

FILOZOFSKI
VESTNIK

3/1997

Filozofske razprave

Nikolaj Kuzanski:

filozofija - matematika - logika

Japonska filozofija

Zgodovina politične misli

Filozofija in politika



ISSN 0353-4510

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

Letnik XVIII / Volume, številka / number 3/1997

Izredna številka / Supplementum

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

Uredniški odbor / Editorial Board

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

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Bohdan Dziemidok (Gdańsk), Manfred Frank
(Tübingen), Martin Jay (Berkeley), John Keane (London), Ernesto Laclau
(Essex), Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe (Paris), Ulrich Müller
(Kassel), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex), Nicholas
Phillipson (Edinburgh), J.G.A. Pocock (Baltimore), Françoise Proust (Paris),
Ernst Vollrath (Köln)

Glavni urednik / Managing Editor

Vojislav Likar

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief

Rado Riha

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK, ZRC SAZU, P.P. 306, Gosposka 13,
1001 Ljubljana, Slovenija.

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

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

Vso korespondenco, vključno z naročili, pošiljajte na naslov uredništva.

Editorial correspondence and enquiries, business correspondence and
books for review should be addressed to the Editorial Office.

Časopis izhaja dvakrat letno. / The Journal is published semi-annually, two
issues constitute one volume.

Cena posamezne številke: 1400 SIT. Letna naročnina: 2400 SIT.

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

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

Access / Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include card number and expiration date.

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

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

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk / Printed by

Planprint d.o.o., Ljubljana

FILOZOFSKI
V E S T N I K

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
FILOZOFSKI INŠTITUT

LJUBLJANA 1997

FILLOZOFSKI VESTNIK

Po mnenju Ministrstva za znanost in tehnologijo R. Slovenije se za to publikacijo plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

Filozofske razprave

Mladen Dolar, <i>Interpasivnost</i>	9
Richard Shusterman, <i>Um in estetika med moderno in postmoderno:</i> <i>Habermas in Rorty</i>	31
Joseph Margolis, <i>Zgodovina in realizem v okoliščinah zgodovine</i>	47

Nikolaj Kuzanski: filozofija – matematika – logika

Marko Uršič, <i>Coincidentia oppositorum pri Nikolaju Kuzanskem</i> <i>in sodobne parakonsistentne logike</i>	67
Matjaž Vesel, <i>Mathematica nos ducunt ad penitus absoluta</i> <i>– filozofija matematike Nikolaja Kuzanskega</i>	85

Japonska filozofija

Maja Milčinski, <i>Filozofija odsotnosti jaza: odsotnost jaza v</i> <i>japonski budistični filozofiji</i>	103
--	-----

Zgodovina politične misli

Tomaž Mastnak, <i>Iznajdba posvetne oblasti: prispevek</i> <i>k religiozni zgodovini sekularizma</i>	115
---	-----

Filozofija in politika

Kate Nash, <i>Feminizem, enakost in politika</i>	133
Rado Riha, <i>Politika emancipacije</i>	143
Oliver Marchart, <i>Nasilni silogizmi</i>	151
Jelica Šumič-Riha, <i>Subjekt krivice</i>	163
Jacques Rancière, <i>Subjekt, krivica, primer. Nekaj precizacij</i>	175
Françoise Proust, <i>Ob La mésentente</i>	181

<i>Povzetki – Abstracts</i>	189
-----------------------------------	-----

FILOZOFŠKE RAZPRAVE

Mladen Dolar *Interpasivnost*

Izraz interpasivnost – ta zadeti neologizem, ki ga je v naš besednjak uvedel Robert Pfaller¹ – je očitno skovan po modelu izraza interaktivnost. Osnovna ideja izhaja od Lacana, iz njegovih opomb o funkciji zbora v grški tragediji v *Etiki psihoanalize*

»Ko ste namreč zvečer v gledališču, mislite na svoje opravke, na nalivno pero, ki ste ga čez dan izgubili, na ček, ki ga boste morali podpisati naslednji dan. Gledalcem potemtakem ne smemo preveč zaupati; za vaša čustva mora poskrbeti neka razumna scenska ureditev. To je naloga Zbora. Čustveni komentar je podan. Prav to tvori najboljšo možnost preživetja antične tragedije. ... Potemtakem ste osvobojeni vseh skrbi – čeravno ničesar ne občutite, bo Zbor čutil namesto vas. In konec koncev, zakaj si ne bi mogli zamisliti, da je predstava dosegla svoj učinek na vas ..., četudi niste ne vem kako drhteli. Po pravici povedano, nisem prepričan, da gledalca udeležba pri spektaklu spravi v takšno drhtenje.« (Lacan 1988, str. 251)

Izhajajoč iz te opombe, ki govori o paradoksnih človeških zmožnosti delegiranja svoje 'pasivnosti', svojega 'občutenja' na druge, je bilo mogoče poiskati niz drugih primerov (to je v vrsti tekstov storil Slavoj Žižek, cf. npr. 1991, str. 49-52), ki segajo od tibetanskih molilnih mlinčkov preko žalovalk do nazadnje *canned laughter*, 'konzerviranega smeha', ki spremlja številne televizijske oddaje, v katerih se televizija 'smeje namesto nas'. Od tod je bil le še korak do uvedbe interpasivnosti kot novega koncepta.

Pasivnost kot drža ni videti posebno priljubljena. Ne slavijo je ravno kot ene od sedmih kreposti. Medtem ko se interaktivnost pojavlja kot eno izmed sodobnih udarnih gesel, kot iztočnica za hvalnico določenim oblikam sodobnih medijev in njihovim domnevnim prednostim, kot

¹ Zunanja pobuda za nastanek pričujočega teksta sta bili vabili na dva mednarodna kolokvija o interpasivnosti. Prvi se je odvijal oktobra 1996 na Hochschule für künstlerische und industrielle Gestaltung v Linzu pod naslovom »Die Dinge lachen an unserer Stelle«, drugi pa junija 1997 na Akademie der bildenden Künste v Nürnbergu pod naslovom »Die Idioten unseres Glücks. Interpassive Medien - die Schattenseite der Interaktivität«. Pobudnik obeh je bil Robert Pfaller, ki se mu tu zahvaljujem ne le za zunanje, temveč predvsem za miselne pobude. Nemška publikacija z materiali z obeh kolokvijev je v pripravi pri Springer Verlag.

propaganda za nekatere oblike novih umetnostnih praks, pa interpasivnost komajda lahko upa na takšno popularnost. Ni videti, da bi v sebi nosila potencial za uveljavljanje nove mode in malo verjetno je, da bo postala nov trend in proizvedla trumo novih navdušencev, čeprav človek nikoli ne ve. Težko si kdo obeta poseben sloves od tega, da bi priznal lastno pasivnost. Prej lahko domnevamo, da bo človek prišel na slab glas, če bo javno priznal, da gleda npr. televizijske oddaje, ki jih spremlja *canned laughter*, 'konzervirani smeh' – oddaje, ki jih pokriva nova angleška beseda 'sitcom', situacijske komedije, ki so, kolikor vem, prve uvedle ta nadvse nenavadni fenomen. Še bolj bi škodilo priznanje, da lahko človek ob tem uživa. Kakšne vrste užitek bi si lahko obetali od tega? Brez dvoma gre za užitek, ki ga ne gre javno obešati na veliki zvon, za drobn, 'umazani' privatni užitek, ki očitno meji na nekaj perverznega, za skrivni užitek povezan s krivdo. Ni se težko predstaviti kot junak interaktivnosti, kot nekdo, ki jemlje stvari v svoje roke, jih soustvarja s svojo kreativnostjo, obstoječim idejam dodaja nove, si ne pusti narekovati, temveč tako rekoč udari nazaj – skratka kot nekdo, ki je subjekt (četudi v nekoliko dvomljivem pomenu kmeta v globalni vasi). Toda interpasivnost? Ta drža bi se le težko potegovala za 'glamur'. Videti je, da je v pasivnosti nekaj sramotnega in poniževalnega.

Seveda je mogoče ta perverzni užitek še enkrat pervertirati, torej obrniti, tako da iz priznanja greha napravimo krepost, da ga torej z javnim priznanjem napravimo za nekaj nedolžnega. Lahko se npr. predstavimo kot intelektualci, ki posvečajo svoje življenje visoki teoriji in visoki kulturi, ki pa se vendarle predajajo tem drobnim zasebnim užitek – pogledjte, konec koncev sem tako človeški, saj tako kot vi tudi jaz uživam v konzerviranem smehu, konec koncev smo pod kožo vsi rdeči. Lahko si predstavljamo lik 'velikega malega moža', tako velikega po svojih intelektualnih dosežkih in tako prikupnega po svojih človeških slabostih. Ob njegovih šibkostih bo še toliko bolj zasijala njegova veličina; bolj ko se kaže človeškega, bolj nadčloveški bo videti. Lahko se sklicujemo na soudeležnost v drobnih užitkih, na skupnost grešnikov. Vsi priznajmo svoje drobne slabosti in nemara se lahko spustimo v tekmovanje v tem, kdo bo prišel na dan s kar najbolj kočljivo. – Druga strategija pa je lahko v tem, da iz tega napravimo znanost, saj konec koncev vse postane opravičljivo, če le služi znanosti. In brez dvoma se je treba nesebično žrtvovati za znanost, na lastni koži prestat to izkušnjo v imenu znanstvenega napredka. Če sem namreč znanstvenik, ki raziskuje nenavadni fenomen *canned laughter*, potem je to gotovo dopustno, saj služi vzvišenim ciljem. Uživanje v znanstvene namene je nekaj povsem drugega od uživanja kar tako.²

Sam bi se rad izognil tema dvema strategijama, kolikor me pri interpasivnosti zanima neki subjekt, ki ni rdeč pod kožo in tudi ne posebno priporočljiv za znanstvene namene. Še več, nemara naposled sploh ni subjekt.

Če v naši kulturi pasivnost velja za nekaj sramotnega in neuglednega, vselej obloženega z negativnimi konotacijami, pa morda ni bilo vselej tako in ni nujno, da je tako v drugih kulturah. Prvi primer interpasivnosti, ki ga je podal Lacan, je vse prej kot nekaj lahkotnega in spada v območje 'visoke kulture': primer zbora v antični tragediji, ki namesto nas lahko občuti grozo in sočutje – primer, ki sega prav v izvire kulture *par excellence*. Tudi drugi primer – primer žensk, ki so ob pogrebih najete za objokovanje namesto samih žalovalcev (praksa, ki je v nekaterih kulturah še sedaj v rabi) – kaže v drugačno smer. Nenavadnost obeh primerov je v tem, da je pod določenimi pogoji mogoče delegirati nekatera najbolj intimna človeška občutja – grozo, sočutje, žalovanje. Obsodba pasivnosti je nemara posebno ostra v naši kulturi in to zlasti po nastopu moderne. Da bi si človek lahko pridobil digniteto subjekta ('modernega' subjekta, 'zahodnega' subjekta), je najmanj, kar ga za to kvalificira, da se postavi po robu pasivnosti. Pasivnost je hrbtina stran subjektivnosti, tista plat, ki s seboj prinaša določeno grožnjo, nevarnost, ki preti, da bo pogoltnila subjekta, ga zreducirala in mu odvzela digniteto, obenem pa nekaj, kar predstavlja vabo, stalno skušnjava, pesem Siren, zapeljivi glas, skušnjava, da bi se predali, se podvrgli skrivnemu užitku, ki ga ni mogoče priznati. (A če ne maramo pasivno nasesti pesmi Siren, potem je aktivna strategija, paradokсно, v tem, da se damo brezmočno privezati na jambor. Se potem sploh lahko izmuznemo pasivnosti?)

V zadnji instanci bi bilo torej mogoče postaviti neko enostavno alternativo: na enem polu je subjekt, ki aktivno oblikuje svet okoli sebe, na drugem pa prepustitev (inter)pasivnosti, skrivnemu užitku, v katerem bi zaupali stvarjem, da se smejejo in jočejo namesto nas. Bodisi subjekt, bodisi (pasivni, perverzni) užitek.

² V zadnjem času je popularna tema reziskav pornografija, o kateri se pišejo debele znanstvene knjige. Lahko si predstavljamo ubogega znanstvenika, ki mora cele dneve posvečati študiju svojega predmeta (in celo ponoči nima miru zaradi 'late night movies'), lahko si predstavljamo, kako vzdihuje: »Meni se osebno to sicer zdi nevredno in gnusno, toda moram se žrtvovati za znanost.« Nekako ne moremo prav sočustvovati z njim. – Za tem se seveda skriva neko resno vprašanje: kakšne vrste užitek poganja znanstveno prakso? Kaj tiči na dnu tega, kar je Freud poimenoval *der Wisstrieb*, sla po vednosti?

Prva runda: *La claque*

Začnimo s kratkim pogledom v predzgodovino interpasivnosti. Naše izhodišče bo tekst, ki mogoče predstavlja rojstno mesto ali embrionalni stadij bizarnega fenomena konzerviranega smeha in nasploh ideje interpasivnosti. Gre za kratek tekst z naslovom »La machine à gloire« (recimo »Stroj, ki proizvaja slavo«), ki ga je napisal nekoliko obskurni francoski avtor devetnajstega stoletja Villiers de l'Isle-Adam (1838-1889). Tekst je izšel leta 1874 v *La Revue littéraire et artistique* v Parizu, kasneje pa je bil leta 1883 vključen v njegovo sicer najbolj znano knjigo *Contes cruels* (*Krute zgodbe*). Posvečen je Stéphanu Mallarméju, sicer Villiersovemu dobremu prijatelju.

Villiers de l'Isle-Adam, kot kaže že ime, je bil aristokratskega porekla (leta 1863 je celo nekaj časa veljal za pretendenta na grški prestol), to dejstvo pa je temeljito opredelilo njegovo 'življenje in delo'. Rdeča nit, ki se vleče skozi domala vse njegove spise, je zavračanje buržoazne civilizacije in njenih vrednot, njene ideje o napredku, njenega zaskrbljujočega in posmeha vrednega zmagovitega pohoda skozi devetnajsto stoletje, njenega pomanjkanja duha in dostojanstva. Villiers je bil mojster smešenja vseh buržoaznih vrednot, ki jih je spreverčal v grotesknost in bizarnost, jih pritiral do fantastičnega, potegnil skrajne konsekvence določenih načinov mišljenja in obnašanja. Atmosfera farse, groteske in parodije pa nikoli ni daleč od tragičnega in od *unheimlich*.

Omenjeni tekst o stroju, ki proizvaja slavo, govori o čudoviti iznajdbi barona Bathybiusa Bottoma, angleškega inženerja (katerega angleško ime poleg očitnih analnih aluzij spominja tudi na nesmrtnega Bottoma iz Shakespearjevega *Sna kresne noči*, onega atenskega obrtnika z oslovsko glavo; Župančičev prevod mu je sicer nadel precej nezadeto ime Klobčič). Čudežni novi stroj, ki nezmotljivo producira nič manj kot slavo, je le podaljšek in izboljšava nekega zelo starega pojava, ki je nemara star toliko kot iznajdba gledališča in ki se v francoščini ponaša z neposnemljivo ekonomičnim in evokativnim imenom, *la claque*. Gre za 'organizirani aplavz', skupino najetih ploskačev med publiko, ki za plačilo ploskajo po vnaprejšnjem dogovoru (včasih tudi zaradi prijateljstva, rivalstva, zvestobe določenim tradicijam itd.). Francoska beseda je tako izvrstna, da angleščina in nemščina nista imeli druge izbire, kot da jo privzameta (*the claque, die Claque*).³ Izvorni francoski

³ *Brewer's Dictionary of Phrase and Fable*, vselej na višini svoje naloge, daje sledeči opis te besede: »Skupina najetih ploskačev v gledališču itd.; domnevno jo je prvi uvedel ali sistematiziral neki g. Sauton, ki je leta 1820 v Parizu ustanovil urad za zagotavljanje uspeha gledaliških predstav. Gledališki upravitelj je naročil določeno število *claqueurs*, ki so bili razdeljeni na *commissaires*, ki so komad memorirali in glasno opozarjali na

pomen besede je – nadvse umestno – ‘klofuta’, med njenimi drugimi pomeni pa najdemo tudi ‘bordel’. Da ne omenjamo še njene bližine z *la cloaque*, kloako.

La claque ne vsebuje le ploskanja, temveč pokriva celo paleto različnih reakcij, pozitivnih in negativnih. Dobro organizirana *claque* lahko zaobsega, po Villiersovih nadvse slikovitih besedah,

»Krike prestrašenih žensk, pridušene Vzdihe, zgovorne Prave Solze, nenadne in takoj zadržane Izbruhe Smeha pri gledalcu, ki počasi dojema (šest funtov dodatka) – Škrtanje tobačnih doz, v katerih globino se zateče presunjeni mož, Vpitje, Dušenje, Bis, tihe Solze, Grožnje, Zahteve po ponovitvi z Vpitjem, Znamenja odobravanja, Mnjenja, Krone, Principe, Prepričanja, moralne Tendence, božjastne Napade, Porode, Žvižge, Samomore, Vrvež diskusij (Umetnost zaradi Umetnosti, Forma in Ideja) itd. itd.« (Villiers 1980, str. 100)

Temu zabavnemu inventarju pa takoj sledi tole opozorilo:

»Ustavimo se tu. Gledalec bi si utegnil naposled predstavljati, da je on sam nevede del *la claque* (kar je sicer absolutna in neovrgljiva resnica).« (Ibid.)

La claque predstavlja nenavadni logični protipol zboru v grški tragediji, temu vzorčnemu primeru interpasivnosti. Zbor je gledalčev nadomestek in predstavnik na odru, ki olajša gledalca s tem, da namesto njega čuti in izraža grozo in sočutje. *La claque* pa je njegov predstavnik v sami publikli, njegov ‘drugi jaz’, ki sedi zraven njega in poskrbi za primerno izražanje reakcij v dvorani – njegov nadomestek, ki ploska, vpije, se smeje in joče namesto njega in ga tako razbremeni napornega posla čutenja in uživanja. Gledalec se lahko sprosti, *la claque* bo poskrbela za vse ostalo. Toda ali lahko potem sploh še potegnemo jasno razmejitevno črto med *la claque* in publiko? Mar ni tako, da se *la claque* zahrbtno infiltrira v publiko in njene reakcije, tako da je videti, da v limiti kar sovpaše z njo? Ali potem sploh še obstaja publika kot nekaj jasno ločenega in zunanjega *la claque*? Villiers je dobro videl, da *la claque* ni brez zveze z nezavednim: gledalec je njen del *à son insu*, nevede, proti svoji volji je zvezan s tem Drugim, ki sedi poleg njega in z njim deli čas in prostor predstave in od katerega se ne more enostavno odlepti. Morda bi

njegove odlike; *rieurs*, ki so se smejali dovtipom in šalam; *pleureurs*, predvsem ženske, ki so si z robčki brisale oči pri ganljivih odlomkih; *chatouilleurs*, ki so skrbeli za dobro voljo publike; in *bisseurs*, ki so vpili *bis* (še).« Videti je, da je bil ta pojav v devetnajstem stoletju splošno razširjen, tako da so ga obravnavali številni avtorji že pred Villiersom (najobsežneje Émile Souvestre v *Le monde tel qu'il sera*, 1846). Decembra 1842 je anonimni zapis v *Revue et gazette musicale* že predlagal nadomestitev *la claques* strojem, pri čemer se je avtor skliceval na to, da takšen mehanizem že obstaja v Angliji in bi ga bilo treba uvoziti.

bilo treba reči, da v nezavednem *ça clique* ('ono ploska'), nemara še preden *ça parle* ('ono govori'), ali celo da je *ça clique* vzorec, model za *ça parle*.

Ali lahko gledalec reče: 'Proč z *la clique*! Sledil bom samo lastnim pristnim vzgibom!?' Ta obrat je predvidela in vštela že sama *clique*.

»Zadnja stopnja te Umetnosti je dosežena tedaj, ko *la clique* sam vpije: 'Proč z *la clique*!' in se nato pretvarja, da je bila sama napeljana [*entraînée*] in na koncu komada sama ploska, kot da bi bila prava Publika in kot da bi bile vloge zamenjane; tedaj sama miri preveč burno navdušenje in postavlja omejitve.« (Ibid.)

Videti je, da je *la clique* neukrotljiva in neomejljiva, njene meje so vselej zabrisane, ni ji mogoče odmeriti omejenega mesta. Sama lahko vključi svojo lastno kritiko in morda najbolje deluje šele takrat, ko vpije '*A bas la clique*!' in tako sama vzame nase bojni krik zoper sebe, vzame na svoja pleča ne le gledalčeve reakcije na predstavo, temveč tudi samo nase. *La clique* je ona sama in svoja lastna negacija, samonegacija jo dela še močnejšo in bolj vseprisotno. Gledalec je lahko res brez skrbi, saj *la clique* poskrbi celo za njegove sovražne občutke do same sebe. Svojo najvišjo formo privzame tedaj, ko pravi – tako kot vrli atenski obrtniki po Bottomovem (Klobčičevem) predlogu: 'Nisem lev, temveč le Smuk, človek kot vi!'⁴ Tedaj najbolje grize in raztrga publiko s svojimi levjimi kremplji. (Njen 'Nisem lev' bi bilo nemara treba brati po zgledu Freudovega 'To ni moja mama'. (Freud 1987, str. 407))

»*La clique*, ta živi kip, ki pri polni luči sedi sredi publike, je uradno priznanje, priznani simbol nezmožnosti množice, da bi sama določila vrednost tega, kar sliši. Skratka, *la clique* je za gledališko Slavo to, kar so bile Žalovalke za Bolečino.« (Ibid.)

Kot vidimo, se je Villiers nadvse dobro zavedal interpasivne razsežnosti, saj sam navaja njen vzorčni primer. Nekaj strani naprej ponuja vzporednico s še enim vzorčnim primerom, ko jo vzporeja z »molilnimi mlinčki Kitajcev, ki so naši predhodniki v vseh zadevah Napredka« (str. 105).

Lahko bi se sicer zmrdovali nad Villiersovim zaničevanjem množice in njene nezmožnosti, da bi si sama ustvarila lastno mnenje, toda mehanizem *la clique* seže preko tega. Vprašanje je namreč: kako lahko izluščimo 'avtentično' iz ponarejenega? Ali obstaja jasna meja? Ali nismo 'vselej že' del *la clique*? Je kdaj obstajalo gledališče brez *la clique*, in sploh kakšna oblika

⁴ Klobčič: »'Gospe' ali 'lepe gospe, jaz bi želel' ali 'jaz bi vas prosil, nikar se ne bojte, nikar se ne tresite; moje življenje za vaše. Če bi si ve mislile, da sem prišel semkaj kot lev, bi mi pač šlo za glavo: ne, nič takega nisem: človek sem, kakor so vsi drugi ljudje'; in tedaj naj jim res imenuje svoje ime in jim kar naravnost pove, da je Smuk, mizar.« (Sen kresne noči, III/1)

kulture brez kakega njenega protipola? Se lahko znebimo *la claque*? *La claque* je pač treba razširiti še na tisto, ki predhodi predstavi – publiciteto, kritike, poročila, objave v medijih, sodbe prijateljev in znancev, trač – in ki nas je sploh pripravila do tega, da smo šli v gledališče. Njene oblike pa so še bolj razširjene in zavratne: skozi stoletja so se oblikovale široke skupine *claqueurs*, ki so pred nami videli predstave, prebrali knjige, občudovali slike, poslušali glasbo, davno preden smo sami stopili v gledališče, knjižnico, koncertno dvorano, galerijo – skupine, ki so pustile za sabo skorajda neopazno *claque*, komaj slišno brnenje: ta komad navdaja z grozo in sočutjem, oni s smehom, ta s solzami, tega je treba zavreči. Vse so videli in slišali, uživali pred nami, ploskali so in žvižgali, utrli so prava pota za naše reakcije. Bi se sploh kdaj podali v gledališče brez te nevidne *claque*, ki je razširila govornice, da je to prava stvar? Ali ni *la claque* drugo ime za tradicijo? Obstaja kultura brez *la claque*? Obstojijo merila avtentičnosti, ki bi se v določeni točki tako ali drugače ne opirala na *claque*? Si lahko sploh kdaj ustvarimo neodvisno sodbo, v pričujočnosti trenutka, na kraju samem, brez določene opore v *la claque*, njenega šuma v ozadju, celo tedaj, ko si umišljamo, da ji nasprotujemo? Kot smo videli, je *la claque* že tako ali tako anticipirala opozicijo. Njena najbolj zavratna oblika nam pravi: 'Nikar ne sledi *la claque*!' – oblika, ki se ji skorajda ni mogoče upreti. Tako torej sledimo *la claque*, pa če sledimo *la claque* ali ne.

Tako imamo torej organizirani aplavz (pa tudi žvižge), ki se vleče skozi stoletja in ni lahko razločiti njegove pristranosti – kaj bi namreč bili mi sami brez te pristranosti? Ali obstaja uživanje umetnosti, konzumiranje kulture, brez naslonitve na *la claque*, ki uživa namesto nas? Brez tega, da bi bili *entraînés*? Ne gre za to, da bi ne bilo 'pravil', 'intrinzičnih' vrednot – problem je le v tem, da se mora že sam pojem 'notranjih vrednot' v določeni točki zanesti na *la claque*. Zaupati moramo *la claque*, da so te vrednote res prave. V določeni točki moramo verjeti, predpostaviti, da *la claque* ve, stoletja in tisočletja je obkrožala 'klasična dela'. In če hočemo kako vrednoto, ki jo je umetno sprožila *la claque*, zamenjati z drugo, domnevno bolj pristno, potem gre nemara prej za to, da eno *claque* nadomestimo z drugo. Za *claque* se 'predpostavlja, da ve', a v njeni naravi je tudi, da si oporeka. V določeni točki se moramo pustiti naplahtati, nasesti tej ali oni njeni različici, da bi sploh lahko prišli do 'avtentičnosti'.

Od tod je videti le majhen korak do interpasivnosti: zakaj bi se trapili s tem, da sploh hodimo v gledališče, če pa je pretekla in sedanja *claque* uživala in še uživa predstave namesto nas? Morda bi bila pristna drža, ki nam preostane, v tem, da ostanemo doma in prepustimo naporni posel kulture kar *la claque*, da nanjo delegiramo svoje uživanje, medtem ko mi v

miru ostanemo doma in – počnemo kaj? Gledamo televizijske nadaljevanke s konzerviranim smehom? Ali sploh obstaja užitek izven *la claque*?

Seveda pa vse to ne velja samo za umetnost in kulturo. *La claque* proizvaja slavo v vseh njenih oblikah: »Vsaka slava ima svojo *claque*, t. j. svojo senco, svoj delež umetnosti, mehanizma in nič (kajti Nič je izvor vsega) ...« (Str. 97) Sleherno slavo nenehno in nerazdružno spremlja njena ploskajoča senca, njen najeti dvojnik, njen drugi, ki je nemara postal neviden in neslišen kot ozadni šum zgodovine, neopazen kot tapete na steni in tiktakanje ure, tako da smo že davno pozabili, kdo jo je najel in za kakšno plačilo. Nemara pa je celo nikoli niso pošteno najeli in plačali, morda je bila sama 'vselej že' *entraînée*, tako da je sama 'vselej že' sledila neki *la claque*, do katere izvora se ne moremo dokopati (dobra snov za mite: kdo je najel prvo *claque*?). Namesto paranoičnega vprašanja 'Kdo je najel *la claque*?' je morda bolj na mestu vprašanje 'Kako to, da *la claque* tako dobro deluje, ne da bi jo kdo najel?' *La claque* je tista plat slave, ki njeno vrednost napotuje na umetelno zvijačo in prevaro, njeno bleščavo na temo, njeno bit na nič, vtem ko obenem zagotavlja njen uspeh in preživetje. Je njena plat klofutanja, bordela in kloake. Videti je, da so kultura, tradicija, zgodovina vsekozi preprežene z *la claque*. *La claque* – kako sijajno ime za velikega Drugega, za lacanovskega *grand Autre*!

Prebrisani baron Bottom je prišel na briljantno idejo, da bi *la claque* pretvoril v stroj – torej v nekaj, kar je že tako ali tako vseskozi bila. »Dejansko je *la claque* stroj narejen iz ljudi, in zato ga je mogoče izpopolniti.« (Str. 97) Nepopolni človeški stroj je mogoče izboljšati, odpraviti njegove naključnosti, njegov človeški material je mogoče zamenjati z natančnostjo in predvidljivostjo mehničnega aparata. Ta stroj bi bil vgrajen v samo gledališče, v njegovo arhitekturo – sama dvorana bi postala ena sama *claque*. V odprtine kipov in dekoracij bi bilo treba namestiti 'fonografe', ki bi v primernem trenutku oddajali »ua-uau, Krike, 'Ven s kabalol!', Smeh, Vzdihe, Bis, Diskusije, Principe, Žvenket tobačnic itd., in vse zvoke publike, toda IZPOPOLNJENE.« (Str. 102) Brž ko je Edison⁵ izumil fonograf, prvi stroj za zapisovanje in reprodukcijo zvokov, ni videti nič lažjega kot to, in

⁵ Thomas Alva Edison dejansko nastopa kot ena osrednjih romanesknih oseb v drugi razvpiti Villiersovi knjigi, *L'Eve future (Eva prihodnosti)* (1886). Celotna zgodba se vrti okoli produciranja mehanično proizvedene ženske ('andridea'), »elektro-človeškega avtomata, ki, zahvaljujoč odkritjem moderne znanosti, daje popolno iluzijo človečnosti« (Villiers 1980, str. 105)). Za ta izum v knjigi poskrbi kar Edison osebno. Knjiga je v zadnjem času precej zaslovela spričo znatne pozornosti, ki ji jo je namenila feministična kritika, ta nova premena *la claque*, in tudi spričo vzporednic s 'kulturnim filmom' *The Bladerunner*.

konzervirani smeh je tako rekoč prvi naravni nasledek tega izuma, ki je bil Villiersu takoj očiten. Stroj je mogoče še izpopolniti z izpuščanjem plinov, ki bi izmenično po potrebi proizvajali smeh in solze; z lesenimi rokami, ki bi jih pritrdili na vsak sedež; z mehanizmi, ki bi na oder metali rože itd. Vse to bi bilo mogoče nadzorovati iz kontrolne sobe (pravega 'cock-pita'), nameščene v šepetalčevi kabini. Ne more biti nobenega dvoma: brž kot bi kateri koli gledališki komad vrgli v ta čudoviti stroj, bi ga obsodili na uspeh, tu ne more biti nobenih napak in naključij. Vsak odpor je zaman.

Poleg tega bi določen podaljšek Bottomovega stroja poskrbel tudi za gledališko kritiko. Ta bi mehanično povezoval reciklirane klišee in obča mesta, zamenjaval bi le nekaj imen na praznih prostorčkih, rezultat pa bi gotovo daleč presegel skromne človeške podvige. Kritika je bila tako ali tako že zmeraj del *la claque* in po svoji naravi enako mehanična. Duh je stroj in v *la claque* lahko vidimo še en nasledek Pascalovega nasveta: najprej stroj, duh bo tako ali tako sledil.

Ni naključje, da je Bottom dobil svoje ime po Shakespearjevem Bottomu. Stari Bottom je bil, tako kot ta novi, mojster gledaliških utvar, a s to ključno razliko: stari Bottom je verjel v neustavljivo gledališko magijo in njen neizmerni učinek na gledalce, in prav zaradi tega je bil brechtovec *avant la lettre*. Njegova poglobitna skrb je namreč bila, kako proizvesti *Verfremdungseffekt*, potujitveni učinek. Hotel je pomiriti publiko, jo posvariti in strezniti – 'to je samo igra, to niso pravi meči in levi'.⁶ Lahkoverno je verjel v neskončno lahkovernost publike. Zanj je bilo gledališče samo na sebi preveč prepričljivo, da bi potrebovalo *la claque*, tako da je bila dolžnost igralcev predvsem v tem, da bi preprečili preveliko navdušenje in nasedanje odrski iluziji. Novi Bottom, ki pa je dobro vedel, da je vsa magija umetno proizvedena, je imel prav nasprotno skrb – kako naplahtati publiko in napraviti, da bo verjela. Njegovi triki sicer niso nič manj grobi in očitni kot triki starega Bottoma, vendar si kljub temu ne moremo kaj, da ne bi nasedli. Publika, pod čarobnim urokom tako kot vilinska kraljica Titanija, nima druge izbire, kot da se na vrat na nos zaljubi v oslovsko glavo. Uganka slave je tako našla svojo dokončno rešitev z našim brezdanjim Bottomom: »Ta Sfinga je našla svojega Ojdipa.« (Str. 107)

⁶ *Klobčič*. »Napišite mi prolog in prolog naj takole od strani pove, da ne bomo uganjali s svojimi meči nič hudega in da Piram ni zares usmrčen, in zavoljo večje gotovosti jim povejte, da jaz, Piram, nisem Piram, ampak Klobčič, tkalec. To jim bo pregnalo strah.« (*Sen kresne noči*, III/1)

Druga runda: Želja

Ta tekst, zabaven, kakor je, nas postavlja pred številne resne probleme. Začnemo lahko s preprostim vprašanjem, ali gre v mehanizmu, ki ga opisuje, sploh za 'pravi' primer interpasivnosti. Specifičnost naše teme je zarisana s kočljivo mejo, za katero se sicer postavlja vprašanje, ali jo je mogoče enoznačno določiti. Približamo se ji lahko skozi Villiersov ključni izraz *entraîneur* – potegniti za sabo, sprovcirati, napeljati, inducirati. Namen celotnega stroja je potegniti za sabo, inducirati reakcije publike, ki jih sprva izkazuje *la claque*, bodisi v človeški ali mehanični upodobitvi. Stroj naj bi gledalca okužil s smehom, solzami, navdušenjem, sodbami itd., ki predhodijo v umetni obliki, ki se lažno izdaja za stvar samo. V limiti gre celo za grobe fiziološke dražljaje (plin itd.), ki z interpasivnostjo nimajo nič več skupnega. *La claque* ploska, da bi me pripravila do tega, da bi ploskal še sam, smeje se, da bi spodbudila moj smeh. Gledalčeva 'pristna' občutja so 'inducirana', tako da naposled še sam ne more več videti razlike. Ključna poteza interpasivnosti pa zahteva določeno premestitev, zasuk tega dispozitiva: točko, kjer mehanizmi, človeški ali mehanični, vzamejo na svoja pleča naše reakcije *namesto nas*, čutijo za nas, tako da si lahko prihranimo lastni užitek – ali pa smo po ovinku morda vendarle deležni nekega užitka druge vrste, bizarnega užitka v delegiranju užitka na (človeškega ali mehničnega) drugega. Konzervirani smeh me ne spravlja smeh, nasprotno, smeh mi prihrani ali ga preprečuje. Pred tem kočljivim obratom se Villiers ustavi.

V delegiranju človeške aktivnosti ni ničesar nenavadnega – še več, lahko bi celo rekli, da neka dejavnost postane specifično človeška šele tedaj, ko je delegirana, bodisi na stvar – na orodje, kolikor je človek '*a tool-making animal*' po eni od svojih definicij (cf. Marx) – ali v paralelni gesti na drugega človeka – na 'govoreče orodje', na nekoga, ki naj izvrši ukaze drugega in opravi dejavnost namesto njega. Ti dve poti delegiranja dejavnosti tvorita sam material zgodovine, substanco tehnološkega napredovanja in vzporednega razvoja gospostvenih razmerij (produkcijskih sil in produkcijskih odnosov, če naj nostalgичno citiram Marxove termine). Gesta delegiranja aktivnosti tako po eni strani opredeljuje samo 'človeško naravo', po drugi strani pa skozi posredovanje, ki ga vnaša, to naravo izpostavlja odtujitvi. Človeška dejavnost je vselej 'inter'.

Delegiranje človeške pasivnosti je nekaj precej manj očitnega in običajnega. Izmed mnogih problemov, ki jih postavlja, je prvi v tem, ali je sploh mogoče zarisati jasno mejo med aktivnostjo in pasivnostjo. Naši izhodiščni primeri interpasivnosti obsegajo smeh, jok, žalovanje, grozo in

sočutje, gledanje videa ... – ali lahko vse te primere nevpasljivo postavimo pod rubriko pasivnosti? Kje se začne pasivnost, kjer se konča aktivnost? Je smeh pasiven? Brez dvoma je nekaj povzročenega, sprovciranega, po svoji naravi je reakcija na nekaj, toda ali si lahko zamislimo aktivnost, ki bi ne bila reakcija? Lahko začnemo z nepovzročeno aktivnostjo? S kantovsko *causa noumenon* iz razvpite tretje antinomije, z vzrokom, ki bi sam ne bil tudi učinek? Celo če vzamemo skrajni primer zaznave, v kateri naj bi bili naši čuti zgolj pasivno aficirani z zunanjimi dražljaji, bi po kantovskem obratu le težko trdili, da je preprosto pasivna – konec koncev je bila kantovska poanta nazadnje ravno v tem, da subjekt 'vselej že' prispeva k vzpostavitvi tega, kar zaznava. Delegiranje smeha na druge (ljudi ali stroje) je vsekakor paradokсно, a nemara ne v prvi vrsti zaradi pasivnosti. Paradoks prej izhaja iz 'iracionalnega' značaja določenih dejavnosti, ki jih ni mogoče kvantificirati, formalizirati, izračunati – in prav po tem so videti kot nekaj intimno človeškega, torej kot nekaj, česar ravno ni mogoče delegirati, ne da bi se pregrešili zoper človečnost (smeh, žalovanje, groza, sočutje itd.). Obstaja stari 'alternativni' predlog za definicijo človeka kot 'smejoče se živali'. Tam kjer 'žival, ki izdeluje orodje', nujno delegira, tam 'smejoča se žival' nikakor ne more delegirati – vsaj ne do nedavnega bizarnega izuma konzerviranega smeha.

Je torej 'občutenje' sploh kdaj preprosto pasivnost? Kolikor je spočetka vsekakor reakcija (a to velja tudi za sleherno akcijo), pa lahko po drugi postane nekaj oprijemljivega samo tako, da se 'aktivno' izrazi, se udejanji, se tako ali drugače povnanji, napravi vidno, predela, in s tem postane vzrok za druge reakcije – meja je tako vselej zabrisana in izmuzljiva.

Morda pa ključ do problema ni toliko v pasivnosti, katere meja ni mogoče jasno zarisati, temveč prej v pojmu uživanja. Užitek je nemara skupni imenovalc vseh teh 'intimno človeških' občutij in reakcij, po eni strani kot nekaj neprenosljivega (ravno kolikor je 'iracionalen', neizračunljiv),⁷ po drugi strani pa kot nagrada, dobiček, bonus – zakaj neki bi ga potem sploh kdo hotel delegirati, prenesti na drugega? Morda bi bilo bolje, če bi namesto o interpasivnosti govorili o 'inter-užitku', 'med-užitku'. S tem se vračamo k našemu izhodišču, k užitku (v 'pasivnosti') kot hrbtni strani subjektivnosti (kot 'aktivne'). Ključ do pasivnosti je nazadnje v užitku, ki ga skriva v sebi. Toda ali je užitek preprosto pasiven?

⁷ Če je užitek po svoji naravi bistveno 'neizračunljiv', pa to toliko bolj sili k poskusom, da bi ga izračunali, kvantificirali. V času razsvetljenstva se je cela linija razmišljanja obsesivno ukvarjala z *le calcul des jouissances*, izračunom užitkov, kar je prineslo nekaj precej nenavadnih rezultatov (cf. Bentham).

Na tem mestu je potrebna – in najbrž nujna – intervencija psihoanalize. Na hitro bi lahko rekli takole: če je užitek tisto, za čimer si ljudje prizadevajo, potem bi ga bilo treba postaviti v razmerje s pojmom želje. Tako dobimo pojmovni par želje in užitka, ki lahko nadomesti dvomljivo dvojico aktivnosti in pasivnosti. Toda ali se skladata? Se želja res žene za užitkom? Je želja iskanje užitka? Če zdaj odpremo Lacanove *Spise* (1994) na str. 301, najdemo sledeči kratki stavek, enega izmed razvitih lacanovskih pregovorov: »Kajti želja je obramba, obramba pred prekoračitvijo meje v užitku.« Ta elementarni psihoanalitični uvid – da je ost želje v obrambi pred užitkom – nemara precej zaplete naš problem, ali pa ga docela poenostavi.

Interaktivnost leži v sami naravi želje. Želja se ne more vzpostaviti, če subjekt v neki točki ni *entraîné*, če ga torej ne potegne za sabo želeči drugi. Želeti je mogoče le preko naslonitve na željo drugega, tako da je potrebna določena elementarna oblika identifikacije, če naj želja sploh vznikne. Če imamo pred očmi *la claque*, tega ni težko videti: naše reakcije in sodbe so vselej na določen način uokvirjene z *la claque*, ki ponuja vhode, drže, prave načine odzivanja in ki sploh sproža našo željo po participaciji. 'Vselej že' smo nevede začeli sodelovati. Lacan se ni nikoli trudil ponavljati, da je subjektova želja želja Drugega – lahko parafraziram: želja je želja *la claque*.

Kolikor se želja nujno naslanja na identifikacijo, potem je njena ključna oblika prav identifikacija z željo drugega – tretja oblika identifikacije, ki jo obravnava Freud v *Množični psihologiji*, po 'zgodnji identifikaciji' s tem, kar bi subjekt želel biti, in po identifikaciji s tem, kar bi želel imeti, torej z ljubljanim objektom (cf. Freud 1981, str. 40 in passim). Ta tretja oblika vsebuje paradoks: kolikor subjekt (po definiciji) želi nekaj, kar mu manjka, toliko se ta identifikacija z željo drugega lahko opre le na sam manko. Subjekt se identificira s tem, kar Drugemu manjka. Želja potegne subjekta v aktivnost prav zato, da bi dognal, kaj je drugega potegnilo v aktivnost – tu je ključ do bistvene interaktivnosti želje. Kaj žene drugega? Za čim se žene drugi? Zakaj in kako želi? Kako uživa? In ali sploh zares uživa? To je mogoče dognati le tako, da subjekt sam privzame željo, ki po tej poti ne more biti ni nič drugega kot želja Drugega. Predpostavka, da Drugi (*la claque*) ve, je vselej povezana z domnevo, da Drugi uživa – in tako subjekt sledi *la claque*, privzema geste in reakcije, ki mu jih ta kaže, v upanju, da bo prišel do nagrade, za katero se, domnevno, žene drugi in ki je je, domnevno, deležen. A tu je neprekoračljiva prepreka – ne prepreka, ki bi onemogočala željo, temveč prepreka, ki jo šele vzpostavlja.

Želja je zvezana z identifikacijo, a se ne izteka v užitek – nasprotno, vzdržuje se le tako, da je nenehno nezadovoljena. Domnevni užitek se izmika, in domneva o užitku (recimo na kratko fantazma) se izkaže prav za pre-

preko na poti do njega. Manko se mora ohraniti, če naj se ohrani želja – subjekt ljubi svoj manko, raje bi se odpovedal čemur koli kot svojemu manku. Če bi dosegel užitek, bi se zrušil sam njegov status subjekta, kolikor sta tu subjekt in želja sinonima.

Iz te konstelacije izhaja prva oblika interpasivnosti. Če je želja res obramba pred užitek, potem je ena od možnih poti obrambe v tem, da užitek preložimo na drugega. Obstoji bližnjica, ki vodi od 'Drugi uživa, torej bi rad užival tudi jaz' do 'Drugi uživa, torej hvala Bogu meni ni treba, kakšno olajšanje!' Naj *la claque* počne tisto, kar tako ali tako domnevamo, da počne, t.j. uživa – namesto nas. Naj video sam gleda moje najljubše filme, ker drugače bi jih moral gledati sam, kar bi bilo nevzdržno. Vnaprej lahko slutim razočaranje, ki bi ga to prineslo; vnaprej vem, kako bi nikoli ne mogel biti na višini domnevnega užitka. S tem, da prepustim zadovoljitev drugemu, lahko še naprej upam in domnevam, da obstoji zadovoljitev želje. Če pa bi moral uživati sam, bi se upanje razblinilo, in če drugi uživa zame, lahko tako vzdržujem svojo željo kot obrambo pred užitek, v skladu z osnovno naravo želje.

Tu ni težko prepoznati strategije prisilne nevroze (in to je smer, ki jo je prepričljivo raziskal Robert Pfaller).

Tretja runda: Nagon

Ta linija razmišljanja pa tako prestavi interpasivnost v območje interaktivnosti – kot odgovor na slepo pot želje, kot možno strategijo, kako jo zaobiti in v isti gesti podaljšati. Interpasivnost je točka, kjer želja – kot bistveno interaktivna – dospe do svojega mejnega primera, ki pa sledi iz njene logike kot eden izmed njenih možnih nasledkov. Želja navidez privzame pasivnost, da bi se tako otesla zagat svoje inherentne interaktivnosti. Oponaša pasivnost, da bi se izognila užitku – toda ali po tej naokolni poti vendarle ne pride do določenega deleža užitka? Če je subjekt (po definiciji) subjekt želje in če je želja (po definiciji) obramba pred užitek, ali lahko subjekt kljub temu pride do nekega kosa užitka? Ali vendarle dobi tisto, proti čemur se brani z dušo in telesom? Ali lahko subjekt uživa, tako da prepusti užitek drugemu, vtem ko resignirano pristane na svojo neodpravljivo nezadovoljenost? In kolikor bi bilo treba po našem predlogu interpasivnost zamenjati z 'inter-užitkom', bi lahko vprašali takole: ali je užitek 'inter'? Če je želja bistveno 'inter', ali velja isto za užitek?

Tu je mesto, kjer je potrebno uvesti psihoanalitični pojem nagona (*der Trieb*). Naša teza bi se nekoliko poenostavljeno glasila takole: *ključ do*

interaktivnosti je želja, ključ do interpasivnosti pa je nagon. In kolikor smo postavili opozicijo med željo in užitkom, se nam užitek tako prestavi na stran nagona. Če se namreč želja vzdržuje skozi svojo stalno nezadovoljenost, potem je nagon nekaj, kar vselej najde pot do užitka in zadovoljitve.⁸

Za razjasnitev vzemimo Lacanov primer, primer, kjer Lacan sicer zvesto sledi Freudovi argumentaciji:⁹

»Kadar pitate usta – tista usta, ki se odpirajo v registru pulzije –, jih ne zadovolji hrana, marveč, kot temu pravimo, ustno ugodje.« (Lacan 1996, str. 155)

Kaj zadovolji lakoto? Kako naj vmetimo lakoto v našo dihotomijo med željo in nagonom (onkraj banalne nujnosti prehranjevanja za preživetje)? Morda je videti nenavadno, če obravnavamo lakoto kot primer želje, toda brž ko potreba po hrani postane obeležena z zahtevo, kar se nujno zgodi že v najzgodnejšem stadiju – z zahtevo po pozornosti, zahtevo po ljubezni –, se lakota nerazrešljivo ujame v mreže želje. Ta uvid, ki je bil sicer že velikokrat izpeljan in komentiran, tvori rdečo nit dialektičnega napredovanja potreba-zahteva-želja.¹⁰ V naši optiki se postavlja vprašanje, ali je lakota, kolikor je želja, odvisna od *la claque* – kar je brez dvoma videti še bolj bizarno, toda v tem napredovanju nikakor ne moremo odmisлити nečesa, kar bi lahko poimenovali 'materinska *claque*' (kolikor je mati prva instanca Drugega) – materinega odobravanja in veselja nad otrokovim prehranjevanjem. Otrok ne je samo zato, da bi zadovoljil svojo potrebo, temveč obenem tudi zato, da bi zadovoljil materino željo – ki tako nazadnje sovпада z njegovo lastno. Še jesti ni mogoče brez 'najetega aplavza'. A kolikor je lakota želja, je vselej nezadovoljena; karkoli in kolikor koli že jemo, to nikoli ni 'tisto'. Nekoliko ekstremen dokaz za to so različne prehranjevalne motnje, bulimija in anoreksija. Kolikor koli že pitamo usta želje, nikoli nimajo dovolj, vsaka hrana je nepravna hrana, in ob zadovoljitvi lakote še toliko bolj izstopi izostanek užitka. Želja ostane lačna ob vsaki količini in kvaliteti hrane.

⁸ Cf. Millerjevo zelo elegantno formulacijo: »Kar je Freud poimenoval nagon, je dejavnost, ki je vselej uspešna. Vodi k zanesljivemu uspehu, medtem ko želja vodi k zanesljivi tvorbi nezavednega, namreč k spodletelemu dejanju ali spodrsrljaju: 'zgrešil sem pot,' 'pozabil sem ključ' itd. To je želja. Nagon pa ima, nasprotno, vselej svoje ključe pri roki.« (Miller 1996, str. 426) Kasneje se vrnem k vprašanju, koliko je nagon 'dejavnost'.

⁹ V nadaljevanju se v veliki meri naslanjam na tekst Alenke Zupančič (1996) o tem problemu in na kratki in razsvetljuječi Millerjev tekst (1996).

¹⁰ Cf. npr.: »Tako ni želja niti težnja po zadovoljitvi niti zahteva ljubezni, temveč razlika, ki nastane, če prvo odštejemo od drugega ...« (Lacan 1994, str. 238) Najpreprostejša formula: želja je zahteva minus potreba.

Z nagonom pa je drugače – tu gre za zadovoljitev, za užitek, ki ga subjekt dobi tako rekoč kot stranski proizvod nezadovoljenosti želje. Želja ni bila zadovoljena, a kljub temu je vzniknil užitek – kot dodatni, 'presežni' užitek, ki se je prihuljeno prikradel v sam proces neuspešnega iskanja užitka. V primeru 'oralnega nagona' se je oralno ugodje dodalo ne glede na in skozi nezadovoljitev želje.

»Drugače rečeno, ko 'pitamo usta', jih nujno zadovoljimo, *pa če to hočemo ali ne*. In čeprav 'objekt', ki smo ga zaužili, nikoli 'ni Tisto', se nekaj 'Tistega' proizvede v samem aktu njegovega zaužitja. In prav to 'nekaj tistega' je dejanski objekt pulzije.« (Zupančič 1996, str. 151)

Če torej želja nikoli ne more doseči užitka – kolikor stori vse, da bi se mu ognila, pretvarjajoč se, da se žene za njim –, pa je problem nagona natanko nasproten: *nikoli se ne moremo znebiti užitka*. Ta nenavadni užitek vznikne skozi to, da nagon ne doseže svojega cilja, skozi objekt, ki je docela ravnodušen. To je videl že Freud v svojem slovitem spisu o nagonih in njihovih usodah (1915):

»[Objekt] je nekaj, kar je pri nagonu najbolj spremenljivo, z njim ni izhodiščno povezan, ampak mu je dodeljen le zaradi tega, ker omogoča zadovoljitev. ... V teku življenjske usode nagonov je lahko poljubno pogosto zamenjan ...« (Freud 1987, str. 84)

Če torej objekt ni pomemben, kako potem nagon pride do svoje zadovoljitve? Oralni nagon meri na prsi kot na svoj prvi objekt, toda prsi niso pomembne – nagon pride do zadovoljitve tako, da obkroži svoj objekt, kot pravi Lacan, ne da bi dosegel svoj cilj.¹¹ Nagon se zadovolji kljub temu, da je zavrt na poti do svojega cilja, 'ciljno zavrt', inhibiran, *zielgehemmt*, kot pravi Freud, a vendarle ne zgreši svoje tarče. Tu Lacan uporabi razliko med angleškima besedama *aim* in *goal*, ki je ni mogoče potegniti v francoskem *le but* ali slovenskem cilju.

»Tako se razjasni skrivnost tistega *zielgehemmt*, oblike, ki jo lahko privzame pulzija s tem, da doseže svojo zadovoljitev, ne da bi dosegla svoj cilj ... *Aim* – ko nekemu naložite neko nalogo, ne gre za tisto, kar naj vam prinese, marveč za to, po kateri poti mora iti. *The aim*, to je pot.

¹¹ »Pri oralni pulziji je na primer očitno, da v njej ne gre niti za dojenje niti za spomin na dojenje niti za odmev dojenja niti za materino skrb, marveč za nekaj, čemur pravimo prsi ... Če pa je Freud zapisal, da je objekt v pulziji popolnoma brez pomena, potem je treba verjetno popolnoma spremeniti naše razumevanje prsi v njihovi funkciji objekta. Tem prsim v njihovi funkciji objekta ... moramo dodeliti takšno vlogo, da bomo lahko opredelili njihovo mesto v zadovoljitvi pulzije. Najboljša formula se mi zi tale - *pulzija jih obkroži [en fait le tour]*. ... Kroženje moramo tu razumeti z dvoumnostjo, ki jo besedi *tour* daje francoski jazik, - hkrati *tour*, meja, okoli katere krožimo, in *trick*, nekoga sleparsko zavrteti.« (Lacan 1996, str. 155)

Sam cilj pa ima neko drugo obliko, obliko *goal*. ... Pulzija je lahko zadovoljena, ne da bi dosegla to, kar bi bila glede na biološko totalizacijo funkcije zadovoljitev njenega reproduktivnega smotra, ker je delna, ker ni njen cilj nič drugega kot to, da se povrne v krožno gibanje. ... *Objet petit a* ni izvir oralne pulzije. Ni vpeljan kot prvobitna hrana, marveč s tem, da nobena hrana ne bo nikoli zadovoljila oralne pulzije, razen če ji ne bo uspelo obkrožiti večno manjkajoči objekt.« (Str. 164-5) »... v gibljivem razmerju pulzije je bistvenega pomena to, da puščica, ki odleti proti tarči, izpolni svojo funkcijo šele, ko resnično izskoči iz tarče, da bi se vrnila k subjektu.« (Str. 191)

Nagon doseže svoj *aim* ne da bi dosegel svoj *goal*, njegova puščica se kot bumerang vrne s tarče, kamor je bila poslana – a težko bi rekli, da k subjektu, kolikor je subjekt bistveno subjekt želje, medtem ko nagon s svojim drobcem presežnega užitka nima subjekta (vsaj ne v običajnem pomenu, vključno z lacanovskim običajnim pomenom besede).¹² Nagon ne izvira iz subjekta, oprava imamo le s subjektom želje ki vznikne iz razmerja z Drugim in njegovim mankom, užitek pa je le stranski proizvod tega razmerja. Nagon nima ne izvira ne smotra ne substance, kolikor je le stranski proizvod same poti, njegova subsistenca je le v krožnem gibanju, v katerem se doda užitek – toda užitek, ki ne more zadovoljiti želje ali zapolniti njenega manka, užitek, pred katerim želja beži.

Vse to je videti skregano z običajnimi predstavami o nagonu kot biološkem ali somatskem pritisku, kot energiji, libidu kot rezervoarju energije, ki se pretaka sem in tja, kot polju sil itd. – vse te predstave je mogoče v obilju najti skozi vse Freudove spise. Lacan pa predlaga drugačen model: nagon je organ. Resda precej nenavaden organ:

»Organ pulzije se umešča glede na pravi organ« (str. 181), »ta neuolovljivi organ, ta objekt, ki ga lahko le obidemo, in, če povem vse, ta lažni organ« (str. 180), »ta organ, katerega značilnost je, da ne obstaja, ki pa ni zato nič manj organ« (str. 182). »Ta organ je irealen. Irealen, to nikakor ne pomeni imaginaren. Irearno je definirano s tem, da se navezuje na realno na način, ki nam uhaja, in prav zato mora biti njegova predstavitev mitična ...« (str. 191)

¹² Za zdaj puščam ob strani kočljivi problem 'subjekta nagona'. Najmanj, kar lahko rečemo, je to, da ni subjekt v standardnem lacanovskem pomenu (\$), temveč nekaj, kar Lacan nekoliko misteriozno na nekaj mestih imenuje »brezglavi subjekt [*un sujet acéphale*]« (Lacan 1996, str. 166), v pomanjkanju boljše besede, »kar sem metaforično imenoval brezglava subjektivacija, subjektivacija brez subjekta, kost ...« (str. 169). Tu si ne moremo kaj, da se ne bi spomnili na slovito Heglovo geslo 'Duh je kost' - bi lahko rekli kost brezglavega užitka, ki išče subjekta? Brezglavi subjekt kot stranski proizvod stranskega proizvoda?

Lacan tako predlaga svoj lastni mit, svojo parodijo platonskega mita o manjkajoči polovici: manjkajoča polovica, ki bi lahko dopolnila človeško bitje (kolikor je seksuirano) in ga napravila 'celega', je lamela –

»nekaj popolnoma ploskega, kar se premika kakor ameba. Samo malce bolj zapletena je. Vendar zleze povsod skoz. ... preživi sleherni cepitev, prenese sleherni delitveni poseg. In tudi teče. ... Če hočete poudariti učinek potegavščine, ji recite *hommelette*. ... In prav zastopniki, ekvivalenti tega so vse oblike *objet a*, ki jih lahko naštejemo. *Objets a* so samo njegovi zastopniki, njegove figure.« (Str. 181-2)

Da bi si lahko predstavili objekt nagona, si moramo zamisliti organ, ki je zgubljen in vselej manjkajoč, ki pa vendarle podaljšuje naše telo in se oblikuje po njegovih odprtinah in robovih (vse oblike *objet a* izvirajo od tod), organ, ki je neskončno upogljiv, a se vendarle nikoli ne prilega telesu in ga ni mogoče ujeti – razen skozi kroženje nagona. V našem primeru oralnega nagona prsi niso njegov objekt – lamela je prej neka neskončno sploščena in tenka plast, ki se vselej postavi vmes med usta in prsi. Je *hommelette*, ki nam preprečuje, da bi kadar koli lahko preprosto pojedli omleto.

Provizorično lahko sklenemo še z enim lacanovskim pregovorom: »... želja prihaja od Drugega, užitek pa je na strani Stvari.« (Lacan 1966, str. 853)

Četrta runda: Knock-out

Kaj vse to pomeni za naš izhodiščni problem interpasivnosti? Če smo se problemu približali po poti nagona in užitka v opoziciji do želje, potem je videti, da bi bilo treba premestiti ali kar opustiti obe plati interpasivnosti, 'inter' in 'pasivnost'.

Po vsem doslej povedanem bi bilo mogoče postaviti (nekoliko tvegano) tezo, da se nagon izmika ločnici med aktivnostjo in pasivnostjo in da ne spada ne na eno ne na drugo stran. Tej trditvi na prvi pogled oporekata tako Freud kot Lacan. Freud pri svojem ukvarjanju z usodami nagonov pokaže, da se nekatere njihove bistvene usode odigravajo prav v sprevačanju med aktivnostjo in pasivnostjo, ob tem pa vztraja, da »je vsak nagon drobec dejavnosti; če ohlapno govorimo o pasivnih nagonih, ne moremo misliti na nič drugega kot na nagone s pasivnim ciljem.« (Freud 1987, str. 83-4) Tako bi torej pasivnost naposled nastopala kot izpeljani pododdelek inherentne aktivnosti nagonov. In videti je, da se Lacan strinja:

»Pravzaprav bije v oči, da celo v tako imenovani pasivni fazi pulzij

njihovo delovanje, denimo, delovanje mazohistične pulzije, zahteva, da se mazohist, če se smem tako izraziti, prav hudičevo potruđi.« (Lacan 1996, str. 184)¹³

Kljub temu je na podlagi Lacanove lastne analize mogoče zagovarjati tezo, da je pravi 'medij' nagona prav medij, srednjik v slovničnem pomenu besede, glagolski način 'vmes med' aktivom in pasivom. Nagon 'se odvija' tako rekoč nevtravno, ravnodušno, četudi lahko proizvede tako aktivne kot pasivne učinke. Je nekaj, kar 'se dogaja', 'odvija', 'vrši', ne da bi pri tem morali predpostaviti kakšno prizadevanje aktivnega subjekta, in tudi ne subjekta, ki bi bil temu pasivno podvržen. Nemara tako aktivnost kot pasivnost spadata v območje želje in njenih 'usod', pri čemer bi pasivnost nastopala kot mejni primer aktivnosti. Z določeno mero previdnosti bi bilo mogoče zagovarjati drugačno klasifikacijo glagolskih načinov. Na prvi pogled je videti, da poglobitna delitev poteka med aktivom in pasivom, medtem ko medij (srednjik) nastopa kot nekakšen neljubi dodatek ali izjema. Drugi pogled pa lahko razkrije bolj temeljno ločnico med vključitvijo in ne vključitvijo subjekta v 'dejanje', na katerega se nanaša glagol. Po tej delitvi bi tako aktiv kot pasiv padla v eno kategorijo (z vključitvijo dejavnega ali trpnega subjekta), drugo kategorijo pa bi tvoril medij, ki subjekta iz dejanja izključuje. In prav v to slovnično režo se vpisuje nagon.¹⁴

Interpasivnosti, kolikor se nanaša na nagone, bi se tako izmahnila pasivnost, a obenem bi umanjkal tudi 'inter'. Nagon se ne meni za Drugega, prav nič se ne briga za *la claque*. Ne rabi *la claque*, da bi mu pokazala poti do uživanja in prav tako ne potrebuje identifikacije. Ne zapleta se v problem, kako Drugi želi ali uživa, temveč prej zavrača Drugega kot takega in ostaja ravnodušen do njegovih trikov. Narava nagona nas vodi v tezo, da res obstaja užitek izven *la claque* – užitek, za katerega v psihoanalizi nazadnje gre, je prav užitek, ki je bistveno zunanji *la claque*, in prav tu je njegov temeljni problem. Če interpasivnost v prvem pomenu besede – v obsesionalni različici – inherentno ostaja 'inter', kolikor uživanje delegira na takega ali drugačnega drugega, potem v drugem pomenu ohranja ves užitek 'zase' – samo da ni

¹³ Ta primer mazohizma ni videti prepričljiv po Lacanovih lastnih merilih, saj je porabil precej časa in napora (str. 167 f. in passim) za dokazovanje, da se nagona ne sme pomešati s perverzijo. Mazohizem, kot vsaka oblika perverzije, izhaja iz subjekta, ki si prizadeva za užitkom (cf. npr. Sadovo 'voljo dožitka'), in kot v vsaki perverziji se ne moremo ogniti dimenzije Drugega, saj je užitek, za katerega gre, prav užitek Drugega. (Npr.: »... sam sadist, ne da bi vedel, se postavlja na mesto objekta v korist nekoga drugega in izvršuje svoja perverzno-sadistična dejanja zato, da bi ta drugi v njih užival.« (Str. 170)) Ost nagona pa je prav v tem, da ni zavezan Drugemu.

¹⁴ Zavedam se, da se tu oddaljujem od Benvenistove slovite analize 'medija' in da jo izkrivljam za svoj tukajšnji namen.

več nobenega 'sebstva', ki bi mu ga bilo moč pripisati, in tudi ni več nobenega smisla v njegovem ohranjanju, tako zato, ker ne gre za določeni kvantum, ki bi se ga dalo kopiciti, kot zato, ker ga tako ali tako dobimo, če hočemo ali ne.

Videti je, da je v tem drugem pomenu interpasivnost – ki ji umanjka tako 'inter' kot 'pasivnost' – zares senca, hrbtna stran interaktivnosti. Kolikor gre za delegiranje užitka – in prav v tem je srž interpasivnosti –, potem v tem drugem pomenu užitka ni mogoče delegirati, ni pa ga mogoče niti obdržati zase. Prej gre za neki 'ono uživa' (*ça jouit*, ki je za kasnejšega Lacana postal pomembnejši od *ça parle*), v katerem se tako subjekt kot Drugi izgubita. V nekem pomenu bi sicer lahko govorili o delegiranju, vendar ne na Drugega (druge subjekte, stroje, fantom velikega Drugega), temveč na neko 'ono', ki se izmika tako Drugemu kot subjektu in njegovemu telesu – užitek skozi oni 'irealni' 'netelesni' organ, ki ga subjekt nikoli ne more posedovati.

Vse kaže, da se je s tem drugim pomenom interpasivnosti naša tema tako rekoč razblinila. Interpasivnost, ki jo je bilo spočetka mogoče lokalizirati in omejiti na nekatere nenavadne, bizarne in redke pojave, je postala nekaj univerzalnega in vseprisotnega. Čim smo iz nje napravili sinonim za osnovni mehanizem nagona, se lahko vprašamo, ali sploh obstaja kakšna človeška dejavnost, ki bi je ne mogli spraviti pod rubriko interpasivnosti.¹⁵ Ali je prehranjevanje, če nadaljujemo z našim zgledom, primer interpasivnosti? V našem drugem pomenu vsekakor, in to nadvse prominenten, kolikor je najzgodnejši in tako predstavlja model za vse ostale. Kolikor je nagon hrbtna stran želje, toliko se interpasivnost prikrade v sleherno človeško dejavnost kot njena skrita druga plat. Če se je v prvem pomenu pojavljala le v posameznih točkah kot svojevrstni (in po svoje konsekvantni) podaljšek obsesionalne logike želje, potem se je v drugem pomenu sploh ne moremo znebiti. V določeni obliki lahko izbiramo držo interpasivnosti v njeni obsesionalni različici, medtem ko užitka v nagonu nikakor ne moremo izbrati.

Toda ali je mogoče ta dva pomena povezati? Ali obstaja med njima kakšen prehod? Lahko bi rekli, da je v določenem pomenu sam psihoanalitični proces prav takšen prehod (in da je ta prehod nazadnje prav

¹⁵ »Jasno je, da tisti, s katerimi imamo opraviti, se pravi pacienti, ... niso zadovoljni s tem, kar so. Pa vendar vemo, da je vse, kar so, vse, kar preživljajo, sami njihovi simptomi, da je vse to odvisno od zadovoljitve. Zadovoljujejo nekaj, kar nedvomno nasprotuje tistemu, s čimer bi se lahko zadovoljilo, ali – bolje povedano – zadoščajo *nečemu*. Niso zadovoljni s svojim stanjem, toda kljub temu, četudi v tem tako malo zadovoljujočem stanju, se zadovoljujejo. Vprašanje je ravno v tem, kateri je tisti *se*, ki je tu zadovoljen.« (Str. 153-4)

‘prehod’ *par excellence*, namreč *la passe*). V tej luči ga je zasnoval Lacan, ko je v psihoanalizi videl prav prehod od struktur želje k strukturam nagona.

Najprej je treba videti, da nagon uvaja dimenzijo ‘onstran načela ugodja’, medtem ko želja, s svojo obrambo pred užitkom, vseskozi ostaja zavezana načelu ugodja, kljub svoji nenehni nezadovoljenosti in skozi njo.

»Tu se končno razodene, za kaj gre v pulziji – pot pulzije je edina oblika transgresije, ki je dopuščena subjektu v razmerju do načela ugodja. Subjekt bo zapazil, da je njegova želja zgolj ničev ovinek na ribolovu, ovinek k temu, da bi ujel na trnek užitek drugega – ničev, prav kolikor bo, ko bo drugi posegel vmes, zapazil, da je neki užitek onstran načela ugodja.« (Lacan 1996, str. 168)¹⁶

Namen analize je tako rekoč upogniti željo k tisti točki, pred katero je vseskozi bežala – k točki, ki je ni mogoče ‘direktno’ želei, kolikor je želja že po svoji naravi ‘indirektna’ (zato jo tudi dobro povzema formula ‘želja po želji’, ‘želja želje’, ‘želja želei’). Ta točka je prav tisti užitek, ki se iz stranskega proizvoda prelevi v osrednji zastavek, brž ko ga razgalimo izpod pokrivala fantazme.

»Po tem, ko subjekt zaznamuje svoje mesto v razmerju do [objekta] *a*, postane namreč izkustvo temeljne fantazme pulzija. Kaj se tedaj zgodi s tistim, ki je prestal izkustvo tega motnega razmerja do izvira, do pulzije? Kako lahko subjekt, ki je šel skozi radikalno fantazmo, živi pulzijo? Vse to je onstran analize in ni bilo še nikoli razmejeno.« (Ibid., str. 256)

Bilo bi preveč, če bi se zdaj na koncu lotili še problema fantazme, a na hitro lahko rečemo takole: fantazma je opora želje, namen analize pa je ravno prekoračitev (temeljne) fantazme, ki je subjektu želje dajala oporo, se pravi, odstranitev te opore. Kar ostane brez te opore, je nagon. Dve formuli konca analize, ki ju je (med drugimi) podal Lacan, se obe stekata v nagon, tako ‘prekoračitev temeljne fantazme’ kot ‘destitucija subjekta’ – lahko bi rekli knock-out subjekta, njegov izstop. *In ultima analysi* – se pravi na koncu analize – fantazmo razgradi nagon, želja kot obramba pred užitkom se razpusti, in kar ostane, je ‘nezamisljivi’ onstran analize.

Začetek analize je mogoče razumeti po modelu interaktivnosti: pacient stopi v analizo s predpostavko o drugem subjektu, ki da ve, in ki še posebej ve za pota do uživanja, ki so analizantu zaprta. Ta situacija poraja poskus identifikacije s tem drugim in po tej poti poskus razvozlanja njegove želje. Tu pa se analitični mehanizem loči od običajnih poti želje: *la claque* umanjka. Analitik, ta figura Drugega, ne ploska, čeprav je konec koncev najet in

¹⁶ Cf.: »Ta vrzel je prav tista, na katero naleti želja na mejah, ki ji jih nalaga načelo, ironično imenovano načelo ugodja, ki jo napoti na neko realnost, za katero lahko rečemo, da je tu le polje prakse. Prav iz tega polja freudovstvo izreže željo, katere načelo se bistveno sestoji iz nemožnosti.« (Lacan 1966, str. 851-2)

nenazadnje kar dobro plačan. *Analitik je anti-claque – nekdo, ki je plačan za to, da ne ploska.* In ker ni nobene *claque*, ki bi ji analizant lahko sledil (ali se ji postavil po robu) in na katero bi lahko oprl svojo željo, interaktivnost tako izgubi svojo oporo in je napotena nazaj nase, na svoja lastna tavanja, ki izgubijo tla pod nogami. Želja izgubi svoj 'temelj', pokaže se kot brezoporna, breztemeljna, oprta le na kontingentno oporo fantazme, in ko se zamaje tudi ta, ostane le dotlej potuhnjeni stranski proizvod, nagon, ki se izmika vsaki interaktivnosti, nekaj, kar je, heglovski rečeno, brez substance in brez subjekta.

Interpasivnost v prvem pomenu se lahko pojavi (se nemara nujno pojavi) v prvem delu tega procesa, kot obramba pred točko, h kateri sili analiza. Prvi del se odvija v znamenju obrambe pred analitikom, tem zoprnim tujkom, in ena od možnih strategij obrambe je lahko prav interpasivnost. Analizant ne le predpostavlja užitek drugega, temveč se lahko ponudi kot sredstvo tega užitka. Svoje poslanstvo vidi v tem, da bi se postavil v analitikovo skrito službo (lahko si predstavljamo bondovski naslov *On the Analyst's Secret Service*). V določeni točki je analiza vselej na robu ljubezenske afere ali razmerja med gospodarjem in hlapcem.¹⁷ Če bi se zares pretvorila v eno ali drugo, bi subjektova želja odnesla zmago in tako bi imeli pred sabo novo čudo interpasivnosti, 'konzerviranega analitika', *the canned analyst*.

A če je analiza na višini svoje naloge, potem mora v svojem procesu razgraditi ta mehanizem interpasivnosti in ga pripeljati do onega drugega, ki temelji na nagonu. Vznik nagona je zaključna točka analize in kar leži onstran nje, »ni bilo še nikoli razmejeno«, po Lacanovih besedah iz 1964. Nekaj let kasneje bo Lacan predlagal zelo precizen mehanizem, kako se soočiti s to točko – mehanizem, ki je postal znan kot *la passe*, prehod, natanko prehod od želje k nagonu in od tod prehod od pozicije analizanta k poziciji analitika. Tu je torej sklepna točka: vznik nove vrste želje iz nagona, namreč

¹⁷ Razmerje med gospodarjem in hlapcem, kot ga bere Lacan, bi lahko obveljalo za enega zglednih primerov obsesionalne interpasivnosti. »Obsesionallec dejansko izpričuje neko držo, ki je Hegel ni razvil v svoji dialektiki gospodarja in hlapca. Hlapec se je izmaknil pred smrtnim tveganjem, kjer se mu je v boju za čisti prestiž nudila priložnost za gospodstvo. Toda ker ve, da je umrljiv, ve tudi, da lahko umre gospodar. Potlej lahko sprejme delo za gospodarja in začasno odpoved užitku: v negotovosti, kdaj bo nastopil trenutek gospodarjeve smrti, čaka.« (Lacan 1966, str. 314; 1994, str. 132) Najbrž je precej ironično, če vidimo interpasivnost v držbi nekoga, ki nadvse trdo dela in za katerega je videti, da je vse prej kot pasiven, toda to trdo delo je pogojeno in uokvirjeno z delegiranjem uživanja, prav to ga poganja naprej – 'naj drugi uživa, tako da meni ni treba'. Če prizadevanje za užitek terja naporno aktivnost, potem je to prava malenkost v primeri s težaškimi delom, ki ga je treba opraviti, da bi užitek preprečili. A naposled je problem prav v tem, da tudi hlapec kljub vsemu uživa.

analitikove želje, in s tem vznik nove vrste subjekta. Eden Lacanovih ključnih spisov o tem problemu tako nosi nadvse zgovoren naslov »O Freudovem 'Trieb' in o analitikovi želji« (Lacan 1966, str. 851-4).¹⁸

Ali se ta nova želja lahko izogne pastem stare želje? Se ta želja lahko ostrese *la claque*? Lahko sledi drugačni logiki? Ali pa jo nujno spremlja nova različica *la claque*, ki je nazadnje tvorila substanco vse zgodovine psihoanalitičnega gibanja in njegovih institucij?

»*Ich glaube, es ist hier die Stelle, abzubrechen.*« (Freud 1987, str. 295)

Bibliografija

- Freud, Sigmund (1981), »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Psihoanaliza in kultura* (ur. R. Močnik in S. Žižek), Ljubljana: DZS.
- Freud, Sigmund (1987), *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: Studia humanitatis (ŠKUC-FF).
- Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Pariz: Seuil.
- Lacan, Jacques (1988), *Etika psihoanalize* (Seminar VII, ur. J.-A. Miller), Ljubljana: Delavska enotnost.
- Lacan, Jacques (1994), *Spisi*, Ljubljana: Analecta.
- Lacan, Jacques (1996), *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Seminar XI, ur. J.-A. Miller), Ljubljana: Analecta.
- Miller, Jacques-Alain (1996), »Commentary on Lacan's Text«, v: Feldstein, R., Fink, B. & Jaanus, M. (ur.), *Reading Seminars I and II*, Albany: State University of New York Press (str. 421-7).
- Villiers de l'Isle-Adam (1980), *Contes cruels* (ur. P. Citron), Pariz: Garnier-Flammarion.
- Zupančič, Alenka (1996), »Od čiste želje k pulziji«, *Razpol 9 (Problemi 1996/7-8)*, str. 147-162.
- Žižek, Slavoj (1991), *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!*, Berlin: Merve.

¹⁸ Cf. »V nekoliko karikaturnem stilu bi lahko rekli, da perverzijo konstituira subjekt, ki išče užitek, pulzijo pa tvori užitek, ki išče subjekta. ... Pri pulziji imamo opravka z nasprotno logiko, kjer se, če lahko tako rečemo, subjekt rodi iz lastnega izginotja. ... Prav v tem *ne* [Sygne de Coufontaine] lahko prepoznamo točko 'rojstva subjekta iz duha – ali še bolje, iz 'kosti' – pulzije'.« (Zupančič 1996, str. 161-2)

Richard Shusterman
Um in estetika med moderno in postmoderno:
Habermas in Rorty

I.

Za zadnjih nekaj stoletij sekularne zahodne misli sta značilni dve najpomembnejši utopični strategiji: vladavina uma s pretehtano, racionalizirajočo izboljšavo življenja in kot nasprotje, libidinalni esteticizem s hedonistično *promesse du bonheur*. Tako kot so projekt moderne (in njegove razsvetljske korenine ter racionalizirajočo diferenciacijo kulturnih sfer) enačili z umom, imajo na drugi strani postmoderno za prevladujoče estetsko. Čeprav pragmatizem uporablja ta nasprotujoča si pojma v svojem argumentiranju, ju ne bi smel obravnavati, kot da predstavljata dihotomni sovražni esenci. Nasprotja racionalno/estetsko in moderna/postmoderna ne bi smeli prevzeti nepremišljeno. Očitno ima moderna svojo estetiko in postmodernizem svoje razloge. Tako kot umetnost tipično kaže racionalnost reda, enotnosti in smisla, tako um razkriva svojo globoko estetsko razsežnost. Mnogo njegovih osrednjih pojmov (koherentnost, uravnoteženost, skladnost, polnost, enostavnost, nepristranost) ima estetske konotacije ki obenem, celo če jih opredelimo mehansko, zahtevajo določeno kultivirano estetsko percepcijo ali okus, da bi jih lahko ustrezno doumeli in aplicirali.

Knjiga, ki se zavzema za filozofijo kot racionalno podjetje estetskega življenja, ne more v sebi nositi osnovnega dualizma med umom in estetiko, ki se odraža v nepremostljivem, bojevitim ločevanju med moderno in postmoderno. Da bi raziskal in ublažil ta nasprotujoča pojmovanja, pričujoči članek sooča vplivni teoriji Jürgena Habermasa in Richarda Rortyja, okrog katerih se vrta večina teh razprav: prva teorija povzdiguje um in moderno, druga pa predstavlja estetsko in postmoderno.

Kljub očitnemu razhajanju pa se Habermas in Rorty ujemata v izbiri filozofske naracije (nasproti sinhroni analizi) kot metode za teoriziranje postmoderne. Še več, oba se nagibata k isti osrednji niti zgodbe: pot iz moderne v postmoderno je prikazana kot spodkopavanje uma z estetiko. Rorty pozdravlja ta estetski obrat, saj naj bi nas osvobajal zadušljivo togih, homogenizirajočih in nezgodovinskih pojmovanj Uma. Namesto tega vzpodbuja fleksibilnost ustvarjalne imaginacije, za katero se zdi, da bolje odgovarja našim vse bolj razsrediščenim kontekstom in hitro spreminjajočemu se ča-

su. Habermas pa na drugi strani brani moderno tako, da estetski obrat, značilen za postmodernizem, prikazuje kot nepotreben, zgrešen in subverzivni odgovor na napačno pojmovani um – na subjektu osredinjeni um. Bolezni moderne tako lahko pozdravimo, ne z opuščanjem uma na račun estetskega, temveč tako, da nadomestimo na subjektu osredinjeni um s komunikativnim modelom racionalnosti.

Ker oba, tako Rorty kot Habermas, vztrajata pri prvenstvu jezika, je razprava um ali estetsko osredotočena prav nanj. Habermas tako kritizira Rortyja zaradi »estetizacije« jezika, kjer so metafore in retorika važnejše za pomen kakor pa resnica in argument. To vodi do zastrašujočega »poenotenja žanrskih razlik med filozofijo in literaturo«¹, kjer dolgo veljavno zavezo resnici in racionalnemu konsenzu reševanja problemov v filozofiji nadomesti poetsko prizadevanje in iskanje vznemirljivih novih metafor. Rorty odgovarja z dvomom v utemeljevalni »univerzalizem«, ki je implicitno prisoten v Habermasovi teoriji komunikativne racionalnosti, ter obenem postavlja pod vprašaj samo razlikovanje »med racionalnostjo in iracionalnostjo« kot »zastarelo in okorno« retoriko. Celo v svoji komunikativni obliki ideal uma predstavlja restriktivni ostanek religiozne potrebe po zagotavljanju odrešujočega enotnega človeškega bistva, čeprav potrebujemo namesto tega svobodno igro estetske «fantazije» in njenih bogatih raznovrstnosti. Ob nasprotovanju modernističnemu »Razsvetljskemu hrepenenju« po racionalizirani družbi, se Rorty zavzema za »poetizacijo...kulture kot celote«.²

Habermas in Rorty s pomočjo take polemike ustvarjata zavajajoč vtis o dualizmu med umom in estetiko, ki se zdi neskladen z njunim osnovnim pragmatizmom. Ta nadležni dualizem je mogoče odpraviti, če pokažemo, da sta si tekmujoča teoretika pravzaprav bolj podobna kot različna, čeprav to podobnost prikriva retorika nasprotij (antitez), tako značilna navada našega filozofskega mišljenja, ki jo podpirajo institucionalni ok-

¹ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1987, str. 185-210. V nadaljevanju PDM. (Naslov v nemškem originalu: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. prev.)

² Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 44-45, 48, 53 (v nadaljevanju CIS). Pojem poetizirane kulture tolmači kot »nadomestek upanju o izenačenju možnosti za izpolnitev idiosinkratičnih fantazij z upanjem, da bo pri vsakem 'strast' ali fantazijo nadomestil 'um' (str. 53). Glej tudi njegovo kritiko Habermasove uporabe komunikativne racionalnosti kot odgovora na 'potrebo po unifikaciji', značilni za moderno kulturo da bi 'preko uma oživili religijo in njeno moč poenotenja.«; v svojih *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. 169; citira PDM, str. 19, 20.

viri, znotraj katerih se teoretiziranje vrši.³ Poglejmo si najprej, kako prihaja do nasprotja um/estetika v Habermasovih in Rortyjevih naracijah o postmodernem estetskem obratu.

II.

Za Habermasa se zgodba začne z Schillerjevim in Heglovim nezadovoljstvom s tradicijo na subjektu osredinjenega uma in njegove filozofije refleksije – tradicijo, ki sega nazaj do Descarta in doseže svoj apoteozo pri Kantu. Tak pojem uma se ne more izogniti samo-referencialni dilemi, da je prisiljen kritično reflektirati subjektovo vedenje, ob tem pa tako kritiko v celoti temeljiti na subjektovem lastnem umu. Še več, ob tem ko se ukvarja z individualnim subjektom in tako zapostavlja komunikativno dimenzijo človeškega razumevanja, prispeva k družbeni fragmentaciji in preprečuje filozofiji, da bi prispevala k družbeni enotnosti in tako odigrala vlogo, ki jo je podedovala od religije. Toda za Habermasa vzpostavlja um, pravilno razumljen kot komunikativni, »temeljno moč poenotenja« (PMD, str. 32). Neuspeh filozofije, da bi doumela um kot konstituiran skozi komunikativno intersubjektivnost in ne skozi subjektiviteto – misel, ki je implicitna pri Schillerju in mladem Heglu, ko razmišljata o *umetnosti* »kot pravem utelešenju komunikativnega uma« in kot neprisilnem unifikatorju – predstavlja za Habermasa filozofsko katastrofo naše dobe. (PDM, str. 48).

Slepota do tega alternativnega modela uma nas je vklenila v neskončno samokritiko na subjekt osredinjenega uma, tako da smo postali sumničavi do uma nasploh. Da bi pobegnil tej ločevalni razsvetljenski dialektiki – samokritiki uma prek svoje lastne imanentne aktivnosti (kot tudi represivnemu samonadzoru racionalnega subjekta), se je Nietzsche obrnil k estetskemu kot »absolutnemu nasprotju uma« (PMD, str. 94). Čeprav Habermas potrjuje »notranjo zvezo med moderno in racionalnostjo (PMD, str. 4), vidi Nietzschejev esteticizem kot »vstop v postmoderno« in označuje to

³ To predavanje je bilo v izvorniku napisano za konferenco »Moderna pod vprašajem: Habermas in Rorty« (»Modernity in Question: Habermas and Rorty«), leta 1993 v Cerisy La Salle. Oba filozofa sta bila prisotna na konferenci. Lokacija konference ob obalah Normandije je le še pripomogla k občutku filozofskega konflikta, ki naj bi ga vzpodbujal program konference, sestavljen kot opozicijsko soočenje nemških in ameriških filozofov (ki naj bi predstavljali bodisi moderno oz. postmoderno). Kljub predkonferenčni razkričanosti o svetovno zgodovinskem filozofskem konfliktu, je na konferenci dokajšnje strinjanje prevladalo nad razlikami. Prav tako pa tudi filozofska navada dolgovoznega branja referatov, ki je izzvala zaključni klic pričujočega referata po alternativnem izrazu.

estetsko kot antiracionalno, dionizijsko »razsrediščeno subjektiviteto, osvobodeno vseh spoznavnih omejitev in namenskega delovanja« (PDM, str. 94, 96).

Seveda se je že v kulturni ekonomiji estetske avtonomije, ki je bila značilna za moderno (z njeno tridelno razdelitvijo na znanost, etiko-politiko in umetnost), estetsko izkustvo usmerilo k osvobajanju subjektivitete, njene ozke usmerjenosti na samo sebe in na osvobajanje znanstvenega in moralnopraktičnega presojanja njegovih omejenosti. Toda estetska svoboda je bila tu bistveno omejena na sfero umetnosti in torej ne le vodena preko svojega lastnega racionalnega diskurza umetnostne kritike, temveč tudi nadzorovana tako, da so jo uokvirjale regulativne meje, ki jih je vzpostavljala avtonomija bolj racionalnih znanstvenih in praktičnih področij. Z nietzschejanskim postmodernizmom pa se estetika ne zadovolji več z takimi racionalnimi mejami. Zanj so značilne iracionalne, meje podirajoče »anarhistične namere« dionizijske volje do moči, ki »zreducira vse, kar je in kar bi moralo biti na estetsko dimenzijo«, predstavljajoč se ne le kot drugi uma, temveč kot njegov vladar. (PDM, str. 95-96, str. 123).

Habermasova zgodba tako vsebuje dve zelo različni pojmovanji estetskega, ki pa ju pogosto pozablja razlikovati. Prvo pojmovanje zadeva racionalno, razvrščeno in disciplinirano področje umetnosti. Le-to ob utelešanju komunikativnega uma, iskanja umetniškega napredka in predpisovanju smiselnih oblik, predstavlja zanj klasično estetiko moderne, ki jo označujeta »estetska harmonija« in »artistična resnica« (PDM, str. 207). V nasprotju s tem, kar Habermas običajno identificira kot estetsko, je protiracionalni gon neomejenega hedonizma in radikalne transgresije, estetsko »na telo osrediščenih izkustev razsrediščene subjektivitete«, ki je usmerjena k »mejnim izkustvom«, k »mitičnemu«, ekstazi«, proizvajajoč vrtozglave učinke ... šok... brez pravega objekta« (PDM, str. 306-309). V Habermasovi razpravi to postane tista dominantna estetika, ki jo demonizira in napada kot temno grožnjo postmodernizma modernističnemu projektu vedno večje emancipacije s pomočjo uma.

Ta estetski izziv lahko zasledimo že pri Nietzscheju ter pozneje pri »estetsko navdahnjenemu« eroticizmu Georga Batailleja in pri Foucaultovi teoriji bio-moči. Viden je tudi v njihovi ideji mejnih izkustev, ki izkustveno razsrediščijo racionalni avtonomni subjekt – natanko tako, kot ga njihova genealoška kritika razsredišči teoretično. (PDM, str. 211-216, str. 221-293). Za Habermasa postane postmoderno dajanje prednosti estetiki pred umomom še bolj očitno v Derridajevem in Rortyjevem zavzemanju za »prednost retorike pred logiko«, za »svet izključujočo« literarno umetnost na račun »problem rešujočega argumenta« in za metaforo na račun »normalnega«

jezika. Vse to je del njune vizije o filozofiji kot zgolj načinu pisanja (PDM, str. 190-207). Habermas odkriva ta nevarno antimoderen estetski izziv tudi v novejši nemški filozofiji – ne le v Heideggerovem ekstatičnem klicu k anarhičnemu razkritju Biti («ontologizirane umetnosti») s pomočjo poetskega »mišljenja, ki je natančnejše od pojmovnega« – ampak celo v modernističnem Adornovem poudarjanju odrešilne, nediskurzivne resnice arhaične »mimetične vsebine« umetnosti. (PDM, str. 104, str. 128, str. 136).

Po Habermasovem mnenju antiracionalna estetika črpa svojo avtoriteto iz ogromne moči estetskega izkustva v modernem času posebej v specifičnem razvoju estetskega izkustva od romantizma do modernističnih avantgard. Zdi se, da ob njegovem dozdevnem preseganju uma (in uničenju naše samoobsedenosti), tako izkustvo ponuja primerno alternativo umu in beg stran od kritičnega, k sebi usmerjenega jaza. Toda Habermas meni, da je tako močno estetsko izkustvo le produkt modernističnega razvoja avantgardne umetnosti in torej odvisno od njegovih racionalnih diskurzivnih struktur celo, ko naj bi transcediralo in nasprotovalo umu. Estetska izkustva teh antiracionalnih teoretikov »so podvržena istemu procesu diferenciacije (in racionalizacije) kot znanost in morala« (PDM, str. 339). Teoretsko prisvajanje estetskega izkustva da bi pobegnili ali prekosili racionalnost, zato vključuje performativno protislovje. Še več, če radikalno estetsko izkustvo negira racionalnost, ki je utelešena v artistski tradiciji moderne, izgubi ves svoj pomen: »vsebine postanejo razpršene (in) brez emancipatornega učinka.«⁴

Čeprav so ti argumenti verjetni kot *ad-hominem* argumenti glede modernističnega okusa anti-racionalnih branilcev estetskega, nas ne morejo prepričati o prvenstvu uma. Napačno namreč predpostavljajo, da močno estetsko izkustvo vedno potrebuje racionalizirano, diferencirano modernistično koncepcijo umetnosti, da ni prej nikoli obstajalo, ter da ga ni mogoče doseči zunaj okvira estetike moderne. Ta predpostavka neprepričljivo izključuje ne le strastno estetsko izkustvo antične Grčije (za Nietzscheja tako inspirativno), temveč tudi izkustvo sodobnih afriških kultur, kjer ga ne prestrukturirajo kulturne delitve moderne.⁵

Toda Habermasu še vedno ostaja njegov glavni argument o primatu uma. Umu ni mogoče pobegniti, ker ni mogoče pobegniti jeziku in ker je jezik bistveno in nujno racionalen. Jezik je medij prek katerega živimo. Neizogibno je racionalen, saj obstaja notranja zveza med pomenom in veljav-

⁴ Jürgen Habermas, »Modernity - An Incomplete Project«, v Hal Foster, *The Anti-Aesthetic*, New York, str. 11.

⁵ Za natančnejši argument Richard Schusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Blackwell, Oxford 1992, pogl. 2.

nostjo«, tj. med pomenom in racionalnim, komunikativnim prisvajanjem resničnostnih sodb (PDM, str. 313-314).⁶ S tem ko se uvršča v pragmatiko, Habermas trdi, da njegov zagovor komunikativne racionalnosti ne vključuje klika k transcendentnemu »čistemu umu, ki naj bi se šele nato ogrnil v jezikovno preobleko. Um je po svoji naravi udejanjen znotraj konteksta komunikativnega delovanja in struktur življenjskega sveta« (PDM, str. 322).

Toda ker jezik pojmuje kot jedro racionalnosti in kot podlago njene primata, se mora Habermas upirati Derridajevim in Rortyjevim dekonstruktivističnim naporom, da bi prikazovali jezik kot bolj v temelju estetski, bolj kot stvar razširjanja ustvarjalnosti, prepričevalne retorike in svet ustvarjajočih tropov kakor pa kot stvar logične veljavnosti. Njun poskus brisanja razlik med literaturo, literarno kritiko in filozofijo prav tako obsodi kot strategijo, ki spodkopava primat uma tako, da ne priznava procesa diferenciacije strok ki prispeva k racionalizaciji. Po Habermasovem mnenju je ta diferenciacija bistvenega pomena za dosežke in napredek teh strok. »Do te estetizacija jezika«, trdi, »je bilo mogoče priti z dvojnimi zanikanjem pravega čuta za normalni in poetični diskurz ..., med poetsko, svet izpovedujočo funkcijo in njenimi prozaičnimi svetnimi funkcijami«, na katerih pravzaprav temeljijo vse poetske uporabe jezika in vsi učni procesi, in »v odnosu do katere mora svet izpovedujoča sila...jezika dokazati svojo vrednost. (PDM, str. 205)

Habermas obenem še trdi, da dajanje prednosti estetski uporabi jezika kot inovativnega izpovedovanja sveta D paradigmatsko v »ezoteričnem umetniškem delu« – poleg vzpodbujanja »elitističnega prezira do diskurzivnega mišljenja« vzpodbuja tudi podobno nespoštovanje do bolj običajnih, morda bolj bistvenih praks življenjskega sveta glede reševanje problemov in vanje vpletenih navadnih ljudi. (PDM, str. 186). S potrjevanjem primata komunikativne racionalnosti preko navadnih jezikovnih praks življenj-

⁶ Habermasova teorija komunikativne racionalnosti zveze med veljavnostjo in pomenom ne omejuje poenostavljajoče na standardno pojmovanje resnice kot zrcaljenja dejstev, temveč zadeva tudi dimenzijo »pravilnosti«, izhajajočo iz govornega dejanja (v smislu normativnosti) in »resničnosti« (v smislu avtentičnosti izraza). Ta tridelna analiza veljavnosti je eksplicitno mišljena kot vzporedna »trem temeljnim funkcijam jezika« (reprezentativni, pozivno-regulativni in ekspresivni). Obenem jasno govori o delitvi sfer v reprezentativno znanost, regulativno etiko in politiko in ekspresivno umetnost, značilni za moderno (PDM, str. 313-315). Na kratko, tridelna diferenciacija kulturnih sfer v moderni se zdi kot nujni racionalni razvoj temeljne logike samega jezika. Rorty ima prav, ko ugovarja in meni, da so naše kulturne institucije po svojem izvoru bolj naključne. Toda glede na njegovo izredno nejasno in nedoločno pojmovanje kontingence (kritizirano v 2. poglavju) se zdi njegova primerjalna presoja vsega jezika in kulture kot gole naključnosti, prav tako neprimerna.

skega sveta, z uvrstitvijo samega sebe ob bok tako pragmatističnemu poudarjanju temeljnih družbenih praks kot tudi angloameriškega filozofskega jezikovnemu obratu, želi Habermas preseči nietzschejanski postmoderni estetski obrat, ki v tolikšni meri prežema sodobno evropsko teorijo, ne le v Franciji, temveč tudi bližje domu – pri Heideggerju in Adornu.

III.

Tudi Rorty se zavzema za primat jezika, toda ne pojmuje ga več kot utelešenje uma ali kot izraz našega globjega človeškega bistva. Namesto tega jezik pojmuje predvsem kot estetsko orodje za samostilizacijo; sami sebe in družbo vedno znova rekonstituiramo z opisovanjem, upovedovanjem naših zgodb prek različnih besednjakov. Rortyjeva zgodba o poti k postmoderni (ali »ironični kulturi«⁷), je pripoved o poti k osvobajanju izpod gospodstva uma s posredovanjem estetskega. Ta povest je strukturirana skozi vrsto vzporednih binarnih nasprotij, ki podpihujejo razliko um vs. estetsko. Nasprotja lahko razvrstimo takole: nujnost/kontingenca, univerzalno/posebno, javno/zasebno, filozofija/poezija, resnica/metafora, sklepanje/naracija, logika/retorika, odkritje/ustvarjanje, utemeljenje/apologetika, globoka resničnost/površinski videz, metafiziki/ironiki, teoretiki/pisci. Svoboda in napredek sta funkciji ukinitve represivne nadvlade prvih pojmov v teh parih.

Hegel je pričel z estetskim uporom proti filozofiji s historizacijo in nativizacijo v svoji *Fenomenologiji*. Vendar mu je upor spodletel, saj je imel svojo lastno naracijo za dokončno zgodbo in svojo lastno filozofijo za dokončni zaključek. Nietzsche je prispeval k poslanstvu osvoboditve z osvetlitvijo estetskega, z zavzemanjem za brezkompromisni perspektivizem in z zavračanjem resnice in metafizike na račun ustvarjalne interpretacije in vnovičnega genealoškega opisovanja. Toda kljub Nietzschejevemu izpovedanemu antimetafizičnemu perspektivizmu, se v njegovi teoriji volje do moči skriva sled zakrnele metafizike in privilegirane pogleda.⁸ Prav tako njegova protiavtoritarnost prikriva avtokratsko določilo, da je edino vredno življenje vzvišeno heroično življenje v ustvarjalnem stremenju k nadčloveku. Heidegger je, kljub svojim poskusom, da bi presegel vsako metafiziko (vključno Nietzschejevo), še vedno žrtev enakega metafizičnega vzgiba, da

⁷ Glej Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; v nadaljevanju CIS.

⁸ O pragmatistični kritiki te metafizike glej *Pragmatist Aesthetics*, str. 79-82.

bi univerzaliziral lastni besednjak in vnovične interpretativne opise kot *tisti pravi* avtoritarni slovar in naracijo o zgodovini in usodi zahodne civilizacije. Zgodnji Derrida je naredil isto napako, ko je predstavil svoje pojmovanje *différance* in »mita prisotnosti« kot nujni izhodišči pisave in končne interpretacije celotne zgodovine metafizike. Namesto tega bi ju moral enostavno prepoznati kot prikladne nove načine ponovnega opisovanja lastnega jaza in mišljenja glede na pretekle besednjake in naracije, ob katerih je (tako kot večina nas filozofov) zrasel.

Ta napaka – univerzalizacija svojega lastnega besednjaka in zgodbe, ki naj bi imela avtoritativni pomen za javnost nasploh – je po Rortyjevem mnenju pogubni ostanek metafizične zahteve po Umu. Ideja, da morata biti zasebno in javno združena (s pomočjo uma), da so zasebni ideali šele tedaj resnično veljavni, ko so uveljavljeni javno, ter da veljavnost in legitimnost zadeva možnost univerzalizacije. Um tradicionalno zahteva ta standard veljavnosti, prav tako kot je imela metafizika za svoj tradicionalni cilj poenotenje naših besed in osebnih zgodb s pomočjo nečesa monumentalnega, večnega in vzvišenega: Resnice, Realnosti, Moči, Človeške narave, Zgodovine. Toda estetsko je po Rortyjevem mnenju drugačno. Mogoče ga je zadovoljiti z prehodnim in fikcijskim, ker lahko išče lepoto, ne pa vzvišenost – če uporabimo še en Rortyjev par nasprotij (CIS, str. 105-106).

Swobodi torej bolje služijo estetski pisci, ki cenijo posameznost in osebno jezikovno invencijo kakor pa filozofi, ki želijo govoriti za vse človeštvo v imenu in jeziku univerzalnega uma, ali celo znotraj nečesa drugega Velikega ali Temelnjega (kot sta Moč ali *Dasein*). Taki estetski ustvarjalci najbolje ureničujejo Rortyjeve »liberalno ironistične« sanje o »preseganju avtoritete brez zahtev po avtoriteti« (CIS, str. 105): preseganju avtoritete podedovanih naracij in besednjakov z lastnim ustvarjanjem nenavadno svojskega jaza in zgodovine, toda brez zahtev po oblasti nad jezikom in nad samostilizacijo drugih.⁹ Za te estetske ustvarjalce sta značilni tako skromna ironija kot »pogum odpovedati se poskusom združevanja zasebnega in javnega ter poskusom združiti zahtevo po zasebni avtonomiji in po javni razsodnosti in koristi« (CIS, str. 125).

Ubežijo lahko tudi performativnemu paradoksu, ki ga imata tako Rorty kot Habermas za najpomembnejši kamen spotike postmodernih filozofov: gre za problem, kako premestiti teorijo in um, ne da bi še naprej teorizira-

⁹ Težko je brati Rortyjev klic v prid privatizirani teoriji, ki naj bi se izogibala vsaki zahtevi po splošni avtoriteti nad drugimi, ne da bi ga razumeli kot izpoved o svoji lastni izbiri: ne prevzeti vloge glavnega velikega filozofa, katerega pogledi naj bi bili dokončni in splošno obvezujoči. Tako stališče se lepo prilega tako njegovemu anti-fundamentalizmu kot tudi njegovemu liberalnemu pluralizmu.

li in umovali. Rorty vidi rešitev v pripovedovanju bolj osebnih zgodb za svojo lastno individualno samokonstitutivno emancipacijo in v izogibanju velikim posplošitvam in univerzalnim bistvom teorije; skratka privatiziranju filozofije.

Rortyjeve postmoderne ironike »meni, da nič ne poseduje sebi lastne narave, pravega bistva« (CIS, str. 74). Čeprav ima jezik po njegovem konstitutivni pomen za jaz in svet življenja, Rorty zavrača idejo o »jeziku na sploh« kot neodvisnem, univerzalnem, kot nekakšni »entiteti« ali »enoti«, »ki naj bi posredovala med jazom in realnostjo« in konstituirala skupno jedro človeškega izkustva (CIS, str. 13-15). Taka ideja namreč govori o esencialističnem stališču do jezika, ki ni nič boljše (če je sploh kaj drugega) kot esencializem v zvezi z umomom. Namesto tega se Rorty zavzema za idejo posebnih, kontingentnih, historiziranih jezikovnih praks ali besednjakov. To so preprosto orodja za obvladovanje izkustev in njihova najvišja funkcija ni habermasovsko kooperativno reševanje problemov za doseganje vrednostnega konsenza, temveč je estetska. Zadeva individualno, izvorno kreacijo, »narediti stvari na novo«, »ustvariti nekaj, o čemer nikoli nismo niti sanjali« (CIS, str. 13). Najpomembnejša funkcija pa je ponovna stvaritev samega sebe in obvladovanje samega sebe in svojega sveta s pomočjo »invencije novega jezika«, ki na novo opisuje te stvari, »s svojimi besedami«, da bi pobegnili zatiralnim »podedovanim opisom« in bili odrešeni »groze odkritja, da smo le kopija replike« (CIS, str. 27-29).

Samoumevni ugovor Rortyjevememu estetskemu pogledu na jezik kot orodje stalnih novosti in orodje izražanja zasebne individualnosti je, da jezik zahteva nekatere stabilne občosti in konsenz, da bi bil sploh lahko učinkovit. O tem govori Wittgenstein v svoji slavni razpravi o zasebnem jeziku in Habermas podobno poudarja, da jezikovne igre ne delujejo (in stavki torej ne pomenijo) brez jezikovne skupnosti, ki ima vsaj delno skupen besednjak in »*predpostavko o intersubjektivno identičnem pripisovanju pomena*« (PDM, str. 198, kurziv v izvorniku).

Rorty se je s tem ugovorom soočil na dva načina. Najprej tako, da je prevzel Davidsonovo razlago metaforičnega pomena in njegovo »nestalno teorijo jezika«, da bi dokazal, da ne potrebujemo skupnih stabilnih pravil, temveč se lahko preprosto ravnamo po intuitivnih predvidevanjih o pomenu na podlagi naših prejšnjih navad v jezikovnem sporazumevanju. Protiodgovor na to pravi, da bi bile te navade uničene in si jih bi bilo mogoče zamisljati, če bi bil jezik na Rortyjeve način popolnoma estetiziran in privatiziran. Njegov drugi odgovor je ločevanje javne uporabe jezika od zasebne. Ob tem, ko je javna uporaba skupna in služi potrebam skupnostnega družbenega življenja, zasebna uporaba ni nujno popolnoma skupna (in naj ne

bi bila, če naj posameznik doseže avtonomijo). Toda lahko je dovolj zasidrana v skupnem javnem jeziku tako, da je nekako doumljiva drugim in se torej izogiba problematiki, ki zadeva argument o zasebnem jeziku. Tu (tako kot drugje), Rortyjevo celotni projekt odkrito »vzpostavi ostro razlikovanje med zasebnim in javnim« (CIS, str. 83).

Ostro ločevanje »javno-zasebno« (CIS, str. 85) ne zadeva le ločevanja jezika konsenza od jezika ustvarjanja. Pomeni tudi ločevanje političnega področja »družbene organizacije« od estetskega področja individualne avtonomije (ki jo napačno enači z enkratno, vsakokrat posebno samokreacijo¹⁰). Privilegiranje zasebnega in estetskega, ki naj bi dajalo pomen življenju, govoru o njegovem političnem liberalizmu kot zgolj sredstvu, ki daje nujno stabilnost in negativno svobodo za doseganje naših zasebnih ciljev. Rorty nam eksplicitno pove, da »pravična in svobodna družba dovoljuje svojim državljanom, da so privatistični, 'iracionalni' in estetski kolikor si to želijo, kolikor to počnejo za svoj račun D ne da bi škodovali drugim« (CIS, str. xiv).

Toda Rortyjevo »neomajno razlikovanje med zasebnim in javnim« je nesprejemljivo, saj je zasebni jaz in jezik, na katerem samokreacija zasebnega jaza temelji, vedno že družbeno konstituiran in strukturiran v javnem prostoru. Ne le Rortyjeva partikularna zasebna morala esteticističnega samooblikovanja, temveč sama njegova privatizacija morale se očitno zave data posebne javnosti in širše družbe, ki oblikuje njegovo misel D intelektualni prostor in potrošniški svet poznokapitalističnega liberalizma.¹¹

Celotna Rortyjeva ideja samokonstitucije in samokreacije preko jezika spodkopava kakršnokoli jasno dihotomijo javno/zasebno. Obenem kaže na prikriti jezikovni esencializem, drugačen od tistega, ki ga spodbija, ki pa se zdi še bolj usoden. Njegov pogled na jaz kot zgolj jezikovni splet ali kompleks naracij je nenavadno blizu esencialističnemu pogledu na človeško naravo, ki naj bi bila izključno jezikovna. Vse, kar je za sebstvo in človeško bitje na tem svetu pomembno, je jezik: »Človeška bitja so preprosto inkarnirani besednjaki«; zgolj »besede so tiste, ki iz nas delajo to, kar smo«. Nietzsche je tako poveličevan kot nekdo, ki je »z opisovanjem samega sebe na sebi lasten način ... – ustvaril samega sebe, saj je ustvaril edini del samega sebe, ki je bil pomemben za konstruiranje svojega lastnega mišljenja. Ustvariti nekogaršnje mišljenje, pomeni ustvariti njegov jezik. Saj ljudje niso »nič več kot stavčne drže D nič več kot prisotnost ali odsotnost dispozicij za

¹⁰ Za natančno argumentiranje proti takemu združevanju glej *Pragmatist Aesthetics*, str. 253-255.

¹¹ Podrobnejša razprava o tem v *Pragmatist Aesthetics*, str. 255-257.

uporabo stavkov, ki jih izrekajo v nekem historično konstituiranem besednjaku.« (CIS, str. 27, 88, 117).¹²

Ob tem ko meni, da je človekov um pravzaprav jezikoven, Rorty ne krši le svojega protiesencializma, temveč uvaja tudi mentalistični pogled na človeško naravo in s tem celo nasprotuje Nietzschejevemu poudarjanju vrednosti in formativne vloge telesa. Takšen lingvistični mentalizem in zanemarjanje telesa je posebej škodljiv, če ga soočimo s filozofovo namero poudarjati estetsko, katerega osrednja zveza s telesnimi čuti in užitki bi bila očitna, če ne bi bilo racionalizirajoče pristranosti, ki je v tolikšni meri zaslužnila tradicionalno estetsko teorijo, in v katere zanko je očitno še vedno ujeta Rortyjeva teorija.

Njegova estetika je torej komajda drugačna od racionalistične moderne estetike, za katero se zavzema Habermas. Pri njem ni videti dionizijskega esteticizma, značilnega za Batailla, Deleuza ali Foucaulta, ki jih Habermas obsoja kot postmoderne. Rorty tudi ne pripoznava bolj zmernih oblik libidinalne somatske estetike, ki jih jaz predlagam v določenih oblikah popularne glasbe in »telesnega dela«. ¹³ Rorty pač rad bere knjige in tiste, ki jih ima rad (očitno Proust, Nabokov, Orwell in Foster), so del prefinjene visoko modernistične umetnosti, ne pa divjega nadrealizma, razsrediščene postmodernizma ali hedonističnih produktov popularne kulture. Še več, takšne umetnosti ne priporoča zaradi divjega zanosa, ki ga ta vzbujata, temveč ker »nam pomaga, da postanemo avtonomni... (in) manj kruti« (CIS, str. 141).

Na kratko, Rortyjev esteticizem je racionalno izboljševalen, zavzema joč se za umetnost, ki naj bi oplemenitila življenjski svet posameznika in družbo z nasprotovanjem tako osebnim kot družbenim krivicam. Ali se to razlikuje od Habermasove strategije vztrajanja pri modernističnem projektu napredka ob preseganju njegove kulturne fragmentacije? Oba bi se rada polastila dosežkov naše napredujoče, specializirane tradicije visoke umetnosti s prevajanjem njenih vsebin z interpretativno kritiko v jezik našega življenjskega sveta.

¹² Čeprav Rorty vedno vztraja pri primarnem položaju propozicijskega ali stavčnega, je s privilegiranjem zasebnega in idiosinkratično ustvarjalnega, prisiljen priznati prisotnost in vrednost asociacij in podob besed pod ravno propozicijskih drž. Te so ne nazadnje odvisne od stavčnega pomena (CIS, str. 153)

¹³ Glej *Pragmatist Aesthetics*, pogl. 7, 8, 9; in »Skrb za telo v sodobni kulturi« (v nemščini), v A. Kuhlmann (ur.), *Philosophische Ansichten der Kultur der Moderne*, Fischer Verlag, Frankfurt 1994.

IV.

Če strnemo: Habermas in Rorty menita, da postmodernizem daje prednost estetskemu pred razsvetljensko tradicijo uma in ponujata historično-filozofske naracije za pojasnjevanje tega estetskega obrata. Še več, oba hvallita modernistično estetsko tradicijo visoke umetnosti, njene bolj formalno disciplinirane in racionalne oblike in njen koristen prispevek življenjskemu svetu. Obenem pa oba enačita ta življenjski svet z jezikom, ki tako postane bistvo človeške narave in bojišče, kjer se estetika in um borita za prevlado. Šele tu, ob nasprotujočem ovrednotenju teh dveh pojmov, se pokaže prava razlika med Habermasom in Rortyjem.

Toda ali je ta razlika pomembna? Rorty se ne zavzema za estetsko suverenost v javni sferi. *Tam* mora prevladati javni jezik konsenza. Tam ne želimo imeti opravka z posebnimi metaforami, temveč z skupnimi normami, splošnimi kategorijami, stabilnimi postopki in racionalnimi pravili argumentiranja. Tam je celo univerzalizem cilj vedno širše, vključujoče skupnosti razumnih, tolerantnih liberalcev, ne pa osnova vsega, kot pri Habermasu. Estetika in individualizem prevladujeta le v zasebni sferi, čeprav je to sfera, ki ji Rorty daje prednost glede na Habermasovo povzdigovanje javnega.

Tu vidimo še en razlog, zakaj je razlikovanje javno/zasebno pri Rortyju pomembno. Tripartitno modernistično shemo sestojajo iz znanosti, umetnosti in etično-političnega, značilno postmoderno preoblikuje v dualizem *javnega* diskurza, temeljčnega na normalnosti in konsenzu, ter na drugi strani *zasebne* diskurzivne sfere, katere cilj je individualna izpolnitev. Če znanost in politiko lahko večinoma umestimo v prvo sfero, se osebna etika pridruži zasebni diskurzivni sferi in postane estetizirana.

Toda zaradi ločevanja estetskega od političnega in znanstvenega Rortyjeva postmoderna shema ostaja moderna in habermasovska, čeprav estetika zdaj vključuje tudi etiko okusa in življenjske stile. Na drugi strani pa je Habermasov ideal komunikativne racionalnosti dovolj proceduralen in liberalen, da lahko sprejme razlike umetniških okusov in razlike v estetiki življenjskih stilov, dokler to ne ogroža temeljnih družbenih norm javne sfere. Če je torej obema skupna naklonjenost do estetskega modernizma in do politike liberalne, socialne demokracije, zakaj se zdi razprava Rorty-Habermas nam filozofom tako pomembna?

V vprašanju o prednosti bodisi estetike ali uma, zasebnega ali javnega, je implicirano naše razumevanje filozofije ter samopredstava o nas kot filozofih. Za Rortyja filozofija postane z etiko estetizirana in odrinjena v zasebno področje. Postane umetelnost živeti svoje življenje bolj avtonomno in

izpolnjeno in morda navdihniti druge za prav tako življenje. Toda nikoli si ne bi smela domišljati, da določa splošne norme za izboljšavo in usmerjanje znanosti ali javne sfere. Nasprotno pa za Habermasa pomeni nadvlada uma nad estetiko vztrajanje filozofije kot znanosti v javni domeni konsenza in védenja. Filozofija ostaja disciplina javne sfere, ki ima nalogo poenotenja, integriranja in legitimiziranja njene znanstvene, družbene in celo estetske norme. Čeprav ni več avtoritarni razsodnik kulture, ostaja osrednje »polnilo« (Platzhalter) in interpret«, »stražnik uma«. ¹⁴

Habermas se ima za filozofa *polis*, medtem ko si Rorty pogosteje pripisuje skromno vlogo kampus filozofa, ki išče razvedrilo ob knjigah ter k temu vzpodbuja tudi kolege in študente. ¹⁵ Lahko je obsoditi umik iz poenotevalne javne filozofije v privatistično individualno estetiko, posebej s stališča evropskih kultur kot sta francoska in nemška, kjer naj bi še vedno obstajala organična nacionalna javnost in kjer naj bi filozofi še vedno imeli vidno vlogo v določanju politične kulture teh dežel. Toda sodobna ameriška družba ne predstavlja take *polis* in ne omogoča filozofom vodenja in zagotavlja enotnosti tej družbi. V takih pogojih, ki lahko kaj kmalu postanejo značilni za združeno Evropo, se je dovolj razumno filozofsko osredotočiti na tisto, kar lahko filozofija najboljšega prispeva: pomaga posamezniku živeti boljše življenje. Rortyjeve estetski obrat verjetno ne odraža le osebnega okusa, ampak spoznanje o filozofovi omejeni vlogi v ameriški politiki in kulturi.

Spomnimo se dveh stvari iz drugega poglavja. Med osrednjim poljem nacionalne *polis* in zasebnim estetskim teatrom ostaja za ameriške filozofe širok prostor za učinkovito politično angažiranje. Obenem pa lahko politično delovanje priporočamo zaradi osebnega estetskega zadovoljstva, zaradi obogatitve samega sebe in zadovoljstva ob solidarnosti in skupnem boju. Siliti filozofijo v ozko izbiranje med javnim umomom in zasebno estetiko torej nima nikakršnega smisla.

V.

Upam, da sem ob poskusu, da bi zrahljal napetost med Rortyjem in Habermasom ter med estetiko in umomom, ublažil nasprotje med modernim in postmodernim. Postmoderno – estetsko, politično, filozofsko in eko-

¹⁴ Glej v Jürgen Habermas, »Philosophy as Stand-In and Interpreter«, v *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge 1990, str. 3,4.

¹⁵ Rorty je nedavno s pisanjem za medije poskušal nagovoriti mnogo širšo javnost. Toda v nasprotju s Habermasovim širšim dometom ostaja to pisanje v veliki meri osredotočeno na akademske zadeve.

nomsko – bi morali razumeti kot povezano predvsem z njenimi modernimi koreninami, čeprav očitno brez vere v napredek, opredeljevanje, v čistost, univerzalnost in zadostnost uma, kot značilnosti moderne.¹⁶ Postmodernistično kritiko uma zato lahko razumemo kot nadaljevanje modernistične, njeno zavzemanje za estetsko pa osvetljuje tiste dimenzije izkustva, ki ga je moderni um marginaliziral ter ga ni zmozel ustrezno obravnavati. Postmoderni vdor estetskega v etično in politično razkriva, da modernistična racionalizirajoča diferenciacija kulture v ločene sfere ni bila uspešna.

Rortyjeva estetizacija etičnega je simptom te postmoderne reakcije. Toda njegova estetika ostaja preveč omejena z moderno racionalistično tradicijo zaradi svojega izključujočega ukvarjanja z jezikom, zaradi zanikanja telesnega, ki je *alagon* v smislu nediskurzivnosti, čeprav ne nujno v smislu divjega dionizijskega ekscesa. Do zlitja teh dveh pomenov pri mislecih kot so Bataille, Deleuze in Foucault je lahko prišlo le s spajanjem ideje o somatični estetiki z avantgardno ideologijo radikalne transgresije in nezaslišanih skrajnosti. Ena od nalog postmoderničnega razmišljanja je preizkušanje meja uma s pomočjo preiskovanja nediskurzivnega estetskega polja ki, čeprav oropano diskurzivne racionalnosti, ni brez razumne usmeritve, in ki prežema izkustvo našega vsakdanjega življenjskega sveta, vpliva na naše spoznanje in politiko, ter prav tako na našo etiko in estetiko.

Vsi teoretski poskusi, da bi estetsko polje osvobodili racionalističnega, diskurzivnega gospostva, se spopadajo z močjo tradicije. Sam pojem 'estetsko' so uvedli filozofi (najprej Baumgarten, leibnitzovski racionalist) natančno zato, da bi racionalizirali tiste nevarne, uporne, nelogične razsežnosti estetskega izkustva, ki so se jim pozneje posvečali taki, kot sta Nietzsche in Bataille. Estetika nediskurzivnega se mora soočiti tudi z dialektično dilemo, da razpravljati o »drugem uma« ali »drugem jezika« že pomeni vpisovati to drugo v področje uma in jezika. Habermas na to gleda kot na svoj adut performativne kontradikcije proti kritiki uma s strani njegovega drugega, medtem ko Rortyjeva identifikacija jezika z estetskim spominja na podoben argument.

Vendar je gotovo ena od vrednosti estetskega, da nam s pomočjo intenzivnih užitkov in pogosto neustavljivo močjo estetskega izkustva, pomaga za trenutek pozabiti jezik in um in nam omogoča, da se za hip predamo nediskurzivnemu senzualnemu občutenju. Rorty zaradi svojega globalnega lingvisticizma to ključno senzualno razsežnost popolnoma zanemarja. Za-

¹⁶ Dva pomembna in prepričljiva (čeprav popolnoma drugačna) argumenta o kontinuiteti med moderno in postmoderno najdemo v *The Persistence of Modernity* Albrechta Wellmerja, MIT Press, Cambridge 1991 in v David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989.

radi tega zanikanja je njegov esteticizem nezadovoljivo prazen in krotak. Kljub svojemu emancipatoričnemu napredku, Rorty ostaja produkt puritanske Amerike. Njegov estetski program ni namenjen senzualni zadovoljitvi ali, še bolj splošno, užitku (pojmu, ki ga komajda omenja), temveč neskončni produkciji novih besednjakov in identitet. Bolj gre za verbalno poetiko (teorija marljivega delanja) kot pa za estetiko utelešene radosti.

Seveda pa, kot nas opozarja Foucault, telo nosi v sebi vtis družbenih praks racionaliziranja. Vendar ostaja (kot prav tako priznava) prostor, kjer diskurzivni um naleti na svoje omejitve, sreča svojega drugega in lahko doživi terapevtski šok, ki ga preusmeri. Prav tako se ne smemo meniti za ugovor, da ni mogoča somatična estetika, ker je tako izkustvo preveč subjektivno in individualistično. Svoja telesa in telesne užitke si delimo enako kot svoje misli, tako da so prav gotovo v enaki meri javni kot naše misli.

Ostaja pa odločilni paradoks, da sam poskus teorizirati telo kot nekaj zunaj naših jezikovnih struktur samozavračevalno vpisuje telo v te strukture. Kot se pritožuje Sweeney iz T. S. Eliota: »Ko govorim s tabo, moramo uporabljati besede.« Na nek način je to trivialni sofizem, po drugi strani pa globoka resnica. Diskurz o telesnem ne zadostuje, kot je ugotavljal celo Sokrat, ko se je zavzemal za ples in ga prakticiral v svojem filozofskem življenju.¹⁷ Ob razumevanju telesa kot »nediskurzivnega drugega«, moramo prenehati z odrivanjem besed in začeti s premikanjem udov; prenehati govoriti in začeti plesati. Bolje da ne rečem ničesar več.

Prevedla Breda Luthar

¹⁷ Glej Xenophonov *Symposium* v njegovih *Conversations on Socrates*, Penguin, London 1990, str. 233-234.

Joseph Margolis
Zgodovina in realizem v okoliščinah zgodovine

I.

Zgodovino definiram kot Intencionalno urejeno časovno spremembo, neko zgodovino pa kot Intencionalno kariero.¹ Izraz »Intencionalno« štujem za strokovni termin. Za zdaj ga puščam nedefiniranega, čeravno je očitno več kot majhno vodilo. Tako se izognem mučnemu položaju, v katerem bi moral povedati, kaj mora biti neka zgodovina, dokler si nismo dovolj na jasnem, kaj zahteva moja strategija. Odkrito povedano, prej moram nekoliko pripraviti teren. Veliki »I« seveda uporabljam kot sredstvo za razločevanje mojega pojma »intencionalnega« od bolj znanega termina, ki sta ga uvedla Brentano in Husserl. Niti Brentano niti Husserl se za zgodovino nista posebej zanimala; zgodovina ni konstitutivni del njunih razlag vednosti ali razumevanja. Kar se mene tiče, je zgodovina ključna. Menim, da je proces mišljenja primerek zgodovine, zgodovina kariere človekovega sebstva pa primerek neke zgodovine. Mislim tudi, da zgodovina kaže ireduktibilno kolektivno strukturo. To so, tega tudi ne zanikam, pičli, vendar hkrati tudi močni predlogi.

Rekel bi, da se učinkovita teorija zgodovine začne z razrešitvijo nekaterih pojmovnih uganek, ki so izrazito težke, zelo zanemarjene, in ki jih pri definiranju osrednjih idej pogostoma sploh ne omenijo. Če vas zanima primerek tistega, kar mislim, si pogledjte Kuhnovo *Strukturo znanstvenih revolucij*; ta knjiga očitno zastavlja uganke, ki bi jih morali obravnavati pri analizi zgodovine, vendar (naposled) ne domneva, da nanje lahko odgovori. Namesto tega se obrne k naravi znanosti, na primer, k problematični ustreznosti enotnosti znanstvenega programa.

Ne pritožujem se čez to, da je Kuhn zastavil svoja izvrstna vprašanja; tem vprašanjem sem zelo naklonjen. Vendar pa na Kuhnove uganke o znanosti lahko zadovoljivo odgovorimo zgolj pri dejanski analizi zgodovine. Kuhn nas seveda ne zadovolji. Kar imam v mislih, je vsekakor taka označitev »Intencionalnega«, ki zajema vse, kar služi razreševanju uganek, ki jih

¹ Glej, na primer, Joseph Margolis, *Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millenium*, University of California Press, Berkeley 1955.

želim uvesti. Seveda ob vnaprejšnjem predvidevanju, da se tem ugankam ne more ponesrečiti, da ne bi bile bistvene za naše razumevanje zgodovine, če nanjo gledamo bodisi predikativno bodisi referenčno.

Naj vas spomnim na Kuhnovo izjemno trditev, trditev, ki jo izpelje iz svoje razprave o Aristotelu in Galileu, zadevajoče zgodovino nihala. Zapomnite si tole: Kuhn se je pri razumevanju in pojasnitvi »nove zakonitosti«, namreč tega, da »kamni padajo z uniformno pospešeno hitrostjo« – enega od številnih pojavov, kot pravi, »dostopnih geniju v svetu, ki je delno določen z naravo in s paradigmami, po katerih so bili vzgojeni Galileo in njegovi sodobniki – oprijel poznih srednjeveških poskusov. »Galileo bi lahko, živeč v tem svetu«, dodaja Kuhn, »še vedno pojasnil, če bi to hotel, zakaj je Aristotel videl tisto, kar je videl«.

Teh pripomb si ne moremo pravilno tolmačiti, ne da bi jih brali skozi konstruktivistična očala. Kajti svet, »ki je delno določen z naravo in s paradigmami, na katerih ...«, je svet, ki ga neuničljivo konstituirajo viri, ki jih ni mogoče neposredno ponovno pridobiti v nobenem preprostem zaznavnem smislu. Ravno to je tisti kontekst, v katerem Kuhn zastavlja naslednjo uganke in prizna, da je odkril nepremagljivo težavo, s katero se sooča teorija objektivne znanosti:

Toda ali je čutno izkustvo trdno in nevtravno? Ali so teorije preprosto interpretacije danih podatkov, ki jih je ustvaril človek? Epistemološko gledišče, ki je v treh stoletjih najpogosteje vodilo zahodno filozofijo, narekuje neposreden in nedvoumen pritrdilen odgovor. Ob izostanku razvite alternative, se mi zdi nemogoče, da bi se temu gledišču popolnoma odrekel. Vendar pa to gledišče ne deluje več učinkovito, vsak poskus, da bi tako delovalo – prek uvedbe nevtralnega jezika opazovanj, pa se mi zdaj zdi brezupen.²

Kuhn je domneval, da se je znašel v prehodnem »svetu«, v katerem utegnejo analitičnemu modelu objektivne vednosti – zato, ker je to bil model nevtralne vednosti – neodpravljivo groziti implikacije Galileovega uspeha. Po Kuhnovi razlagi ni nobene načelne disjunkcije med (prvoredno) znanostjo in (drugoredno) filozofijo: »svet« in našo kognitivno kompetenco skupaj – nerazrešljivo – konstituira zgodovina človekovega raziskovanja.

To ni očiten idealizem, temveč bolj zanikanje disjunkcije med realizmom in idealizmom. Na nek način je to enaka ugotovitev, kakršno je dolgo zagovarjal Hilary Putnam, čeravno je Putnam prišel do nje z nasprotovanjem Kuhnovi formuli, ki se je njemu samemu zdela labilna, ne pa tako, da jo je neposredno prevzel. Putnam je še vedno nerazložljivo optimističen gle-

² Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. razširjena izd., University of Chicago Press, Chicago 1970, str. 126.

de obetov resnice ali razuma, ki deluje kot *Grenzbegriff*: to je, je optimističen o zahtevi po nevtralnosti navzlic temu, da zanika kakršnokoli načelno razliko med »subjektivnostjo« in »objektivnostjo«. ³ Vendar seveda ni nobenega načina, kako ostati na tem stališču, razen če se spet ne vrnemo (kot to dela, na primer, Kant) k zatrjevanju neke privilegirane vednosti o tem, kako »duh« tvori »svet«. Putnam zahteva prednost: to je tisto, kar pomeni *Grenzbegriff*, vendar ne more prepoznati vira svojega zagotavljanja. Vsak poskus, da bi storil tako, bi v trenutku prelomil taisto simbiozo, ki jo zahteva njegov »interni realizem«. *Aporia* je nepresegljiva.

Kuhn nevtralnost opusti, vendar vztraja pri vzajemni razumljivosti nesoizmerljivih shem. Kuhn se v tej meri neposredno opira na idejo objektivne znanosti. Razumljive nesoizmerljivosti ne morejo pomeniti manj kot naš objektivno razumljiv svet. Dokaj res je tudi, da Kuhn nikjer ne pojasni tega, kako se nesoizmerljivi pojmi izognejo temu, da bi bili paradoksní, vendar je očitno prepričan, da se izognejo. Davidson, kajpada, je bil tisti, ki je Kuhnu javno naprtil najbolj temeljno inkoherenco, ki je možna v spoznavni teoriji. To je bila osnovna misel Davidsonovega prispevka »The Very Idea of Conceptual Scheme«, ki je milostno dopustila »nevtralni jezik« – pravzaprav trdila, da je dokazala brezpogojno (»modalno«) nujnost nevtralnega jezika – potem ko sta bili enkrat dopuščena vzajemno razumevanje in objektivna znanost. ⁴ Toda soglasje o tem, kaj šteti kot objektivnost v znanosti, je le stežka enako brezpogojnemu odkritju nevtralne držé, ki je neodvisna od vseh drugih interesov.

Davidsonova *redukcija* je bila le stežka uspešna. Če ne drugega, je Davidson vztrajal pri nujnosti nevtralnosti, vendar pa ni nikoli podrobno določil znaka nevtralnega jezika v zgodovinskem poteku katerekoli znanosti. Nikoli ni opravil z častnim virom Kuhbove uganke: z izbiro in zamenjavo nesoizmerljivih shem. Njegove zadnje formulacije pravzaprav kažejo, da ideji še vedno nasprotuje. ⁵ Zdi se, da ga je celo Quine grajal glede zgodovinskih naplavin naših prepričanj. ⁶

Drugič, Davidson nikoli dejansko ne dokaže, da sama ideja o razumevanju različnih, celo »pojmovno nesoizmerljivih« teorij bodisi predpostav-

³ Glej Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court, LaSalle 1987, 2. Predavanje, in *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, str. 46.

⁴ Glej Donald Davidson, »The Very Idea of Conceptual Scheme«, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984.

⁵ Glej Donald Davidson, »A Coherence Theory of Knowledge and Truth«, v Ernest LePore (ur.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford 1986.

⁶ Glej W. V. Quine, »Postscript on Metaphor«, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge 1981.

lja ali ima za posledico nevtralnno držo, bodisi pa postane takoj in nepresegljivo inkoherentna, če tega ne stori. Preprosto enači »prevedljivost« in razumljivost; zmotno domneva, da je nesoizmerljivost nerazumljiva. Slepise, da je prevedljivost mogoče načelno definirati; implicira, da nesoizmerljivosti ni mogoče nikoli prevesti; domneva, da parafrazne inovacije ne morejo ujeti posameznih nesoizmerljivosti; in ne obravnava tega, da nesoizmerljivosti niso nujno tako popolne, da v celoti izključujejo karkoli takega kot postopne paradigmatške premike.⁷ Davidson svojih tez nikjer ne dokaže: nobena od njegovih trditev na prvi pogled ne velja. Kuhnova dobra intuicija naposled razdruži pogoje razumevanja in dojemljivosti in pogoje nevtralnosti. (Navzlic temu ostaja res, da sam Kuhn stežka pridobi ključ do rešitve svoje lastne uganke.) Če to dojamete, se boste na mah izognili Davidsonu.

Ko torej Kuhn primerja Aristotelovo in Galileovo pojmovno shemo – shemi, ki vsebujeta njuni teoriji »nihajočih kamnov« v prvem primeru in nihal v drugem – razmišlja o informiranem govorcju (v tem primeru Galileu) kot o govorcju dveh jezikov, ki razume *obe* shemi. Toliko pove. Pojmovno nesoizmerljivost obravnava kot neškodljiv analogon nesoizmerljivosti merjenja stranic pravokotnega trikotnika z merilom, razdeljenim na cela števila. *Zgolj* te »teorije«, ki ustvarijo paradigmatški premik, so tiste, ki tudi grozijo odkritju ali izgradnji nevtralnega jezika opazovanja.

Kuhna zahteve po nevtralnem jeziku in objektivnosti opazovanja očitno begajo. Vendar pa nikoli ne zanika razumljivosti tekmujočih nesoizmerljivih shem. Preprosto nima nobene jasne ideje, kako bi moral razumeti artifaktični položaj objektivnosti in nevtralnosti in potrditev sorazmerne moči in šibkosti hipotez, ki jih ustvarja ena ali druga pojmovna shema. Nima nobene spoznavne teorije. Toda slika je vsaj doslej koherentna. Pravzaprav je razumno blizu resnice.

Kar Kuhнове domneve kažejo (ne pa dokazujejo), je, da moramo dopustiti (če to lahko konsistentno storimo), da si pojmovne nesoizmerljivosti in paradigmatške spremembe privzamejo posebno zgodovinsko obliko. To dejstvo samo ne povzroči nobenega filozofskega paradoksa. Nasprotno, ko enkrat opustimo idejo neodvisne nevtralne drže – to je, drže, ki je *nujno* nevtralna, drže, ki je *potrdljivo* taka, nespremenljiva, univerzalno veljavna, brez konteksta, primerna za razločevanja sveta, ki je izrecno neodvisen od naših kategorij, v tem smislu korespondenčna, enkratno ustrezna za objektivnost – naenkrat ugledamo sicer nepremagljivi skepticizem. Kuhn nam po-

⁷ Glej, na primer, Ian Hacking, »Language, Truth and Reason«, v Martin Hollis in Steven Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, MIT Press, Cambridge Mass. 1982.

maga, da se mu izognemo: to ni nič manj kot skepticizem filozofije 17. in 18. stoletja, ki ga analitična filozofija nikoli ni omajala. Vidimo *potrebo* po obravnavi objektivnosti kot *artefaktu* našega pojmovnega življenja. Toda v tem primeru postanejo nesoizmerljive sheme *izrazi našega razumevanja*, ne pa grožnje le-temu. Zgodovina spreminjajočih se pojmovnih shem nas prisiljuje, da priznamo (s Kuhnom) sodbo proti kanonu nevtralnosti.

Če bi zdaj zahtevali razlago, kaj razumemo z »razumevanjem«, bi imeli prav. Če bi morala biti izražena v starem nevtralnem smislu, potem smo spor gotovo izgubili; če pa ne, potem se zdi, da smo spor spet izgubili. Ali obstaja tretja pot?

II.

Pred vami so zdaj pojmovne uganke, ki jih imam jaz v mislih. Imate jih, vendar jih je treba še vedno razvrstiti. Kar sem pobral iz Kuhnove formulacije, je artefaktični položaj nevtralnosti in objektivnosti in njuna nerazrešljiva povezava z artefaktičnostjo samega sveta. Če Kuhnove uganke dopustimo, potem se tem odkritjem ne moremo izogniti. Spoznani in spoznavajoči svet in mi, spoznavalci tega sveta, moramo dejansko biti simbiotične tvorbe in ponovne tvorbe istih sil zgodovine. Spremeniti svet pomeni spremeniti samega sebe, spremeniti samega sebe pa pomeni spremeniti svet. Morda pa ne bo vsaka teorija enako v stiku z globoko strukturo – naj spet prikličem svoj strokovni termin: *Intencionalno* strukturo – nas samih in našega sveta. Tu imamo izbiro, vendar pa gre očitno za podrejeno izbiro. To je neznansko pomembno sporočilo Kuhnove pripombe, to je, da sta Aristotel in Galileo, Priestley in Lavoisier »živela v različnih svetovih«. ⁸

Živela v »različnih svetovih« *v tem svetu*. Če dopustimo »paradigmo«, to pomeni, da dopustimo, da ni načelne disjunkcije med realizmom in idealizmom in (neposredneje), da ne more biti načelne disjunkcije med »subjekti« in »objekti«; če dopustimo, da se paradigme spreminjajo, da se v procesu družbenega življenja premeščajo, pa pomeni, da dopustimo, da so simbiotizirane strukture sveta in nas samih hkrati historizirane in artefaktične.

Moj predlog tu je bil, kot se spomnite, da se Kuhn na številne načine intuitivno razhaja s standardnim idiomom angloameriške filozofije. Prvič zato, ker tolmači »paradigme« simbiotično: na strani realnih objektov »Intencionalno«, na strani človeških »subjektov« pa kolektivno. Drugič zato, ker s tako intrepeticijo zadev dohiteva, čeravno ne popolnoma, Kantovo

⁸ Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 10. pogl.

konstruktivistično kritiko Descartesa in Heglovo simbiotizirano kritiko Kanta. In tretjič zato, ker kot posledico tega priznava, da sta nevtralnost in objektivnost artefakta, notranja simbiotiziranemu prostoru, ki ga postulira. Za Kuhna je trik v tem, da je zaznavanje samo na sebi že simbiotizirano, torej ne nevtralnno v smislu, ki ga vsiljuje Davidson, vendar *mi* ne moremo dognati (z izjemo morda kot neke domneve, ki je notranja prostoru zaznavne realnosti) nedoločene mešanice tistega, kar prispeva »noumenalna« stran subjektov in ravno tako objektov. To je heglovski »popravek« Kanta, tema, ki ostaja stalnica vse do konca našega stoletja, ko se enkrat odrečemo izključno »realističnemu« branju nevtralnosti – pa naj bo to recimo Davidsonovo (brez interpretacijskega *tertia*) ali Putnamovo (v skladu z njegovim *Grenzbegriff*).

Vse to je kajpada nenujno močno branje sveta. Kar se tega tiče, ne zagovarjam Kuhnovega slovarja, niti Kantovega ali Heglovega. Kuhnova domneva je le malo več kot slepo uganjevanje. Toda če se vrnemo k aktualnemu Kantovemu in Heglovemu delu, lahko na veliko manj zapleten način znova pridobimo tisto, česar si ne smemo privoščiti, da bi zanemarili. Obstajata dve skeptični grožnji, ki se jima Kant in Hegel v sosledju izogneta, ne da bi se kdorkoli od njiju končno izognil svojim lastnim obtožbam: prvič, da naše subjektivne »ideje« (kakor pri Descartesu in Lockeju) ne morejo podeliti našo vednost o neodvisnem svetu; drugič, da struktura našega objektivnega jezika (struktura naše ujezikovljene misli, kot pri Kantu) ne more podeliti naše vednosti o strukturi neodvisnega sveta. Kantovski »konstruktivizem« odgovarja prvi grožnji, heglavska »simbioza« pa drugi. (Tu govorim o splošnih strategijah, ne pa o Kantovih ali Heglovih posebnih dokazih.) Kuhn je nejasno videl, da so problemi, ki sta jih načeli uganka o nihalu/nihajočemu kamnu in uganka o kisiku/flogistonu, označili konec disjunkcije realizem/idealizem in čisto korespondenčne razlage nevtralnosti. Kuhn je s tem dojel izjemno dejstvo, da so analitične filozofije znanosti preprosto živele – preveč nedolžno – na tujem delu naše pojmovne zgodovine 18. stoletja.

Zdaj *post*-Kuhn, nevtralnost in objektivnost, vednost in pripisovanje resničnostnih vrednosti, potrditev in zanikanje ne morejo biti nič drugega kot artefakti, ki so notranji prostoru historiziranega preiskovanja. Za mišljenje se ne more zgoditi, da ne bi bilo historizirano, za svet pa se ne more zgoditi, da ne bi bil Intencionalno konstituiran in rekonstituiran. Še vedno moram seveda pojasniti, kaj pomeni »Intencionalno«, vendar se delo zdaj zdi manj prizadevno.

Če hočemo učinkovito nadaljevati z analizo zgodovine, potem moramo obravnavati še drug paradoks. Prej sem rekel, da tolmačenje nevtralnosti in objektivnosti kot artefaktov jezikovne kompetence ali vzajemnega razumevanja predpostavlja tako razumevanje. Znašli smo se pred očitno dilemo: zdi

se, da je razumevanje ali nevtralnno ali pa artefakt soglasja, doseženega na nevtralnno osnovi, in da – če je eno od obeh res – potem bi Kuhnova trditev morala iti v Davidsonovi smeri. Edini možni odgovor v Kuhnov zagovor je, da paradigma ali *Lebensform* ni nič drugega kot (holistični) medij, v katerem so subjekti in objekti najprej artefaktično razvrščeni, posamezne trditve o obeh pa pomenljivo obdelane.

Kot pravim, objektivna obravnava posameznih resničnostnih trditev je artefakt tega, da živimo v enem ali drugem od »različnih svetov« (različnih paradigmah), ki jih priznava Kuhn: v vsakem od takih »svetov« – v prostoru pojmovnega *tertium* – obstajajo določeni pogoji jezikovne kompetence in vzajemnega razumevanja – *holistično*, neeksplicitno, *ne* kriterijsko; toda vsak tak »svet« je mogoče posledično pravilno označiti s prednostne točke nekega *nadaljnega* (holističnega) »sveta«, v katerem ga opisujemo kot razločljiv »objekt«, ali *podatek*, ali preteklo prakso (Galileovo ponovno odkritje Aristotela, na primer, ali Kuhново odkritje obeh).

Poanta je dvojna. Prvič, posebna vprašanja o tem, kaj je objektivno ali nevtralnno resnično, se zastavljajo le znotraj prostora nepopolno dojemljive kompetence jezika in razumevanja; *mi* ne moremo koherentno poizvedovati o domnevno izvornih okoliščinah, v katerih *mi* (pravimo *mi*) opravljamo koherentno preiskovanje – kot da bi to počeli s sredstvi, ki sama na sebi niso nortanja tej taisti predpostavki. (To je različica Kantove in Putnamove napake.) Drugič, o čemerkoli, kar je (zdaj), v kateremkoli času *t*, predpostavljeno kot holistični pogoj posebnega določenega raziskovanja, lahko pozneje, v času *t+k*, sodimo, da je objektivno *razločljivo v svojem lastnem prostoru*; toda potem *ta* prostor, narobe, ne bo reflektivno določljiv.

Paradoks je neškodljiv, vendar težaven. Ponudim lahko le nekaj ključev. Prvič, orisani regres dovoljuje, da ujamemo (ali dopustimo) tisto, kar je mišljeno s postavljanjem artefaktičnih osnov objektivnosti in nevtralnosti, ne da bi predpostavili epistemski privilegij. Najjasnejši izraz tega sem našel v Wittgensteinovi obravnavi Mooreovega pojma vednosti. Četudi Wittgensteina epistemski vloga zgodovine nikoli ni zanimala, tisto, kar dejansko pravi, ni nespravljivo z igro kuhnovskih paradigem. Wittgenstein vsekakor dopušča (dejansko vztraja), da »se jezikovna igra sčasoma spreminja«. Ravno v taistem kontekstu pravi: »Tisto, česar se držim, ni *ena* propozicija, temveč niz propozicij«; »Naše govorjenje dobi svoj pomen od naši preostalih nadaljevanj«. ⁹ To je spet privedlo do naslednjega zelo napačno razumljenega odlomka:

⁹ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ur. G. E. M. Anscombe in G. H. von Wright, prevod Denis Paul in G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969, § 225, 229, 256.

Pravimo, da vemo, da voda v takih in takih okoliščinah zavre, ne pa zmrzne. Ali si je mogoče misliti, da se o tem motimo? Ali ne bi zmeta potegnila za sabo vse sodbe? Še več, kaj bi lahko držalo, če bi to padlo? Ali lahko kdo nekaj odkrije in potem mi rečemo 'To je bila zmeta?' Karkoli se že lahko zgodi v prihodnosti, kakorkoli se že utegne obnašati voda v prihodnosti, *vemo*, da se je doslej v številnih primerih obnašala *tako*. To dejstvo je postalo del temelja naše jezikovne igre. V mislih morate imeti, da je jezikovna igra tako rekoč nekaj nepredvidljivega. Mislim: ni utemeljena. Ni razumna (ali nerazumna). Je tu – kot naše življenje.¹⁰

Našo obliko življenja poznamo v smislu, da jo *mi vešče* živimo. To običajno pomeni, da »nimamo nobenega razloga, da bi dvomili« o tem ali onem posameznem prepričanju znotraj trdnega jedra takih prepričanj, temveč zgolj »vse vrste potrditve«. ¹¹ *Toda iz tega ničesar ne sledi o resnici kateregakoli posameznega prepričanja ali propozicije – a fortiori*, nič, kar zadeva močan smisel »vedeti«, v katerem vedeti pomeni biti epistemološko gotov o tem, kaj je res.¹² Iz naše neeksplicitne »vednosti« o tem, kaj se sklada z našo jezikovno igro, ne sledi nič določnega o resnici in vednosti, naše opore na to dejstvo, pa običajno odkritje posameznih napak v naših prepričanjih ali dopuščanje, da mora obstajati postopen premik v sami jezikovni igri, ne moti. Oblike življenja in jezikovne igre – torej paradigme – sploh nimajo nobene kriterijske vloge: so zgolj medij naših posameznih trditev. Ravno na tak način se Wittgenstein izogne implicitnemu (le stežka razvitemu) privilegiju *Traktata*: naša *Lebensform* izključuje nevtralnno korespondenco; naše sodbe so res »utemeljene« v jezikovnih igrah, vendar pa niso utemeljene v nekem epistemsko privilegiranem ali kriterijskem smislu; v *Raziskavah* in v *O gotovosti* ni nobene epistemske ali ontične nujnosti.

Zdaj vidite, kako po Wittgensteinu epistemska »utemeljitev«, ki je celotna jezikovna igra, dejansko ne zagotavlja resnice ali tega, da kdorkoli pozna katerokoli posamezno prepričanje ali propozicijo. Odkrita nerresničnost posamezne propozicije ne moti propozicijo vsebujoče jezikovne igre, na katero se opiramo, in v kateri ima ta propozicija svojo vlogo. Odvisna je kajpada od tega opiranja. Zagotovilo jezikovne igre ni zagotovilo kakršnekoli privilegirane propozicije. Je zagotovilo našega kolektivnega življenja. »Vednost«, dodaja Wittgenstein, »se na koncu utemeljuje na priznanju ... Zakaj naj bi se potem jezikovna igra opirala na neko vednost?«¹³ Tu Wittgenstein očrtuje razlago vednosti kot družbenega artefakta. Poanto bi lahko povedali takole: ne gre za to, da se kognitivno opira na nekognitivne temelje; gre

¹⁰ Wittgenstein, *On Certainty*, § 558-559.

¹¹ Wittgenstein, *On Certainty*, § 288.

¹² Glej Wittgenstein, *On Certainty*, § 308.

¹³ Wittgenstein, *On Certainty*, § 378, 477.

za to, da so individualne kognitivne ocene individualnih resničnostnih trditvev kot take utemeljene v našem kolektivnem življenju.

Da bi cenili izjemno ekonomijo in moč Wittgensteinovega prispevka, ga morate le postaviti ob bok kakemu odlomku iz enega od Davidsonovih kasnejših vplivnih člankov, ki naj bi vseboval Wittgensteinovo gledišče, vendar pa mu popolnoma nasprotuje – ga pravzaprav izdaja in dela težko napako, ki se ji tako Kuhn kot Wittgenstein zlahka izogneta. Poglejte si tole:

Trdim, da pravilno razumevanje govora, prepričanj, želj, intenc in drugih propozicionalnih naravnosti osebe vodi k sklepu, da mora biti večina prepričanj neke osebe resnična, in taka obstaja legitimna domneva, da je vsako od prepričanj, če je koherentno z večino ostalih prepričanj, resnično.¹⁴

Vsakdo, ki je pazljivo bral Davidsona, na primer, članek, iz katerega smo vzeli ta odlomek, ve, da Davidson nasprotuje vsakemu nauku, ki bi šel v smeri interpretacijske *tertia* (v Kuhnovem ali Putnamovem smislu) ali v smeri vsakršne slabitve neposredovanega realizma (v recimo Kantovi ali Heglovi smeri). Toda tisto, kar je najbolj opazno v Davidsonovi razlagi, je, da se o resnici kateregakoli prepričanja sodi zgolj v skladu s tem, ali je koherentno s korpusom prepričanj te ali one posamezne osebe – *ne* v skladu s celoto prepričanj živeče družbe.

Davidsonova teorija je metodološko solipsistična. Družbeni konsenz ni nič več kot vsota izoliranih množic prepričanj izoliranih oseb. Karkoli manj resnega, ki implicira kolektivno življenje družbe, bi takoj pripravilo vse potrebno za alternativne »pojmovne sheme«. Davidson stori osnovni spodrs-ljaj (napako delitve) zato, da bi se izognil vsaki taki koncesiji. Ne more se ji izogniti. Iz dejstva, »da mora večina prepričanj neke osebe biti resnična«, sklepa, »da obstaja legitimna domneva, da je vsako od prepričanj, če je koherentno z večino ostalih prepričanj, resnično«. Povejte to nekemu, ki pozna paranoidnega shizofrenika! Preprosto ne morete dobiti prave slike, če upoštevate zgolj to, kako se obnaša *katerikoli* naključni član družbe: *najprej morate zgraditi sliko kot kolektivni model* – torej normativno. Vloga zgodovine zadeva naplavine kolektivnih praks, ne sprememb v celotnem vzorcu prepričanj neke osebe ali več oseb, razen če to niso uprimeritve njihovih kolektivnih praks. Ni nobenega načina, kako spraviti Davidsona z Wittgensteinom.

Nauk lahko povem s par besedami. Kar je Kuhn opazil, je kolektivna razsežnost znanosti – *torej* njen artefaktični položaj; *torej* to, da je podvržena zgodovinskim preoblikovanjem. Zdaj dodajam, mislim, da je to pomem-

¹⁴ Davidson, »A Coherence Theory of Truth and Knowledge«, str. 314.

bno, da tisto, kar sta implicitno doжела Kuhn in Wittgenstein, ni nič manj kot pomen velike Rousseaujeve intuicije, da se človeška bitja kot jezikovno ali kulturno zmožni agenti družbeno konstituirajo v procesu, v katerem »naravni« otroci ponotranjijo kolektivne kompetence lokalnega govora in raziskovanja. Ravno *taki* posamezniki, ne pa »naravni ljudje« (kakorkoli vredni občudovanja), so tisti, ki so že dovolj primerni, da vstopijo v *pacte social*, tako da je vsaj del tistega, kar naj bi domnevno opravil *contrat social*, že predpostavljeno z vstopom v *pacte*:

»Treba je najti tako obliko združitve, da bo z vsemi skupnimi silami branila in varovala osebo in premoženje vsakega člana in v kateri se bo lhako vsakdo, združen z vsemi, vendarle podrejal le samemu sebi in ostal prav tako svoboden kakor poprej.« V tem je temeljni problem, za katerega nam daje rešitev *družbena pogodba*.¹⁵

Z ustvarjanjem »umetne osebe« (države) za pogodbo rečemo, da ustvari *njeno* »voljo«, *volonté générale*, voljo kolektivne skupnosti (ki razreši tudi paradoks svobode). Toda potem je kolektivna praksa, ki pogodbo omogoča, že v moči jezika, s katerim prvič »vstopimo«. Drug z drugim sklenemo pogodbo zato, da bi, tako se zdi, ustvarili tisto, kar smo že. Rousseauja omenjam zato, da bi utrdil dejstvo, da je analitična filozofija solipsistična in zato (kot paradokсна posledica), ker *to* nudi iluzijo, da objektivnost in nevtralnost nista artefaktični, nista kolektivno konstituirani.

III.

Zbral sem nekaj vodil za analizo zgodovine. Še vedno pogrešamo osrednje vodilo, toda nekaj ključev je že na mestu. Eden zadeva tisto, kar bi lahko imenovali *horizontalnost*, drugi ono, kar sem že imenoval *artefaktičnost*. S prvim menim, da so naše pojmovne sheme zgodovinsko kontingentne, neeksplicitne, družbeno oblikovane, individualno vnaprej oblikovane, nepopolnoma razločljive v rabi, obremenjene s tem, da služijo kolektivnim interesom, ki se jih domislamo kasneje, podvržene temu, da jih je mogoče na določljive načine premeščati ali spreminjati.¹⁶ Z drugim menim, da naše pojmovne sheme konsituirajo in nenehno rekonstituirajo isti družbeni procesi, s katerimi *mi sami* postajamo zmožna sebstva, kakršna smo, to je, jezikov-

¹⁵ Jean Jacques Rousseau, *Družbena pogodba ali načela državnega prava*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960, str. 73-74.

¹⁶ To je približno edina poanta Derridajeve »dekonstrukcije«. Glej Jacques Derrida, *Of Grammatology*, prev. Gayatri Chakravorty Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore 1974.

ni, kognitivni in dejavni subjekti, kakršni smo. Konjunkcijo teh dveh pojmov berem tako, kot da pomeni: (i) da imajo posamezne osebe kolektivno »naravo« – da jih najprej oblikuje in spreminja zmožnost, da delijo svoje kolektivne jezikovne kompetence; (ii) da so strukture naših spoznavajočih moči in spoznavne strukture sveta v simbiozi znotraj naše *Lebensform*, ki je disjunktivno pripisana določenim subjektom in določenim objektom znotraj njenega (holističnega) prostora; in (iii) da so kot rezultat vsega tega, objektivnost, nevtralnost, vednost, pripisovanje resničnostnih vrednosti artefakti vkulturacije in skozi rabo podvrženi spremembi.¹⁷

To je zdaj vse zelo lepo, vendar pa čaka na uveljavitev pri analizi zgodovine. »Horizontalnost« in »artefaktičnost« štejem za manifestaciji Intencionalnega, čeravno moram še povedati, kaj je Intencionalno. Karkoli naj že je, bo po zgornjem dokazovanju priznanje Intencionalnega imelo naslednje posledice: (a) da sta realizem in idealizem nerazrešljivo povezana; (b) da nobeno od naših razločevanj, ki zadeva subjekte in objekte, ni neoskrumljivo nujno; in (c) da Intencionalno obsega vse, kar je spoznatno ali razumno, čeravno lahko to počne na različnih diskurzivnih sektorjih na različne načine. Če zdaj ti dve mali polovički, ki sem ju ponudil, seštejemo, potem smo, pravim, mi (spoznavajoči) in (spoznani) svet zgodovine – smo historizirani. Kaj več še pomeni Intencionalno razen horizontalno in artefaktično? Odgovor je odvisen od narave splošnih predikabilij.

Predikabilije so vse tisto, kar lahko resnično pripišemo *denotatam* ali referentom diskurza. Menim, da so predikabilije *realne*, vendar ne *eksistirajo* – to je, če je njihov pripis resničen o tem, kar eksistira. Predikati torej označujejo tisto (po neškodljivi nominalizaciji), kar je realno. Vsi predikati ne označujejo predikabilij, na primer »kvadratast krog«. Dalje, ker se za predikate običajno dopušča, da so »splošni«, lahko le stežka zanikamo, da *obstajajo* »realne generalije«, to je, predikabilije, ki jih je mogoče večkratno in resnično uprimeriti.¹⁸ To dopustiti pomeni, da sploh nič ne povemo o eksistenci ali realnosti platonskih idej, ali univerzalij, ali bistev. Obstajajo kajpada predikati, ki služijo kot »določni opisi«, za katere menimo, da so edinstveno uprimerjeni, če so sploh uprimerjeni (»najvišji človek na svetu«). Toda ti vselej parazitirajo na obsegu temeljnejših splošnih predikatov.

¹⁷ To je približno edina poanta Bourdieujevega prikladnega pojma *habitus*, ki zajema različne Gadamerjeve in Foucaultove razlage. Glej Pierre Bordieu, »Structures, Habitus, Practices« in »The Logic of Practice«, *The Logic of Practice*, prev. Richard Nice, Stanford University Press, Stanford 1990.

¹⁸ Besedna zveza je Peirceova. Glej *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ur. Charles Hartshorne in Paul Weiss, Harvard University Press, Cambridge 1934, par. 503. S tem vprašanjem se povečini ukvarja 5. knjiga. Glej tudi »What Pragmatism Is«.

Pri teh razločkih vztrajam zato, ker želim opozoriti na dvom, da obstajajo »realne« generalije (ko izražamo dvome o eksistenci platonskih idej ali univerzalij)¹⁹ in ker realnost generalij nudi glavni ključ do našega razumevanja zgodovine in intencionalnosti. To se utegne zdeti presenetljivo. Toda naše kognitivne ali predikativne moči so funkcije naše vkulturacije: so horizontalne in artefaktične. Zdaj vidite gonilno moč argumentacije. Imejte jo za tolmačenje Kuhnove pripombe, da sta Aristotel in Galileo »živela v različnih svetovih«. Posledica tega je, da smo *mi* vsi zgodovine. Kuhn je imel s takim govorjenjem domnevno težave, vendar je bilo to nepotrebno.

Stvar je taka. Obstajajo splošne predikabilije, ki so posebno Intencionalne, in obstajajo druge predikabilije, ki sploh niso posebno Intencionalne (na primer, »baročen« oziroma »slan«). Vse predikabilije pa so intencionalne v okviru pogojev, v katerih jih resnično spoznamo ali zanje rečemo, da so realne. To pojasnjuje relevanco kuhnovskih paradigem in wittgensteinovskih jezikovnih iger (in podobnih eksotičnih stvari). Toda vse doslej povedano ne more seči čez domneve, dokler si prepričljivo ne zagotovimo vsaj glavnega ključa. Če to povemo drugače, pripravljaj sem vse potrebno za teorijo predikabilij (da bi pojasnil pojem zgodovine), tako da sem začel z paradigmami in jezikovnimi igrami; resnica pa je, da moram pojasniti historizirano naravo našega »sveta« s pojasnitvijo realističnega položaja naših predikabilij. Torej sem zgradil nekakšno hišo iz kart.

Navzlic temu je argumentacija zelo očitna. Lahko ste kuhani in pečeni. Upam, da ne. Predlagam, da imate v mislih naslednje obravnave: prvič, da se tradiciji analitične filozofije nikoli ni posrečilo razrešiti dve že orisani obliki skepticizma, razen na način glavne teme (ne posebnega dokaza) Kantove prve *Kritike* in glavne teme (in spet, ne posebnega dokaza) Heglove *Fenomenologije*, in, drugič, da se filozofski tradiciji nikoli ni posrečilo ponuditi za javno rabo platonskih idej ali univerzalij pri preverjanju (objektivno) realističnega položaja splošnih predikabilij. Prva zadeva vpliva na to, kako učinkovito uporabljamo naše subjektivne vire, da bi spoznali lastnosti objektivnega sveta; druga vpliva na to, da nimamo nobenega trdnega (platonskega) načina posredovanja med našim svetom ali dozdevnimi *predikativnimi* viri in spremenljivimi *predikabilijami* pojavnega sveta.

Ne more biti nobene realistične teorije, vredne svojega imena, ki ne bi mogla razrešiti teh dveh zadev. Moja lastna sodba je, da ti zadevi ne moreta biti rešeni, razen če objektivnosti ne omejimo kot artefakt na »svet« naših paradig, ali jezikovnih iger, ali, splošneje, na našo *Lebensform*. Če je

¹⁹ Glej Joseph Margolis, »The Passing of Peirce's Realism«, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 29 (1993).

tako, potem je očiten sklep, da mora biti predikacija historizirana; torej da moramo biti mi in naši »svetovi« historizirani.

Kakorkoli že, odpravljanje skeptične grožnje gre takole: *zgradi predikativno realnost v notranjih, ne pa v zunanjih okvirih*. To je vse! Subjektivne reprezentacije (recimo lockeovske ideje ali propozicije) torej niso zunanje povezane z neodvisnimi objekti (s svetom, ki ga ne zadevajo naši pojmi in raziskovanja), temveč so prej *relati*, ki so notranji taistemu nerazrešljivo simbiotiziranemu prostoru, v katerem so »stvari« pojavnega »sveta« med taistimi *relati*. To ni posebna epistemska teza: če bi bila, bi spodbijala samo sebe; bila bi podvržena razvpitemu načelu notranjih relacij, ki so ga (morda zmotno) energično uporabili proti Bradleyjevemu »heglovstvu«. ²⁰ Ne, to je ontični predlog, ki pripravlja tla za naše kognitivno delo. Postulira, da realizem in idealizem ne moreta biti več združena. Dovoljuje nam, da zgradimo kuhnovske paradigme, kot so wittgensteinovske jezikovne igre, kot holiistične prostore raziskovanja, podvržene zgodovinskim naplavinam. Vsaka resna znanost seveda zahteva »zunanji« odnos med spoznavajočimi subjekti in spoznani objekti; toda potem je vsaka taka zunanja relacija sama na sebi podrejena notranji ontični povezavi med svetom in jezikom (ali ujezikovljenim mišljenjem). Preproščina sama na sebi! Dalje, če je tako, potem nas notranja neformalnost predikacije (ki jo je treba še vedno pojasniti) napeljuje k priznanju historičnosti znanosti in vednosti: *ne* zgolj v smislu, da znanost *ima* zgodovino, temveč da *je* zgodovina – da je mišljenje historizirano. ²¹

Poanta je naslednja: da bi se izognili omenjenemu skepticizmu, moramo dopustiti nerazrešljivo enotnost realizma in idealizma v smislu, ki smo ga ponudili. Toda potem postanemo mi sami ujetniki vsakršnih muh, ki zadevajo predikacijo. Mirno, v enem mahu razrešimo skeptične uganke in uganke kuhnovskih nesoizmerljivosti. Objektivnosti ni treba znova priklicati, vendar pa je ne moremo ponovno pridobiti na ahistorični način. To je naloga.

IV.

O predikaciji bom izrekel le eno trditev. Ne more biti nobenega algoritma, ali splošnega pravila, ali nespremenljivih meril za pravilno razširitev splošnega predikata na nove primerke preko tistih, s katerimi je bil uveden.

²⁰ Glej Richard Rorty, »Relations, Internal and External«, v Paul Edwards (ur.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 7. knjiga, MacMillan & Free Press, New York 1967.

²¹ To je izvršni postulat moje knjige *Historied Thought, Constructed World*.

Skratka, ni nobenih neodvisnih »razlogov« (v smislu, v katerem jih Wittgenstein, ko nasprotuje Mooreu, zanika) za potrditev, da »*a* je *F*«, za katerikoli »*a*« in za katerikoli »*F*«; kakršnakoli merila že dopustimo, niso nič več kot instrumentalna merila za prakso predikacije naravnega jezika. *Edini* način, kako ponovno pridobiti nevtralni realizem glede predikabilij, je, da postavimo teorijo, da spoznavajoči subjekti lahko nekako odkrijejo primeren niz nespremenljivih univerzalij, katerim se prilagajajo spreminjajoče se značilnosti pojavnega sveta. Ni nikakršne potrebe, da bi špekulirali, kako se to lahko zgodi: ni nobene uspešne različice te teze. Nobenemu doslej – od Platona do današnjih dni – se nikoli ni posrečilo utreti epistemskega dostopa do takih univerzalij, ki bil zmožen življenja. *Praksa objektivne predikacije v celoti poteka brez idej in univerzalij*. Torej poteka brez eksplicitnih meril, čeprav ne (zaradi tega razloga) brez kolektivnega občutka, kako smo posamezne predikate koristno uporabili in prilagodili našim ciljem.

Če vprašate, kaj lahko, poleg skrajne arbitrarnosti ali univerzalij, razloži našo predikativno prakso, je odgovor jasen: to mora biti različica Kuhnove ali Wittgensteinove teorije. Ni drugega. Sam Kuhn nam je tukaj v veliko pomoč. Opazi »odsotnost trdnih podatkov«, vendar nikoli ne dvomi, da »je Galileo intepretiral opazovanja nihala«. »To interpretacijsko podjetje«, nadaljuje, »paradigmo lahko zgolj artikulira, ne pa popravi. Normalna znanost paradigem sploh ne more popraviti. Namesto tega ... normalna znanost vodi le k prepoznanju anomalij in h krizam.«

Tu ga opogumlja nominalizem (za katerega se bojim, da je napačen korak) Nelsona Goodmana. Goodmana navaja, kot da pravi naslednje: »Na srečo ni nič več (kot pojavi, za katere vemo, da obstajajo) vprašljivega, saj je pojem 'možnih' primerov, pojem primerov, ki ne obstajajo, daleč od tega, da bi bil jasen.« Kuhn zaznavno dodaja: »Noben jezik, ki je tako omejen na poročanje o popolnoma vnaprej znanem svetu, ne more ustvariti zgolj nevtralnih in objektivnih poročil o 'danem'. Filozofske raziskave doslej niso niti namignile, kako bi bil videti jezik, ki je tega zmožen.«²²

Kuhna dejansko bolj zanima, kako bi ugnal v kozji rog disjunkcijo med realizmom in idealizmom, kot pa pojasnjevanje »realnih generalij« kot takih. Če bi ga to bilo zanimalo, potem bi nemara dojel smisel, v katerem niti Goodmanov nominalizem niti njegovo zgolj dovoljevanje različnih pojmovnih *tertia* (»različnih svetov«) ne bi moglo rešiti predikativnega problema samega na sebi. Najhitrejša pot k uvidu v povezavo je branje Goodmana, saj je Goodman najodločnejši nominalist, kar jih imamo.

²² Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, str. 122, 127. Glej tudi Nelson Goodman, *The Structure of Appearances*, 2. izd., Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966, navedeno po Kuhnu.

Goodmanov prispevek je naslednji:

Ko trditvi, da sta dve stvari podobni, dodamo podrobno določitev lastnosti, ki jima je skupna, ... odstranimo dvoumje, toda naše prvotne trditve ne dopolnimo, temveč storimo, da je odvečna. Kajti ... če rečemo, da sta dve stvari podobni v tem, da imata skupno določeno lastnost, ne rečemo nič več kot le to, da imata to lastnost skupno.²³

Menim, da Goodman misli naslednje: (a) da za vsaki dve stvari lahko rečemo, da sta si podobni v neskončno mnogih (nespecificiranih) vidikih; (b) da izraz »podoben v tem, da imata skupno lastnost F «, ki označuje domnevni vidik, v katerem sta si dve stvari podobni, ne pove nič o tem, kako ga lahko spoznamo. Z vsem tem se strinjam. Ne strinjam se le tam, kjer bi Goodman hotel, da bi mi bili prepričani, da nominalizem *lahko* dejansko razloži predikativni uspeh. Kuhn je prepričan, da Goodman deli njegovo nasprotovanje predikativni nevtralnosti. Morda je to res, vendar zgolj to ne vpliva na predikativno uganko, saj se po argumentaciji *ne moremo* izogniti temu, da bi dopuščali »realne generalije«, kar pa ni združljivo z nominalizmom.

Goodmanu tu spodrsne. Še več, nenamerno izda slabost svojega nominalizma. Tu je dokazno gradivo:

Mislim, da ni nobenega načina, kako stabilizirati – v nasprotju z laboratorijem – pogoje in kontekst, da bi dobili sodbe o čutni podobnosti, ki so kvalificirana merila za ocenjevanje laboratorijskih rezultatov. Laboratorijski rezultati prej ustvarjajo kot zrcalijo mero čutne podobnosti. Kot večina sistemov merjenja si prizadevajo, da bi vodili običajne sodbe vsaj v tolikšni meri, kot sodbe vodijo njih.²⁴

Dopuščam razlike med »običajnimi« in »laboratorijskimi« sodbami, vendar ne morem spregledati, kako ontično ali epistemsko vplivajo na spoznavanje predikativne podobnosti. Natančnost laboratorijskih primerov bo gotovo implicirala »realne generalije« v istem smislu, v katerem obstajajo »realne generalije« v običajnih primerih. Toda potem Goodman priključuje nekaj, kar nima nobene pravice storiti noben nominalist. Skratka, delujoči nominalizem je vselej kabinetni nominalizem.

Tako problem ostaja. Ne more se vam zgoditi, da ne bi upoštevali, da ni nobene alternative naslednji trditvi: če si želimo objektivno predikacijo, potem (a) bomo potrebovali »realne generalije«; (b) te generalije bodo artefaktične; in (c) njihova objektivna potrditev bo na koncu odvisna od sklad-

²³ Nelson Goodman, »Seven Strictures on Similarity«, v Lawrence Foster in J. W. Swanson (ed.), *Experience and Theory*, University of Massachusetts Press, Amherst 1970, str. 27.

²⁴ Goodman, »Seven Strictures on Similarity«, str. 28-29.

nosti med našimi podrejenimi merili in nekriterijskimi oblikami konsenza, ki tvori našo kolektivno prakso. To preprosto pomeni: *predikativna objektivnost je konsenzna, vendar ne kriterijska*, torej odprta, improvizacijska, taka, da ji mogoče sledimo v pluralnih, celo v nasprotnih si smereh. Ne trdim, da takih predikativnih opcij ni mogoče razvrstiti, oceniti, jim biti na podlagi dobrih razlogov naklonjen ali nenaklonjen in jih naposled uskladiti s takim ali drugačnim pojmovanjem narave. Toda taki popravki niso popravki, ki bi jih naredili tako, da bi *najprej* spoznali katerokoli neodvisno predikativno univerzalijo ali podobnost, ki se ji približuje. Nimamo nobenih takih virov. »Popravek« naših predikativnih ekstenzij je ravno tako artefaktičen kakor naša predikativna praksa. To ne izključuje objektivne znanosti. Potrjuje, da *sta* objektivnost in nevtralnost artefakta našega kolektivnega življenja.

Z »konsenznim« torej menim nekaj res zelo elementarnega: namreč, nič več kot čisto molčeče dopuščanje predikatov, uporabljenih onkraj primerkov, za katere jezikovna skupnost lahko trdi, da se jih spomni. Posledica in predpostavka *takega* dopuščanja je, da morata biti realizem in idealizem nerazrešljivo povezana.

Zdaj se spomnite, da sem predlagal razlikovanje med Intencionalnimi in ne-Intencionalnimi lastnostmi. Kot ključ k temu, kaj ta razloček pomeni, ponujam naslednjo enačbo: *Intencionalno=kulturno*. To berem takole: kar koli je jezikovno (ali je mogoče interpretirati zato, ker je jezikovno) ali »jezično« (to je, tako, da predpostavlja jezikovno kompetenco, ne da bi bilo natanko ali eksplicitno izraženo v govoru), je Intencionalno – kulturno pomenljivo. Dopuščam tako ne-Intencionalne (kot »slano«) kot tudi Intencionalne lastnosti, kakršna je »baročen«. Po mojem pojmovanju je Intencionalni svet ravno tako realen kot ne-Intencionalen. Dalje, Intencionalne lastnosti so »utelešene« (neločljive [*qua* realne] od ne-Intencionalnih lastnosti, kompleksne glede na, tudi na [kulturno] *sui generis* način vznikajoče glede na) v ne-Intencionalnih lastnostih in bitnostih naravnega sveta.²⁵

Obstajajo raznovrstna vprašanja, ki nas tu preganjajo. Moram jih prehiteti. Vendar si moram tudi vzeti čas za pojasnilo, da Intencionalne lastnosti vključujejo jezikovne, jezične, semiotične, signifikativne, pomenljive, retorične, slogovne, reprezentacijske, izrazne, pravilu podobne, institucionalne, smotrne, intencionalne in intenzionalne lastnosti. Skratka, »Intencionalno« je kulturni ali kolektivni analogon Brentanovega in Husserlovega so-

²⁵ Razlago tega sem ponudil na številnih mestih. Glej, na primer, Joseph Margolis, *Culture and Cultural Entities; Toward a New Unity of Science*, Kluwer, Dordrecht 1984, 7. pogl. in *Historied Thought, Constructed World*. Menim, da so kulturne bitnosti na analogen način »utelešene« v naravnih bitnostih, vendar me podrobnosti tu ne zanimajo.

lipsističnega pojma »intencionalnega« ali intenzionalno oblikovanega intencionalnega. (»Intencionalno« tudi pripravi vse potrebno za mentalno in subjektivno, vendar le z vkulturiranimi primerki: osebe ali sestva, na primer, uprimerjajo kolektivne ali kulturne zgodovine.) Karkoli naj že je Intencionalno, je: (a) tako, da ga je mogoče intrinzično interpretirati, (b) manifestacija oblike življenja človeške družbe in (c) tako, da ga je mogoče interpretirati zato, ker je taka manifestacija.

Če imate vse to pred očmi, potem pravim, vračajoč se k prvim vrsticam te razprave, da je zgodovina Intencionalno urejena časovna sprememba, neka zgodovina pa Intencionalna kariera. »Kariera« služi tako predikativno kot denotativno; s »kariero« menim kulturno vznikajoč *denotatum*, ugledan kot individuirana zgodovina – predvsem človekovo sestvo, ali literarno besedilo, ali artefakt, ugledan kot tak, ki vztraja skozi Intencionalno spremembo.

Podstatni argument je povsem kratek. Predikativna objektivnost je artefaktična, konsenzna, podvržena Intencionalnim pogojem celo tam, kjer ne eksplicitno zadeva Intencionalnih lastnosti. Ker je taka, ne more biti nič drugega kot historizirana, saj ni nobenih dostopnih idej ali univerzalij; saj nominalizem ne more pojasniti »realnih generalij«; ker (metonimično) zgodovina znanosti tvori uganke, kakršne so uganke kuhnovskih »različnih svetov«. Ker se človeški subjekti razlikujejo po svojih jezikovnih in jezičnih močeh, morajo biti zgodovine. Dalje, na ne-Intencionalni svet se zdaj gleda kot na abstrakcijo (na primer, za predikativne in produktivne cilje) od našega simbiotiziranega sveta. To ima za posledico nič manj kot to, da so naši ne-Intencionalni predikati razširjeni na enak način kot Intencionalni, čeravno jih je mogoče seveda razširiti na zelo različne načine strogosti, napovedljivosti, pojasnjevalne moči, vzročne splošnosti in podobnega. Zato ne vidim nobenega razloga, zakaj bi morali naravoslovje v taki interpretaciji zanikati ali izkriviti.

Vztrajam pri notranji neformalnosti predikacije: prvič zato, ker so predikativna merila »utemeljena« (če uporabim Wittgensteinov izraz) konsezeno, ne pa kriterijsko; drugič zato, ker je mogoče Intencionalne predikabilije interpretirati zgolj v skladu z historičnimi naplavinami naših jezikovnih iger in zato, ker so ne-Intencionalne predikabilije odvisne od Intencionalnih. Če to dojamete, nenadoma ugledate izjemno vlogo zgodovine.

Intencionalnih lastnosti ni mogoče spoznati kjerkoli, *temveč* v zgodovinsko spreminjajoči se jezikovni igri ali praksi, v kateri obstajajo. Praksa, kakorkoli brezoblična, je mreža podobno ustvarjenih lastnosti in *denotatov*, ali, bolje, njihovega procesa. Ravno to je tisto dejstvo, ki omogoča tako znanost kot objektivno interpretacijo: na primer, z določanjem identitete niha-

jočih kamnov in nihali na eni strani in Michelangelove *Pieta* na drugi strani. Oboje je artefakt zgodovinsko labilnih subjektov.

Objektivnost zgodovine je odvisna od objektivnosti Intencionalnega. Če pa znanosti ni mogoče ločiti od njene zgodovine, potem je objektivnost znanosti funkcija objektivnosti njene zgodovine. Če pa so predikativne razširitve konsenzne, ne pa kriterijske, potem naplavine našega življenja zadevajo celo ne-Intencionalne predikate; in če je objektivnost Intencionalne predikacije podrobno določena zgolj v prostoru naših jezikovnih iger, potem se tudi za objektivnost znanosti ne more zgoditi, da ne bi bila ravno tako historizirana. O možni strogosti raziskovanja sem preveč prepričan, da bi tu izpeljal pesimistične ali skeptične sklepe. Navzlic temu pa je zelo malo razlag znanosti, ki si prizadevajo opraviti s problemom objektivnosti zgodovine. Moj lasten občutek je, da se mora model objektivnosti, ki utegne resno ustrezati vsakršni znanosti, korenito razlikovati od modelov, ki so prevladovali doslej. Nimam nobenega razloga za dvom o delu posamezne znanosti. Gre le za to, da smo sami sebe varali o dejanskih virih znanosti.

Prevedel Božidar Kante

**NIKOLAJ KUZANSKI:
FILOZOFIJA – MATEMATIKA – LOGIKA**

**Concidentia oppositorum pri Nikolaju Kuzanskem
in sodobne parakonsistentne logike***

Začel bom s citatom iz *Zgodovine filozofije* Fredericka Coplestona:

»Možno je... Nikolaja pomakniti naprej v moderno dobo. Na primer, za njegovo vztrajanje pri negativni teologiji in nauk o Bogu kot sovpadanju nasprotij (*coincidentia oppositorum*) lahko rečemo, da ju povzema Schellingova filozofija Absoluta kot točke zabrisa vseh razlik in različnosti, medtem ko njegov pogled na svet kot »razvitje« Boga (*explicatio Dei*) lahko smatramo za predhodnika Heglove filozofije narave kot drugobiti Boga, kot konkretne manifestacije ali utelešenja abstraktne Ideje.«¹

Ta citat sem navedel zato, ker se mi zdi pomemben Coplestonov poudarek, da je treba s stališča novoveške filozofije brati Nikolaja Kuzanskega iz duhovnega toposa nekje *med* Heglovo dialektiko absolutnega uma, za katero lahko rečemo, da ustreza tisti filozofski poti, ki se tradicionalno imenuje *via positiva*, in Schellingovo filozofijo identitete v absolutu, ki ji tradicionalno ustreza *via negativa*.² Ker včasih naletim na mnenje, da je Kuzanski s sovpadanjem nasprotij predhodnik Heglove dialektike (mnenje, ki ni povsem napačno, je pa enostransko), bom v pričujoči razpravi močneje podprl in argumentiral tezo, da je za Kuzanskijevo filozofsko metodo, ki jo je imenoval »učena nevednost« (*docta ignorantia*), pomembnejša *via negativa* (v krščanski misli imenovana tudi »negativna teologija«), torej tista duhovna pot, ki jo v nemški klasični filozofiji drugače od »logika« Hegla razvije »mistik« (pozni) Schelling.

* Razprava je prirejeno in nekoliko razširjeno besedilo referata, ki ga je avtor imel na »Prvem svetovnem kongresu o parakonsistentnosti«, 1. avgusta 1997 na Univerzi v Gentu (Belgija), pod naslovom *Paraconsistency as coincidentia oppositorum in the philosophy of Nicholas of Cusa*.

¹ Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy*, III. zv., Image Books, Doubleday, London 1993, str. 245.

² V tem kontekstu se namenoma izogibam izrazoma »pozitivna dialektika« in »negativna dialektika«, ki bi lahko pri odnosu med Heglom in Schellingom vnesla zmedo.

Parakonsistentna logika in Kuzanski

Najprej kratka informacija o tem, kaj je parakonsistentna logika. Za klasično logiko, tako Aristotelovo kakor tudi sodobno »standardno« logiko (Russell, Wittgenstein, Tarski idr.), je značilna zahteva po (strogi) konsistentnosti, ki pomeni, da je logični sistem, v katerem je možno izpeljati eno samo protislovje, kot celota nekonsistenten, še več – tak sistem je »trivialen«, saj je v njem na osnovi logičnega zakona *ex contradictione quodlibet* (ali *ex falso quodlibet*), formalno zapisanega $(p \ \& \ \underline{nc}\text{-}p) \rightarrow q$, možno iz protislovja $(p \ \& \ \underline{nc}\text{-}p)$ izpeljati (\rightarrow) katerikoli (poljubni) stavek (q); drugače rečeno, v klasični logiki je nekonsistenten sistem povsem neuporaben, ker je neselektiven, saj v njem lahko izpeljemo karkoli. Stroga zahteva konsistentnosti pa logiki (predvsem v odnosu do filozofije in drugih ved, celo matematike) povzroča obilo težav in ji zožuje njeno aplikabilnost; na primer, paradoksi in samo-nanašajoči se stavki (*cogito ergo sum* idr.), ki so za filozofijo bistveni, v matematiki pa ireduktibilni (Gödel, 1931), so s stališča klasične logike »nelegitimni«, saj – če nastopijo v logičnem sistemu – porušijo njegovo konsistentnost.

Eden izmed razmislekov o prenovi sodobne logike, ki naj bi vključila tudi »logiko paradoksov«, je privedel do zamisli o parakonsistentnosti: logični sistemi naj ne bi bili več strogo konsistentni, ampak naj bi dopuščali – v specifičnih primerih – tudi stavke vrste $(p \ \& \ \underline{nc}\text{-}p)$, ne da bi jih le-ti *eo ipso* že trivializirali.³ Začetki parakonsistentnih logik segajo nekaj desetletij nazaj v Južno Ameriko (Newton da Costa, Ayda Ignez Arruda, Miró Quesada idr.), nadalje pa so se razvile predvsem v Avstraliji (Richard Routley, Graham Priest idr.) in Združenih državah (del »pittsburške šole« logike relevance). Priest razvija formalno-dialektično logiko kot »močno« vrst parakonsistentne; bistveno zanjo je prepričanje, da obstajajo *resnične* kontradikcije, za katere Priest uporablja ime »dialetheia«; v filozofskem pogledu se ukvarja predvsem s paradoksi »onstran mejá misli« in se v precejšnji meri navezuje na Hegla. Priest trenutno velja za osrednjo osebnost na področju parakonsistentnih logik in je bil tudi glavni pobudnik kongresa v Gentu.⁴

Svojo odločitev, da sem na tem kongresu, kjer je bil govor predvsem o sodobnih parakonsistentnih sistemih, razpravljal o Nikolaju Kuzanskem, sem utemeljil predvsem s tem, da se Kuzanskijeva *coincidentia oppositorum* nava-ja kot predhodnica parakonsistentnosti v nekaterih temeljnih delih s tega

³ Ker gre za množstvo logičnih sistemov, ki formalizirajo zamisel parakonsistentnosti (njihovo število je načelno neomejeno, saj novi sistemi nastajajo z variiranjem aksiomov), običajno govorimo o parakonsistentnih logikah v množini.

⁴ »Prvi svetovni kongres o parakonsistentnosti« (Gent, 1997), gl. op. k naslovu (*).

področja. Gre predvsem za tri obsežne knjige: 1. G. Priest, *In Contradiction* (1987), 2. zbornik z naslovom *Paraconsistent Logic* (1989), 3. G. Priest, *Beyond the Limits of Thought* (1995).⁵ V (1) je Kuzanski zgoj omenjen med »tistimi filozofi, ki so zavestno verjeli, da obstajajo eksplicitna protislovja«⁶; v (2) je Kuzanski vključen v krščansko izročilo novoplatonizma⁷ in *coincidentia oppositorum* je predstavljena z odlomkom iz njegovega najpomembnejšega filozofskega dela *De docta ignorantia* (»O učeni nevednosti«, 1440), kjer Kuzanski govori o sovpadanju med »največjim« (*maximum*) in »najmanjšim« (*minimum*). Zaradi konteksta navajam ta odlomek po Priestu in Routleyu (besede v oglatih oklepajih so njune):

»...nikakor pa one [različnosti] ne obstajajo v absolutnem maksimumu [Enem],... Absolutni maksimum... obsega vse stvari, in s tem, da je vse, ni nobena od njih; drugače rečeno, je obenem maksimum in minimum biti (*O učeni nevednosti*, I, 4).«⁸

V tretji (3) od omenjenih knjig je filozofu iz Kuze posvečen cel razdelek prvega poglavja (1.8), v katerem Priest obravnava njegovo misel s stališča »meje izrazljivosti« in (ne)doumljivosti Boga. Avtor ugotavlja, da gre v Kuzanskijevi filozofiji za paradokso in – kakor skuša dokazati – tudi »dialektično« misel (pri čemer, kot smo že omenili, uporablja svoj neologizem »dialetheia« za oznako »resničnega protislovja«), kajti Kuzanski »sprejema to protislovje glede Boga [namreč protislovje med doumljivostjo nasproti nedoumljivosti, op. M.U.] kot resnično«.⁹ Priest poudarja, da sta tudi v tem primeru, tako kot v mnogih drugih filozofskih primerih, navedenih v njegovi knjigi, resnični *obe* protislovni postavki, ki ju imenuje 'Presežnost' ('*Transcendence*') in 'Sklenjenost' ('*Closure*'):

»Še več, celo trditev, da je Bog nedojemljiv ['Presežnost'], izraža neko določeno dejstvo [*fact*], o Bogu. Torej imamo 'Sklenjenost'.«¹⁰

Zato Priest sklene svoj razmislek o Kuzanskem:

»Kuzanski, torej, drugače kot Aristotel, ne le opaža protislovja na mejah izrekljivega, temveč jih tudi potrjuje [*endorse*].«¹¹

⁵ Natančni bibliografski podatki so: 1. Graham Priest, *In Contradiction. A Study of the Transconsistent*, Martinus Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht 1987; 2. *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, ur. Graham Priest, Richard Routley, Jean Norman, Philosophia Verlag, München 1989; 3. Graham Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

⁶ Priest 1987, str. 120.

⁷ Priest in Routley, v zborniku *Paraconsistent Logic*, str. 19.

⁸ *Ibid.*, str. 20.

⁹ Priest 1995, str. 24.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

V splošnem se s tem sklepom strinjam, vendar pa mislim, da bi bilo treba povedati nekaj več (ali, bolje, *manj*) glede Kuzanskijeve »dialektike«, namreč v pomenu, kot dialektiko razume Priest. Zanj je namreč sodobna dialektika *logična* rekonstrukcija klasične filozofske dialektike, ki je dosegla svoj vrh v Heglovi filozofiji; Priestu in njegovim somišljenikom gre za oživetev dialektike kot *formalne* metode mišljenja s pomočjo novih, »neklasičnih«, parakonsistentnih logičnih sistemov. V uvodu k svoji knjigi *In Contradiction* Priest pravi: »Glavna teza te knjige je, da je imel Hegel prav: naši pojmi, ali vsaj nekateri med njimi, so nekonsistentni in ustvarjajo protislovja (*dialetheias*).«¹²

Coincidentia oppositorum in parakonsistentna dialektika

Gre torej za vprašanje, ali je Kuzanski »dialektični filozof« v smislu, da je njegova *coincidentia oppositorum* predhodnica Heglove dialektike in (po Priestu) obenem tudi sodobne dialektične logike, formalno rekonstruirane v okviru parakonsistentnih sistemov. V nasprotju s Priestom zagovarjam trditev, da Kuzanskijeva spoznavna naravnost, ki jo je sam označil za »učeno nevednost« (*docta ignorantia*), niti ne potrjuje niti ne zanika protislovij – torej da ne gre niti za »pozitivno« niti za »negativno« dialektiko – temveč da se Kuzanski zavzema za »srednjo pot«, pot modreca, pri čemer je blizu velikemu budističnemu »dialektiku« Nagardžuni (2. st. n.š.), čeprav je slednji rekel, paradokсно: »Izogibati se moramo ne le obema skrajnostima, ampak tudi sredini.«¹³

Res je, da težko opredelimo »podležčo logiko« nekega predmodernega filozofskega sistema, saj »se je šele v moderni dobi razvilo jasno pojmovanje formalnega ali semantičnega sistema«¹⁴. Kljub temu pa se lahko v grobem strinjamo z ugotovitvijo sodobnih parakonsistentnih logikov, da aristotelska logika ni podležeča logika Kuzanskijevi filozofski metodi, saj Kuzanski ponekod tudi eksplicitno polemizira z Aristotelovim načelom neprotislovnosti oziroma kaže na njegovo omejeno veljavnost – ampak da je *coincidentia oppositorum* v osnovi parakonsistentna *theoria*, saj dopušča protislovja in celo temelji na njih, pri čemer je protislovja ne »trivializirajo«: prav to pa je opredelitev parakonsistentnosti. Od te ugotovitve dalje pa moramo

¹² Priest 1987, str. 4.

¹³ Satis Chandra Vidyabhusana, *A History of Indian Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978, str. 254.

¹⁴ Priest in Routley, v: *Paraconsistent Logic* (1989), str. 3.

biti pazljivi, upoštevati moramo »učeno nevednost«: če je Kuzanskijeva filozofija parakonsistentna, to še ne pomeni, da je tudi dialektična v heglovski-Priestovem pomenu.

Preden si ogledamo nekatere za naš kontekst zgovorne odlomke Kuzanskijevih del, pa navedimo še eno uvodno opombo glede odnosa med parakonsistentnostjo in dialektičnostjo sistema oz. teorije, kakor ta odnos nastopa v sodobni literaturi s področja parakonsistentnih logik. Treba je namreč reči, da razmerje med njima pri različnih avtorjih ni povsem jasno in enoznačno opredeljeno (npr. v citiranem zborniku *Paraconsistent Logic* nastopa 21 avtorjev, čeprav vsi ne pišejo o dialektiki). Še najbolj jasno razmeji dialektiko od parakonsistentnosti Priest, ki dialektiko pojmuje kot takšno parakonsistentnost (sistema, teorije), ki vsebuje *resnična* protislovja (*dialetheias*); na formalni ravni to pomeni, da logična semantika neke dialektične teorije poleg dveh klasičnih resničnostnih vrednosti, tj. resničnosti (R) in neresničnosti (N), predvideva tudi resničnostne »presežke« (*truth-value gluts*), ki imajo tretjo logično vrednost – imenujmo jo »pozitivno protislovje« (K^+) – torej gre za trivrednostno (trovalentno) logiko.¹⁵ Priestova dialektična logika pa ne predvideva resničnostnih »vrzeli« (*truth-value gaps*), saj meni, da »takšna modifikacija logike, ki bi dovoljevala resničnostne vrzeli, strogo vzeto, ni relevantna za parakonsistentnost«¹⁶; to stališče, ki »vrzeli« zavrača ne le s stališča dialektike, ampak tudi s širšega stališča parakonsistentnosti, pa ni splošno sprejeto med parakonsistentnimi logiki. (Nekaj več o tem pozneje.) Drugi avtorji razlikujejo med šibko in močno parakonsistentnostjo in slednjo enačijo z dialektiko. Bralec zbornika *Paraconsistent Logic* lahko iz nekaterih pasusov sklepa, da gre pri dialektiki kot močni parakonsistentnosti bolj za ontološko kot pa logično ali epistemološko vprašanje, namreč za vprašanje, ali obstajajo »nekonsistentna dejstva«¹⁷, ki naj bi verificirala »dialetheje«; znotraj logike same se kot takšna »dejstva« največkrat navajajo paradoksi. Vendar je obstoj »nekonsistentnih dejstev« zelo vprašljiv.

¹⁵ Začetnik tri- in večvrednostnih logik je bil Jan Łukasiewicz, ki ga tudi privrženci parakonsistentnosti prištevajo med svoje predhodnike. Vendar pa Priestov trivrednostni sistem *LP*, ki ga je formuliral v 5. poglavju knjige *In Contradiction* (1987), ni v celoti ekstenzionalen (kakršni so vsi Łukasiewiczovi večvrednostni sistemi), pač pa je v njem negacija opredeljena intenzionalno, tj. *ni* resničnostna funkcija, ki bi preprosto »obrnila« resničnostno vrednost stavka (kar je v ekstenzionalnih sistemih razvidno iz matrice negacije), ampak je le implicitno opredeljena z aksiomi sistema.

¹⁶ Priest in Routley, »Systems of Paraconsistent Logic«, v zborniku *Paraconsistent Logic* (1989), str. 171.

¹⁷ Gl. tudi: Priest 1987, str. 67.

Torej, vrnimo se k Nikolaju Kuzanskemu: v splošnem smo se strinjali, da je *coincidentia oppositorum* s stališča sodobne logike parakonsistentna, vendar se ob tej ugotovitvi problem določitve Kuzanskijeve logične in spoznavne paradigme še ne konča, saj je njegov glavni poudarek, namreč da gre pri božjih rečeh za našo »nevednost« – četudi »učeno« – ostal še netematiziran. Za pravilno doumevanje Kuzanskijeve *coincidentiae oppositorum* jo je treba misliti s stališča *doctae ignorantiae*.

Kuzanski še posebej poudarja sovpadanje »največjega« in »najmanjšega«: Bog, »imenovan« *maximum*¹⁸, je obenem tudi *minimum*, toda ta *coincidentia* je »nedoumljiva« za človeški razum (*ratio*), namreč za naše logično, diskurzivno mišljenje (četudi »dialektično«!) – čeprav je na neki nemisljivi, presežni način prisotna v umu (*intellectus*) kot nadrazumski zmožnosti duha (*mens*)¹⁹, ki ji lahko rečemo tudi intelektualna intuicija ali filozofska kontemplacija (*theoria* v grškem pomenu).²⁰ Navedimo dve relevantni mesti iz *De docta ignorantia*:

»*Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur, cum quo minimum coincidit*« (I. knjiga, 4. pogl., naslov).²¹

»*Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximum videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit*« (*ibid.*).²²

¹⁸ Pojem »največjega« (*maximum*) se pri Kuzanskem navezuje na Anselma Canterburyškega: *Maximum est id quod maius cogitari nequit*.

¹⁹ Kuzanski uporablja izraza *intellectus* in *mens* skoraj sinonimno; mi prevajamo *intellectus* z izrazom 'um' (v novoplatonskem pomenu, *nous*); za Kuzanskijev pojem *mens* pa je v slov. najbližji izraz 'duh' (angl. *mind*, nem. *Geist*).

²⁰ V Kuzanskijevem pojmovanju uma kot intuitivne duhovne moči, ki presega razum, je vsekakor močno prisoten vpliv novoplatonizma. Plotin o odnosu med razumom (*diánoia*) in umom (*nous*) med drugim zapiše: »...kajti razumska misel mora obravnava eno stvar za drugo, da bi karkoli izrekla v besedah: to je metoda opisovanja; toda le kako naj opišemo tisto absolutno preprosto? Saj zadostuje, če se ga um dotakne; in ko mu je uspelo, dokler dotik ostaja, mu je povsem nemogoče govoriti, nima časa za to; šele pozneje je zmožen premišljevat i o tem. Verjeti moramo, kar vidimo, ko duša nenadoma prejme luč...« (*Enneade* V, 3, 17).

²¹ Nicolai de Cusa / Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia / Die belehrte Unwissenheit*, I. knjiga, latinsko-nemška izdaja, prev. in ur. Paul Wilpert, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970, str. 16. Kuzanskijeva paradokсна sintagma *incomprehensibiliter intelligitur* (v nem. prev.: *Nichtergreifendes Erkennen*) je težko prevedljiva; stavek bi se v slovenščini glasil dobesedno: »Absolutno največje [maksimum] se nerazumljivo spoznava, ker z njim sovpada najmanjše [minimum].«

²² »Torej nad vsakim diskurzom razuma nerazumljivo vidimo, da je absolutna največjost neskončna, ki ji nič ne nasprotuje, ker z njo sovpada najmanjše.«

S stališča Kuzanskijeve »učene nevednosti« je napaka prizadevanje, da bi razumeli sovpadanje nasprotij, še več, to je oholost človeškega razuma, saj razum, ki se mora ravnati po logiki, po načelu neprotislovnosti, dejansko sploh ne more misliti tega, da nasprotja sovpadajo: – *coincidentia oppositorum* je, kot poudarja Kuzanski, *supra omnem rationis discursum*. Heglovsko (ali kantovsko) usmerjeni filozof, ki ostro razlikuje razum (*Verstand*) od uma (*Vernunft*), bo bržkone pripomnil: seveda, *coincidentiae* ne moremo razumeti, pač pa jo lahko dialektično do-umemo, »zapopademo« v absolutnem pojmu. Toda ravno v tem je nevarnost (raz)umske redukcije Kuzanskega na raven heglovskega dialektičnega uma, katerega paradigma je dialektična *logika*. Kuzanski je namreč v epistemološkem pogledu izrazito arhaičen, predmoderen filozof, in je, če ga gledamo z današnje perspektive, mnogo bližji novoplatonskemu umskemu »motrenju« (*theoria*) kakor Heglovi dialektiki. *Coincidentiae oppositorum* ne more »zapopasti« nobena logika, niti dialektična ne, temveč zgolj *theoria* v antičnem (oz. *contemplatio* v srednjeveškem) pomenu:

»Iz tega spoznam, kako nujno je, da vstopim v temo in dopustim sovpadanje nasprotij nad vso zmožnostjo razumske predstave in da iščem resnico tam, kjer se pojavlja nemožnost, ki je nad vsakim, celo najvišjim umskim vzponom. Ko pridem do tega, kar je vsakemu umu nespoznavno in za kar vsak um sodi, da je najdlje oddaljeno od resnice, tam si ti, moj Bog, ki si absolutna nujnost.«²³

In prav v spregledanju te bistvene dimenzije Kuzanskijeve filozofije je tudi Priestov interpretacijski spodrseljaj, ko skuša Kuzanskega vpreči v tradicijo heglovske in *eo ipso* tudi svoje lastne, formalnologične dialektike. Kajti – ne s Priestovo formalno-dialektično logiko, ne s kako drugo logiko ne moremo (raz)umsko odločiti, ali sta oba medsebojno protislovnata parakonsistentna stavka resnična, kakor meni Priest, ali oba neresnična; drugače rečeno, ni kriterija odločitve, ali sta vmeščena v semantični »presežek« ali v »vrzel«. K temu se vrnemo pozneje.

»*Quasi in speculo et in aenigmate*«

Po drugi strani pa Kuzanski ni bil tiste vrste mistik, ki bi se bil odrekel vsakemu racionalnemu oz. diskurzivnemu spoznanju, temveč je bil tudi velik *mislec*, ki je znal – kakor njegovi bratje v duhu: Plotin, Eriugena, Kant,

²³ Nikolaj Kuzanski, *O božjem pogledu (De visione dei)*, prev. Ksenja Geister, Zbirka Tretji dan, Družina, Ljubljana 1997, str. 29 (*ratio* → razum, *intellectus* → um).

Wittgenstein, Nagardžuna in drugi – »izreči mnogo stvari, ki ne bi mogle biti izrečene«²⁴. Kako je to zmožgel? V katerem jeziku?

V svojem zadnjem delu *De apice theoriae* (»O vrhu spoznanja«, 1464), kakor tudi že večkrat prej, je Kuzanski zapisal: »Torej, zmožnost videnja duha presega zmožnost razumevanja.«²⁵ Toda, kaj pomeni »videnje duha« (*videre mentis*, tudi: »videti z duhom«, »duhovno videnje« ipd.)? Lažje je reči, česa to ne pomeni, kakor pozitivno odgovoriti na vprašanje. (Verjetno je tu odveč pripomniti, da je vprašanje zmožnosti umskega ali duhovnega videnja eno izmed osrednjih filozofskih vprašanj od Platona do dandanes.) Vsekakor lahko rečemo, da za Kuzanskega »videnje duha« ne pomeni niti (raz)umski kognitivni akt niti zgolj molčečo kontemplacijo v tišini. Duh (*mens*) oziroma um (*intellectus* v novoplatonskem pomenu) v svojem motrenju (*contemplatio*) uporablja *simbole*, ki ga »prenesejo« (*transferre*) iz pozitivne, končne domene razuma (znotrajsvetnega diskurza) v presežno neskončnost, onstran vsakega znanega pomena in razlikovanja.

V svojem »simbolnem mišljenju« je Kuzanski še prav posebno zanimiv, saj so zanj najpomembnejši in, kot most k presežnemu sovpadanju nasprotij, tudi najzanesljivejši *matematični* (geometrični) simboli, na katerih zasnuje svoj metafizični nauk o sovpadanju nasprotij v absolutu. Seveda je Kuzanski zamisel o spoznavnoteoretski vlogi matematike pri motrenju najvišjega prevzel od (novo)platonikov in pitagorejcev; tudi za Kuzanskega je matematika najčistejši izraz univerzalnega reda, odslikava večnega sveta idej, ne pa še formalna metoda naravoslovnih znanosti, kakor pozneje za Galileja in druge utemeljitelje novoveške znanstvene metode. Kljub temu pa je Kuzanski jeva zamisel matematičnega »simbolnega mišljenja« izrazito nova v odnosu do tradicije, in sicer predvsem po simbolni funkciji *limite* zaporedja geometrijskih likov, v kateri sovpadajo različnosti v »narazumljivi« istosti: matematika na simbolni ravni govori za metafizično (aktualno, ne le potencialno) *neskončnost*, ki jo je klasična grška filozofija odklanjala kot iracionalno in »nepopolno«. Pri Kuzanskem se odnos do neskončnosti bistveno spremeni, saj neskončnost postane »atribut« božanske popolnosti; Giordano Bruno je pozneje častil predvsem ta vidik Kuzanskijeve filozofije.

Poglejmo zdaj dva odlomka iz *De docta ignorantia*, v katerih Kuzanski piše o vlogi simbolnega mišljenja, »proporcev« in »matematičnih figur« pri iskanju presežnega spoznanja stvarnika:

²⁴ Kakor je pripomnil Bertrand Russell v svojem uvodu k prvi angleški izdaji Wittgensteinovega *Traktata* (1922).

²⁵ Nicolai de Cusa / Nikolaus von Kues, *De apice theoriae / Die höchste Stufe der Betrachtung*, latinsko-nemška izdaja, ur. in prev. H. G. Senger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, str. 18: *Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere.*

»Vsi naši najmodrejši in najbolj božanski učitelji se strinjajo v tem, da so vidne stvari (*visibilia*) resnično podobe (*imagines*) nevidnih (*invisibilia*) in da je stvarnik na ta način omogočil ustvarjenim bitjem, da so jim [nevidne] dostopne v spoznavajočem pogledu kakor v zrcalu in uganki (*quasi in speculo et in aenigmatē*). To pa, da so duhovnosti (*spiritualia*), ki so nam same po sebi nedostopne, prepoznavne simbolično (*symbolice*), izvira iz zgoraj povedanega, namreč da so vse [stvari] med seboj povezane v nekem nam skitem in nedoumljivem razmerju (*proportio*), tako da iz vseh vznikaja en univerzum in da so vse v enem največjem to sámo eno (*omnia in uno maximo sint ipsum unum*).«²⁶

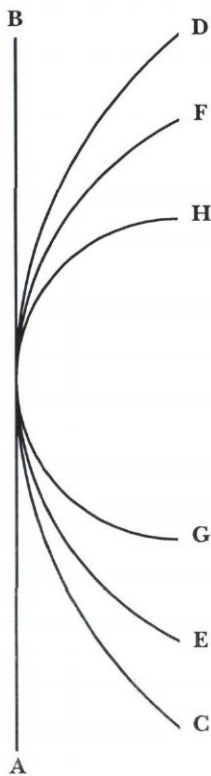
In pri tem simbolnem načinu iskanja nerazumljivega in neskončnega božjega bistva ima vključno vlogo matematika (geometrija):

»...če se hočemo na primer iz končnih [stvari] povzpeti k preprosto največjemu (*maximum*), moramo najprej premisliti (*considerare*) končne matematične figure z njihovimi lastnostmi in razmerji, potem pa ta razmerja ustrezno prenesti (*transferre*) na takšne neskončne figure.«²⁷

»Centrum est in ipso circumferentia«

Bržkone najbolj znana Kuzanskijeva »figura« za simbolno reprezentacijo sovpadanja nasprotij je *coincidentia* med ravno in ukrivljeno črto (kot *opposita*) v »največjem krogu«, v katerem obod sovpa s premico (tangento); to sovpadanje kroga in premice je »nerazumljiva« limita zaporedja vse večjih in večjih krogov.²⁸ Razlaga »figure«, ki jo je Kuzanski vključil v 13. poglavje I. knjige *De docta ignorantia* (gl. sliko), je naslednja:

»...zato bo premica *AB* lok največjega kroga (*linea recta AB erit arcus maximi circuli*), od katerega ne more biti večjega. In tako vidimo, kako je najdaljša (*maxima*) in neskončna črta nujno najbolj prema, ki pa ji ukrivlje-



²⁶ *De doc. ign.* I, 11. pogl. (cit. izd., str. 40). Besede *quasi in speculo et in aenigmatē* so iz sv. Pavla pisma Korinčanom (1 Kor 13, 12).

²⁷ *Ibid.*, 12. pogl. (str. 45).

²⁸ Kuzanski je seveda poznal samo klasično, Evklidovo geometrijo, vendar pa so njegove »figure« *coincidentiae oppositorum* genialna slutnja in anticipacija ne-evklidskih geometrij, odkritih v 19. stoletju (Lobačevski, Riemann idr.), in posledično tudi modernih kozmoloških modelov ukrivljenega (vesoljskega) prostora, ki temeljijo na Einsteinovi splošni relativnostni teoriji.

nost ne nasprotuje, kajti ukrivljenost je v tej najdaljši črti enaka premosti (*curvitas in ipsa maxima linea est rectitudo*).«²⁹

Ta model (»simbol«) sovpadanja nasprotij lahko dopolnimo tako, da vanj vključimo »največji trikotnik« (tj. limito zaporedja vse bolj topokotnih trikotnikov), ki sovpaše s premico in, prek nje, z »največjim krogom«. Značilnost teh »simbolov« je *reductio ad perfectionem* geometrijskih likov, ki limitirajo h krogu, saj že od antike velja: »Krog je popolna figura enosti in preprostosti.«³⁰ Zato je na simbolni ravni *coincidentia oppositorum* najbolj razvidna v »neskončnem krogu«. Poglejmo Kuzanskijevo razlago, zakaj v neskončnem krogu sovpadajo središče, premer in obod, in nadalje »transfer« te simbolne istosti na metafizično oziroma teološko sovpadanje maksimuma in minimuma, o katerem »nedoumljivo« (*incomprehensibiliter*) uči *docta ignorantia*:

»Vse to nam kaže, da je neskončni krog (*circulus infinitus*), večer brez začetka in konca, povsem in nedeljivo edinstven in vseobsežen. In ker je ta krog največji (*maximus*), je tudi njegov premer največji. Ker pa ni možno, da bi bilo več največjih, zato je ta krog povsem edinstven, saj je njegov premer isti z obodom. Neskončni premer pa ima neskončno središče. Očitno je torej, da so središče, premer in obod isti. (*Patet ergo centrum, diametrum et circumferentiam idem esse*.) Iz tega [spoznanja] uči naša nevednost, da je največje (*maximum*) nerazumljivo, ki mu najmanjše (*minimum*) ne nasprotuje. Kajti središče je obenem obod (*sed centrum est in ipso circumferentia*).«³¹

Troedinost neskončnega središča-premera-oboda pa ima pri Kuzanskem tudi vrsto drugih simbolnih pomenov, kar je razvidno iz nadaljevanja:

»Sedaj vidiš, kako je največje (*maximum*) v svoji celosti med vsem najpolnejše preprosto in nedeljivo, ker je neskončno središče; in kako je zunaj vsega vseobsegajoče, ker je nekončni obod; in v vse prodira, ker je neskončni premer; je začetek vsega, ker je središče; konec, ker je obod; sredina, ker je premer; dejavni vzrok (*causa efficiens*), ker je središče, formalni (*formalis*), ker je premer; končni (*finalis*), ker je obod; dajajoče bit (*dans esse*), ker je središče; vladajoče, ker je premer; ohranjajoče, ker je obod. In tako še mnogo podobnega.«³²

Skupaj s Kuzanskim bi lahko še nadalje dopolnjevali ta geometrični simbolizem, tako da bi vpeljali neskončno kroglo namesto neskončnega kroga: »...središče največje krogle je isto z [njениm] premerom in obodom [po-

²⁹ *De doc. ign.* I, 13. pogl. (str. 48).

³⁰ *Ibid.*, 21. pogl. (str. 84): *Circulus est figura perfecta unitatis et simplicitatis*.

³¹ *Ibid.* (str. 84-86).

³² *Ibid.* (str. 86).

vršino].³³, vendar nam za naš kontekst zadostuje, da ostanemo pri krogu. Za »največji krog« Kuzanski torej pravi: »središče je obenem obod«. S to formulacijo – bodisi da je govor o krogu ali krogli (sferi) – se Kuzanski navezuje na hermetično tradicijo, ki o Bogu uči, da je kakor *sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi* (sfera, katere središče je povsod, obod nikjer)³⁴. Pri Kuzanskem je v skladu z njegovo učeno nevednostjo in simbolnim mišljenjem treba biti pozoren na poudarek, da je Bog kakor sfera itd.: »Tisti pa, ki bodo imeli v mislih najbolj dejansko božje bivanje, bodo trdili, da je Bog kakor neskončna krogla.«³⁵ Besedica 'kakor' (*quasi*) je tukaj bistvena, saj Kuzanski ne misli, da je Bog okrogel, niti kakorkoli prostorski; iz njegovih del je razvidno, da še zdaleč ne enači Boga in sveta (univerzuma). Ko pa v II. knjigi *De docta ignorantia* piše eksplicitno o univerzumu, o »polih« gibanja nebesnih teles itd. (med drugim tudi o tem, da se Zemlja giblje), pravi: »Tako bo svetovni stroj (*machina mundi*) domnevno imel svoje središče vsepovsod, nikjer pa svojega oboda, kajti obod in središče sta Bog, ki je vsepovsod in nikjer.«³⁶ Za Kuzanskega je torej Bog obenem obod in središče razsredišččenega »svetovnega stroja«, tj. materialnega univerzuma, vesolja. Pri tem Kuzanski razlikuje med neskončnim (*infinitum*) Bogom in »brezkrajnim« (*interminatum*, tudi: nedoločen, nedovršen) univerzumom.³⁷ Svet sam je brez kraja, nima omejitve, nima oboda, pa tudi središča ne – in ravno zato je Kuzanski menil, da sta obod in središče sveta v Bogu, ki »je

³³ *Ibid.* 23. pogl. (tj., str. 92): ...*centrum maximae sphaerae aequatur diametro et circumferentiae*. – Ob branju razprave *De docta ignorantia* je zanimivo ugotavljati, da Kuzanski prehaja od kroga h krogli na analogen način, kakor se v sodobnih večdimenzionalnih modelih neevklidskih prostorov sugerira, da si na ravni intuitivne imaginacije predstavljamo prehod od nižje k višji dimenziji, npr. od trirazsežnega prostora k štirirazsežnemu prostoru-času; tudi tu si namreč pomagamo s »transferjem« znanih razmerij (npr. s prehodom iz dveh na tri dimenzije) v neznano območje višjih dimenzij.

³⁴ Cf. Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. Božidar Kante, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 24 in 227 (v op. 19).

³⁵ *Ibid.*, 12. pogl. (cit. izd., str. 46): *Illi vero qui actualissimam dei existentiam considerarunt, deum quasi sphaeram infinitam affirmarunt*. (Kontekst tega stavka je tudi razmerje med simboloma kroga in krogle glede na božjo esenco in eksistenco.)

³⁶ *De doc. ign.* II, 2. pogl. (Koyré, *op. cit.*, str. 24).

³⁷ To razlikovanje je povzel Giordano Bruno, ki pa je radikaliziral Kuzanskijevo kozmologijo tako, da je neskončnost pripisal tudi samemu univerzumu (vesolju); Brunov univerzum je »ves neskončen« (*tutto infinito*), »ker nima ne meje, ne konca, ne površine«, četudi ni »popolnoma neskončen« (*totalmente infinito*), »ker je vsak njegov del, ki ga moremo dojeti, končen, in ker je vsak izmed neštevilnih svetov, ki jih univerzum zaobsega, končen« (*De l'infinito, universo e mondi*, 1. dialog). Bruno torej ni preprosto izenačil univerzum z Bogom, četudi je pobožanstvil vesolje in se s tem približal panteizmu.

vseповsod in nikjer«. Ta kozmologija je zelo kompleksna: glede odnosa med Bogom in svetom ne moremo reči, niti da Bog (absolutno) transcendirata svet niti da je svetu imanenten, kajti Kuzanskijeva modrost, ki se navezuje na novoplatonska in hermetična izročila, je ravno v prizadevanju misliti »vmesnost«, sovpadanje in ujemanje.³⁸

In zdaj se vrnimo še h Kuzanskijevemu »največjemu krogu«, katerega »središče je obenem obod«, in ga označimo z grško črko Ω . Nato si privoščimo majhen miselni eksperiment: predpostavimo, da Ω je intencionalni predmet misli, tj. da gre za neko »idejo« (pri kateri pa lahko odmislimo, »postavimo v oklepaj« event. ontološke »obtežitve«); in potem si postavimo par nekonsistentnih vprašanj, ki vodita v antinomijo, podobno prvi Kantovi antinomiji:

(Q) Ali je Ω končen?

Odgovor: Razumno je reči DA, kajti vsak *krog* je po definiciji končen, tudi »največji«; to pa, da njegovo središče sovpada z obodom, je pri zastavljenem vprašanju sekundarno in irelevantno.

(Q*) Ali je Ω neskončen?

Odgovor: Razumno je reči DA, kajti kako naj ne bi bil neskončen, če njegovo *središče sovpada z obodom*, saj pri nobenem končnem krogu to ni mogoče. Torej, če Ω ni končen, potem je neskončen.

Seveda bi kdo lahko ugovarjal, da *tertium non datur* ne velja v takšnih mejnih primerih. V tem bi se strinjali, vendar imamo tu v mislih še neko drugo poanto: v primeru, če bi v odgovorih argumentirali drugače (simetrično), bi lahko odgovorili NE na obe vprašanji, tj. razumno bi lahko sklepali, da Ω ni niti končen niti neskončen.

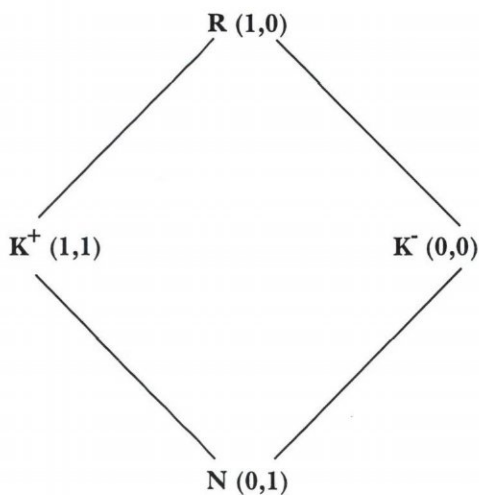
Bistveno za razumevanje Kuzanskijeve učene nevednosti s stališča sodobne logike in epistemologije je to, da pri »mejnih vprašanjih« (ki vsebujejo »ideje« vrste Ω) noben človeški (raz)um – niti dialektični – ne more odločiti, ali sta oba medsebojno protislovna odgovora resnična ali oba neresnična. Zavedam se, da to zveni zelo podobno kakor Kantova rešitev antinomij, in te podobnosti ne zanikam, vendar mi gre tu še za dodatni pou-

³⁸ Če metaforo *sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi* razumemo neposredno kozmološko oziroma fizikalno (ne pa pretežno metafizično, kakor Kuzanski), nas pripelje naravnost v središče sodobnih kozmoloških teorij: k »prapoku«, hipotetičnemu začetku našega vesolja, za katerega moderni kozmologi pravijo, naj si ga ne predstavljamo kot kak »lokalni dogodek« (četudi fantastičnih razsežnosti), kajti prapok se je zgodil (se še vedno dogaja!) *vseповsod* – njegovo »središče« sovpada z »obodom«: prasevanje (mikrovalovno sevanje »ozadja«), ki sta ga odkrila Penzias in Wilson (1965), prihaja od »oboda« vesolja, je pa sled vélikega »središčnega« dogodka, namreč »prapoka«.

darek, ki pri Kantu ni ekspliciten. Kant je namreč reševal antinomije čiste-
ga uma s tem, da je rešitev preložil na praktični um; figurativno rečeno,
gordijski vozle je razvozal tako, da ga je presekal na dvoje. Hegel je, dru-
gače kot Kant, sprejemal oba nekonsistentna konca antinomije in ju spet
dialektično zavozlal. Kuzanskijeva *docta ignorantia* pa vozle pušča tak, kot
pač je, zavedajoč se, da ga končni (raz)um ne more razrešiti – tako kot je v
neki enciklopediji stare Kitajske rečeno o modrecu: »Razrešil je vozle s tem,
da ga ni razrešil.«

Še o resničnostnih »presežkih« in »vrzelih«

S stališča sodobnih parakonsistentnih logik je, tako menim, najbolj us-
treden način obravnave »mejnih vprašanj«, kakršna srečamo tudi v Kuzan-
skijevem nauku o sovpadanju nasprotij, tisti, ki kot formalno-semantično
strukturo uvaja štirivrednostno matrico oziroma »mrežo« (če gre za inten-
zionalno semantiko), namreč tisto, ki jo je predložil Michael Dunn (1976)
za relevantne in parakonsistent-
ne logične sisteme.³⁹ Dunnova šti-
rivrednostna semantika določa
za par protislovnih stavkov (tj. za
stavek p in njegovo negacijo $\underline{ne-p}$)
štiri možne resničnostne kom-
binacije: poleg dveh standardnih
evalvacij, namreč: 1. p resničen,
 $\underline{ne-p}$ neresnična (R), 2. p neresni-
čen, $\underline{ne-p}$ resnična (N), uvede še
dve »parakonsistentni«: 3. p in $\underline{ne-p}$
sta oba resnična (K^+), ter 4. p
in $\underline{ne-p}$ sta oba neresnična (K^-).
Kombinaciji (3) in (4) lahko ime-
nujemo »pozitivno« in »negativ-
no« protislovje: prvo daje »re-



³⁹ Michael Dunn, »Intuitive semantics for first-degree entailment and 'coupled trees'«, *Philosophical Studies*, letnik 29 (1976), str. 149-168. S tem člankom Dunn velja za utemeljitelja sodobne štirivrednostne logične semantike, čeprav je podobne zamisli razvijal že Jan Łukasiewicz, zlasti v razpravi »A system of modal logic« (1953); Łukasiewicz je zasnoval svojo ekstenzionalno modalno logiko na štirivrednostnih maticah, medtem ko je Dunn uvedel algebrsko semantiko »mrež« za evalvacijo intenzionalnih logičnih sistemov (modalnih, relevantnih, parakonsistentnih idr.).

sničnostni presežek« (*truth-value glut*), drugo pa »resničnostno vrzel« (*truth-value gap*). S to semantično strukturo se formalno morda še najbolj približamo tisti spoznavni naravnosti, ki jo je Kuzanski imenoval *docta ignorantia*.

Priest, kot smo že rekli, v svoji trivrednostni dialektični logiki sprejema resničnostne »presežke«, v katere umešča »resnična protislovja« (*dialetheia*), medtem ko zavrača resničnostne »vzeli«. S tem stališčem se ne strinjam, ker menim, da se za takšno formalno semantiko, ki ne dopušča resničnostnih »vzeli«, skriva bolj ali manj izrazit epistemološki in posledično tudi ontološki pozitivizem, ki ga imam za zmotnega zaradi mnogih razlogov, o katerih sem že pisal drugje.⁴⁰ Res pa je, da je Priestovo stališče možno zagovarjati v zvezi z logičnimi paradoksi, prav njim pa parakonsistentna logika posveča posebno pozornost. Paradoksi so stavki, ki navsezadnje izražajo neke trditve, četudi dokaj nenavadne; na primer, paradoksn stavek 'Prav zdaj berem neresničen stavek.' – označimo ga s pisano črko \mathcal{L} – gotovo izražajo neko trditev; in ker lahko vsakemu trdilnemu stavku pripišemo resničnostno vrednost, zakaj je ne bi tudi stavku \mathcal{L} ? Zakaj bi ga vrgli v »vrzel«? Glede tega ima Priest morda prav. Problem pa je seveda v tem, da je trditev, ki jo navedeni stavek izražajo, protislovna, kajti če je stavek \mathcal{L} resničen, potem je neresničen, in obratno. (Gre za varianto znanega semantičnega paradoksa »Lažnivec«.) Pri Kuzanskem, kadar simbolno izražajo sovpadanje nasprotij, pa ne gre za logične paradokse, temveč za veliko več; pravzaprav sploh ne gre za stavke (propozicije), marveč za »sporočila«, ki jih »motreči« um prevaja v simbolični diskurz (geometrije ipd.). Stavki o maksimumu niso neke pozitivne trditve, ampak jih moramo brati iz učene nevednosti: za Kuzanskega je tudi metafizični diskurz v bistvu simbolni. Simboli pa potrebujejo, da bi bili zares presežni, pomenske »vzeli«. Transcendence ni brez negativitete. Zato mislim, da se Priest moti, ko sprejema le »presežke«.

Res pa je, da tudi s štirivrednostno semantično strukturo problem umešitve »učene nevednosti« v sodobno logiko ni povsem zadovoljivo rešen. Stališče *doctae ignorantiae* kot »srednje poti« med *via positiva* in *via negativa* je namreč po svoji resničnostni vrednosti nekje med vrednostima (K^+) in (K), kar bi morda lahko formalno izrazili z disjunkcijo ($(K^+) \text{ ali } (K)$) ali celo s konjunkcijo ($(K^+) \text{ in } (K)$), toda ob takšni formalizaciji bi se zapletlo ob vprašanju, za katero vrsto disjunkcije oziroma konjunkcije tukaj gre (ekstenzionalno ali intenzionalno, vključujočo ali izključujočo itd.). V ozadju štirivrednostne rešitve pa grozi tudi *regressus ad infinitum*, saj se lahko nada-

⁴⁰ Predvsem v knjigi *Matrice logosa*, DZS, Ljubljana 1987.

lje vprašamo, ali je navedena disjunkcija oziroma konjunkcija resnična ali neresnična itd.⁴¹

Radikalna (vendar bržkone preuranjena) logična rešitev *coincidentiae oppositorum* bi bila odpoved vsaki formalizaciji protislovij, vrtnitev h klasični dvovrednostni logiki in sprijaznjenje z vsemi njenimi omejitvami, še posebej z imperativom stroge konsistentnosti formalnega sistema. Osebnostno menim, da bi bil to pri (raz)umevanju parakonsistentnega diskurza preuranjen in neustrezen korak. Mislim, da je kljub navedenim težavam bolj modro, da se s protislovji tako ali drugače spoprime tudi na formalni ravni, in ravno to je glavni namen parakonsistentnih logik.

Sovpadanje nasprotij kot »zid raja«

V Kuzanskijevem filozofsko-teološkem diskurzu pa poleg geometrijskih »figur« nastopajo tudi svetopisemske in umetniške prisposode, med katerimi je najbolj znana prisposoda o božjem (absolutnem) pogledu v spisu *De visione dei* (1453). Kuzanski ob tej osrednji prisposodi na več mestih v knjigi piše tudi o »zidu raja«, ki loči tostranski svet nasprotij od rajskega onstranstva, kjer nasprotij ni oziroma so presežena.⁴² Poglejmo enega izmed ključnih odlomkov spisa *O božjem pogledu*:

»...In odkril sem kraj, zagrnjen v sovpadanje nasprotij, kjer te [Boga] je moči najti odkrito. To sovpadanje je zid raja, v katerem prebivaš; najvišji duh razuma je njegov čuvar, ki ti ne odpre vrat, če ga ne premagаш. Onstran sovpadanja nasprotij te je moč uzreti, tostran nikoli.«⁴³

Iz Kuzanskijevega besedila sicer ni povsem jasno, ali z »zidom« ponazarja le mejo, do katere, gledano s tega sveta, sežejo sama nasprotja, ali »zid« predstavlja že tudi njih sovpadanje (zdi se, da prej drugo), jasno pa je, da gre za prisposodo ločnice, ki jo je treba na poti spoznanja premagati

⁴¹ Priest in Routley (1989) se v svojem zgodovinskem uvodu k zborniku *Paraconsistent Logic* zavedata tega problema (cf. str. 17), saj za formalno semantiko »četverne dialektike« budističnega filozofa Nagardžune (in nasploh budistične »srednje poti«) predlagata dopolnitev Dunnove štirivrednostne matrice s peto »vrednostjo«, ki jo označujeta z $\bullet A$ in jo postavita izven četverja) $\bullet A$ torej sploh ni več resničnostna vrednost v običajnem logičnem pomenu. Mar gre za donkijhotovski poskus formalno-semantične evalvacije same »praznine« (*šunjata*), h kateri vodi Nagardžunova »srednja pot«?

⁴² Prisposoda obzidja rajskega mesta se navezuje na odlomek iz *Janezovega razodetja*, kjer piše, da ima novi, nebeški Jeruzalem »tudi obzidje: visoko je bilo sto štirideset kolovcev...« (*Raz* 21, 17-20).

⁴³ Nikolaj Kuzanski, *O božjem pogledu*, prev. Ksenja Geister, Zbirka Tretji dan, Družina, Ljubljana 1997, str. 29; poudaril M.U.

pred vstopom v »raj«, pri čemer je slednji ne samo onstran razuma, ampak tudi *onstran dialektičnega uma*, v katerem nasprotja sovpadajo; za Kuzanskega je onstran »kraj, *zagrnjen* v sovpadanje nasprotij«. To je seveda rečeno prisposodbično, vendar Kuzanski večkrat tudi naravnost pravi, da pojmovno (umsko) spoznanje ne seže do presežne neskončnosti. Za ilustracijo bom navedel še nekaj fragmentov, ki govorijo o »rajskem zidu«:

»...Ne vem, kako naj te imenujem, ker ne vem, kdo si. ... Zid, onstran katerega te vidim, je meja vsakega označevanja imen. ... Kajti na rajskem zidu se konča vsak pojem. ... Kajti zid te ločuje od vsega, kar moremo imenovati in doumeti... Na kakšen način naj um (*intellectus*) dojame tebe, ki si neskončnost? Um ve, da te ne pozna in da te ne more spoznati, ker si neskončnost.«⁴⁴

Iz teh fragmentov, kakor seveda nasploh iz »učene nevednosti«, je razvidno, da Kuzanskega ne moremo imeti preprosto za predhodnika Heglove dialektike absolutnega uma; duhovne poti prej vodijo od Plotina prek Kuzanskega do Schellinga, pri čemer se približujejo tudi vzhodni modrosti (upanišadam, budizmu, vedanti itd.).

Pa vendar ob koncu ne smemo pozabiti neke bistvene razlike, ki loči Kuzanskijevo filozofsko teologijo od njej sorodnih nekrščanskih duhovnih poti. Kuzanski je namreč z vso dušo in srcem kristjan. Zanj tisti »kraj« onstran »zagrinjala«, onstran »zidu nasprotij«, *ni* »prazen«, kakor pri Nagardžuni, niti ni tam »polnost« najvišje, brezosebne luči Enega, kakor pri Plotinu, temveč je onstran sveta »raj«, v katerem domuje troedini Bog. O Njem pravi Kuzanski, med drugim, naslednje: »Gospod Bog, pomočnik tistih, ki te iščejo, vidim te v rajskem vrtu in ne vem, kaj vidim, ker ne vidim nič vidnega.« (*ibid.*) Očitno gre za paradoks: »...vidim...nič vidnega« – Toda temu, recimo, negativnemu paradoksu sledi še težji pozitivni: Kuzanskijeva *docta ignorantia* se namreč iz diskurza negativne teologije (*via negativa*) presenetljivo, četudi pri krščanskem filozofu pričakovano, prevesi v diskurz »pozitivne« in obenem mistične teologije kristjana,⁴⁵ vernika, ki kljub učeni nevednosti zmore izreči besede: »Dobri Jezus, vidim te znotraj rajskega zidu...« (*op. cit.*, str. 62). Temu pričevanju pa sledijo tudi tiste (hote ali nehote) izključujoče besede: »Jezus, ti si tisti, brez katerega nihče ne more doseči blaženosti.« (*ibid.*, str. 65). Sprašujem se: mar torej Kuzanskijevi duhovni bratje, Plotin, Nagardžuna, Bruno – in toliko, toliko drugih! – ne morejo doseči blaženosti?

Pri prelomu v »pozitivno« teologijo gre za temeljno vprašanje, mimo katerega ne moremo, če dandanes preišljujemo o učeni nevednosti krš-

⁴⁴ *Ibid.*, str. 38-39.

⁴⁵ V delu *O božjem pogledu* je ta prevesica zelo izrazita, med 16. in 17. poglavjem.

čanskega filozofa Nikolaja Kuzanskega: kako naj bi božanskost *človeka*, imenovanega Jezus iz Nazareta, sina Marije... (raz)umsko sledila iz učene nevednosti in nadkonfesionalnega filozofskega spoznanja, da »tvoje obličje, Gospod, presega vsako upodobljivo obličje« (*ibid.*, str. 11)? Odgovor je, vsaj zame, nedvoumen: bogočloveka Jezusa Kristusa *ni* možno (raz)umsko izpeljati iz učene nevednosti in sovpadanja nasprotij kot dveh temeljnih izhodišč in stebrov Kuzanskijeve filozofije. Verjetno bi se tudi sam Kuzanski odrekel takšni dedukciji, kljub temu pa ob branju spisa *O božjem pogledu* filozofsko naravnani bralec dobi vtis, da vendarle gre za nekakšno »višjo« izpeljavo osrednjih resnic krščanskega nauka, izhajajočo iz apofatičnega »univerzalizma«. Če se vprašamo, kateri je »srednji tîrmin« tega filozofsko-teološkega »silogizma«, ki premošča globoko zev med »zgornjo« (filozofsko) in »spodnjo« (teološko) premiso, bomo kmalu ugotovili, da je to zgolj vera, predvsem pa, kot zatrjuje Kuzanski, ljubezen (gl. 17. in 18. pogl. cit. dela).

Po drugi strani pa je Nikolaj, kardinal iz Kuze, živel v času, ko se je na obzorju že svetlikala renesansa in se naznanjala reformacija, tako da je uvidel ali vsaj zaslutil, da tisočletna krščanska konfesija in dogmatika postajata preozki za iskanje resnice univerzuma in človeka spričo prihajajočega, novega védenja; zato je razsrediščil srednjeveško geocentrično in hierarhično veselje, ki sta ga začrtala že Ptolemej in Aristotel, ter se navezal na novoplatonske in hermetične tradicije; zato se je tudi ekumensko prizadeval za spravo obeh takratnih krščanskih cerkva in posredno tudi za dialog z drugimi verstvi. Kot znanilec renesanse je vedel: »Človek ne more soditi drugače kot človeško« (*op. cit.*, str. 19). – Da, toda kako naj ob *tem* védenju razumemo Kuzanskijevo krščansko prepričanje, da »brez Jezusa blaženost ni mogoča«? Zgolj kot zakoreninjenost v preteklosti, v skozinskoz krščanskem srednjem veku? Mislim, da ne gre le za to, kajti zastavljeno vprašanje – četudi za verujočega kristjana bržkone preveč razumsko – je za človeka zahodne kulture aktualno še danes, kakor je bilo pred pol tisočletja, in bo ostalo takšno, vse dokler bo krščanstvo živo in tudi nepreseženo verstvo naše kulture.

Če si skušam na vprašanje, kako je možno verjeti v »absurdno« združitve božje in človeške narave v Kristusu (*credo quia absurdum est*), odgovoriti, sledeč Kuzanskemu, z mislijo, da je to poslednja in najskrivnostnejša *coincidentia oppositorum* – mi ta odgovor izzveni zgolj kot pojmovna lupina neke odsotne presežnosti, skrivnosti onstran »zidu«. Modrecu iz Kuze sledim po poteh »učene nevednosti«, dlje z njim, tja prek »zidu«, pa z mislijo ne sežem. Skrivnost ostaja.

Matjaž Vesel
Mathematica nos ducunt ad penitus absoluta...
Filozofija matematike Nikolaja Kuzanskega

Napis, ki naj bi po izročilu stal nad vhodom Platonove Akademije: »Me-deis ageométretos eisíto« (Naj ne vstopi nihče, ki ni geometer),¹ zgovorno priča o teži, ki jo je filozofija že v času svojega rojstva pripisovala matematiki. Toda matematika oziroma matem, ki je po A. Badiouju² eden izmed štirih pogojev za filozofijo (ostali trije so še pesnitev, politična invencija in ljubezen), v zgodovini filozofije ni vedno imela enoznačne vloge. Medtem ko pitagorejci v matematiki in njenih počelih vidijo tudi počela vsega biva-jočega,³ jo filozof Platon in antifilozof Lacan umeščata med pripomočke miš-ljenja, a s to razliko, da je »za Platona matematika propedeutika, medtem ko je za Lacana matem normativen«,⁴ pri Aristotelu⁵ nastopa kot model zna-nosti, Hegel pa jo zavrača in ji očita zamejenost v števno velikost, vendar obenem opozarja, da na svojem lastnem terenu naleti »na pojmovno raz-merje, na neskončnost, ki uhaja njeni določitvi«. ⁶

V 15. stoletju je matematiko v smeri, ki jo nakazuje Hegel, že tematiziral nek drug Nemec, ki pa ga Hegel ni poznal. Ta Heglov »predhodnik« je seveda Nikolaj Kuzanski. V prologu enega od svojih dvanajstih matematič-nih spisov *De mathematica perfectione* zatrjuje, da nas matematika oziroma matematične entitete vodijo do božanskega in večnega, ki je popolnoma ab-solutno: »Mathematica nos ducunt ad penitus absoluta divina et aeterna.«⁷ V zagovoru svoje učene nevednosti⁸ pa poudarja, da je mogoče vse videti v

¹ Cf. Valentin Kalan, »Povabilo na srečanje v Platonovi Akademiji«, v Platon, *Država*, prev. J. Košar, Mihelač, Ljubljana 1995, str. 414.

² Cf. Alain Badiou, »Manifest za filozofijo«, prev. J. Šumič-Riha, *Filozofski vestnik* 1 (1992), str. 154.

³ Cf. Aristotel, *Metafizika* I, 5 985b 23-986a 3.

⁴ Cf. Alain Badiou, »Lacan in Platon: Ali je matem ideja?«, prev. M. Peršak in A. Zupan-čič, *Problemi-Eseji* 2-3 (1994), str. 162. Glede Lacanovega razumevanja matematike cf. Jelica Šumič-Riha, »Ali matem misli?«, *Problemi* 6 (1995), str. 61-80.

⁵ Cf. Robin Smith, »Logic«, v J. Barnes (ur.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cam-bridge University Press, Cambridge 1995, str. 47.

⁶ Cf. Mladen Dolar, *Heglova Fenomenologija duha 1*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1990, str. 72-75.

⁷ *De mathematica perfectione*, prolog.

⁸ Cf. *Apologia doctae ignorantiae*, v Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, ur. L. Gabriel, prev. in koment. D. Dupré, W. Dupré, 1. zv., Herder, Dunaj 1989, str. 536.

najbolj enostavni enosti (Bog/neskončno kot neskončno), če gremo »preko«, »čez« matematično znanost. Matematika je torej po Kuzanskem že »na svojem lastnem terenu«, že po svoji lastni logiki napotena na mišljenje neskončnosti, toda hkrati neskončno kot neskončno uhaja določitvi matematike kot take.

I. Vozel učene nevednosti, sovpadanja nasprotij in »preseganja«

Problem, ki ga skuša Kuzanski rešiti s pomočjo *mathematica*, je tradicionalna težava mišljenja neskončnega kot neskončnega, ki je radikalno ločeno od končnega. »Med neskončnim in končnim ni nobenega (so)razmerja«,⁹ se glasi temeljna teza, če ne že kar aksiom,¹⁰ Kuzančevega mišljenja. Kuzanski je prepričan, da je ta aksiom nekaj, kar je očitno samo po sebi, oziroma nekaj, o čemer nihče ne dvomi.¹¹ Toda ta aksiom, ki mu lahko sledimo skozi celotni Kuzančev opus in ki se pojavlja v dveh temeljnih formulacijah, enkrat kot disproporcionalnost neskončnega in končnega, drugič kot disproporcionalnost končnega in neskončnega, implicira neprijeten sklep, da nam je neskončno kot neskončno nedostopno oziroma neznano.¹²

Če je to tako, in če upoštevamo, da po Kuzanskem končni razum ne odpove samo pri dojetanju neskončnega, temveč ne more doseči niti natančne resnice končnih stvari,¹³ se zdi, da se mora projekt Nikolaja Kuzanskega končati, še preden se je sploh začel oziroma, da je lahko njegovo edino plauzibilno stališče skepticizem. Toda ravno v točki (navideznega) poraza najde Kuzanski rešitev. Pretres zmožnosti človeške vednosti sicer pokaže, da je vednost zgolj ne-vednost, in da vedeti, *scire*, pomeni ne-vedeti, *ignorare*. Toda ta vednost ni čista nevednost, ampak je, zaznamovana z izkušnjo lastne nemoči, učena nevednost. Človeško stremljenje za vednostjo naleti na svojo mejo, ki je ne more prekoračiti, kar pa še ne pomeni, da je zaradi tega mišljenje treba zavreči. Mišljenje mora biti zavezano izkušnji svoje lastne

⁹ *De docta ignorantia liber primus. Die belehrte Unwissenheit Buch I*, prev. in ur., napisal predgovor ter opombe P. Wilpert, 3. pregledano izdajo oskrbel H. G. Senger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, I, III.

¹⁰ Cf. Johannes Hirschberger, »Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues«, *MFCG* 11 (1975), str. 40: »Wir können ruhig von einem Axiom des Cusanus sprechen.«

¹¹ Cf. *De docta ignorantia liber secundus. Die belehrte Unwissenheit Buch II*, ur., prev., napisal predgovor, opombe in register P. Wilpert, 2. izboljšano izdajo oskrbel H. G. Senger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979, II, II.

¹² Cf. *D. ign.* I, I.

¹³ Cf. *ibid.* I, III.

nevednosti, ki je ne more odpraviti, lahko pa preko nje, dojete kot učene, preko navideznega poraza, nekako vseeno doseže vednost. Mišljenje si na ta način ne objavi smrtne obsodbe, temveč si zada še težjo nalogo, misliti na način »nepojmovnosti«, misliti z zavestjo zaprečenosti s svojo lastno nemožnostjo. Samo učena nevednost predstavlja tisto Arhimedovo točko, ki omogoči, da končno uzre neskončno kot neskončno. Poraz mišljenja je v resnici zmaga mišljenja – toda to mišljenje je tako po svoji »vsebini«, kot po manifestaciji te vsebine, po »formi«, radikalno drugačno od tradicionalnega mišljenja sholastike.

V svojem slavnem pismu kardinalu Julijanu Cesariniju, v katerem zgoščeno podaja *summo* svojega filozofskega projekta, pojasnjuje Kuzanski, da je na potovanju po morju iz Konstantinopla v Firence končno prišel do tistega, kar je že »dolgo želel doseči na različnih poteh filozofskih naukov.« Dosegel je to, da zajame nedojemljivo na način nedojemljivosti v učeni nevednosti, s preseganjem neminljivih resnic, ki jih je mogoče spoznati na človeški način.¹⁴ Obenem pa nakazuje, kaj je zanj temeljna naloga filozofskega mišljenja: človeški duh mora poskusiti misliti tiste »globine«, da se tako dvigne do enostavnosti, kjer sovpadajo nasprotja.¹⁵

Kaj izpostavi Kuzanski kot tisto novo, česar ni mogel doseči s pomočjo različnih sholastičnih šol? Najprej je tu koncept »učene nevednosti«, v kateri je mogoče na način nedojemljivosti, *incomprehensibiliter*, zajeti nedojemljive stvari, *incomprehensibilia*. Nedojemljivo, nam neznano (Bog/neskončno kot neskončno), je torej mogoče zajeti v učeni nevednosti, kar se zgodi s preseganjem, *per transcensum*, tudi tistih resnic, ki so neminljive, in ki jih človek more vedeti. Tretji element, ki ga v tem pismu izpostavi Kuzanski, pa je sovpadanje nasprotij. Temeljna naloga človeškega duha je, da se dvigne do tiste enostavnosti, kjer sovpadajo nasprotja, ki so značilnost sfere končnega. Ti trije elementi, *docta ignorantia*, *coincidentia oppositorum* in *transcensus*, so med seboj tako zavozlani, da v primeru opustitve enega izgubimo tudi druga dva. Kot pravi Jacobi: »*Docta ignorantia*, *coincidentia oppositorum* in *transcensus* preko sfere razuma so trije medsebojno razsvetljujoči se izrazi za metodološko temeljno misel Nikolaja Kuzanskega.«¹⁶ Trditev, da nas

¹⁴ Cf. »*Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem*« v *De docta ignorantia, liber tertius*, lat. tekst ur. R. Klibansky, ur., prev., napisal uvod, opombe in register H. G. Senger, dodatek o zgodovini izročila *Docta ugnorantia* R. Klibansky, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977.

¹⁵ Cf. *ibid.*

¹⁶ Klaus Jakobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Karl Alber Verlag, München 1969, str. 12. Ta medsebojna z(a)vezanost »učene nevednosti«, »sovpadanja nasprotij« in »prehoda« izstopi tudi v zadnjem odstavku četrtega poglavja prve knjige *De docta ignorantia*.

»matematične entitete vodijo do popolnoma absolutnega, ki je božansko in večno«, moramo torej brati v horizontu teh treh »medsebojno razsvetljujočih se izrazov.«

Na Kuzančevo nezadovoljstvo z »različnimi potmi naukov« se navezuje tudi nezadovoljstvo s sholastičnim jezikom, ki posreduje in obenem pogojuje mišljenje. Kuzanski nenehno poudarja, da je treba, če želimo dojeti resnico, ki jo hoče izreči, »iti čez«, »preseči« besede in govoro. Kdor hoče dojeti pomen, *sensus*, pravi, mora um dvigniti nad dobesedni pomen besed.¹⁷ Jezik, še posebej sholastični jezik, je neustrezen medij za posredovanje »umskih skrivnosti«, s katerimi se mora soočiti misel. Bolj kot dobesednost je zato pomemben namen, intenca, ki je »za« besedami. Racionalni jezik sholastične logike ima sicer svojo (omejeno) vrednost v sferi končnega, odpove pa v sferi neskončnega. Če ga apliciramo na neskončno kot neskončno, Boga s tem podvržemo pravilom razuma, ki so zanj neprimerna. Zato um (stvenost) zavrača terminologijo, ki izhaja iz pravil razumskega diskuza,¹⁸ kar pomeni, da je nujno napraviti prehod od branja, ki ga opravljamo s telesnimi očmi, k uvidu, ki nam ga omogoča »oko duha«: »Nujno je tudi, da je tisti, ki želi iz tega ubrati sad, bolj pozoren na namen kot na besede. Kajti te teološke stvari bo bolje videti z očesom duha, kot jih je mogoče izraziti z besedami.«¹⁹

Kaj preostane Kuzanskemu, če »ne sme vztrajati pri besedah«?²⁰ Eno od možnih načinov boljše predstavitve svojega mišljenja vidi v izumljanju novih besed, novih leksičnih stvaritev (*non aliud, possess, posse fieri* itd.), ki često zaznamujejo odločilne momente njegove misli, hkrati pa dajejo njegovemu stilu zagoneten značaj. Hkrati pa svoj diskurz opre na pretežno vizualno paradigmo, ki jo vzpostavljajo *aenigma, specula* in *exempla*. Kritiko sholastičnega jezika običajno dopolni z namigom na *aenigma* kot najmočnejšo raven izražanja – z opozorilom, da je treba tudi te »vodeče primere«, kot jih imenuje sam, razumeti *transcendenter*,²¹ tako kot je treba preseči dobesednost besed. Mnoštvo njegovih »enigem«, ki naj bi omogočale predstaviti tisto, kar je neizrazljivo v polju danega jezika pojmov, lahko na grobo klasificiramo v tri tipe.²² Tu so najprej enigme, v katerih je ročno delo primer

¹⁷ Cf. *D. ign.* I, II.

¹⁸ Cf. *De coniecturis. Mutmassungen*, ur., prev. ter napisal uvod in opombe W. Happ, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, I, VIII.

¹⁹ *Complementum theologicum* I (PT, 3. zv., str. 650).

²⁰ *Dialogus de possess. Dreigeschprech über das Können-Ist*, ur., prev. in napisala opombe R. Steiger, z uvodom L. und. R. Steiger, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, II, 1.

²¹ *D. ign.* I, II.

²² Cf. Michael Stadler, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständigkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens*, Wilhelm Fink Verlag, München 1983, str. 16.

ustvarjalne produktivnosti človeškega duha, nato take, ki temeljijo na optičnih fenomenih, kot je na primer lom luči v barvni spekter, in končno so tu tudi enigme, ki sodijo v sfero matematike.

II. Matematika

Kuzančevo navdušenje za matematiko sodi v širši sklop splošne renesanse matematike, do katere je prišlo v 15. stol. v Italiji.²³ Toda Kuzanskega matematika ni zanimala sama po sebi, temveč je v njej videl predvsem znanstveno prakso, ki razkriva, če jo premislimo do njenih mejnih vrednosti, paradigmo postopka mišljenja sovpadanja nasprotij, s tem pa tudi neskončnega kot neskončnega. Matematika, kot jo je sam razumel in prakticiral v leta 1450 začeti seriji razprav,²⁴ v katerih poskuša razrešiti nekatere probleme, za katere se je sodilo, da so za klasično geometrijo nerazrešljivi, potrebuje predvsem novo izhodišče. V *De mathematicis complementis*, svojem najpomembnejšem matematičnem delu, obravnava aporije razuma, do katerih pride, ker je razum zavezan načelu neprotislovnosti, ki pogojuje vse operacije evklidske geometrije. Problem kvadrature kroga, eden od večnih problemov matematike, po Kuzanskem ne more biti rešen v okvirih evklidske geometrije, saj njegova rešitev zahteva zanikanje načela neprotislovnosti in dostop do koncepta sovpadanja nasprotij. Zaradi tega skuša vzpostaviti neevklidsko geometrijo (meta-geometrijo), ki ne funkcioniira na ravni razuma in ni omejena s principom neprotislovnosti, ampak deluje na ravni uma, kjer jo regulira načelo sovpadanja nasprotij.

Toda nič manjše kot v matematiki niso aporije razuma v filozofiji. Razum niti v filozofiji niti v matematiki ne sprejema sovpadanja nasprotij, zato razrešiti prve lahko pomaga razrešiti druge. Matematika nam torej omogoča, če jo dvignemo na raven uma, misliti sovpadanje nasprotij, ki je za Kuzanskega neodpravljivi pogoj mišljenja neskončnega. V *Complementum theologicum*,²⁵ delu, ki je nastalo kot dopolnilo k *De mathematicis complementis*, tako pravi, da si bo prizadeval, »napraviti like te knjige teološke, tako da bomo, z božjo pomočjo, lahko s pogledom duha videli, kako resnično, ki

²³ Več o tem Paul Lawrence Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics*, Droz, Ženeva 1975.

²⁴ Cf. Nikolaus von Cues, *Die Mathematischen Schriften*, prev. J. Hoffmann, uvod in opombe napisal J. E. Hoffmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952.

²⁵ *Comp. theol.* I (PT, 3. zv., str. 650).

ga iščemo v vseh stvareh, ki jih je moč spoznati, sije v matematičnem zrcalu, ne samo na način oddaljene podobnosti, temveč v bleščeči bližini.«

Po tej matematični poti se je Kuzanski odpravil že v svojem prvem »kričnem« delu *De docta ignorantia*. Svojo izbiro matematike utemeljuje na podlagi tradicionalne teze, da so vidne stvari podobe nevidnih in da je mogoče tako, izhajajoč iz kreatur, spoznati tudi kreatorja »kot v zrcalu in enigmati«. Kar Kuzanskega razlikuje od tradicije, je metoda, ki jo predlaga za raziskovanje stvarstva kot dostopa do stvarnika: namesto analoškega načina raziskovanja *analogia entis* predlaga simbolično raziskovanje. Razlog, ki zahteva simbolično raziskovanje, je dejstvo, da so vse stvari med seboj v nekem primerjalnem razmerju – iz vseh stvari namreč nastane en univerzum in vse stvari so v tem enem maksimumu to eno –, ki pa nam je skrito in nedojemljivo. Čeprav se zdi, da se vsaka podoba približuje podobnosti eksemplarja, ni, z izjemo maksimalne podobe, ki je eksemplar v enosti narave, nobena podoba tako podobna eksemplaru, da ne bi mogla biti neskončno podobnejša ali neskončno bolj enaka eksemplaru.

Izhodiščna točka raziskovanja je torej postavljena v končni svet podob, v svet vidnega, preko katerega moramo z *transumptiva proportione*, tj. *symbolice*, priti do sveta nevidnega. V tem ogromnem univerzumu vidnega je treba izolirati izhodišče za postopen prehod do nevidnega (prehod od *visus oculis* do *visus mentis*), ki mora izpolnjevati kriterij nedvoumnosti oziroma gotovosti. Pot do neznanega vodi samo prek znanega in predpostavljenegega. Med vsemi entitetami vidnega sveta najbolje izpolnjujejo ta kriterij gotovosti matematične entitete. Izbor *mathematicalia* kot izhodišča za raziskovanje neznanega je utemeljen v njihovi relativni »trdnosti in gotovosti«, matematične entitete so med vsemi predmeti vidnega univerzuma najbolj stabilne in za nas najbolj gotove, obenem pa na matematiko stavi tudi filozofska tradicija.

Prelom s tradicijo: matematične entitete kot bivajoče v razumu

Preden se Kuzanski prepusti spekulacijam, ki naj bi ga privedle na sled *maximum unum*, zagotavlja, da ni nihče od starih, ki je veljal za velikega, težavnih stvari reševal drugače kot s pomočjo »matematičnih podobnosti«. V tem kontekstu omenja Boetijevo trditev, da ne more nihče, ki je popolnoma nevešč v matematiki, doseči vednosti v božanskih stvareh.²⁶ Poleg Boetija se sklicuje še na Pitagoro, platonike (Avguštin in Boetij) in celo Aristote-

²⁶ *D. ign.* I, XI.

la. Že na prvi pogled je očitno, da se navezuje na heterogene »šole« (ob bok platonistični liniji postavi Aristotela), ob natančnejšem branju nekaterih njegovih drugih del pa izstopi tudi dejstvo, da se Kuzanski, kljub svojim eksplicitnim sklicevanjem na te »avtoritete«, od njih razlikuje v enem od bistvenih elementov filozofije matematike, to je glede ontološkega statusa matematičnih entitet.

Za Pitagoro, ki je za Kuzanskega »prvi filozof dejansko in po imenu«, oziroma za t. i. pitagorejce, ima matematika, kot poroča Aristotel v *Metafiziki*,²⁷ metafizične posledice. Števila so za njih inteligibilno jedro materialnega sveta, harmonija vesolja pa je utemeljena v razmerjih med števili, ki so kot počela resničnosti božanske narave. Števila za pitagorejce torej niso predvsem števniki, kot jih pretežno pojmujejo danes, niso sredstvo štetja realnosti, temveč sama realnost. Geometrične oblike in matematične formule so manifestacije Boga, ki jih je v svetu treba razumeti kot vzorce in kot sorazmerja, ki so za stvarmi. Rečeno na kratko: števila so bivajoče.²⁸

Kakšno je bilo Platonovo stališče glede ontološkega statusa matematičnih entitet, je še vedno stvar razprave, ki pa tu za nas niti ni relevantna. Kuzanski, ki je seveda poznal vlogo, ki jo matematiki pripisuje Platon v *Državi*, kjer je matematika razumljena kot prvi del znanstvenega spoznanja, kot predverje dialektike,²⁹ obenem pa ima nalogo vzgojiti bodoče čuvaje idealne države,³⁰ se v svoji kritiki Platona (in pitagorejcev) v *De beryllo* sklicuje predvsem na njegovo sedmo pismo.³¹ Platon tu s primerom kroga ponazarja, na kakšne načine je mogoče obravnavati neko posamezno bivajoče:

»Za vsako posamezno bivajoče izmed vseh stvari obstajajo trije momenti, skozi katere nam nujno nastane vedenje, medtem ko je četrti moment znanost sama – na peto mesto je gotovo treba postaviti tisto, kar je prav tako spoznatno kakor tudi resnično biva -: (342b) eno je ime (*ónoma*), drugo je sodba (pojem, definicija, propozicija) (*lógos*), tretje po-

²⁷ Aristotel, *Metafizika* I, 5 985b 23 - 986a 3: »Ukvarjali so se z matematiko in jo prvi razvili; in ker so bili v nji vzgojeni, so imeli matematična počela (*archás*) za počela vsega bivajočega ... razen tega so v številih videli lastnosti in načela harmonije - ker pa se jim je zdelo vse drugo po vsej svoji naravi posneto po številih, števila pa so prvo v vsej naravi, so menili, da so prvine števil prvine vseh stvari in da je celotno vesolje harmonija in število.« Prevod odlomka navajamo po Karl Vorländer, *Zgodovina filozofije I*, poslovenil P. Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana 1977, str. 36.

²⁸ Cf. Harold P. Nebelsick, *Circles of God. Theology and Science from Greeks to Copernicus*, Scottish Academic Press, Edinburgh 1985, str. 14.

²⁹ Matematika je *metaxu*, med-dverje, na pol poti med *doxo* in resnično *episteme*. Cf. Platon, *Država*, prev. J. Košar, Mihelač, Ljubljana 1995, str. 203-205.

³⁰ *Ibid.*, str. 213-225. V. Kalan zgoščeno opiše razpravo v vlogi matematike v »Povabilu na srečanje v Platonovi Akademiji«, v *ibid.*, str. 424.

³¹ Cf. »Platonovo sedmo pismo«, prev. V. Kalan, *Anthropos* 1-4 (1975), str. 98-100.

doba (model) (*eidolon*), četrto pa znanje (*episteme*). Kdor hoče razumeti, kar zdaj razlagamo, torej vzemi en primer ter o vsej stvari takole razmisli:

Krog je nekaj izrečenega, čemur je ime ravno to, kar smo pravkar izgovorili, Drugo pa glede kroga, kar se sestoji iz imen in glagolov, je definicija (sodba): tisto, česar skrajnosti so glede na sredino vsepovsod enako oddaljene, to bodi določitev tistega, čemur je ime ravno okroglo ali zaobljeno ali krog. (342c) Tretje je tisto, kar je začrtano in narisano pa spet izbrisano, je tisto, kar je izoblikovano s šestilom in kar propade. Kroga samega, zaradi katerega je vse to, pa ne doleti ničesar od tega, saj je nekaj drugega, kakor vse to troje (doslej naštet). Na četrtem mestu so znanost, um in resnična sodba o teh stvareh; vse to pa je spet treba postaviti kot eno, ki ne obstaja niti v glasovih (*en phonaís*) niti v telesnih shemah, temveč v mišljenju, s čimer je očitno, da je to nekaj drugega kakor narava (*phýsis*) kroga samega ali pa tudi trije momenti, ki so bili zgoraj naštet (342d).

Kaj očita Kuzanski Platonu, v čem je bil ta po Kuzanskem v zmoti? Platonova zmota je po Kuzanskem v tem, da kljub ugotovitvi, da je mogoče krog obravnavati, kot je imenovan, definiran, narisano ali pojmovano v duhu, iz tega ni mogoče priti do narave kroga. To naj bi po Platonu veljalo za vse matematične entitete. Kuzanski opozarja na svojo četrto tezo iz istega dela,³² ki govori o tem, da je človek drugi Bog, in da je človek, tako kot je Bog kreator realnih bivajočih stvari, *entia realia*, in naravnih oblik, kreator bivajočega v razumu, *entia rationalia*, in umetnih oblik. Iz tega sledi, da so matematične entitete, ki so proizvodi našega duha, resničnejše v našem duhu kot pa v zunajmentalni stvarnosti.³³ To velja za vse matematične entitete (krog, trikotnik, naše/matematično število ipd.), pravzaprav za vse, kar ima svoj »začetek v konceptu duha« in kar je »brez (lastne) narave«. ³⁴ Platonova pomanjkljivost je bila torej v tem, da je menil, da so matematične entitete, ki so ločene od čutnih predmetov, zgolj relativno resničnejše v duhu kot v čutnih stvareh in zaradi tega trdil, da imajo poleg te, še neko resničnejšo bit, ki je nad umom.³⁵

Kuzanski razume matematične entitete kot čiste proizvode človeškega duha, ki imajo svojo najresničnejšo bit v človeškem razumu. Njegovo stališče glede ontološkega statusa matematičnih entitet, ki izstopi ob kritiki Platona, je jasno:³⁶ matematične entitete ne obstajajo zunaj duha, temveč so razvite v

³² Cf. *De beryllo* VI (PT, 3. zv., str. 8).

³³ Cf. *De ber.* XXXII (PT, 3. zv., str. 66).

³⁴ Cf. *ibid.* (str. 68).

³⁵ Cf. *ibid.*

³⁶ S Platonom se sicer strinja, da so matematične entitete neodvisne od čutnega sveta, da imajo matematične entitete drugačne lastnosti kot naravne oblike, da so nepomešane z materijo, da v sebi ne vsebujejo nasprotij in so neminljive, ker niso podložne nobenim spremembam.

kreativni dejavnosti človeškega duha. Matematika ne naleti na svoj predmet kot na že obstoječ, ampak sama obstaja v tem, da konstruira matematične entitete. Matematik ne izhaja iz opazovanja, ki se omejuje na čutno zaznavne predmete, niti ne iz opazovanju nadčutne realnosti, ampak uporablja svoj lastni duh kot instrument fabrikacije matematičnih entitet. Ta duhovna dejavnost ni, kot misli Platon videnje nadčutne realnosti, temveč konstruiranje. Matematični predmeti so proizvodi našega duha in ne obstajajo neodvisno od duha: naš duh »fabricira« matematične objekte, tako geometrične kot aritmetične. Število je »bivajoče v razumu«, in je »izdelano« z našim primerjalnim razlikovanjem.³⁷ Matematična dejavnost se odvija skozi konstruktivno delovanje našega duha.³⁸

Na podlagi tega temeljnega spoznanja o naravi matematičnih entitet kritizira Kuzanski tudi pitagorejce. Števila in ostala *mathematicalia*, ki izhajajo iz človeškega duha in bivajo na način kot jih zasnujemo, ne morejo biti počela substanc ali počela čutnih stvari, temveč so lahko samo počela entitet, ki bivajo v razumu. V delu *Idiota de mente* Kuzanski pitagorejce nekako rešuje pred svojo kritiko, tako da napravi distinkcijo med matematičnimi števili, številami, ki so produkt našega duha (števila, s katerimi štejemo) in substancialnimi števili (števila, ki jih štejemo).³⁹ Po Kuzanskem pitagorejci niso govorili o matematičnem številu, ki izhaja iz našega duha, temveč so simbolično govorili o številu, ki izhaja iz božjega duha (substancialno število), katerega podoba je matematično število. Matematično število kot proizvod našega duha ne more biti počelo stvari.⁴⁰ Kuzančevo stališče glede ontološkega statusa matematičnih števil je torej v temelju različno od pitagorejskega. Števila so proizvodi našega duha in kot taka ne morejo biti substance in počela čutnega sveta. Pri Kuzanskem torej ne gre za matematični substancializem, kar v posledici pomeni, da je bistvo stvarnosti moči človeškega spoznavanja skrito in ga ni mogoče doseči niti s pomočjo matematike. Matematika ni nič več, kot pravi Certeau, »razodetje oblik ali resnic, ki organizirajo univerzum. Ni epifanična. Ravno tako kot slikarstvo je 'konstrukcija' duha.«⁴¹

Racionalnost matematike je tako znak in odslikava racionalnosti duha, kateri ta posreduje svoje produkte. Ti produkti niso samostojno obstoječe

³⁷ Cf. *D. ign.* I, V.

³⁸ Cf. *De ber.* XXXII (PT, 3. zv., str. 66).

³⁹ O razliki med substancialnim in matematičnim številom cf. Theo van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, J. Brill, Leiden 1977, str. 166-194.

⁴⁰ Cf. *De mente* VI (PT, 3. zv., str. 522).

⁴¹ Michel de Certeau, »Nikolaj Kuzanski: Skrivnost pogleda«, prev. M. Vesel, *Filozofski vestnik* 1 (1996), str. 157.

bivajoče stvari, so brez lastne narave: *natura carent*. Matematične entitete niso niti bistva niti lastnosti, temveč *notionalia*,⁴² kar pomeni, da so zgolj bivajoče v razumu, *entia rationis*.⁴³ Matematične entitete torej niso nekaj najdenega niti nekaj imaginarnega, temveč bivajoče, ki izhaja iz duha in obstoji v njem.

Razmerje Kuzanskega do pitagorejcev in Platona je tako v grobem razvidno. Veliko težje je dobiti pravi odgovor na vprašanje, v kakšnem razmerju je Kuzančeva filozofija matematike z Aristotelovim razumevanjem matematike. Problem ni zgolj v tem, da tudi glede Aristotelovega stališča o ontološkem statusu matematičnih entitet ni dosežen nikakršen konsenz, težava je predvsem v tem, da Kuzanski Aristotela v zvezi z matematiko, razen na deklarativni ravni, nikoli ne omenja, tako da ne moremo vedeti, kako ga je v tem pogledu razumel. Če sprejmemo prevladujočo teorijo o abstrakcionistični naravi Aristotelove filozofije matematike,⁴⁴ ki Aristotelovo teorijo matematike razume kot teorijo abstrakcije matematičnih entitet iz čutnega sveta, potem se Kuzanski in Aristotel ujemata v tem, da ontološki status matematičnih entitet postavit v soodvisnost z dejavnostjo človeškega duha oziroma mišljenja. Bistvena razlika med njima pa je v tem, da pri Kuzanskem človeški duh v matematičnem spoznavanju ne napreduje z abstrahiranjem, ampak s konstruiranjem. Matematične entitete pri Kuzanskem niso abstrahirane iz nematematične realnosti, temveč jih oblikuje duh, ne da bi pri tem za izhodišče jemal materialne stvari. Matematik razvija svoj lastni svet, ki ni potencialno prisoten in prikrit v materialnem svetu kot njegov še neločen aspekt in tako že obstoječ, temveč je v svoj obstoj izpeljan iz ustvarjalne duhovne dejavnosti.

Premik, ki ga Kuzanski napravi z ozirom na Aristotela, je v tem, da za izhodišče ne jemlje čutno zaznavne stvarnosti, ki je v procesu abstrakcije privzdignjena do racionalnosti matematične znanosti, temveč mu je izhodišče produktivnost duha, ki se izraža z v njem odkritimi spoznavnimi sredstvi. Jedro duhovne dejavnosti ni abstrakcija, temveč eksplikacija, razvitje: matematični liki niso izpeljani z vedno večjo abstrakcijo, iz tridimenzionalnih teles v površino, črto in točko, temveč v obratni smeri z eksplikacijo, skozi razvitje vse obsegajoče točke v črto, površino in telo.

⁴² Cf. *De possess* 43.

⁴³ Cf. *ibid*.

⁴⁴ Cf. Julia Annas, »Die Gegenstände der Mathematik bei Aristoteles«, v A. Gräser (ur.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle/Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*, Paul Haupt, Bern/Stuttgart 1987, str. 131-148.

Complicatio in explicatio matematičnih entitet

Po Kuzanskem nastane množstvo matematičnih entitet z eksplikacijo: v geometriji z eksplikacijo točke, v aritmetiki pa z eksplikacijo enosti. Kljub temu da ima znotraj matematike število določeno prednost pred geometričnim likom,⁴⁵ obravnava Kuzanski velikost in množstvo, točko in enost, kot dve enakovredni kategoriji: enost je počelo množstva, točka počelo velikosti. Iz njune *complicatio* nastane *explicatio* matematičnih števil in geometričnih likov. To je mogoče zaradi tega, ker je človeški duh *assimilatio* točke in enosti. Človeška razumna duša je *vis complicativa* vseh »pojmovnih 'zavitij'«⁴⁶ V sebi vsebuje tako *complicatio* množstva (enost) kot velikosti (točke), brez katerih ne bi bilo mogoče nobeno razlikovanje. S tem ko se »prilичi« enosti, razvija iz sebe pojmovno število množstva, s tem ko se priliči točki, razvije iz sebe pojmovne črte, ploskve in telesa.⁴⁷ Moč, ki je zgoščena v točki (in v enosti), se razvije, eksplicira tako, da nastane razvrstitev točk v like, ki ne vsebujejo nič takega, kar ni bilo že prej vsebovano v točki. Enost in točka vsebujeta v sebi vse, kar je mogoče v kvantitativnih razmerjih.⁴⁸ Shema *complicatio-explicatio* omogoča Kuzanskemu misliti dvojje: najprej mu omogoča zvesti različne oblike kvantitete na en princip, kar pomeni, da v neskončnosti sopfadejo, obenem pa lahko tudi misli, kako ima matematično bivajoče svoj izvir v duhu. Eksplikacija ni kak objektivni, izven duha odvijajoči se proces, temveč dejavnost, ki se izvaja v duhu in z duhom.

Posledica takega pojmovanja razvoja množstva matematičnih entitet iz enosti (oziroma točke) je, da je enost, iz katere se eksplicirajo števila, oziroma množstvo, v skladu z neoplatonistično tradicijo, po kateri je enost pred množtvom in drugega reda kot množstvo, tudi pred množtvom števil in drugega reda kot to množstvo števil. Enost je počelo števila: »Est [unitas] principium omnis numeri.«⁴⁹ To pa pomeni, da *unitas* ni število, s katerim se začnja niz števil, kajti ta pripada redu različnega: »Non potest autem unitas numerus esse.«⁵⁰ Kot počelo števila enost ni število.⁵¹ Toda na drugi strani *unitas* kot počelo vsebuje vsako število, ne sicer na način števila, temveč na način »zavitja«: »Et quia monas est omnis numerus, non tamen numerali-

⁴⁵ Cf. *De ber.* XVII (PT, 3. zv., str. 26): »Unum seu monas est simplicius puncto.«

⁴⁶ Cf. *De lud. gl.* II (PT, 3. zv., str. 320).

⁴⁷ Cf. *ibid.* (str. 322).

⁴⁸ Cf. *De mente* XVII (PT, 3. zv., str. 26).

⁴⁹ *D. ign.* I, V. Cf. tudi *De possess* 46.

⁵⁰ *D. ign.* I, V.

⁵¹ Kuzanski se s takim razumevanjem enosti navezuje na pitagorejsko izročilo. Cf. Nikolaus Stuloff, »Mathematische Tradition in Byzanz und ihre Fortleben bei Nikolaus von Kues«, *MFCG* 4 (1964), str. 420-435.

ter, sed complicitate, ideo non est aliquis numerus.«⁵² Iz polnosti enosti se razvijejo števila, ki so nižja izoblikovanost tistega, kar je vsebovano že v enosti.⁵³ S tem sestopom v število se enost pomeša z drugostjo.

Unitas je torej v nekem paradoksnem položaju: ni število, je pa iz nje generiran niz števil. S tem pridobi ambivalenten status, kot nekaj, kar je hkrati število, je celo vsa števila, in kot taka začinja niz števil, vendar pa je to na način, ki ni numeričen. *Unitas* je vsa števila (v sebi vsebuje vsa števila), čeprav sama ni nobeno od števil. Je hkrati »zunaj« niza števil in obenem »znotraj«, saj je vsa števila, ki se morejo pojaviti v nizu. Mnoštvo števil ni namreč nič drugega kot eksplikacija, pomnožitev enosti. Certeaujev povzetek te ambivalentnosti enosti v kontekstu *De icona dei* si zasluži, da ga navedemo v celoti:

»Razmerje enega do drugega, kot se pojavi v vaji oziroma v diskurzivni konstrukciji razprave *De icona*, ima obliko – elementarno – dualnega razmerja: prvi in drugi igralec, avtor in naslovnik, tj. *ena* in *dva*. Načeloma je mogoče ta model razširiti na celoten niz števil: 3, 4, 5, 6 itd. Tekst napreduje proti tej generalizaciji, toda pojavi se preliminarna težava. V svoji binarni obliki postavlja dvoumnost izraza »eno(st)« problem pisanja. Dejansko označuje v Kuzančevih tekstih izraz »eno(st)« ali enoto, ki pripada seriji števil in kateri sledijo 2, 3, 4 itd., ali drugače, počelo, ki generira niz, in ki zato »predhodi številu«; enako je s točko ali pogledom, generativnim središčem oboda [*De docta ignorantia* I, VII]. Nikolaj Kuzanski za razlikovanje teh dveh pozicij nima dveh različnih znakov, brez dvoma zato, ker v petnajstem stoletju ni imel na razpolago primernege algebrskega zapisa, in ker mu je manjkala teorija ničle; nič zgolj evocira s svojim konceptom »kvazi-nič« ali točko »skoraj-nič«. ... Dvoumnost izraza, nevarno sovpadanje dveh funkcij, vzbudi Kuzanskega k drzni spekulaciji. Da bi zapisal »eno«-počelo, bi potreboval neke vrste nič-izraz, indeks-simbol, ki bi označeval neko absolutno »de-lokalizacijo« reference. Jezik ima svojo lastno logiko.«⁵⁴

Funkcija, ki jo imajo pri Kuzanskem⁵⁵ enost, točka ali pogled, je torej natančno tista funkcija, ki jo Lacan pripisuje označevalcu S_1 :⁵⁶ enosti, ki se

⁵² *Apol.* (PT, 1. zv., str. 554).

⁵³ *Ibid.* Cf. tudi *D. ign.* II, III.

⁵⁴ Michel de Certeau, »The Gaze. Nicholas of Cusa«, *Diacritics*, 13 (1987), str. 28-29. Glede težav ob uvedbi ničle v matematiko cf. Brian Rotman, *Signifying Nothing. The Semiotics of Zero*, Macmillan, London 1987.

⁵⁵ Kuzanski pravzaprav samo ponavlja težave, ki sta jih z enico imela že Platon in Aristotel. Platon ni ločeval izrazov za eno in enoto, poleg tega pa sta oba imela enak problem s statusom enice. Oba 1 včasih razumeta kot del niza naravnih števil, včasih pa niz začinjata z 2, 3, 4 itd. Cf. Julia Annas, »Introduction«, v *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, prevedla, napisala uvod in opombe J. Annas, Clarendon Press, Oxford 1988.

⁵⁶ Cf. Mladen Dolar, »In Parmenidem parvi commentarii«, *Razpol* 9 (1996), str. 73: »Funkcija označevalca vznikne prav skozi možnost 'unarne poteze', ki jo v Lacanovi

je ne drži noben označenec, nobeno število, ki ni število, je prav zato mogoče pripisati vse predikacije, vsa števila.⁵⁷

Gotovost matematike

Vrnimo se sedaj k dejstvu, da so matematične entitete zgolj *ens rationis*. Čista racionalnost matematike je na podlagi tega dejstva mogoča samo tam, kjer so geometrični liki določeni zgolj v konstrukciji duha in ne obstajajo v materialnem svetu. Svoj pravi *ratio* imajo matematične entitete zgolj v duhu, v zunajmentalnem svetu so že obeležene z drugostjo.⁵⁸ Zgolj v duhu, kot *entia rationis*, dosežejo matematične entitete svojo čisto racionalnost in kot take so *exempla* in resnica matematičnih entitet, ki obstajajo v materialnem svetu.

Tako ima matematično spoznanje tudi popolnoma drugačen status kot spoznavanje realnega, materialnega sveta. Medtem ko je to še najbolj označeno kot asimilacija našega racionalnega spoznanja materialnemu svetu, ki pa se zgodi zgolj delno, saj razum ne dojema sveta, kot je ta na sebi, ampak kot ga more, je matematično spoznanje omejeno samo na »duhovno stvarnost«, ki ima zgolj posredno zvezo z materialnim svetom. Znotraj spoznanja realnega sveta so razmerja ravno obratna kot pri matematičnem spoznanju. Resnična stvarnost ni v pojmi, ki jih razvija razum, temveč v danih stvareh, za katere je določeni pojem znak. Čutno zaznavne stvari so tako resničnejše v čutnem svetu kot v našem duhu in imajo svojo bit resničnejše v zunajmentalni stvarnosti, kot jo imajo v duhu, kjer so »brez naravne resnice.«⁵⁹ Matematika ni *assimilatio* stvarnemu svetu, saj se ne ukvarja z preučevanjem končnega sveta, ampak se prvotno ukvarja s produkcijo človeške-

algebri zabeleži zapis S_1 , 'prvega' označevalca kot Enega, ki se ga ne drži noben označenec - in prav zato mu je mogoče pripisati vse predikate, se pravi nanj pripeti S_2 , ki kot 'drugi označevalec' ravno skrajšuje in zgošča celotno označevalno verigo, ki jo je mogoče vselej podaljševati v nedogled.«

⁵⁷ Od tu je mogoče lepa navezati na Kuzančevo *theologia circuralis*. Bog, ki je neimenljiv, ki mu ne moremo pripisati nobenega predikata, in ki ga ne more zajeti niti katafatična niti apofatična teologija, nastopi v *theologia circularis* natanko kot tisto, čemur ne moremo pripisati nobenega označevalca, obenem pa ga afirmirajo vsi označevalci, vsa imena. Cf. Michel de Certeau, »The Gaze. Nicholas of Cusa.«, *op. cit.*, str. 29-30.' Glede problematike božjih imen glej tudi odličen članek Ernesta Laclaua, »O božjih imenih«, *Filozofski vestnik* 1 (1997), prev. J. Šumič-Riha, str. 121-133.

⁵⁸ Cf. *De con. I, XI*.

⁵⁹ *De ber. XXXII (PT, 3. zv., str. 70)*.

ga duha. Natanko ta lastnost pa ji, po Kuzanskem, tudi zagotavlja njeno gotovost.

V enajstem poglavju *De docta ignorantia* pripiše Kuzanski gotovost matematike abstraktni naravi njenih entitet: medtem ko so čutne stvari, ki sodijo v polje vidnega sveta, zaradi potencialnosti materije v stanju nenehne spremenljivosti in nestabilnosti, so entitete, ki so bolj abstraktne od teh, stanovitne, nespremenljive in za nas najbolj gotove. To je tudi razlog, da so matematične entitete izhodišče raziskovanja neznanega in negotovega. Toda pri Kuzanskem, kot opozarjata Senger⁶⁰ in Velthoven,⁶¹ tisto, kar je nespremenljivo, ni nujno tudi za nas ustrezno spoznatno. Po Kuzanskem so nespremenljiva bistva (kajstva) stvari in Bog, pa kljub temu o bistvih in Bogu ne moremo imeti adekvatnega spoznanja.

Boljšo utemeljitev gotovosti matematike razvije Kuzanski v *De possesset*, kjer gotovost matematike utemeljuje v dejstvu, da ima matematika svoj izvir v isti duhovni dejavnosti, s katero tudi spoznavamo matematične entitete, to je v razumu. Razumu je v pravem pomenu razvidno samo tisto, kar je sam proizvedel.⁶² Tako kot Bog natančno pozna realne stvari z božjo natančnostjo, iz katere izhajajo, ljudje poznamo matematične entitete, ki so »bivajoče v razumu«, z natančnostjo razuma, katerega proizvodi so.⁶³ V območju človeškega spoznanja je matematika tista, ki omogoča spoznanje Boga zaradi paralele, ki obstaja med kreativno dejavnostjo duha v proizvajanju matematičnih entitet in božjo kreativnostjo realnega sveta. Tako kot Bog natančno pozna realni svet zaradi tega, ker je njegov kreator, človeški razum natančno pozna matematične entitete (in zgolj te), ki so proizvodi njegove dejavnosti. To seveda pomeni, da je človeškemu razumu realni svet (božje delo) nedostopen – kar lahko spoznamo o realnem svetu, je zgolj *coniectura*, približek – in je njegova gotovost omejena zgolj na matematiko: »Če smo stvar pravilno obravnavali, nimamo v naši znanosti razen matematike nič gotovega in ta je enigma za 'lov' na Boga.«⁶⁴

⁶⁰ Hans Gerhard Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, Ascendorff, Münster 1971, str. 176.

⁶¹ Theo van Velthoven, *op. cit.*, str. 163.

⁶² Cf. tudi *De coni.* I, XI.

⁶³ Cf. *De possesset*, 44.

⁶⁴ Cf. *ibid.*

Matematika in neskončno kot neskončno

Ko je tako utemeljen izbor matematičnih entitet in njihova gotovost, je končno treba videti, na kakšen način jih je mogoče uporabiti na poti prehoda od končnega k neskončnemu. Enostavni maksimum (neskončno kot neskončno) je popolnoma transcendenten in tako izven domene stvari, ki jih lahko dojamemo ali spoznamo, zato ga moramo spoznavati simbolično. To pomeni, da moramo »enostavno podobnost« geometrije z neskončnim preseči, in sicer tako, da končne matematične like najprej obravnavamo skupaj z njihovimi lastnostmi in medsebojnimi razmerji, jih nato ustrezno prenesemo na neskončno, v zadnji fazi pa razmerja neskončnih likov prenesemo na enostavno neskončno, ki je brez vsake »likovnosti«:

»Ker so vse matematične entitete končne in si jih drugače tudi ni mogoče zamišljati, je treba, če želimo uporabiti končne stvari kot primer dviga do enostavnega maksimuma, najprej obravnavati končne matematične like skupaj z njihovimi lastnostmi in razmerji, in ta [razmerja] nato ustrezno prenesti na takšne neskončne like, nato pa kot tretje, v nadaljnjem dvigu, ta razmerja neskončnih likov prenesti na enostavno neskončno, ki je popolnoma brez vsakega lika.«⁶⁵

Do neskončnega kot neskončnega pridemo z infinitizacijo končnega in prehodom prek »likovnega« in vidnega. Pot oziroma metoda prehoda od končnega k neskončnemu se sestoji torej iz dveh prehodov, Kuzanski jih imenuje prenos, *transumptio*: koraku od končnega matematičnega k neskončnim likom sledi korak k absolutno neskončnemu. Matematika nas torej pripelje vse do praga »videnja duha«, obenem pa nas notranja, imanentna, tendenca matematike vodi preko tega praga. Matematika ima prag, kjer doseže mejo svojih zmogljivosti, vendar po svoji imanentni naravnosti napotuje prek sebe na neskončno, ki je nedostopno za sleherno spoznanje in se jo lahko »dotakne« le učena nevednost. Mišljenje, ki izhaja iz matematike, mora na svoji poti skozi kvalitativne spremembe.⁶⁶

Prvi prehod se izvrši, ko je kak določen geometrični lik mišljen vse do svoje mejne vrednosti: v krog vrisan mnogokotnik ima toliko večjo površino in se toliko bolj bliža površini kroga, kolikor bolj se povečuje število kotov. Če izpeljemo to operacijo do mejne vrednosti, potem vidimo, da bi, če bi bilo mogoče število kotov povečevati v neskončnost, mnogokotnik sovpadel z krogom, tako da bi bil ta neskončen mnogokotnik in obenem tudi nemnogokotnik.⁶⁷ Če geometrične like infinitiziramo, v neskončnosti sovpa-

⁶⁵ *D. ign.* I, XII.

⁶⁶ *Cf. D. ign.* I, XII. Isto v *Compl. theol.* III (PT, 3. zv., str. 661-2).

⁶⁷ *Cf. Compl. theol.* V (PT, 3. zv., str. 666).

dejo. Podobno se zgodi z kotom med dvema črtama, ko ga privedemo do njegove mejne vrednosti. Takrat postane največji možni kot in hkrati tudi najmanjši možni kot in kot tak neskončni kot sovpade z črto, z ne-kotom.⁶⁸ V *Complementum theologicum* opisuje Kuzanski neskončni krog kot izvir vseh likov, tudi trikotnih, četverokotnih, peterokotnih itd.⁶⁹ Ta neskončni krog pa zopet sovpade z neskončno ravno črto.⁷⁰ Ta neskončni lik, do katerega pridemo z dvigom do mejne vrednosti, vsebuje v sebi vse ostale like in je izvir vseh ostalih likov, ki so v svojo končnost in različnost proizvedeni z eksplikacijo. Razpustitev likov v neskončnosti omogoča videti, da je neskončni lik *complicatio* vseh oblik.

Kuzanski se zaveda, da s tem že prehaja iz območja matematike. Področje neskončnega geometričnega lika pripada področju trans-matematičnega, ki ga je mogoče doseči samo z prehodom ali skokom⁷¹ iz matematike. S preseganjem končnih likov, s katerimi se ukvarja matematika, zapustimo področje kvantitativnega in dosežemo ne-quantitativno področje, kjer vladajo drugi zakoni.⁷² Neskončnih likov si ni mogoče več predstavljati kvantitativno in kot taki niso nič več matematični, kajti vse matematično je končno.⁷³ Lik, ki nastane s preseganjem matematičnih likov torej ni več matematičen, ampak, kot pravi Kuzanski, teološki. V matematiki neskončna črta ne more obstajati, ta neskončna črta je samo transmatematična miselna konstrukcija, s pomočjo katere si lahko predstavljamo absolut.⁷⁴

Drugi korak nas še bolj kot prvi oddalji od matematičnega, kajti zato, da bi lahko z »očmi duha« gledali troeno neskončno, moramo odpraviti tudi teološki lik, do katerega smo se dvignili.⁷⁵ Na tej stopnji je preseženo vsako »videnje očesa«. Sovpadanje likov v neskončnem liku dostavi samo model zmožnosti misliti, kako je absolut v sebi »zavijajoči« vir množstva. Nikakor pa ne moremo neskončnega lika identificirati z enostavnim neskončnim, na katerega napotuje. Matematika se na neskončno ne naslavlja neposredno, pač pa je v njej virtualna težnja v smeri neskončnega.

⁶⁸ Cf. *De ber.* VIII (PT, 3. zv., str. 10).

⁶⁹ Cf. *Compl. theol.* V (PT, 3. zv., str. 666).

⁷⁰ *Ibid.* III (PT, 3. zv. str. 658).

⁷¹ Kuzanski uporablja za to operacijo različne izraze: *transumptio*, *transsumere*, *transumptive*, *transfere*, *translative*, *transcender.*

⁷² *D. ign.* I, XIV.

⁷³ Cf. *D. ign.* I, XII.

⁷⁴ Cf. *Apol.* (PT, 1. zv., str. 582).

⁷⁵ *Compl. theol.* III (PT, 3. zv., str. 662-664).

JAPONSKA FILOZOFIJA

Maja Milčinski
Filozofija odsotnosti jaza
Odsotnost jaza v japonski budistični filozofiji

Eden glavnih metodoloških problemov v budistični filozofiji je neločljiva povezanost filozofskega uvida in meditacije. Filozofija se torej ne dogaja in razvija samo intelektualno, ampak tudi fizično, saj resnica ni samo način mišljenja o svetu, pač pa tudi način bivanja v njem. Pot do resnice, spoznavanje le-te pa je psihofizično zavedanje, ki je nad čistim intelektom. Vse instance védenja, spoznanja so torej praktične in teoretične. Razmerje med duhom in telesom zato ni filozofski problem, pač pa posamezni filozofi nakazujejo načine vzpostavitve enotnosti duha in telesa (npr. Dōgen). Tudi za najpomembnejšo filozofsko šolo na Japonskem, Filozofsko šolo iz Kyōta in njene predstavnike (npr. Nishida), sta pomenili kultivacija (shugyō) in meditacija pomemben del filozofskega projekta samega.

Začetke budizma na Japonskem postavljajo v šesto stoletje našega štetja¹, torej v čas, ko je nauk zgodovinskega Buddha² že prešel tisočletni razvoj od budizma starih (theravāda) oz. malega voza (hinayāna) do velikega voza (mahāyāna), ki se je preko kitajskih inahic te šole razvila in zasidrila tudi na Japonskem. Na Japonskem je v stoletjih, ki so sledila, kitajski budizem doživljal nadaljnje preobrazbe. Literatura začetnega obdobja razvoja budizma na Japonskem zajema področje metafizike, logike, etike in psihologije smeri malega in velikega voza. Vse do modernega obdobja pa je dosegala³ najoriginalnejši razvoj mahajanska filozofija praznine - śūnyatā. Praznina ima v budistični filozofiji pozitivno konotacijo, saj označuje odsotnost ali izbrisanje jaza (sebe)⁴, ki pa je posledica minljivosti vsega⁵, saj so vse stvari prazne, ker nimajo trajne entitete, oz. samobiti (svabhāva).

Japonsko pojmovanje praznine in odsotnosti jaza⁶ razvije ključen Buddhov nauk o odsotnosti trajnega jaza pri živih bitjih.⁷ Temelji na izkušnji

¹ *Nihongi*. Charles E. Tuttle Co. Tōkyō, 1990, II: str. 59, 65.

² Siddhartha Gautama, približno 560-480 pr.n.št.

³ Prim. Furuta H., Koyasu N. (ur.): *Nihon shisōshi tokuhon*. Tōyō keizai shimpōsha, 1979.

⁴ Prim. Milčinski M. *Pot praznine in tišine*. Obzorja. Maribor, 1992, str. 86.

⁵ Prim. Milčinski M. *Mujōkan no tozai hikaku*. Nichibun forum. Kyōto, 1994.

⁶ Muga: brezjazstvo, ne-jaz, odsotnost jaza.

⁷ Inagaki H. *A dictionary of Japanese Buddhist terms*. Nagata bunshodo. Kyōto, 1988, str. 211.

jezika in misli; ta pa ni vezana zgolj na logično in diskurzivno funkcijo govora, ki naj bi izrazil absolutno resnico. Kanon budizma velikega voza zagovarja teorijo o dveh nivojih resnice: relativni resnici (samvṛti-satya) in absolutni resnici (paramārtha-satya). Na nivoju relativne resnice razločujemo različne objekte kot ločene entitete posameznih individualnih oblik. Absolutna resnica, spoznavanje katere pa zahteva gojenje višjih stanj zavesti, do katerih vodijo posebne vaje kultivacije, prikazuje objekte in dogajanja kot identične v njihovi naravi in povezane v neki celoti, čeprav jih še vedno spoznava kot ločene entitete. Spoznavanje in gojenje obeh nivojev resnice pa je možno samo na osnovi intelektualnega in logičnega dogajanja, ki pa mora nujno vključevati tudi direktnejše, intuitivne izkušnje; te pa vključujejo tudi mistična doživetja. Ta v azijskih filozofijah niso razumljena kot nekaj, kar bi bilo v nasprotju z reflektivno mislijo. Večina tehnik, ki taka doživetja porajajo, vključuje konceptualno mišljenje, ki pa je samo na videz nezdružljivo z neizrazljivo, absolutno resnico, do katere se poskuša dokopati filozof. Resnično védenje torej ne more biti doseženo zgolj na osnovi teoretskega mišljenja, ampak samo z uporabo celote duha-telesa, ki ne predpostavlja nikakršnega analitskega ločevanja mentalnega od somatskega.⁸

Za japonskega budističnega filozofa je torej telo najodličnejši kognitivni instrument⁹, ki ga vodi do videnja. Védenje samo, ki ga ne spremlja osebna izkušnja, je le nekaj površnega, na čemer ni mogoče graditi filozofije. Znanje, kolikor ga filozof že ima, naj bi izhajalo iz izkušnje, ki je videnje. Velik poudarek na videnju v budizmu izhaja iz Buddhove teze o povezanosti védenja (jñāna, nāna) in videnja (pasya, passa). Videnje je izkustvo, ki vidi stvari in pojave v stanju takšnosti (tathatā), medsebojne povezanosti. Vse znanje ima torej izvor v pravilnem videnju stvarnosti, h kateremu usmerja budistična filozofija, ki razuma ne postavlja nad ostale komponente človeka. Ker si prizadeva spoznati vse, kar je spoznanju dostopnega, dvomi v to, da bi mogli le nekateri deli biti, le nekatere izmed dimenzij spoznanega, tiste torej, do katerih pripelje razum, dati védenje o celovitnosti biti. Kot je razvidno iz del dveh najpomembnejših japonskih filozofov, Dōgena (Dōgen Kigen 1200-1253) in Nishide (Nishida Kitarō 1870-1945), filozofija torej ni stvar čistega intelekta.

Jazstvo (svabhāva) naj bi bila »neka sebi zadostna in sama sebe vzdržujoča entiteta, ki jo označujejo lastnosti, kot so neodvisnost, dokončnost in nedeljivost, nekaj, kar bi izviralo iz sebe, ne da bi bilo porajano od drugih

⁸ Prim. Yuasa Y. *Shintai - Tōyōteki shin shin ron no kokoromi*. Tōkyō. Shōbun sha, 1977. Yuasa Y. *Bukkyo ni okeru shintai ron no shomondai*. V: *Gendai shisō*, dec. 1987, str. 158-78.

⁹ Oshima H. *Le développement d'une pensée mythique*. Osiris. Paris, 1994.

vzrokov in se ne bi naslanjalo na nič drugega.«¹⁰ Jaz naj bi bilo tisto, kar je trajno, nespremenljivo, enovito in avtonomno, česar pa človekovi osebnosti gotovo ne moremo pripisati. Nauk o ne-jazu (anātman), odsotnosti jaza, izvira iz zgodnjega budizma in označuje nasprotje jaza (ātman), ki je izvor, večna in nespremenljiva esenca, ki naj bi bila neodvisna od vsega drugega. Odsotnost jaza pomeni zanikanje absolutne realnosti in kakršnekoli nespremenljive substance, pomeni tudi, da ljudje nimamo nekega jedra ali centra, čeprav posedujemo različne mentalne funkcije. Čeprav gre torej za radikalno negacijo, odsotnost jaza, pa je duh tisti, ki za razliko od oblike, materialne eksistence, poraja mentalne, kognitivne funkcije. Kot tak pa je duh prvotno nečist in zato še neosposobljen za spoznavanje resnice; zato goji budizem različne tehnike očiščevanja duha od tistega, kar bi Zhuang Zi¹¹ imenoval iluzorni prah sveta. Poudariti je potrebno, da indijski budizem že od svojih začetkov dalje ni razvijal teorije o odsotnosti duha, pač pa je opozarjal na distinkcijo med jazom in odsotnostjo jaza; med čistim in onesnaženim, zamazanim duhom; zbranim, skoncentriranim in zmedenim, vznemirjenim duhom. Ker pa ima duh mentalne in kognitivne funkcije, je zanj značilna vrsta mentalnih stanj, ki jih grobo lahko razdelimo na jasna, čista in pa zmedena, nejasna. Zato nudi budizem tehnike očiščevanja, prečiščevanja nejasnih stanj duha. Zavzemanje za odsotnost jaza ne pomeni torej tudi odsotnosti duha, pač pa očiščevanje, zbistritev le-tega.

Za razliko od indijskega budizma, ki ni gradil na odsotnosti duha, pa je kasnejši japonski budizem razvil pojem odsotnosti duha (mushin). Čisti duh je postal sinonim za brezjazno stanje, najvišji človekov cilj, povezan z doseganjem budstva.

*Dōgen*¹²

Eden najpomembnejših japonskih budističnih filozofov, ki je zavračal vse takrat obstoječe oblike budizma na Japonskem kot neavtentične, je Dōgen

¹⁰ Chang C. C. Garma. *The Buddhist teaching of totality*. The Pennsylvania State University Press. London, 1971, str. 75.

¹¹ Prim. *Klasiki daoizma*. Slovenska matica. Ljubljana, 1992.

¹² Znan tudi kot Dōgen Kigen; leta 1227 je ustanovil Sōtō šolo japonskega budizma v budističnem centru Eihei-ji. Od leta 1231 do svoje smrti je pisal klasično delo japonske budistične filozofije *Shōbōgenzo*. Rojen v Kyōtu, se je od mladega naprej seznanjal z različnimi šolami japonskega budizma, predvsem Tendai in Rinzai, ki pa mu niso dale odgovorov na njegova filozofska vprašanja. Zato se je Dōgen podal na Kitajsko, študiral pri mojstru Zhangweng Rujingu na gori Tiantong, kjer je leta 1225 dosegel razsvetljenje. Mojster ga je zato imenoval za uradnega nadaljevalca šole Sōtō.

zagovarjal tezo, da lahko vsakdo doseže razsvetljenje s sedenjem v lotosovi drži (shikantaza, zgolj sedeti). Budizem, ki ga je učil, naj bi bil resnični budizem, osnovan na lastnem spoznanju, katerega bistveni del je zazen¹³. Odlikoval se je po svoji spekulativni in filozofski drži in lingvistični senzibilnosti, kombinaciji religioznega uvida in filozofske spretnosti. Njegovo delo *Shōbōgenzō* (Zaklad pravega očesa Dharme) ostaja po svoji filozofski spekulativnosti neprekosljivo v japonski zgodovini.

Človekovo rojstvo in smrt (shōji)¹⁴, prvo in zadnjo od štirih oblik trpljenja (rojstvo, staranje, bolezen, smrt), razume Dōgen kot obliko nastajanja in preminjanja, skupno vsem čutečim bitjem. To je tudi sicer najosnovnejši problem človeške ekistence v budizmu, ki pa ga ne razume samo kot problem rojstvo-smrt v človeški dimenziji, pač pa kot problem nastajanja-preminjanja v širši dimenziji vseh čutečih bitij. Nastajanje-preminjanje je namreč skupno vsem čutečim bitjem in dokler se ne osvobodimo tega, ne moremo biti kot človeška bitja osvobojeni problema rojstva-smrti. Vsa čuteča bitja transmigrirajo v isti dimenziji, nastajanja-preminjanja v enem izmed šestero kraljestev transmigratorne eksistence, ki pa obstajajo drugo ob drugem. Transmigracija je torej brezmejna v času in prostoru. Tu je videti dehomocentrizem v budističnem pojmovanju temeljnega človeškega problema in odrešitve iz njega.

Budizem ne pozna psihologije pretirane dominacije v smislu: človek kot merilo vseh stvari; glede narave in odrešenja ljudi jim ne daje posebnega ali vzvišenega položaja nad ali zoper druga čuteča bitja. Ne gradi zgolj na duhovni zavesti in ne ostaja navezan samo na razum, jaz ali pa velikega Drugega, ki bi mu omogočal gotovost ali pa zasilno razrešitev problema teloduh. V tem pogledu ni ujet v »krščansko racionalistični paradoks«, ki podeljuje ljudem, kot edinim, da lahko neposredno odgovarjajo na božjo besedo, pravico in nalogo vladanja drugim bitjem; človeška smrt pa je povračilo za greh, posledica upora zoper božjo besedo. Tudi pri projektu odrešenja imajo tu ljudje prednost pred drugimi bitji. Velik del filozofije v tem kontekstu se tudi odvija kot dialoški, personalistični odnos Jaz-Ti med človekom in Bogom ali pa diskurz o Bogu in božjem.

V budizmu pa lahko človek samo s preseženjem človeške omejenosti dospe do spoznanja rojstva-smrti kot bistvenega širšega problema, problema nastanka-preminjanja, ki je lasten vsem čutečim bitjem. V poglavju Shōji *Shōbōgenza* obravnava Dōgen najpomembnejši problem budizma, smisel rojstva in smrti. Običajno so ljudje navezani na življenje in sovražijo smrt,

¹³ Sedenje v točno predpisani drži (lotosova drža, regulirano dihanje), gojenje duhovne mirnosti, zbranosti in jasnosti. Meditacija v sedenju.

¹⁴ *Chikuma shobō*. Tōkyō, 1969, poglavje Shōji.

ki se ji prizadevajo izogniti. Vendar pa samo pogumno soočenje s smrtjo zabriše vrzel med rojstvom in smrtjo. Dōgen vzpostavi identiteto rojstva in smrti, saj je po njem življenje življenje samo in smrt smrt sama, življenje ni drugega kot življenje in smrt ni drugega kot smrt; torej ni smrti, ki bi nasprotovala življenju in ni življenja, ki bi bilo v nasprotju s smrtjo. Osvoboditev od rojstva-smrti je po Dōgenu mogoča šele takrat, ko spoznamo, da sta »rojstvo-smrt sama po sebi že nirvāna, torej ni nikakršnega rojstva-smrti, ki bi ju sovražili, niti nirvane, ki bi si jo želeli. Šele tako se lahko osvobodimo rojstva-smrti (shōji).«¹⁵

Doktrina rojstvo-smrt je tesno vezana na problem odsotnosti jaza, ki sta ga tako Dōgen, kot Nishida reševala ne samo teoretsko, pač pa tudi na nivoju prakse, oba z zazenom. Osnovna usmeritev Dōgenovega zena je bila izvajati zazen, ki naj bi bil popolna realizacija jaza – jaza poistovetnega z drugimi, ki naj bi bil vesoljni ali resnični jaz. Da to dojamemo, moramo prek prakticiranja zazena doživeti odsotnost jaza, mišljenje onkraj konceptualnega mišljenja. Genjō kōan prikazuje Zakon (Buddhovo Dharmo, nauk, postavo) kot nekaj inherentnega jazu, nekaj, kar je že izvorno v njem, zato pomeni učenje, napredovanje po Buddhovi Poti pravzaprav spoznavanje lastnega jaza. Spoznavanje lastnega jaza, pa je pozabljenje le-tega, ki omogoča posamezniku, da postane potrjen od vseh dharm, doume absolutni jaz.

»Če so vse stvari Zakon, je tudi: iluzija (zabloda, prevara), razsvetljenje, praksa, rojstvo in smrt, Bude in druga bitja.

Če so vse stvari ne-snovne, potem ni iluzije, niti razsvetljenja, ni Bud, niti drugih bitij, ni rojstva, niti propada.

Pot (razsvetljenje) je prvotno onkraj dualističnih pogledov, kot sta več ali manj. Zato obstajajo vzpon (rojstvo) in propad (smrt), iluzija in razsvetljenje, druga bitja in Bude. Toda listi cvetlic odpadajo ob naši navezanosti; plevel raste le v naši mržnji.

Ko izvajamo in spoznavamo, uresničujemo vse stvari, je za jaz iluzija, če napreduje k vsem stvarim; za vse stvari pa, da dosepejo do jaza - razsvetljenja. Bude so tisti, ki so sposobni videti iluzijo kot takšno. Vsa druga bitja pa so močno navezana na razsvetljenje. Še več, so taki, ki doživljajo razsvetljenje nad razsvetljenjem in taki, ki so še zapredeni v iluzije v zmoti.

Če so Bude resnični Bude, se tega – da so Bude – ne zavedajo. Zaradi tega so razsvetljeni Bude, ki se v vsakdanjem življenju nenehno izpopolnjujejo.

¹⁵ Ibid.

Če vidimo in slišimo vnanje stvari z vsem svojim telesom in duhom, jih končno uzremo kot svoje lastne. Vendar to ni kot odsev v zrcalu, niti tako, kot se zrcali mesec v vodi. Če eno plat uzremo, se druga skrije.

Proučevanje Poti pomeni proučevanje samega sebe. Proučevati sebe, pomeni sebe pozabiti. Sebe pozabiti, pomeni biti od vseh stvari razsvetljen. Od vseh stvari biti razsvetljen, pomeni odstraniti pregrade med svojim jazom in drugimi. Tedaj pa ni sledu razsvetljenja, čeprav se razsvetljenje nadaljuje neskončno v človekovo vsakdanjost.«¹⁶

Če so vsi ljudje obdarjeni z Buddhovo naravo in, kot trdijo mahajanski teksti, je vsem enako odprta pot do razsvetljenja, čemu potem nepopustno in mukotržno prizadevanje za razsvetljenjem, doseganjem in uresničenjem Buddhove narave? Tako eksoterični kot esoterični budizem sta učila prvobitno naravo Dharme in vrojeno naravo jaza. Čemu potem asketske praktike, h katerim so pri iskanju Resnice usmerjali Bude preteklosti in sedanjosti? To je bilo vprašanje, ki je Dōgena vodilo od naukov ezoteričnega budizma¹⁷ do študija pri kitajskem mojstru. Odnos med pravo osnovo neposredne realnosti in vrojeno naravo jaza se mu je zdel nerešljiv, dokler ni na Kitajskem doživel razsvetljenja na osnovi zavrnitve duha-telesa. Problem, zakaj poudarjajo izvorno naravo Dharme, če pa je praksa nepogrešljiva, se je Dōgenu razrešil takrat, ko je »odvrgel duha-telo«, razumel, da je Dharma obilno prisotna v vsakem človeku, vendar se ne razodene, ne uresniči, če se človek ne uri. Kot je zapisal v Genjō kōanu, je Buddhova Dharma izvorno v jazu; učiti se je, pomeni spoznavati lastni jaz, ki je razsvetljeni jaz, kar pa pomeni pozabiti ga, torej odreči se predstavi o razsvetljenem jazu, torej razumeti sebe kot eno z vsem, kar obstaja. To pa je doumetje absolutnega jaza. Tako je odsotnost jaza pri Dōgenu, brezjazno obnašanje in delovanje, nujni pogoj na poti do odrešitve. Zmote in zlo, ki izhajajo iz jazstva, so posledica ujetosti v mali egoistični jaz. V poglavju Raihai tokuzui *Shōbōgenza* ilustrira Dōgen idejo zavrženja telesa, ki v japonščini smiselno vključuje tudi jaz-sam, tako, da zapustitev svojega telesa pomeni zapustitev svojega malega egoističnega jaza; omenja mojstra zena, ki je zavrgel svoje telo in duha, pri čemer mu telo pomeni egoistično dejavnost. Če bi torej dajal prednost svojemu telesu pred Buddhovo Dharmo, bi nikdar ne mogel osvojiti nauka in jasno spoznati Poti.

¹⁶ *Shōbōgenzō*. Chikuma shobō. Tōkyō, 1969, poglavje Genjō kōan.

¹⁷ Kūkai, 774-835, znan tudi kot Kōbō Daishi, utanovitelj šole ezoteričnega budizma na Japonskem - Shingon, se je po študiju budizma na Kitajskem vrnil leta 817 na goro Kōya in razvil novo razumevanje ezoteričnega budizma. »Praznina je prebivališče srca-duha, še pred vsemi začetki vse do sedaj. Vendar pa je zastrta z napačnimi mnenji in strastmi.« Kūkai. *Zenshū*, 1:90.

Vaja (praksa) – zazen vodi do odsotnosti jaza, ki je pogoj odsotnosti mišljenja, in sicer ne karšnegakoli mišljenja. Pomeni namreč osvoboditev egoistične navezanosti na jaz, torej odklanja mišljenje, ki bi bilo ujeto bodisi v egoistično jazstvo, ali pa takšno, ki bi za svojo gotovost potrebovalo velikega Drugega. Ta odsotnost mišljenja, ki jo dosega z vadbo zazena, pa je možna le tako, da človek kot posamezni individuum postane čisti telesni subjekt. Z mišljenjem in osredotočenjem na predmet mišljenja samega, le-ta še ni uresničen. Četudi tisočkrat izrečemo besedo ogenj, si jezika ne opečemo. Budizem skuša z zazenom zmanjšati dualistično razlikovanje in distanco med mišljenjem in bivanjem. Odsotnost mišljenja pa pomeni tudi osredotočenje na dejavnost samo, ki se uresničuje zlasti prek telesa. Vsaka dejavnost zahteva, da postane telo in stvar, da se ostvari, kajti če še tako pogosto mislimo na dobro, s tem še ne delamo dobro. Vzpostavljena je zahteva izstopa iz duha, to, da se človek véde kot telo in stvar, ko se je z duhom in dušo oddaljil od narave in vnanjega sveta. Dejavnost, ki se sicer začne z mišljenjem, se vrne k naravi in stvari (odsotnosti mišljenja); v nasprotju s teorijo, ki je plod duha, dejavnost ni mogoča brez telesa.

Shōbōgenzō je opis najosnovnejše izkušnje sveta, kot se le-ta prezentira zavesti; način izpraznjen neupravičenih, vnaprejšnjih sodb, metafizičnih konceptualizacij, ontoloških domnev, ki bi ovirale avtentično srečanje s svetom. Odsotnost jaza pomeni tudi transcendiranje distinkcije med jazom in drugim, kar omogoči, da se realnost prezentira zavesti takšna, kot je. Le-to pa je moč doseči z zavrženjem telesa-duha. Poglavje Shinjingakudō Shōbōgenza (Duševno in telesno izvajanje poti) obravnava zavrženje aspekta telesa in aspekta duha, ki sta sicer po Dōgenu nerazdružljiva, v prizadevanju po prikazovanju stvari takšnih kot so. Telesnoduševno zavedanje je plod vadbe zazena, s katero naj bi telo dobilo prednost pred duhom. Zasukal naj bi se torej splošni vzorec mišljenja, po katerem je duh nad telesom. Telesna vadba postane tu tista, s katero se obvladuje duha in ne obratno; telo mojstrí duha. Na osnovi zazena se začnjenja življenje novega duha-telesa; zazen je oblikovanje Buddhovega telesa, ki je nad človeškim telesom, nadčloveškega telesa.¹⁸ Tu potem Dōgen naveže na tezo o povezanosti, neločljivosti življenja in smrti s citatom kitajskega mojstra: »Rojstvo je nastop, pojava njemu lastnega namena, funkcije in tako tudi smrt. Zapolnjujeta veliki prostor. Zato se Buddhov duh kaže vselej in v vsaki stvari.«¹⁹ Odsotnost jaza pri Dōgenu, zanikanje egoističnega jazovskega sebe-samega, je možna po poti zazena, telesne vadbe, ki vodi duha prek vseh dvojnosti, do modrosti,

¹⁸ V poglavju Zazen gi (Kako vaditi zazen) *Shōbōgenza* opiše Dōgen to stanje kot mišljenje odsotnosti mišljenja, ki je osnova zazena.

¹⁹ *Shōbōgenzo*. Chikuma shobō. Tōkyō, 1969, poglavje Shinjingakudō.

ki je nad vzponom, napredovanjem in razkrojem, propadom. Buddhova narava je ostvarjena s telesno vadbo, ki pripelje do prebujenja onstran dvojnosti med subjektom in objektom. Jazu, ki je prek zazena odvrget telo-duha, pa se svet prikazuje, kot to Dōgen opiše v poglavju Busshō (Buddhova narava) Shōbōgenza: »Ves svet je docela brez vsega prahu, kot objektov jaza.«

Pri Dōgenu, kot pri Nishidi tako ratio in razsvetljenje nista nekaj nasprotujočega si, drug drugega izključujočega. S svojo racionalizacijo budizma je Dōgen dal tudi popolnoma novo teorijo telesa v japonski filozofiji. Njegovo zanikanje ontološke eksistence jaza pa je samo druga plat doktrine o praznini. Z demistifikacijo Buddha (razsvetljenje je mogoče doseči vsakomur z zazenom) je Dōgen japonski budizem povzdignil na višjo raven; ki je zahteval zrelejšega posameznika, ki naj bi svojo osebno zrelost dokazoval v vsakdanji realnosti.

Nishida

Nishida Kitarō (1870-1945), najpomembnejši moderni japonski filozof, je poskušal budistično filozofijo povezati z moderno evropsko filozofijo. Tudi on je s svojo specifično teorijo odsotnosti jaza in čiste izkušnje oblikoval novo teorijo telesa. Zanj je telo aktivna intuicija²⁰, ki nas vrača v stanje, v katerem še ni razlikovanja med subjektom in objektom. Človekovo bivanje v svetu ima zanj značaj akcije: bistveno je delovati v svetu, ne pa spoznavati dejanskost takšno, kot je, brez vsakršnega sodelovanja miselnega delovanja. V neposredni izkušnji lastnega zavestnega stanja po Nishidi še ni delitve na subjekt-objekt, telo-duha, duh-materijo.

V svojem zgodnjem delu *Študija o dobrem*²¹ Nishida razvije teorijo o čisti izkušnji, ki jo poveže s pojmom razsvetljenja. Nishida, ki je 1894. diplomiral iz evropske filozofije s študijo o Davidu Humu, in na njemu lasten način evropski filozofski tradiciji tudi ostal zvest vse življenje, je, tako kot Dōgen, zagovarjal vadbo zazena. Razsvetljenje je zanj uvid globoke enovitosti védenja in hotenja. Čista izkušnja ni povezana zgolj z doživetjem razsvetljenja, ki sodi bržkone v področje religioznega doživljanja, ampak jo je mogoče odkriti tudi v kvalitetah zaznavanja, mišljenja, mentalnega delovanja. »Čistost« izkušnje je v njeni odpetosti od jaza, nekontaminiranosti z egocentričnostjo. Čisto izkušnjo zato Nishida enači s poslednjo realnostjo.²²

²⁰ L'intuition active, kōi chokkan. Prim. Oshima H. *Le développement d'une pensée mythique*. Osiris, Pariz, 1994, str. 10.

²¹ *Zen no kenkyū*. Kōdōkan. Tōkyō, 1911.

²² *Ibid.*, II-2. Poglavje: Zavest kot edina realnost.

Raziskovanje jaza in sebe samega je Nishido vodilo do iskanja nečesa onkraj jaza, nečesa za jaz normativnega. S svojo teorijo čiste izkušnje je Nishida zasnoval kritiko mišljenja, utemeljenega na jazu; to je bilo njegovo zgodnejše delo *Študija o dobrem*.²³

Nishidovi učenci in interpreti so njegovo filozofijo odsotnosti jaza različno tolmačili.²⁴ Druži pa jih metodološka zagata ob tistem, kar naj bi v njegovi filozofiji ostalo nedorečenega. Nishitani Keiji, eden njegovih najvplivnejših učencev, opisuje izkušnjo ob Nishidovih predavanjih takole: »Gotovo nihče ni zapustil učilnice, ne da bi se mu oko duha odprlo k nečemu onstran besed.«²⁵

Japonska filozofija odsotnosti jaza, kot se je izkristalizirala v Filozofski šoli iz Kyōta, predvsem pri njenem najvidnejšem filozofu, Nishidi, ostaja problematična predvsem zaradi teorij o povezanosti japonskih filozofov zen budizma z japonskim nacionalizmom pred in med drugo svetovno vojno. O ideološkem značaju in zgodovinskem kontekstu te povezave so bila v zadnjih letih natisnjena kritična dela²⁶, ki problematizirajo odnos med vezanostjo teh filozofov na japonsko tradicijo (zen) in nacionalistično interpretacijo le-tega. Dejstvo, da so moderni japonski filozofi v lastni tradiciji iskali načine preseganja modernizacije, kot sta jo razumeli Evropa in Amerika, problem zapleta.²⁷ Filozofija odsotnosti jaza seveda ni nujno zadosten vzrok porajanja nacionalističnih tendenc v filozofiji, postaja pa aktualna tudi danes, ko se na Japonskem, predvsem v okviru tako imenovane Nove filozofske šole iz Kyōta, pojavljajo sledi kulturnega nacionalizma.

Filozofija zena začenja in gradi z zanikanjem superiornosti filozofske spekulacije in navaja na različne tehnike, vadbe, usmerjene k razvoju in stopnjevanju duha in osebnosti v cilju doseganja modrosti (prajñā). Kot taka je del teoretske tradicije Japonske, ki za razliko od Evrope seveda nikdar ni

²³ Ob prevajanju Nishidovih zgodnjih del se često pojavljajo terminološki problemi. Japonski »jiga« vključuje namreč vse pomene: Sebstvo, ego in jaz; jaz (ego) kot površno zavest lastne identitete z mentalnim aparatom vsakdanje zavesti, sposobnosti percepcije, mišljenja, presojanja, neposrednega čustvenega reagiranja. Nishida z Jungovimi deli najverjetneje ni bil seznanjen, tako da zavaja prevajanje z nemškim Selbst, ker le-ta vključuje tudi osebno in kolektivno izvenzavestno in nastopa pri Nishidi včasih tudi kot »osebnost«, ki je zanj poenotujoča sila zavesti. Prim. Nishida K., *Über das Gute*. (Prev. Peter Porter). Insel Verlag, Frankfurt, 1993.

²⁴ Prim. Yanagida K. *Nishida tetcugaku taikai*. Tōkyō, 1946. Kōyama I. *Nishida tetcugaku*. Tōkyō, 1935. Shimomura T. *Nishida Kitarō - ningen to shisō*. Tōkyō, 1946.

²⁵ Nishitani K. *Nishida Kitaro*. University of California Press, Berkeley, 1991, str. 11.

²⁶ Prim. *Rude awakenings - Zen, the Kyoto school and the question of nationalism*. Heisig J., Maraldo J. (ur.). University of Hawaii Press, 1994.

²⁷ Prim. M. Milčinski, Pot v postmoderno na Japonskem, V: *Sodobnost XI*, 1992.

v matematiki iskala modela za filozofsko mišljenje in ni postavljala zahtev po matematičnih dokazih. V tem smislu je bližje sodobnim psihološkim raziskavam, ki dokazujejo, da človeško sklepanje često vodi do dobrih in uporabnih zaključkov, ki so intuitivno pravilni, čeprav so po logični plati napačni.²⁸ Velik del azijskih filozofskih šol vključuje, poleg strogega intelektualnega in logičnega diskurza, tudi direktno intuitivno izkušnjo, ki je nedvomno bogatejša kot racionaliziranje, podvrženo zgolj intelektualnemu razločevanju in analizi. Intelektualno analitična metoda komparacije teh filozofskih smeri seveda ne more razložiti s pomočjo rekvizitov, ki so jih le-te zavestno odklanjale npr. enodimenzionalnost racionalnosti. Vseobsegajoča zgodovina filozofije kot zgodbe, nam v azijskih kulturah, ki temeljijo na polimitskem pojmovanju zgodovine, tudi ne more biti v pomoč. Problem odsotnosti jaza, ki se v budističnih filozofskih šolah veže na problem praznine, odkriva naravo nevezanosti, odpetosti, deontologizacije in odpira nove filozofske perspektive. Takšnost biti se v njeni avtentičnosti razkrije šele pred pojavom ontoloških entitet, pomeni pa tudi stopnjo soteriološkega projekta budizma, ki ontologije in epistemologije nikakor ne more ločevati, saj pomeni vedeti-postati. Za evropske filozofe pomeni srečanje z azijskimi sistemi problem, ker zahteva odstopanje od ontološke redukcije in metafizike subjekta in ponovno preverjanje temeljev in predpostavk racionalnosti in mišljenja samega. Vprašanje o stvarnosti in jazu pa zadira na področje neizrazljivega, iz katerega vsaka od filozofskih tradicij črpa svojo originalnost.

²⁸ Prim. G. Williams, *Plan and purpose in nature*, Weidenfeld and Nicholson, London 1996, str. 165.

ZGODOVINA POLITIČNE MISLI

Tomaž Mastnak
*Iznajdba posvetne oblasti: prispevek k religiozni
zgodovini sekularizma*

V jedru spontanega razumevanje sekularizma je predstava, da je sekularizem nasprotje religije. Če temu dodamo vero, da je sekularizem bistvena značilnost demokracije in s tem »zahodne civilizacije«, imamo koordinate, v katerih se giblje pretežni del današnjih razprav o sekularizmu. Medtem ko se v njih destruktivna politika povezuje z intelektualno neresnostjo, nas resnejše razmišljanje o sekularizmu hitro pripelje k osrednjim vprašanjem politične teorije. Tako razmišljanje pa terja spoprijem z vero v sekularizem kot nasprotje religije, s predstavami o sekularizaciji kot slabitvi vpliva religije na javno oblast in življenje.

Za politično teorijo je, ko gre za sekularizem, ključno vprašanje sekularne oblasti. V razpravi, ki sledi, bom skušal orisati pojmovno iznajdbo sekularne oblasti, vpeljavo koncepta časne, posvetne oblasti. In ker se bom tu ukvarjal samo z začetnim poglavjem v dolgi zgodovini tematiziranja posvetne oblasti kot take, je smiselno, preden preidem k stvari, v grobih potezah nakazati tezo obsežnejše raziskave, katere del je pričujoče besedilo. Vpeljava pojma posvetne oblasti je bila dosežek zgodnje krščanske politične misli.¹ Poleg tega, da je bila artikulacija vprašanja posvetne oblasti v nasprotju do duhovne avtoritete povezana z nastopom in uveljavitvijo krščanstva v poznem rimskem cesarstvu, je tematiziranje dvojnosti oblasti, potem ko je bila artikulirana, za več kot tisočletje postalo osrednje vprašanje zahodne politične misli, ki se je odigravala v okvirih krščanstva.² Še več, institucija posvetne oblasti, ločene od duhovne, je bila delo cerkve v obdobju, ki ga

¹ Govoriti o krščanski »politični misli« seveda ni neproblematično. Če je tako imenovana čista politična misel sploh kdaj obstajala, je z nastopom krščanstva postala nemogoča, kajti krščanstvo je postavilo samozadostnost politike pod neizbrisen vprašaj. Christopher Morris, *Western Political Thought, Volume One: Plato to Augustine*, Basic Books, New York 1967, str. 166-7. Morris opozarja tudi na paradoks, ki ga v zgodovini politične misli predstavlja Avguštin: »Bil je neznansko vpliven v tej zgodovini. [...] In vendar se noben večji zahodni mislec ni bolj približal zavrnitvi politike nasploh.« Cf. Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1995.

² Cf. Charles Howard McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West. From the Greeks to the End of the Middle Ages*, The Macmillan Company, New York 1932, str. 146-7; Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, Alfred A. Knopf, New York 1954, zv. II, str. 506; cf. op. 82.

danes običajno imenujemo gregorjanska reforma. Iz takšne postavitve problema sledi, da je pojem posvetne oblasti v osnovi religiozen pojem, smiseln le v okviru krščanske politične misli oziroma v pozitivnem ali negativnem razmerju do nje, če še tako nereflektiranem.

Paradoks sekularizma, kakor ga še vedno razumemo na podlagi teorij in ideologij, razvitih v prejšnjem stoletju, pa ni le v tem, da je sekularno po diskurzivnem kontekstu in logični strukturi religiozen pojem, marveč tudi v tem, da v praktičnem pogledu, sekularističnemu samorazumevanju navkljub, ni zmanjšal vloge religije v javnem življenju. Nasprotno, če gledamo zamisli in politična gibanja, ki se začnejo pojavljati proti koncu 11. stol. ter se okrepijo v poznem srednjem veku in ki se jih po navadi označuje za sekularistična ali predhodnike sekularizma, vidimo, da so dejansko merila na resakralizacijo javnega življenja. Uperjena so bila proti cerkvi, ki je z gregorjansko reformo izločila laično oblast iz duhovne sfere, in si prizadevala izničiti dosežke tiste cerkvene reforme. Ko so nastopala proti cerkveni oblasti kot vrhovni oblasti v kristjanstvu, so spodkopavala ločitev posvetne oblasti od duhovne, na kateri je temeljila cerkvena »polnost oblasti«. V boju proti cerkvenemu monopolu nad religioznimi zadevami, proti kleriški cerkvi kot izključnemu sredniku med Bogom in človeštvom, so skušala znova vzpostaviti neposredno zvezo med posvetno oblastjo in Bogom. Religijo so ponovno vpeljevala v javno življenje, ki ga je začejala vse bolj neposredno in učinkovito obvladovati posvetna oblast.

Med tem srednjeveškim »sekularizmom« in pomembnimi miselnimi in političnimi tokovi v moderni, ki se jih uvršča v isto kategorijo, obstaja kontinuiteta, ki jo številna prestrukturiranja in transformacije v družbenem in političnem življenju morda zasenčujejo, ne pa tudi izničujejo. Srednjeveški antiklerikalizem, boj proti cerkvi, ki je postavila ločitev med duhovno in posvetno oblastjo in s tem sekularno oblast kot tako, je utiral pot civilni religiji, s katero je politična ureditev začela pridobivati božanske attribute. Ta težnja se dopolnjuje v demokraciji, ki zdaj proizvaja »spopad civilizacij«.

I.

Krščanska oblast je bila nekaj, o čemer kristjani sprva še sanjali niso. Njeno oblikovanje pa je povezano s sanjami – ne kristjanov, pač pa poganškega cesarja. Pravijo, da se je Konstantinu, ko se je konec oktobra leta 312, utaborjen pred mestnim obzidjem, pripravljaj na zavzetje Rima, v sanjah prikazal Kristus in mu naročil, naj svojo vojsko povede v boj pod prapori z

nebeškim znamenjem. Cesar je poslušal in kot božji služabnik z lahkoto osvojil večno mesto in zahodno cesarstvo.³ To je bila prva posvetna bitka, bojevana pod Kristusovo zastavo, in Konstantin je stopil v zgodovino kot prvi krščanski vladar. Preteči je moralo še dvanajst let, da je postal edini vladar rimskega cesarstva, in še mnogo več, da je cesarstvo postalo res krščansko. Kljub temu pa lahko od Konstantinove vladavine dalje – če odmislimo Julijana Odpadnika in tudi sicer nismo preveč pedantni – govorimo o obstoju krščanske oblasti. Za kristjane, ki so bili ravnokar preživeli preganjanje pod Konstantinovimi predhodniki in tekmeci, je to predstavljalo velikansko in nenadno spremembo. Ko so se začeli znajdevati v novih razmerah, se je začel proces oblikovanja odnosa kristjanov do oblasti, ki je bila zdaj krščanska, in, bolj specifično, artikulacije samega pojma krščanske oblasti.

V prvih treh stoletjih obstoja krščanstva je bilo zadržanje kristjanov do oblasti določeno na eni strani s sovražnostjo do poganske oblasti, ki jih je od časa do časa preganjala,⁴ in občutkom globoke odtujenosti od nje, na drugi strani pa z apostolsko zapovedjo, da se naj vsak podreja oblastem, ki so nad njim, zakaj ni je oblasti, ki ne bi bila od Boga (Rim 13). Med tema dvema skrajnostima sta prevladovala relativizem in brezbriznost.⁵ Tisti kristjani, ki so gledali na oblast odklonilno in sovražno, so videli v oblasteh, pod katerimi so občasno trpeli, hudičevu orodje. *Razodetje* je upodobilo rimsko cesarstvo kot babilonsko vlačugo, odeto v (cesarski) škrlat ter pijano od krvi svetih in pričevalcev Jezusovih (Raz 17). Toda pomembnejše od takih denunciacij je bilo globoko občutje radikalnega dualizma med božjim ljudstvom in časnim, minljivim svetom tu spodaj. Ta svet, *saeculum*,⁶ so kristjani videli kot sužnost, ječo.⁷ Zanje je bil težka prisotnost družbe, ki je, zunaj

³ Gl. Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, MA/London 1981, str. 43.

⁴ Predstava o kristjanih kot nenehno preganjani manjšini je, kot pripominja Peter Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, AD 200-1000*, Blackwell Publishers, Cambridge, MA., in Oxford 1996, str. 24, romantični mit.

⁵ Gl. Henry Chadwick, »Christian Doctrine«, v J. H. Burns (ur.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, str. 12-3.

⁶ Beseda »sekularen« se je nanašala na »ta sedanjí in, kot se je domnevalo, minljivi *saeculum* ali dobo«; bila je pojem, ki je bil tesno povezan s pojmom časa in je opisoval »časno ali začasno v nasprotju z večnim«. Morris *op. cit.*, str. 191. Pri Tertulijanu, denimo, *saeculum* nastopa kot *corpus temporum*. Tertulijan, *Apologeticum*, xxvi, 1. (Tertulijana navajam po *Opera, Corpus Christianorum, Series latina*, zv. 1-2, Brepols, Turnhout 1954, in prevodu v *Ante-Nicene Fathers*, ur. A. Roberts in J. Donaldson, ponatis, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1993-96, zv. 3-4).

⁷ Cf. Tertulijan, *De idolatria*, xviii; *Ad martyras*, ii.

cerkve, še vedno ležala v temni senci demonov,⁸ in kolikor so bivali v njem, so v njem živeli kot »tujci«. To življenje je bilo romanje k njihovemu »pravemu mestu«, ki ga je veljalo opraviti tako hitro, kot le mogoče. Na koncu 2. stol. je, denimo, Tertulijan pisal, da »smo poklicani stran tudi od prebivanja v tistem Babilonu iz Janezevega Razodetja«. »Kar se pa tebe tiče,« se je naslovil na sokristjana, »ti si tujec na tem svetu, prebivalec Jeruzalema, mesta tam zgoraj. Naša domovina, pravi apostol, je v nebesih.«⁹ Oblastniki tega sveta so bili za Tertulijana demoni, brate in sestre v veri pa je opomnil, da so »vse oblasti in dostojanstva tega sveta ne le tuja Bogu, temveč sovražniki Boga.«¹⁰ Ker »ena duša ne more služiti dvema gospodarjema – Bogu in cesarju«, je bilo kristjanom naloženo, naj sledijo Kristusovemu zgledu in tako kot on »hladno obrnejo hrbet vsakemu ošabju in oblačilom tako dostojanstva kot oblasti.«¹¹ Dopovedovano jim je bilo, da nimajo »nobene dolžnosti ne do foruma, ne do volišča, ne do senata«. Kristjan »ni bil nekdo, ki stalno guli klopi, ki na veliko pili zakone«, bil ni »ne lajajoči zagovornik, ne sodnik, ne vojak, ne kralj« – »umaknil se je iz množice ljudstva.«¹² In kakor kristjan ni hotel imeti opravka z institucijami oblasti, tako mu je bil tuj duh tega sveta: »Prav res, kaj imajo Atene opraviti z Jeruzalemom? Kakšno soglasje je med akademijo in cerkvijo? [...] Stran z vsemi poskusi pridelati pisano krščanstvo stoičnega, platonskega ali dialektičnega kova!«¹³

Ta dualizem – četudi ne izključno krščanski¹⁴ – je bil prisoten tudi v Pavlovm nauku o »oblasteh«, ne glede na to, kako je ta nauk utegnil preobra-

⁸ Brown, *op. cit.*, str. 30.

⁹ *De corona*, xiii; sklicevanje na Raz 18, 2; in Flp 3, 20.

¹⁰ *De idolatria*, xviii.

¹¹ *De idolatria*, xviii, xix. Tudi: »[T]ebi pa, ki nisi nikogaršnji suženj, kolikor si edinole služabnik Kristusa, ki te je prav tako osvobodil sužnosti temu svetu, bo naložena dolžnost delati po Gospodovem vzoru.« *Ibid.*, xviii.

¹² Tertulijan, *De pallio*, v.

¹³ Tertulijan, *De praescriptione haereticorum*, vii. Pozneje beremo na to temo pri sv. Hieronimu: »Kaj ima Pavel opraviti z Aristotlom, ali Peter s Platonom?« *Adv. Pelag.*, I, 14a. Ali: »Kaj ima Horac opraviti s psalterjem, Virgil z evangeliji, in Cicero z apostolom?« *Ep.* XXII, 29. Cit. po *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, ur. Ph. Schaff in H. Wace, ponatis, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1989-97, zv. 6.

¹⁴ Posamične židovske izraze tega dualizma omenja Morris, *op. cit.*, str. 170-1. Spomnimo se distinkcije, ki jo je vpeljal Gibbon, da so »Judje bili *nacija*, kristjani so bili *sekta*« in »družba« zase, ker so se »ločili od [...] vseh oblik praznoverja, ki so ga politeizmi različnega kova sprejeli na različnih koncih sveta« (*The Decline and Fall of the Roman Empire*, pogl. XVI) D in ki nam lahko pomaga razložiti oblikovanje specifičnih odnosov do oblasti. Medtem ko je bila zgodnejša židovska politična tradicija izrazito teokratska in je Izrael v predeksilskem obdobju bil »ekleziastična država«, Judje pa so gledali nase kot na ljudi, ki so bili dolžni zvestobo dvema gospodoma (pri čemer so dajali prednost zvestobi svojemu bogu),

ziti krščanski eksistencialni odnos do javne oblasti. Pozitivno ovrednotenje nalog oblasti apostola Pavla ni oviralo pri zavračanju obračanja kristjanov nanje. Pripadnikom krščanske skupnosti v Korintu je na primer svetoval, naj v medsebojnih pravicah pravice ne iščejo pred poganskimi sodniki, kajti ti v cerkvi nimajo ugleda (1 Kor 6). Če je bilo kristjanom zaukazano, naj daju cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega (Mt 22, 21), cesarju pač niso mogli dati, kar je šlo Bogu. In spoštovanje Boga je seveda imelo prednost pred pokorščino cesarskim oblastem.

Kakor koli že sta Konstantinova spreobrnitev in uradno favoriziranje krščanstva, ki ga je prinesla, kristjanom olajšali življenje, pa ta sprememba ni predstavljala kakega velikega preloma v krščanskem razmišljanju o vladavini, oblasti, prisili in vojni.¹⁵ Še več, sprememba, o kateri je govor, ni potegnila za sabo predruženja temeljne strukture oblasti in njenega delovanja. Ena ključnih potez rimske oblasti je bila vključenost religije v sistem vladanja. Verske zadeve in status svečeništva je urejalo javno pravo. *Jus sacrum* je bil sestavni del *jus publicum*, ki je bil pod cesarjevim nadzorom.¹⁶ Religija je služila oblasti in se zlivala s patriotizmom.¹⁷ Od Avgusta dalje so se cesarji kitili z naslovom vrhovni svečenik, *pontifex maximus*,¹⁸ se (tako kot denimo Domicijan) dali naslavljati z »gospod in Bog« ter slaviti kot božanski. Sodelovanje pri čaščenju cesarjevega kulta je bilo obvezno, bilo je obenem politično in versko dejanje: civilna religija.

Ko je krščanska vladavina nasledila pogansko, se ta vloga religije v oblastnem sistemu ni že kar spremenila. Konstantin Veliki je, ne glede na to, ali je res vzpostavil krščanstvo kot uradno religijo ali mu samo dajal prednost pred drugimi verami,¹⁹ obdržal naslov *pontifex maximus*, bil močno zaposlen z urejanjem cerkvenih zadev in investiral škofove z oblastniškimi polnomočji.²⁰ Zdaj so bili donatisti, ki so jih razglasili za heretike, tisti, ki so

šele ko so kot ljudstvo padli v podložnost (McIlwain, *op. cit.*, str. 147; Morris, *ibid.*); pa so bili kristjani, ki niso bili »nation«, po pravilu ljudje, ki so imeli dva gospoda, kar jih je moralo napotiti k formulaciji pogleda, v katerem je bila javna oblast ločena od verske.

¹⁵ Chadwick, »Christian Doctrine«, str. 18.

¹⁶ McIlwain, *op. cit.*, str. 144.

¹⁷ Gl. Henry Chadwick, *The Early Church*, Dorset Press, New York 1967, str. 152-3.

¹⁸ To prakso je odpravil šele cesar Gracijan leta 382.

¹⁹ Drugi pogled zagovarja npr. Chadwick, *The Early Church*, str. 127, prvega, pogostejšega, pa, denimo, Barnes, *op. cit.*

²⁰ Konstantin je v prvem letu svojega cesarjevanja posegel v donatistično kontroverzo (gl. A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, Medieval Academy of America/University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1994, pogl. 7; Barnes, *op. cit.*, str. 54 sq.); znana je njegova vloga pri sklicu in vodenju nicejskega cerkvenega shoda ter uveljavljanju njegovih odločitev (Jones, *op. cit.*, pogl. 10; Barnes, *op. cit.*, pogl. 12); o investituri škofov gl. Chadwick, *The Early Church*, str. 163. Cf. McIlwain 1932, str. 145, da je bila »pod prvimi krščanskimi cesarji celotna cerkvena mašinerija pod cesarjevim nadzorom«.

(skupaj s še nekaj marginalnimi krščanskimi skupinami) gledali na krščanskega cesarja kot na *contradictio in adjecto* ter vztrajali pri tem, da kristjani nimajo ničesar opraviti s kralji in škofje ničesar iskati v cesarski palači,²¹ medtem ko so govorniki prevladujoče struje v takratnem krščanstvu hvalili cesarja kot božjega namestnika na zemlji, ki načeljuje monarhiji, za katero so verjeli, da odlikava višji in popolnejši nebeški red.²² Zasluge za tovrstno pokristjanjenje helenističnih teorij o kraljevstvu se pripisujejo Evzebiju, škofu v Cezareji od leta 313 do 339. Evzebij naj bi bil zaslužen tudi za avtoritativno formulacijo nauka, po katerem se v zgodovini odigrava božja previdnost, ki je hotela, da je bilo pod Avgustom vzpostavljeno rimsko cesarstvo zato, da bi bilo olajšano razširjanje božje besede. Tudi Konstantinova vladavina je bila vpisana v to shemo – kot izpolnitev obljube, ki jo je Bog dal Abrahamu – in videna kot ključen preobrat v človeški zgodovini.²³

Te in take apologetike pa še ne moremo imeti za krščanski nauk o oblasti, oziroma za nauk o krščanski oblasti. Poleg tega se je razpoloženje izobraženih kristjanov začelo kmalu spreminjati. Odkar je bila krščanska cerkev vključena v strukturo rimskega cesarstva in podrejena cesarjevi avtoriteti, so se vedno našli škofje oziroma škofovske frakcije, ki so ne le rade volje pristajale na cesarsko poseganje v cerkvene zadeve, marveč so ga tudi spodbujale – če je le bilo v prid njihovim prepričanjem in ambicijam.²⁴ Vobče pa so cerkveni dostojanstveniki začeli kaj hitro spoznavati, da svetne ugodnosti, ki jih je začela uživati cerkev, niso bile nujno nevprašljivi blagor, in znali pomisliti, da je cerkev imela pod krščanskimi cesarji v nekaterih pogledih dejansko manj svobode in avtonomije, kot nekdanj pod poganskimi vladarji.²⁵ V petdesetih letih 4. stol. so bili škofovski protesti proti vpletanju cesarjev v cerkvene posle uperjeni proti »zlorabam« cesarske oblasti. Ce-

²¹ Chadwick, »Christian Doctrine«, str. 19; R. A. Markus, »The Latin Fathers«, v Burns (ur.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, str. 94.

²² D. M. Nicol, »Byzantine Political Thought«, v Burns, ur., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, str. 52.

²³ Nicol, *op. cit.*, str. 51-3; Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London/New York, 1996, str. 4-5; P. R. L. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1992, str. 135; Markus, *op. cit.*, str. 93; detaljna razprava: Barnes, *op. cit.*

²⁴ Cf. Lewis, *op. cit.*, zv. II, str. 507-8; McIlwain, *op. cit.*, str. 145; in Chadwick, *The Early Church*, str. 132: v 4. stol. se je bolj in bolj dogajalo, da je končne odločitve o cerkveni politiki sprejemal cesar, »skupina v cerkvi, ki je v kakem določenem obdobju obvladovala tok dogodkov, pa je bila zelo pogosto tista, ki ji je uspelo doseči, da ji je cesar prislulnil«.

²⁵ Chadwick, *The Early Church*, str. 164-5; Canning, *op. cit.*, str. 5.

sar, ki je po menju nezadovoljnih škofov »zlorabljal« svojo oblast, v njihovih očeh preprosto ni bil krščanski. Tako je v spisih Atanazija Aleksandrijskega, Hilarija iz Arlesa in tudi Luciferja iz Cagliarija »ločnica potekala med 'krščanskimi', pravovernimi cesarji in brezbožnimi, heretičnimi tirani; ne med sferama, ki bi ju lahko označili kot 'laično' in 'kleriško' ali 'sveto' in 'profano'.«²⁶

Morda lahko kot izjemo v tem pogledu omenimo Hozija iz Kordobe. V njegovem pismu cesarju Konstanciju iz poznih petdesetih let najdemo ne le pogumno, marveč tudi jasno razločevanje med sferama dejavnosti cesarstva in cerkve. »Ne vmešavaj se v cerkvene reči,« je škof iz Kordobe pisal cesarju, »v teh rečeh nam ne dajaj ukazov, temveč sprejmi pouk od nas. Bog je dal v tvoje roke cesarstvo, nam je zaupal cerkvene reči, in kakor bi se oni, ki bi ti vzel tvojo vladavino, dvignil proti Bogu in njegovemu redu, tako se moraš ti bati, da si ne boš naprtil velike krivde, če boš vzel v roke cerkvene zadeve. Napisano je: 'Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.' Kakor malo nam pristaja vladati temu svetu, tako malo imaš ti, o, cesar, pravico prižigati kadila. Te reči ti pišem v skrbi za tvojo odrešitev.«²⁷ Toda Hozij je bil, kot rečeno, izjema, in ko je poslal Konstanciju citirani opomin, se je njegovo precej dramatično življenje že iztekalo. Škofje so se veliko bolj neposredno spoprijeli z vprašanjem, kaj sta bili pravi sferi cesarske in cerkvene dejavnosti, kakšno je bilo razmerje med avtoriteto in oblastjo cesarja, na eni strani, in škofov, na drugi, proti koncu 4. stol., ko je bilo krščanstvo pod Gracijanom, Valentinijanom II. in Teodozijem I. dokončno postavljeno za uradno religijo cesarstva.²⁸ Osebnost, ki je pri postavitvi in začetku reševanja tega vprašanja zasenčila druge, je bil Ambrož, milanski škof med letoma 374 in 397, v tistem času morda najvplivnejši mož v zahodni cerkvi.²⁹

²⁶ Markus, *op. cit.*, str. 94, ki pa prišteva k tem škofom tudi Hozija iz Kordobe.

²⁷ Ohranjeno v Atanazij Aleksandrijski, *Historia arianorum*, VI, 44, v *Nicene and Post-Nicene Fathers*, zv. 4. Cf. Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Werltherrschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.1930-33, zv. I, str. 180.

²⁸ Edikt *De fide catholica*, ki ga je leta 380 izdal Teodozij Veliki, podpisala pa sta ga tudi Gracijan in Valentinijan II., je postavil nicejsko veroizpoved za »edino državno religijo, oziroma natančneje, edino državno cerkev v vsem rimskem cesarstvu«. Gl. Valerian Šesan, *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem Großen und bis zum Falle Konstantinopels*, zv. I: *Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. bis Theodosius d. Gr. (313-380)*, Bukowinaer Vereinsdruckerei, Czernowitz 1911 (ponatis, Leipzig 1973), str. 316-7.

²⁹ Caspar, *op. cit.*, zv. I, str. 268, 280. Caspar poudarja, da je bil Ambrož »osebnost«, in mu, čeprav škofu, posveča poglavje v svoji zgodovini papeštva.

II.

Sv. Ambroža so imenovali prvi veliki politični lik v zgodovini cerkve³⁰ in ga imeli za utemeljitelja cerkvene teorije o razmerju med duhovno in posvetno oblastjo.³¹ Take ocene so anahronistične in zlasti druga navedena oznaka je morda pretirana. Ambrož je bil mož dejanj, ki ni niti izdelal kake sistematične teorije niti razrešil dvoumnosti in nasprotij v svojih pogledih na oblast.³² Bil je ponosen rimski patriot, ki je verjel, da je božja previdnost namenila cesarstvu posebno vlogo. Rimsko cesarstvo, deležno božje milosti in naklonjenosti,³³ je bilo zanj božje cesarstvo in vero v Boga je enačil z zvestobo cesarskemu Rimu.³⁴ Dejstvo pa je, da je Ambrož kot dušni pastir formuliral nekaj jasnih načel – ali vsaj jasno formuliral nekaj že danih načel – o razmerju med cesarstvom in cerkvijo. Če nič drugega, je taka načela mogoče razbrati iz njegovega praktičnega delovanja.

Najbolj zgovoren v tem pogledu je bil tako imenovani spor o bazilikah. Morda res ni prinesel novih načel,³⁵ Ambrožu pa je gotovo ponudil priložnost, da se je načelno postavil po robu cesarjevemu brezmejnemu avtokratizmu. Cesarjeva mati Justina in njeni svetovalci so leta 385 v imenu cesarske oblasti zahtevali, naj se vsaj ena od milanskih bazilik preda v uporabo arijancem. Ambrož je na arianizem gledal kot na herezijo³⁶ in se uprll izvršitvi cesarjevega ukaza, spor pa je malone pripeljal do ljudske vstaje. (Ambrož v pismih sicer trdi, da krščanskega ljudstva ni podžigal on.) Ambrožev temeljni argument je bil, da ni ne mogel ne hotel »zapustiti cerkve«. »Škof,« je pisal, »ne more predati božjega svetišča.«³⁷ Misel, da bi »zapustil cerkev«, ki mu jo je zaupal Bog, mu ni mogla priti na pamet, zakaj

³⁰ Claudio Morino, *Church and State in the Teaching of St. Ambrose*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1969, str. ii.

³¹ Morino, *op. cit.*, str. 64. Enakega mnenja sta (vsaj kakor ju citira Morino, *ibid.*, str. 171) F. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935, in J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Pariz 1933.

³² Markus, *op. cit.*, str. 99.

³³ Cf. *Epistola* LXI, 6. (Ambroža citiram po *Patrologiae latinae cursus completus*, ur. J.-P. Migne, Pariz 1844-64, zv. 14-16; in angl. prev. v *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, cit. izd., zv. 10.)

³⁴ Gl. *De fide*, II, xvi, 139. Cf. Morino, *op. cit.*, str. 48, 51-7, 61; Markus, *op. cit.*, str. 94.

³⁵ Tako Markus, *op. cit.*, str. 95. Podrobneje o konfliktu gl. v Caspar, *op. cit.*, zv. I, str. 271 sq.

³⁶ Za Ambroža, ki je bil kar se da elokventen antisemit (gl. zlasti *Ep.* XL), so bili Arijanci hujši od Judov: medtem ko so ti vprašali Kristusa, če misli, da ima cesar pravico do davkov, so arijanci »hoteli dati cesarju pravico do cerkve«. *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*, 31.

³⁷ *Ep.* XX, 2.

»vesoljnega Gospoda« se je bal bolj od »zemeljskega cesarja«. ³⁸ Tudi če bi bila uporabljena sila, bi iz cerkve lahko odstranili le njegovo telo, ne pa njegovega duha. ³⁹ Na zahteve cesarskih odposlancev, naj takoj izroči baziliko, češ da je vse pod cesarjevo oblastjo, je odvrnil, da se ne bi upiral, če bi cesar terjal od njega, naj se odpove svoji lastnini (četudi je dodal, da »vse, kar imam, pripada ubogim«), da pa »božje reči niso podvržene cesarski oblasti«. ⁴⁰

Za Ambroža je obstajala bistvena razlika med Bogom in cesarjem, med božjimi in svetnimi, sekularnimi rečmi, med božjimi ali cerkvenimi in cesarskimi zakoni, med religijo in politično skupnostjo (*res publica*). ⁴¹ Ta razlika je temeljila na izvoru in naravi cerkve, na eni strani, ter civilne in politične skupnosti, na drugi. Medtem ko je bila cerkev po izvoru božja, je politična skupnost izhajala iz narave – res, da skladno z božjo voljo, vendar pa se je kaj lahko ujela v hudičeve zanke. ⁴² Bila je rezultat človeških grehov in strasti, a tudi zdravilo zanje. Cerkev je bila po naravi višja od politične skupnosti, tako kot tudi duhovščina od laikov. Cerkveni avtoriteti je bilo podrejeno vse, kar je bilo povezano z Bogom, večnostjo, vero in dušo. Ambrož je povlekel konsekvence svojega stališča in razglasil, da je civilna oblast, ki deluje na zemeljski in časni ravni, podrejena cerkvi. Pisal je, da je »sleherno sekularno dostojanstvo podvrženo hudičevi moči« ⁴³ in da je »sekularna oblast brez prida in zvečine prepreka, zakaj pogosto ponuja priložnost za greh«. ⁴⁴ Prav zaradi te grešnosti, *ratione peccati* (Ambrož je malo manj kot formuliral znamenito načelo Inocencija III. ⁴⁵), so bili posvetni vladarji podložni škofovski avtoriteti.

Področje cerkvene avtoritete je bilo ne le višje od politične oblasti, ki je zadevala telesa ter snovne, časne reči, temveč tudi ločeno in neodvisno od nje. Ko pa je šlo za zadeve, povezane z Bogom, vero, Nebeškim mestom, za svete reči in pravice duhovnikov, cesar ni imel nobenih pravic. Kakor se škof ni mogel odpovedati svojim pravicam in dolžnostim v teh rečeh, tako cesar ni imel pravice posegati vanje. Če bi bil, bi bil uzurpator. V religioz-

³⁸ *Sermo contra Auxentium*, 1.

³⁹ *Sermo contra Auxentium*, 1.

⁴⁰ »Ea quae sunt divina imperatoriae potestati non esse subiecta.« *Ep.* XX, 8. Gl. Morino, *op. cit.*, str. 68-72.

⁴¹ Reference gl. v Morino, *op. cit.*, str. 173-4, op. 46, 56-8.

⁴² Cf. *Expositio evangelii secundum Lucam*, IV, 29.

⁴³ *Expositio evangelii secundum Lucam*, IV, 28.

⁴⁴ *Apologia altera prophetae David*, III, 10. (V Ambroževo avtorstvo te apologije je prvi podvomil že Erazem.)

⁴⁵ Morino, *op. cit.*, str. vi, ki se sklicuje na *In psalmum XL enarratio*, 14, trdi, da je Ambrož to načelo dejansko formuliral.

nih zadevah cesar ni mogel razsojati in soditi, pač pa je bil sam podvržen sodbi škofov. »Kdaj si že slišal, namilostljivejši cesar, da laiki sodijo škofa v verski zadevi,« je retorično vpraševal Ambrož in nadaljeval: »[L]e kdo bi mogel zanikati, da so, ko gre za verska vprašanja – verska vprašanja, pravim – škofje navajeni soditi krščanske cesarje, ne pa cesarji škofov?«⁴⁶ Pravico do razsojanja v verskih zadevah so imeli le duhovniki, kajti sicer bi se veri lahko škodovalo.⁴⁷ Duhovnike je »božji zakon naučil, čemu je treba slediti; človeški zakoni nas tega ne morejo naučiti.«⁴⁸ In ker »vera, ne zakon, naredi človeka pravičnega, zakaj pravičnost ne izhaja iz zakona, temveč iz Kristusove vere,«⁴⁹ se mora v morebitni dilemi med poslušnostjo cesarju in stvarjo vere »sodba ukloniti veri.«⁵⁰ Verska vprašanja so bila izvzeta iz cesarske jurisdikcije.

Takšno stališče je bilo v odkritem protislovju s tisto cesarsko kliko, ki je svojo zahtevo po izročitvi bazilike arijancem opirala na trditev, da »cesar lahko stori, kar hoče, vse mu pripada«, da je »vse pod njegovo oblastjo.«⁵¹ Ambrož je jasno razločeval med duhovnim in posvetnim. Sklical se je na Mt 22, 21 – »Dajte cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega« – in zatrdil, da, če se gleda na pravico, »palače pripadajo cesarju, cerkve duhovniku«. »Pravica [jus] ti je dana nad javnimi zgradbami,« je še dodal, naslavljaljoč se na cesarja, »ne nad svetimi.«⁵² Zato je cesarju očetovsko svetoval, naj se ne obremenjuje z mislijo, da ima kakršno koli cesarsko oblast nad rečmi, ki pripadajo Bogu.⁵³

Ključ do božjih reči je imel škof, ki je zato lahko zaprl dostop do njih tudi cesarju. Ambrož se ni bal uporabiti te moči. Z izobčenjem je grozil cesarju Valentinijanu II., ko je obstajala možnost, da bi ta popustil zahtevam nekrščanskih senatorjev ter restavriral nekaj poganskih običajev in simbolov.⁵⁴ Podobno grožnjo je izrekel Teodoziju I. leta 388, ko je cesar potem,

⁴⁶ *Ep.* XXI, 4.

⁴⁷ *Ep.* XL, 27; *Ep.* XXI, 15, 17.

⁴⁸ *Ep.* XXI, 10.

⁴⁹ *Sermo contra Auxentium*, 24, cf. 28.

⁵⁰ *Ep.* XL, 11.

⁵¹ *Ep.* XX, 19 in 8.

⁵² *Ep.* XX, 19. Cf. *Sermo contra Auxentium*, 35 (sklep argumenta, ki se začne dva paragrafa prej): »Cesarju plačujemo, kar je cesarjevo, in Bogu, kar je božje. Davek gre cesarju, tega ne zanikujemo. Cerkev pripada Bogu, zato se je ne sme izročiti cesarju. Zakaj božje svetišče po pravici ne more biti cesarjevo.«

⁵³ »Noli te gravare, Imperator, ut putes te in ea quae divina sunt, imperiale aliquod ius habere«. *Ep.* XX, 19.

⁵⁴ Gl. *Ep.* XVII, 1. Na to epizodo se je Ambrož pozneje skliceval v pismu cesarju Evgeniju, *Ep.* LVII, 2.

ko je izvedel, da so kristjani v nekem mezopotamskem mestu zažgali sinagogo, zahteval od lokalnega škofa, naj jo na svoje stroške znova zgradi, in ko je hotel kaznovati menihe, ki so zažgali neko valentinijansko svetišče.⁵⁵ Dve leti pozneje je milanski škof prešel od besed k dejanjem. Ko se je Teodozij maščeval za umor oficirja cesarske vojske v Solunu z množičnim pokolom lokalnega prebivalstva, je Ambrož, ki se z dejanjem ni strinjal, cesarja izobčil in ga, predno ga je znova pripustil k obhajanju zakramentov, pripravil do tega, da se je javno pokesal.⁵⁶ Pri tem ni šlo le za to, da je Ambrož postavil Boga pred cesarja.⁵⁷ Reaktiviral je lahko tudi načela, ki jih je formuliral že med sporom o bazilikah. Krščanski cesar je bil »v cerkvi, ne nad njo«. ⁵⁸ Kot »sin cerkve«, *filius ecclesiae*, je bil podvržen duhovni avtoriteti.⁵⁹ Kot krščanski vladar je moral služiti Bogu, *militare Deo*, in zato pomagati cerkvi.⁶⁰

Če si smemo za trenutek privoščiti teleološki pogled na zgodovino, lahko rečemo, da je bil Ambrož prvi veliki glasnik tradicije uveljavljanja cerkvene avtoritete proti posvetni oblasti. Papeži v poznejših obdobjih so se radi spominjali njegove epizode s Teodozijem I., ko so bili svoje boje s cesarji svojih časov.⁶¹ Gelazij I., denimo, je pisal o »Ambrožu blaženega spomina«, ki je ekskomuniciral cesarja Teodozija in »pripravil kraljevo oblast do tega, da se je pokesala.«⁶² Gregor VII. pa se je spominjal »tistega blaženega Ambroža«, ki je ne le ekskomuniciral cesarja, marveč mu je tudi prepovedal, da bi ostal na mestu, ki je bilo v cerkvi namenjeno duhovnikom, in s tem zgleodom mahal proti svojim nasprotnikom.⁶³ Ambrož je nedvomno zapu-

⁵⁵ Gl. *Ep.* XL, 28.

⁵⁶ Gl. *Ep.* LI, zlasti 13.

⁵⁷ *Ep.* LI, 17.

⁵⁸ »Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est.« *Sermo contra Auxentium*, 36.

⁵⁹ *Sermo contra Auxentium*, 36. Markus, *op. cit.*, str. 95, piše, da so dogodki, kakršen je bil spor o bazilikah, dali Ambrožu priložnost za postavitev načela, da so vladarji kot kristjani podvrženi cerkveni graji.

⁶⁰ Gl. Morino, *op. cit.*, str. 87 sq.

⁶¹ Cf. Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, Medieval Academy of America/University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1988, str. 9; Caspar, *op. cit.*, zv. I, str. 268.

⁶² *S. Gelasii papae epistolae et decreta*, v Andreas Thiel, ur., *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, zv. I, Eduard Peter, Braunsberg 1868, *Epistola* 26, 11, str. 408.

⁶³ Pismo škofu Hermannu iz Metz, 25. avgust 1076, *Das Register Gregors VII.*, ur. E. Caspar, MGH, *Epistolae selectae*, 2 zv., 2. izd., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1955, IV, 2 (str. 294). Gregor se je skliceval na to ekskomunikacijo še v enem pismu istemu naslovniku 15. marca 1081, *Register*, VIII, 21 (str. 554); cf. pismo

stil »bogato dediščino, ki so se jo lahko posluževali poznejši misleci«. ⁶⁴ Prvi med temi Ambroževimi dediči, čigar sloves je zasenčil milanskega škofa, četudi je sledil njegovim stopinjam, ⁶⁵ je bil papež Gelazij I.

III.

Gelazij je v znamenitem pismu, ki ga je leta 494 naslovil na cesarja Anastazija, zapisal besede, ki so v srednjem veku postale temelj vseh razprav o specifičnih močeh duhovne in posvetne oblasti. »Dve sta, svetli cesar, ki v glavnem vladata temu svetu, posvečena avtoriteta duhovništva in kraljeva oblast.« ⁶⁶ Ključni kategoriji, ki ju je tu uporabil Gelazij – *auctoritas* in *potestas*, še posebno prvo – je težko prevesti v sodobne jezike, ⁶⁷ kar utegne biti eden od razlogov za to, da se današnje interpretacije Gelazijeve sentence ne razhajajo nič manj od tistih iz že davno minulih časov. ⁶⁸ S temi interpre-

vernim sv. Petru v Lombardiji, 1. julij 1073, *Register*, I, 15 (str. 24), v katerem Gregor VII. hvali Ambroža kot osvoboditelja lombardske cerkve.

⁶⁴ Markus, *op. cit.*, str. 101.

⁶⁵ Mnenje, da je Ambrož bil utemeljitelj tako imenovanega Gelazijevega nauka o razmerju med duhovniško in kraljevsko oblastjo, zagovarja Morino, *op. cit.*, str. 82; cf. Batiffol, *Le Siècle apostolique*, Pariz 1924, cit. *ibid.*, str. 178.

⁶⁶ »Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas.« *Epistola* 12, 2. (Gelazija citiram po Thiel, *op. cit.*, in prev. v *Briefe der Päpste*, ur. V. Thalhofer, zv. VI, Jos. Rösel'schen Buchhandlung, Kempten 1880.)

⁶⁷ Walter Ullmann, *Gelasius I. (492-496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart 1981, str. 200, je trdil, da ju je nemogoče prevesti. Alan Cottrell, »*Auctoritas* and *potestas*: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations«, *Medieval Studies*, let. 55 (1993), str. 98-9, 104, 106, razlaga, da v tradicionalnem rimskem političnem jeziku *auctoritas* ni označevala »uradne oblasti«, za kar sta se uporabljala termina *imperium* in *potestas*. *Auctoritas* je kazala na moralni prestiž, ki je kaki osebi omogočal vpliv in zato tudi v politiki. »Takšen vpliv je utegnil dajati dejansko oblast, ne pa oblasti, ki bi bila uradno, statutarno, podeljena.« *Imperium* se je nanašal na »zakonito legitimirano, statutarno, politično moč uporabiti prisilo, ki je vključevala moč vzeti življenje, cilj uporabe te moči pa je bil regulirati obnašanje«; podobno je veljalo za *potestas*, le da ta ni vključevala absolutne moči razpolagati z življenjem. Cottrellov predlog za prevod *auctoritas* je »prestigious influence«, za *potestas* pa »authoritative (executive) power«. Cf. Alain Dubreucq, »Introduction«, v Jonas iz Orleansa, *Le métier de roi/De institutione regia*, ur. A. Dubreucq, Sources chrétiennes 407, Les Éditions du Cerf, Pariz 1995, str. 74, ki ob sklicevanju na *Res gestae diui Augusti* opredeljuje *auctoritas* kot transcendentno moralno avtoriteto, *autorité*, ki jo je imel rimski cesar kot oseba in institucija, medtem ko je *potestas* označevala izvrševanje javne oblasti; in Caspar, *op. cit.*, zv. II, str. 65-6.

⁶⁸ Cf. Tierney, *op. cit.*, str. 10; Karl F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*, Princeton U. P., Princeton, N. J., 1969, str. 102 sq; Cottrell, *op. cit.*, str. 96.

tacijami se nam tu ni treba ukvarjati; zadostovalo bo, če orišemo zgodovinski kontekst Gelazijevega pisanja.

Gelazij je pisal na koncu 5. stol., v katerem so se cerkveni misleci na zahodu⁶⁹ spoprijemali z dvema poglavitnima in med seboj povezanima vprašanjema: kako določiti meje poseganj posvetne oblasti v cerkvene zadeve in kako vzpostaviti in uveljaviti prvenstvo rimskega škofovskega sedeža – se pravi papeža – v cerkvi.⁷⁰ Zaposlen z urejanjem cerkve in verskih zadev je Gelazij zaokrožil veliko rešitev teh vprašanj v obči shemi subordinacije laikov duhovščini, škofov njihovim metropolitom in teh papežu.⁷¹ Bolj specifično ozadje njegovega pisma cesarju Anastaziju pa je bil spor med Rimom in Konstantinoplom.⁷² Cesar Zenon, Anastazijev predhodnik, je hotel narediti konec zagrizeni teološki kontroverzi in je po nasvetu konstantinopelskega patriarha izdal odlok o edinosti, *Henotikon*, katerega cilj je bil spraviti bojujoče se cerkvene dostojanstvenike in njihove nasprotujoče si dogme ter znova vzpostaviti cerkveno enotnost. Za papeža Feliksa III. in vodjo njegove pisarne in naslednika, Gelazija, je bil ta odlok nesprejemljiv. Zenon je deloval v starem duhu rimskega cesarstva in obravnaval verske zadeve kot podrejene cesarski vladavini.

Papež Feliks je v tem upravičeno videl grožnjo tako prvenstvu Rima pri opredeljevanju cerkvenega nauka kot neodvisnosti cerkve. Cesarja je opozoril, da je kot »sin cerkve«⁷³ dolžan slediti »nebeškim ukazom« in se učiti o božjih rečeh pri duhovnikih. V njegovo korist bi bilo, je papež razlagal posvetnemu vladarju, pustiti cerkvi, da se upravlja po lastnih zakonih, in nikomur ne dovoliti posegati v njeno svobodo. V njegovo dobro bi bilo, je nadaljeval papež, da bi cesar, ko gre za božje zadeve, uklonil svojo voljo

⁶⁹ Pregledna razprava o razmerju med duhovno in posvetno sfero v bizantinski politični misli je Nicol, *op. cit.*, str. 65-71; gl. tudi Srđan Šarkić, *Pravne i političke ideje u istočnom rimskom carstvu od početka Konstantinove do kraja Justinijanove vladavine*, Naučna knjiga, Beograd 1984, s številnimi prevodi virov. Oznaka »cezaropapizem« za politično teorijo grškega vzhoda je danes v glavnem zavračana kot neutemeljena generalizacija. Chadwick, *The Early Church*, str. 165-6; Nicol 1988, str. 67. Že Šesan, *op. cit.*, str. 8 sq., je dokazoval, da ne velja za bizantinsko cesarstvo, pač pa za poznejše obdobje tiste regije.

⁷⁰ Gl. Ullmann, *op. cit.*; Markus, *op. cit.*, str. 101; Caspar, *op. cit.*, zv. I, pogl. 7 sq., zv. II, pogl. 1, ki vidi začetke uveljavljanja papeštva v poznem 4. stol. (Avguščina v tem besedilu ne obravnavam, ker je njegovo razločevanje med *civitas Dei* in *civitas terrena* v temelju eshatološko in se ne ujema z družbeno-politično realnostmi. Gl. Markus, *op. cit.*, str. 103 sq.)

⁷¹ Markus, *op. cit.*, str. 102.

⁷² Obča oznaka tega spora, ki sledi, je oprta na Caspar, *op. cit.*, zv. II, pogl. 1; Chadwick, *The Early Church*, pogl. 14, 16; Cottrell, *op. cit.*, str. 106-8; Canning, *op. cit.*, str. 35.

⁷³ *S. Felicis II papae epistolae et decreta*, Ep. 15, 1, v Thiel, *op. cit.*

Kristusovim škofom, ne pa jim jo vsiljeval; da bi se o svetih rečeh učil pri njihovih predstojnikih, ne pa jih poučeval; da bi sledil cerkvenemu načrtu [*Ecclesiae formam*], ne pa cerkvi predpisoval človeških zakonov [*iura*]; in da ne bi skušal gospodovati nad sankcijami nje, pred katero bi po božji volji »tvoja milost morala sklanjati glavo v pobožni predanosti«. ⁷⁴ Verjeti je mogoče, ⁷⁵ da je citirano Feliksovo pismo (napisano v tonu, ki v dopisovanju med papeži in cesarji pred tem nima primere), kakor tudi druge najpomembnejše Feliksove *epistolae*, ki so navedeni sledile, sestavil Gelazij. Ko je Gelazij pisal cesarju v svojem imenu, je zanikal sakralno naravo cesarske vladavine in nedvoumno zagovarjal stališče, da je vrhovna oblast v krščanski družbi razdeljena med duhovniško in cesarsko službo, med duhovno *auctoritas* in kraljevo ⁷⁶ *potestas*.

V eni svojih razprav ⁷⁷ je Gelazij utemeljil trditev, da cesarski oblasti, ki ji je dovoljeno razsojati edino o človeških zadevah, ne pripada niti pravica predsedovati nad božjimi rečmi niti soditi tistim, ki upravljajo z njimi, s sklicevanjem na Melkizedeka. Pred Kristusovim prihodom, je argumentiral Gelazij, so nekateri, kakor pripoveduje sveta zgodovina o svetem Melkizedeku, nastopali in kot kralji in kot duhovniki. To pa je, je dodal, posnemal tudi hudič med svojimi, zakaj ta si vedno prizadeva v tiranskem duhu prilastiti tisto, kar pripada čaščenju Boga, in tako se je zgodilo, da so se poganski cesarji imenovali tudi vrhovni svečeniki, *maximi pontifices*. Po prihodu Kristusa, resničnega kralja in svečenika, pa si niti cesar ne lasti imena svečenika niti svečenik kraljevega dostojanstva. Zakaj Kristus je razločeval dolžnosti teh dveh oblasti glede na njim lastno dejavnost in različna dostojanstva [*sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit*]. Ti dve oblasti sta bili druga drugi potrebni: kakor so krščanskim cesarjem za večno življenje potrebni duhovniki, tako se morajo svečeniki za potek časnih reči posluževati cesarskih uredb. A bili sta tudi jasno ločeni: tako da bi bila, na eni strani, duhovna dejavnost obvarovana posvetnih vpadov [*caralibus incurisibus*] »božji vojak« pa se ne bi zapletal v posvetne posle, na drugi pa tisti, ki je zapleten v posvetne posle, ne bi vodil [*praesidere*] božjih reči.

⁷⁴ *Ep.* 8, 5.

⁷⁵ Tako dokazuje Caspar, *op. cit.*, zv. II, str. 33, 749 sq.

⁷⁶ Ullmann, *op. cit.*, str. 200, razlaga, da je Gelazij pisal o kraljevi oblasti, »regalis potestas«, ker v grščini ni bilo izraza za latinski *imperium* oz. *imperialis* in je cesar bil »obnem kralj in cesar«, in ne zato, da bi degradiral cesarsko oblast.

⁷⁷ *Tractatus IV (Tomus de anathematis vinculo)*, 11.

Govorjenje o dvojnosti oblasti nas pripelje nazaj k Gelazijevemu pismu cesarju Anastaziju⁷⁸ in k sklepom, ki jih je izpeljal iz stališča, da je oblast dvojna. Dve oblasti, o katerih je pisal, različni in ločeni, nista bili enakovredni. Cerkevna oblast je zato, ker je bila njena odgovornost težja, po dostojanstvu prekašala posvetno. »Med tema,« je pisal papež, ko je razvijal svojo trditev, da svetu vladata »posvečena avtoriteta duhovništva« in »kraljeva oblast«, »je odgovornost duhovnikov težja, kajti oni bodo morali na poslednji sodbi odgovarjati tudi za kralje, ki vladajo ljudem. Saj veš, najmilejši sin, da čeprav po dostojanstvu prekašaš vse človeštvo, vendarle pobožno sklanjaš glavo pred onimi, ki opravljajo božje zadeve, ter pri njih iščeš pomoči za svojo odrešitev in zato spoznaš, da se moraš v verskem redu, v zadevah, ki se tičejo sprejemanja in pravilnega podeljevanja nebeških zakramentov, podrežati, ne pa vladati, in da se moraš v teh zadevah opirati na njihovo sodbo, ne pa jih skušati ukloniti svoji volji.«⁷⁹ V verskih zadevah cesar ni imel besede in posvetna oblast je bila izključena iz religiozne sfere. Gelazij se je držal svojega načela o ločitvi oblasti tudi s tem, da je ne le posvetni oblasti prepovedoval poseganje v duhovno, marveč tudi duhovščini vpletanje v posvetne zadeve. Duhovnike je spomnil, kot smo že videli, na apostolove besede, da se božji vojak ne zapleta v posvetne posle, *negotiiis secularibus* (2 Tim 2, 4).⁸⁰

Gelazij je postavil načelo, da mora posvetna oblast ostati zunaj religiozne sfere. Meje te sfere – in potemtakem tudi meje dejavnosti sekularne oblasti – je bilo poklicano določiti edinole duhovništvo (ker se je pač samo duhovništvo smelo ukvarjati z religioznimi zadevami), v zadnji instanci pa je ta moč pripadala papežu kot glavi duhovništva. Pobuda je tako bila v cerkvenih rokah. Gelazija niso brez razloga imenovali drznega.⁸¹ Vendar pa neposrednega učinka njegovih idej ne gre preveličevati. Res vplivne so postale šele v karolinškem cesarstvu, potem pa obvladovale preostali srednji vek (ter posredno zaznamovale zgodnjemoderno in moderno politično misel).⁸² Ko pa je v 6. stol. rimsko cesarstvo pod Justinijanom I. še enkrat poskušalo doseči nekdanji moč in slavo, se je papeštvo, kot je videti, znašlo v defenzivi

⁷⁸ Gl. tudi *Ep.* 1, 10; *Ep.* 10, 6, 9; *Ep.* 26, 11.

⁷⁹ *Ep.* 12, 2.

⁸⁰ *Ep.* 14, 15; *Tomus de anathematis vinculo*, 11.

⁸¹ Lewis, *op. cit.*, zv. II, str. 508; Chadwick, *The Early Church*, str. 245.

⁸² Gl. Caspar, *op. cit.*, zv. II, str. 65; Gerd Tellenbach, *Church, State and the Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, prev. R. F. Bennett, University of Toronto Press/The Medieval Academy of America, Toronto, Buffalo, London 1991, str. 33, 63; Tierney, *op. cit.*, str. 10-1; Morrison, *op. cit.*, str. 102 sq.; Cottrell, *op. cit.*, str. 96; Canning, *op. cit.*, str. 37.

in pri tem »pozabilo« na Gelazijeva načela o pravilnem razmerju med duhovno in posvetno oblastjo.⁸³ Toda razločevanje med dvema oblastema ni izginilo. Sam cesar Justinijan je v eni od svojih *novel* razliko med cesarstvom in duhovništvom postavil na pravna tla, uzakonil, četudi je bila zanj ta razlika »neznatna«.⁸⁴

⁸³ Canning, *op. cit.*, str. 37. Že papež Simah se je na začetku 6. stol. zagovarjal pred cesarjem Anastazijem ter na podlagi primerjave med cesarskim in duhovniškim dostojanstvom, iz katere se da brez težav razbrati, da je duhovniško dostojanstvo odličnejše, zgovorno sklenil, da sta obe oblasti po dostojanstvu »enaki«. *S. Symmachi papae epistolae et decreta, Ep. 10 (Apologeticus Symmachi episcopi Romani adversus Anastasium imperatorem)*, 8, v Thiel, *op. cit.*

⁸⁴ *Corpus iuris civilis, Nov. 6*, praef.: »Največja darova, ki ju je Bog v svoji milosti z višav naklonil ljudem, sta duhovništvo in cesarstvo, od katerih prvo služi v božjih zadevah, drugo pa predseduje nad človeškimi in skrbi zanje. Oba, izhajajoča iz enega in istega izvora, uravnava človeško življenje.« O majhni razliki med cerkveno in posvetno oblastjo govori *Nov. 7, 2, 1*. Gl. Nicol, *op. cit.*, str. 68; Šarkič, *op. cit.*, str. 252-5; Canning, *op. cit.*, str. 12 sq.

FILOZOFIJA IN POLITIKA

Objavljamo štiri referate z mednarodnega kolokvija »Filozofija in politika«, posvečenega delu Jacquesa Rancièra, ki ga je Filozofski inštitut ZRC SAZU organiziral decembra 1996 v Ljubljani. Referatom sledi Rancièrov odgovor na stališča, predstavljena na kolokviju. Sklop zaključuje besedilo Françoise Proust, s katerim je avtorica sodelovala na javni predstavitvi Rancièrove knjige *La Méésentente* na Collège International de philosophie novembra 1996 v Parizu. Pripravo kolokvija sta sofinancirala Ministrstvo za znanost in tehnologijo in Znanstvenoraziskovalni center SAZU.

Kate Nash
Feminizem, enakost in politika

Uvod

Jacques Rancière je identificiral dva momenta enakosti, ki jo tesno povezujeta s politiko. Prvi je moment silogizma enakosti, ki zahteva »soočenje univerzalne enakosti z njeno negacijo« (Rancière 1994, str. 175). Ta moment bi lahko poimenovali logika »istosti« oziroma ekvivalence v tisti meri, v kateri Rancière trdi, da je po tej logiki, »kdor koli enak komur koli«. Toda po drugi strani Rancière izpostavi še drug moment enakosti, ki pa se bolj nagiba k logiki »razlike«. To je moment »deklasifikacije«, ki deluje tako, da »razdre domnevno naravnost redov in jo nadomesti s kontroverznimi figurami razkola.« (Rancière 1995, str. 32-3). Po Rancièreu enakosti prav gotovo ni mogoče razumeti v smislu socialnega izenačevanja, kajti enakost, dojeta kot ekvivalenca, je dejansko neuresničljiva, saj njeno utelešanje nujno implicira klasifikacijo in s tem tudi, vsaj potencialno, substancialno neenakost. Enakost je potemtakem bolj zadeva argumentacije kakor aplikacije pravil pravičnosti, skratka, je zadeva politike.

Po Rancièreu so vprašanja, zadevajoča enakost, produktivna za politiko tam, kjer je tudi politika sama dojeta kot oporekanje univerzalnemu in partikularnemu, vključitvi in izključitvi. To je nedvomno razvidno iz prvega momenta enakosti: silogizem enakosti je produktiven za politiko tam, kjer univerzalno politično/pravno enakost spodbijajo zato, ker je neustrezno udejanjena. Če pa izhajamo iz drugega momenta enakosti, potem je mogoče reči, da gre v politiki tudi za konstrukcijo kolektivnega subjekta, »nas«, v imenu katerega je neenakost postavljena pod vprašaj.

V kolikor je liberalna enakost politična, potem je po Rancièreu več kot zgolj formalna, več kot zgolj »iluzorična«: liberalna enakost lahko postane »dejanska« le v primeru, da pripelje do bolj egalitarne konfiguracije družbenega. V nadaljevanju se nameravam osrediniti na liberalizem, in sicer kakor se kaže v feministični perspektivi. Moja teza je, da je možnost politike enakosti, kakor jo razume Rancière, to je, konstrukcije feminističnega političnega subjekta, ki univerzalno enakost sooča z njeno negacijo, z neenakostjo žensk, inherentna samemu liberalizmu. To ima ključne implikacije za naše razumevanje feministične politike, a tudi za razumevanje samega

liberalizma. Moj argument je, da liberalizem ni nevtralen, racionalen, objektivni, ni nad politiko, kot trdijo sami liberalci, pač pa je že sam na sebi političen, in to v tisti meri, v kateri so njegovi konstitutivni členi medsebojno nezdružljivi oziroma v tisti meri, v kateri konstituira nerešljivo protislovje.

Feminizem in liberalna neodločljivost »žensk«

Neodločljivost izraza »žensk« je v središču liberalizma: kot individui, ki uživajo univerzalne človekove pravice, so ženske »enake«, a po drugi strani so dojete tudi kot naravno podrejene. »Neodločljivost« uporabljam tu v tistem pomenu, ki ga je razdelal Jacques Derrida, to je kot izraz, ki označuje »določeno nihanje med dvema možnostima« (Derrida 1988, str. 148), s čimer se konstituira nestalna meja binarne opozicije, zaradi česar se ta opozicija ne more utrditi kot absolutna opozicija. V liberalizmu so ženske »neodločljive« v pomenu, da omogočajo konstruiranje opozicije med javno sfero države in civilo družbo na eni strani ter zasebno, družinsko sfero na drugi.

V Angliji, a tudi drugod, zlasti s procesom demokratizacije liberalizma v devetnajstem stoletju, so feministke izrabljale neodločljivost hegemoničnega liberalizma za to, da deklasificirajo »naravnost« žensk in s tem konstruirajo »ženske« kot politični subjekt, v imenu katerega je mogoče artikulirati dve ločeni zahtevi glede enakosti: Prvič, potem ko so univerzalno enakost soočile z njeno negacijo, so zahtevale razširitev individualnih pravic na ženske kot »ljudi« [men]. Drugič, izhajajoč iz domneve, da je spolna razlika socialni in politični problem in ne zgolj naravna danost, so zahtevale posebne pravice za ženske kot državljanke.

Če je neodločljivost »žensk« konstitutivna za liberalizem, se pravi, da liberalizem ne more biti nikdar nad politiko in zato tudi ne nad feministično politiko. To pa pomeni, da tudi njegovi ključni pojmi, zlasti pa opozicija med javnim in zasebnim, na katero se opira tradicionalna definicija liberalizma, ne morejo nikdar biti neproblematični, nesporni. Liberalizem je potemtakem vedno odprt za feministično politiko, še več, izziva jo, kliče po njej.

Klasični liberalizem in neodločljivost »žensk«

Zato da bi razumeli, kako je liberalna neodločljivost »žensk« konstitutivna za opozicijo javno/zasebno, moramo najprej ugotoviti, kako se to kaže v nekaterih ključnih tekstih. Lockov tekst *Dve razpravi o vladanju* iz se-

demnajstega stoletja je mogoče vzeti kot utemeljitveni tekst liberalne tradicije, a hkrati kot tekst, v katerem se jasno kaže, da »ženske« funkcijonirajo kot neodločljivo v Derridajevem pomenu: delujejo kot pogoj možnosti, a hkrati onemogočajo jasno distinkcijo med javnim in zasebnim.

Po eni strani so ženske v luči lockovskega liberalizma svobodni in enaki individui, torej enake moškim. Locke to odločno poudarja zlasti v *Prvi razpravi*. Tako vztraja pri bistveni svobodi in enakosti vsakega človeškega individua proti Filmerjevi teoriji o posebni, od Boga dani pravici suverena, da vlada nad svojim ljudstvom, s čimer zmanjšuje razliko, ki jo je Filmer začrtal med Adamom in Evo, očeti in materami, opredeljoč jih kot zgolj »akcidentalne«, s tem pa tudi pokaže, da patriarhalna oblast, za katero se Filmer zavzema, nima božje posvetitve (Locke 1960, str. 364). Na drugi strani, zlasti v *Drugi razpravi*, pa so ženske neenake moškim, naravno podrejene svojim »sposobnejšim in močnejšim« možem in zato omejene na zasebno, družinsko sfero (str. 367).

Ženske v Lockovih *Dveh razpravah* so potemtakem neodločljive med liberalnimi individui in naravnimi podložniki, ta neodločljivost pa je konstitutivna za samo distinkcijo med javnim in zasebnim. »Ženske«, kolikor so podrejene moškim v zasebni sferi, omogočijo, da se začrta zasebna družinska sfera kot ločena od javne, skratka, omogočijo razločitev dveh področij družbe, v katerih sta legitimni dve različni obliki avtoritete. Pri tem pa je pomembno, da imamo v obeh primerih opraviti z enotno, sebi prezentno avtoriteto, ki pa je v zadnji instanci odvisna od neodločljivosti žensk, tako da bi lahko rekli, da je prav neodločljivost tista, ki spodbija oporo te avtoritete.

Po Locku torej ne bi smeli razlikovati med individui v javni sferi, kajti vsakdo mora biti podrejen univerzalnemu zakonom, ki so pravični zato, ker ne delajo razlik med ljudmi/človeškimi bitji:

»potem ko so izključene zasebne sodbe vsakega posebnega člana, postane skupnost razsodnik, če so na voljo utrjena stalna pravila, indiferentna in enaka za vse stranke in če obstajajo ljudje, ki jih je skupnost pooblastila za uresničevanje teh pravil...« (str. 367).

Politična oblast je legitimna, ker ji gre izključno za javno blaginjo, to pa lahko zagotavlja tako, da vse obravnava na enak način, saj med človeškimi bitji bistvenih razlik ni; vsi imajo enako pravico do tega, da jih zakon varuje. Avtoriteta je potemtakem enotna. Čeprav se Locke zavzema za ločitev med zakonodajnim in izvršilnim telesom oblasti, zato da bi bila onemogočena zloraba oblasti, vztraja, da je le-ta pravična zaradi svoje enotnosti in univerzalnosti. Zunaj dosega univerzalnega zakona pa so individui svobodni, to pa pomeni, da lahko domnevamo, da so ekonomske in družbene razlike vendarle pomembne in da lahko celo vplivajo za politično družbo. Ven-

dar pa Locku teh razlik ni treba upoštevati, saj jih čisto preprosto izključi – po njegovem so take razlike irelevantne za enakost pravic – drugič, nepomembne so tudi v zasebni sferi, kjer ima »glava« družine legitimno avtoriteto kot mož, oče in gospodar služabnikov in sužnjev. V primeru tega tipa domače, družinske avtoritete, razlika med moškimi in ženskami, ki je bila v *Prvi razpravi* minimizirana, celo zanikana, omogoča ločitev javnega in zasebnega kot dveh ločenih področij legitimne enotne avtoritete. Če morajo otroke voditi do dobe razumnosti tako očetje kakor matere in če so služabniki in sužnji podrejeni obema, gospodarju in gospodarici doma, se pravi, da avtoriteta ne sme biti razdeljena. Možnost nespravljalnih razdelitev na ravni avtoritete v družini je izključena že zaradi naravnih razlik med moškimi in ženskami:

»...čeprav utegne biti skrb moža in žene skupna, pa včasih nujno pride do različnih volj zato, ker to skrb različno razumeta. Zato je nujno, da obstaja nekaj, kar ima pravico do zadnje odločitve, to je, do postavljanja zakona. Ta pravica po naravi pripada moškemu kot sposobnejšemu in močnejšemu« (str. 365).

Neodločljivost žensk kot *hkrati* svobodnih in enakih individuov *ter* naravnih podložnic tako omogoča ločitev javnega in zasebnega v Dveh razpravah. Po drugi strani pa neodločljivost žensk hkrati tudi onemogoča tako ločitev. Po poročni pogodbi naj bi bile ženske podrejene moškimi, vseeno pa ta pogodba, kot jo razlaga Locke v svoji filozofiji, in to v nasprotju z dejanskimi pogoji poroke v času, ko je pisal svoje razprave, onemogoča popolno podreitev žensk. Kot individui, ki sklepajo pogodbe v javni sferi, lahko ženske določajo svoje pogoje, vsaj do tiste mere, do katere so le-ti združljivi z »rojevanjem in vzgojo otrok, dokler ne začno skrbeti sami zase« (str. 364-5). To pa dejansko pomeni, da so lahko razmerja med moškimi in ženskami v zasebni, družinski sferi skoraj popolnoma regulirana z zakonom, ki je nastal v javni sferi, vključno s finančnimi določili in pravico do ločitve. Tako je ločnica med javnim in zasebnim, ki temelji na razliki med moškimi in ženskami, v zadnji instanci zabrisana, ker moški in ženske niso *zgolj* različni in neenaki. Locke jih namreč vidi tudi kot identične, kot svobodne in enake individue v javni sferi, po drugi strani pa mu to dejstvo onemogoči, da bi javno sfero ločil od zasebne, družinske.

Feminizem prvega vala in liberalna demokracija

Feminizem je zares poskušal uporabljati liberalno neodločljivost žensk kot politično sredstvo šele v devetnajstem stoletju, in to proti liberalizmu,

artikuliranemu na demokracijo. Feministke so uporabljale liberalno neodločljivost izraza žensk za to, da bi zahtevale individualne pravice za ženske kot »ljudi« [men], to se pravi, za ženske kot racionalna človeška bitja, zmožna samodoločitve. Liberalno načelo univerzalne enakosti so soočale z negacijo neenakosti žensk, zahtevajoč na tej podlagi tako razširitev »liberalnih« pravic na poročene ženske, denimo, pravico do lastnine, pravico do ločitve, itn., kakor tudi razširitev enakosti na prodočjih, zunaj meja formalnih pravnih pravic, zlasti v izobraževanju. Ta liberalni feminizem nam je vsem dobro znan. Toda feminizem je izrabljaj liberalno neodločljivost tudi za to, da je izhajajoč iz nje zahteval pravice žensk do izražanja njihove specifičnosti kot žensk, to se pravi, njihove različnosti od moških. Potem ko so feministke deklasificirale naravno neenakost, zato da bi konstruirale feministični politični subjekt »ženske«, so pokazale, da je to, kar je zatrjeval liberalizem glede naravne spolne razlike, namreč podreditev žensk moškimi v sferi zasebnosti in družine, dejansko ključni zastavek državljskega statusa žensk.

Dober zgled za tako rabo liberalne neodločljivosti žensk kot osnovo za zahtevo priznavanja ženske specifičnosti, najdemo pri *doyenu* liberalnega feminizma devetnajstega stoletja, pri Johnu Staurtu Millu. Mill navaja dva argumenta v prid volilne pravice žensk kot žensk. Prvič, kot žene, matere, hčere in sestre, pravi Mill, potrebujejo volilno pravico zato, da bi se osvobodile ozkih interesov zasebne sfere, kar bi pri njih spodbudilo razvoj bolj »nesebičnega javnega duha«. Volilno pravico potrebujejo, zato da bi sodelovale pri določanju »skupne blaginje«, pri čemer bi izhajale iz svojega zasebno-družinskega položaja, ki pa ni več dojet kot nekaj naravnega. Drugič, ženske bi morale imeti volilno pravico kot ženske zato, ker se utegne zgoditi, da imajo drugačne interese kakor moški. Čeprav je bil Mill prepričan, da bi ženske volile prej v skladu s svojimi razrednimi interesi kakor interesi žensk kot žensk, je vseeno nasprotoval prevladujočemu mnenju sodobnikov, da so interesi žensk avtomatično interesi njihovih mož. To pa pomeni, če sledimo Millu, da demokratični liberalizem omogoča zastopanje žensk kot žensk tudi v sferi javnosti.

Čeprav je bil sam Mill dokaj zadržan glede implikacij svojega lastnega argumentiranja v prid zastopanja žensk, so bile druge feministke prvega vala veliko bolj navdušene nad možnostjo, da bi ženske stopile na področje javnosti kot ženske, in ne kot spolno nevtralni liberalni individui. V devetnajstem stoletju in na začetku dvajsetega se je pri feministkah vedno bolj krepilo prepričanje o koristnosti zastopstva žensk, z argumentom, da bi morale ženske v razmerah, ko se država vedno bolj intenzivno posveča, in bi se tudi mora posvečati »socialnim problemom«, kakršni so izobraževanje, zdravs-

tvo, skrb za revne, prispevati svoje tradicionalno ženske izkušnje. Tako je Millicent Fawcett zatrjevala, da

»nočemo, da bi bile ženske slabi posnetki moških, ravno tako ne zanimamo in ne zmanjšujemo razlik med moškim in ženskami. Zahteva žensk po zastopstvu se v veliki meri opira na te razlike. Ženske služijo državi na drugačen način kot moški« (Navedeno po Holton, str. 11-12).

Feminizem prvega vala je spretno izrabljal univerzalne postulate liberalnega individualizma, predvsem zato, da bi razširil pravice na ženske v zasebni družinski sferi, toda izrabljal je tudi drugo stran neodločljivosti položaja žensk v liberalizmu, namreč »neuradno« stran demokratiziranega liberalizma, ki je izpostavljala specifičnost žensk, to je, poudarjal je, da so ženske prav kot različne od moških dale svoj prispevek družbi. S tem, da so spodbijale naravno podrejenost kot posledico politične delitve, so feministke prvega vala problematizirale sporno izključitev žensk iz »univerzalne« enakosti, in to tako kot individuov, ki so v bistvu enaki kot moški, kakor tudi kot žensk, ki so bistveno različne.

Feminizem drugega vala in liberalna država blaginje

Feminizem drugega vala je v Angliji dvajsetega stoletja razmeroma malo izrabljal »neuradni liberalizem«, toda način, kako je to izrabljal je bil zelo indikativen za položaj žensk v sodobni družbi.

Izrabljanje liberalne neodločljivosti žensk v dvajsetem stoletju je šlo morda še najdlje pri institucionalizaciji ženske specifičnosti v državi blaginje, kar so feministične skupine iz štiridesetih let vsaj pozdravile, če že ne spodbujale. Globoko skeptičen pa je bil feminizem drugega vala do gibanja, ki se je pojavilo v šestdesetih in sedemdesetih letih. V nasprotju z našim običajnim razumevanjem liberalizma liberalna država blaginje dejansko ni utemljena izključno na individualizmu, pač pa tudi na priznavanju skupinskih potreb. Tako je na podlagi klasifikacije in skrbi za različne skupine, mogoče doseči ustrežnejšo enakost državljanov, ne da bi bila pri tem kršena logika blaginjskega liberalizma:

»splošno načelo, na katerem temelji Načrt za socialno varstvo, to je poenotenje odgovornosti, zato da bi se ognili nepotrebnim in škodljivim razlikam, /je/ kombinirano s klasifikacijo, to se pravi, da je treba vsako potrebo obravnavati na način, ki ji kar najbolj ustreza« (Beveridge 1966, str. 45).

To »poenotenje odgovornosti...kombinirano s klasifikacijo«, je omogočilo, da so bile ženske v omejenem obsegu vključene *kot* ženske že od sa-

mega nastanka države blaginje v Angliji. Prvič v zgodovini liberalne demokracije se je vzpostavila neposredna zveza med državo in ženskami-materami. Tako so bili denimo družinski dodatki izplačani neposredno materam kot plačilo za njihov skrb za prihodnost britanske rase »in za ideale na svetu« (str. 53)¹ Cilj liberalne države blaginje seveda ni bila vpeljava resnične, vsebinske enakosti med državljani (prav nasprotno, po Beveridgeu je angleška država blaginje prav zaradi pomena, ki ga je pripisovala zaščiti svoboščin, ki naj bi jih ogrožalo totalitarno izenačevanje pogojev, liberalna in ne, denimo, socialistična), tako da bi lahko rekli, da imamo tu opraviti s »policijo« v Rancièrovem pomenu in ne s politiko: gre za distribucijo prebivalstva v skladu z vnaprej določenimi mesti, zato, da bi omogočili upravljanje, ne pa argumentacijsko verifikacijo enakosti. Vendar pa primer ni tako nedvoumen, še zlasti, če upoštevamo, da je delavski razred podpiral ukrepe, namenjene blaginji, prav kot sredstvo za doseg večje enakosti socialnih pogojev, a podpirale so ga tudi feministke, ki so v njih videle obliko priznavanja in celo začetek nagrajevanja dela, ki so ga ženske opravljale *kot* ženske. Novejša feministična dognanja so poudarjala »policijski« vidik liberalne države blaginje, pri čemer so se osredinjala predvsem na drugi vidik mobilizacije neodločljivosti žensk. Država blaginje se je opirala predvsem na jamstveno pogodbo med zaposlenimi, moškimi posamezniki in državo, ženske pa je videla predvsem v vlogi žena teh individuov, skratka, videla jih je zgolj v zasebni, družinski sferi. V liberalni državi blaginje so bile zatorej ženske neodločljive med ženskami, ki jim pripadajo pravice *kot* ženskam – materam – in tistimi, ki jim pripadajo pravice kot ekonomskim odvisnicam v zasebni, družinski sferi. Ni dvoma o tem, da je v praksi to pomenilo, da je bila ekonomska neodvisnost, ki so jo ženske dobile kot državljanke liberalne držav blaginje, denimo, kot samohranilke, dovoljena edino v primeru velike revščine.

Na splošno pa je bil feminizem drugega vala izjemno kritičen do liberalizma. V šestdesetih in sedemdesetih letih je bila ta kritika izrečena iz socialistične perspektive: v liberalizmu so videle red, ki ponuja zgolj formalno pravno in politično enakost, substancialno družbeno in ekonomsko nee-

¹ Ne bi smeli spregledati Beveridgeovega eksplicitno rasističnega stališča. Res je, da Beveridge pojmuje »raso« kulturološko, to je, kot ekvivalent naroda, in ne biološko, a vrsta avtorjev je že opozorila, da ta pojem rase ni nič manj izključevalen od starejše inačice. Status črne ženske kot Angležinje je v Beveridgeovih formulacijah problematičen, v praksi pa je materinstvo črnih žensk že od nastanka države blaginje veljalo kot nekaj inferiornega (kar se tudi sicer ujema s procesom množične imigracije) in bilo kot tako pod nenehnim nadzorom prek restriktivne imigracijske in reprodukcijske politike.

nakost pa pušča nespremenjeno. V zadnjih letih, kot posledica vsesplošnega diskreditiranja socializma, je v ospredje stopila feministična kritika, ki se je opirala na »kulturo« oziroma na »razliko«. Med različnimi vidiki te kritike je najbrže najpomembnejši ta, da je liberalizem imanentno »moški«: ker so za liberalizem legitimne edino univerzalne pravice, te pa so izvorno zasnovane izključno v moški perspektivi, se morajo ženske, zato da bi dosegle enakost, v liberalni demokraciji nenehno primerjati z moškimi. V enem izmed razvpitih primerov tožbe zoper delodajalca zaradi spolne diskriminacije v Angliji je bilo razsojeno, da je zakonito, če žensko odpustijo zato, ker je zanosila, češ da ni bila nič slabše obravnavana kakor moški, če bi se znašel v podobnem položaju (Frazer in Lacey, 1993, str. 82).

Liberalizem je nedvomno najprej in predvsem individualističen, in to ne glede na klasifikacije, ki jih je uporabljala liberalna država blaginje, zato da bi podeljevala socialne pravice. Prav kot takega pa ga je mogoče soočiti z negacijo univerzalne enakosti in zahtevati razširitev domnevno univerzalnih individualnih pravic tudi na ženske. Včasih to pomeni, da se morajo ženske prilagoditi moškim merilom, zato da bi lahko bile enake. A kot smo videli v primeru blaginjskega liberalizma, lahko resnično udejanjenje liberalističnih individualnih pravic občasno pripelje do priznavanja nujnosti kolektivnih liberalističnih pravic. In feminizem drugega vala je bil uspešen v boju za pravice žensk le, če si je za cilj postavil doseggo substancialne enakosti, toda s pomočjo formalnih pravic. To velja, denimo, za zakonodajo o spolni diskriminaciji, kjer je mogoče uspešno preganjanje posredne diskriminacije posplošiti tako, da zajame vse individue v podobnem položaju, torej tako ženske kakor moške. Na tej podlagi velja danes kot nezakonito omejevati delovna mesta na ljudi določene starosti, zato ker ženskam, ki imajo sicer formalno pravico do istega dela kakor moški, spolno različni družinski vzorec napoveduje, da bodo po vsej verjetnosti preživele več let zunaj delovnega mesta, s tem pa postale manj primerne za napredovanje kakor moški iste starosti. Podobno tudi zakonodaja o enakem plačilu zdaj določa, da morajo sodišča primerjati delo primerljive vrednosti, ko odločajo o upravičenosti razlik v plačilu med spoloma (namesto, da bi tako kot prej čisto preprosto primerjali tiste, ki opravljajo isto delo, saj je tak postopek pripeljal do tega, da je zaradi tržne segregacije veliko del postalo med seboj neprimerljivo). Četudi je ta ukrep zelo težko uresničiti, bi vseeno lahko imel daljnosežne posledice, saj omogoča, vsaj potencialno, spodbijanje zgodovinskega razvrednotenja tradicionalnega dela ženska.

Sklep: feminizem in liberalna politika

Iz perspektive feminizma gledajoč ne more liberalizem nikdar nastopati kot objektivna, nevtralna racionalnost, ki bi jo, če uporabimo derrida-jevske obrate, »moral imeti« (Derrida 1976, str. 141). Praktično gledano pa se tako razumljen liberalizem uveljavlja v pravu, za katerega je problem zgolj v tem, kako pravično aplicirati (tj. v skladu s pametjo) univerzalne racionalne principe pravic na posebne primere, ali pa v liberalni upravi, ki si prizadeva prebivalstvo razdeliti na določene kategorije glede na njihove različne zmožnosti za umno samodoločitev. Dejansko pa liberalizem nikdar ne doseže tega statusa, ker neodločljivost »žensk«, na katero se opira, nenehno izsiljuje odločitve, kar velja tako za liberalizem kot za feministke, a tudi za druge. Neodločljivost potemtakem sili v tisto, čemur Derrida pravi etično-politična odločitev, kar bi lahko ponazorili s temle vprašanjem: ali je treba »ženske« pojmovati kot spolno nevtralne individue, ki jim je treba dodeliti univerzalne pravice kot racionalnim človeškim bitjem, ali pa jih je treba v imenu univerzalne enakosti oziroma tradicionalnih vrednot, povezanih s spolno razliko, prav nasprotno, razumeti kot ženske, ki bi morale imeti posebne pravice in dolžnosti *kot* ženske? Iz feministične perspektive gledajoč se liberalizem ne more nikdar znebiti politike: vprašanja, ki zadevajo status žensk, torej ne bi smela biti zgolj odgovor na nezmožnost liberalizma, da rokuje z neodločljivostjo žensk, toda neodločljivost »žensk«, ki je konstitutivna za ključne pojme liberalizma, je lahko odpravljena le s pomočjo odločitve, ki mora biti, prav zato, ker ni zmožna izreči zadnje besede glede enakosti, zmerom politična.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

Literatura

- Beveridge Sir W., 1966, *Social Insurance and Allied Services* London, Her Majesty's Stationary Office.
- Beveridge Sir W., 1986, »Why am I a Liberal?« v R. Eccleshall *British Liberalism: Liberal Thought from the 1640s to the 1980s*, London, Longman.
- Bock G. and Thane P., 1991, *Maternity and Gender Policies: Women and the Rise of the European Welfare States 1880s-1950s*, London, Routledge.
- Coote A. and Cambell B., 1987, *Sweet Freedom: The Struggle for Women's Liberation*, 2nd ed., Oxford, Basil Blackwell.

- Dale J. and Foster P., 1986, *Feminists and State Welfare*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Derrida J., 1976, *Of Grammatology*, tr. G. Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Derrida J., 1988, *Limited Inc.*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- Frazer E. and Lacey N., 1993, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Hemel Hempstead, Herts.
- Holton S., 1986, *Feminism and Democracy: Women's Suffrage and Reform Politics in Britain 1900-1918*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Koven S. and Michel S., 1993, *Mothers of a New World: Materialist Politics and the Origins of Welfare States*, New York, Routledge.
- Locke J., 1960, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge.
- Lewis J., 1994, »Gender, the family and women's agency in the building of 'welfare states': the British case« v *Social History*, vol. 19, no. 1.
- Mill J.S., 1989, *On Liberty with The Subjection of Women and Chapters on Socialism*, ed. S. Collini, Cambridge.
- Rancière J., 1994, »Post-Democracy, Politics and Philosophy« v *Angelaki* 1:3.
- Rancière J., 1995, *On the Shores of Politics*, London, Verso.

Rado Riha

Politika emancipacije

Na začetku bom postavil dve tezi, ki zadevata način, kako Rancière misli politiko.

1. Rancièrova konceptualizacija demorakacije kot načina politične subjektivacije omogoča, da se izognemo pasti lažne alternative, v katero pogosto pade sodobna misel o politiki. V čem je past? V tem, da misel ali zgolj reproducira podobo, ki jo imajo t. i. »liberalno demokratične države« o samih sebi, ali pa narobe zavrača vsako etatistično politiko, tako da se na koncu izteče v negativno, pesimistično filozofijo zgodovine.

Ogniti se pasti te alternative pomeni preprosto tole: četudi priznamo, da ima etatistična politika svojo *raison d'être*, svojo pravico do obstoja, pa to še ne pomeni, da je vsa politika. Drugače povedano, Jacques Rancière nam ponuja drugačno mišljenje politike, ki ni politika filozofov. Ta politika, ki ji bom rekel preprosto politika emancipacije, je pri Rancièru opredeljena kot radikalna prekinitev neke dane situacije, ki je po Rancièru zmerom konstituirana kot policijski red, z učinkom verifikacije enakosti kogar koli s komer koli. Dodal bi še, da mora filozofija, zato da bi lahko mislila tako politiko, opustiti obe tradicionalni skušnjavi: na eni strani misliti politiko v luči njene norme oziroma njenega ideala, na drugi strani pa skušnjavi, da se vzpostavi kot instanca, ki je zmožna racionalno pojasniti, da je misel zmerom že določena s politiko.

2. Druga teza utegne biti manj očitna od prve, četudi jo lahko iz prve izpeljemo. Po tej tezi nam misel o politiki, kot jo razvija Jacques Rancière, omogoča da mislimo tudi to, kar se je v osemdesetih letih dogajalo v vzhodnji in srednji Evropi. Natančneje, omogoča nam, da zatrdimo, da je šlo pri tem, čemur se ponavadi reče bodisi »zlom državnega marksizma«, bodisi »reinvencija demokracije«, tudi za proces politične subjektivacije, to se pravi, za primer politike emancipacije.

Vendar pa ti tezi, četudi nista nezvesti Rancièrovi misli, vseeno zahtevata, da si ponovno ogledamo nekatere njegove koncepte in jih na novo premislimo. V nadaljevanju se bom ukvarjal predvsem z enim vidikom njegove misli. Na začetku bi poudaril, da se strinjam z Rancièrovo tezo, po kateri je proces subjektivacije zmerom hkrati tudi že proces dezidentifikacije, to se pravi, proces konstrukcije identitet, ki so zmerom različne od sa-

mih sebe. Toda afirmacija relacijske narave identitete še ni dovolj. K temu je treba še dodati, da je proces subjektivacije-dezidentifikacije neločljivo povezan z nekim asubjektivnim, lahko bi rekli, objektnim momentom. Šele ta objektni moment namreč podeli minimalno konsistenco političnemu subjektu, namreč subjektu, ki je zmerom v razkoraku glede nase. In menim, da se ne motim, če rečem, da koncepti *aisthesis*, estetike in čutnega, kakor jih tematizira Rancière, merijo prav na ta objektni moment.

Najprej se moramo seveda vprašati, kakšen je »ontološki« status tega izraza čutno, ki kot nekakšna stalnica spremlja Rancièrovo konceptualno razvijanje, ki ga torej vsekakor podpira, četudi po mojem ostaja nekoliko v senci? Zato da bi odgovoril na postavljeno vprašanje, si bom najprej spodobil iz lacanovske teorije koncept vozla simbolnega, imaginarnega in realnega. Moj namen seveda ni »posiliti« Rancièrov tekst s koncepti, ki so mu tuji. Kajti pri lacanovskem vozlu me zanima najprej in predvsem število tri, in to v tisti meri, v kateri tradicionalne konceptualne opozicije: čutno in racionalno, telo in duša, forma in materija, ne zadoščajo za to, da bi lahko mislili čutno. Zato da bi ga lahko mislili, potrebujemo po mojem mnenju trojiški dispozitiv oziroma v našem primeru vozle simbolnega, realnega in imaginarnega.

Naj čisto na kratko povzamem, kako razumem ta vozle. Simbolno bitu lahko razumeli kot tisto, kar omogoči govorečemu bitju dostop do realnosti, imaginarno, to je zmerom že simbolizirana realnost, realno pa je tisto nekaj, kar vznikne kot ostanek oziroma presežek, ireduktibilen na simbolno. Kam se torej umešča Rancièrov koncept čutnega? Na stran simbolnega, imaginarnega ali realnega?

Zato da bi lahko odgovorili na to vprašanje, se moramo poprej vrniti k dvema tezama, formuliranima na začetku. Svojo prvo tezo bi reformuliral takole: filozofija, ki misli danes politiko, ima pravico vztrajati na stališču, da je politika emancipacije, ki je sicer nezvedljiva na kakršno koli etatiistično politiko, a vseeno navezana nanjo, še vedno možna, celo po zlomu držav-partij, drugače rečeno, celo po globalizaciji tako imenovane liberalno demokratske paradigme. Gre torej za tezo, ki dvigne svojo zahtevo po veljavnosti na raven univerzalnosti: to se pravi, gre za tezo, ki zahteva možnost udejanjenja procesa politične subjektivacije kjer koli in kadar koli.

Drugo tezo, ki se nanaša na situacijo v nekdanjih socialističnih deželah, bi zdaj lahko formuliral takole: univerzalna afirmacija politike emancipacije je veljavna le, kolikor obstajajo primeri take politike. V našem primeru to pomeni, da recimo ne morem postaviti take teze in zahtevati njene univerzalne veljavnosti, če hkrati ne predpostavim, da je mogoče odkriti v procesu razkroja držav-partij »primere politike emancipacije«. Iz tega iz-

haja, da lahko zatrdim, da se je v obdobju »reinvencije demokracije« na vzhodu nekaj vendarle zgodilo oziroma da je mogoče zatrditi, da je v tem procesu vzniknil dogodek, politična inovacija oziroma invencija politike. Vse to lahko predpostavljam, četudi po pravici povedano tako imenovana »demokratska reinvencija« v svojem končnem rezultatu ni prinesla drugega kakor čisto preprosto restavracijo parlamentarno-kapitalizma, skratka, nekaj že videnega, kar bi prej napeljalo na sodbo, da je »reinvencija demokracije« po vzhodnoevropsko ne-dogodek *par excellence*.

Moja druga teza, po kateri je možnost univerzalnega odvisna od partikularnega primera, je utemeljena na tistem, kar Rancière poimenuje »singularizacija univerzalnega«. Navajam: »Univerzalno je [v polemičnih situacijah] zmerom na specifičen način v igri, in to v obliki primerov, v katerih sta tako njegov obstoj kakor tudi njegova pertinentnost ravno predmet spora.«¹ Sam bi isto misel rajši izrazil nekoliko drugače, zato predlagam tole formulacijo: univerzalno ne obstaja, če ni dopolnjeno z neko ireduktibilno singularnostjo. Drugače povedano, univerzalno obstaja le s pogojem, da je dopolnjeno s svojim lastnim primerom, skratka, v neki zmerom specifični formi. Asubjektivni oziroma objektni moment kot neogibno oporo procesa subjektivacije-dezidentifikacije bi lahko v prvem približku situirali prav te primere.

Ostane še, da se vprašamo, kakšen je »ontološki« status takih primerov. Na to vprašanje bom poskušal odgovoriti prek ovinka. S tem ko sem predpostavil obstoj »primera emancipatorične politike« v razmerah »reinvencije demokracije«, sem ustvaril nesoglasje, nesoglasje [*la mésentente*] prav v pomenu, kakor ga opredeljuje Jacques Rancière. Kajti s tem, ko sem predpostavil, da v razmerah razpada držav-partij obstaja »primer emancipatorične politike«, sem videl nekaj, česar veliko drugih filozofiv, ki govorijo o isti situaciji, ne vidijo. Pri tem mislim, denimo, na Jean-Clauda Milnerja ali pa Alaina Badiouja, če naj navedem le nekatere najbolj vidne.²

To, da gre tu za nesoglasje in ne za gol nesporazum oziroma nepoznavanje dejstev, pomeni, da tisto, za kar tu dejansko gre, ni dejanskost oziroma resničnost domnevno preteklega primera. Zato bi se morali najprej vprašati, za koga ima ta domnevno pretekli dogodek pravico do obstoja, za koga ta dogodej obstaja in ima čutno, vidno eksistenco, in kdo, po drugi strani, obstaja prek tega primera oziroma dogodka?

¹ Cf. Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995, str. 86.

² Cf. Jean-Claude Milner, *Constat*, Verdier, Paris 1992 in Alain Badiou, *D'un désir obscur. Droit, Etat, Politique*, Ed. de l'Aube, Paris 1991.

Odgovoril bom s trditvijo, da se primer, za katerega gre, primer emancipatorične politke na vzhodu, manifestira in obstaja najprej kot predmet nesoglasja. Od tod izhaja, da njegov »ontološki« status, pravzaprav bi moral reči ontološki status katerega koli »primera«, ne izvira iz objektivnosti oziroma dane dejanskosti. To pa hkrati pomeni, da ne izvira niti iz imaginarnega reda. Zato bi lahko čisto preprosto rekli, da izvira iz nesoglasja.

Toda poprej je treba še precizirati neki določen vidik tega nesoglasja, kajti moj primer, namreč primer emancipatorične politike, predstavlja primer filozofskega nesoglasja. Posledica tega je, da se to nesoglasje nanaša najprej na obstoj samega nesoglasja. Toda obstoj nesoglasja je v zadnji instanci isto kot obstoj same filozofije. Kajti filozofijo bi lahko čisto preprosto opredelili kot miselno dejavnost, ki je »pri sebi« samo takrat, kadar obdeluje to, kar ji je radikalno tuje. Filozofska resnica je učinkovita tako, da z nekega glede na dano situacijo ireduktibilno zunanjega izhodišča izreče nekaj, kar zadeva samo jedro te situacije, vtem ko ji ostaja radikalno zunanje. Drugače povedano, v svojem srečanju, denimo, s politikom, umetnostjo ali pa znanostjo, filozofija razume in ne razume isto, kakor slednje. Po drugi strani pa filozofija hkrati že zatrdi, da je ta reč, četudi je nekaj drugega, dobesedno druga reč, vseeno nekaj istega, ista reč. To pomeni, da je v osrčju filozofije nesoglasje oziroma, z drugimi besedami, da je nesoglasje konstitutivno za filozofijo. To ne pomeni, da si filozofija zmerom prizadeva izzvati nesoglasje ali pa da se filozofija lahko razvija le prek nekega temeljnega nesoglasja. Prav nasprotno, filozofska misel je nesoglasje *in actu*, dejavno nesoglasje. Filozofija je praksa prezentifikacije oziroma demonstracije takega nesoglasja. Zato bi jo lahko opredelili kot specifičen način rokovanja s heterogenostjo. Pri tem je treba dodati, da to, kar je heterogeno, nedostopno filozofskemu zapopadenju, ni tako že spočetka, prav narobe, heterogeno lahko vznikne v svoji ireduktibilni heterogenosti zgolj kot rezultat, kot produkt filozofskega zapopadenja.

Zdaj pa se vračam k specifičnemu nesoglasju, ki zadeva razmere »demokratske reinvencije« v deželah srednje in vzhodne Evrope. To, kar bi očitil tistim, ki zanikajo obstoj primera emancipatorične politike, ni to, da ne vidijo, da se je tam pojavil tak »primer« emancipatorične politike. Pač pa bi jim očitil, da ne vidijo nesoglasja, ki se nujno proizvede, brž ko je izrečena sodba »Na vzhodu se ni nič zgodilo« ali pa »To je bil samo hrup«. Prav gotovo, samo dejstvo nevidenja tega nesoglasja ne pomeni, da imamo tu opraviti z nespoznanjem ali z napačnim gledanjem. Prej bi lahko govorili o zaslepitvi, ki bi jo lahko opredelili kot poskus izključitve, zaobidenja ali domestikacije, če smem tako reči, učinka nesoglasja, konstitutivnega za sam filozofski postopek. Drugače povedano, če ti misleci ne vidijo ničesar na vzho-

du, je to prav zato, ker so slepi za nesoglasje, ki ga je sprožil njihov lastni miselni postopek.

Dejal sem, da »ontološki« status »primera« ne izvira iz neke dane realnosti, pač pa prej iz temeljnega nesoglasja, lastnega samemu filozofskemu postopku. Zdaj pa bi to trditev še nekoliko dopolnil rekoč, da je modus te pripadnosti oziroma status »primera« realen, to se pravi, da ima status nečesa, kar se dodaja filozofskemu diskurzu v obliki nekakšnega ireduktibilnega ostanka oziroma presežka. Po mojem je politiko, ki ni politika filozofov, mogoče razumeti prav v luči tega ostanka. To pomeni, da je politika emancipacije neodvisna, avtonomna glede na filozofsko zapopadenje. Tisto, čemur sem rekel, »znati prepoznati« učinek nesoglasja v samem osrčju filozofije, ni drugega kakor artikulacija tega nekaj realnega, ki se nujno zavozla s simbolnim in imaginarnim. V našem primeru je prav nesporazum glede temljenega postopka filozofije in predstava, ki jo ima filozofija o tem, tisto, ki naredi ta voz. »Primer emancipatorične politike« je zatorej realno političnega dogodka, ki se lahko pojavi le, če ga spremlja filozofski postopek, ki je zmožen artikulirati nesoglasje v svojem lastnem osrčju.

Na koncu bi za sklep moral vsaj nakazati, na kakšen način se lahko filozofiji posreči »prepoznati« učinek nesoglasja. Spomnimo se najprej, da videti ali izreči v filozofiji obstoj »primera«, ne sodi ne v kategorijo ugotavljanja dejstev, ne v opis dejanskosti. Prav narobe, po mojem je treba zatrditi, da »to je primer...« prej predstavlja deklarativ, še natančneje, preskriptiv.

Ekspemlatični model take presprijice po mojem predstavlja ravno sodba »to je primer«, kakor jo je opisal Kant v tretji *Kritiki*. Tu gre tako rekoč za elementarno obliko rzsodne moči, refleksijske sodbe, kajti v tej sodbi gre za zapopadenje razmerja med dvema členoma: med nečim partikularnim, primerom, in univerzalnim, pravilom tega primera. To zapopadenje nujnega razmerja pa ni postopek, ki bi subsumiral partikularno vladavini univerzalnega. Kajti, kot je znano, reflektirajoča sodba ne razpolaga vnaprej z normo ali pravilom za ta primer. To pa pomeni, da je mogoče soditi le, če univerzalno proizvedemo, izumimo spotoma, v samem postopku, kar ne pomeni nič drugega kakor da je nekaj partikularnega povzdignjeno na raven »primera univerzalnega«.

Kot sem že dejal, sodba »obstaja politika emancipacije«, ni ugotovitev, pač pa je vse prej preskripcija. S tem ko sodba predpiše »obstoj primera politike emancipacije«, realnosti ne predpiše najstva, po drugi strani pa tega tudi ne izpeljuje iz odločitve kakšnega subjekta, ki bi obstajal pred sodbo. Kajti tisto, kar je predpisano, univerzalno in njegov primer, ne obstajata drugače kakor v izjavljalnem dejanju: »to je primer«. To izjavljanje ni

utemeljeno ne v realnosti ne v regulativni ideji, ki bi si jo subjekt utegnil ustvariti. Sodba je zato lahko utemeljena zgolj v zvestobi primeru, to se pravi, lahko je utemeljena v izbiri zmerom obnovljive in obnovljene sodbe »to je primer«. Tu gre za odločitev, ki ne izvira iz nobene odločitve, skratka, gre za odločitev, ki je tako rekoč »brez odločitve«. Prav zato bi jo lahko poimenovali, če uporabimo formulo Alaina Badiouja, »popolnoma čista izbira, izbira, očiščena vsake druge predpostavke razen nujnosti, da je treba izbrati.«³ Prav iz te »izbire brez odločitve« je po mojem razviden svojevrstni status »primera«, to se pravi, njegov realni status. Dejanskost primera kot predpisana dejanskost, ni nič objektivnega oziroma subjektivnega. Pravzaprav bi lahko rekli, da ni drugega kakor realno te »izbire brez odločitve«, to je, tisto nekaj, kar daje minimalno konsistenco subjektu, ki zatrjuje primer, subjektu, ki je zmerom dislociran glede nase, subjektu brez lastne identitete. Tako priznati predpisano dejanskost oziroma priznati realno »primera« ni nič drugega kakor priznati nesoglasje, konstitutivno za filozofijo, v našem primeru nesoglasje, ki vznikne v srečanju med filozofijo in politiko, kjer se proizvede sodba »to je primer« oziroma »obstaja politika emancipacije«.

Zato bom rekel, da je filozofska preskripcija »primera« hkrati dejanje »pripoznanja« nesoglasja, kakršno izvira iz samega filozofskega postopka. Ta supozicija se mi zdi upravičena v tisti meri, v kateri je edino z njeno pomočjo mogoče pojasniti implikacije Rancièrove tihe supozicije, supozicije, s katero se nikakor ne morem strinjati. Gre namreč za Rancièrovo tezo o politični situaciji v Bosni. Po tej tezi naj bi ime Bosanci ne moglo biti podlaga za politično subjektivacijo. Sam bi postavil nasprotno tezo, to je, da je treba zatrditi, da je ime Bosanci vsekakor zmožno politično subjektivirati, kajti v nasprotnem primeru tvegamo, bodisi da ostane politika iztrebljanja nemišljiva, da ostane, če smem tako reči, nekaj banalnega, vsakdanjega, bodisi da se boj proti taki politiki reducira zgolj na »hrup«, v najboljšem primeru na »moralizirajoči« hrup. Da bi pojasnil, kaj mislim z banalnostjo, bom navedel tisto sijajno mesto v Rancièrovi knjigi, kjer Rancière pove o iztrebljanju židov tole: »V grozovitosti holokavstva ni strogo vzeto ničesar, kar bi bilo onstran mišljivega, ničesar, kar bi presehalo združene zmožnosti krutosti in strahopetnosti, kadar izkoriščata sredstva, ki jim ji dajo na voljo moderne države; ničesar, česar države ne bi bile zmožne v trenutku, ko se sesujejo oblike neidentitetarne subjektivacije seštevka nevštetih, ko je demokratično ljudstvo utelešeno v etničnem ljudstvu.«⁴

³ Cf. Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Paris 1993, str. 190.

⁴ *La Méésentente*, str. 181.

Tisto, kar je tu pomembno, je, da se obe nasprotni izjavi – da obstaja »primer« in da ne obstaja »primer« – sklicujeta na politiko, ki ni politika filozofov. Ta politika je, kot sem ravnokar pokazal, mogoča le, če izhajamo iz filozofske preskripcije »to je primer« (in seveda »to ni primer«). Razprava o obstoju oziroma neobstoju predpisanega primera – v našem primeru razprava o imenu Bosanci kot kraju, kjer bi se utegnila konstruirati krivica – ta razprava o obstoju oziroma neobstoju primera ni po svojem bistvu niti razprava o dejanskem obstoju politike, niti razprava o politični fikciji. Primer predstavlja namreč na eni strani, na strani politične situacije, moment, ki ne pripada sami tej situaciji, ki pa se vanjo vseeno vpisuje kot njena radikalna prekinitev. Repräsentira tisto nekaj radikalno izkrivljenjega glede na situacijo – in prav zato nesoglasje glede imena Bosancev, dokazuje na najboljši možni način, da je samo to ime že del bosanske situacije, toda del, ki ga ravno ni mogoče šteti kot njen del. Ime Bosanci potemtakem nastopa kot nekaj, česar ni mogoče umestiti v bosansko situacijo, to je, nastopa kot »del, ki je brez deleža«, ki nima nič, oziroma nastopa kot »nič, ki je vse«. Na drugi strani, to se pravi, na strani filozofije, ta primer nastopa kot preskripcija, ki konec koncev ne predpisuje ničesar drugega kakor realno eksistenco subjekta – to je, realno, in to v tisti meri, kolikor mora, če smem tako reči, vnaprej obstajati ali, rajši, kolikor mora dopolniti vsako situacijsko identiteto subjekta, zato da bi le-ta sploh bila mogoča. Ta moment ni dan, ne konstruiran, ne izvira ne iz kreacije čutnega, ne iz njegove delitve. Lahko bi rekli, da je čisto preprosto »tu-bit«, Da-sein subjekta, ki se postavlja in predpostavlja, izhajajoč iz sodbe »to je primer«. Je tu-bit subjekta brez vsakršnega pomena. Prepoznati ta realni moment, ta moment, ki je prezentifikacija subjekta kot »smisla brez pomena«, je po mojem edini način, kako je mogoče prepoznati temeljno nesoglasje filozofije, nesoglasje, ki v njej vztraja in jo konstituira. In prav v ta »smisel brez pomena« bi bilo po mojem treba situirati čutno, o katerem govori Rancière.

Oliver Marchart *Nasilni silogizmi*

Rancière, Blanqui in neformalna logika akcije

28. aprila 1879 je Louis Auguste Blanqui dal intervju za londonski Times. V tem intervjuju je ta »titan upora«, kot ga je poimenoval njegov biograf (Gabriel Vauthier, navedeno po Bernstein 1971), ki je sodeloval pri skoraj vsaki revoluciji v Franciji 19. stoletja, preživel polovico svojega življenja v skoraj trideset različnih zaporih¹ in ki so ga pogosto obtoževali, da je začetnik tradicije, pozneje znane pod imeni, kakršni sta »vstaja« ali »avanturizem«, izrekel znamenite besede: »Nimam teorije. Nisem profesor politike ali socializma. Kar obstaja, je slabo. Zamenjati ga mora nekaj drugega.«

V tej lakonični trditvi sta dve nenavadni povezavi, ki zaslužita, da si ju поблиže ogledamo. Prva zadeva razmere med revolucionarno akcijo in teorijo, druga razmerje med obstoječim, ki je slabo, in »nečim drugim«. V nadaljevanju se bomo ukvarjali prav z naravo teh dveh razmerij oziroma povezav.

Prvič, kako lahko Blanqui trdi, da nima teorije? »Matematik revolucije« (Spitzer, 13) in »mojstrski strateg upora« (Bernstein, 7), kot se zdi, zagovarja stališče, ki upravičujejo marksistično-leninistične obtožbe, naperjene proti teoretsko slepemu »avanturizmu«, upiranju zaradi upiranja. Toda Blanqui je imel teorijo. Alan B. Spitzer, ki je napisal knjigo o *The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui* (Revolucionarne teorije Louisa Augusta Blanquija), izpostavi prav Blanquijeve teoretske interese. Tako naj bi bil Blanqui po Spitzerju »najbrž prvi, ki v socialni revoluciji ni videl zgolj *ad hoc* problema, pač pa večino, poklic in družbeno vedo« (Spitzer 184).

Drugič, Blanqui trdi, da je to, kar obstaja, slabo, in da ga je treba domestiti z nečim drugim. Brez težav bi lahko tako trditve zavrnili kot iluzijo, značilno za vso klasično revolucionarno politiko: namreč idejo o *radikalnem prelomu*. Ernesto Laclau to poimenuje »dihotomična razsežnost« (Laclau 1996) emancipatoričnega diskurza, ki zahteva *resnično* drugo, iredukti-

¹ Eno izmed njegovih neštevilnih imen se nanaša prav na njegov jetniški staž: »Zapornik«.

bilno na isto. V tem primeru »nekaj drugega« ne more biti produkt notranje diferenciacije znotraj istega. Jasna zareza mora biti med obstoječim in prihodnjo, novo ureditvijo, razkol, ki pa ga vseeno ni mogoče uresničiti v njegovi čistosti, saj bo novo zmerom nosilo sledove starega (paradoks, s katerim se bomo ukvarjali pozneje).

Že dekonstruktivistično branje bi zadostovalo, zato da bi pokazali sledove partikularnega znotraj univerzalnega, oziroma da bi pokazali, kako je emancipatorična ločitvena črta med tema členoma zmerom že zabrisana. Četudi je tako branje popolnoma upravičeno, je samo del zgodbe. Zato bi ga rad dopolnil z nekaterimi dodatnimi pripombami: Ali je ideja o čistem rezu, o nenadnem in nasilnem preobratu sveta res zgolj iluzija (ki bi nas na koncu pripeljala do nekakšne kritike ideologije) ali pa gre tu dejansko za *dejansko moč*. V tem primeru bi se približali nekaterim refleksijam Jacquesa Rancièra iz knjige *On the Shores of Politics* (Na bregovih politike), kjer Rancière zagovarja stališče, da sta enakost in svoboda *dejanski moči* in ne zgolj iluzija.

A kaj je dejanska moč? Ali je taka moč tudi dejansko zmožna preobrniti svet? Ali pa gre tu zgolj za *logično* operacijo, ki potegne krajšnico med dvema točkama: med tem, kar obstaja in kar je slabo, in tem, kar še ne obstaja in kar je lahko le boljše. Logična operacija ali rajši logična zgostitev, ki nas pripelje nazaj do razmerja med teorijo in udejanjenjem. Ta nenavadna logika je hkrati teoretska in imanentno antiteoretska. Antiteoretska zato, ker Blanqui ne govori o logiki, pač pa o praksi, zato tudi lahko zatrdi: »Nimam teorije.« Zanihanje teorije je potemtakem nujni pogoj za revolucionarno prakso: teorija in praksa sta medsebojno izključujoča se člena. Univerzalno (revolucionarna teorija) in partikularno (revolucionarno udejanjenje) se v nobeni točki ne dotikata. V trenutku, ko se mora teorija potrditi, hkrati že izgine kot teorija.

Poskusimo zdaj povezati ta opažanja s tistim, kar je po mojem mnenju ključno dognanje Rancièrove knjige *On the Shores of Politics* kakor tudi predhodnih del: namreč poudarjanje *logične* strukture, ki je za podlago politiki enakosti: poudarjanje *logike akcije* oziroma *akcije logike*, kar Rancière pojasni s pomočjo izraza »silogizem enakosti«. Z njegovo pomočjo lahko Rancière pojasni njuno (a hkrati tudi nemogočo, cf. Blanqui) zvezo med univerzalnimi »teoretskimi« zahtevami in njihovo partikularno uresničitvijo. »Silogizem enakosti« tvorijo dve premisi ali kategorični trditvi (univerzalna in partikularna) ter sklep. Tako je, denimo, v preambuli francoske ustave iz leta 1830 glavna premisa silogizma univerzalna trditev, da so vsi Francozi enaki pred zakonom, drugo premiso pa tvori partikularna kršitev te premise. Če se delodajalci organizirajo, hkrati pa pravico do organizaci-

je odrekajo delojemalcem, potem bi v tej zavrnitvi lahko videli drugo premiso. Sklep, do katerega lahko pridejo delavci v takem primeru, je, bodisi da je treba spremeniti prvo premiso, bodisi drugo.

Odločiti se za prvo rešitev, pomeni preprosto odločiti se za to, da idejo o univerzalni enakosti zanemarimo. Ker pa univerzalno enakost pred zakonom zagovarjajo celo delodajalci, se pravi, da univerzalne premise ne moremo zanemariti, kar pripelje do sklepa, da je treba univerzalnost preveriti. Skratka, smo pred izbiro: *bodisi* opustiti univerzalno premiso enakosti, *ali pa* verificirati njeno univerzalnost. A kako naj preverimo besede, sprašuje Rancière. In njegov presenetljivi odgovor je: »Edino z dejanji. Ta dejanja morajo biti organizirana kot dokaz, kot sistem rezoniranja.« Verifikacija potemtakem poteka kot pretvorba golih besed o univerzalni enakosti, denimo, v stavkovno prakso. »Stavka tako dobi obliko logičnega dokaza,« trdi Rancière, in sicer s tem, da spremeni »zoperstavljanje moči v logično konfrontacijo. To ne pomeni zgolj zamenjave besed z dejanji, pač pa spremembo razmerja moči s pomočjo prakse logične demonstracije« (Rancière 1995, 47). Stavka torej ni zgolj stavka, pač pa vidno in slišno zaporedje argumentov.

To pripelje Rancièra do prepričanja, da univerzalna zahteva (univerzalna veljavnost enakosti), ki nastopa kot prva premisa silogizma, ni gola iluzija, pač pa logični operator. Univerzalnost tako pomeni oboje: je »logična« in »operativna«, in sicer s pomočjo »diskurzivne in praktične konstrukcije polemične verifikacije, konstrukcije primera, demonstracije« (Rancière 1991, 60). Uporaba tega operatorja v silogizmu enakosti je zato rešljiva, saj zahteva sklep, tretjo kategorično trditev oziroma kategorično dejanje. »Kaj iz tega izhaja?« Če so vsi ljudje enaki, pokazati pa je mogoče, da so nekateri »manj enaki« od drugih, potem sledi, kaj?² Tisto, »kar iz tega izhaja,« je politika: diskurzivno in praktično udejanjenje Univerzalnega, boj za njegovo utelešenje.

Moja teza je, da je ta struktura silogizma enakosti podobna Blanquijevemu revolucionarnemu diskurzu radikalnega »ali/ali«. Tudi ta namreč poziva naslovljence k dejanju, k udejanjenju, s tem ko zahteva odločitev. Le da je Blanquijev silogizem nekakršen negativ oziroma obrnjena inačica silogizma enakosti, ker univerzalno ni enakost, pač pa slabo: to, kar obstaja,

² Rancière takole povzame »logično shemo socialnega protesta«: »Sodimo ali ne sodimo v kategorijo ljudi oziroma državljanov oziroma človeških bitij, in kaj iz tega izhaja? Univerzalnost ni vsebovana v *državljanju* ali *človeškemu bitju*, pač pa v tem 'kaj iz tega izhaja,' to je, v njenem diskurzivnem in praktičnem udejanjenju.« (Rancière 1991, 60).

je slabo. A tudi to »negativno« univerzalno zahteva odločitev: *Bodisi* vztrajaš pri tem, kar je slabo, *ali* pa nekaj narediš glede tega, tj. zamenjaš ga »z nečim drugim«, kar še ne obstaja – to je, z brezimnim partikularnim.

Jasno pa je, da je ontološki predpogoj za to operacijo *ali/ali* splošna neodločljivost. Z drugimi besedami, pogoj možnosti za vsako modernistično politiko preloma je treba iskati v tem, da je odločitev odločitev edino, če do nje pride na *neodločljivih* tleh, kajti če bi bilo odločeno/odločljivo že od začetka, potem o odločitvi v strogem pomenu sploh ne bi mogli govoriti. Silogizem pa *konstruira* prav ta neodločljivi teren kot kraj, kjer je mogoča in nujna ena sama izbira. Če smo soočeni z Blanquijevo trditvijo: »Kar obstaja, je slabo. Nadomestiti ga mora nekaj drugega,« potem je izbira edino med tem, kar je popolnoma slabo, in nečim drugim. Tretje možnosti ni. Spomnimo se na znamenite besede Eldridgea Cleaverja: *Bodisi* si del problema, *bodisi* del rešitve. To ne pušča ravno veliko možnosti, razen če nisi rajši del problema in se pridružiš KuKluxKlanu, a glede na to, da se Cleaver naslavlja na Afro-Američane, to ni ravno alternativa. Tu gre za enako logiko kakor pri geslu »La fraternité ou la mort« ali pa pri geslu akademskega terorizma »objavi ali pogini«. Gre skratka za konstrukcijo momenta odločitve oziroma klica po odločitvi – med univerzalnim in partikularnim – ki subjektu pravzaprav ne pušča zbere (ker je edina »izbira«, strogo vzeto, neizbira).

Očitno je, da se gibljemo na področju tiste logike, ki jo je Lacan poimenoval »izsiljena izbira« in ki jo je razdelal na podlagi modela izbire »denar ali življenje«. Operacija veznika *vel* v izsiljeni izbiri zmerom izključi enega od členov, tako da lahko izbereš le to, da daš denar, saj v nasprotnem primeru zgubiš denar in življenje. Razlika med Lacanom in Blanquijem pa je v tem, da v primeru kriminalnega (oziroma psihoanalitičnega) *vel* zmerom zgubiš denar, medtem ko v primeru revolucionarnega *vel* »nimaš kaj izgubiti«, pač pa »lahko dobiš vse«.

Slogan Benjamina Franklina »Pridruži se ali umri!« je mogoče razumeti kot model za izbiro, v kateri člen, ki naj bi bil alternativa, izbriše samo možnost izbire in zato tudi samega sebe kot izbiro. Franklinovo geslo, ki je imelo neznanski uspeh v Ameriki, kar najbolj očitno ponazarja logiko hegemonije. Osem delov kače predstavlja osem kolonij. Franklin nagovarja te dele, naj se pridružijo, to je, naj sestavijo verigo (kačo) ekvivalenc s pomočjo slogana, ki kolonijam pravzaprav ne pušča nobene izbire. Različni členi verige se morajo artikulirati v eno samo verigo. Tu imamo opraviti z alegorično ilustracijo, kako deluje hegemonična artikulacija oziroma hegemonična interpelacija. Z zoženjem prostora možnega, z njegovo reduk-

cijo na eno samo izbiro: Pridružiti se! Hegemonija – dojeta kot teorija antagonizacije – deluje na podlagi take diskurzivne simplifikacije.³

Povzemimo doslej povedano: Delo hegemoničnega diskurza sestoji nujno v pozivu oziroma redukciji, ki pokaže, da je edina alternativa smrti akcija. Kliče po praktičnem dokazu za to, kar je bilo verbalno deklarirano, s čimer prestavi vrsto možnosti v nujnost. To gibanje je treba razumeti kot nenaden in nasilen preobrat. *Preobrat* zato, ker ni logične kontinuitete med »ne-redom« (slabim) in mitom (nečem drugim), ki naj bi ga dopolnilo, oziroma splošneje, med univerzalnim in partikularnim, zato je posredovanje med tema členoma, kot je pokazal Ernesto Laclau, mogoče opisati kot »dialektični preobrat«.⁴ *Nenaden* zato, ker mora polemični prostor, ki ga odpre silogizem, kot pravi Rancière, ustvariti past, ki nasprotnika preseneti (Rancière 1995, 57). *Nasilen* zato, ker z zoženjem različnih izbir, različnih možnosti, izključiš vse druge možnosti: *ali se pridružiš, ali umreš*.

Paradoks silogizma

Zakaj Blanqui ne more imenovati »nečesa drugega«? To »nekaj drugega« je lahko zgolj označevalec brez označenca, nekaj, kar nima nobene pozitivne vsebine, mit (za Sorela, denimo, je mit splošna stavka). Poglejmo si поблиže ta problem. Z odločitvijo »pridružiti se« antagonistični verigi ekvivalenc dobiš popolnoma drugačno identiteto, ker je zdaj tvoja identiteta popolnoma odvisna od tvojega sovražnega odnosa do Angležev (v Franklinovem primeru) oziroma v Blanquijevi najbolj abstraktni formulaciji zoper tisto, »kar je slabo«. Z identito razumemo nič več in nič manj kakor ime. Nimaš identitete, če nimaš imena, tako da bi lahko rekli: tvoje ime je identiteta. Politična identiteta je potemtakem reducirana na to, ali poznamo svoje ime: če postaneš črni musliman, spremeniš svoje ime, dobiš novo ime. Vse je torej odvisno od tega prehoda v novo ime, to se pravi, od tega, čemur smo rekli *odločitev* ali izsiljena izbira.

³ Tu je seveda treba dodati, da morata logiko simplifikacije dopolniti gibanji dislokacije in naddoločitve v tisti meri, v kateri antagonizacija ni nikdar popolnoma uspešna.

⁴ Z »dialektičnim preobratom« razumeta Laclau in Lilian Zac kot »prehod iz nedoločnega v določenost kot tako, določeno indiferentnost ali distanciranje nedoločnega glede na forme determinacije, ki ga presežejo.« V nadaljevanju nato zatrdita, da v tem primeru ne bi nikdar prišlo do preseženja, ne do sprave med nedoločim in določnim, med subjektivnim in objektivnim: »Subjektivno bi dobilo vsebino le tako, da bi se odtujilo v objektivnost, ki je njegovo nasprotje (...) Toda tudi objektivnega ni mogoče reducirati na njegovo specifično vsebino, saj funkcionira le kot površina za identifikacijo.« (Laclau, Zac 1994, 13)

Če se zdaj vrnemo k silogizmu enakosti in si ga ogledamo z vidika *imenovanja*, je očitno, da smo trčili na paradoks. Lahko bi ga poimenovali paradoks časovnega potovanja silogizma.

Po eni strani, če stopiš v silogizem (oziroma v drugo premiso), potem že imaš ime, sicer sploh ne bi bil sprejet, veliki Drugi prve premise ekvivalence te ne bi pripoznal kot možnega kandidata za enakost (to je problem človekovih pravic: v najslabšem primeru *das Rassenamt* vedno odloča o tem, ali si človek ali ne). To pomeni, da moraš biti vsaj kandidat za enakost, zato da bi se sploh smel sklicevati na enakost, oziroma zato da bi lahko povzdignil svoj glas, moraš glas najprej imeti, to se pravi Drugi mora prisluhniti – se pravi, da moraš imeti *neko* ime, neko pripoznano izjavljalno mesto. Narobe pa tisti, ki nima imena, sploh ne more stopiti v drugo premiso, ne more trditi, da je del »vseh ljudi«. To pomeni, da mora obstajati kontinuiteta med univerzalnim in partikularnim.

Po drugi strani pa tvoje ime oziroma tvoja identiteta nista drugega kakor zgolj *rezultat* argumentacijske logike silogizma (to je, imenovanja). Edino ta logika te prisili v delovanje in zato tudi v eksistenco. Tvoje ime/identiteta je rezultat nenadnega in nasilnega preobrata oziroma odločitve (izsiljene odločitve, da stopiš v verigo ekvivalenc in s tem vzpostaviš polemični prostor, ki postane s tem tudi kraj poimenovanja, kot bomo še videli). To pomeni, da ne obstaja kontinuiteta med univerzalnim in partikularnim.⁵

Tu imamo opraviti z istim paradoksom kakor v primeru silogizma z univerzalno prvo premiso, kjer se ni mogoče spraševati, iz česa je izpeljana njena univerzalnost. Po eni strani je praksa (udejanjenje) učinek logične strukture silogizma. To je tudi njegov logični dokaz (stavka je denimo logični dokaz za silogizem enakosti). Toda sam silogizem (oziroma logika ali teorija) *ni* neodvisen od praks oziroma zgodovinskih razmer, saj bi to pomenilo padec v nekakšen logicizem. Prva premisa enakosti se mora šele vzpostaviti kot univerzalna prva premisa, a brž ko se to zgodi, zgodovinske korenine njegove konstitucije padejo v pozabo (trenutek utemeljitve, izbirna odločitev je nasilno dejanje, ki pa je kot tako zgubljeno). Tako denimo v hipu, ko se vzpostavi premisa »vsiljudje so enaki pred zakonom«, le-ta postane nekaj samoumevnega, skratka, nekaj, česar ni mogoče dokazati, razen s pomočjo praktične aplikacije, a za to ravno ni mogoče navesti razlogov.

⁵ Ker je odločitev zunanja objektivni strukturi in ne more biti v njej utemljena, mora biti utemljena sama v sebi, »v svoji lastni singularnosti«, kot zatrdi Ernesto Laclau. »Ta singularnost pa ne sme vrniti skozi zadnja vrata tisto, kar je bilo izključeno skozi sprednja, namreč univerzalnost pravila. Zato je čisto preprosto prepuščena svoji lastni singularnosti. Zato je mogoče reči s Kierkegaardom, da je trenutek odločitve trenutek norosti.« (Laclau 1996c, 53).

To je še bolj razvidno iz ameriške, sublimnejše in različne prve premise silogizma enakosti: »Menimo, da so te resnice očitne, da so namreč vsi ljudje ustvarjeni kot enaki«. Od kod izvira ta očitnost? Ta očitnost je namreč lahko samo očitnost same univerzalnosti. Vsaka prava univerzalnost je že po definiciji očitna in ta očitnost oziroma ta univerzalnost je nekaj, kar je mogoče dokazati le za nazaj, to se pravi, s pomočjo političnega, praktičnega projekta konstrukcije enakosti med vsemi ljudmi, enakosti, ki je vse prej kakor očitna. (Ni ti treba biti revolucionar, da bi videl, da ta enakost še ne obstaja oziroma da obstaja edino kot kategorična trditev.) A če praksa po eni strani ustvari enakost za nazaj, pa po drugi strani sama ni drugega kakor rezultat operativne logike univerzalnega. Paradoks je potemtakem v tem, kot smo že pokazali, da je izginotje univerzalnega nujni pogoj za njegovo praktično udejanjenje, po drugi strani pa univerzalno tudi ni nič drugega kakor retroaktivni učinek svojega udejanjenja, svojega dokaza.

Prav v tem pomenu moramo po našem mnenju razumeti razmerje med Sorelovo splošno stavko, pojmovano kot klic po radikalnem prelomu, in vsakdanjimi političnimi stavkami. Edino s pogojem, da splošna Stavka (z veliko začetnico) – ki bi pripeljala do odprave vsake oblike gospostva – nikdar ne nastopi, so mogoče *stavke* kot dokaz, kot udejanjenje in kot praksa. Po drugi strani pa je ravno tako res, da proletariatski ni imenovan oziroma konstituiran kot identiteta s pomočjo te kontingentne *vsakdanje* oblike delavskih bojev – političnih stavk v Sorelovem besednjaku – pač pa le prek anticipirane zahteve oziroma nenadnega, popolnega in nasilnega preobrata, ki ga bo splošna stavka povzročila nekega dne v totalnosti vsega obstoječega, kar pomeni, da dobi proletariatski ime, *izhajajoč* iz te prihodnje perspektive.⁶ Ta dva momenta, namreč Antagonizem in antagonizmi, je mogoče razločiti samo analitično. Tako Ernesto Laclau in Lilian Zac zatrdita: »nasprotipostavljenost politične stavke in proletarske stavke ni toliko opozicija dveh tipov dogodkov kakor dve razsežnosti, ki sta v različnih razmerjih navzoči v vsakem partikularnem boju (sta metaforično utelešenje konstitutivnega razcepa vsake družbene identitete)« (Laclau, Zac 1994, 26).

Isto velja za razmerje med »teorijo in udejanjenjem«, saj je jasno, da ju je mogoče razločiti edino analitično, saj ima vsaka teorija zmerom že praktične implikacije, tako kot ima po drugi strani tudi praksa logično strukturo. Ker pa vsaka praksa kliče po izbrisu teorije, na katero se opira, vznikne

⁶ Drugače povedano: politične identitete se konstituirajo s pomočjo *instance* Antagonizma – ne antagonizmov – z vdorom radikalne zunanosti v notranjost socialnega. Po drugi strani pa je *instanca* Antagonizma zgolj rezultat svojega udejanjenja prek konkretnih notranjih bojev. Bolj razdelano formulacijo tega problema z vidika *ontološke razlike* cf. v Marchart 1997.

razkol med tema dvema entitetama. Prav zato, ker sta člena radikalno različna drug glede na drugega, lahko pojasnimo njuno medsebojno kontaminacijo. Prav na ta paradoks opozarja Ernesto Laclau v svojem članku »Universalism, Particularism and the Question of Identity«: »Univerzalno je inkomenzurabilno glede na partikularno, a brez partikularnega vseeno ne more obstajati. Kako je možno to razmerje? Moj odgovor je, da tega paradoksa ni mogoče rešiti (...) Rešitev paradoksa bi namreč implicirala, da smo našli partikularno telo, ki bi bilo resnično telo univerzalnega« (Laclau 1996b, 35).⁷ Tu bi morali dodati še, da v tem primeru udejanjenje neha biti nujno.

Imenovati ali ne imenovati

Zakaj Blanqui ne more imenovati predlagane alternative, zakaj lahko o njej govori le kot o »nečem drugem«, kot o partikularnem brez imena? Lotimo se tega problema najprej z Rancièrovega gledišča, nato pa z gledišča teorije hegemonije. Poleg silogizma enakosti Rancière navaja še drug zgled za politično neformalno logiko in ta drug zgled je »argumentacija s pomočjo izključevalnega Enega«, kot pravi Rancière (*izključevalni Eden* je tisto, kar bi bila pri Blanquiju univerzalnost slabega). Trenutek pojavitve izključevalnega Enega je trenutek združitve: »Združevanje zaradi izključitve«, združevanje na podlagi sovraštva. Izključevalni Eden razvije tautološko retorično strategijo, tauto-logiko. Simptomatičen za to logiko – ki izključuje drugega tako, da ga ne imenuje oziroma tako da ga imenuje popolnoma na prazno – je Le Penov slogan »Francija Francozom« oziroma Schönhuberjev »Nemčija Nemcem« ali Heiderjev »Avstrija Avstrijem«, pri čemer je vsak izmed teh sloganov tautološka zahteva. Te tauto-nacije (nemška Nemčija, francoska Francija, avstrijska Avstrija) tvorijo monadičen univerzum medsebojno izključevalnih, formalno pa identičnih izjav. Toda tisto, kar dejansko počno, ni toliko vzpostavljanje medsebojnih razmerij, kakor forma-

⁷ Za Laclaua je ta razkorak prav vnaprejšnji pogoj za demokracijo: »Če je demokracija mogoča, je to zato, ker univerzalno nima ne nujnega telesa, ne nujne vsebine. Prav narobe, različne skupine lahko med seboj tekmujejo zato, da bi začasno dale svojim partikularizmom funkcijo univerzalne reprezentacije. Družba poraja celo vrsto izrazov za prazne označevalce, katerih začasni označenci so rezultat političnega tekmovanja. Prav končni neuspeh družbe, da bi se konstituirala kot družba – kar je isto kakor neuspeh konstitucije razlike kot razlike – povzroči, da je razlika med univerzalnim in partikularnim nepremostljiva in zato nalaga konkretnim družbenim dejavnikom nemogočo nalogo, narediti demokratično interakcijo dosegljivo.« (Laclau 1996b, 35)

cija lastne identitete – identitete Enega – s pomočjo izključenega presežka (neomenjenega, neimenovanega, izključenega).

V tej obliki argumentacije doseže politično telo svoje ime s pomočjo konstrukcije izključenega elementa, nečesa nemišljivega, »žrtve kot neimenljive, tuje diskurzivnemu zakonu« (Rancière 1995, 60). Ta element je izvržen iz simbolnega polja kot imigrant, ki »je najprej in predvsem delavec, ki je izgubil svoje ime, delavec, ki ni več percipiran kot tak« (Rancière 1995, 105). Imigranti niso dobili nobenega imena, ki bi jim omogočilo vstop v boj, s čimer bi se odprlo polje za politiko in s tem seveda tudi za imenovanje. Paradoks, s katerim se spet soočamo, je v tem, da se prostor za politični spor in nasilno imenovanje lahko odpre le, če *dve* stranki stopata v antagonistično razmerje, kar da ime obema, a zato, da bi lahko stopili v antagonizem, morata že biti prizpoznanani kot legitimni stranki v sporu.

Teorija hegemonije se loti problema brezimnosti tako, da samo politiko obravnava kot konstrukcijo nemišljivega, če uporabimo izraz Ernesta Laclaua (1988). Uspešno izpeljana hegemonija ni zgolj vsiljenje posebne ideologije, pač pa gre pri tem prej za to, da postane nezamišljiva vsaka alternativa dani ideologiji. Če to drži, potem je mogoče neimenljivo imenovati zgolj provizorično ali pa posredno in – kar je še pomembneje – neimenljivo je mogoče imenovati le *znotraj* dane hegemonije, tako da sami sebe *preimenujemo*, kot bomo še pokazali.

Rancière ponudi prvo rešitev problema kako imenovati neimenljivo s tezo, da je treba logiki izključenega Enega zoperstaviti logiko političnega Dvojega. Dva ali »vsaj Dva« politike lahko dobi različne oblike, denimo, nazivem proti socialni demokraciji, ali buržoazija proti proletariatu, ali pa demokracija proti totalitarizmu. V vseh teh antagonističnih primerih sovražnik dejansko *ima* ime, uspešno je simboliziran – gre za simbolizacijo oziroma imenovanje, ki ima emancipatorični potencial, ker izpostavi Dva tako, da odpre polemični prostor, v katerega se vpisujejo njune konfliktne zahteve. V besednjaku teorije hegemonije bi lahko rekli, da dobi politična identiteta svoje ime oziroma politično zavest s pomočjo boja v polemičnem prostoru, z vstopom v verigo ekvivalenc in zato s konstrukcijo fronte proti temu, kar to verigo negira.

A taka rešitev ni neproblematična. Kako imenovati izključeno, če pa se polemični prostor sploh še ni vzpostavil? Kaj storiti, če izključevalni Eden – potem ko je vzpostavil hegemonijo mišljivega – onemogoči, da bi imenovali izključeno.⁸ Kako je potem v takih pogojih mogoče imenovati neimen-

⁸ Lahko bi jim odgovorili, da izključeno dejansko ima ime, saj je lahko izključeno le tako, da je tako ali drugače označeno. Toda če si izključeno pobliže pogledamo, bomo videli, da je denimo »imigrant« popolnoma prazno ime. V nekem smislu sploh

ljivo? Rancièrov odgovor je prepričljiv in izviren. Drugega, neimenljivega je mogoče imenovati le s pomočjo *spodletelega* samoimenovanja, s privzetjem »napačnega« imena oziroma, kot zatrdi Rancière, »s konstitucijo enega, ki ni sebstvo, pač pa razmerje med sabo in drugim« (Rancière 1991, 60). Prav ob tej priložnosti, kot lahko uganete, Rancière navaja besede Louisa Augusta Blanquija, ki je svoje pogoste nastope na sodiščih izrabil kot priložnost za agitacijske deklaracije. Ko so ga nekoč obtožili upora, ga je tožilec vprašal: »Vaš poklic?« Blanqui je odvrnil: »Proletarec«. Tožilec: »To ni poklic.« Blanqui: »To je poklic večine naših ljudi, ki so jim odvzete politične pravice« (Rancière 1991, 61).

Drugi v tem primeru je proletariat, izobčenec, izobčenec pa je po Rancièru ime za tiste, ki jim je zanikana identiteta v okviru danega policijskega reda. Drugega lahko poimenuješ le tako, da sebe preimenuješ. Prav na to meri izraz *artikulacija* v teoriji hegemonije in kulturoloških študijah: ponovna povezava elementov *znotraj* danega označevalnega reda.

Pri tem je treba opozoriti, da Blanqui ne more poimenovati proletarata neposredno, kajti proletariat sploh še ne obstaja, ni še dobil imena, »proletariat ni bil ime za nobeno družbeno skupino, ki bi jo bilo mogoče sociološko identificirati« (Rancière 1991, 61), tisto, kar pa lahko stori, pravzaprav je to *edino*, kar lahko stori, je, da samega sebe imenuje za proletarca. Edino tako, da samega sebe poimenuje za proletarca, ne da bi to tudi zares bil, s tem, da se nadidentificira s proletarsko stvarjo [*cause*] – lahko Blanqui posredno imenuje proletariat. Prav zaradi te identifikacije z nečim, kar ne obstaja, lahko Rancière govori o »nemogoč identifikaciji, identifikaciji, ki je ne more utelesiti tisti, ki jo izreče« (Rancière 1991, 61). Blanquijev zgled tako lahko zelo lepo ponazori, kako je poimenovanje drugega hkrati že poimenovanje sebe. Tako lahko drugega poimenuješ le, če sebe *preimenuješ*, s pomočjo dejanja nemogoče identifikacije.

Postscript proti romantični držbi

Naj končam z zadnjo Blanquijevo zgodbo, ki utegne osvetliti razmerje med logiko in akcijo iz nekoliko drugačnega zornega kota. Identifikacija z

ni ime, ker ni ime, pridobljeno v medsebojnem spopadu in antagonizaciji, ki implicira vsaj delno samoimenovanje, pač pa z enostransko izključitvijo. Imigranta poimenuje izključevalni Eden, ne pa Dva politike. Zgledi za prazna »imena« so Sara in Izrael, kolikor so ju v času nacističnega režima pilepile vsakomur, ki je bil židovskega izvora. So prazna imena, ker ne označujejo nobene identitete, so zgolj markerji izključitve, tako rekoč markerji brezimnosti.

izobčencem nima nič skupnega s sočustvujočim romantičnim »dajanjem glasu«, kot bi se sprva utegnilo zdeti. Tu ni niti sledi o taki romantični drži. Moja teza je: nenehno spodletela in nemožna identifikacija z drugim ni romantična drža (ko se identificiram z izmečkom tega sveta, z izjemnim izobčencem, s čimer ga hkrati že romantično povzdignem), pač pa gre tu prej za klasicistično držo.

Je bil Louis Auguste Blanqui, čigar ime je postalo sinonim za politični avanturizem, spontano uporništvu in revolucionarno širokoustenje, politični romantik? Koga bi lahko presentilo, da se je Blanqui štel za (neo)klasicista, prežetega z neznansko željo po racionalnem redu. Eden izmed Blanquijevega biografov poroča o tejle anekdoti. Na višku julijske revolucije naj bi Blanqui stopil v salon gospodične de Montgolfier: »Krvav in počrnel od smodnika je mladi vojščak udaril s puškinim kopitom ob tla ter zmagoslavno vzkliknil: 'Konec je z romantiki!'« (Spitzer 49). Alan Spitzer potegne iz Blanquijevega neoklasicizma sklep, da je prav neoklasicizem omogočil transformacijo *logike v akcijo*. Iz Blanquijeve »želje po racionalnem redu in harmoniji v vsem in idealizacije klasičnega modela državljske pokončnosti, se lahko razvije odločenost spraviti nori svet v red s transformacijo logike v akcijo, in to ne glede na ceno, ki jo plačata posameznik ali družba« (Spitzer 49). Spitzer odkrije tako rekoč v Blanquijevem življenjskem slogu in estetskih odločitvah to transformacijo logike v akcijo, ki jo Rancière vidi v pamfletih Blanquijevega revolucionarnih tovarišev in njihovih silogizmih. Če ima Spitzer prav, potem se zdi, da Blanqui prav zato, ker je bil klasicist in ne romantik, ni popustil glede svoje želje, saj se je bojeval v vsaki revoluciji svojega časa in preživel trintrideset let svojega življenja v ječi. Če bi bil romantik, bi se najbrže bojeval v eni sami revoluciji, nato pa postal reakcionar. Zato se zdi, da moramo prav v smislu te etične zapovedi o ne popuščanju glede svoje želje – to se pravi, ne delovati v skladu s svojim romantičnim razpoloženjem – razumeti Blanquijeve besede (ki so, mimogrede rečeno, *klasični* zgled modernistične retorike o nikdar prihajajočem radikalnem prelomu): »Le devoir d'un révolutionnaire, c'est la lutte toujours, la lutte quand même, la lutte jusqu'à extinction« (Blanqui [1868] 1955, 220).

Prevedla Jelica Šumič-Riha

Literatura

Bernstein, Samuel (1971) *Auguste Blanqui and the Art of Insurrection*, London (Lawrence & Wishart).

- Blanqui, Auguste (1955) *Instruction pour une prise d'armes*, v *Textes Choisis*, Paris (Éditions Sociales).
- Laclau, Ernesto (1988) *Die Politik als Konstruktion des Udenkbaren*, v: kultuRRevolution 17/18.
- Laclau, Ernesto, Zac, Lilian (1994) »Minding the Gap: the Subject of Politics, v Laclau (ur.): *The Making of Political Identities*, London and New York (Verso).
- Laclau, Ernesto (1996a) »Beyond Emancipation«, v *Emancipation(s)*, London and New York (Verso).
- Laclau, Ernesto (1996b) »Universalism and Particularism and the Question of Identity« v *Emancipation(s)*.
- Laclau, Ernesto (1996c) »Deconstruciton, Pragmatism, Hegemony,« v Chantal Mouffe (ur.): *Deconstruction and Pragmatism*, London and New York (Routledge).
- Marchart, Oliver (1997) »Undarstellbarkeit und ontologische Differenz,« v Marchart (ur.): *Das Undarstellbare der Politik*, Wien (Turia&Kant) pred izidom.
- Rancière, Jacques, brez naslova, v: *October 61* (poletje, 1991).
- Rancière, Jacques (1995) *On the Shores of Politics*, London and New York (Verso).
- Spitzer, Alan B. (1957) *The Revolutionary Theories of Louis Auguste Blanqui*, New York (Columbia University Press).

Jelica Šumič-Riha *Subjekt krivice*

So knjige, ki iščejo konsenz, ki hočejo diskutirati, in so knjige, ki ne »razpravljajo«. Knjiga Jacquesa Rancièra, *La Mésentente*, kot nakazuje že njen naslov, ni ravno knjiga, ki bi spodbujala dialog. Kajti tisto, kar Rancière postavlja kot matrico vsake interlokucije, zlasti v politiki, je paradokсна struktura govorne situacije, v kateri se sogovornika razumeta in hkrati ne razumeta ali, rajši, se ne razumeta natanko v tisti meri, v kateri se razumeta. Analiza političnih zastavkov take polemične in sporne interlokucije, ki jo Rancière poimenuje nesoglasje [*la mésentente*] se nam zdi več kakor prepričljiva. Kajti nesoglasja, o katerih govori *La Mésentente*, se situirajo v križišču zavrnitve pripoznanja (partnerja kot sebi enakega, tega, kar udeleženec argumentacije predlaga kot skupen predmet) in zahteve po pripoznanju (v prvi vrsti zahteve biti pripoznan kot govoreče bitje). Od tod izhaja, da se zahteva po pripoznanju in njena zavrnitev ne moreta drugače srečati, kakor v silovitem trčenju oziroma njuno srečanje nujno proizvede torzijo, izkrivljenje govorne situacije. Prav okoli te torzije in koncepta krivice [*tort*], ki je po mojem mnenju centralna točka te izvrstne knjige, bom organizirala nekaj svojih pripomb, v katerih bom poskušala поблиže slediti Rancièrovemu argumentiranju.

Najprej je treba opozoriti, da gre za knjigo, katere subverzivna moč izvira iz tega, da izhaja iz aksioma, namreč aksioma o enakosti kogar koli s komer koli. Ta aksiom zahteva, da vso politično problematiko mislimo v luči razmerja enakost-neenakost ali, natančneje, iz srečanja dveh heterogenih logik:

»Na eni strani ... tista logika, ki ... razporeja telesa v prostoru vidnosti oziroma nevidnosti in jim prireja načine biti, delovanja in govorjenja, ki ustrezajo vsakomur. Na drugi strani pa je druga logika, to je, logika, ki suspendira to harmonijo zgolj s tem, da aktualizira kontingentnost enakosti, ki ni ne aritmetična, ne geometrična, pač pa enakost govorečih bitij kot takih.« (La Mésentente, str. 50)

Brez težav je mogoče pokazati, da se rancièrovski pojem politike upira vsakršnemu poskusu umestitve bodisi v enega ali v drugega izmed obeh tokov politične filozofije, ki prevladujeta danes: na eni strani liberalno politično filozofijo, kakor jo razvijata J. Habermas ali J. Rawls, na drugi pa tok

heideggerjansko-derridajevske oziroma lyotardovske kritike politike. Ti dve koncepciji politike, gledani iz perspektive rancièrovskega pojma politike, imata, ne glede na to, da si nasprotujeta in se celo izključujeta, nekaj vendarle skupnega. Tisto, kar jima je skupno, je suturacija politike na red, ki ji je tuj: prva jo suturira na pravo, v tisti meri, v kateri ta bolj ali manj tradicionalna koncepcija politike identificira kot politiko le tisto, kar se pojavlja v etastični oziroma »policijski« formi, če uporabimo Rancièrov izraz; narobe pa se druga, v kateri bi lahko videli sodobno koncepcijo tistega, čemur Rancière pravi metapolitika, zavzema za umik politike oziroma politiko zmerom že prevaja v etiko. Iz rancièrovske perspektive gledajoč bi lahko ta dvojni »šiv« razumeli kot pričevanje o neki zavrnitvi, o zavrnitvi »nečiste« narave politike namreč, njene heterološkosti, pri čimer pa je treba opozoriti, da je ta utaja »nečistosti« politike stara toliko kot sama politika oziroma da je želja po izničenju politike bolj ali manj latentno navzoča že od začetka politike. Če se Rancière distancira tako od tradicionalne koncepcije, ki pozna politiko le v institucionalizirani, etatizirani obliki, natančneje, v obliki parlamentarne demokracije, kakor tudi na drugi strani od vsake obljube demokracije, ki naj šele pride, naj bo mesijanska ali kakšna druga, kakor jo zagovarja predvsem dekonstruktivistična teorizacija politike, je to zato, ker predlaga drugačno figuro demokracije, tisto namreč, ki ni ne za zmerom zgubljena, ne za zmerom prihajajoča, pač pa je, prav narobe, zmerom že tu, prezentirana v vsakokrat specifični, enkratni obliki zmerom zgrešenega srečanja med enakostjo in neenakostjo.

Misliti danes politiko ali demokracijo, kar je za Rancièra pravzaprav isto, dejanko ne pomeni nič drugega kakor iskati v banalnosti vsakdanjih situacij sledove subjektivirajoče krivice, razkorakov, razmikov, neskladij med identiteto, ki jo je utrdila policijska logika, in tistim, kar tej logiki uhaja. To pomeni, da zato, da bi mislili politiko danes, zadostuje, da zaznamo »čutno prezentacijo«, če uporabimo Rancièrov izraz, te demokracije, sledeč učinkom srečanj dveh logih, natančneje, njunih kratkih stikov, ki se proizvedejo tu in zdaj, skratka, ne pomeni nič drugega kakor da iščemo politiko v njeni empiričnosti, banalnosti vselejšnjega tu in zdaj.

Problem pa je v tem, da je »demokratični *aisthesis*«, to je, demonstracija politične heterologije, neločljiva od drugega modusa čutnosti, namreč policijskega, ki naredi, »da je ta dejavnost vidna, ona pa ne, da je ta beseda slišana kot govor, druga pa kot hrup«. (str. 52) Kajti politična dejavnost, ki meri na demonstracijo (ne)enakosti v predpisanem okviru nekega danega policijskega reda, lahko to doseže le, če pretrga s čutno konfiguracijo, kot jo je utrdila policija. Sama ta heterologija napeljuje torej na misel, da obstaja imanentna vez med politiko in krivico: po eni strani politika, če povza-

memo po Rancièru, »obstaja le prek načela, ki ji ni lasten, namreč enakosti« (str. 57), po drugi strani pa krivica četudi je negacija enakosti, le-to vse skozi predpostavlja. Od tod izhaja definicija politike kot dejavnosti, ki »zmerom deluje v razkoraku, zaradi katerega se enakost lahko pojavlja le v obliki krivice« (str. 96).

V nekem smislu bi lahko rekli, da politika v rancièrovski koncepciji živi prek krivice in zanjo: edino tako, da dela krivico policijskemu redu, njegovi razdelitvi na vidno in nevidno, na umno in neumno itn., lahko politična dejavnost izpostavi, omogoči, da se prikaže krivica, storjena enakosti.

V nadaljevanju se bomo osredinili na dve figuri, na dva tipa krivice, ki ju je mogoče identificirati v *La Mésentente*. V obeh primerih gre za krivico, konstitutivno za samo politiko, in to v tisti meri, v kateri golo dejstvo, ali krivico obdelujemo oziroma je ne obdelujemo, lahko pripelje do izginotja same politike. Ključna razlika med tema tipoma krivice je namreč v tem, da eden postavi pod vprašaj politiko s tem, da krivico obdelujemo, jo poskušamo »popraviti«, narobe pa drugi ogrozi obstoj politike s tem, da krivice ne obdelujemo.

Začnimo najprej s krivico, ki jo Rancière definira kot »paradoks ali škandal politike,« natančneje, kot »škandalozno« prezenco srečanja med dvema inkomenzurabilnima redoma oziroma logikama: policijsko in egalitarnostno.

Najprej bi se morali seveda vprašati, za koga je sploh ta fundamentalni spor krivica oziroma škandal. To je škandal za politično filozofijo, nam odgovarja Rancière, natančneje, za filozofijo, ki meri na udejanjenje resnične politike, namreč politike, ki je v skladu s svojim izvornim, imanentnim načelom. Rancièrova *La Mésentente* izjemno pretanjeno analizira tri moduse (ki jih poimenuje: arhipolitika, metapolitika in parapolitika), tri načine, kako filozofija poskuša obdelati tisto, kar dojema kot »škandalozni objekt« (str. 15), konča pa tako, da v postopku svoje »obdelave« hkrati s škandalom ukinete tudi samo politiko.

Že ta analiza in kritika filozofske »obdelave« škandala napeljuje na sklep, da po Rancièru krivica, ki razkrije, da politika ni drugega kakor srečanje dveh nesoizmerljivih redov, ostaja in tudi mora ostati strukturno nujno neodpravljljiva, kajti že sama ideja, da je treba ta škandal »obdelati«, implicira izginotje same politike, saj ta po Rancièru ni drugega kakor heterologija. V toliko bi zato lahko rekli, da je temeljna krivica neločljiva od politike, pri čemer je jasno, da te krivice ne gre razumeti, denimo, v smislu za zmerom pozabljenega, potlaččenega izvira, kajti, strogo vzeto, ta krivica ne predhodi politiki. Pravzaprav bi morali reči, da ta fundamentalna krivica vznikne šele v trenutku, ko se politika polasti aksioma enakosti. Tako bi lah-

ko rekli, da je temeljna krivica krivica, ki jo predpostavka enakosti naredi, če smemo tako reči, sami politiki. Ali še drugače, temeljna krivica ne pomeni drugega kakor da je politiko »prečkal« aksiom enakosti. Z eno besedo: temeljna krivica je drugo ime politike.

Od te temeljne krivice moramo pri Rancièru ločiti drugo figuro krivice oziroma izkrivljenja, namreč tisto, čemur bi lahko rekli »navadna« krivica oziroma politična krivica v pravem pomenu besede. Politična krivica je krivica, ki se za razliko od prejšnje, obdeluje in jo je tudi treba obdelovati, kajti v nasprotnem primeru politika koincidira z oziroma pade v institucionalizirano politiko, tisto namreč, čemur Rancière pravi policija. To enačanje politike s policijo pa je spet treba razumeti kot zanikanje politične heterologije, se pravi, zanikanje dejstva, da policijo zmerom že prečka predpostavka enakosti. Toda kako se kaže, da je politika heterologija oziroma kako se kaže da politika obstaja le na podlagi aksioma enakosti? Kaže se edino v procesu verifikacije enakosti, to se pravi, edino »v obliki primerov, s pomočjo katerih se v obliki spora vpiše verifikacija enakosti v osrčje policijskega reda.« (str. 55) Od tod izhaja, da je aksiom enakosti kogar koli s komer koli učinkovit, dejanski le v procesu obdelave krivice.

Povzemimo: obstajata dve krivici, ki sta konstitutivni za politiko: neodpravljliva, krivica, ki je ni mogoče obdelovati, in to zato, ker že njena pojavitev prezentificira politiko kot srečanje med policijo in enakostijo, in odpravljliva krivica, krivica, ki jo je mogoče in treba obdelovati, saj šele obdelovanje te krivice pokaže, izpostavi politiko kot heterologijo: kajti s tem, ko verificiramo predpostavko enakosti, to se pravi, s tem, ko izpostavimo krivico, izpostavimo tudi radikalno kontingentnost, arbitrarnost in s tem v zadnji instanci tudi nelegitimnost vsakega policijskega reda.

Naj so Rancièrove analize še tako pretanjene in na svoji ravni popolnoma pertinentne, se nam vseeno zdi, da na neki način »parazitirajo« na dvoumnem, neekspliciranem razmerju med tema dvema figurama krivice. Prav to, da ostaja pri Rancièru, kot bomo še videli, zveza med njima implicitna, zamegljena, ima po našem mnenju bistvene implikacije za konceptualizacijo subjektivacije krivice. Po pravici povedano pri Rancièru ni enega samega modela politične subjektivacije, kajti subjektivacija v politiki je po Rancièru odvisna od zmerom enkratne, specifične pojavitve krivice sredi danega policijskega reda. Od tod izhaja, da obstaja na ravni politične krivice toliko subjektivnih figur, kolikor je manifestacij krivice: črnici, židje, ženske, homoseksualci, Alžirci, itn. Na ravni temeljne krivice, pa narobe obstaja ena sama figura subjektivacije: namreč tista, ki jo reprezentira ljudstvo oziroma do neke mere tudi proletariat. Prav ta temeljna razlika med dvema krivicama in njunima ustreznima subjektivnima figurama zahteva,

da jo konceptualiziramo in obdelujemo na različna načina, kar pri Rancièru nikakor ni razvidno.

Vzemimo za zgled rancièrovske analizo naše sedanje konfiguracije, ki jo Rancière opredeljuje bodisi kot dobo političnega nihilizma, bodisi kot dobo postdemokracije. Če smo danes priče involucije demokracije, regrese, je to zato, zatrjuje Rancière, ker je za današnjo konjekturo značilno prav izginotje sredstev za politično subjektivacijo, kar z drugimi besedami pomeni, da je za sodobne družbe značilno usihanje, omrtvičenje zmoglosti za percepcijo krivice, pri čemer razloge za to usihanje Rancière vidi prav v vsesplošnem prizadevanju po redukciji politike na tisto etatistično in institucionalizirano formo, ki jo Rancière identificira kot parlamentarno oziroma liberalno demokracijo. In narobe, to nezaznavanje in, posledično, neobdelovanje krivice ima za posledico, da je politika danes bolj kot kdaj koli poprej poistovetena s policijo. Toda kako sploh pride do te nezmožnosti obdelovati krivico in s tem, saj gre za isto, do nezmožnosti za politično subjektivacijo? Kot je razvidno iz Rancièrove analize postdemokracije, je razloge treba iskati v pretrganju vezi med temeljno krivico in njej ustrezajočo figuro subjektivacije. Ali drugače rečeno, če smo danes priče izginotju politike, to se pravi, njeni asimilaciji s policijo, je to zato, zatrjuje Rancière, ker je s političnega prizorišča izginilo ljudstvo. V tej luči bi lahko rekli, da je politični nihilizem, ki je le drugo ime za univerzalno, globalizirano vladavino policije, pravzaprav posledica izginotja ljudstva kot političnega subjekta.

A četudi sprejmemo Rancièrovo diagnozo naše današnje politične situacije, bi se vseeno lahko vprašali, ali ni Rancièrovo privilegiranje vezi med temeljno krivico in ljudstvom kot figuro politične subjektivacije *par excellence*, vendarle oprto na substancialistično koncepcijo subjekta krivice. Pokažimo, kje vidimo past Rancièrove ohranitve ljudstva kot modela za politično subjektivacijo.

Rancière nam prezentira dva modela take subjektivacije: atensko ljudstvo, demos, in proletarijat, kajti tisto, kar ju družijo, je dejstvo, da »tako eden kakor drugi združujeta v imenu enega dela družbe golo enakost kogarkoli s komer koli.« (str. 39) Toda danes sta obe temeljni figuri subjektivacije diskreditirani, razvrednoteni oziroma čisto preprosto odsotni. Od tod se nam postavlja vprašanje, kakšne so implikacije privilegirane vloge teh dveh figur političnega subjekta za možnost politične subjektivacije v naši sedanji konstelaciji. Ali je že samo dejstvo, da sta ljudstvo oziroma proletarijat kot zastopnika reprezentacije strukturno odsotnega političnega subjekta, dokaz, da danes ni in tudi ne more biti politične subjektivacije in zato tudi ne politike? V čem se potemtakem loči Rancièrova analiza sedanjega stanja, de-

nimo, od postmodernistov in poststrukturalistov, ki so že pred več kot dva desetletjema diagnosticirali umik politike? Mar Rancière s tem ne zanika svojega temeljnega aksioma, da je namreč treba politiko iskati tu in zdaj, to se pravi, v zmerom specifičnih kratkih stikih med policijo in predpostavko enakosti? Ali še drugače, mar Rancière s tem, ko predstavlja postdemokracijo in politični nihilizem kot izničenje politike, postavlja pod vprašaj tisto, kar naj bi bilo po njegovem ravno nevprašljivo: soobstoj policije in enakosti oziroma nemožnost da bi policija »požrla« politiko?

Da bi odgovorili na to vprašanje, pogledajmo najprej, kako Rancière opredeli zvezo med temeljno krivico in njegovo subjektivno figuro, ljudstvom. To, kar opredeljuje ljudstvo kot subjekt temeljne krivice, je dejstvo, da nastopa kot »nerazločna množica vseh, ki nimajo nobene pozitivne lastnosti,« (str. 27) oziroma, kot zatrdi Rancière, ki nimajo ničesar razen svobode. Po eni strani se torej ljudstvo kaže kot popolnoma desubstancializirana entiteta, kot držalec mesta gole svobode. Pav ta gola svoboda ali, rajši, kot to lepo pove Rancière, »praznost njegove svobode«, omogoči ljudstvu, da deluje kot realno skupnosti, kot nemogoča skupnost, ki razbije vsako skupnost, saj ta »praznost svobode« omogoči temu delu skupnosti, ki ne šteje, ki ni nič, ki ga v nekem smislu dobesedno ni, da postane »vse« oziroma da se polasti »imena skupnosti«. Rancièreova analiza konstitucije ljudstva kot političnega subjekta torej pokaže, kako homologija ljudstva, saj ljudstvo pomeni tako celotno skupnost kot tisti njen del, ki je neviden, povzroči vznik razkoraka med »všetimi« in »nevšetimi«, to je, naredi, da skupnost na neki način eksplodira, in s tem v temelju zamaje identitete, ki jih je vzpostavil in utrdil policijski red.

V tem kontekstu je ključnega pomena Rancièreova teza, po kateri se politika »začne takrat, kadar se enakost kogar koli s komer koli vpiše v svobodo ljudstva.« (str. 169). Vse je torej odvisno od tega, kako razumemo ta vpis enakosti v »svobodo ljudstva«. Prav gotovo se lahko strinjamo z Rancièreom, da ta »praznina svobode« ne obstaja, če na neki način ni utelešena, denimo, v atenskem demosu, če uporabimo Rancièreov zgled. Skratka, ta praznina se lahko pokaže šele, ko jo inkarnira neka instanca, ki jo Rancière opredeli kot »del brez deleža«, del, ki ni pravi del, anomalni del, oziroma ko se pokaže, da ta prazna svoboda ni drugega kakor manifestacija tega »dela brez deleža«.

Toda iz dejstva, da politika, dojeta kot nemožno srečanje policije in enakosti, skratka, da politika kot heterologija obstaja če in samo če obstaja v okviru nekega danega policijskega reda tudi instanca, ki inkranira abstraktno enakost kogar koli s komer koli oziroma praznost svobode, nikakakor ne sledi sklep, ki ga potegne Rancière, da je namreč ta instanca lahko zgolj

in samo ljudstvo. Ali ne bi bilo treba, prej narobe, poiskati v vsakokratnem policijskem redu instanco, ki na podoben način kot ljudstvo »parazitira« na homologiji: reprezentira nič, a hoče vse? Skratka, ali ne zadostuje, da predpostavimo kot nekakšen transcendental, kot pogoj možnosti vsakega obdelovanja krivice neko figuro subjektivacije krivice, primerljivo z Rancièrovim paradigmatiskim modelom, namreč z ljudstvom?

Še prej pa se moramo vprašati, kaj napeljuje Rancièra na to, da konceptualizira ljudstvo kot subjekta krivice? Če je poudarek na praznosti svobode ljudstva, skratka, na praznini, pojmovani kot zmožnost, da prikliče kogar koli, potem ni razloga, zakaj se ne bi strinjali z Rancièrom. To bi namreč pomenilo, da lahko rabi za podlago politične subjektivacije samo tista instanca, ki inkarnira odsotnost vsakršne pozitivne opredelitve, vsakršne identitete, skratka, ki inkarnira praznino kot tako, saj se na kogar koli, torej na nikogar posebej, na vsakršno »katero koli singularnost«, če uporabimo posrečen izraz G. Agambena, na golo singularnost kot tako, očiščeno vsakršne identitete ali vezi pripadnosti, lahko naslavlja edino praznina.

To je pravzaprav nujen sklep, izhajajoč iz Rancièrove kritike »identitarizma«: če ni nobene identitete, ki ne bi hkrati že izključevala, potem je edino, kar ne izključuje, odsotnost vsake identitete, za kar smo predlagali koncept praznine. Z eno besedo, edino praznina je zmožna priklicati vse. Toda ta praznina ni že kar dana, prav narobe, praznina se mora na neki način »utelesiti«, mora biti na neki način prezentificirana, pozitivirana, toda ne v kateri koli instanci, pač pa v taki instanci, ki prav zato, ker uteleša nič in hkrati vse, v instanci, ki je v sebi »napačna«, nemogoča, razidentificira, briše vse pozitivne lastnosti, pravzaprav bi morali reči, šele ustvari »katero koli singularnost«.

Naše vprašanje torej ne meri na to, ali mora biti ta razidentificirajoča praznina inkarnirana ali ne, pač pa meri na to, ali mora biti inkarnirana v ljudstvu. Kajti Rancière s tem, da izpostavi kot privilegirano figuro inkarnacije praznine ljudstvo, prikrije, za kaj pravzaprav gre, namreč za to, da mora obstajati instanca, ki je prav zaradi svoje paradoksnosti zmožna odpreti praznino sredi danega policijskega reda, ali še drugače, narediti skupnost netotalizabilno. Drugače povedano, strinjamo se, da se mora ta praznina, ki ne šteje, ki pa detotalizira, razbija, prezentirati v neki instanci dane skupnosti, danega policijskega reda, ne strinjamo pa se s tem, da je privilegirana ali celo edina figura inkarnacije praznine ljudstvo, kajti po našem mnenju ni, načeloma gledano, nobena instanca vnaprej destinirana za to funkcijo oziroma katera koli instanca lahko inkarnira praznino svobode oziroma abstrakcijo enakosti. Zato da bi se vzpostavil dispozitiv, ki omogoča politično subjektivacijo, zatorej zadostuje, da v procesu verifikacije enakosti vznikne

taka instanca, ki drži prazno mesto svobode in enakosti. Edino na ta način se je po našem mnenju mogoče ogniti nevarnosti substancializacije političnega subjekta in s tem vsaki skušnjavi, da bi temeljno krivico navezali na kakšno privilegirano subjektno figuro, na kakšen zmerom že dan modus njene subjektivacije.

Preverimo pertinentnost naših kritičnih opazk, tako da sledimo korak za korakom koncepciji politične subjektivacije, kakor jo razgrne Rancière v svoji knjigi. Misliti politični subjekt v Rancièrovi optiki zahteva na eni strani, da se distanciramo od habermasovske koncepcije subjekta recipročnosti, subjekta, ki je zmerom že predpostavljen, zmerom že tu, na drugi strani pa zahteva, da se ravno tako distanciramo od lyotardovske, postmodernistične koncepcije, za katero je subjekt v bistvu identificiran z žrtvijo. Kajti ti dve koncepciji subjekta sta pravzaprav drug z drugim povezana kot pozitiven in negativen, tako da bi lahko rekli, da je lyotardovski subjekt-žrtev hrbtina stran in tem tudi resnica habermasovskega konsenzualnega subjekta.

Ni treba posebej poudarjati, da subjekt krivice, vzet v Rancièrovem pomenu, to se pravi subjekt krivice kot politični subjekt, nima nič skupnega s habermasovskim subjektom priznanja, ki krivice, o kateri govorita Lyotard in Rancière, konstitutivno ne more videti, saj je ključna poteza te krivice ravno to, da ni priznana. Toda po drugi strani Rancièrovega subjekta krivice ravno tako ni mogoče enačiti z lyotardovskim subjektom-žrtvijo. Kajti četudi je subjekt, razvit v Rancièrovi perspektivi, subjekt krivice, ni identificiran s svojim trpljenjem, z zlom, ki mu je prizadejano, skratka, ni žrtev. Toda če je subjekt subjekt krivice in če je krivica rojstni kraj političnega subjekta, potem se moramo vprašati, na kakšen način se subjekt krivice izogne usodi žrtve, ki se zdi, gledajoč iz Lyotardove perspektive, neogibna. Ključni problem, ki kliče po dodatnih Rancièrovih elaboracijah, je potemtakem naslednji: če je krivica pogoj možnosti subjekta in če ta ni drugega kakor subjektivacija krivice, kako to, da subjekt, ki vznikne iz krivice, ni reduciran na status žrtve. Rancièrovo veliko zaslugo vidimo namreč prav v njegovem trmastem, neuklonljivem zavračanju izenačevanja subjekta in žrtve, in to kljub temu, da postavlja krivico kot pogoj za možnost konstitucije političnega subjekta.

Zdi se, da je Rancièrova rešitev, ki mu omogoči, da se ogne pasti viktimizacije subjekta, oziroma, kar je isto, da ohrani ireduktibilnost političnega subjekta na status žrtve, v tem, da reče, da subjekt ni zvedljiv na žrtev čisto preprosto zato, ker še ne obstaja, ker še ni ničesar, čemur bi lahko rekli subjekt krivice. Toda problem je bolj zapleten, kot se zdi. Kajti ne le, da ni subjekta, če ni krivice oziroma da subjekt vznikne potem, ko se je manifestiralo nekaj, kar je mogoče identificirati kot krivico, marveč tudi krivi-

ce v nekem radikalnem smislu ni, in to natanko v tisti meri, v kateri je že obstoj krivice, kot večkrat poudari Rancière, pridružujoč se tu svojemu antipodu, Lyodardu, predmet spora. Oba se namreč strinjata glede tega, da gre prav za to, kako doseči pripoznanje krivice. Krivica torej, vzeta na sebi, sploh ni opazna, ni nič, je ni, dokler ni razglašena, se pravi, da je za to da bi bila krivica, nujno, da nekdo razglasi njen obstoj. Rešitev iz tega cirkla torej zahteva deklaracijo: vznik krivice koincidira z deklaracijo: to je krivica.

Toda kdo jo lahko razglasi? Jasno je, da to ne more biti sam subjekt, in sicer iz čisto preprostega razloga, kot smo že pokazali, ker (še) ne obstaja oziroma tudi ne more obstajati, ker subjekt kot tak ne predhodi krivici. Tu seveda ne gre za nekakšen začaran krog medsebojnega predpostavljajnja, kjer bi subjekt predpostavljaj obstoj krivice, ta pa, če naj bo pripoznana, saj je v nasprotnem primeru »ni«, subjekta, ki jo razglasi za krivico. Prej bi morali reči, da je razglasitev krivice zgostitev dvojega: vznika subjekta in krivice, kar bi lahko pojasnili takole: subjekt, ki ga strogo vzeto ni nikjer drugje kakor v izjavljanju, deklariranju. Subjekt, ki torej vznikne tako rekoč *ex nihilo*, za nazaj identificira krivico kot svoj »rojstni kraj«. Edino s takim zanazajskim predpostavljajanjem se je po našem mnenju mogoče ogniti pasti, v katero so padli nekateri sodobni interpreti Kanta, zlasti J. F. Lyotard, ki so, soočeni z zagato konstitucije subjekta, rešitev videli v predpostavki nekakšnega subjekta pred subjektom, dobesedno pred-subjekta, reduciranega na golo receptivnost oziroma izvirno pasivnost, kar tudi pojasni, zakaj za Lyotarda obstaja zgolj subjekt-žrtev oziroma kot njegov pendant subjekt-priča. Zato da bi se ognili tej »viktimizacijski« pasti, je nujno, da obstaja drug modus krivice, modus, ki omogoča konstitucijo subjekta na neviktimološki način, ki ni, kot smo poskušali nakazati, nič drugega kakor izjava, deklaracija krivice, s pomočjo katere se konstituirata oba: krivica in njen subjekt. Edino na ta način je mogoče reči, da subjekt krivice, kakor ga hoče konceptualizirati Rancière, ne le, da ni žrtev, nekakšen spomenik zla, ki mu je bilo prizadejano, marveč tisto, kar zgolj s tem, da je in da izreče »mi« – mi atenski demos, mi proletariat, itn., že obdeluje, »popravlja«, »opravlja« krivico.

Povzemimo: subjekt krivice, kolikor je hkrati tudi politični subjekt, ni za Rancière nič drugega kakor način, kako obdelovati krivico. Imenovati subjekta krivice, imenovati se za subjekta krivice, bi bilo pravilneje rečeno, je način, kako se le-ta že obdeluje. Krivica in subjekt si potemtakem sopripadata: ni subjekta pred krivico, toda tudi krivice ni, dokler ne vznikne instanca, ki jo imenuje, ki ji dà svoje ime, s tem, ko se prepozna za subjekta, ki trpi krivico, namreč krivico, ki mu jo je prizadejal obstoječi policijski red.

Vseeno pa je treba tu ponovno opozoriti, da ostaja pri Rancièru netematizirana razlika med modelom politične subjektivacije, kot ga reprezentira ljudstvo, in sodobnimi načini politične subjektivacije, za katere je značilna ravno odsotnost take privilegirane matrice subjektivacije, kakršno je bilo ljudstvo. Da je to problem tudi za samega Rancièra, to je, da si na vsak način prizadeva odkriti moduse politične subjektivacije, kakršne dopušča obstoječa konstelacija, je razvidno tudi iz *Mésentente*, saj Rancière na koncu knjige nakaže dva »poganjka k subjektivaciji«, če smemo tako reči: eden, ki napoveduje možnost bolj ali manj posrečene subjektivacije v razmerah odsotnosti ljudstva. Zgled za to je alžirski antikolonialni boj. Drugi pa je, narobe, zgled za neuspešno subjektivacijo, to je primer Bosancev, ki naj bi pričala o nezmožnosti Bosancev, da se subjektivirajo, oziroma, z Rancièrovimi besedami, da se konstituirajo kot subjekt krivice.

Zakaj politična subjektivacija krivice v Bosni spodleti? Rancière ugotavlja, da je Bosna zgled za to, kako sam obstoj krivice, prizadejanega zla, oziroma identifikacije zločina in žrtve preprosto ne zadostuje za to, da bi se krivica subjektivirala, kar ne pomeni nič drugega kakor reči, da se ni vsaka krivica zmožna subjektivirati. Krivdo za neuspešno subjektivacijo Rancière pripiše temu, da se Bosancem ni posrečilo vzpostaviti vezi z drugimi, s tistimi namreč, ki ne pripadajo bosanski etniji, kot pravi Rancière. Ta nezmožnost vzpostavitve vezi z drugimi je po Rancièru v tem, da se Bosancem, za razliko od Alžircev, proletariata, demosa, ni posrečilo vzpostaviti se kot prazna točka identifikacije-razidentifikacije, to je, proizvesti (sebe) kot prazno mesto, v katerem bi se lahko prepoznal kdor koli, kar bi omogočilo drugim (v prvi vrsti Srbom in Hrvatom), da se dezidentificirajo, odlepijo od vloge, ki jim jo je namenil obstoječi policijski red. In narobe, če primer Alžircev danes nastopa kot primer posrečene, uspešne politične subjektivacije, je to natanko v tisti meri, v kateri je lahko ime Alžirci igralo vlogo praznega mesta, s čimer je bilo omogočeno Francozom, natančneje, francoski levici, da se prepozna v imenu Alžirija in da prek te »napačne« identifikacije postavi pod vprašaj svojo lastno identiteto.

Poanta seveda ni v tem, kot Rancière vztrajno ponavlja, da Francozi postanejo Alžirci, pač pa da se dezidentificirajo kot Francozi. Prav ta dezidentifikacija je namreč predpogoj za politično subjektivacijo. S tem se ni mogoče ne strinjati, toda ta dialektika dezidentifikacije-subjektivacije, kakor jo predstavlja Rancière, po našem mnenju še ne upravičuje demarkacijske črte, ki jo Rancière potegne med Alžirci in Bosanci, razen če se ne zadovoljimo z grobo deskripcijo »dejevstev«: »dejevstvo« je, da so se Francozi mobilizirali ob alžirski »stvari« in ravno tako je »desjevstvo«, da se Drugi, zahodna javnost, ni (politično) mobilizirala ob bosanski »stvari«. »Moralistično« in

»humanitarno« mobilizacijo pri tem puščamo ob strani oziroma pravilne je bi bilo reči, da ti obliki mobilizacije zakrijeta odsotnost »prave« mobilizacije. Prvo, kar je mogoče ob tem pripomeniti, je, da ni mogoče trditi, da se je vsak Bosanec videl zgolj in izključno v vlogi žrtve, to je namreč Rancièrov temeljni očitek Bosancem, da se namreč niso hoteli odpovedati »vzvišeni« vlogi žrtve, v kateri so videli sredstvo pritiska na Zahod, da kaj ukrene proti srbski agresiji. In narobe, ni mogoče reči, da so se vsi Alžirci prepoznali v vlogi subjekta krivice. Kako torej upravičiti to distinkcijo?

Kaj nam namreč kažeta ta primera krivice? Prvič, da v današnji konstelaciji ni mogoče uporabljati klasičnega modela subjektivirajoče krivice, krivice kot producentke subjektov, to je, modela ljudstva oziroma proletariata. Če nekoliko »forsiramo« stvari, potem bi lahko rekli, da je treba, zato da bi lahko danes mislili politično subjektivacijo, misliti vez oziroma artikulacijo treh momentov: krivice, situacije (to je, skupnosti, kakor jo je proizvedel policijski red) in subjekta. Oba navedena zgleđa po našem mnenju zelo jasno kažeta prezenco tega trojnega dispozitiva: instanco oziroma tistega, ki mu je bila krivica prizadejana (Alžirci, Bosanci), njihove »rablje« (francoski oziroma srbski policijski red) in Drugega (Francoze, Srbe oziroma mednarodno javnost).

Izhajajoč iz doslej povedanega bi lahko rekli, da je ključni problem politične subjektivacije danes, ki je pri Rancièru zgolj nakazan, ne pa tudi rešen, v tem, da se subjekt krivice ne proizvede (več) na samem kraju krivice. Prav na tej točki pa je tudi mogoče pokazati, v čem je razlika med »klasičnim« modelom subjektivacije in »sodobnimi« poganjki k subjektivaciji: v primeru subjektivacije ljudstava oziroma proletariata akcija samih »nevštehtih«, to je, verifikacija njihove vključitve/izključitve iz skupnosti, odpre prazno mesto in naredi, da postane skupnost nekonsistentna, ne-cela. V primeru Alžircev oziroma Bosancev pa je, narobe, akcija Drugega (Francozov oziroma Srbov, Hrvatov) tista, ki naj bi omogočila konstitucijo imena Alžircev oziroma Bosancev kot imena kogar koli, kot imena, ki je prav zato, ker ne kliče nikogar posebej, zmožno priklicati kogar koli, skratka, vse. Če torej izhajamo iz vloge Drugega (v našem primeru Francozov), nedvomno lahko upravičimo razliko med alžirskim in bosanskim primerom. Toda s tem smo zabredli v drug problem, za katerega se nam zdi, da Rancière pokaže premajhno senzibilnost: če namreč vzamemo alžirski primer kot paradigmo za uspešno politično subjektivacijo, lahko pokažemo, da ta model subjektivacije krivice, za razliko od klasičnega, ki se opira na ljudstvo oziroma proletariat, v nekem radikalnem pomenu nujno pasivizira tistega, ki mu je bilo zlo, trpljenje prizadejano, kajti, kot je mogoče iz Rancièrove analize razbrati, krivico razglasi Drugi, francoska levica, in ta deklaracija, ki razkri-

je krivico, omogoči francoski levici, Francozom, da se dezidentificirajo in s tem pokažejo, da je francoska skupnost nekonsistentna. Grobo povedano, nauk, ki ga je mogoče potegniti iz Rancièrove analize alžirskega primera je, kako se lahko danes politični subjekt konstituira le posredno, prek intervencije Drugega, četudi za ceno viktimizacije oziroma četudi ceno za konstitucijo političnega subjekta plača nekdo drug, namreč žrtev.

Tu se tudi pokaže, v čem je bila »klasična« politična subjektivacija drugačna: tu je namreč samo ljudstvo, to je instanca, ki jo Rancière opredeli kot »del brez deleža«, del, ki torej ne šteje, tisti, ki s tem, da izpostavi prizadejano mu krivico in zahteva pripoznanje te krivice, v prvi vrsti to, da »ne šteje«, da ni vključeno v skupnost, povzroči razkroj skupnosti. Prav operacija »všetja« »nevšetega« pokaže, da »nevštet« funkcionirajo v skladu z logiko neumestljivega ostanka: paradoks je v tem, da s tem, ko tisto, kar je bilo del skupnosti, ne da bi bilo kot tako pripoznano, razkrije ta »škandal« notranje izključitve, skupnost ni povečana za ta poprej »nevidni« del, preprosto povedano, ne nastane nova skupnost, pač pa se, prav narobe, razbije. »Nevštet« so skratka, kot smo že povedali, realno skupnosti: ni jih, ni mogoče, da bi bili, a brž ko se pokaže, da so, ne izginejo le oni kot ta neumestljivi nadštevni ostanek, pač pa tudi skupnost, ki jih ni »videla«. Nasprotno pa v alžirskem primeru Alžirci, za razliko od ljudstva, ostanejo v nekem smislu pasivni, indiferentni do subjektivacije krivice, v nekem smislu »posodijo« samo svoje ime. Skratka, za politično subjektivacijo je nujna intervencija Drugega oziroma do subjektivacije lahko pride šele, ko na prizorišče stopi Drugi. A prav to je tisto, česar Rancière ne vidi in tudi noče videti, saj vseskozi vztraja, da za konstitucijo subjekta ni potrebna nobena instanca Drugega, ki jo razume, nedvomno zato, ker mu je za model Althusserjev ideološki Drugi interpelacije, kot vdor teologije v politiko. Tako bi lahko rekli, da je model sodobne politične subjektivacije, kakor nam ga ponazarja Rancière s pomočjo alžirskega primera, pravzaprav maščevanje Drugega oziroma vrnitev potlačenega Drugega. Res je sicer, da se je Rancière znebil Althusserjevega »teološkega« Drugega, zato pa se je Drugi pojavil kot Drugi deklaracije, kajti model, ki Rancière ponuja kot model za sodobno subjektivacijo, temelji na razcepu med krajem krivice oziroma, rajši, med instanco, ki ji je bilo zlo prizadejano, z eno besedo, žrtvijo, in instanco, ki krivico razglasi. Prav zaradi tega netematiziranega razcepa kot pogoja za konstitucijo političnega subjekta danes se nam zdi, da se Rancière nevarno bliža modelu, ki se mu je hotel na vsak način ogniti, namreč postmodernističnemu razcepu subjekta na trpečo žrtev na eni strani in pasivnemu, sočustvujočemu Drugemu na drugi.

Jacques Rancière
*Subjekt, krivica, primer. Nekaj precizacij**

Res je, da mi pojem krivice [*tort*] pomeni dvoje. Krivica je najprej in predvsem heterogenost dveh redov, ki sta konstitutivna za politiko, to se pravi, da se enakost tu ne more nikdar manifestirati drugače kakor izjema, ki dopolni in hkrati dislocira družbeno logiko razdeljevanja, distribucije mest in vlog. Krivica je tu mišljena v pomenu torzije, izkrivljenja, prek katerega politika sploh lahko obstaja in ki je zatorej ni mogoče ukiniti, ne da bi hkrati z njo ukinili tudi same politike. V tem smislu je mogoče reči, da te krivice ni mogoče obdelovati [*intraitable*]. Vendar naj takoj povem, da mi ta izraz ni všeč, saj so ga avtorji, kakršen je Lyotard, uporabljali za to, da razglasijo ničnost politike v razmerju do subjektovega neodplačljivega, neskončnega dolga. Na drugi strani pa obstajajo oblike krivice, ki se obdelujejo in ki nastopajo kot kraj za posebne subjektivacije, kjer se neka posebna krivica poveže s pojavitvijo dela, ki ni del oziroma dela brez deleža.

Toda ne bi rekel, da obstaja na eni strani subjekt temeljne krivice, ki naj bi bil ljudstvo ali proletarijat, kar bi napeljevalo na misel, da je še preveč substancialen, na drugi pa subjekti obdelovalnih krivic, ki jih je mogoče obdelovati in ki bi ustrezale specifičnim kategorijam, denimo, ženske, črnci, židje ipd., opredeljenim prej kot žrtve kakor politične zmožnosti. Po mojem je proletarijat subjekt krivice, ki se obdeluje. Ljudstvo pa nas postavlja pred problem druge vrste: ljudstvo je hkrati ime subjekta in ime vseh imen subjektov, ime konstitutivne heterogenosti. Ime atenski demos je tako ime za tale paradoks: je vladavina tistih, ki nimajo pravice vladati, nič, ki je vse. Ljudstvo, dojeto v tem pomenu, odpre prostor za vse politične subjekte. Toda ono samo ni subjektivna figura. Lahko bi rekli, da je ničelna stopnja subjektivnosti, a hkrati pogoj za njeno možnost, omogočenje nekega posebnega štetja, odprtje prostora videza in spora, lastnega politični subjektivaciji. Svoboda demosa torej ni nič več in nič manj kakor to: lastnost, ki je navezana na odsotnost vseh lastnosti. Demos je ime za subjektovo prizorišče, še preden postane subjekt v pravem pomenu besede, to se pravi, zmožnost izrekanja in manifestacije primera. Hkrati pa je to ime, ki izbriše svojo lastno razliko, je ime, ki zmerom meri na ta subjekt kakor že dan, prav za-

* Besedilo J. Ranciéra je avtorjev odgovor na štiri predhodne intervencije. – (op. ur.)

radi tega se vedno giblje na tisti meji, ko subjektivna instanca lahko zgine, bodisi tako, da je nevtralizirana, bodisi tako, da je substancializirana.

Na drugi strani pa obstajajo subjektivne figure, ki so značilne za forme subjektivacije, konstitutivne za politiko v bolj modernem pomenu besede: konstitucija deklariranih figur krivice, konstitucija subjektov, ki se štejejo kot nevšteti v situacijo, kakor jo razgrne neki posebni red. Toda tisto, kar konstituira te subjekte, ni to, da so žrtve, pač pa da so izjavljalci krivice, da jo s tem, ko jo izrečejo, tudi spravijo na plan. To ne pomeni nič drugega kakor prevzeti nase tveganje izrekanja oziroma imena (»mi« proletarci, ženske, črnci, a tudi »ljudstvo«, dojeta kot figura posebne subjektivacije, ali pa državljani itn.), ki krivico izpostavijo ne kot krivico, ki jim je bila prizadejana, temveč kot razmerje med dvema svetovoma: denimo, med svetom, v katerem ženske pripadajo politični skupnosti, in tistim, v katerem za ženske ni mesta v politični skupnosti. Ta izpostavitvev se dogaja v izjavi, v izjavljanju in v njunem razkoraku, razmiku. Tako tudi »silogizem enakosti« vzpostavi razmerje med svetom, kjer »enakost pred zakonom« zaobseže delavce oziroma ženske in tistim, kjer jih »enakost pred zakonom« ne zaobseže. To razmerje se vzpostavi v argumentacijskem razvitju akcije (*mi* pokažemo, da je naš primer primer enakosti), a tudi v samem izjavljalnem dejanju (tisti oziroma tista, ki vzpostavi to razmerje, je nekdo, ki *mu oziroma ji tega ni treba storiti*, ki potemtakem zatrdi enakost s svojim dejanjem, drugače rečeno, ki jo zatrdi že s tem, da izjavi, da enakosti ni). K temu je treba še dodati, da je ime subjekta (ženske oziroma proletarec), ki razkrije krivico, produkt dezidentifikacije, razkoraka glede na »policijsko« identiteto, ki nosi isto ime (proletarec oziroma ženska sta imeni bitij, katerih dejavnost, produkcija oziroma reprodukcija, naredi iz njih zunajpolitična bitja, je ime subjektov, ki se deklarirajo in pokažejo kot obstajajoči zunaj te sfere). Politična subjektivacija torej implicira prav razkorak med poimenujočim (*se*) subjektom (*mi*) in imenovanim subjektom (ženske, proletarci, črnci), ki ni ime skupine, identificirane kot določen del družbe, temveč ime nevštetih nasploh.

Od tod izhaja, da sta možni dve obliki izničenja subjektivacije: na eni strani identifikacija dveh subjektov, substancializacija ljudstva, proletariata itn., na drugi strani pa ni nič manj nevarna ločitev: tam, kjer subjekt izjave zgolj razsoja, sočustvuje itn. To je tudi razlog, zakaj se ne morem strinjati z asimilacijo politične subjektivacije in prakso reflektirajoče sodbe, ki trdi: »to je primer«. O politiki lahko govorimo ne le takrat, kadar rečemo »to je primer«, temveč tudi takrat, kadar ta izjava sodi v subjektivno konstrukcijo nekega določenega primera. Politika ni to, da rečemo, to je primer oziroma to ni primer, pač pa je v tem, da konstruiramo tak primer v procesu vzpostavitve, razvitja subjektivacije neke določene krivice, v razmerju zve-

ze/razveze med nekim »mi« in subjektom, ki ga ta »mi« poimenuje. Zato ne bi rekel, da je politika »odločanje s točke neodločljivosti«, če uporabim Badioujevo formulacijo. V tej definiciji političnega subjekta je po mojem preživel ostanek subjekta-partije, ki leninistično zatrdi: to je situacija, ali pa preostanek sartrovskega subjekta, ki reče: odločim se, da je ta situacija primer moje svobode. Politika je po mojem nekaj drugega, namreč prezentacija primera, to se pravi, konstrukcija figure, s pomočjo katere se manifestira polemično razmerje med svetom, kjer je mogoče reči, »to je primer«, in svetom, kjer je mogoče reči »to ni primer«.

V egalitarnem silogizmu, ki meri na to, da vključi proletarce oziroma ženske v »vsi Francozi (ali drugi) enaki pred zakonom«, gre za vzpostavitev razmerja, kjer se manifestira razkorak med svetom, kjer stavek določa ta primer, in svetom, kjer ga ne določa. »Neodločljivo« tako kot »nepopravljivo« sta pojma, ki se mi zdita dvoumna. Nedvomno gre za pripravna izraza, saj delujeta kot menjalno sredstvo, s pomočjo katerega je mogoče med seboj povezati različni ontologiji, tako denimo lahko Lacan »spravi« Heideggro z Marxom, ali pa gibanja, ki se razglašajo za politično radikalna, z »liberalizmom«. Toda veljavna sta le, kolikor temeljita na domnevi, da politika ni nikdar nujna in da konsekvence, ki jih proizvede njeno dejanje, ravno tako niso nujne same na sebi. Iz dejstva, da so ženske človeška bitja, katerih pravice mora vlada varovati enako kakor pravice moških, še ne izhaja, da morajo, tako kot moški, sodelovati v političnem življenju. Tako zahtevo po sodelovanju je mogoče formalirati edino v primeru, da konstruiramo tako posledico, da izpostavimo tak primer. »Neodločljivo« zato po mojem ne pomeni pravzparav nič drugega kako »nerazmerje«. Nobene strukturirajoče vrednosti nima, denimo v smislu producirajoče praznine ali pa obveznosti izbire. Nikakor pa ne določa prehoda iz nerazmerje v razmerje.

To pomeni dvoje: prvič, politika ni konsekvence nepopolnosti družbenega subjekta. Ta subjekt namreč ne nosi neke praznine, neke nezaceljenosti, nepopolnosti. S konceptom »policije« hočem povedati le tole: v policijskem redu obstaja zgolj polno. Policijski red je poln. Praznino, to je, razmik subjekta do »samega sebe«, mu je treba šele dodati. Drugič, ta razmik je delo političnega subjekta, ki je subjekt zgolj zaradi tega razmika. Politika ni aplikacija splošne teorije subjekta. Tako ne moremo iskati, denimo, pri Lacanu prazno mesto v subjektu, ki bi tako delovalo kot kraj za politiko, ali pa pri Kantu v modalnosti sodbe, ki bi bila politični »to je primer«. Politika ni učinek razlike od sebe družbenega subjekta, pač pa prelom s »podobnostjo s sabo«, a ta prelom povzroči neka heterogena moč.

Drugače povedano, politični subjekt ne deluje po analogiji s »subjektom« vobče. Tako alternativa, kot je prezentirana v egalitarnem silogizmu,

ni alternativa prisilne izbire po zgledu »denar ali življenje« pod budnim očesom velikega Drugega. Politični subjekt se ne odziva na noben klic Drugega. Ni partikularno, soočeno z zakonom univerzalnega. Če vzamemo alternativo, kakor je definirana v egalitarnem silogizmu, potem je treba v zvezi s tem pripomniti dvojje: prvič, univerzalno prve premise ni diskurz Drugega. Gre za specifično, problematično univerzalno, za materialno/nematerialno inskripcijo enakosti, kakor jo proizvede predhodni politični prelom in iz katerega nujno nič ne izhaja. »Francozi« ne implicira nujno »Francoze«, »enakost pred zakonom« ne implicira nujno, da ima neka dana instanca »politično zmožnost« itn... Partikularno je izpeljano iz univerzalnega edino v primeru, če konstruiramo svet, kjer je to dejansko res. Moja druga pripomba pa bi bila tale: gre za dve »univerzalni«: za tisto, ki pripada konstruirani situaciji, ki se vzpostavlja kot zakon, obligacija v tej situaciji (ker je enakost, potem...), in univerzalno, ki konstruira to situacijo: univerzalno enakosti kogar koli s komer koli, toda univerzalno, ki je tu udejanjeno. »Udejanjenje« enakosti je razmerje med dvema. Samozatrditev enakosti ni utemeljena na »samoumevnosti, očitnosti« prve premise. Kajti v politiki ni »samoumevnosti« oziroma »očitnosti«. Prav to pokaže aventinski apolog: propozicija »človeku je podeljen privilegij govornice« implicira, da je tisti, ki govori, človek, a to ne pomeni, da bitje, ki vpričo vas izpušča iz ust nekakšne glasove, govori.

Subjektovo dejanje tudi ni izbira. »Ali-ali« ni struktura dejanja političnega subjekta. Res je sicer, da strukturira prezentacijo primera, toda dejanje, lastno subjektu, je konstrukcija sveta, kjer se »ali-ali« prezentira. Subjektovo dejanje je potemtakem v tem, da vzpostavi razmerje med tem, kar ni v nobenem razmerju. Toda to »nerazmerje« ne opredeljuje strukture neodločljivosti. Zato ne bi rekel, da je v liberalizmu subjekt ženska »neodločljiv«. Kajti liberalizem ni politična misel enakosti, četudi »formalne« enakosti. Misel liberalizma, kolikor se nanaša na politiko, je v bistvu preprosta: liberalizem namreč trdi, da mora družbi vladati elita tistih, ki so zmožni uresničevati skupne interese, opirajoč se pri tem na moči, ki jih vodita predvsem obstoj in ohranitev družbe. Te moči, v prvi vrsti lastnina in družina, se opirata na predpostavko, da imajo individui kot taki pravice, torej tudi ženske, in sicer, prvič, kot »kdor koli«, drugič pa, denimo, kot instanca, ki ji je dodeljena posebna družbena vloga (matere, vzgojiteljice itn.). Nobenega protislovja ni v tem, da so bitja, katerih življenje, lastnino itn., je treba varovati, odrezana od politične reprezentacije. Tu ni mogoče videti nobene necelosti ali neodločljivosti. Prej bi lahko v tem videli delovanje koherentne logike razporejanja deležev in vlog. Protislovje pa se pokaže zato, ker je bilo samo to protislovje šele konstruirano, in to skozi stoletje politič-

nih bojev. Samo protislovje pa ni nič drugega kakor povezava dvojega: dela, ki je brez deleža, skratka, del, ki ni dela, in argumentacije, ki se nanaša na logiko strank in deležev. Protislovje, ki se je tako pokazalo, se je pokazalo zato, ker so ga konstruirale tiste, »ki jim ni bilo treba«, da to storijo, še več, ki niso imele nobene pravice, da to storijo, ki pa so vseeno to storile s tem, da so med seboj povezale dvoje: »formalno« enakost članov državljsanske moči, ki pravzaprav ne sodi v liberalizem, pač pa v demokracijo (na tem je treba vztrajati, kajti liberalizem ni »formalna demokracija«, ni abstraktna deklaracija enakosti) in nekim določenim številom silogizmov, izhajajočih iz samih »vlog«, pripisanih ženskam. Denimo, ali so Francozinje Francozi, Angležinje Angleži itn., to je, ali imajo enake pravice kot kdor koli. Ali pa drug primer: ženske so vzgojiteljice svobodnih državljanov. Toda državljanke lahko vzgajajo samo državljanji, torej ženske so (morajo biti, morale bi biti, lahko pa pokažemo, da niso) državljanke. O »neodločljivosti« je potemtakem mogoče govoriti le za nazaj, iz perspektive egalitarne argumentacije in demonstracije.

Skratka, politika ne sodi o tem, »kar se primeri«, pač pa sama konstituira to, kar se primeri. Politika torej ne deluje tako, da udejanja izsiljeno izbiro ali strukturirajočo praznino. Pač pa producira praznine v polnem svetu, vpeljuje alternative, tako da konstruira prizorišča, kjer stvari, ki med sabo niso povezane, postanejo povezane, s čimer izpostavi protislovje. Tisto »nekaj ali nič«, kar politika udejanja, ne sodi v izbiro, ne izsiljeno izbiro in tudi ne izbiro, ki jo določa struktura neodločljivosti. Obstaja to, kar je (distribucija deležev in vlog), čemur se včasih pridruži nekaj (del brez deleža, del, ki ni del), ki to, kar je, podvoji. To se včasih primeri in kadar se primeri, lahko govorimo o politiki in političnem subjektu. V tem trenutku vznikne spor v pravem pomenu, polemika o čutnih danostih, prerazporeditev čutnega. Zato se po mojem mnenju vprašanje »čutnega« ne umešča na raven razmerja med konstituirajočim in aficiranim subjektom. Pač pa se situira na raven razmerja med dvema načinoma razdelitve čutnega: na eni strani je policijska razdelitev čutnega, v kateri predmet krivice ni viden, kjer subjekt nima mesta itn. Na drugi strani pa je politična razdelitev, kjer vznikne nov objekt, ki se umesti v čutno in ki nastopa kot objekt, ki bi ga konstituirani subjektu morali videti in o njem govoriti. Gre torej za različne svetove čutnega, za reči, ki jih »vidimo« ali pa »ne vidimo«. Obstajajo različna razmerja med reči in videti, med ljudmi, katerih govor razumemo ali ne, ki govorijo o rečeh..., skratka, obstajajo svetovi, ki so na različni način konstituirani in »obljudeni«.

Še besedo o alžirskem oziroma bosanskem primeru. To, o čemer sem govoril, ni konstitucija oziroma nekonstitucija »alžirskega« političnega sub-

jekta v šestdesetih letih ali pa »bosanskega« političnega subjekta v devetdesetih. Šlo mi je samo za to, da primerjam oblike protikolonialne in protimperialistične mobilizacije na zahodu v šestdesetih letih z oblikami mobilizacije, do katerih je prišlo ob bosanskem primeru. Pri tem sem povedal samo tole: v času dekolonizacijskih vojn so bile v tako imenovanih »zahodnih« deželah mogoče specifične oblike subjektivacije, specifične forme razmerij med identitetami, kjer so se lahko, denimo, mladi Francozi, ki se niso mogli subjektivirati kot borci za alžirsko stvar, subjektivirali v razmiku od svoje francoske identitete, kar je veljalo tudi za Američane v zvezi z Veta-mom, a tudi za gibanja mladih v deželah, ki niso bile neposredno vpletene (denimo v Nemčiji). Ti mladi so se lahko konstituirali kot subjekt krivice, ki jih je družil z borci za dekolonizacijo, in to na način, ki je presegal sočustvovanje z žrtvami. Šibkost manifestacij na zahodu v zvezi z Bosno pa priča o dvojem: prvič, nemožnost manifestantov »za Bosno«, da bi se konstituirali kot subjekti, tako, da bi izpostavili politično krivico, ki bi jih družila z bosanskimi borci. Argumenti, po zgledu »smo sokrivci« ali pa »to se utegne pozneje zgoditi tudi nam«, skratka, argumenti strahu in sočutja, niso bili zmožni vzpostaviti razmerja med »njimi« in »nami«. Drugič, ta nemožnost po mojem priča o umiku polemičnega prostora »ljudstva«, o umiku heterološke strukture same politike. Priča o svetu, v katerem je ideja politične skupnosti kot skupnosti, temelječe na sporu, prekrita z identiteto skupnosti kot populacije, interesne skupine, manjšine, kulturne skupnosti itn.

Nisem prepričan, da se je mogoče zoperstaviti identitarizmu s politično teorijo, temelječo na sodbi. Kajti politika se dogaja na ravni razmerja, kakršno se vzpostavi med subjektom izjavljanja in subjektom izjave. Vprašanje, ali gre za »primer« politike emancipacije, se zmerom postavlja na ravni lokalnih procesov: v razmerju med »nami« in »ljudstvom« v »mi smo ljudstvo« nemških manifestacij iz leta 1989, narobe pa je v vsebini izjave »mi, Bosanci« mogoče izločiti vsaj tri pomene: prvič, etnično afirmacijo, drugič, idejo o večetničnosti in tretjič, zatrditev prostora skupnosti, ki je indiferentna do etnične razdelitve, to se pravi, da gre za vključitev ali za ne-vključitev bosanskih »njih« v »mi, francoski državljani« itn. To ne pomeni nič drugega kakor da gre v politiki za konstitucijo čutnega. Politika potemtakem ne more biti vključena v obzorje reflektirajoče sodbe. O tem, kakšne posledica ima politika za samo kantovsko shemo, pa bi bilo nedvomno še treba govoriti.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

Françoise Proust
Ob *La mésentente*

Delo J. Rancièra *La-Mésentente, Politique et philosophie*, je hkrati »pričakovano« in »nepričakovano«. »Pričakovano«, ker se vpisuje v sled, katere mejnike predstavljata *Le maître ignorant* (1987) in *Aux bords du politique* (1990), tekst, ki je morda ostal razmeroma neopažen zaradi marginalnosti izdajatelja. Vseeno pa že v tem delu najdemo tri teze, ki v *La Mésentente* niso povzete, marveč dobijo v tem delu tudi centralno vlogo. Prvič, enakost je transcendentalno politike, to se pravi, pogoj možnosti in nemožnosti za neenakost. Drugič, demokracija je politično ime za nomadsko množstvo, za »ne-konsistentno množstvo« demosa, ki ga tvorijo *aporoï*, tisti, ki so na robu agore in središča polis, ki pa vseeno zahtevajo tisto, kar daje obče ime politični skupnosti, to je, svobodo, s čimer onemogočijo, da bi se skupnost zaprla v svoj *arché*, »samoosrediščeno« središče. Tretjič, to je namreč tudi posledica, obstaja ireduktibilna napetost med politiko (mišljeno kot določen govor in delovanje) in filozofijo, ki kliče politiko in jo hkrati prekrije.

»Nepričakovano«, ker J. Rancière v tem delu konceptualizira drugače, radikalneje kakor v svojih prejšnjih delih svojo prenicljivo politično tezo. Poskusimo jo na kratko povzeti. Politika (s čimer je treba razumeti politično prakso, ki je kot taka zmerom lokalna, posebna in navezana na okoliščine) je voz, ki ga konstituira srečanje dveh popolnoma heterogenih logik. Prva je logika *enakosti*, se pravi, logika enakosti kogar koli s komer koli. Druga, ki ni v nikakršni zvezi s prvo, je logika *policije* (policija in politika imata isti etimološki izvor: *polis*), to se pravi, distribucija, razporeditev in upravljanje z deli, strankami, funkcijami, statusi, nalogami itn... voz, oziroma preplet obeh logik ni nikdar dan, prej gre za dispozitiv, ki se mora šele konstituirati, ki ga je treba šele izumiti, in sicer s pomočjo izkrivljenja [*torsion*] nekega policijskega problema (dolžina delovnega tedna, razporeditev delovnih mest, plače itn...), oziroma prekiniti ga, »spariti« ga z »egalitarno potezo«, natančneje, z zahtevo po verifikaciji enakosti. Tako vsako politično dejanje *hkrati* razkrije neko posebno krivico [*le tort*], neki lokalni »napačni račun«, »uštevek« [*mécompte*], in okrepi moč egalitarne poteze. (Zato, denimo, stavka po definiciji ni politična, pač pa to postane šele, ko »preoblikuje razmerja, ki določajo delovno mesto glede na njegov odnos do skupnosti«, str. 56). Politika se potemtakem manifestira ob nekem posebnem

sporu [*litige*] kot ponovno odprtje skupnosti, to se pravi, kot dezidentifikacija in razkritje vrzeli v njeni biti. Tako je mogoče reči, da afirmativne moči izjave oziroma politične vidnosti ni (navsezadnje je vsako politično dejanje najprej in predvsem javna potrditev obstoja nekega »mi«: zgled za to bi lahko bila akcija imigrantov brez dokumentov, ki je pravzaprav v tem, da se javno pokažejo, da postanejo vidni, da javno zatrdijo svoj obstoj, da razglasijo: »Obstajamo«), če le-ta ne izvrši dezidentifikacije, dezinkorporacije razredne, spolne, nacionalne, rasne itn. identitete, to se pravi, le v primeru, če je ime, ki se afirmira, *prazno*, tako da ga lahko izreče kdor koli (vloga, ki so jo nekaj časa uspešno igrala imena, kakršna so ljudstvo, proletariat, delavec), s čimer se proizvede učinek posebne subjektivacije. Tako je bil poglavitni domet velikih stavk iz novembra in decembra leta 1995 nevdumno v resubjektivaciji stotin ljudi, ki jih je policijska logika računa in »štetja«, celo »nacionalnega štetja«, zagrabila. Politična akcija mora potemtakem konstuirati interlokucijski dispozitiv, kjer se s pomočjo igre homonimij s praznimi imeni, o katerih smo prejle govorili, razkrijeta krivica oziroma spor, in sicer tako, da se lahko »minimum enakosti vpiše v policijski red«. Kajti vsako prazno ime označuje hkrati del celote in del, ki »je brez deleža«, [*une »sans part«*], ki je torej nedvomno del, ki pa vseeno ne more šteti, ne da bi »postal nekaj drugega, kar je« (str. 63). Tako je, denimo, ime »ljudstvo« označevalo celoto (denimo, »francosko ljudstvo«) in del, ki ni pravi del, del »brez deleža«, »preprosto ljudstvo« (danes so to zlasti ljudje brez dokumentov, »brez papirjev«), ki ni nič, ki pa »prav zato, ker ni nič, hoče biti vse«, se pravi, ki noče reprezentirati celote, vse, pač pa, narobe, meri na to, da zgolj s svojim obstojem opozarja, da je vsaka totaliteta detotalizirana, da je vsak račun, zato ker ne vključuje to, kar ne šteje, napačen, oziroma da je pravi račun nemogoč.

Lahko vidimo, kako J. Rancière, zato da bi skonstruiral svoj filozofski dispozitiv, s pomočjo »homonimije« med seboj poveže tri imena, s čimer pa skonstruira filozofsko nesoglasje [*mésentente*], to se pravi, novo filozofijo.

La Mésentente je mogoče razumeti kot odgovor na Habermasovo *Teorijo komunikacijskega delovanja*, a hkrati tudi kot sposojanje iz nje, kot odgovor na Lyotardov *Le Différend* in sposojanje iz njega. Habermasu odgovori tako, da zatrdi, da je soglasje, ki naj bi bilo predhodno in nujno za vsak dialog oziroma konflikt, zmerom že nesoglasje. Lyotardu odvrne, da razkol [*le différend*] ni politični koncept, pač pa etični, celo teološki. A po drugi strani se vseeno strinja s prvim in si od njega sposoja idejo, da je politično prizorišče nujno *interlokucijsko* (kajti nesoglasje je po definiciji oblika soglasja), z drugim se strinja in si od njega sposoja idejo, da je zastavek politike

razkritje in vidnost *krivice*. (K temu se bomo še vrnil.) To medsebojno povezovanje dveh nasprotnikov, od katerih si Rancière koncepte hkrati tudi sposoja, ne bi bilo mogoèe, èe implicitno ne bi bil navzoè še tretji. Ime tega tretjega v *La Mésentente* je Arendt. Kot dobra bralca Aristotela Arendtova in Rancière zatrjujeta, da je vsaka skupnost (bodimo pozorni na aristotelovski besednjak) razdeljena (pluralna za prvo, krivièna, izkrivljena in sporna za drugega). Toda delitev (oziroma konflikt) ni razkol. Pogoj za politiko je dejansko obstoj *skupnega* prizorišèa, naj bo še tako lokalno, kratkotrajno in redko, skupnega tako delom kot tistim, ki to niso, zato politika ni le dominacija in upor (to se pravi, ni vojna), paè pa konstitucija prostora pojavnosti, videza, kjer postane vidno, se pravi oèitno in ubesedeno, to, kar je bilo doslej nevidno: krivica, prizadejana nevštetim (krivica, ki *je* to ne štetje). Ta prostor je prostor govora (èlovek, pravi Aristotel, je govoreèa žival) in sporna beseda je tista, s pomoèjo katere sogovornik prisili drugega sogovornika, ki mu je enak v interlokuciji, da vidi in izreèe to, èesar ni hotel slišali ali videti, to se pravi, da verificira enakost.

A èe Rancière ne sledi Arendtovi, zlasti pa ne doloèenemu sodobnemu, zmerno teološkemu toku arendtovski misli, kot ga uteleša Lefort, je razlog treba iskati v tem, da tu intervenira še zadnje ime, namreè Badioujevo. Nedvomno, delo se imenuje *La Mésentente*, zaradi razlogov, ki smo jih pojasnili zgoraj. Toda lahko bi se imenovalo tudi *Le Mécompte*, kar bi lahko bila sporno prepisovanje Badioujeve knjige *L'Être et l'événement*. Pokažimo, kje so tri toèke sorodnosti med Badioujem in Rancièrom: 1. preštetje vseh delov (v skupnosti) je hkrati mogoèe in nemogoèe zaradi vdora in vpisa dela, ki je brez deleža, ki torej ni del, zaradi nevštetih, to se pravi, *nadštevnih*, katerih vloga je prav v tem, da izpostavijo to lastnost ali to *prazno* ime, kot sta enakost in svoboda. 2. Iz tega izhaja loèitev med državnim (drugo ime za policijsko logiko štetja) in politiko, ki zmerom »preigra« razmerje skupnosti do same sebe in obstaja le, kadar se pokaže izkrivljenje spora, to se pravi, redko (izraz, ki je bližji Lazarusu kakor Badiouju). Subjektivna politika nove vrste: morda res ni političnih subjektov, zato pa obstajajo subjekti, zavezani politiki oziroma politične subjektivacije. 3. Od tod izhaja še druga loèitev med politiko in filozofijo. Politièna filozofija ne obstaja, vseeno pa je politika nekaj, kar da misliti filozofiji (in, kot izjemno tenkoèutno pokaže Rancière, parafrazirajoè pri tem Aristotela, »politièna materija za filozofijo je prav škandal enakosti«. To pa spet pomeni: v politiki ni nemišljivega (tako kot ni nemišljivega na sploh), to se pravi, *obstaja* politika (in ne politično).

Prav v tej montaži oziroma v tem vozlu je velièina te lepe knjige. Ni treba posebej poudarjati, kako zelo se strinjam z njo. Najprej glede kritike sodobne prevladujoèe dokse, opirajoèe se hkrati na Heideggra in Straussa,

o »koncu politike«, o »vrnitvi politične filozofije« in »političnega«, kakor da bi politika prenehala obstajati pod nacizmom ali pa stalinizmom. Ravno tako se strinjam z Rancièrovo kritiko »postdemokracije«, spekularnih in reverzibilnih razmerj med konsenzom in izključitvijo, med pravom in humanitarnim (oziroma viktimacijskim), med šibkostjo politike in komunitarizmom (»identitarizmom« itn... Toda moje strinjanje je še globlje. Zdi se mi, da je J. Rancière prvi, ki je izpostavil logiko oziroma racionalnost, ki tudi ni zgolj politična, pač pa ontološka in ki bi jo lahko imenovali »logiko dvojnika«. Vsemu bivajočemu se pridruži dvojnik: brž ko je dano bivajoče, je dan tudi njegov dvojnik. To ne pomeni nič drugega kakor da je zrcalni odsev hkrati že odgovor, zrcalo je že odboj, njegov odgovor je že protiodgovor, njegov sogovornik je nasprotnik, isto kot on in hkrati njegov drugi. Ta logika biti, ki jo J. Rancière v politiki imenuje »izkrivljenje« [*torsion*], prežeto s »krivico« [*tort*], je logika razmika. Vsako bivajoče, brž ko je postavljeno, je podvojeno z drugim bivajočim, ki se postavlja le-temu ob bok in hkrati nasproti njemu, ki ga hkrati ponavlja in dislocira, izkrivi, če že hočete, odmakne od samega sebe in »pre-mesti«. Tako igra vsaka propozicija dvojno igro: zatrjuje to *in* ono, eno stran *in* drugo, »istočasno« in »hkrati«, kar pomeni, da dve strani nista simetrični, pač sta v razkoraku, razmiku druga glede na drugo. Poglejmo si поблиže, kako se ta logika dvojnika vpisuje v Rancièrovo politiko.

Ljudstvo, zatrdi J. Rancière, je zmerom *več in manj od samega sebe*. »Nevšteti« (dans so zgled za to »imigranti«) so hkrati »nič«, »manj kakor nič« in »nadštevni«, tisti, ki so »odveč«, tisti, ki onemogočajo in »motijo« »dober« (iz)račun: tudi če bi šteli vse, celota ne bi nikdar sovpadla z vsoto delov (v drugačnem besednjaku bi se ta propozicija glasila takole: brž ko je dana družba, je en njen del podvojen z drugim, ki se mu upira). To je tudi razlog, zakaj je politika praksa »dvojne pripadnosti«: Vsaka politična akcija označuje svojo pripadnost policijski logiki identitete (vedno smo razredne, spolne, nacionalne itn. entitete), *a hkrati* se tej pripadnosti tudi izmikamo oziroma jo presegamo. Politika potemtakem ni drugega kakor iztrganje policijske logike sami sebi, odprtje »zunaja« (demos, množstvo, nekonsistentno, izrazi niso pomembni), ki subjektivirajo protagoniste tako, da jih distancirajo od samih sebe. Zato je nujno, da je ime *hkrati* dobesedno in metaforično, *hkrati* lastno in skupno, homonimno in lebdeče ime, ki omogoča, da sodelujemo v igri identitete in hkrati ne sodelujemo: *na eni strani* se vsaka akcija dejansko opira na dejansko ali simbolno identiteto (delavec, potrošnik, intelektualec itn.), *na drugi strani* pa identiteta ni drugega kakor navezna točka, ki omogoča, da se od nje prav odlepimo, minimalna točka zadržanja, ki omogoča razmik/odmik od nje. V jezиковem besednjaku bi

lahko rekli, da se logika dvojnika imenuje logika homonimije, tako da bi bil lahko podnaslov *La Mésentente* »Kratka razprava o politični homonimiji«.

To tudi pojasni, zakaj je rancièrovska interlokucija hkrati *manj* in *več* od dialoga. *Manj*, ker ne predpostavlja predhodnega soglasja, hermenevtičnega vnaprejšnjega razumevanja, obzorja, skupnega razpravljalcem. *Več*, ker konstituira in izumi prizorišče, ki je bilo doslej neizrekljivo in nevidno: omogoči, da nastopijo tako partnerji kakor tudi teme interlokucije, ki so bili doslej nezamišljivi, s čimer pa se tudi skupnost pravzaprav šele izumi. Zato je *vrsta* politične interlokucije tudi sama podvojena: je argumentacijska in poetična. Interlokucija mora biti argumentacijska zato, ker gre za to, da drugi pripozna (a kako to storiti, če ne tako, da se sklicujemo na njegovo racionalnost?) enakost, ki mu gre kot komur koli, skratka, vsakomur. Toda po drugi strani mora biti interlokucija tudi poetična, kajti njen predmet je sama intelokucija (njen obstoj in njena pravila), a tudi zato, ker je govor *metafora* situacije. Zato da bi se lahko interlokucija vzela kot svoj predmet, je nujno, da se vrne vase, a hkrati, da označi kot dejanski predmet spora neki zunaj, namreč sam *inter-esse*. (Po pravici povedano je Rancièrovi kritiki Habermasa predhodna Derridajeva kritika: nobena čisto argumentacijska beseda ne more dati kriterijev, s pomočjo katerih bi bilo mogoče izločiti in ločiti »argumentacijsko« in »poetično«, »lastno« in »metaforično«: kajti ni žanra, ki bi bil lasten govoru kot takemu).

Politika se potemtakem ravna po strategiji »kot da«. Vsaka politična akcija nastopa, kakor da je dejanska, še preden je možna oziroma nastopa kakor da je enakost kogar koli s komer koli *zmerom že* vpisana v bit skupnosti in kakor da gre pri igri s homonimijo, s pomočjo katere se konstruira skupno prizorišče in ki omogoča, da sogovornika jemljemo dobesedno, zgolj za to, da tudi on verificira enakost, ki jo je bil priznal, ne da bi to vedel, končni rezultat pa je ta, da se okrepi moč egalitarne poteze. Ta logika »kot da« (drugo ime za »dvojnika«) je povsem afirmativna logika: tako zatrjuje, da je enakost transcendenalni pogoj politike, četudi ga zanika skrajno cinična neenakost, po drugi strani pa zahteva politično afirmacijo, to se pravi, politično akcijo, ki naj bi verificirala to afirmacijo: zato da bi jo spravila na dan in hkrati povečala njeno zmožnost za odkrivanje sporov. Od tod izhaja, da je politična akcija tudi sama *dvojna*: nora (takoj hoče vse) in razumna (njene zahteve so punktualne in punktuirane), neskromna (vsaka posebna krivica zanika enakost kogar koli s komer koli) in skromna (uresničuje se s pomočjo pogajanj in kompromisov). Vsaka akcija se spotika in šepa, a to je prav način, kako deluje v svetu in kako udejanja svet.

Morda sem Rancièrovo misel gnala predaleč. Razlog temu je nedvomno v tem, da zavračam dva njena koncepta: *krivico* [*tort*] in *interlokucijo*, ki si ju Rancière sposoja od Lyotarda oziroma Habermasa, četudi nam daje vedeti, da ju zavrača in obrača drugega zoper drugega.

Vzemimo najprej *krivico*. Rancière jo opredeli takole: »V politiki se enakost pokaže zgolj v podobi krivice« (str. 95). Ta koncept je bistven za Rancièrovo misel, in to iz dveh razlogov. Po eni strani krivica ni zgolj negativen pojem, še več, ta pojem ne dopušča nasprotnega pojma. (Na začetku *La Mésentente* Rancière pripomni, da aristotelovskega pojma *blaberon*, »škodljivo«, ni mogoče izravnati s *sympheron*, »koristno«). To pomeni, da krivice ni mogoče popraviti, četudi jo je treba obdelovati, kar je ravno naloga politike. Krivica je namreč zanikana enakost: predpostavlja enakost (torzijo vtisne v predhodno potezo, namreč v egalitarno potezo), a hkrati ni drugega kakor negacija enakosti. Zato v trenutku, ko se pojavi krivica, se pojavi tudi njen transcendentalni pogoj, namreč enakost, ki jo krivica zanika.

Po drugi strani pa krivica dela krivico tudi policijski logiki. Manifestacija krivice spremeni policijski problem (upravljanja, štejeta) v spor. S tem, da naredi politična akcija v neki določeni interlokucijski situacijo vidno in izrekljivo krivico, prizadejano tistim, ki nimajo ničesar, ki so »brez deleža«, izkrivi pomen imen, s tem da izrablja njihovo homonimnost oziroma njihovo praznost, s čimer pa ravno odpre teren za sporazumevanje z nasprotnikom, ki ga prisili, da pripoza krivico, o kateri poprej ni hotel ničesar vedeti. »Politika je večina izkrivljenih dedukcij.« (str. 188)

Vseeno pa krivica kot taka ostane nepopravljiva, kar je jasno razvidno iz dejstva, da si J. Rancière ta pojem sposoja od Lyotarda, misleca »absolutne drugosti« in »nepoplačljivega [*inexpiable*] dolga«. Krivica je potemtakem *nepolitična*. Je tisto, kar omogoča, da se dve logiki, ki tudi sami nista politični, zvežeta v voz: namreč logika policije in logika enakosti. Sicer pa to prizna tudi sam Rancière: politični subjekt, denimo, zatrdi, »meri neizmerljivo« (str. 59), ki ga predstavljata logika egalitarne poteze in logika policijskega reda. Ti logiki nista namreč zgolj medsebojno neizmerljivi, pač pa sta neizmerljivi na sebi, in sicer v tisti meri, v kateri sta nerepresentabilni. Enakost lahko nastopa le v obliki krivice, policijski red pa je po drugi strani zmerom iztirjen s političnimi agitacijami in spori.

Tu bi se lahko spomnili na spor izpred desetih let med Lyotardom in Lacoue-Labarthom glede vprašanja sublimnega. Prvi je trdil, da sublimno »prezentira to, da obstaja neprezentabilno«, medtem ko je drugi zatrjeval, da je »prezentacija neprezentabilnega«. Rancière pravzaprav ne reče nič drugega kot Lacoue-Labarthe: nesoglasje omogoča, da zaznamo, razume-

mo nesoglasje. Ali smo s tem že izstopili iz heideggerjanskega obzorja, v okviru katerega bistvo politike ni politično?

Zakaj torej J. Rancière, ki je vendarle neheideggerjanec, daje prednost izrazu krivica [*le tort*] in ne nepravčnosti [*injustice*]? Nedvomno zato, ker tako kot grška misel identificira pravičnost bodisi s platonovsko »pravičnostjo na sebi«, bodisi z aristotelovskim »pravičnim in nepravničnim«, ki ju je mogoče popraviti in porazdeljevati. A zakaj bi morali govoriti grško, ko govorimo politično? Govorimo torej o nepravčnostih, o teh nepravčnostih, ki so zmerom lokalne, odvisne od okoliščin, »policijske«, če že hočete, ki pa istočasno postavljajo pod vprašaj predstavo o pravični skupnosti. Nepravčnost je politični koncept, ki dopušča pozitivno nasprotje. Kajti politična akcija, kot sijajno pokaže sam Rancière, združuje in hkrati razdružuje dve logiki, toda dve *politični* logiki. Ena je politika, ki jo je mogoče opredeliti kot policijsko, ker pogosto zanika, da bi bila politična, druga pa je Pravičnost (pravična skupnost), ki omogoča, da uvidimo način, kako se je mogoče tu in zdaj politično bojevati proti prvi. Narobe pa krivica ni nekaj, kar bi nekdo prizadejal nekomu, kot taka se je zmerom že zgodila, na drugi strani pa je nepravčnost zmerom določena in s tem tudi sama določa dejanski boj: politika je boj, v katerega se spustita politiki, in če ena govori o redu, govori druga o tem pravičnem redu, ki ga omogočajo uvideti sedanji boji proti krivicam. Res je sicer, da je policijski red zaznamoval celotno politiko. A to ne pomeni, da nasprotnih politik ni in da lahko samo ena imenuje in se bojuje proti nepravčnostim, zaradi česar ji tudi upravičeno lahko rečemo, da je pravična.

Oglejmo si zdaj še drugi koncept: *interlokucijo*. Rancière jo opredeli takole: »Politika je spor in spor je interlokucija.« Po Rancièru gre za to, da dominacijo in upor, to se pravi, vojno in odpor zoperstavimo in ju opredelimo kot infrapolitiki. Da bi ponazoril svojo argumentacijo, J. Rancière skonstruira dva primera. Prvi je upor skitskih sužnjev, o katerem poroča Herodot. Potem ko so gospodarji, ki so se odpravili premagati Medejce, prepustili sužnje njihovi usodi, le-ti pridejo »do spoznanja, da ni nobenega razloga, zato da bi bili sužnji, saj so bili rojeni na enak način kakor njihovi daljnji gospodarji.« Oborožili so se in se polastili orožja svojih gospodarjev in skoraj bi premagali te vojščake, ki so se vrnili s pohoda, ko se eden izmed njih obrne na svoje brate z besedami: »Doslej so nas videli z orožjem in zdaj si domišljajo, da so nam enaki. Vzemimo biče in spomnili se bodo, da so naši sužnji.« Rečeno storjeno in sužnji »se brez boja podajo v beg«. J. Rancièrov sklep: sužnji ukradejo orožje svojim gospodarjem, ker ne poznajo drugega kakor razmerja moči, ne znajo pa skonstruirati pasti, v katero bi svoje gospodarje ujeli z besedami. Skratka, ne nehajo biti sužnji: nji-

hov upor je hlapčevski, zato tudi propade: »Niso znali spremeniti vojaške enakosti v politično svobodo.« (str. 31-33).

Nasproten zgled pa je spoštovanja vreden nastop plebejcev na Aventinu. Plebejci razpravljajo in s tem prisilijo patricije, da poslušajo njihove argumente. Tako dosežejo, da se poravnava sporov institucionalizira: to funkcijo opravlja poslej razsodišče, dokler ne izumijo drug dispozitiv, kadar ta institucija ne bo več delovala. Sužnji niso znali odpraviti svojega suženjstva, narobe pa plebejci proizvedejo »minimum družbenega učinka.«

Kako je mogoče primerjati sužnje in plebejce? Plebejci niso oziroma niso več sužnji. V razmerju do stavkajočih delavcev so to, kar so skitski sužnji v razmerju do saint-bernardskih imigrantov. Najprej gre za to, da se potrdi javni obstoj in interlokucijska situacija predpostavlja, da ste poprej priznani kot sogovornik. Na splošno bi zato lahko rekli, če je tisto, za kar gre v »govorni situaciji«, verifikacija »egalitarne poteze«, potem je treba predpostaviti, kot to stori Rancière (str. 127), da je le-ta na neki način *zapisana*. Od tod je mogoče eno od dvojega: bodisi gre za *arhivpis* v derridajevskem pomenu (s čimer bi se rade volje strinjala), kar pomeni, da govor ni v privilegiranem položaju (s čimer se Rancière ne bi strinjal), ali pa gre za vpis v obliki zapisane deklaracije ali kakšnega drugega teksta. A za to je poprej potreben politični boj in odločilni dogodek, ki ta zapis izsili.

Na splošno bi se lahko vprašali, ali je politično prizorišče prizorišče interlokucije, to se pravi, hkrati prizorišče interpelacije, naslovitve in razprave? Vsaka interlokucija je zahteva po priznanju o tem, da je bila zagrešena krivica. Kako je bil lahko zastavek deklaracije manifestantov iz maja 1968 »Vsi smo nemški židje« (zgled, ki ga navaja prav Rancière, str. 173), pripoznanje krivice, prizadejanje bodisi njim samim ali pa nemškim židom pod nacizmom? Ta deklaracija, ki je bila smiselna le kot odmev množičnih demonstracij študentov na francoskih ulicah, je nedvomno zavračala neko določeno francosko identiteto in zato predstavljala, kot zatrdi J. Rancière, dezidentifikacijo francoske skupnosti, toda to je bila le, zato je tudi bila *afirmativna* in ne negativna, kolikor je pokazala *in actu* dejansko možnost neke pravične skupnosti.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

Mladen Dolar

Interpasivnost

Tekst razvija idejo interpasivnosti, novega koncepta, oblikovanega po modelu interaktivnosti in ki pokriva vrsto pojavov, v katerih subjekt delegira svojo pasivnost in užitek na drugo osebo ali stvar. Izhodišče je tekst, ki ga je leta 1874 napisal Villiers de l'Isle-Adam in ki nemara lahko velja za rojstno mesto te ideje. Ta tekst razvija pojem *la claque* (najetega aplavza) in predlaga njegovo razširitev, tako da bi ga pretvorili v mehanični aparat (in s tem napoveduje pojav 'konzerviranega smeha' na televiziji). Pričujoči tekst skuša pokazati, da je *la claque* mogoče vzeti za vzorec za delovanje želje in njene inherentne interaktivnosti, medtem ko leži ključ do interpasivnosti v neki dimenziji, ki se inherentno razlikuje od želje in se ji zoperstavlja, in ki jo je Freud zakoličil kot nagon. Medtem ko se želja vzdržuje skozi svojo nenehno nezadovoljenost, pa je nagon vselej zadovoljen, subjektu priskrbi užitek, pred katerim ga želja skuša obvarovati. Psihoanalizo je tako mogoče dojeti kot proces, ki vodi od struktur želje k strukturam nagona.

Mladen Dolar

Interpassivity

The paper develops the idea of interpassivity, a new concept coined on the model of interactivity and which covers a number of phenomena where the subject delegates his/her passivity and enjoyment on to another person or device. The starting point is a text by Villiers de l'Isle-Adam (written in 1874) which can be seen as possibly the birthplace of that idea. It develops the notion of the *claque* (the hired applause) and proposes its extension into a mechanical device (prefiguring the phenomenon of 'the canned laughter' on television). The present paper tries to demonstrate that the notion of the *claque* can be seen as a pattern for the functioning of desire and its inherent interactivity, while the clue to interpassivity lies in a dimension which inherently differs from and contrasts with desire, and which Freud has pinpointed as the drive. While desire is maintained by its perpetual non-satisfaction, the drive is rather always satisfied, it procures the subject with enjoyment against which desire tries to protect him/her. Psychoanalysis can thus be seen as the process leading from the structures of desire to those of the drive.

Marko Uršič

Coincidentia oppositorum pri Nikolaju Kuzanskem in sodobne parakonsistentne logike

Namen članka je problematizacija in zavrnitev teze, da je Kuzanski z naukom o sovpadanju nasprotij predhodnik noveveške (heglovske) dialektike; slednja namreč nastopa kot filozofska osnova nekaterih variant sodobnih parakonsistentnih logik, ki se navezujejo tudi na Kuzanskega. Avtor članka usmerja polemiko predvsem proti tej formalno-dialektični varianti novoheglovstva, ki naj bi nudila interpretacijski okvir za Kuzanskijevo sovpadanje nasprotij, in dokazuje, da učena nevednost zahteva na semantični ravni upoštevanje resničnostnih vrzeli, ki jih pozitivni, četudi dialektični diskurz skuša povsem zapolniti s svojimi pojmovnimi sintezami. Zadnji del članka poseže tudi v teološko in kristološko problematiko.

Marko Uršič

Coincidence of opposites in the philosophy of Cusanus and modern paraconsistent logics

The main topic of this article is a discussion against the thesis that Cusanus, with his teaching of *coincidentia oppositorum*, is a precursor of Hegelian dialectics; namely, the latter has

been recently revived in some paraconsistent logics as their philosophical and methodological basis; besides, in some seminal works on paraconsistency, Cusanus is included in the context of Hegelian dialectics. The author of this essay argues that such interpretation of Cusanus is too narrow, albeit not quite wrong. In every sensitive semantical analysis of Cusanus' philosophy, not only the positive synthesis of opposites have to be considered, but its negative side (truth-value gaps) as well. In the last part of the paper, some theological and christological issues of the discussed topics are outlined.

Matjaž Vesel

Mathematica nos ducunt ad penitus absoluta – filozofija matematike Nikolaja Kuzanskega

Avtor analizira vlogo in pomen matematike v mišljenju Nikolaja Kuzanskega. Kuzanski razume matematiko kot ogledalo, kjer se neskončno kot neskončno zrcali v končnem. Matematika je namreč pretežno znanost »videnja«, kar omogoča postopen prehod od »videnja očesa« do »videnja duha«. Poleg tega so njene entitete med vsemi predmeti vidnega sveta najbolj gotove in s tem najbolj ustrezno izhodišče za raziskovanje negotovega in neznanega. Ta gotovost matematike je po Kuzanskem utemeljena v ontološkem statusu matematičnih entitet, ki niso nadčutne entitete (Platon) ali počela realnega sveta (pitagorejci), niso abstrahirane iz materialnega sveta (Aristotel), temveč so *entia rationis*, bivajoče v razumu, ki nima zunajduhovne narave. Človeški razum pa lahko z gotovostjo in natančnostjo spozna samo tisto, kar je sam proizvedel - vse ostalo so zgolj približki. V matematiki pa je tudi imanentna težnja k neskončnem kot neskončnem. Matematika namreč omogoča misliti sovpadanje nasprotij, kar je nujen pogoj za »stik« z neskončnim. Prehod od matematike do neskončnega kot neskončnega se izvrši z infinitizacijo končnih geometričnih likov, v naslednjem koraku pa se odmisli tudi taka »likovnost«. Matematika torej ne omogoča neposredno misliti neskončno kot neskončno, je pa v njej imanentna težnja k neskončnemu kot neskončnemu.

Matjaž Vesel

Mathematica nos ducunt ad penitus absoluta – Philosophy of Mathematics of Nicolas of Cusa

The author analyses the place of mathematics and its importance in the thought of Nicholas of Cusa. He understands mathematics as a mirror, where the infinite as the infinite is reflected in the finite. Mathematics is predominantly the science of the visible, and that enables a step-by-step transfer from »the vision of the eye« to »the vision of the mind«. Furthermore, the mathematical entities are the most certain of all the objects of the visible world, and this makes them the most suitable starting point for investigating the uncertain and the unknown. This mathematical certainty is based, according to Cusanus, on the ontological status of the mathematical entities. They are neither suprasensible entities (Plato), nor the principles of the real world (Pythagoreans), they are not abstracted from the material world (Aristotle) - they are *entia rationis*, beings in the reason, e. g. they exist only in the mind. The human reason can understand with certainty and precision only that which it has itself produced - everything else is only an approximation. Mathematics contains also an immanent tendency towards the infinite as the infinite. It enables us to think the coincidence of the opposites, which is the necessary precondition for the »touch« with the infinite as the infinite. The transfer from the finite mathematical entities to the infinite as the infinite takes place through the infinitization of the finite geometrical figures and, in a further step, in abstraction from such figures. To put it into a nutshell: mathematics does not lead directly to the infinite as the infinite, but has an immanent tendency towards it.

Maja Milčinski

Filozofija odsotnosti jaza

Članek obravnava problem odsotnosti jaza v japonski budistični filozofiji. Dōgen (13. stoletje) in Nishida (20. stoletje), oba zagovornika budistične vadbe zazen, sta svoji filozofiji gradila na odsotnosti jaza in dala tudi originalni teoriji telesa. Filozofija odsotnosti jaza, ki se veže na problem praznine v budizmu, pomeni tudi izziv sodobni evropski filozofiji, ker zahteva preverjanje predpostavk racionalnosti in mišljenja.

Maja Milčinski

Philosophy of the Absence of Self

The paper deals with the problem of absence of self in Japanese Buddhist philosophy. 13th century philosopher Dōgen, as well as 20th century Nishida, both practised Zazen, built their philosophies on the theory of absence of self, and developed their own original theories of body. Philosophy of absence of self, alongside with the problem of emptiness in Buddhism, presents a challenge to modern European philosophy and its basis of rationality.

Tomaž Mastnak

Iznajdba posvetne oblasti: prispevek k religiozni zgodovini sekularizma

V nasprotju z običajnim razumevanjem sekularizma kot nasprotka religije avtor dokazuje, da so pojem posvetne oblasti, ključen za politično-teoretsko razpravljanje o sekularizmu, prvi izdelali cerkveni očetje. Če sekularizem povežemo z ločitvijo javne oblasti od organizirane religije, gre potemtakem za pojem, ki je smiseln le v okviru krščanske »politične« misli oziroma v pozitivnem ali negativnem razmerju do nje. Pričujoče besedilo, del obsežnejše raziskave, obravnava pojmovno iznajdbo posvetne oblasti in pri tem posveča posebno pozornost milanskemu škofu Ambrožu in papežu Gelaziju I.

Tomaž Mastnak

The Invention of Secular Power: Towards a Religious History of Secularism

In contrast to the common understanding of secularism as the opposite of religion, the author argues that the concept of secular power (which he regards as central to any politico-theoretical debate on secularism) was first elaborated by the Church Fathers. Consequently, secularism, as referring to the dissociation of public authority from organized religion, is a notion that only makes sense within the framework of, or with reference to, the Christian »political« thought. Part of a larger research project, this text deals with the invention of the notion of secular power, focusing on Ambrose of Milan and Gelasius I.



ISSN 0353-4510



9 770353 451019