

3
98

FILOZOFSKI VESTNIK

3/1998

Preoblikovati estetiko?

Sodobna filozofija

Zgodovina filozofije

Politična filozofija



FILOZOFSKI VESTNIK XIX

ISSN 0353-4510

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

Letnik XIX / Volume, številka / number 3/1998

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

Uredniški odbor / Editorial Board

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

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

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

Glavni urednik / Managing Editor
Vojislav Likar

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief
Rado Riha

Naslov uredništva / Editorial Office Address

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

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

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

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

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

Cena posamezne številke: 1400 SIT. Letna naročnina: 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
Littera Picta, d.o.o., Ljubljana

FILOZOFSKI
VESTNIK

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
FILOZOFSKI INŠTITUT

LJUBLJANA 1998

Po mnenju Ministrstva za znanost in tehnologijo R. Slovenije (št. 415-144/93 mb z dne 12.8.1993) je ta publikacija uvrščena med proizvode, za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

Preoblikovati estetiko?/Riconfigurare l'Estetica?

Wolfgang Welsch, <i>Estetika onstran estetike</i>	9
Aleš Erjavec, <i>Estetika in filozofije</i>	29
Ryosuke Ohashi, <i>O pojmu estetike prenosa vonja (kunjû)</i>	43

Sodobna filozofija

Peter Klepec, <i>Deleuzovo pojmovanje naključja</i>	55
Tomaž Erzar, <i>Težave z imaginarnim</i>	75

Zgodovina filozofije

Matjaž Vesel, <i>Tomaž Akvinski: De principiis naturae/O počelih narave</i> <i>(uvodna opomba)</i>	93
Thomas de Aquino, <i>De principiis naturae ad fratrum Syluestrum</i>	95
Tomaž Akvinski, <i>O počelih narave, za brata Silvestra</i>	95
Matjaž Vesel, <i>Komentar k De principiis naturae Tomaža Akvinskega</i>	119
Roger S. Woolhouse, <i>Descartes in Spinoza: dualist in monist</i>	143

Politična filozofija

Tomaž Mastnak, <i>Sekularizem, resakralizacija</i> <i>posvetne oblasti in civilna religija</i>	159
Gorazd Korošec, <i>Interpretacije Hobbesa: avtoritarnost,</i> <i>individualizem, pooblastitev</i>	177

Prikazi in ocene

Kuang-ming Wu, <i>On the »Logic« of Togetherness</i> (Maja Milčinski)	197
Joseph Bobik, <i>Aquinas on Matter and Form</i> <i>and the Elements</i> (Matjaž Vesel)	200
Gilles Deleuze, <i>Logika smisla</i> (Peter Klepec)	203
Tomaž Erzar, <i>Obrat Gillesa Deleuza</i> (Peter Klepec)	203
<i>Actualité et postérité de Gaston Bachelard</i> (Vojislav Likar)	208

<i>Povzetki - Abstracts</i>	213
-----------------------------------	-----

PREOBLIKOVATI ESTETIKO?
RICONFIGURARE L'ESTETICA?

V Arezzu v Italiji je 19. in 20. junija 1998 potekala konferenca z naslovom »Riconfigurare l'Estetica?« (Preoblikovati estetiko?). Njena organizatorja sta bila Univerza v Sieni/Arezzo ter Italijansko združenje za estetiške raziskave (Assoziiazione Italiana per gli Studi di Estetica). Na konferenci so sodelovali štirje vabljeni referenti – Wolfgang Welsch (Magdeburg/Jena), Maurizio Ferraris (Torino), Ryosuke Ohashi (Kjoto) in Aleš Erjavec (Ljubljana) – ter približno štirideset italijanskih referentov in koreferentov.

Uredništvo Filozofskega vestnika se zahvaljuje predsednici A.I.S.E. prof. dr. Graziji Marchianò ter avtorjem za dovoljenje, da objavi tri vabljene referate.

Wolfgang Welsch

Estetika onstran estetike

Uvod: oris problemov

1. Prevladujoče razumevanje: estetika osredotočena na umetnost

Kaj je estetika? Odgovor podan v enciklopedijah je jasen. Italijanska *Enciclopedia Filosofica* definira estetiko kot »disciplina filosofica che ha per oggetto la bellezza e l'arte«. ¹ Francoski *Vocabulaire d'Esthétique* odgovarjajoče določi estetiko kot »étude réflexive du beau« in »philosophie et science de l'art«. ² *Academic American Encyclopedia* pravi: »Aesthetics is the branch of philosophy that aims to establish the general principles of art and beauty«, ³ nemški *Wörterbuch der Philosophie* (malo bolj zapleteno, ker je nemški), »Das Wort 'Ästhetik' hat sich als Titel des Zweiges der Philosophie Eingebürgert, in dem sie sich den Künsten und dem Schönen zuwendet«. ⁴ Na kratko, estetika je obravnavana kot *artistika*, kot razlaga umetnosti s posebno pozornostjo do lepote. »Estetika« kot tradicionalno ime discipline se zdi napačno, ker v bistvu nima, kot namiguje ime, za referenčno točko estetike, ampak umetnost, zato bi bilo ime *artistika* mnogo bolj primerno.

Sam nameravam, kot nakazuje naslov eseja, zagovarjati razumevanje estetike, ki sega onstran tega tradicionalnega razumevanja, onstran dometa *artistike*. Toda mar je tak poskus lahko legitimen? Se pojem estetika prilega transartističnemu pomenu?

Če upoštevamo starejšo tradicijo, je zagotovo tako. Baumgarten, utemeljitelj estetike, je skoval izraz »estetika« s pomočjo grškega besednega razreda *αἴσθησις* (*aisthesis*), *αἰσθανεσθαι* (*aisthanesthai*), *αἰσθητός* (*aisthetos*), *αἰσθητικός* (*aisthetikos*), to je z izrazi, ki označujejo čutenje in percepcijo skupaj, ki predhodi vsakršnemu umetniškemu pomenu. Baumgarten je uvedel novo disciplino, da bi izboljšal našo čutno sposobnost spoznavanja. Zato jo je definiriral kot »znanost čutnega spoznavanja« in jo

¹ *Enciclopedia Filosofica* (ur. G. C. Sansoni) Firenze 1967, zv. 2, stolpec 1045.

² *Vocabulaire d'Esthétique*, Presses Universitaires de France, Pariz 1990, str. 691-692.

³ *Academic American Encyclopedia*, Grolier Inc., Danbury, Conn. 1993, zv.1, str. 130.

⁴ *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (ur. Joachim Ritter), Schwabe & Co., Basel 1971 zv. 1, stolpec 555.

poimenoval »estetika«. Obsegala naj bi vse vrste čutnega spoznavanja. Tudi prerokovanje iz ptičjega leta naj bi bilo – v skladu z logiko tega razumevanja – predmet estetike. Umetnosti, po drugi strani, niso bile niti omenjene v področju estetike.⁵

Sedanja uporaba besede – izven akademske sfere – tudi ni omejena na umetnost. V pogovornem jeziku uporabljamo izraz estetika pogosteje zunaj akademske sfere kot znotraj, ko na primer govorimo o estetskem obnašanju ali o estetskem načinu življenja, o estetskih posebnostih medijev ali o naraščajoči estetizaciji sveta.

»Estetika« kot *disciplina* se je dolgo časa omejevala na vprašanja, ki zadevajo umetnost – in to bolj na pojmovne kot čutne plati umetnosti. Ta težnja se je začela s Kantovo *Kritiko razsodne moči* iz leta 1790 in bila dokončno uvedena skozi Heglova *Predavanja o estetiki* med leti 1817 in 1829. Od takrat dalje je bila estetika razumljena izključno kot filozofija umetnosti. Stoletja je to pojmovanje ostalo prevladujoče razumevanje estetike, ki so ga delili tako različni filozofi kot so Hegel in Heidegger ali Ingarden in Adorno. Danes večji del estetike še vedno sledi temu pojmovanju. Akademska disciplina se v veliki večini omejuje na artistiko, ne glede na to, kako nejasen je medtem postal pojem umetnosti same.⁶

Prav gotovo so obstajale težnje, ki so nasprotovale temu prevladujočemu začetku v zgodovini estetike. Po mnenju nekaterih avtorjev estetika ni ciljala na umetnost, temveč na alternativne oblike življenja. Pomislimo na primer na Schillerja in njegov premik najprej od artistične k politični, ter potem k pedagoški umetnosti in končno k »umetnosti življenja« (*»Lebenskunst«*) – ideji, ki jo je prevzel s svojim zagovarjanjem nove družbene senzibilnosti; ali pa pomislimo na Kierkegaarda ter njegov opis estetske eksistence, ali na Nietzschejevo fundamentalizacijo estetske dejavnosti, in končno na Deweyevo vključitev umetnosti v življenje. Vendar nasprotnim težnjam ni zares uspelo spremeniti modela discipline same. Do določene mere so celo delile

⁵ Baumgarten je prav gotovo uporabljal primere iz umetnosti, predvsem iz poezije, vendar zgolj zato, da je s tem ponazarjal, kakšna naj bi bila estetska popolnost kot popolnost čutne vednosti.

⁶ V letih, ko sem skušal razširiti področje estetike, sem večinoma naletel na odpor (vsaj v nemško govorečem svetu), medtem ko so moja prizadevanja naletela na večje zanimanje in podporo zunaj discipline – pri kulturnih institucijah in teoretikih z drugih področij. Rezultat mojih prizadevanj je bil kongres »Aktualnost estetskega« v Hannoveru leta 1992. Zbrali so se strokovnjaki z različnih področij: filozofije, sociologije, političnih ved, feminizma, medijskih študij, oblikovanja, nevropsihologije, filozofije znanosti, umetnosti in umetnostne zgodovine in med nekaj tisoč sodelujočimi so bile moje ideje zelo odmevne. (Prispevki so objavljeni v *Die Aktualität des Ästhetischen* (ur. Wolfgang Welsch), Fink, München 1993.)

temeljno predpostavko tradicionalne estetike, da namreč umetnost tvori žarišče estetike; ti reformatorji so tudi nadaljevali z obravnavanjem umetnosti kot temeljnega modela estetske prakse kot take, pa tudi kot paradigmo za preobrat k novemu razumevanju, ki so ga sami zagovarjali.

Če povzamemo: zdi se, da so tako tradicionalni kot sodobni estetiki očarani ob sliki estetike kot artistike. In, če nadaljujemo to aluzijo do Wittgensteina, lahko rečemo: »In ne moremo stopiti iz slike, ker se nahaja v naši disciplini in zdi se, da nam disciplina to neusmiljeno ponavlja.⁷«

2. Premagovanje tradicionalnih predsodkov

Enkratnost del nasproti univerzalnemu pojmu umetnosti

Obstajajo zelo dobri razlogi za beg od enačenja estetike in artistike ali – če ponovno navedem Wittgensteina – »da pokažemo muhi pot iz steklenice,«⁸ kajti eden od osnovnih problemov tradicionalne estetike je bilo neizpolnjevanje njene odgovornosti, ni bila namreč sposobna biti pravična do enkratnosti umetniških del.⁹ Nasprotno, cilj estetike je bil namenoma premaknjen k uveljavitvi univerzalnega in večnega koncepta umetnosti.

Schelling, na primer, je to odkrito izrazil, ko je oznanil, da mora filozofija umetnosti obravnavati samo »umetnost kot tako« in »nikakor ne izkustvene umetnosti«,¹⁰ ter da je bila njegova lastna filozofija umetnosti samo »ponavljanje« njegovega »filozofskega sistema« – sedaj izvršena s spoštovanjem do umetnosti tako kot ob drugi priložnosti s spoštovanjem do narave ali družbe.¹¹

⁷ Wittgenstein je dejal: »Slika nas je držala ujete. In nismo mogli stopiti iz nje, ker se je nahajala v našem jeziku, in zdelo se je, da nam to jezik neusmiljeno ponavlja« (Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*, Macmillan, New York 1968, § 48e [115]).

⁸ *Ibid.* § 103e [309]. – Tako je Wittgenstein odgovoril na vprašanje, kakšen je njegov »cilj v filozofiji«.

⁹ O problemih tradicionalne estetike sem bolj podrobno razpravljaval v »Traditionelle Ästhetik in ihrem Verhältnis zur Praxis der Kunst«, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, XXVII, 1983, str. 264-248. Prvič pa sem predstavil svoje alternativne predloge v *Ästhetisches Denken* (Reclam, Stuttgart 1990, 4. izd. 1995).

¹⁰ Pismo Augustu Wilhelmu Schleglu, 3. september 1802, cit. iz: *Aus Schellings Leben. In Briefen*, zv.1 (ur. G. L. Plitt), Hirzel, Leipzig 1869, str. 390-399, tu str. 397. V svoji *Filozofiji umetnosti* je Schelling razložil: »Nič od tega, kar bolj vulgaren čut imenuje umetnost, ne more zaposliti filozofa: umetnost je za njega neizogibna pojava, ki izhaja neposredno iz absolutnega, in za njega je realna samo tako dolgo, dokler jo lahko pokažemo in izmerimo.« (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Kunst* [predavanje v Jeni, zimski semester 1802-3], ponatis iz leta 1859, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, str. 384)

¹¹ Schelling, *Philosophie der Kunst*, str. 7 in 124. Rezultat tega začetka je, da tovrstna filozofija ne pozna nobenega načina, kako bi karkoli povedala o pravi umetnosti. Ko

A ta tradicionalna strategija je nevzdržna in se senzibilnim ljudem že dolgo časa zdi takšna. Robert Musil, na primer, je zasmehoval take vrste estetiko kot poskus iskanja univerzalnega zidaka, ki bi ustrezal vsakemu umetniškemu delu ter bil primeren za izgradnjo celotne zgradbe estetike.¹² Izkustvo umetnosti ne sestoji iz ponazarjanja univerzalnega pojma umetnosti, ampak vključuje ustvarjanje novih različic in pojmov umetnosti. Ti novi pojmi bodo s prej prevladujočimi pojmi zagotovo imeli nekaj skupnih vidikov, a se bodo od njih vseeno ostro razločevali v drugih, nič manj pomembnih vidikih. To je očitno v vsakem preskoku iz enega sloga ali paradigme k drugemu. Zato so umetniške paradigme povezane s prekrivanjem enega pojma z drugim (po »družinskih podobnostih« v wittgensteinovskem smislu), čeprav ni univerzalnega vzorca, ki bi jim bil vsem skupen ali takega, ki bi predstavljal esencialno jedro vseh umetniških del.¹³ Ničesar takšnega ni kot je bistvo umetnosti.

To pomeni, da je tradicionalni pristop načeloma napačen – celo znotraj ozkega območja tiste estetike, ki se nanaša le na umetnost. Potrebno je napredovati k drugačni, pluralistični vrsti estetike.

V podporo razširjenemu razumevanju discipline

Preureditev estetike, ki jo je sedaj treba upoštevati, mora iti še dlje.

Doslej sem govoril le o spremembi paradigme znotraj klasičnega okvira estetike, se pravi znotraj artistike: nič več ne moremo biti ujetniki esencialistične umetnosti. Seveda je treba čez ta celotni okvir – čez tradicionalno enačbo estetike in artistike. Notranjo pluralizacijo estetike naj dopolni zunanja pluralizacija: področje discipline je treba razširiti na transartistična vprašanja. To je tisto, kar hočem zagovarjati v tem eseju.¹⁴

je Schelling postal generalni tajnik Münchenske Akademie der bildenden Künste, je moral zaradi svojega položaja predavati o filozofiji umetnosti. A ostal je molčeč. V petnajstih letih svojega službovanja ni niti enkrat predaval. Če pride do sodbe, do soočenja z umetnostjo, ostane filozofija brez besed. Ura sodbe postane zaprisega razkritja za to vrsto estetike.

¹² Prim. Robert Musil, *Tagebücher* (ur. Adolf Frisé), Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1976, str. 449.

¹³ To je bilo, mimogrede, jasno že Cicero, ki je izjavil, da »je skoraj nešteto žanrov in slogov [...], vsi se razlikujejo v posebnostih, pa vendar so hvalevredni kot žanri« (Cicero, *De oratore*, III 34). Prav tako je dejal: »Obstaja le ena vrsta slikarstva, a vendar so si Zeuksis, Aglaofon in Apel povsem različni in med njimi ni nikogar, ki bi ga lahko obtožili pomanjkljivosti v svoji umetnosti« (*ibid.*, III 26).

¹⁴ Prim. podobno trditev Antonia Banfija: »Lasciar valere l'esperienza estetica in tutta la sua varietà, complessità, universalità, senza limitazione alcuna, é la prima condizione di un'estetica filosofica« Antonio Banfi, »I problemi di un'estetica filosofica«, *Opere*, zv. 1 (ur. L. Eletti in L. Sichirrollo), Reggio Emilia 1986, 9 /f/.

V prvem razdelku bom razvil nekaj glavnih tem estetike onstran estetike. V drugem razdelku bom podal predloge, kako reorganizirati področje estetike. V tretjem razdelku bom poskušal prikazati pomembnost širjenja estetike celo za analizo same umetnosti. Umetnost lahko bolj ustrezno obravnavamo s stališča estetike, ki ni omejena samo na analizo umetnosti.¹⁵

I. Nekatere glavne teme in pomen estetike onstran estetike

Splošno gledano, obstajata dve skupini razlogov za širitev estetike: prva se nanaša na sodobno *oblikovanje realnosti*, druga na sodobno *razumevanje realnosti*.¹⁶

1. Estetsko oblikovanje realnosti – polepšanje Globalna estetizacija

Danes živimo sredi doslej nepoznane estetizacije realnega sveta.¹⁷ Polepšanje in stilizacijo lahko najdemo vsepovsod. Raztezata se od videza posameznikov do urbanih in javnih področij in od gospodarstva pa vse do ekologije.

Posamezniki se ukvarjajo z vsestranskim oblikovanjem telesa, duše in obnašanja. *Homo aestheticus* je postal nov vzornik. V *urbanih področjih* je v zadnjih letih skoraj vse doživelo polepšavo – vsaj v bogatih zahodnih državah. Tudi *gospodarstvo* ima velik dobiček ne od potrošnikove težnje, da bi si dejansko pridobil prodajni izdelek, temveč da bi si prek njega kot sredstva kupil pot v estetski življenjski slog, s katerim so oglaševalne strategije povezale izdelek. Celotna *ekologija* je na tem, da postane olepševalni sektor, ki daje prednost stilizaciji okolja v duhu estetskih idealov kot sta kompleksnost ali naravna lepota. Konec koncev je *genetski inženiring* neke vrste genetska plastična operacija.

Prav gotovo ni potrebno opisovati teh teženj k polepšanju in globalizirani estetizaciji v podrobnosti – pojavi so vse preveč očitni. Namesto tega bi rad preučil pomen teh nedavnih dogajanj za estetiko.

Estetska dejavnost in usmerjenost sta vedno imeli vpliv – čeprav majhen – na dejanski svet, po drugi strani pa je estetika kot disciplina to morda tudi

¹⁵ Ta esej je revidirana izdaja »Aesthetics Beyond Aesthetics: For a New Form to the Discipline«, *Undoing Aesthetics*, Sage, London 1997, str. 78-102.

¹⁶ Te misli sem bolj obširno razdelal v »Aestheticization Processes: Phenomena, Distinctions, and Prospects«, *Undoing Aesthetics*, str. 1-32. Delno se bom skliceval na ta esej.

¹⁷ »Estetizacija« pomeni, da neestetsko naredimo estetsko ali ga razumemo kot takega.

upoštevala. Kar je danes novo, sta obseg in položaj estetizacijskih dejavnosti. Estetizacija je postala globalna in prvobitna strategija, kar je imelo vpliv tako na sodobno kot tudi na tradicionalno estetiko.

Vpliv na sodobno estetiko

Vpliv na sodobno estetiko izhaja iz dejstva, da ti pojavi ne predstavljajo le podaljška estetskega, ampak istočasno spreminjajo njeno konfiguracijo in valenco. Tako mora estetika – kot reflektivna avtoriteta estetskega – danes raziskati stanje estetičnega na področjih kot so življenjski svet in politika, gospodarstvo in ekologija, etika in znanost. Na kratko, upoštevati mora novo konfiguracijo estetskega. To ne pomeni, da bi morali biti globalizacija in fundamentalizacija estetskega preprosto sankcionirani – vendar pa to sodi na dnevni red vsake zadostne estetske diagnoze in kritike.

Zveza s tradicionalno estetiko

Učinki na tradicionalno estetiko postanejo očitni, ko se vprašamo ali je tradicija kdaj zagovarjala globalizacijo estetičnega. To gotovo drži. Nekateri znani programi estetike so v preteklosti odločno zagovarjali globalno estetizacijo, od katere so si celo obetali dokončno izpolnitev vseh naših dolžnosti na zemlji ter popolno srečo človeštva. Spomnimo se na primer kako je *Najstarejši sistem-program nemškega idealizma* prisegal na posredujočo moč estetskega: s povezavo razumskega in čutnega naj bi estetika povzročila, »da bi si razsvetljeni in nerazsvetljeni [...] podali roke« tako, da »bi med nami zavladala večna enotnost«, kar naj bi celo bilo »zadnje in največje delo človeštva«. ¹⁸ Na enak način so bili posredovalci estetskih idej, kot na primer gibanje Arts and Crafts ali Werkbund in Bauhaus prepričani, da bi globalizacija estetskega izboljšala svet.

Zdi se, da se v sedanji estetizaciji te davne sanje estetikov uresničujejo. Toda moteče dejstvo, ki zahteva razlago je, da so današnji rezultati precej drugačni od izvornih pričakovanj, so namreč vse prej kot razveseljivi. Kar naj bi dalo našemu svetu lepoto, na koncu postane samo gola ljubkost in vsiljivost in nazadnje povzroči brezbržnost in celo gnus – vsaj med estetsko občutljivimi ljudmi. V vsakem primeru si nihče ne bi upal imenovati sedanje estetizacije za premočrtno izpolnitev pričakovanj. Nekaj mora biti narobe s to odrešitvijo davnih sanj estetike. Ali je neustrezna sedanja uporaba starih programov, ali pa so ti velespoštovani programi sami vsebovali napako, ki je

¹⁸ »The 'Oldest System-Programme' of German Idealism« *Hegel Selections* (ur. M.J. Inwood), Macmillan, London-New York 1998, str. 86-87.

doslej ostala skrita in se sedaj razkriva. Včasih je odrešitev enaka razodetju. Mislim, da to velja za sedanjo estetizacijo.

Nekatere napake globalizirane estetizacije

Kakšni so razlogi za razočaranje nad sedanjo estetizacijo? Katere so kritične točke, ki jih moramo osvetliti z estetiško presojo teh procesov?

Prvič: če naredimo vse stvari lepe, uničimo lepoto. Povsod navzoča lepota izgubi svoj edinstven značaj in se razkroji v golo ljubkost ali pa postane preprosto nesmiselna. Nečesa, kar je izjemno, ne moremo postaviti za merilo, ne da bi spremenili njegove vrednosti.

Drugič: strategija globalizirane estetizacije postane svoja lastna žrtev. Konča v anesteziji. Globalizirano estetiko izkusimo kot nadležno in celo kot grozo. Estetska brezbržnost tako postane razumna in skoraj neizbežna drža, da bi ubežali vsiljivosti povsod navzočega estetskega. Anestezija – naše zavračanje nadaljnega zaznavanja božansko polepšanega okolja – postane strategija.¹⁹

Posledice za tradicionalno estetiko

Začeti moramo s kritiko tradicionalne estetike. Prvič, nasprotovanje zasluži čezmerna hvala lepote. Ponavadi je estetika poveljevala lepoto in lepšanje in estetiki so verjeli, da imajo dobre razloge za takšno početje. Toda estetika ni nikoli pretehtala posledic globaliziranega lepšanja, ki ga je zagovarjala in ki ga danes doživljamo. Nikoli si ni niti predstavljala, da bi lahko globalizirano okrasje popačilo svet – namesto, da bi ga dovršilo ali celo odrešilo.

Druga napaka tradicionalne estetike je bila podpiranje samo (ali predvsem) lepote in zapostavljanje ostalih estetskih vrednot. Z drugimi besedami, pozabila je na lastno odkritje, da *variatio delectat* – in da ni niti ena estetska vrednota sama. Ta napaka postane boleče jasna v sedanjem olepševanju. Estetika – morebiti dejanska disciplina pluralnosti – se je zmotno singularizirala in ni ji uspelo spoznati, da je homogenizacija – in naj bo to polepšanje vsega – sistematično napačna.

Kot tretje, kritično moramo podvomiti v učinkovitost tradicionalne estetike v skupnosti naših kulturnih prepričanj in hotenj. Odobravanje

¹⁹ O tem sem prvič razpravljal v »Ästhetik und Anästhetik«, *Ästhetisches Denken*, str. 9-40. Če danes še obstaja naloga za umetnost v javnem prostoru, potem ta ni v uvajanju še več lepote v že preveč okrašeno okolje, temveč v ustavitvi tega estetizacijskega mehanizma. Prim. »Contemporary Arts in Public Space: A Feast for the Eyes or an Annoyance?«, *Undoing Aesthetics*, str. 118-122.

lepote, za katero se je zavzemala tradicionalna estetika, je znova in znova služilo kot retorična opora trenutnim estetizacijskim procesom. Zaradi tradicionalnega hrepenenja po lepoti nismo pomislili na negativne učinke estetizacije, čeprav so ti že zdavnaj postali očitni. Estetika ima vse razloge, da postane samokritična.

Povzetek

Sedanja estetizacija ne prinaša le novih problemov in nalog sodobni estetiki, temveč ima tudi kritične posledice za tradicionalno estetiko. Zato vprašanja estetike onstran estetike ne zadevajo le teh, ki so že pripravljeni razširiti doseg estetike, ampak predstavljajo tudi obvezno temo za one, ki se še vedno oklepajo njenega tradicionalnega okvira. Estetike izven estetike danes ne moremo prezreti, celo če bi želeli razviti le veljavno različico estetike znotraj estetike.

2. Estetsko pojmovanje realnosti

Druga skupina argumentov v prid premiku k estetiki onstran estetike, se nanaša na sedanje *pojmovanje realnosti*. To je postalo vse bolj estetsko.

Podobe in estetski vzorci danes očitno prevladujejo ne le v trenutnem oblikovanju realnosti, o katerem sem govoril doslej, temveč tudi v sedanjem posredovanju in razumevanju realnosti. Včasih je moralo nekaj, da bi veljalo za resnično, biti verjetno, medtem ko mora biti danes estetsko sprejemljivo. Estetika je postala nova vodilna valuta v trgovanju z realnostjo.

Ni moj namen poglobljati se v podrobnosti teh pojavov, saj so nam vsi dobro poznani in so bili pogosto analizirani. Namesto tega bom preučil njihove učinke na estetiko in izpostavil nekaj novih nalog estetike ob soočenju s temi pojavi.

Osvredotočil se bom samo na eno točko – na to, kar imenujem »derealizacija realnosti« – in na dve njeni posledici – rekonfiguracijo *aisthesis* ter na prevrednotenje izkustev izven elektronskih medijev.²⁰

Derealizacija realnosti

»Derealizacija realnosti« izhaja iz dejstva, da na realnost – kot jo danes prenašajo predvsem mediji – globoko vpliva takšen tip posredovanja.²¹ To

²⁰ Za derealizacijo in prevrednotenje glej »Artificial Paradises? Considering the World of Electronic Media – and Other Worlds«, *Undoing Aesthetics*, str. 168-190.

²¹ Z »mediji« bom v bodoče vselej razumel elektronske medije, ne da bi hotel s tem predlagati, da lahko obstaja kakršnokoli izkustvo neodvisno od *takšnih ali drugačnih* medijev.

posredovanje določajo posebnosti medijske estetike, ki na splošno dajejo prednost prosti mobilnosti in breztežnosti teles in podob. Vse je predmet morebitne elektronske manipulacije in znotraj medijev manipulacija ni več normativni, ampak dejansko le še opisni pojem. Karkoli vstopa v področje televizije, stopi v področje spremenljivosti namesto stalnosti. Če kjerkoli obstaja »lahkost bivanja«, potem je to v elektronski sferi. Skladno s tem mediji sami vedno bolj predstavljajo svoje podobe v virtualnih in igrivih oblikah.²²

Ta odnos do medijske realnosti se vse bolj širi tudi na vsakdanjo realnost. To se dogaja, ker je vsakdanja realnost vedno bolj oblikovana, predstavljena in dojemana v skladu z medijskimi vzorci. Ker je televizija glavni dajalec in vzor realnosti, pušča derealizacija povsod svoj pečat. Realno zgublja svojo vztrajnost, obveznost in resnost; zdi se, da postaja vse lažje, manj zatirajoče in manj obvezujoče. Vsiljivost medijske predstavitve realnosti ne povzroča več prizadetosti, temveč ravno svoje nasprotje: brezbriznost. Če vidiš iste podobe, ne glede na to kako prepričljivo so lahko urejene ali predvidene, na različnih programih na isti večer ali večkrat v nekaj dneh, je njihov učinek zmanjšan: zaznava in ponavljanje ustvarjata brezbriznost.

Posledica takšnih mehanizmov je, da postaja naš odnos do realnosti – v medijih in zunaj njih – vse bolj podoben simulaciji. Realnosti nič več ne jemljemo tako resno ali tako resnično in sredi te izključitve realnosti tudi presojava ter delujemo drugače. Naši vedenjski vzorci postajajo vedno bolj simulativni in izmenljivi.

Ker omenjene procese povzročajo posebnosti medijske estetike, je njihova obravnava obvezna tema vsake sodobne estetske teorije, ki nima namena prezreti, temveč analizirati sedanje stanje estetskega in tako izpolniti svojo odgovornost.

*

Naj na kratko omenim naslednjo stvar: tudi izven medijev je razumevanje realnosti postalo v veliki meri estetsko. Vzemimo za primer znanost: danes se vse bolj zaveda globokega estetskega značaja svojih modelov in odkritij – pomislimo na veliki pok ali na pravljice o kvarkih in medgalaktične povezave. Prej obravnavani estetizacijski procesi v vsakdanjem svetu so končno podprti z kognitivno in epistemološko estetizacijo (opazno od Kanta

²² Za gledalce želja po medijskem razvedrilu v določeni meri začenja prevladovati, ko se manjša njihovo verovanje v realnost. – Tukaj imam v mislih predvsem televizijo, čeprav je ta nekoliko staromodni medij v današnjem elektronskem svetu. Je pa tisti, ki ga vsi poznajo in uporabljajo. Učinki bolj naprednih tehnologij niso kvalitativno drugačni, ampak stopnjujejo težnjo derealizacije.

dalje in zelo očitno v našem času), ki oblikuje osnovo našega mišljenja in to, prepričan sem, zaradi neizpodbitnih razlogov.²³

Rekonfiguracija aisthesis

Nadalje je danes opaziti rekonfiguracijo *aisthesis*. Ena od posledic medijske prevlade na primer, je izpodbijanje prvenstva vida, ki je oblikoval zahodno kulturo že od Grkov dalje in ki dosega višek v televizijski dobi.

Vidu smo tradicionalno dajali prednost zaradi zaznavanja razdalje, natančnosti in univerzalnosti, zaradi sposobnosti določitve in zaradi bližine spoznanju. Od Heraklita prek Leonarda da Vincija do Merleau-Pontyja je bil vid obravnavan kot naš najsijajnejši in najplemenitejši čut.

Medtem pa so bili osnovni vzorci te privilegiranosti – prevladujoči vzorci zaznavanja in spoznavanja – predmet kritike avtorjev, kot so Heidegger, Wittgenstein, Foucault, Derrida in Irigaray.²⁴ Še več, vid ni več zanesljiv čut za stik z realnostjo, kot je bil nekoč – to ne drži več v svetu, kjer je fizika postala nepokazljiva, in nič bolj to ne drži v svetu medijev.

Hkrati pa so ostali čuti privabili novo pozornost. Sluh na primer, je znova cenjen zaradi svoje antimetafizične bližine dogodku namesto trajni biti, zaradi v bistvu družbenega značaja v nasprotju z individualističnim izvajanjem vida in zaradi povezave s čustvenimi elementi v nasprotju z nečustvenim obvladovanjem pojavov skozi vid.²⁵ Tip je našel svoje zagovornike na enak način, tako zaradi novega razvoja medijske tehnologije, kot tudi zaradi svojega poudarjeno telesnega značaja – tudi to v nasprotju s »čistim« nevpletenim značajem vida.²⁶

Posledica tega je vse večje oddaljevanje od tradicionalne hierarhije čutov – vid na vrhu, za njim pa sluh in voh. Karte senzibilnosti se ponovno mešajo. Namesto trdno ustaljene hierarhije, se nagibamo k pravični ocenitvi vseh čutov ali pa (kar bi mi bilo ljubše), k drugačnim namensko specifičnim hierarhijam.

Estetika bi morala ta nova stanja *aisthesis* in spremljajočo preoblikovanje kulturnih vzorcev vzeti za predmet svojih analiz. S tem bi nam predvidoma

²³ Prim. moj esej »Basic Aesthetic Features in Contemporary Thinking«, *Undoing Aesthetics*, str. 33-59.

²⁴ Prim. pregled Martina Jaya, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision In Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley 1993.

²⁵ Za več podrobnosti glej esej »On the Way to an Auditive Culture?«, *Undoing Aesthetics*, str. 150-167.

²⁶ V tem kontekstu velja omeniti tudi predlog Richarda Shustermana za novo estetiko, ki je osredotočena na telo – »somaestetiko«, kot jo sam imenuje. Prim. Richard Shusterman, »Somaesthetics and the Body/Media Issue«, *Body and Society*, 3:3, 1997, str. 33-49.

lahko tudi pomagala izpeljati procese transformacije na jasnejši in zanesljivejši način. Poleg tega je to tudi možnost, da se estetika spremeni iz precej zaprašene, stare discipline v ponovno zanimivo in sodobno področje analiz in razprav.

Potrditev neelektronskih izkustev

Še ena posledica medijskega izkustva in derealizacijske težnje je v potrditvi izkustev izven elektronskih medijev. Splošni obrazec je sledeč: v nasprotju s posebnostmi medijske realnosti (ali medijske derealizacije) se pojavlja novo vrednotenje neelektronske realnosti in načinov izkustva, kjer so posebej poudarjene tiste značilnosti, ki jih ni mogoče niti posnemati niti zamenjati z medijskim izkustvom. Visoko razviti elektronski svet tradicionalnih oblik izkustva preprosto ne preseže ali vsrka – kot so nas nekateri medijski zanesenjaki skušali prepričati – temveč lahko opazujemo dopolnjevanje navadnega izkustva z medijskim. Tej stvari je bilo v razpravah v zadnjih letih namenjeno premalo pozornosti.

Danes se tako ponovno učimo ceniti odpornost in nespremenljivost naravnega v nasprotju s splošno mobilnostjo in spremenljivostjo medijskih svetov in na enak način vztrajnost konkretnega v nasprotju s svobodno igro informacij in masivnost snovi v nasprotju z lebdenjem podob. V nasprotju s poljubno ponovljivostjo enkratnost znova pridobiva na veljavi. Elektronska vseprisotnost vzbuja koprnenje po drugačni navzočnosti: neponovljivi navzočnosti *hic et nunc*, po enkratnem dogodku. Na novo odkrivamo popolnost in brezkompromisnost telesa. – Pomislite recimo na Nadolnyjevo »odkritje počasnosti«²⁷ ali na Handkejevo hvalo utrujenosti.²⁸

Da se izognem nesporazumu: teh teženj ne razumem kot preprostega protiprograma umetnim nebesom elektronskih svetov, temveč bolj kot program, ki jih dopolnjuje. Ti protielementi ne zanikajo fascinacije elektronskih svetov; niti to ni preprosto stvar vračanja k čutnemu izkustvu, kot je to morda bilo v predelektronskih časih. Prej so te potrditve obarvane z izkustvi elektronskih medijev. Obstajajo očitne povezave med elektronskim in neelektronskim izkustvom. Včasih je naravno izkustvo prav tista stvar, ki jo iščejo tudi ljubitelji virtualnosti. Moj najljubši primer so elektronski navdušenci iz Silicijeve doline, ki se ob večerih vozijo k obali, da bi videli resnično edinstvene kalifornijske sončne zahode, preden se vrnejo k svojim domačim računalnikom in se potopijo v umetna nebesa Interneta.²⁹ Povsem

²⁷ Sten Nadolny, *Die Entdeckung der Langsamkeit*, Hanser, München 1983.

²⁸ Peter Handke, *Versuch über die Müdigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

²⁹ Prim. moj esej »Information Superhighway or Highway One?«, *Undoing Aesthetics*, str. 191-202.

naravno preklapljaajo med dvema zvrstema realnosti in uživajo v njuni komplementarnosti.

V skladu s prevladujočo medijsko usmeritvijo na eni strani in potrditvijo neelektronskega izkustva na drugi, postaja naš *aisthesis* dvojen, sledi namreč tako medijski fascinaciji, kot nemedijskim ciljem. S to dvojnostjo ni nič narobe, nasprotno, to je zanimiv primer splošnega zasuka k pluralnosti, ki se pojavlja danes. Zmožni postajamo sprehajati se sem ter tja med različnimi zvrstmi realnosti in izkustva. Sodobna *aisthesis* je morda področje, kjer se to najbolj naravno in uspešno že dogaja.

Povzetek

Ker sem v uvodu razglasil, da bi morala estetika preseči tradicionalno enačenje estetike in umetnosti, sem v tem prvem delu razprave pretehtal vpliv sedanjega estetizacijskega procesa tako na sodobno kot tudi na tradicionalno estetiko in hkrati izpostavil tri specifična področja estetike onstran estetike: derealizacijo realnosti, rekonfiguracijo *aisthesis* in potrditev poznanih oblik izkustva. To so pomembna vprašanja za katerokoli sodobno estetiko, ki želi upravičiti svoje ime. Estetika bi si hudo škodila, če bi prepustila razpravo teh vprašanj samo sociologom in psihologom ali podlistkom.

II. K novi obliki estetike

V drugem delu želim, vključujoč že omenjene vidike, orisati novo strukturo estetike in zajeti vse razsežnosti in pomene estetskega. Postavljam tri vprašanja: zakaj je pojmovno upravičeno zahtevati takšno razširitev discipline? Kakšne so prednosti resnično obsežne estetike? Kakšna bo disciplinarna struktura takšne estetike?

1. Pojmovna razjasnitev: polivalenca in družinska podobnost izraza »estetsko«

Čeprav ima izraz »estetsko« precej različnih pomenov, so ti povezani z »družinskimi podobnostmi«, kar še vedno zagotavlja možno koherentnost te discipline – četudi se odpre vidikom estetike onkraj estetike. Seveda moramo zadostno ločevati različne pomene in rabo ter upoštevati njihovo specifično, ne pa splošno uporabnost. Toda, če storimo to – v skladu s smislom estetike za specifikacijo – potem bodo prekrivanja pripeljala tudi do estetike, ki bo lahko pokrila celotni razpon izraza »estetsko« in različna področja in stanja *aisthesis*. Nikakršnih razlogov ni, da bi se estetika omejila na artistiko. Seveda lahko vsak posameznik naredi to v lastnem raziskovanju

– tako kot so se drugi estetiki zlasti osredotočili na neumetniška področja. Toda *kot disciplina* mora estetika zajeti celoten razpon takšnih podvigo.

2. Interdisciplinarne in institucionalne prednosti širitve discipline

V kolikšni meri bo takšna širitev imela prednosti za samo disciplino? S tem, da ne bo več omejena na ozek niz vprašanj, lahko estetika vzpostavi močnejšo povezavo in izmenjavo z drugimi disciplinami ter pridobi nova raziskovalna področja. To ne bi prineslo prednosti le v zvezi s širino njenih vprašanj, temveč tudi na institucionalni ravni. Zvrst estetike, ki jo zagovarjam, bo naletela na večje zanimanje, tako zaradi širšega spektra, kot tudi zaradi svojih prispevkov k sodobnim problemom in verjetno naletela na večjo podporo – tudi finančno – za svoje raziskovalne dejavnosti.

3. Transdisciplinarna zamisel discipline

Kakšna bo v končni stopnji struktura estetike kot posledica takšne razširitve? Moj odgovor najbrž ni presenetljiv: njena struktura bo transdisciplinarna. Estetiko si predstavljam kot raziskovalno področje, ki vključuje vsa vprašanja, ki zadevajo *aisthesis* – z vključitvijo prispevkov iz filozofije, sociologije, umetnostne zgodovine, psihologije, antropologije, nevrologije, itd. *Aisthesis* tvori okvir discipline. Umetnost je eden, čeprav še tako pomemben vseeno samo eden, izmed njenih predmetov.

Sledeče lahko zveni še bolj presenetljivo: dele, ki se nanašajo na *aisthesis*, si zamišljam kot dejanske veje estetike. Bile naj bi strnjene v svojo institucionalno strukturo. Estetika bi morala biti sama po sebi interdisciplinarna ali transdisciplinarna – namesto, da razkriva interdisciplinarnost samo priložnostno, ko se srečuje z drugimi disciplinami. Na oddelku za estetiko, kot si ga predstavljam sam, bi bilo treba poučevati vse omenjene veje; posamezni estetiki bi morali imeti precejšnje znanje o njih in biti sami sposobni poučevati nekatere od teh vej – in ne samo, na primer, ontologijo umetnosti ali zgodovino okusa.

Seveda se takšne spremembe namena discipline ne dogajajo vsak dan, vendar pa se nekega dne – zaradi dobrih razlogov – lahko zgodijo. Za prihajajočo generacijo bi lahko bila transdisciplinarna struktura estetike onkraj estetike precej samoumevna. Zdi se mi, da se izven discipline to že dogaja.

III. Prednosti estetike onkraj estetike z upoštevanjem analize umetnosti

Konec koncev se bo razširitev estetike na probleme onstran umetnosti pokazala kot koristna za samo analizo umetnosti, saj umetnost vselej sega onstran umetnosti, hkrati se nanaša na transartistične pojave in na stanja estetskega. To lahko ustrezno upoštevamo le z estetiko, ki je preseгла enačenje estetike in artistike.

1. Umetnost presega meje tradicionalne estetike

Sklicevanje umetnosti na obstoj estetskega izven umetnosti

Tudi kadar je dajala videz avtonomnosti, se je umetnost vedno in precej zavestno odzivala na stanje estetskega v svetu, ki jo obkroža. Včasih je v svetu, ki je bil estetsko skromen, estetsko predstavljalo zatočišče lepote. Ko je bila senzibilnost v modernem svetu ogrožena, je umetnost samo sebe razumela kot glasnika in rešitelja čutnega (kot v primeru Matisa in Dubuffeta). Kjer je olepševanje zelo razširjeno, tako kot je danes, lahko vidi umetnost svojo odgovornost v nasprotovanju temu stanju in deluje zelo zadržano (kot v *arte povera* in konceptualni umetnosti). Sodobna umetnost se posebej odziva na prevlado medijskih podob; lahko nasprotuje njihovi vsiljivosti, se kosa z njo ali povzroča trenje med tradicionalnimi estetskimi vzorci in sedanjim medijskim dojemanjem.

Kakršenkoli naj že je ta odnos v podrobnostih, umetniška dela zahtevajo pozornost, ki jo moramo nameniti njihovem sklicevanju na druge oblike vzorcev in dojemanja in razumevanje njihovih specifičnih posegov v artistična kot tudi transartistična stanja estetskega. Ni nobenega zadovoljivega opisa umetnosti, za katerega ne bi veljalo, da mora vključevati vidike estetike onkraj artistike.³⁰

Položaj estetskega izven umetnosti kot vpliv na dojetje umetnosti

Na naše dojetje umetniških del vpliva tudi položaj estetskega izven umetnosti. Zaradi tega je Adorno – ki se je, kot skoraj nihče drug, zavedal pomembnosti avtonomnosti umetnosti – zapisal: »Kako globoko so inervacije umetnosti zakoreninjene v svojem položaju v realnosti, smo lahko občutili v zbombardiranih nemških mestih v prvih letih po vojni. Soočen z materialnim kaosom je optični red, ki ga je estetski čutni sistem že dolgo tega zavrgel, nepričakovano spet privabljal kot blagoslovljen.«³¹ Celó ko se je red

³⁰ V tem smislu je že John Dewey poudaril: »Estetsko izkustvo je vedno več kot estetsko.« (John Dewey, »Art as Experience«, *The Latter Works, 1925-1953*, zv. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale/Edwardsville 1987, str. 329)

³¹ Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970, str. 237 f.

estetskemu izkustvu že dolgo tega razkril kot sinonim za instrumentalno racionalnost, je uničeni red še vedno lahko vzbudil estetsko hrepenenje po redu. Navidezno čisto estetsko dojetanje – pojasni Adorno – je očitno določeno s kontrastom.³² Estetska izkušnja bi bila sistematično napačno prepoznana, če bi ji odvzeli sklicevanja na realnost.

Pogledi na svet

Ko jih opazujemo energija umetniških del vedno prekoračuje njihov okvir, muzejski prag ali trenutek. Dela lahko proizvedejo nove poglede na svet. Med ključne izkušnje umetnosti spada dejstvo, da smo po odhodu z razstave kar naenkrat sposobni dojemati svet z očmi umetnika, skozi optiko njegovega ali njenega dela, v luči estetike, ki jo ponazarjajo.³³

To je precej naravno in neizkrivljeno obnašanje: pritegniti dojemljivo obliko umetnosti tudi v dojetanje realnosti, ne pa se ločiti od učinkovitosti umetniške optike, pač pa z njo sodelovati in eksperimentirati. Osnovna estetska izkušnja ni to, da je umetnost nekaj zaprtega, ampak prej, da nam je sposobna odpreti oči za različne načine gledanja na svet.³⁴ Umetniška dela so pogosto orodje za razširjeno ali ojačano dojetanje realnosti.

Zapleti med umetnostjo in realnostjo

Naj nadalje razmislimo kako so oblike dojetanja, ki se nam danes zdijo naravne in samoumevne, zgodovinsko izšle iz procesov, v katerih je umetnost imela pionirsko vlogo – romantična umetnost na primer, je imela ključno vlogo pri dojetanju gorskega sveta: množice, ki danes obiskujejo gore, sledijo stezam odprtim z novim, ne strašnim, ampak »krasnim« pojmovanjem

³² Klee je že leta 1915 opazil to povezavo na drug način: »Bolj kot je svet šokanten (tako kot danes), bolj abstraktna je umetnost, medtem ko vesel svet ustvarja posvetno umetnost.« (Paul Klee, *Tagebücher*, DuMont, Köln 1957, str. 323)

³³ Že Goethe je to opisal in izrazil temu spoštovanje. Ko je vstopil v čevljarjevo delavnico, je iznenada pomislil, da vidi pred seboj Ostadovo sliko, »tako popolno, da bi jo zares morali obesiti v galerijo. [...] Bilo je prvič, da sem v tako veliki meri opazil ta dar, ki sem ga pozneje uporabljal z večjo zavestjo, predvsem da bi videl naravo z očmi tega ali onega umetnika, čigar delu sem ravnokar posvetil posebno pozornost. Ta sposobnost mi je nudila veliko zadovoljstvo.« (Johann Wolfgang von Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 2. del, 8. knjiga. V *Italijanskem popotovanju* Goethe govori o svojem »starem daru, videti svet z očmi tistega umetnika, katerega slike so name ravnokar naredile vtis«. (*Goethes Werke*, zv. XI, Beck, München 1874, 8. izd., str. 7-349, tu str. 86 [8. oktober 1786].)

³⁴ Vse to sploh ni presenetljivo, ker so se umetniška dojetanja sama razvila v stiku in soočenju z okoliškimi kot tudi drugim umetniškimi dojetanjem. Zato je umetniško dojetanje sposobno tudi posegati v področja našega izkustva in preoblikovati estetsko vez našega sveta.

gora, ki so ga ustvarili slikarji in pesniki romantike, kot je pokazal George Steiner je nekaj delov našega vsakdanjega dožemanja, kot tudi skupnih vzorcev obnašanja, usedlina generacij umetniškega izkustva: kot nedeljski sprehajalci sledimo stopinjam Rousseauja, v naših dejanjih in izražanjih ljubezni z uporabo retorike, ki jo je vpeljal Petrarcovo besednjak, pa sledimo Romeu in Juliji.³⁵

2. Kompleksnost estetskega zaznavanja

Sledeč tematizaciji specifičnega nanašanja umetnosti na položaj estetskega v svetu, ki ga obkroža, in zapletenosti odnosa med umetnostjo in realnostjo, želim nadalje pokazati, da takšne transartistične reference niso uvedene v umetnost od zunaj, ampak so ji notranje, so del posameznega umetniškega dela. Med to izpeljavo bom tudi prikazal, da je dožemanje umetniških del vselej večstransko, da vsebuje več načinov zaznavanja – ne samo enega, domnevno izključujočega estetskega načina, pa naj bo to kontemplacija ali zaznavanja forme.³⁶

Primeri iz vizualnih umetnosti

Samo pomislite na sliko, ki jo vsi poznate: *Streljanje upornikov* Francesca Goye v muzeju Prado.³⁷ Ta slika ne more biti preprosto sprejeta na estetsko kontemplativen način. Ne ponuja le zanimive barvne dinamike in kompozicijskih novosti, pač pa spontano izpelje razlago zgodovinskega dogodka, njen estetski impulz pa cilja k posebnemu razumevanju tega, kar je naslikano: stvari, kot je to streljanje, naj se ne bi več zgodile, tak vzorec dogodkov mora biti preprosto prekinjen.

Več načinov dožemanja se križa v dožemanju dela: način opazovanja slike in njena umetniško-estetska razporeditev, način izražanja njene dinamike, zgodovinski slog dogodkov 3. maja 1808, način pripovedovanja šokantnega zapleta, način pozivanja k bodočemu posredovanju in prepovedi. Eksplozija na sliki poziva h končanju takšnih dejanj in istočasno sproži proces predvsem »estetske« predstavitve in dožemanja. Slika v prid večdimenzio-

³⁵ Prim. George Steiner, *Real Presences: Is there Anything in What We Say?*, Faber and Faber, London 1989, str. 195 posebej str. 194.

³⁶ Te argumente sem prvič predstavil v eseju »Erweiterungen der Ästhetik«, *Bild und Reflexion*, (ur. Brigit Recki in Lambert Wiesing), Fink, München 1997, str. 39-67. Medtem sem razvil bolj poglobljeno verzijo te tematike pod naslovom »Poly-perception: On the Perception of Artworks« (predavanje v spomin Monroeu C. Beardsleyu, Temple University, Filadelfija, 27. marca 1998).

³⁷ Francesco Goya, *Streljanje upornikov 3. maja 1808 v Dolini Manzanares*, 1815, Prado, Madrid.

nalnemu dojemanju predre kontemplacijski zapredek, preseže ga ter sega k povezavam komunikacije in življenja.³⁸

Iz tega lahko izpeljemo splošen zaključek: dojemanje umetnosti ni omejeno na eno samo estetsko dejanje, pač pa v dojemanju dela sodeluje množstvo podvigov in različnih dojemljivih načinov.

Tradicionalni estetik bi verjetno ugovarjal: seveda je v povezavi z sliko Goye v igri več načinov dojemanja, a le eden izmed teh je specifično estetski in ta je tisti, s katerim se moramo ukvarjati izključno v *estetiki*. Ta dokaz pa se približa prisegi razkritja. S tem bi priznali da v tej »estetski« žožitvi ne moremo razumeti niti umetnosti, temveč v najboljšem primeru le en njen element. Estetika, ki se omejuje na »estetsko« te vrste, bi se razkrila kot ozko usmerjena estetika.

Dokaj pogosto je potrebno interikonično dojemanje. Umetniško delo lahko vsebuje jasno sklicevanja na druga umetniška dela. Manetovo *Streljanje Maksimilijana* iz leta 1869³⁹ na primer, ima zelo očitno za svojo podlago delo Goye – tako, kot vsebuje njegov *Déjeuner sur l'herbe* Rafaelove starodavne rečne bogove, ki so se ohranili skozi jedkanice Marcantonia Raimondija kot podtekst in tako, kot ima njegova *Olimpija* za model Titanovo *Venero iz Urbina* – in skozi to, Giorgionovo *Spečo Venero*.

Ali pa vzemimo za nadaljnji primer parodijo Mona Lize, *L.H.O.O.Q.* Marcela Duchampa iz leta 1919.⁴⁰ Njena interikonična struktura je očitna. Vključiti moramo še semantično razsežnost: zaporedje črk v naslovu se bere kot »elle a chaud au cul« – »ima dobro rit«. Kako smešen bi bil v tem primeru umik v samo estetsko kontemplacijo! Da bi lahko razumeli takšno delo, ne smete samo videti, ampak tudi vedeti, sumničiti, delati zaključke. Stvari tukaj ne moremo določiti samo z usmeritvijo proti samoreferencialnosti. Razmislek je pomembnejši od opazovanja.

V takih primerih je očitno, da mora dojemanje zadnjega dela vključevati spoznanje prejšnjega in ugotovitev, kako je predhodnik prisvojen, hvaljen, zasmehovan, izkoriščen ali karkoli. Naše dojemanje bi bilo drugače preprosto pomanjkljivo. Če bi se sedaj glede na takšna dela kdo še vedno oklepal kontemplacije kot edinega upravičenega estetskega pogleda, potem bi bilo dlakocepstvo blizu in cenzura nedaleč proč. To, kar se ne razkrije pristopu, ki je le kontemplativen, je grajano, obtoženo in nepotrebno. »To ni več umetnost,« bodo rekli ljudje »je kvečjemu postranski učinek,« ki je »nevreden pozornosti.«⁴¹

³⁸ V tridesetih letih so v Parizu demonstranti proti fašizmu nosili plakate, na katerih so bile kopije te slike. Njena prekoračitev muzejskih vrat ni bila zgolj metaforična.

³⁹ Eduard Manet, *Streljanje Maksimiliana*, 1868, Kunsthalle, Mannheim.

⁴⁰ Marcel Duchamp, *L.H.O.O.Q.*, 1919, zbirka Louise in Walterja Arensberg, Philadelphia Museum of Art.

⁴¹ Prim. odločno kritiko Arnolda Berleanta tradicionalističnega osredotočenja estetikov

Posamezna umetniška dela lahko zahtevajo precej nepričakovane načine dojetanja – podvige dojetanja, ki bi bili za kakšno drugo delo povsem nepomembni.

Vzemimo za primer Munchovo sliko *Krik*. V bistvu je ne morete dojeti, dokler niste *slišali* krika – nepretrganega krika, ob katerem zatrepetate. Vizualno dojetanje se mora v tem primeru nadaljevati do akustičnega dojetanja.

Ravno tako se v nekaterih Malevičevih delih naše dojetanje ne more omejiti na gledanje sestavin, ki so razporejene na platnu, ampak mora – posebej, ko je soočeno s črnimi polji, predreti ravnino slike in ga raztegniti v kozmično (in to mislim dobesedno: ko enkrat vaše dojetanje črnega polja preskoči k ustrezni zaznavi črnega – kar po definiciji fizikov pomeni k zaznavi nič – je vaš pogled vsrkan v tunel in vržen v kozmično).

Pollockove »*drip paintings*« zahtevajo kinestetično dojetanje. Ob njih lahko dobesedno zaplešete. (Morda se izjava Barnetta Newmana, da je slikar »koreograf prostora,« ki ustvarja »ples elementov, oblik,« najboljše prilaga ravno Pollocku.)

Toda gorje komurkoli, ki bi vztrajal pri tem, ko bi obravnaval dela Sola LeWitta – kar se zahteva v njegovem primeru, je matematično dojetanje.

Glasbeni primeri

Pretehtajmo še primere iz glasbe. Z Mozartom bi se bilo gotovo treba pogovarjati o tehničnih novostih, ki zadevajo kompozicije sonat in oper. Toda ob tem ne smete zanemariti neke poteze dojetanja, ki je, se mi zdi, za Mozarta najznačilnejša: njegova glasba nam odpira nebesa, zdi se, da prihaja iz nebes, omogoča nam dostop do božanskih sfer. (To je, mimogrede povedano, nezmotljivo merilo za razlikovanje Mozarta od Hydna – za kar je bilo pogosto rečeno, da je tako težko). Tako je v tem primeru očitno, da mora zavest o kulturnih značilnostih biti vključena v percepcijo.

V nekaterih Bachovih fugah so trenutki, ko praktično slišiš odrešitev⁴². Ali bi želeli z neodobravanjem ugovarjati, da je bila glasba tako potegnjena v transestetsko in da jo je treba spet oklestiti do videza čisto estetičnega? Dlakocepstvo te vrste bi šlo za vsakogar predaleč. Bach je hotel ustvarjati glasbo, ne le podrežati se redukcijski estetski teoriji.

na kontemplacijo: »Nepristranska kontemplacija je postala akademski anahronizem« (*Art and Engagement*, Temple University Press, Filadelfija 1991, str. 33) »Kontemplativne teorije ovirajo celoten vpliv umetnosti in napačno usmerjajo naše razumevanje o dejanskem delovanju umetnosti in estetskega.« (*Ibid.*, str. 45)

⁴² Notranji glasbeni predpogoj za to lahko zlahka identificiramo: vsak sklep neubrane napetosti ponuja možnost, da se razvije do odrešitve.

Adorno je nekoč – v zvezi z Beethovnom – osvetlil dvojno naravo umetnosti: je avtonomna in hkrati vzdržuje povezavo s svetom. Rekel je, da nihče ni seznanjen z Beethovnovno simfonijo, če ne razume tako imenovanih glasbenih dogajanj v njej – a da mora na prav isti način zaznati v njej tudi odmev francoske revolucije. Nalogo filozofske estetike je videl v razumevanju načina, kako se oba elementa posredujeta v pojavu.⁴³ »Estetsko izkustvo,« je izjavil, mora »preseči samo sebe.«⁴⁴ – To je *in nuce*, kar hočem v bistvu izpostaviti: da ima tudi estetika v osnovi potrebo po transestetskem.

Pomislimo, na kakšen način je John Cage razvrstil dogodke in elemente ter gradil in spreminjal strukture. Kar tukaj izkusimo, ni izvršitev trdne logike, temveč plod različnih možnosti, od katerih je vsaka privlačna toliko, kolikor je neodločna in ranljiva. To izkustvo ne bo vplivalo le na naše glasbene navade in pričakovanja, pač pa na vse naše razumevanje – nas samih, družbe, sveta.

*

Seveda se večzaznavnost nanaša na vse vrste in žanre umetnosti, ne le na vizualne umetnosti ali glasbo, pač pa tudi na ples in gledališče, film in književnost. Na žalost nimam dovolj časa, da bi se v to lahko poglobil.

Povzetek: dojetanje umetnosti je večzaznavno

Naj povzamem: umetniška dela zahtevajo mnogotere podvige dojetanja. Presegajo golo kontemplativno razsežnost; pripadajo jim zgodovinske razsežnosti, tako kot tudi semantične in alegorične, socialne, vsakdanje ali politične razsežnosti – in seveda emocionalne, domišljajske in refleksivne izkušnje. Dojetanje umetnosti je načeloma večzaznavno in ne enozaznavno. Ni potrebno, da je v vsakem delu v igri celotna paleta teh in nadaljnjih načinov dojetanja, toda neko število, včasih celo veliko število teh oblik zaznavanja vselej sodeluje.

Brez uvajanja vsakodneвне sposobnosti dojetanja ne bi bili sposobni prepoznati predmetov na slikah, tako kot tudi ne bi bilo možno zaznati, da je kretnja poseganje ter istočasno izogibanje prijemu, če ne bi zaznavajoča oseba, posedovala določene zrelosti in občutljivosti. Sklicevanja na življenjski svet spadajo torej k receptivnim procesom in to na isti način kot interikonične aluzije ali specifično kulturne reference in emocionalni odnosi. Trditev, da je zaznava takojšnja in monotipična, dogma o brezmadežni zaznavi, je tako ali tako mit. Samo večzaznavna naravnost je lahko pravična do umetniških del.

⁴³ Theodor W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, str. 519.

⁴⁴ *Ibid.*

3. *Estetika onstran estetike – v prid tudi analizi umetnosti*

Kaj izhaja od tod? Če umetnost neprestano uporablja celotno paleto vrst zaznavanja, potem mora biti tudi estetika, kot reflektivna avtoriteta estetskega sposobna upoštevati različne vrste zaznave in razlikujočih se konstalacij ter biti do njih pravična. Z drugimi besedami: perspektiva zaznavanja – ki se mi zdi bistvena za celotno umetnost, ker so umetniška dela namenjena povzročanju dojetja – je naklonjena estetiki, ki je osredotočena na *aisthesis*, celo za namene *umetniške analize*. Ta zvrst estetike je sposobna upoštevati celoten razpon zaznav, ki so pogojene z umetnostjo in zato dopušča celovitejše razumevanje umetnosti kot katerakoli tradicionalna, navidezno umetnostno naravnana estetika.

Zato je estetika, ki se širi onstran estetike, do celotnega obsega *aisthesis*, kot je prikazano v tem eseju, potrebna ne le zaradi popolnega zapopadenja estetskega v njegovem sedanjem stanju, pač pa tudi zaradi ustreznega razumevanja umetnosti. To bi končno lahko bil ključni argument za estetiko onstran estetike, ki bi motiviral celo privržence estetike, usmerjene k umetnosti, da bi o tem razmislili ali celo zamenjali strani.

Prevedla Eva Erjavec

Aleš Erjavec *Estetika in filozofije*

V predgovoru k *Besedam in rečem* (1966) Michel Foucault omeni, da je njegova knjiga nastala zahvaljujoč Jorgu Luisu Borgesu, ki je pisal o izmišljeni kitajski enciklopediji, v kateri so bile živali razdeljene v skupine na podlagi povsem nesorodnih razlik. Poznamo epistemološke posledice te zgodnje Foucaultove knjige, ki predstavlja začetek propada dotlej prevladujoče paradigme linearnega razvoja in povzroči razpoke v tem, kar so prej razumeli kot kontinuum, pa naj so to bili zgodovina, njen napredek ali naše znanje. Namesto epistemološke in zgodovinske homogenosti je Foucault vpeljal v zgodovinopisje Bachelardov pojem epistemološkega preloma, *rupture épistémologique*, poteza, ki jo je na področju znanosti in ideologije ponovil Louis Althusser. Te in podobne epistemološke novosti, dopolnjene na primer z neortodoksno uporabo Wittgensteinove filozofije, so od takrat dalje postale bistven in pogosto osrednji del našega pogleda na svet in o svetu.

Michel Foucault je živel v različnih krajih, med drugim tudi v Uppsali, kjer je Carl Linnaeus v štiridesetih letih 18. stoletja obnovil vrt, ki je bil v velikem požaru leta 1702 hudo poškodovan. Če se danes sprehajamo po Linnéjevih vrtovih med temi rastlinami, nas lahko osupne težavnost naloge, ki si jo je zadal Linné v svoji želji, da bi vnesel red v kaotični svet živih bitij, ki smo jih navajeni imenovati rastline in živali, in ki jih, ne da bi preveč razmišljali, delimo v vrste in družine – razdelitev, za katero se imamo zahvaliti predvsem Linnéju. Kot v prejšnjem primeru verovanja v enotno zgodovino in njeno homogenost, je tudi v primeru biologije danes lahko prepoznati, kako krhka je v resnici Linnéjeva klasifikacija: da bi to razumeli, zadostuje že upoštevanje novih rastlin, ki jih še vedno odkrivamo in jih nato bolj ali manj zadovoljivo vključimo ali umestimo oziroma postavimo v obstoječe biološke klasifikacijske okvire. Nedavni poskusi, da bi ovrgli klasične taksonomije in ponovno razvrstili določene družine rastlin, ali da bi gledali na njihov razvoj na povsem drugačen način, sežejo globlje. Če lahko v prvem primeru dokazujemo, da celotna naloga sestoji iz vključevanja novih organizmov v del biološkega reda, potem je v drugem primeru vprašljiv prav ta red sam. Da je tako, lahko ponazorimo s pisanjem Stephena Jay Goulda o polžih, ali z bakterijami, enoceličnimi algami in glivami *Protista*. Prva od njih nima celičnega jedra, druga ima lastnosti rastlin in živali, tretja pa, ki je

klasificirana kot posebna skupina živih oblik, ne spada med rastline, ker nima klorofila. Na ta način vse tri vrste organizmov radikalno spremenijo to, kar mnogi smatramo kot standardno shemo sveta živih bitij. Nelinearna dinamika in mehka logika postavljata pod vprašaj naše ustaljeno dojetje sveta in to, kar dojemamo kot njegov red. Z drugimi besedami, Kantov izrek, da so *a priori* kategorije vsiljene svetu s človeškim razumom, velja tudi, kadar se nanaša na naravoslovje ali na znanosti o življenju.

1.

V mnogih pogledih se filozofija ne razlikuje od drugih področij vedenja, razen morda ene izjeme, ki pa je nenazadnje najpomembnejša. V mislih imam *kritično naravo* filozofije ali raje filozofske dejavnosti. Ne glede na to, kako definiramo filozofijo in ne glede s katere kulturne tradicije izhajajo naši poskusi, da bi določili, kaj filozofija je, smo soočeni z dejstvom, da prava filozofija ne obstaja, če nima te samorefleksivne sestavine, to je, da ni le misel o obstoječi realnosti, temveč tudi kritična misel o mišljenju kot takem.

Potem, ko je v 19. stoletju postalo znanje popolnoma specializirano in po Althusserjevih trditvah v sedemdesetih letih, da je Marx odkril kontinent znanosti zgodovine, je postmoderni obrat v zgodnjih osemdesetih letih prinesel s seboj ne le prepričanje v znanstvenost filozofskega diskurza in v njegovo epistemološko podporo, ampak tudi korenito rekonfiguracijo razmerja med naravoslovjem in humanistiko, vključno s filozofijo. Filozofije kot so Platonova, pozna Heideggrova, pozna Merleau-Pontyjeva ali zgodnja Lyotardova (in njegovo poudarjanje »dogodka«) lahko razložimo ne le kot napor zmanjšati razliko med refleksijo in avtentičnostjo, ampak – nekoliko paradokсно – tudi kot filozofske poskuse preprečiti izgubo kritične ostrine ne le z zadržanjem distance, ki jo zahteva kritična refleksija, ampak z zlitjem kritike in individualne ali družbene prakse. Filozofija, ki je šla v tej smeri najdlje, je bila filozofija mladega Karla Marxa in njegova »kritika vsega obstoječega«, ki se je nadaljevala v poskusih materializiranja teorije skozi zgodovinsko prakso, v prizadevanjih, ki so propadla podobno kot poskusi ruskega konstruktivizma, Tatlina, in še posebej produktivizma, da bi materializirali avantgardno umetnost v uporabni družbeni praksi. V obeh primerih je bil rezultat popolna izguba bistva prvotne dejavnosti. Neuspeh takšnih prizadevanj razkriva ne le nezmožnost izvrševanja takšnega projekta in potrebo začeti vsakič znova filozofsko kritiko vedenja in filozofije same kot njenega segmenta, hkrati razkriva tudi potrebo po zavesti o nezmanjšljivosti razlik med različnimi sferami in področji. Zlitje različnih sfer,

dediferenciacija, želja po doseganju nediferenciranega sebstva prvobitne enosti, so vsi del istega neuspešnega iskanja transparentnosti in preoblikovanja brez ostanka.

Eden izmed razlogov za takšno željo je sama narava teoretskega vedenja, vključno s filozofijo. Filozofija je dejavnost, ki izvira iz pomena, ki so ga Grki pripisovali vidu, iz prevlade okularocentrizma,¹ pomen, ki je neločljivo povezan z grško mislijo in se razkriva na primer v njenem jeziku, ki je prepoln vizualnih metafor. Obe značilnosti sta privedli do hipoteze, da brez takšnega obilja vizualnih metafor in, splošno rečeno, odvisnosti od vida, *theoria* sama ne bi nastala, ker je bil njen nastanek bistveno odvisen od vida in inherentnega privilegija, ki ga ta ponuja statičnim entitetam ali nepremičnim bistvom na račun toka spremenljivih pojavov.

Da se je filozofija pojavila v okularocentričnem vesolju antične Grčije, torej pomeni, da je pomen, ki je pripisan statičnim bistvom v jedru filozofske dejavnosti, katere tisočletno zgodovino lahko razumemo tudi kot nenehno prizadevanje, da bi premostili ali preseгли vrzel med takšnimi statičnimi bistvi in dinamičnim ali dialektičnim tokom protislovij zgodovine, družbe in človeške psihe.

2.

Čeprav sta postmodernost in postmodernizem izgubila velik del svoje prejšnje veljave, se mi zdita ta dva pojma zelo pomembna za kakršnokoli sodobno razpravo o filozofiji in estetiki. Kar imam v mislih, je najlažje ponazoriti z navajanjem dveh piscev, Wolfganga Welscha in Zygmunta Baumana. V vplivnem članku objavljenem leta 1988 z naslovom »Modernizem in postmodernizem«, je Welsch zapisal: »Postmodernizem je prepleten s spoznanjem, da totalnost ne more uspeti, ne da bi uvedla kot absolut določeno posebnost, ki je nato neizogibno povezana z uničenjem ostalih posebnosti. [...] Postmodernost se začne tam, kjer se totalnost konča.«²

Ob približno istem času je v Angliji živeč poljski sociolog prišel do podobnega spoznanja. Zygmunt Bauman je trdil: »Kar se je dogajalo v

¹ Prim. Martin Jay, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (University of California Press, Berkeley 1993) in posebej, Martin Jay, »The Rise of Hermeneutics and the Crisis of Ocularcentrism«, *Force Fields* (Routledge, New York 1993), str. 99-113.

² Wolfgang Welsch, »Modernité et postmodernité«, *Les cahiers de Philosophie (Postmoderne. Les termes d'un usage)*, št. 6, (jesen 1988), str. 33.

zadnjih letih, bi lahko artikulirali kot pojavitev gledišča, ki dovoljuje, da gledamo na modernizem kot na zaključeno celoto, kot na v bistvu dovršeno stvaritev, epizodo zgodovine, ki ima tako konec kot začetek.«³ Po Baumanovem mnenju, ki se mi zdi zelo ustrezno, modernost ni nekaj, kar bi se dejansko *končalo* s prihodom postmodernosti. Postmodernost označuje prav nastanek zavesti o možnem koncu same modernosti, zavesti o *možnosti* konca modernosti. Prej se je na modernost gledalo kot na projekt, ki se razteza v časovno neskončnost; zdaj ima začetek in tudi mogoč konec.

Pomislimo na Marxa: za njega je bil komunizem proces in ne stanje. Prihodnost ni bila zagotovljena, čeprav bi lahko nanjo vplivali; pomislimo na Roso Luxemburg in njeno trditev, da bo prihodnost ali komunizem ali barbarstvo. Z nastankom zavesti o možnosti konca modernosti je postala ta dilema brezpredmetna, kakor tudi ideji, kot sta odtujitev in postvarelost.

Tako Welsch kot Bauman – kot tudi mnogo drugih mislecev – sta v osemdesetih videla v postmodernosti pozitivno idejo, polno možnosti, ki jih ponuja odkritje posebnosti, katerih na novo pridobljeno dostojanstvo se je povzdignilo iz pepela sedaj zastarele ideje totalnosti – proces, ki je danes očitno že močno razvit in na delu že v Foucaultovi knjigi *Besede in reči* izpred dveh desetletij. V tej knjigi je bila zamisel totalnosti istočasno dekonstruirana in zamenjana z novim redom diskontinuitet in s tem tesno povezana s posebnostmi, ki jih omenja Welsch.

Z gotovostjo lahko trdimo, da so se humanistične vede na splošno ter filozofija in estetika še posebej, razvijale na enak način kot druga področja vedenja. V vseh se je v zadnjih dveh desetletjih razvila težnja k partikularizaciji. Če lahko mednarodni kongres estetike služi kot indikacija za to, kar nekateri izmed nas, ki se obrnemo, ko nekdo zakliče: »Hej, ti estetik!«, in se znajdemo interpelirani v tak subjekt, delamo, vidimo, da se estetiki po vsem svetu ukvarjajo predvsem z vprašanji umetnosti, kulture in lepote (verjetno v tem vrstnem redu) in to v najširšem pomenu teh izrazov. Dve drugi dejstvi sta, da sta nas z redkimi izjemami današnji postmoderni svet in njegovo komunikacijsko in informacijsko preobilje naredila ne le odvisne od podobnih referenc in pogostega ukvarjanja s sorodnimi vprašanji, ampak da prejšnja globalna razdelitev na to, kar je Richard Shusterman poimenoval »filozofski imperiji«⁴ – ki bi jih lahko poimenovali tudi »estetiški imperiji« – postaja vse bolj pretekli pojav. Globalizacija je vplivala ne le na izdelke

³ Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Polity, Cambridge 1987), str. 117.

⁴ Prim. Richard Shusterman, »Aesthetics Between Nationalism and Internationalism«, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 51:2, pomlad 1993, str. 161. Prim. tudi Aleš Erjavec, »Philosophy: National and International«, *Metaphilosophy*, 28:4, oktober 1997, str. 329-345.

množične proizvodnje in potrošnje, kot so po vsem svetu reklamirane materialne dobrine, ampak tudi na simbolne dobrine imenovane teorije, avtorje in vizije sveta (na *visions du monde*, o katerih je v šestdesetih letih pisal Lucien Goldmann). Z besedami Wolfganga Welscha: »Strogo rečeno ne obstaja več nič popolnoma tujega.«⁵ Včasih je ta *déjà vu* občutek opazen tudi v primerih, ki so še pred nedavnim služili kot primeri globokih razlik med kulturami.⁶

To, da se danes vračajo klasični evrocentrični pogledi na svet, bi lahko imeli za čisto perverzno zgodovino: podobno kot zgodba /zgodovina umetnosti, kot jo je razvil Hegel v predavanjih o estetiki, je tudi današnja interpretacija svetovne umetnosti podobno izpopolnjena, le da danes to psevdomorfozo izpopolnitve imenujemo globalizacija. Slednje lahko vodi k ameriški kulturni dominanti, ki je to, kar Fredric Jameson trdi glede pojma postmodernizma, vendar pa je to res le v meri, v kateri kapitalizem in globalno komodifikacijo danes ponazarjajo ZDA – vtis, ki se morda ohranja in razširja zaradi medijev in njihove pogoste uporabe informacij in množične kulture kot blagov, pri čemer je ta uporaba enačena z ameriškim načinom življenja.

Ena pogostih značilnosti, ki jih povezujemo s postmodernostjo, je njena vsebinska ločitev od preteklosti. Kot sem nakazal z uporabo Baumanove analize, bi bilo bolj ustrezno trditi, da je postmodernost konec ali iztek modernosti, čeprav tega najbrž ne moremo ponazoriti z dediferenciacijo,⁷ kajti ta je v veliki meri vendar odvisna od zgodnje fascinacije z domnevno epohalno ločitvijo modernosti od postmodernosti. Te dediferenciacije prej avtonomnih sfer ne bi smeli enačiti s partikularizacijo; prva označuje razkroj trdnih meja med področji, medtem ko označuje druga nastanek razmer, ki ne dovoljujejo popolne ukinitve posebnosti, ne obstaja namreč več redukcionističen in ekskluzivističen skupni imenovalec – če pa že, potem obstaja le v množinski ter prehodni in zato relativni obliki.

Pojem postmodernosti kot sedanje (morda zadnje) faze modernosti se mi zdi pomemben, ker nam dovoljuje, da upoštevamo to, kar so hkrati

⁵ Wolfgang Welsch, »Transculturality. The Changing Form of Cultures Today« (rokopis).

⁶ Prim. Aleš Erjavec, »Visual Culture« v *Visual Culture and the History of Photography*, ur. Lars Biertelson et al., (Aarhus University Press, Aarhus 1998) str. 30-48. V tem eseju pokažem, kako je klasično kitajsko slikarstvo, ki ga Norman Bryson (v svojem delu *Vision and Painting. The Logic of the Gaze*, 1983) postavi kot nasprotje zahodnemu nedeiktičnemu slikarstvu, v resnici zelo podobno slikarstvu določenih modernistov, kot je na primer Cézanne.

⁷ Prim. Scott Lash, *Sociology of Postmodernism* (Routledge, London 1990), posebej str. 11-15.

globalni, družbeni in zgodovinski procesi in dogodki ter hkrati tiste procese, ki so omejeni na mnogo ožje področje filozofskih in estetiških raziskav.

Med splošno sprejetimi značilnostmi postmodernosti – to trdijo tudi za tisti njeni filozofski kritiki, ki pripadajo habermasovski tradiciji – so globalizacija kulture, izginjanje razlik med visoko ali elitno umetnostjo in množično kulturo itd. Kar je manj pogosto opaženo je, da tudi estetika in filozofija ne sodita več med čista akademska prizadevanja, ampak postajata vse bolj aktivni sestavini tako različnih dejavnosti, kot so politika, oblikovanje in celo gozdarstvo.

Morda so to robovi filozofije in estetike. Še posebej na področju tega, kar Wolfgang Welsch pogosto ocenjuje kot »estetizacijo vsakodnevnega življenja« in njeno preobrazbo v sestavino »izkustva«, ki tako spreminja svet v »področje izkustva,«⁸ so estetika in teorije, ki so povezane z novimi oblikami komunikacije in tehnologij, vseeno pomagale uveljaviti te kot radikalno drugačne od onih iz (zlasti modernistične) preteklosti. Tako imenovani »novi mediji« in navdušenje povezano s takšnimi tehničnimi in tehnološkimi izumi in napredkom so nudili novo področje raziskovanja, a hkrati povečali pričakovanja, da se oblikuje popolnoma novo področje estetskega in izkustvenega. Tudi če to ni bilo res, so ta pričakovanja vseeno pomagala razširiti (v določenem ali specializiranem področju, vendar še vseeno v področju družbenega) obstoječe pojmovanje estetike.

Kar se je zgodilo v estetiki, je bilo podobno razvoju v drugih sferah ali področjih vedenja: pojem estetike je začel vključevati teoretične dejavnosti vzhodnih kultur, nekdanjo sociologijo kulture, semiotiko, psihoanalizo in celo ekologijo. Takšna širitev pomena besede je bila pozitivna, čeprav je spodbudila sedanjo zmedo in povečala pojmovno nejasnost. Na konferenci estetikov lahko danes najdemo referate o Platonu, Schopenhauerjevi estetiki, estetiki stratosfere, sentimentalnih igrach v nadaljevanjih, Playbojevih zajčicah, Wittgensteinu in o navadah oblačenja primitivnih in sodobnih družb.

Kljub kritikam, naperjenim proti interpretaciji postmodernosti kot obdobja dediferenciacije, si opažanje Scotta Lasha zasluži nadaljnjo razpravo. Res je, da je estetika, na primer, značilna filozofska disciplina, ki je nastala kot posledica diferenciacije znotraj modernizma, in da je sedanja širitev tega pojma tudi posledica spremenjenih okoliščin v naši organizaciji znanja.

To je med drugim možno zaradi nesporno povečane prepustnosti prej omenjenih »filozofskih imperijev«: pred nekaj desetletji bi bila določena filozofska ali estetiška dela povsem očitno neprimerna v drugačem

⁸ Wolfgang Welsch, *Undoing Aesthetics* (Sage, London 1997), str. 2.

kulturnem ali filozofskem imperiju: to bi veljalo ne le za indijska dela v poljskem okolju, pač pa tako za francoska v britanskem ali britanska v nemškem okolju in obratno. Ni šlo za to, da mnoga klasična dela niso bila del globalne kulture, pač pa da so bila tam kot del filozofskega kanona ali kot obrobni pojav, ki je bil zanimiv le za redke specialiste. Danes je drugače: pisci iz različnih dežel in kultur uporabljajo dandanes podobne ali iste reference in obravnavajo teorije podobno kot kuharsko umetnost ali, če podam bolj vzvišen primer, literaturo ali upodabljačo umetnost.

Drugi razlog za takšno situacijo je, da estetika vse bolj postaja dejavnost, ki stremi k temu, da bi bila bistveno povezana s sedanjimi praksami. Te niso nujno umetniške, so pa v večini primerov kulturne. Šestdeseta in sedemdeseta leta so porušila pregrado med visokim in nizkim v umetnosti. Poseben pomen sta imela strukturalizem in sorodna semiotika, ki sta učinkovito potisnila v pozabo pojmovanje umetnosti kot paradigme ustvarjalnosti in njen najbolj željen izvor. Umetnost je postala rahlo povzdignjeno področje v globalni sferi kulture, pri čemer sta bila oba pojma pogosto zavržena kot zastarela totalizirajoča pojma, ki ju je potrebno zamenjati s konkretnimi deli in z označevalno prakso, ki so jih ta nudila, in katere rezultat so bila. To stališče je bilo dopolnjeno še z enim stališčem, namreč, da je najbolj sprejemljiva (neo)avantgardna umetnost, saj se je izognila kapitalistični komodifikaciji.

Ko so v osemdesetih in še posebej v devetdesetih letih estetika, umetnost in umetniško delo zopet začeli pridobivati zanimanje teoretikov, je predmet estetskih raziskav postal tako širok, da ni dovoljeval skoraj nobenih določljivih notranjih razlik. Pojem izkustva je začel pronicati v teoretsko področje estetike, medtem pa je umetnost postala tako nejasna entiteta, da je lahko pridobila skoraj kakršenkoli oblikovni, in časovni (še posebej minljivi) status. V takšnih razmerah se je začela globalno širiti institucionalna teorija umetnosti. V času njenega nastanka v šestdesetih letih je ta teorija učinkovito odsevala newyorško umetniško sceno in spretno opisovala način, na katerega je umetniško delo nastalo ter mehanizme, s katerimi si je zaslužilo odobravanje. Institucionalna teorija je tudi naznanjala propad normativne estetike, procesa, ki se je krepil in dobival globalne razsežnosti, ko se je širil v druge umetniške svetove. Kot je opazil Bauman, »institucionalna teorija umetnosti (kot institucionalna teorija kateregakoli področja vrednotenja) bije mrtvaški zvon sanjam filozofov o nadzoru. Kar je bilo postavljeno na mesto absolutnih načel, do katerih so imeli dostop in jih bili sposobni upravljati le oni, je dvoumna, okorna, nepredvidljiva entiteta konsenza. [...] Nova ni avtoriteta konsenza, temveč dejstvo, da vrsta konsenza, za katerega

se sedaj dozdeva, da poseduje avtoriteto dajanja ugleda, ni konsenz filozofov.«⁹

Institucionalna teorija umetnosti je diagnosticirala in razčlenila spremembo, ki jih je v sferi umetnosti povzročil predvsem Duchamp, nato pa njegove umetniške subverzivnosti. Kljub pomanjkanju normativnih temeljev je vseeno opisala možne umetniške svetove, ki so oblikovali dokaj samozadostne sfere, obljudene s potrebnimi prebivalci, ki so skupaj oblikovali konsenz, ki ga je omenjal Bauman. S pojavom postmodernizma so se razvile nove razmere: umetnost in kultura sta postali tako demokratizirani in razširjeni, da konsenza pogosto sploh niso več poskušali doseči. Avtorjem in njihovim publikam zadostuje dejanje izdelovanja in nato razstavljanja ali razkazovanja svojih izdelkov. Kar se dogaja ni več proces, katerega izvršitelji si želijo, da bi bili njihovi izdelki integrirani v obstoječo kulturo in umetniški svet in da bi to naredili z asimilacijo ali z rušitvijo starih norm (proces, ki ga je češki estetik Jan Mukarovský v tridesetih letih tega stoletja še vedno lahko opisoval kot prevladujočega v umetnosti), pač pa dejanje, ki ne zahteva posebne potrditve širše družbe ali tistih njenih segmentov, ki so bolj umetniško ali estetsko usmerjeni. Proces izdelovanja postaja sedaj identičen procesu potrošnje. Ni več pomembno, kako se bo publika odzvala na delo, to je, če bo komunicirala z njim in kako bo to počela; namesto tega je sedaj ustvarjalno *izkustvo* tisto, ki domnevno predstavlja smiselno ontološko razsežnost takšnega dela. Zato govorimo o avtopoetikah, ki so neprimerljive in niso podvržene izpopolnjenim normativnim pojmovanjem in okvirom. Tudi zaradi tega je meja med umetnostjo in naravo zmanjšana ali zabrisana: če je lahko umetniško delo katerikoli človeški izdelek, je lahko tudi katerikoli naravni proizvod, saj za njegov specifičen in poseben ontološki položaj ni potrebna nobena duhovna razsežnost.

3.

Kot teoretična artikulacija o obstoječi umetnosti je institucionalna teorija nudila primeren odgovor umetniškem svetu neoavantgard šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih let. Kot je opazil Bauman, je razkrila tudi dejstvo, da so med drugim tudi filozofi izgubili svoj položaj zakonodajalcev in se spremenili v razlagalce. Rad bi pokazal, da pod sedanjimi postmodernimi pogoji, ko se ta ista institucionalna teorija umetnosti pogosto ne le širi,

⁹ Bauman, *op. cit.*, str. 139.

temveč tudi nekritično uporabljaja, lahko spet pride v veljavo pripisovanje filozofom, estetikom in drugim vlogo zakonodajalcev, čeprav to zakonodajalstvo seveda ne more več temeljiti na transcendentnih ali ideoloških temeljih. Mislim, da je skrajni čas, da to naredimo, kajti upor proti fetišu umetnosti je že dolgo žrtev svojega lastnega uspeha. Sedanja povsod prisotna svoboda duši umetnost in povzroča, da postaja irelevantna, saj dovoljuje vsaki dejavnosti ali objektu, ki ga določena oseba želi označiti kot takega (to je umetniškega), da to stori ter s tem dejansko izniči pomembnost pojma umetnosti.

Kot je zapisal Michel Foucault leta 1983, bi lahko dejali, da je ena od velikih vlog filozofije »naloga filozofije opisati naravo sedanosti in 'nas samih v sedanosti'.«¹⁰ Isto bi morali zahtevati od estetike, če naj bo filozofska estetika. Estetiko razumem zlasti kot filozofijo umetnosti. Takim razlaga istočasno dovoljuje in podpira obstoj drugih razlag estetike kot je Welscheva na primer, ki zagovarja estetiko, ki »bo pravična do vseh uporab izraza.«¹¹ Čeprav se popolnoma strinjam z njegovo wittgensteinovsko razlago termina ter njegovih raznolikih uporab, je potrebno dodati, da Welsch hkrati povzdiguje estetiko na najvišji položaj znotraj filozofije in pripisuje »estetski značaj« spoznavanju¹² ter etiki vlogo »poddiscipline estetike.«¹³ Kar se mi zdi problematično, ni njegova širitev pojma *estetskega* na različna področja človeške dejavnosti in narave itd., ampak njegova označitev *estetike* kot filozofske dejavnosti, ki stremlje k podobno širokemu področju. To zlitje *estetskega* in *estetike* težko sprejemem. Estetika kot filozofija umetnosti (ter mogoče kulture) nadaljuje dolgo tradicijo, ki sega nazaj vsaj do Hegla. Umetniško ni nujno tudi estetsko, saj čeprav to dvoje sovpada, vseeno ni identično. Če opredelimo estetiko s širokim področjem estetskega, izgubimo pojmovni niz orodij, ki nam lahko omogoči, da analiziramo in ocenimo današnja umetniška prizadevanja v želji, da bi ponovno pridobili kritično in zato neizogibno tudi normativno ostrino estetskega filozofskega refleksije. Z odločitvijo za takšno estetiko usmerjeno k umetnosti ne propagiram estetskega, filozofskega ali umetniškega ekskluzivizma in zanikanje vsega, kar je nezdržljivo s kakršnimikoli normami, ki bi se zdele vsiljene s takšno estetiko; namesto tega želim zopet uvesti umetnost kot razmeroma specifičen pojav, ki zahteva svojo razmeroma posebno teoretično refleksijo.

¹⁰ Navedeno v Michel Foucault, *Politics. Philosophy. Culture. Interviews and Other Writings: 1977-1984*, ur. Lawrence D. Krizman, (Routledge, New York 1988) str. 36.

¹¹ Welsch, *Undoing Aesthetics*, str. 18.

¹² *Ibid.*, str. 22.

¹³ *Ibid.*, str. 24.

Zdelo bi se, da tak kriterij, ki se lahko zdi nekoliko pragmatističen, ponuja podoben relativizem, kot je tisti, ki obstaja v današnjem globalnem »umetniškem svetu«. Čeprav je res, da ravnokar opisani pogled dovoljuje neskončno raznolikost umetniških dosežkov, to ne drži, saj hkrati ne pripisuje vsem imena in s tem statusa umetnosti. Kot je bilo prej rečeno, ni nobene praktične ali teoretične potrebe, da bi to storili, saj je sedanja praksa v neskončnem številu umetniških svetov sveta taka, da je »zanimivo« – o čemer je Henri Lefebvre pisal že v petdesetih letih – nadomestilo »umetniško«. Skrajni čas je, da ponovno ocenimo določene tradicionalne vrednote in ponovno pridobimo ter vzpostavimo njihov pomen in funkcijo, vendar tokrat tako, da ohranimo tudi zavest o njihovih zgodovinskih okvirih ter razliki med njimi in okviri sedanjosti. Zato bi lahko podobno zavest, kot je tista, ki je povezana s postmoderno umetnostjo, razvili v estetiki (in morda drugje): zavest o slučajnosti, toda hkrati zavest o potrebi po določenih pravilih in normah, ki so lahko relativne in začasne in neodvisne od esencialističnih in nadčutnih temeljev, hkrati pa odvisne od nenehno in stalno obnavljajočih se podobnih ali sorodnih pogojev možnosti. Strah o kakršnikoli od zgoraj ali od zadaj vsiljeni normativnosti je neupravičen, saj ga pod sedanjimi pogoji ne moremo niti zagovarjati niti izvajati. To je lahko končno to, kar Wolfgang Welsch oznanja v svoji viziji estetskega, saj tudi njegov pojem teži k določeni univerzalnosti, ki najbrž ni nič drugega kot antropološko stanje, ki temelji na stališču, da »vsa 'načela' skupaj prikazujejo estetsko zunanost. Ali natančneje: nefundamentalizem pomeni le to, da so tako imenovana 'načela' estetsko osnovana.«¹⁴

Sedaj postane jasno zakaj, po Welschu, estetike ne moremo omejiti le na umetnost: če bi to storili, bi zanemarili širša področja estetskega ter bi vključevali le tista, ki so umetniška in ne nujno tudi estetska.¹⁵

4.

Želel bi ponuditi rešitev dileme, ki jo je izrazil Welsch, to je izbiranje med estetiko kot filozofijo umetnosti ter filozofijo *aisthesis*. Moj odgovor bi

¹⁴ Wolfgang Welsch, »Aestheticization Processes: Phenomena, Distinctions and Prospects«, *Theory, Culture & Society*, 13:1, Februar 1996, str. 16.

¹⁵ Mimogrede bi pripomnil – kot na primer nakazuje Walter Benjamin – da je lahko pojem estetike veliko bolj problematičen kot pa pojem umetnosti, saj je avtonomija in zato zavest o vrednosti umetniškega povezana tudi s tradicijo razsvetljenstva, medtem ko pojem narave in estetskega, kot sta ga zagovarjala romantika ali Michel Foucault, namreč kot izgrajevanje samega sebe, s seboj nosi številne dileme, ki jih dobro poznamo iz zgodovine.

bil, da lahko imamo torto in jo hkrati tudi pojemo. Z drugimi besedami, zagovarjam estetiko razumljeno kot filozofijo umetnosti, toda hkrati estetiko, ki lahko upravičeno vsebuje druge pomene, ki so na različne načine povezani s tem pojmom in izrazom. Ponudil bi rad dva medsebojno povezana razloga za takšno opredelitev estetike.

Prvi se tiče pojma transkulturnosti, kot ga predlaga Welsch. Pisec pritegne našo pozornost k nenavadnemu dejstvu, ki je povezan s razlogi za njegovo uvedbo tega pojma. Welsch pravi: »Diagnoza transkulturnosti se nanaša na tranzicijo ali na fazo tranzicije. To je samo začasna diagnoza. Za svoje izhodišče vzame staro pojmovanje posameznih kultur ter trdi, da to pojmovanje – čeprav se mnogim ljudem še vedno zdi samo po sebi umevno – danes za večino kultur, opisno nič več ne ustreza.« Namesto tega se zdi s stališča transkulturnosti sedanji in bodoči položaj kultur kot medkulturnen in ne več monokulturnen. S tem pojmom hočem pojmovno doumeti ta prehod. [...] Proces prehajanja vsebuje *dva* pomena: sedanji obstoj posameznih kultur (ali staro razumevanje oblike kulture) *in* preskok k novi transkulturni obliki kultur. Z upoštevanjem dvojnega značaja tranzicije je pojmovno smiselno in celo potrebno, da upoštevamo tako posamezne kulture starega tipa *kot tudi*, da opozorimo na pot k transkulturnosti.«¹⁶

Zakaj ne bi mogli postaviti podobne trditve – morda z majhno spremembo – ki bi zadevala estetiko? Estetiko bi potem lahko razložili kot širok pojem, ki obsega vse pojave, ki jim lahko dodelimo pridevnik »estetsko« *ter*, hkrati, ohranili ali pripisali estetiki pomen filozofije umetnosti. Potem bi bila napetost med tema dvema (in drugimi možnimi) razlagami estetike tista, ki bi skupaj oblikovala estetiko kot tako. Pomembna bi bila ta *razlika* – razlika, ki bi bila bistvena in ki bi izšla iz zgodovinskih razmer v katerih je nastala, razmer, ki jih ponazarja to ogromno premeščanje tradicionalnih taksonomij. Tudi estetika je v začasni prehodni fazi, ki dovoljuje reinterpretacijo ter vnašanje novih pomenov. Sedaj je prazen označevalec ali celo, če uporabim izraz Fredrica Jamesona »izginjajoči posrednik«, ki nudi odprtino v drugače trdni in homogeni opni diskurzivne in simbolne realnosti. V sedanjosti označuje to, kar je bilo v preteklosti in, kar bo lahko označeval v prihodnosti – če se seveda odločimo vplivati na tok dogodkov.

Moj drugi argument za tako razmišljanje je povezan z sedanjimi dogodki in procesi v umetnosti in kulturi. Prej sem trdil, da je za sedanje razmere v umetnosti in kulturi značilna normativna praznina. Tukaj ne morem ponuditi obširnih argumentov za takšno trditev. Naj zadostuje, če rečem, da po mojem mnenju domnevno »osrednji« umetniški dogodki – od razstav

¹⁶ Welsch, »Transculturality. The Changing Form of Cultures Today.«

Documenta v Kasslu, prek beneških bienalov tega desetletja, do razstave »U3« ki jo je pripravil Peter Weibel leta 1997 v Ljubljani – kot tudi določene filozofske kritike takšnih dogodkov, v nedavni knjigi Paula Crowtherja na primer,¹⁷ vsi razkrivajo sedanjo posredniško naravo naše globalne umetnosti in kulture, sorodne pojmom postmodernizma in postmodernosti, kot sta zadnjega v osemdesetih letih analizirala Welsch in Bauman. Mar ne bi mogli trditi, da je sedanjo normativno praznino v resnici ustvarila prehodna narava ravno te umetnosti, kjer stare oblike dobivajo nove vsebine in kjer sami v tej novi realnosti iščemo nove vsebine? Mar ne bi mogli trditi, da sedanja očitna umetniška uniformnost, ki izhaja iz svobode, da lahko pripišemo ime ali oznako umetnosti kakršnemukoli pojavu, ki daje vtis o iztrošenosti narave ravnokar omenjenih umetniških dogodkov, ki izhaja iz stare modernistične sheme ali interpretacije avantgarde umetnosti, ki je težila – po Adornu in habermasovski tradiciji, ki je bila takrat značilna za umetniško, kulturološko in teoretsko elito zadnjih dveh desetletij in pol – k zagovarjanju in oznanjanju avantgardne umetnosti zaradi njene avtentičnosti znotraj neavtentičnega kapitalističnega sveta? Mar ne bi mogli trditi, da sedanja kulturna in umetniška situacija izhaja po eni strani iz njene nagnjenosti k neskončni množitvi (zaradi česar zahteva in dosega krajevni značaj in »lokalno« vrednotenje), ter po drugi strani, iz njene nenehne globalne ter zato splošne, ali celo nespremenljive prisotnosti in obstoja? Da je tako, potrjuje ne le omenjeni prenos pojmov, kot sta odtujitev in postvarelost, temveč tudi zahteve po novih »kognitivnih mapiranjih«, znotraj katerih bi umetnost spet pridobila svoje mesto.

V takšnem okviru bi bilo seveda od estetike zmotno zahtevati omejitev in »navezavo« pojma estetskega izključno na področje umetnosti in ga želeli ločiti od vsakdanjega življenja in živečega sveta *partout* ter s tem prakticirati estetskoteoretski provincializem.«¹⁸ Estetika – ali raje estetiki – bi morali postati vključeni v umetnost, prakticirati estetiko v odnosu do umetnosti in kulture in v povezavi z njima, ne pa se izolirati znotraj stolpov akademskosti, kar je bila dostikrat praksa v preteklosti,¹⁹ in na katero se sklicuje tudi Welsch v ravnokar navedenem stavku. Estetika kot filozofija umetnosti in tudi kulture bi se morala razviti kot razmeroma jasna teoretska dejavnost, čeprav še vedno kot del estetike. Vse skupaj bi tvorilo veliko družino in zvečine posedovalo

¹⁷ Paul Crowther, *The Language of Twentieth-Century Art* (Yale University Press, New Haven 1997).

¹⁸ Welsch, *Undoing Aesthetics*, str. 18.

¹⁹ Značilno za takšno situacijo v estetiki je bilo dejstvo, da se je estetikom pojem postmodernizma na primer, zdel šele koncem osemdesetih let (na XI. mednarodnem kongresu za estetiko leta 1988) dovolj pomemben za resnejšo razpravo.

potrebne družinske podobnosti. Takšna prepustnost pojmov se pojavlja v humanističnih vedah že vsaj nekaj desetletij in sega vse od zgodovine in umetnostne zgodovine vse do filozofije.

Kakšni razlogi bi spodbudili estetiko in estetike, da bi v območju umetnosti in kulture privzeli takšno aktivistično vlogo?

Prvi in najbolj očiten med njimi je sedanja izrabljenost ostrih ločitev različnih družbenih praks. V estetiki ali filozofiji je danes mogoče ostati vzvišen le, če se popolnoma in zavestno umaknemo iz našega vsakdanjega življenja, ki je globalizirano kot nikoli poprej, in na katerega ravno tako, če ne bolj, vplivajo globalni dogodki in informacije.

Drugi razlog je vrednostna praznina sodobne umetniške scene in prevladovanje zvođenelih, poenostavljenih in lepo zavutih filozofskih in estetskih teorij teoretikov, ki izpuščajo imena, pobirajo umetnike in zavračajo merila, vse v imenu boja proti zastareli nevarnosti fetišizacije in avtonomizacije umetnosti. Razlog za tak potek dogodkov je bil tudi samokritični položaj filozofije, njen razpad v različne teoretske tokove ter občja nenaklonjenost normativnosti.

Tretji razlog je, da umetnost ne more biti karkoli in vse. Če želi biti nekaj, pa naj bo to nekaj slučajnega kot drugi pojavi, z nami vred, morajo biti artikulirana neka merila. Nedavni poskus v tej smeri je bilo »ponovno očaranje umetnosti«²⁰ ali *Pragmatistična estetika* (1992) Richarda Shustermana, medtem ko so ostali, s katerimi sem seznanjen, le nadaljevanja že omenjenega boja proti domnevni nevarnosti umetniške fetišizacije in avtonomizacije. Moč takšnih argumentov temelji na šibkosti in odsotnosti kakršnekoli estetske teorije, ki bi skušala ponuditi drugačno ali nasprotno mnenje – ali celo podkrepiti tisto, ki ga jaz sam kritiziram. Splošno nasprotovanje estetike temu, da bi postala vpletena v umetnost, povzroča neproduktivno splošno permisivnost, ki ima za posledico splošno mnenje, ki enači umetnika z pojmom *homo ludens*. Možen argument proti tretjemu razlogu bi lahko bil, da umetnost ne zahteva nobenih meril in je dejansko lahko vse in karkoli. Takemu argumentu ni težko oporekati: vsak prevečkrat uporabljen termin izgubi svoj pomen. Celo v anarhistični estetiki pojem, ki so mu nasprotovali, ni bila umetnost, temveč institucionalizirana umetnost, umetnost zaklenjena v muzeje in galerije, umetnost kot predmet v nasprotju z umetnostjo kot dogodkom.

Četrty in zadnji razlog, ali morda celo *causa finalis* je, da je umetnost pomembna, ali je lahko pomembna. Če hočemo ohraniti pojem umetnosti za določeno in posebno področje človeške dejavnosti, ki nam omogoča

²⁰ Prim. npr. Suzi Gablik, *The Reenchantment of Art* (Thames & Hudson, New York 1991).

vzpostavljati posebno obliko človeške intersubjektivnosti ter hkrati povečuje naše samozavedanje, pa naj bo to na zavesten ali na telesen način, lahko umetnost ohrani in okrepi svojo vlogo v človeški družbi in pri posameznikih. Tudi ostala družbena dejanja in dejavnosti imajo lahko podobno, a nikoli povsem enako vlogo. V rokah estetike je, ali *bi lahko bilo*, da razvije te pojme in predstave in normativne okvire in to ne kot nekaj, kar naj bi bilo umetnosti vsiljeno – to ni samo nezaželeno, ampak tudi nemogoče – temveč kot nekaj, na čemer bi se delalo skupaj z umetnostjo. Sedaj postane jasno, da mora biti danes vsaka smotrna estetika povezana z umetnostjo ter vanjo vpletena.

V sedanjem prehodnem obdobju, označenem z transkulturnostjo, s preobrnjenostjo rekonceptualizacij, z iskanjem novih pojmov in mapiranj, s katerimi bi zapopadli sedanost in temeljna filozofska vprašanja in izzive, bi bilo treba poiskati nov prostor tudi za estetiko. Zagovarjam estetiko, ki je po eni strani močno povezana s filozofijo in po drugi z umetnostjo. Druge možnosti so mogoče, pomembne in cenjene. Če pa pripišemo umetnosti eksistencialno vlogo, ki presega vlogo vsakdanje estetizacije in naključnega hranjenja Imaginarnega, mora estetika sprejeti umetnost kot njen pomemben, če ne že privilegiran predmet. Če bi se odločili pripisati umetnosti takšno mesto, potem bi morali tudi sprejeti kot eno od bistvenih razlag estetike estetiko kot filozofijo umetnosti in kulture.

Ryosuke Ohashi
O pojmu estetike prenosa vonja (kunjû)
Narava in umetnost v budizmu

1. Estetika in umrljivost

Začel bom z nekaj stavki, ki se nanašajo na grški mit o Odiseju.

Odisej je namerno zatrl sirenino pesem kot tuje Drugo, vsekakor kot Drugo v njem samem. Dal se je privezati na jambor v dejanju samoohranitve, zaradi česar je lahko prisluhnil sirenini pesmi – ki je navadno izpostavila človekovo umrljivost – iz položaja zagotovljene varnosti. Smrt kot absolutno Drugo je omalovaževana in usodni dogodek je odvrnjen. Očarljiva, zapeljiva lepota sirenine pesmi, ki ji smrtniki prisluhnejo tudi za ceno svojih življenj, je oslABLJENA, kakor hitro je slišana iz varnega zavetja. Varno potovanje in izginotje Odisejeve ladje lahko razumemo kot sirenino poslednjo uro.

Obstaja možnost, da je za človeka, ki si želi prisvojiti instrumentalni um, ohranitev življenja vedno pomembnejša od estetskega vrednotenja lepote. Prav zaradi tega skuša človek uporabljati razum za obvladovanje umrljivosti. Toda ali je mogoče smrt ukrotiti s pomočjo instrumentalnega uma, ali pa je tudi najbolj napredna tehnika evtanazije le brezkončno odlaganje dejanskega problema? Ena stvar je pri tem jasna: če je Drugo zatrto kot Drugo, potem je tisto »primerjano s/z« primerjave prav tako zatrto, kar pomeni, da je Subjekt, ki je prikrajšan za Drugo, zreduciran na solipsistično bit, ki brezciljno tava po svetu.

Ko naravo izkusimo kot podobno sirenski, je rezultat estetska teorija instrumentalnega uma. Estetska teorija, na katero vpliva drugačna izkušnja narave, zahteva drugo estetsko teorijo in zato mora praviloma obstajati nešteto teorij te vrste. Kot primer bi želel predstaviti estetsko teorijo, za katero uporabljam izraz »kunjû«, ki dobesedno pomeni prenos zraka in vonja.

Mit o Odiseju sta nekoč raziskovala M. Horkheimer in T. Adorno v knjigi *Dialektika razsvetljenstva*.¹ Avtorja tam skušata pokazati, da je paradigma instrumentalnega uma v tem mitu že izražena v obliki Odiseja. Po mojem mnenju to ni mit o instrumentalnem umu, temveč izraz dejstva, da je izkustvo lepote neločljivo povezano z izkustvom smrti ali umrljivosti.

¹ *Dialektika razsvetljenstva*, 1. dodatek, »Odisej ali mit razsvetljenstva«.

Če lepoto povezujemo z razcvetom življenja, se ta trditev morda zdi paradokсна. Vendar vidimo, da je cvet na vrhuncu svoje veličastnosti natanko takrat, ko prične veneti, in da je venenje vidno znamenje smrti. Seveda pa proces venenja, če nanj gledamo s čisto biološkega stališča, ne pomeni umiranje cveta, temveč naznanja rojevanje plodov in njegovo nadaljnje uspevanje. Toda cvet mora umreti kot cvet in plodovi morajo umreti *kot* plodovi, če naj se njihova vrsta nadaljuje. Lepota cveta mora oveneti *kot* lepota.

Primerjava lepote s cvetom pomaga razumeti, kako je pojem lepote nerazdružljivo povezan s pojmom umrljivosti. Če umetnost samo proizvaja lepoto v smislu tega naravnega cveta, mora umreti skupaj z njim. Ustanovitelj in veliki igralec gledališča Nô, Zeami (1363-1443) je v »Fûshi kaden« (»Zapuščeni nauk o cvetu umetniško estetske oblike«) zapisal, da cvet mladega, čednega igralca kmalu zbledi in ni umetniško vzvišeni cvet, kakršen je ustvarjen v umetnosti Nô. Pravi cvet je tisti, ki preživi tudi na »starajočih se vejah«. Zeami daje za primer odrsko uprizoritev svojega očeta deset dni pred njegovo smrtjo.

Cvet je podoben tako umetnosti kot mladosti, dokler je označen kot »cvet« in kot manifestacija »narave«. Do te mere sta identična. Razlika med obema vrstama je v tem, da umetniška lepota ne zbledi s časom, medtem ko naravna lepota mora zbledeti. Medsebojni odnos obeh cvetov je v tem, da tisto, kar je ohranjeno v prvem, cveti in ovene v drugem. Med obema obstaja prekinjena stalnost.

2. Prerezani kontinuum življenja in smrti

V japonski umetnosti je ta prekinjena stalnost izražena z umetniškim pojmom, znanim kot »kire-tsuzuki« (prerezani kontinuum). Ta pojem služi kot zgodovinsko izhodišče mojega eseja, zato bi najbrž moral podati kratko razlago.

Beseda »rez« (kire) je vsebovana v temeljnem pojmu japonske poezije kot del t. i. »reznega zloga«. Funkcija reznega zloga je prekinitiv toka izražanja do te mere, da se ustvari prostor za novo stopnjo. Rez ne ustavi ali preseka toka, ampak ga poveže z novim tokom. Beseda »rez« je povezana z besedo »tsuzuki« (kontinuum). Tako nastane eden ključnih izrazov v japonski poeziji: »prerezani kontinuum« (kire tsuzuki). V pojasnilo bom navedel nekaj vrstic iz ene od Bashôvih haiku pesmi:

Star ribnik – vanj skoči žaba, zvok vode
(Furuike ya kawazu tobikomu mizu no oto)

Rezni zlog v tej pesmi je »ya« za besedo »furuike«. Ustreza kratkemu pomišljaju po besedni zvezi »star ribnik«. Star ribnik – sicer nepomemben – je poudarjen s prerezanim kontinuumom. Rezni zlog »ya« vpelje novo stopnjo z žabo, ki skoči v ribnik. Spokojnost ribnika je poudarjena ali naglašena z zvokom vode. Vsakdanji naravni dogodek je v tej pesmi izvlečen ali izrezan in tako izpostavljen naši pozornosti. Skozi ta rez je vsakdanjost ali naravnost običajnega življenja izražena na novo. Pesem sama postane na tej točki »rez«. Zato je Bashô razširil izraz reznega zloga in zapisal, da »so vsi zlogi abecede rezni zlogi«. ²

Prvotni pomen »reza« je tehnični rez, pri čemer je neposredna naravnost narave, ki se je človek še ni dotaknil, *odrezana*. Kakorkoli že, to pomeni, da je narava *izrezana* ali izolirana od njene neposredne naravnosti in se pojavi v svoji notranji naravnosti. Tu je treba dodati, da ta »rez« ni preprosto tisti znani umetnostni pojem tradicionalne japonske umetnosti, ampak tudi in predvsem pojem »življenja«. Naloga pesnika predpostavlja to odločilno opustitev vsakdanjega življenja. Ta opustitev je ena od oblik reza. Bashô se je odpravil na potovanje; na njem je živel in s tem, ko si je naredil potovanje za svoj dom, prišel do spoznanja, da je prav potovanje tisto, ki sestavlja pravo naravo življenja. Z »rezanjem« skozi običajno naravo je odkril globljo naravo življenja. Skozi potovanje kot rez je postal pesnik in njegove pesmi vedno znova izražajo izkustvo umrljivosti.

V upodabljajočih umetnostih japonskega srednjega veka in v japonski moderni dobi »rez« v zgornjem smislu ni bil izražen le v literaturi, temveč tudi na mnoge druge načine. Oglejmo si primer razporeditve cvetja (jap. ikebana, dobesedno: živo cvetje ali oživljanje cvetja). Cvet v ikebani je ločen od naravnega življenja. Ta cvet komaj uspe posrkati vodo iz vaze, da bi se ohranil pri življenju. In vendar, ker nima več korenin, se sam ne more regenerirati. Ker je odrezan od svojih korenin kljub brezpogojni volji do življenja, sta njegova končna narava in njegova naravnost odkrito izraženi. ³

Nadaljnji primer »reza« je t. i. »suhi vrt« v japonski krajinski arhitekturi (jap. karesansui, dobesedno: pusta gora in voda). Najbolj surovo obliko tega vrta lahko vidimo v znamenitem »skalnem vrtu« svetišča Ryôan v Kyôtu. Ta preprost vrt, ki leži na pravokotni površini 336,6 m² in je obdan z golim zidom, sestavlja petnajst kamnov, položenih na prod – in nič drugega. Nobenih rastlin niti kipov. Skale in prod simbolizirajo gore in reke. Pojavi se vprašanje: zakaj izbrati »puste gore in reke«, torej nežive skale in hladen prod, namesto živih dreves in tekoče vode? Krajinski vrtnar in mojster Zena

² Gl. Kyorai-shô (Kyoraijev zapisnik).

³ V svojem eseju »O ikebani« (1953) je Keiji Nishitani opozoril, da je to rezanje bistvo umetnosti ikebane.

Musô je želel »oveneti« naravne elemente gore in rečne vode, odrezal je torej naravnost narave. Mirovanje in gibanje, surovost in igra naravnega sveta sta reproducirana s tem, ko je organsko življenje odrezano od naravnega sveta.⁴ Skalni vrt v templju Ryôan je odličen primer umetnosti »reza«.

Tretji primer je mogoče najti v »čajni ceremoniji«. Ceremonijalna čajna hiša je ločena od posvetnega sveta s potjo. Ta pot, znana kot »roji«, simbolizira »čisti prostor« v budističnem smislu. Tisti, ki na poti v sobo čajne ceremonije gre skozi ta prostor, je – po čajni ceremoniji – očiščen prahu iz posvetnega sveta. Dogodki v sobi čajne ceremonije so omejeni na »nič več kot vrenje vode, pripravo čaja«, ki jima sledi »pitje čaja«, kot to opisuje slavni mojster čaja Rikyû (1522-1591)⁵ – natanko tako, kot se to počne v običajnem življenju. Kar razmejuje obe področji, je »rez«, na katerega je prostorsko merjeno že v poti imenovani »roji«. Budistični izraz dobesedno pomeni čajno hišo, ki jo je »roji« odrezala od običajnega življenja. Vsakdanjost je reproducirana tako, da sta njena naravna umrljivost in edinstvenost posameznega življenja še posebej izraženi. Vse prvine, ki spadajo k čajni ceremoniji, vključno s pripomočki, gibi, ikebano in kaligrafskimi zastori, so izrazi »prerezanega kontinuuma« nevsakdanjosti kot tudi vsakdanjosti. Tudi življenje in smrt si nista diametralno nasprotna. Življenje kot dihanje, to je vdihavanje in izdihavanje, ali kot hoja, pri kateri se leva in desna noga izmenjavata med tem, ko se premikamo, ni preprost kontinuum, temveč je v vsakem trenutku prerezani kontinuum, ki predstavlja končnost in umrljivost življenja. Umetnost prerezanega kontinuuma vodi do resničnega izkustva prerezanega kontinuuma v vsakdanjem življenju.

Moderna umetnost, za katero pojem lepote ni več kriterij, in ki teži izključno k čistemu in svobodnemu ustvarjanju likovnih oblik, bi omenjene primere nemara imela za preveč klasične. Vendar se celo moderna umetnost ne more povsem osvoboditi izkustva umrljivosti. Natanko težnja za tistim, kar velja za »čisto« obliko, ki naj bi bila neodvisna od zunanjega sveta, izkazuje zavestno ali nezavedno izkustvo umrljivosti. Samo iskanje čiste in neodvisne likovne »oblike« ne kaže na nič drugega kot na čisto izražanje umrljivosti človeškega bitja. Odvratanje od nadčasovne predstave o lepoti izkazuje notranječasovni poskus preseganja časa-prostora.

Umetnost prerezanega kontinuuma kot izraz umrljivosti in lepote izhaja iz japonskega srednjeveško-modernega duhovnega sveta, ki ga zgoraj predstavlja budizem, še posebej zen budizem. Potovanje kot jemanje slovesa od vsakdanjega življenja in kot rez življenja, ki ga značilno predstavlja pesnik

⁴ Gl. moj članek, »Kire – Das 'Schöne' in Japan«, *Philosophisch-ästhetische Reflexionen zu Geschichte und Moderne*, DuMont Publishers, Köln 1994.

⁵ Glej poglavje z naslovom »Metsugo« (po smrti) v Rikyûevem »Nampôroku«.

Bashō, je izhajalo iz njegove budističnih izkušenj, pri katerih se menih poslovi od vsakdanjega življenja, da bi se vrnil h globlji naravi svojega običajnega življenja. K temu budističnemu ozadju in njegovih namigih moderni estetiki se bom vrnil kasneje. Tukaj se vračam h gledališču Nō, ki kaže prekinjeno stalnost v ožjem smislu, ne le na idealni ravni z besedo cvet, temveč tudi konkretno na odru.

Osnovni vzorec odrskih iger Nō razkriva, da gre pri njih vselej za dialog med mrtvimi in živimi. Mrtva oseba se pojavi na določenem mestu v obliki živega bitja, da bi mimoidočim popotnikom povedala, kaj se je nekoč tam zgodilo. Opisani in predstavljeni so srd in žalost, blišč in blaginja, ki so včasih spremljali življenje mrtvega. Miniti je moralo vse, kar se je zgodilo, vključno s podobo pripovedovalca. Živa oseba, ki posluša zgodbo in je priča plesu mrtvih, ugotovi, da ta podoba ni živa oseba. Živi je prisiljen spoznati, da je njegovo lastno življenje minljivo in se mora kmalu končati. A minljivost življenja je le en vidik, saj mrtva oseba ni izginila v večno temo. Vrne se z namenom, da se prenese nazaj v sedanost. Mrtva oseba živi, ker smrt žari skozi življenje in omogoča življenju živeti. Življenje in smrt tukaj nista nasprotna pola, marveč obstajata v dvojni pojavitvi.

Ta smrt, ki žari skozi življenje, ali podvajanje življenja in smrti je ponazorjeno z načinom igralčeve »hoje« po odru. Ne hodi kot običajni ljudje na ulici. Ne dviguje leve in desne noge v izmeničnih gibih, temveč »podrsava« z »nogami«. Njegovi podplati nikoli ne zapustijo tal. S tem premikanjem se telo ne giblje iz točke v točko v zaporedju sunkovitih gibov, temveč nepretrgano, premočrtno.

Po besedah enega izmed Zeamijevih učencev, Hidea Kanze, »linija, ki sledi njegovim tihim gibom kaže na dolgo potovanje (ki ga je popotnik pravkar opravil) in časovni skok (s katerim nemudoma doseže svoj cilj na odru)⁶.« Ko se igralec na ta način premakne z ene strani odra na drugo in reče »sem že tam«, gledalci spontano dojamejo, da je oseba po dolgem potovanju dosegla svoj cilj. Vsakdanja narava hoje je prerezana do te mere, da pride do temeljne spremembe njenih časovnih značilnosti. Smrt, ki žari skozi življenje, oropa premikanje njegovih notranjih časovnih značilnosti. Enako kot mrtva oseba preskoči čas, a ga tudi predre, se živa oseba, katere življenje je prežarjeno s smrtjo, in ki je osvobodjena pogojnosti časa in prostora, ne premika iz kraja v kraj, ampak v nepretrgani premi črti. V tem stiliziranem gibanju, očiščenem naravnega gibanja, postane vidna globlja narava hoje kot gibanja, podvajanje življenja in smrti.

⁶ Hideo Kanze v razgovoru s Toshiem Kawatako, *The Aesthetics of Japan*, št. 26, str. 150.

3. Pot umetnosti (Geidô)

Zavest o tem prerezanem kontinuumu se je razvila kot »nauk o Poti umetnosti« (gei-dô). Ta izraz ne zajema le področja tako imenovane *umetniške igre* (Yûgei), v katero štejejo čajna ceremonija, način izdelave ikeban, način uporabe vonjav in *odrske umetnosti* (butai geinô) kot so lutkovno gledališče (Jôruri), Kabuki, Nô itd., ampak tudi področje borilnih veščin (bugei) kot so npr. mečevanje, lokostrelstvo, jahanje, itd.⁷

Na tem mestu naj omenim enega izmed značilnih naukov Poti umetnosti. Razvil ga je Chikamatsu Monzaemon (1653-1724), ustanovitelj lutkovnega gledališča Jôruri. Sestavni del ene izmed Chikamatsovih osrednjih postavk je tole: umetnost se nahaja v medprostoru kožnih membran med bitjem in nebitjem.⁸ V lutkovnem gledališču Jôruri igrajo z lutkami, ki so izdelane izključno iz tkanin, se pravi iz kožnih membran ali mesa. Eden, včasih tudi trije lutkarji, vtaknejo roke v te tkanine in s pomočjo prstov premikajo lutkino glavo in roke v ritmu pesmi ob spremljavi trostrunskega glasbila, imenovanega Shamisen. Samo resnični ljudje so iz *kože in mesa*, zato morajo lutke Joruri, ki imajo le kožne membrane, igrati osebe iz mesa in kosti. Heinrich von Kleist je nekoč zapisal, da se morajo tudi najboljši igralci naučiti gibov od lutkovnih gledališč.⁹ To velja tudi za lutke Jôruri, ki začnejo kot prazne, pomilovanja vredne figure, a jih gibi lutkarjev kasneje preoblikujejo v človeške podobe, ki se po Chikamatsujevih besedah zdijo resničnejše od resničnih ljudi, presegajoč celo igro živih igralcev Kabukija. Lutke privzamejo oboje, kožo in meso. Umetnost tega gledališča se nahaja v medprostoru kožnih membran med bitjem in nebitjem. Izraža medprostor življenja in smrti, navadno predstavljen v obliki tragedij na odru Jôruri.

4. Estetika prenosa vonja

Na tem mestu se spomnimo, da je na umetnost in na umetniški nauk, ki temelji na prerezanem kontinuumu, odločilno vplival budizem. Toda na kaj se nanaša nauk budizma in ali lahko razloži ta umetniški nauk? Predstavniki nauka o Poti umetnosti niso nikoli zastavili tega vprašanja.

⁷ »O umetnosti načina« gl. moj članek »Zum und aus dem japanischen Kunstweg; Entwurf einer ästhetischen Auffassung der Welt«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, št. 6, 1996, str. 995-1006.

⁸ Ta stavek se pojavi v prvem poglavju *Spominek iz Naniwe* (jap. *Naniwamiyage*) (1738).

⁹ Heinrich von Kleist, »Über das Marionettentheater«, Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe*, zv. 2, München 1961, str. 338 ff.

Umetnikom ni bilo treba zastaviti takšnega vprašanja, saj se je njihova interpretacija življenja in smrti, to je izžarevanje ali »sijanje skozi« smrti v življenju in življenja v smrti, v celoti ujemala z budistično filozofijo. Znana ključna formula v Hannya (sanskrt: prajñâ)-Sutri, »praznina (sanskrt: sūnyatâ) je tudi zunanost (sanskrt: rūpa), zunanost je tudi praznina«,¹⁰ na primer pojasni, da je življenje kot zunanost tudi praznina, kar pomeni absolutno neeksistenco, ki sovпада s pojmom smrti kot absolutne negacije in prav ta praznina kot smrt je prisotna v življenju kot zunanosti.

Če ponovno premislimo »nauk o Poti umetnosti« kot primer budistične estetike in predlog za estetsko teorijo v modernem smislu, se zgornja trditve Hannya-Sutre še zmeraj izkaže za nezadostno. Namesto očitne sorazmernosti trditve »praznina je tudi zunanost, zunanost je tudi praznina«, je v Hannya filozofiji Mahayana budizma več poudarka na praznini kot na zunanosti. Svet lepote je svet zunanosti *par excellence*. Z ozirom na to ponuja eden izmed kasneje razvitih naukov, t. i. »nauk o zavesti« (Yuishiki), ki se je razvil iz nauka Hannya, primernejši pristop, saj se – ob predpostavki, da je ta svet zunanosti v resnici praznina – osredotoča na določanje, od kod ta sicer nebivajoči svet, svet zunanosti, izvira in kakšna je struktura sicer zmotljive človeške zavesti.

V nadaljevanju se bom skliceval na esej z naslovom »Daijô kishinron«, ki je bil napisan v zadnji stopnji razvoja »nauka o zavesti«. Čas nastanka (od sredine petega do sredine šestega stoletja) je sporen, prav tako kot sta sporna tudi kraj (Indija ali Kitajska) in avtor. Vendar se na tem mestu s tem ne bom ukvarjal.

Pričujoči esej se ukvarja le z enim pojmom, ki ustreza »nauku o Poti umetnosti« in vodi k premisleku o estetiki: s pojmom »kunjû«. »Kun« pomeni vonj in »jû« pomeni tako prenos tega vonja kot njegovo trajanje v smislu navad, običajev, praks itd. Navedel bom odlomek iz »Daijô kishinron«: »Kaj pomeni kunjû: obleka običajno nima vonja. Toda, če nekdo nanjo prenese vonj, je, kakor da obleka sama poseduje ta vonj. Isto velja za Dharmo. Resnični čisti Dharma ni temačen. Temačen postane šele, ko nanj svoj vonj prenese temna nevednost. Res je tudi, da temni, omadeževani Dharma pravzaprav ne deluje očiščujoče, toda če se nanj prenese pravi Dharma, se navzame očiščujočega delovanja.«

Vzajemni učinek pravega Dharme bi bilo z nekaterimi pridržki mogoče primerjati z bojem med svetlobo in temo, ki je pogosto predstavljen v mitu

¹⁰ O Heglu in Japoncih in prevodu odstavka *Hannya-Sutre*, gl. moj članek »Zum Begriff der Vernunft im Fernen Osten« (O definiciji razuma na Daljnem Vzhodu) v *Vernunftsbegriffe in der Moderne (Definicije uma v moderni dobi)*, Stuttgart-Hegel-Congress 1993, ur. Hans Friedrich Fulda in Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta 1994, str. 775-788.

o rojstvu vesolja. Vendar je bistvenega pomena, da se na tem mestu izognemo dihotomiji. Svetloba in tema nista dihotomična; izžarita v vzajemnem učinku prenosa vonja.

Preneseni vonj, ki ostane nekaj časa aktiven, je omenjen v »Daijô kishinron« kot tudi v nauku o zavesti Mahayana budizma imenovan »semena«. Nauk o prenosu vonja je sočasno nauk o semenih, shranjenih v brazdi zavesti, imenovane »ârayashiki« (sanskrt: âlaya-vijnâna). Ta brazda zavesti mora izginiti na zadnji stopnji prenosa vonja. Cveta kot simbola vzvišene umetniške lepote, ki nikdar ne zbledi, na primer, ni mogoče najti zgolj v gibanju sem ter tja med očiščujočim in omadeževajočim učinkom, to je, ne nahaja se samo v neskončno samorazmnožujoči se brazdi, kjer so semena shranjena, ampak tam, kjer je brazda sama izginita, to je v pozabi individualne zavesti. Prenos vonja kot očiščenje je večer, medtem ko se prenos vonja kot zatemnitev na koncu zaključí.

Ukvarjamo se s sledečim: z zvezo med prenosom vonja, umetnostjo načina in pojmom prerezanega kontinuuma. Prenos vonja ni naravni pojav zunanje narave, temveč del procesov, vpletenih v boj za modrost o življenju in smrti. Je tudi notranja narava drž v praksi, kot je pokazal že znak »yû«. To pomeni, da mora Nô igralec, preden uresniči vzvišen, nikoli veneč cvet v svoji umetnosti, najprej prestati dolgo potovanje in izkusiti različne vrste rož, ki po cvetenju ovenijo. Igralec se pogosto znajde v stagniranju med svetlobo cvetenja in temnenjem venenja. Svetloba in temnenje sta prenešena drug k drugemu, kar so preprosto stanja zavesti v delovanju. Na koncu bo osebi, ki vadi, uspelo dokončno izprazniti brazdo, v kateri se pojavlja prenos vonja.

Pust vsakdanji primer bo pomagal ponazoriti mojo trditev. S prisvojitvijo umetniškega pojma postane umetnikovo delovanje svobodna, naravna igra, v kateri se ne zaveda več svojega subjektivnega truda, da bi igral bolje, ampak je nasprotno nesebičen. Če nezrel umetnik priložnostno izvede to svobodno igro, njegova subjektivna zavest kmalu ustvari nered in tako zastre čisto nesebičnost. Da bi dosegel višje umetniške večine, mora poskusiti znova. Iz opisa lutkovnega gledališča Heinricha von Kleista izhaja, da ni razlike med umetniškim izkustvom te nesebičnosti.¹¹ Edino v filozofski formulaciji tega izkustva se prične razvoj v različne smeri. Budistično izražanje zgornjega izkustva nas bo pripeljalo do stališča, da je na ustvarjanje nereda s strani zavesti mogoče gledati kot na temneči prenos vonja. Umetniško zastavljena naravnost se mora vedno znova pojavljati kot ta temneči prenos vonja. Nasprotno je nadaljnja vadba višjih umetniških spretnosti očiščujoči prenos

¹¹ Heinrich von Kleist, »Über das Marionettentheater«, v *Sämtliche Werke und Briefe*, zv. 2, str. 338-345.

vonja. Če očiščujoči prenos vonja očisti egoistično zavest ali ji povrne jasnost in prosojnost, »brazda«, ki jo je mogoče primerjati z zavestjo, končno »izgine« zaradi nasprotnega učinka. To ustvari nikoli veneč cvet, ki ga opisuje Nô igralec Zeami. To naravnost je moč zaznati v umetnosti prerezanega kontinuuma in ikebane, še posebej v pojmu enodnevnega cveta kot neminljive ali večne naravnosti.

Na osnovi primerov prenosa vonja v umetnosti, se bom oprl na pojem estetike, ki paradoksalno izvira iz načela, ki pravi, da je čutnost kot element estetike zanikana. Teorija prenosa vonja pravi, da mora biti »čutnost« kot »aisthesis«, kot temeljni element estetike na splošno, izpraznjena in zanikana. V prejšnjem navedku »praznina je tudi zunanost, zunanost je tudi praznina«, je bilo izraženo isto zanikanje. Vendar v tem primeru ne raziskujemo dalje pozitivnega pomena pojavnega sveta, medtem ko nauk o zavesti, kateri pripada prenos vonja, poudarja njegov pomen. Poudarja tudi *aisthesis* kot orodje za prenos vonja in kot orodje za brazdo zavesti, ki je področje estetskega. Njegov nastanek in razpad sta začasna. Estetsko je vedno začasno/minljivo in navzven izraženo v umrljivosti. Zlasti to področje umrljivosti je tisto, ki ga globoko dojamemo v nauku o prenosu vonja. To razloži, kako je to področje ali »brazda« zavesti zmeraj točka spora med očiščenjem in temnenjem, razsvetlitvijo in zatemnitvijo. Toda to je izvedeno na tak način, da je »brazda« končno zanikana in izgine.

Po tem nauku je čutnost kot prostor premikov zavesti na koncu zanikana. Vendar iz tega sledi, da je čutnost treba razumeti kot tisto, skozi kar preseva nečasno. Estetsko/časno je tisto, v katerem je navzoče absolutno nečasno, praznina.

Misel, da nečasno sije skozi časno, se pojavlja tudi v Kantovem pisanju, še posebej v navezavi na temo časa. Kant je sprejel, da čas sam ne odteka, četudi mora vse, kar je časno, odteči.¹² Le časno propade, čas sam pa ne propade, kot reka, ki miruje, čeprav voda kar naprej teče skozi njo. Kakorkoli že, Kantova razjasnitev pojma časa samega ni zadostna. Njegov odgovor, da je oblika čutnosti – ko deluje kot »shema«, se pravi shematizem – Kant sam označi kot »skrito umetnost v globinah človeške duše«,¹³ te globine pa ostanejo do konca nejasne.

Čutnost kot področje prenosa vonja je prostor, v katerem je umrljivost zaznana v različnih stanjih zavesti, vendar tako, da so – zaradi popolnega izžarevanja v praznini – končno izpraznjena in zanikana. Kar zadeva praznino, se ta ne pojavlja drugod kot v čutnosti in kot čutnost, tako da ta sedaj preseva v praznini na povsem nov način.

¹² Kant, *Kritika čistega uma*, B. 183. Glej tudi B. 57/8, 163, 224/5.

¹³ Kant, *ibid.*, B. 180.

Od tu se vračam k mitu o Odiseju, ki sem ga omenil na začetku. Kako lahko resnično prisluhnemo sirenini pesmi, ne da bi zadušili njeno očarljivo, zapeljivo lepoto? Mar moramo umreti, ko ji resnično prisluhnemo? Morda moramo umreti, toda če zgolj umremo, mora sirenina pesem prav tako izginiti, saj ne more biti slišana. Estetika prenosa vonja pravi, da obstaja en način umiranja, prerezani kontinuum, ki je resnično obstajal v predmoderni japonski umetnosti in religiji. V tem pogledu gre umrljivo človeško bitje skozi svojo umrljivost, dokler ne »umre«, to pa pomeni, da le tisti, ki resnično doseže to »smrt«, živi brez staranja.

Prevedla Eva Erjavec

SODOBNA FILOZOFIJA

Peter Klepec
Deleuzovo pojmovanje naključja

V pričujočem prispevku se bomo osredotočili na vprašanje, kakšno je pojmovanje naključja oziroma kontingence v delu Gillesa Deleuza. Gre za vprašanje, ki se ga v takšni ali drugačni obliki loteva sleherni sodobna filozofija, kolikor je pač – kot neke pripominja Badiou¹ – temeljna naloga sodobne filozofije laicizacija in sekularizacija neskončnega. Deleuze, ki filozofijo razume »kot logiko množtev« (Pourparlers, 201), seveda to nalogo razume nekoliko »po svoje« – množstvo je zanj vselej neskončno, imanentno, Odprto, kar pa je možno le, če nikoli ni identično samemu sebi, če nikoli ne tvori zaprte in sklenjene celote. Celota je potemtakem Odprto le, če se vselej spreminja in giblje, kar z drugimi besedami pomeni, da je Celota oziroma množstvo mišljena kot imanenca le, če je mišljena skozi optiko razlike in naključja. V tem pomenu lahko rečemo, da je pojem naključja eden izmed ključnih pojmov Deleuzove filozofije, ki pa pri Deleuzu nikoli ne nastopi *kot tak*, pač pa je vselej preoblečen v ključne koncepte Deleuzove misli (naključje kot met kock, moč popačenja in postajanje, »čas, ki je iz tira«, »večno vračanje«, dogodek), ki si jih bomo zato na tem mestu tudi nekoliko izčrpnje ogledali.

1. Mišljenje je met kock

Deleuze pogosto poudarja, da je samo mišljenje, sama filozofija tesno povezano z naključjem. Drugače rečeno, mišljenje je met kock. Gre za formulo, sposojeno od Mallarméja, ki pa jo je Deleuze sam sicer pripisal strukturalizmu: »Skratka, manifest strukturalizma bi veljalo iskati v slavni formuli, eminentno poetični in teatralni: mišljenje je enako metu kock.« (»Po čem prepoznamo strukturalizem?«, 46)² Formula, da je mišljenje met

¹ Prim. Alain Badiou, *Le Nombre et les nombres*, zbirka »Des travaux«, Seuil, Pariz 1990, str. 51 in 62.

² Ob tem pripominjamo, da ustrezno Deleuzovo delo oziroma okrajšavo zanj navajamo v oklepaju skupaj z arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo pa: *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Éditions de Minuit, Pariz 1972; *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Pariz 1993; *Dialogues* (skupaj s Claire Parnet), zbirka

kock predstavlja sicer stalnico, h kateri se je Deleuze, ne glede na številne spremembe izhodišč in konceptualnega aparata, vedno znova vračal. Tako tudi v delu *Qu'est-ce que la philosophie?*, ki ga je spisal skupaj s Félixem Guattarijem, Deleuze poudarja, da je »vsako mišljenje nek *Fiat*, nek met kock« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 72), ta *Fiat* pa ima dva aspekta, dva vidika, ki se po svoji naravi razlikujeta: ustvariti koncepte in utreti, trasirati plan imanence. *Fiat* tako tvori glavno os tistega, kar Deleuze imenuje filozofsko trojstvo: predfilozofski plan, ki ga je potrebno trasirati (imanenca), konceptualne osebe, ki jih je potrebno izumiti in oživiti (insistenca), filozofski koncepti, ki jih je potrebno ustvariti (konsistenca). »Trasirati, iznajdevati, ustvarjati, to je filozofsko trojstvo« (*Ibid.*, 74).

Teza, da je mišljenje met kock, tako vsebuje strogo konstruktivistični moment – Deleuze sam se neprenehoma brez pridržka razglša za konstrukcionista in sistematika: »Verjamem v filozofijo kot sistem... imam se za zelo klasičnega filozofa« (»Lettre-préface«, 7). Nemara pa bi ne bilo odveč opozoriti na radikalno *kontingentni* značaj Deleuzovega konstruktivizma. Kaj to pomeni? Koncept je za Deleuza vselej zvezdni utrinek, meteor, zato tudi ni nobenega pravila, nobene nujnosti, nobene »formule«, s pomočjo katere bi lahko »proizvajali« koncepte. Enako velja za plan imanence, ki »predhodi« stvaritvi konceptov: »Vselej obstaja neko nasilje znaka, ki nas prisili v iskanje, ki nam odvzame mir... Resnica ni nikoli produkt neke predhodne dobre volje, pač pa rezultat nekega nasilja v mišljenju... Resnica je odvisna od srečanja z neko rečjo, ki nas prisili v mišljenje, v iskanje resničnega... Nujnost tistega, kar je mišljeno, zagotavlja naključje srečanja. Kaj hoče tisti, ki pravi »hočem resnico«? Hoče je zgolj prisilno in nenaravno. Hoče jo zgolj pod vplivom nekega srečanja, v razmerju do tega znaka«. (*Proust et les signes*, 24-25) Filozofija ni nič drugega kakor upor, zoperstavitev tej sili zunanosti. Toda ta zunanost ni neki absolutno transcendentni Zunaj, pač pa tvori samo notranost filozofije, paradokсно notranost, ki je bolj notranja od najbolj notranje notranosti, a obenem najbolj zunanja od najbolj zunanjega Zunaja

Champs, Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977); *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968; *Foucault*, Éditions de Minuit, Pariz 1986; *Image-temps, Cinéma 2*, Éditions Minuit, Pariz 1985; *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, zbirka Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1998; *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962 (1973⁴); »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, zbirka Temeljna dela, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 41-64; *Le Pli. Leibniz et le baroque*, zbirka »Critique«, Éditions de Minuit, Pariz 1988; *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990; *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991; *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, zbirka »Critique«, Éditions de Minuit, 1980; *Proust et les signes*, PUF, Pariz 1972², in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Pariz 1991.

– plan imanence kot predfilozofski oziroma ne-filozofski je tako, denimo, filozofiji – če si sposodimo izraz, ki ga je skoval Lacan – ekstimen. Nekaj podobnega pravi Deleuze v svoji obravnavi Foucaulta: »/.../ misliti, to je uveljaviti singularnosti, vreči kocke. Tisto, kar izraža met kock, je, da mišljenje vselej prihaja od zunaj (ta zunaj se je izgubil v vmesnem prostoru oziroma je konstituiral skupno mejo). Mišljenje ni ne prirojeno ne pridobljeno. Ne gre za prirojeno vajo neke zmožnosti, prav tako pa to ni nek *learning*, ki se konstituira v zunanjem svetu. Prirojenemu in pridobljenemu je Artaud zoperstavil »genitalno«, genitalnost mišljenja kot takega, mišljenja, ki prihaja od zunaj, ki je bolj oddaljen od vsega zunanjega sveta, vendar bližji od vsega notranjega sveta. Bi bilo treba ta zunaj imenovati Naključje? Dejansko met kock izraža najbolj preprosto razmerje sil ali moči, razmerje, ki se vzpostavi med singularnostmi, ki jih izbere naključje (številke na strani kocke). Razmerje sil, kot ga razume Foucault, ne zadeva le ljudi, pač pa elemente, črke abecede, ki jih izžreba naključje, ali pa njihove privlačnosti, njihove frekvence grupiranj glede na nek jezik. Naključje velja le za prvi met; nemara se drugi met dogaja v pogojih, ki so delno določeni s prvim metom, tako kot v verigi Markova, neko zaporedje delnih ponovnih povezav. In prav to je zunaj: črta, ki ne preneha povezovati žrebov naključja v mešanici aleatoričnosti in odvisnosti. Mišljenje tu prejme nove figure: izvleči singularnosti; ponovno povezati izžrebano; in vsakič iznajti serije, ki potekajo od sosedstva ene singularnosti k sosedstvu druge. Obstaja več vrst singularnosti, ki vselej prihajajo od zunaj...« (Foucault, 125)

Iz tega, da mišljenje zadeva srečanja z neko rečjo, da nas šele neko naključje srečanja prisili v mišljenje, potegne Deleuze nasledke. Prvič, vsako mišljenje je vselej naključno, odvisno od okoliščin, povezano z nekim dogodkom, ki preleti oziroma preletava mišljenje – v takšnem kontekstu naključje za Deleuza izgubi svojo negativno podobo. K temu se še povrnemo kasneje. Drugič, če je mišljenje stvar naključja, potem je tudi sama filozofija kot forma mišljenja stvar naključja. Filozofija, grška filozofija je za Deleuza povezana z Grčijo na enak način kot je moderna filozofija povezana s kapitalizmom. Deleuze ob tem postavlja tudi umestno vprašanje – vprašanje je, zakaj se kapitalizem pojavi na Zahodu in ne, recimo, na Kitajskem v tretjem ali osmem stoletju? Čeravno je mogoče na to vprašanje bolj ali manj zadovoljivo odgovoriti, Deleuze navaja ob tem zgodovinarja Braudela (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 94ff.), pa takšen odgovor še ne pomeni, da obstaja neka (globoka) nujnost, zaradi katere bi se kapitalizem, z njim pa filozofija, pojavil prav v nekem določenem času in prav na nekem določenem kraju/mestu. Če se je filozofija pojavila v Grčiji, je bilo to prej naključje kot nujnost, prej ambient ali okolje kot izvor, prej postajanje kot zgodovina, prej

geografija kot historiografija, prej milost kot narava. (Prim. *ibid.*, 92) Tretjič, ko filozofija enkrat nastopi, ko pretrga z nujnostjo, zgodovini iztrga kult nujnosti, da bi uveljavila ireduktibilnost kontingence. (Prim. *ibid.*) Filozofija se iztrga kultu izvorov, pravi Deleuze, da bi zatrdila moč »okolja«. Toda s kultom nujnosti ni pretrgala edinole grška filozofija. V delu *Podoba-gibanje* se Deleuze sklicuje na Bergsonovo trditev, da je bila moderna znanstvena revolucija natanko v tem, da je gibanje kot tako odrešila privilegiranih trenutkov in ga približala poljubnemu trenutku. Poljuben trenutek je lahko navaden ali enkrat, reden ali izjemen. »Navsezadnje je prav v tem razlika med moderno dialektiko, za katere predstavnika se razglašča Eisenstein, in med staro dialektiko. Slednja je red transcendentnih form, ki se aktualizirajo v gibanju, medtem ko je prva proizvodnja in soočanje enkratnih točk, imanentnih gibanju.« (*Podoba-gibanje*, 15) Četrtič, čeravno so Grki naredili nekaj novega, čeravno so ustvarili koncepte, pa takšen obrat, takšna odvrnitev od transcendence, od kulta izvorov in mitov, ki bi obveljala enkrat za vselej, za Deleuza ne obstaja in tudi ni možna. Nobene nujnosti ni, da enkrat, ko se iztrgamo transcendenci, ne zdrsnemo zopet vanjo – filozofija kot varuhinja imanence je zato nadvse prekarno podzvetje.

Teza, da je mišljenje met kock, pa ne pomeni le tega, da je nenazadnje naključje, ali do mišljenja sploh »pride«, pač pa hkrati pomeni tudi to, da je mišljenje, seveda, ko enkrat do njega tudi »pride«, *nevarno* početje, za katerega nikoli ni jasno, kam nas bo pripeljalo. Drugače rečeno, teza, da je mišljenje met kock konec koncev pomeni, da je mišljenje vselej neka nora gesta. Najprej zato, ker je tisti, ki misli, razcepljen – je dvojna osebnost, je »ljubosumen«, kolikor ujema znake, ki nanj delujejo nasilno in ki jih mora absolutno dešifrirati (Prim. *Proust et les signes*, 24), in hkrati »idiot«, kolikor se odvrne od dogmatične podobe misli in kolikor »mu ne uspe vedeti tistega, kar vé ves svet« (*Différence et répétition*, 171). Filozofija se odpoveduje temu, da bi svet interpretirala, da bi mu podelila smisel, da bi svetu in svojemu času podelila smisel, saj je to početje za Deleuza servilnost – filozofija se mora odšteti, izmakniti glasovom, ki se ji ponujajo, skratka, filozofija se mora iztrgati mnenju. Filozofija ni interpretacija, pač pa prejkone nekakšna strast – filozofiji gre za to, da bi naredila, povzročila, ustvarila rojstvo tistega, česar še ni bilo (Prim. *ibid.*, 192). Filozofija ima zgolj en sam cilj, osvoboditi življenje od vsega, kar ga omejuje (Prim. *Pourparlers*, 192, 196), ustvariti neko drugačno, »drugo senzibilnost« (*Nietzsche et la philosophie*, 108). V tem kontekstu Deleuze silno rad parafrazira dva Leibnizova izreka, prvi pravi, da je naš svet najboljši svet zato, ker je sposoben proizvesti in sprejeti novo (Prim. *Pourparlers*, 220), toda stvaritev je precej tvegano početje, nobenega zagotovila ni, da bomo to novo tudi ustvarili, oziroma, da bo to tisto, kar smo

hoteli – Leibniz pravi, da je logika mišljenja takšna kot veter, ki nam piha v hrbet, serija rafalov in prelomov. Mislimo, da smo v pristanišču, in se naenkrat znajdemo na odprtem morju. Zaradi tega teza, da je mišljenje met kock, pomeni tudi to, da ni nobenega velikega misleca, ki ne bi šel skozi krize (Prim. *Pourparlers*, 129), zaradi česar Deleuze govori o tem, da »filozofija živi v permanentni krizi. *Plan* operira s pretresi, *koncepti* napredujejo z rafali, *konceptualne osebe* s sunki.« (Qu'est-ce que la philosophie?, 79) Še več. Filozof naredi krizo, saj drugega ne zna (Prim. *Ibid.*, 105). Filozofija je vselej povezana s paradoksom (Prim. *Différence et répétition*, 184, 190). Kaj je za Deleuza paradoks? »Paradoks najprej pomeni izničenje zdrave pameti kot enkratne smeri, nadalje, izničenje običajne pameti /*sens commun*/ kot podeljevalca utrjenih identitet. (*Logika smisla*, 15) V tem pomenu ni le sila zunaja tista, ki deluje na mišljenje in filozofijo, pač pa je tudi filozofija sama neka agresija, neko nasilje – »filozofija«, pravi Deleuze, »ki ne užalosti nikogar in ki ne vznevolji nikogar, ni filozofija« (*Nietzsche et la philosophie*, 120). Podobno mesto je najti tudi v *Différence et répétition* – »kaj je mišljenje, ki nikomur ne stori zlega, ne tistemu, ki misli, ne drugim?... Tisto, kar je prvo v mišljenju, je vlom, nasilje, to je sovražnik, in nič ne predpostavlja filozofije, vse izhaja iz mizozofije«. (*Différence et répétition*, 181-182)

Zaradi vsega tega Deleuze tudi pravi, »misliti, to je eksperimentirati, to je problematizirati. Vednost, moč in subjekt so trojni koren problematizacije misli.« (*Foucault*, 124) Mišljenje je za Deleuza vselej ustvarjanje, »penser, c'est créer«, mišljenje je vselej povezano z vznikom novega, ki ga ni mogoče misliti izhajajoč iz sedanjosti, ki je z gledišča sedanjosti nekaj »neprimernega«. Sedanosti, svojemu času, se filozofija mora upirati, to pa počne le, če je zvesta sama sebi oziroma svoji temeljni nalogi – ustvarjati koncepte. Ustvarjanje samo je namreč že samo po sebi upor, ali kot pravi Deleuze, »créer, c'est résister« (Qu'est-ce que la philosophie?, 106). Misliti torej za Deleuza pomeni zarezati v sedanjost, danost, jo vreči iz tira s pretresi, šoki, sunki in z rafali (Prim. *ibid.*, 79), mišljenje pa je potemtakem inherentno vselej nekaj »šokantnega«, »neprimernega«, »popačenega«.

2. Moč popačenja in postajanje

Kaj je pravzaprav ta moč napačnega, »lažnega, ki konstituira resnico?« (*Pourparlers*, 183; prim. tudi *Image-temps*, 172) V zadnji instanci ni »puissance du faux« nič drugega kot deleuzovska različica Nietzschejevega imena za resnico. Videti je, da se v tej točki Deleuze skliče na Foucaulta – »namesto univerzalnega *logosa*, so mrtvi jeziki zmožni poklicati v življenje mutacije in

jih tudi včasih izraziti«. (*Foucault*, 22) Oziroma, kot Foucault zapiše v *Les mots et les choses*: »... če moramo analizirati (strukturno mutacijo), in to zelo podrobno, tedaj se je ne moremo lotiti, kaj šele zares pojasniti, z enim samim govorom: je radikalen dogodek, ki se razporedi po vsej vidni površini vednosti, zaradi česar lahko korak za korakom sledimo njenim znakom, pretresom, učinkom.« (*Les Mots et les choses*, 230)

Kakorkoli že, naj gre za Nietzschejev ali pa Foucaultov vpliv, dejstvo je, da je resnica pri Deleuzu vselej dvojna, videti je namreč, da se Deleuze nikoli ni otresel neke dvojnosti in dvoumnosti, ki zadeva resnico. Po eni strani je resnica zanj »zgolj tisto, kar ustvari mišljenje« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 55), vznik neke distance *v* eksistenci, divergence *v* svetu, po drugi strani pa Deleuze trdi, da se mišljenje zoperstavlja resnici kot vrednoti (*Ibid.*, 42), oziroma, da so »pojmi pomembnosti, nujnosti, interesa tisočkrat bolj določujoči kot pojem resnice.« (*Pourparlers*, 177; podobno tudi *Qu'est-ce que la philosophie?*, 106) Enako stališče uvaja Deleuze ob odgovoru na vprašanje, kdaj je nek koncept dober in kaj odloča o tem, ali si izberemo neko konceptualno osebo za posrednika – četudi je konceptualna oseba antipatična, mora biti izredna. Četudi je koncept repulziven, odbijajoč, mora biti interesanten, zanimiv. »Filozofija se ne sestoji iz vednosti, in ni resnica tista, ki navdihuje filozofijo, pač pa o njenem uspehu ali neuspehu odločajo kategorije kot so Interesantno, Izredno, Pomembno.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 80) Resnica je vselej povezana z vznikom novega (Prim. *Image-temps*, 29; *Différence et répétition*, 192). Toda, kljub temu, da je edini pravi kriterij za Deleuza »novost« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 106), je potrebno pripomniti, da ta kriterij ne more in ne sme biti nekaj transcendentnega, saj so lahko vsi »kriteriji zgolj imanentni« (*Ibid.*, 72). Deleuze v delu o Foucaultu o resnici pravi naslednje – »resnica je neločljiva od procedure, ki jo vzpostavlja« (*Foucault*, 70), »resnično ni definirano ne s skladnostjo ne z neko splošno obliko, prav tako ne z ustrežanjem dveh oblik. Med govoriti in videti je razdružitev.« (*Ibid.*, 71)

Skratka, merilo, kaj je resnica, ni skladnost, pač pa novost, novost, ki jo ustvari mišljenje, ki s tem povzroči vznik distance *v* eksistenci, divergence *v* svetu. To, za kakšno distanco, za kakšno vrsto divergence gre, pa Deleuzu ne uspe ravno najbolj jasno pojasniti, saj se v tej točki nikakor ne more otresti neke dvojnosti, ki je povezana s tem, da niha, oscilira med temo »mišljenja brez podobe« (*Différence et répétition*, 173, 217, 354; *Mille plateaux*, 467; *Critique et clinique*, 106) in temo »nove podobe misli« (*Nietzsche et la philosophie*, 118 sq; *Proust et les signes*, 122, *Pourparlers*, 202 sq). V čem se sestoji osnovna razlika? V prvem primeru bi imeli opravka z mišljenjem, ki bi ne bilo več v razmerju do podobe misli, do predfilozofskega, s katerim vselej začenja

filozofija (zato tudi Deleuze povsem heglovski pripominja, da vselej začnemo nekje vmes), v tem prvem primeru bi potemtakem šlo za čisti rez, za čisti prelom, v drugem primeru pa bi »nova podoba misli« izhajala iz »izhodiščne« podobe misli, iz dogmatske podobe misli, ki bi skozi »popačenje«, prevrednotenje postala nova, drugačna podoba misli. (Prim. *Image-temps*, 165 ff.; *Critique et clinique* 132-133) V tem drugem pomenu Deleuze govori naraciji, ki je postala časovna in falsificirajoča, v tem pomenu resnica zanj vselej popači predetabilirane ideje. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 172) Proces takšne resnice ni več sodba, pač pa neke vrste naracija: »/.../ naracija preneha biti veridlična, se pravi, preneha pretendirati na resnično, da bi se naredila za po svojem bistvu falsificirajočo. To nikakor ni geslo »vsakomur njegovo resnico«, neka variabilnost, ki zadeva vsebino. Formo resničnega zamenja in detronizira moč napačnega, saj postavi istočasnost nemožnih sedanjikov, ali soobstoj preteklikov, ki niso nujno resnični. /.../ Falsificirajoča naracija sedanjiku postavi nerazločljive razlike, pretekliku pa neodločljive alternative med resničnim in napačnim. Resnicoljubni človek umre, vsak model resnice se zruši v korist nove naracije.« (*Image-temps*, 171) Badiou, ki izpostavlja zgoraj omenjeni navedek iz *Image-temps*, pri tem pripominja, da je pri Deleuzu – vsaj v enem delu njegove teorije – tako »kot v vsaki veliki klasični misli, resnica poraz, ali izguba objekta, katerega resnica je.«³ Zame pravi Badiou, je resnica vselej poraz nekega časa, tako kot je revolucija zaključek, konec nekega obdobja, dobe, epohe.⁴ Podobne odlomke pravkar navedenemu iz *Image-temps*, je mogoče najti tudi v drugih Deleuzovih delih, denimo v *Logiki smisla* na mestu, kjer Deleuze govori o pozitivni moči simulakra kot o moči lažnega (Prim. *Logika smisla*, 245-246), pa tudi drugod, v kasnejših delih, v *Qu'est-ce que la philosophie?* in v *Pourparlers*. Deleuze na številnih mestih trdi, da so za kreacijo bistveni posredniki, v *Qu'est-ce que la philosophie?* je takšen posrednik konceptualna oseba, pri čemer lahko filozofu za posrednika nastopi ne le filozofija sama, pač pa tudi umetnost in znanost. Velja kajpak tudi obratno, umetnik ima lahko za posrednika filozofijo in znanost, znanstvenik filozofijo in umetnost, itn. itd. Deleuze trdi, da imamo vselej potrebo po posrednikih, da se vselej izražamo s pomočjo posrednikov, da vselej delamo skupinsko, toda ti posredniki niso v zadnji instanci nič drugega kot »izginjavajoči posredniki«, če si lahko sposodimo termin, ki ga je skoval Slavoj Žižek. Posrednik ni namreč za Deleuza nikoli »on sam«, vselej je že popačeni, že izginuli posrednik, ki je

³ Alain Badiou, *Deleuze. »La clameur de l'Être«*, Hachette, Pariz 1997, str. 94.

⁴ *Ibid.*, str. 96. O Badioujevi teoriji resnice prim. tudi moj članek: »Badioujeva konceptualizacija resnice«, *Filozofski Vestnik* št. 1/97, letnik XVIII, str. 203-220, Ljubljana 1997.

po eni strani nujen, po drugi strani pa je neukinljiv. Drugače rečeno, posrednik je vselej že falsificiran, falsifikacija, popačenje je posrednik, kljub temu pa ta falsifikacija posrednika kot takega ne izčrpa – vselej ostaja nek preostanek, nek nedeljivi preostanek zaradi katerega se posrednik upira temu, da bi bil povsem povzet v delo popačenja, povsem posredovan in zaradi katerega za Deleuza »posrednik vselej vrača udarec«, vselej ni zgolj falsificiran, pač pa tudi sam falsificira. Tudi za svoje sodelovanje z Guattarijem Deleuze pravi, da sta drug drugemu falsifikatorja. »Te moči popačenja,« pravi Deleuze, »so tiste, ki bodo proizvedle resnično, to so posredniki...« (*Pourparlers*, 172). Nenazadnje bi veljalo pripomniti, da posrednik ni izginuli, pač pa izginevajoči posrednik, ki je v resnici nek nič, neštevni nič, ki bi ga – če si izposodimo primer iz računalništva – morda lahko imenovali »nedeljivi presledek«, »hard space« – presledek, ki ga na ekranu ni videti, ki pa vendarle obstaja, ki ima svoje učinke.

Teza, da je resnica moč popačenja, da je resnica nekaj, kar ni dano in predhodno, da resnica ne obstaja vnaprej, da ni nekaj, kar bi bilo potrebno odkriti, pač pa, da jo je potrebno na vsakem področju šele ustvariti, seveda implicira neko specifično pojmovanje časa. Na to v svoji intepretaciji Deleuza lepo opozori Badiou – za Deleuza resnica (moč napačnega) in čas spadata v isti register, »kraljevska pot« deleuzovske ideje resničnega je Deleuzova teorija časa⁵. Podobno trdi sam Deleuze v *Pourparlers*, ko opozarja, da postavlja forma časa kot postajanja pod vprašaj vsakršni formalni model resnice. (Prim. *Pourparlers*, 94) Popačenje je vselej povezano s časom, oboje pa nemara paradigatsko pojasnjuje koncept podobe-kristala, ki ga Deleuze sicer uvaja v *Image-temps* (Prim. *Image-temps*, 109), čeravno njuno povezavo še najbolje pojasni v *Pourparlers* (Prim. *Pourparlers*, 93 ff.). Kaj pravi na tem mestu Deleuze? Po eni strani podoba-kristal predpostavlja kristalizacijo, pa naj bo fizična, kemična ali psihična. Kristal ima hevristično funkcijo, kar pomeni, da »zadaj ni ničesar«, da je »vse že tu« – kristal velja zgolj kot tisto, kar v njem vidimo. Toda to, kar vidimo v podobi-kristalu je hkrati čas. Čas kot trajanje se namreč nenehno deli in cepi. V tem, ko se čas kot trajanje deli, v tem, ko čas nenehno spreminja svojo naravo, sicer traja, toda to trajanje ni razstavljanje časa na trenutke, saj je čas intenzivno mnoštvo. Nikakor ne moremo reči, da trajanje je, kajti trajanje vselej postaja. Trajanje se vselej spreminja, giblje – ravno zato je sicer (virtualna) totaliteta, toda totaliteta, ki ni nikoli dana, ki ni nikoli zaprta. Čas je torej vselej postajanje, ravno zato pa forma časa kot postajanja tudi postavlja pod vprašaj vsakršen formalen model resnice.

⁵ *Ibid.*, str. 89.

V točki postajanja tako zopet naletimo na problem razmerja filozofije do ne-filozofije, le da tokrat z nekoliko drugačne plati. Mislec sam po sebi za Deleuza ni brezglav, *acéphal*, afazičen ali analfabet, temveč to šele postane. Postanemo žival zato, da bi žival postala nekaj drugega. »To je konstitutivno razmerje filozofije z ne-filozofijo. Postajanje je vselej dvojno, in to dvojno postajanje konstituira ljudstvo, ki bo šele prišlo in novo zemljo. Filozof mora postati ne-filozof, zato da bi ne-filozofija postala zemlja in da bi ljudje postali filozofija.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 105) Ljudstvo, ki bo šele prišlo, ta »peuple à venir«, to »postajanje-ljudstvo«, »devenir-peuple«, se tako nahaja v notranjosti filozofije, kolikor je mislec notranji ljudstvu kot ljudstvu prihodnosti. To pa seveda ne pomeni kakšnega zblizanja ljudstva in filozofa. Filozofi smo le tako, da postanemo tujec samemu sebi, svojemu lastnemu jeziku in naciji (*Ibid.*, 105), tisto tuje je tako pogoj tega, da postanemo filozofi, hkrati pa je tudi pogoj tega, da ostanemo filozofi. Filozofija je filozofija le, če ustvarja – v nekem pomenu je vsakdo, kdor ustvarja vselej v nekem pomenu že tujec (vzemimo razvpiti primer Kafke, češkega Žida, ki je pisal v nemščini, in katerega delo je zaznamovano z nemožnostjo, da bi govoril nemško, a hkrati tudi z nemožnostjo, da bi govoril češko), toda stvaritev se vselej dogaja v zoženih ožinah in žlebovih nemožnosti – če ustvarjalec ni stisnjen za grlo, ne postane ustvarjalec, »ustvarjalec je nekdo, ki je ustvaril iz svoje lastne nemožnosti« (*Pourparlers*, 182), nemožnost pa je v zadnji instanci nemožnost zlitja s svojim okoljem. Skratka, filozofija je filozofija le, če je svojemu času neprimerna, *intempestive*, v deleuzovskem pomenu besede seveda.

Naloga filozofa – postati tujec samemu sebi, svojemu lastnemu jeziku in naciji – ni v nekem pomenu nič drugega kakor postajanje, filozofova naloga je vselej postajati drugi oziroma drugačen – »devenir autre« (*Ibid.*, 107). Natanko to je skupno filozofu in literatu – literatura ne pomeni podeliti, vsiliti neke forme, pač pa je literatura na strani neformiranega, nedokončanega – pisanje je zadeva postajanja, pisanje je nek proces. Pisava je neločljiva od postajanja, ko pišemo postajamo ženska, žival ali rastlina. To postajanje je zoperstavljeno Človeku – Človek je prisoten kot neke vrste dominantno izražanje, ki pretendira na to, da bi se vsililo vsej materiji, medtem ko so ženska, žival ali molekula vselej sestavljene iz bega, iz »ligne de fuite«, bežiščnice, ki se razvija v skladu s svojo lastno formalizacijo (*Prim. Critique et clinique*, 11). Postajanje, ustvarjanje kot postajanje, pisava, je tako Deleuzova različica Rimbaudovega izreka »Je est un autre« – stvaritev se rodi zgolj, kolikor se v nas rodi neka tretja oseba, oseba, ki nam odvzame moč, da rečemo Jaz (*Ibid.*, 13). Drugače rečeno, to, da opišemo in zapišemo svoje življenjske izkušnje, svoje spomine, strahove, sanje, nevroze, itn., to še ni

literatura, kolikor ostaja neka projekcija Jaza. Šele, ko se v nekem pomenu »odlepimo od sebe«, šele takrat pravzaprav zares ustvarjamo. Zato Deleuze tudi pravi, da je najvišja točka, ki jo lahko nek umetnik, pisec, politični aktivist, znanstvenik ali filozof doseže, prav abstrakcija gibanja. Cilj postajanja je v tem, da postane tako nedoločeno, tako abstraktno, da nima na sebi nič človeškega in označevalnega. (Prim. *Mille plateaux*, 125, 139). V tem pomenu lahko govorimo o »devenir inhumain« (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 168, 163, 173; *Pourparlers*, 22), o eliminaciji vsake partikularnosti, o nalogi postati nezaznaven, anorganski, nerazločljiv, neoznačevalen, neoseben in a-subjektivni (Prim. *Mille plateaux*, 342,). Mislec se mora zreducirati na abstraktno črto (Prim. *ibid.*, 343). Ta abstraktna, čista in prazno formalna črta ima neko posebno časovno dimenzijo – postajanje ni premočrtno, pač pa »noro«, čas ni linearni čas, pač pa »čas, ki je iz tira«, »out of joint«, »iztirjeni čas«, čas kot Aiôn.

3. »The time is out of joint«

»Pravi« čas je za Deleuza v resnici vselej, kot pravi sam v *Critique et clinique*, »vržen iz tira«, iztirjen, ali, kot pravi Hamlet – »the time is out of joint« (*Critique et clinique*, 40). Zakaj »pravi« čas? Zato, ker v resnici obstajata vsaj dva časa. Prvi čas je čas, kolikor ostaja v svojih tirih, sklepih, tirnicah in je kot tak podrejen ekstenzivnemu gibanju, ki obenem tvori tudi njegovo mero, interval ali število. Na takšno koncepcijo časa, denimo, naletimo v antični filozofiji. »Čas, ki je iz tira«, »iztirjeni« čas, čas, ki je »out of joint«, pa je čas, ki ga je prvi, tako Deleuze, uvedel šele Kant. Gre za prvi veliki kantovski obrat, prvo veliko kantovsko sprevrnitev. S to sprevrnitvijo se gibanje podredi času, čas se laicizira, preneha biti odvisen od Boga. Čas preneha biti kardinalno in postane ordinalno število, postane red praznega časa. Labirint časa se s tem spremeni, ne tvori več kroga ali spirale, pač pa neko pot, neko ravno črto, ki je toliko bolj skrivnostna, kolikor bolj je preprosta, enostavna, a hkrati tudi neizprosna, grozna. Ravno zato je *Kritika čistega uma* za Deleuza hamletovska knjiga – Hamlet je prvi junak, ki za svoje delovanje resnično potrebuje čas, medtem ko so bili junaki poprej do časa v pasivnem razmerju, čas je bil pred tem posledica, nasledek – bodisi kot nasledek izvirnega gibanja bodisi kot posledica nekega nesmiselnega, motečega dejanja. »Iztirjeni« čas ni več kozmični čas izvirnega nebesnega gibanja, ni več ruralni čas metereološkega gibanja, pač pa je postal čas mesta, čisti red časa. V času, ki je »vržen iz tira«, ni več antičnega kroga napak, kazni

in sprave, pač pa obstaja zgolj nikoli do konca poplačljiv, in zato neskončni, dolg, tisto, kar je Freud poimenoval neizprosní zakon Nadjaza.

Teme časa, ki je »out of joint«, oziroma, ki je »hors de ses gonds«, pa Deleuze ni uvedel šele v svojem zadnjem delu *Critique et clinique*, pač pa že veliko prej. V *Différence et répétition* (Prim. *Différence et répétition*, 119, 381) je čas nenazadnje čas treh ponovitev, ki jih Deleuze razdeluje skozi celotno knjigo, hkrati pa je razmerje med heterogenimi dimenzijami, čas je hkrati Anonimno in Individualno (Prim. *Différence et répétition*, 120). Tudi v *Différence et répétition* je tako čas ordinalen in ne kardinalen, kar pomeni, da nima kardinalnih, glavnih točk, da nima tečaja, okoli katerega bi krožil, da je brez vnaprej dane tirnice. V tem pomenu je istoznačen s časom kot Aiônóm, ki ga Deleuze uvaja v *Logiki smisla*. Tudi v *Logiki smisla* imamo opraviti z dvema dimenzijama časa, s časom kot Kronosom in časom kot Aiônóm. Izraz Aiôn si je Deleuze, mimogrede povedano, izposodil od stoikov, pomeni pa nikoli končano trenutnost dogodka, »interminable instantanéité de l'événement«. Medtem ko za Kronos v času eksistira zgolj sedanjik, telesni sedanjik, medtem ko je Kronos merjeni čas, je z Aiônóm drugače – v času insistirata ali subsistirata zgolj preteklik in prihodnjik, namesto sedanjika, ki bi vsrkaval preteklik in prihodnjik, imamo prihodnjik in preteklik, ki v vsakem trenutku cepita, delita sedanjik, ga hkrati v dveh smereh delita v neskončno. Aiôn je nova ideja časa, ki spreverča običajni čas, ki vnaša vrzel v čas Kronosa in ga s tem spreverne. Tako je razlika med Kronosom in Aiônóm pravzaprav razlika, ki pade znotraj samega Aiôna, razlika med Aiônóm površine in Aiônóm kot norim postajanjem globine. Drugače rečeno, vse, kar pride na površino, spremeni svojo naravo, prav tako pa tudi smer oziroma orientacijo. »Aiôn naseljujejo učinki, ki ga preganjajo, ne da bi ga zapolnili. In če je bil Kronos omejen in neskončen, je Aiôn nezamejen kot prihodnost in preteklost, a končen kot trenutek. Če je bil Kronos neločljivo povezan s kroženjem in pripetljaji, ki se lahko primerijo kroženju, kot so blokade ali prenačlenjenja, razbitja, razstavitve, otdelosti, se Aiôn razteza v ravni črti, ki je na obeh straneh nezamejena. Vselej že pretekli in večno še prihajajoči Aiôn je večna resnica časa: čista prazna forma časa, ki se je osvobodila svoje telesne vsebine in tako razmotala njen krog, se potegne v neko črto in je zavoljo tega nemara še nevarnejša, še bolj labirintska, še bolj mučna.« (*Logika smisla*, 160)

Drugače rečeno, Aiôn, »čas, ki je iz tira«, je za Deleuza vselej spreminjajoči se čas, čas, ki je kreativni razpad, kreativni razcep. V tem pomenu je »čas, ki je iz tira« čas čistega postajanja, norega postajanja, permanentnega gibanja in spreminjanja. Takšen čas napreduje z intenzivnostjo, s povečanjem števila svojih dimenzij, oziroma kot pravi Deleuze sam – »čas kot celota, množica gibanja v univerzumu, to je ptica, ki kroži in nenehno večja svoj

krog.« (*Podoba-gibanje*, 48). Drugače rečeno, čas je »un perpetuel *Se-distinguer*« (*Image-temps*, 109). To večno in nenehno samorazlikovanje časa se v zadnji instanci opira na Bergsonovo teorijo časa. Za Bergsona se namreč čas že takoj ob svojem nastopu oziroma razvoju loči na dva poganjka, dva žarka, brizga, curka, *deux jets*. »Čas se mora ob nastopu ali razvitju istočasno razcepiti: razcepi se na dva nesimetrična curka, v enem mineva ves sedanjik, drugi shrani vso preteklost. Čas sestoji v tem razcepu, in *v kristalu vidimo* ta razcep oziroma čas. Podoba-kristal ni čas, toda v kristalu vidimo čas. V kristalu vidimo večno utemeljitev časa, nekronološki čas, Kronos in ne Kronos.« (*Image-temps*, 109) Skratka, v podobi-kristalu vidimo čas, ki je postal avtonomen, »čas, ki je iz tira«, nori čas postajanja, čas kot Aiôn. Še več. Ta dvojnost, ta razcep, ki ga še najbolje ponazarja podoba-kristal, za Deleuza preči vsak objekt brez izjeme. Vsak objekt je za Deleuza dvojen, vsak objekt ima dve polovici, ki pa si nista podobni – ena polovica ima virtualno, druga aktualno podobo. Ena plat objekta, stvari, je »obrnjena k stanjem stvari, druga k propozicijam. Toda teh plati ni mogoče zvesti nanje. Dogodek sicer napotuje na stanja stvari, ampak le kot logični atribut teh stanj, ki je povsem različen od njihovih fizičnih kvalit, čeprav doleti prav te kvalitete, se v njih utelesi oziroma udejanji.« (*Logika smisla*, 161) Toda aktualizacija dogodka ne izčrpa – dogodek, ki je virtualen, se nenehno aktualizira, aktualizacija, diferenciacija kot jo tudi imenuje Deleuze, ga nikoli ne more povsem aktualizirati, vselej namreč ostaja nek »del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejanjiti.« (*Podoba-gibanje*, 139) Tudi dogodek je tako razcepljen na dve plati, na tisto, ki jo je mogoče udejanjiti, aktualizirati, in na tisto »trdo jedro«, ki ga ni mogoče udejanjiti. Videti je, »kot bi se nenehno križala dva sedanjika, od katerih prvi ne neha prihajati, medtem ko je drugi že dosežen. Péguy je rekel, da se vzdolž historičnega dogodka pomikamo, znotraj drugega dogodka pa vzpenjamo: že dolgo je, odkar se je prvi utelesil, drugi pa se še naprej izraža, celo še vedno išče svoj izraz. Gre za en in isti dogodek, le da se je en njegov del dovršil globoko v nekem stanju stvari, drugega pa je toliko bolj nemogoče zvesti na sleherno dovršitev. Ta skrivnost sedanjika pri Péguyu in Blanchotu, pa tudi pri Dreyerju in Bressonu je razlika med procesom in Trpljenjem, četudi sta neločljiva. Dejavnosti so določeni v stanju stvari; toda sam dogodek, tisto afektivno, učinek, presega svoje lastne vzroke, napotuje zgolj na druge učinke, medtem ko vzroki padejo na svojo stran.« (*Podoba-gibanje*, 143)

Met kock, »moč popačenja«, »čas, ki je iz tira«, ki smo si jih ogledali zgoraj, niso nenazadnje nič drugega kot tri imena, tri poimenovanja ene in iste pojmovne operacije – diferenciacije, aktualizacije virtualnega. Ključno vlogo igra pri tem kajpak dogodek, pri čemer ni povsem jasno, ali je dogodek

vselej en sam ali pa gre nemara za neskončno število dogodkov? V *Qu'est-ce que la philosophie?*, denimo, Deleuze trdi, da je vsako mišljenje kot Fiat, met kock, neka zelo kompleksna igra, saj je metanje, lansiranje kock sestavljeno iz neskončnih reverzibilnih gibanj, ki imajo neskončno oblik (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 73). Kaj pomeni reči, da je teh gibanj neskončno? Imajo ta gibanja svoj izvor v Enem, in če je odgovor pritrdilen, za kakšno razmerje gre? Gre za razmerje popačenja, falsifikacije, o kateri smo govorili zgoraj ali pa bi morali to gibanje razumeti kot večno vračanje enakega? Bi bilo bolje, če bi govorili o vračanju večno istega? Je to isto oziroma enako dogodek? Če je, za kakšen dogodek gre? Je ta dogodek en sam ali pa jih je nemara več? Če je ta dogodek zgolj en sam, ali to pomeni, da je Dogodek? V kakšnem razmerju je potem ta dogodek oziroma Dogodek z naključnim? V kašnem razmerju je do virtualnega? Je virtualen? Gre potemtakem za virtualno teorijo kontingence, je »tisto«, kot pripominja v svoji interpretaciji Deleuza Badiou, »kar insistira v vseh imanentnih dogodkih moči Enega in se vanj večno vrača, naključje kot naključje samega Enega«⁶, Enega kot virtualnega?

4. Večno vračanje Enega

Videti je, da nas vsa ta vprašanja vračajo nazaj na izhodišče – vprašanje ali imamo opravka z dogodkom/Dogodkom oziroma z naključjem/Naključjem ni nenazadnje nič drugega kot vprašanje ali se skozi nešteto metov kock v resnici ne vrača zgolj en in isti Met? Poglejmo, kaj o metu kock pravi Deleuze v svojem zgodnjem delu *Nietzsche et la philosophie*. »Igra ima dva momenta, ki sta momenta meta kock: kocke, ki smo jih vrgli, in kocke, ki so padle. Nietzsche je met kock predstavil tako, kot da ta met poteka na dveh različni mizah, na zemlji in na nebu /.../ Toda ti dve mizi nista dva svetova. To sta dva trenutka /heures/ istega sveta, dva momenta istega sveta, polnoč in poldne, čas, ko smo kocke vrgli, čas, ko so kocke padle /.../ Ne gre za več metov kock, ki bi zaradi svojega števila reproducirali isto kombinacijo. Ravno nasprotno: gre za en sam met kock, ki se uspe zaradi števila, ki ga proizvede kombinacija, reproducirati kot tak.« (*Nietzsche et la philosophie*, 29) Drugače rečeno, »obstaja zgolj ena kombinacija naključja, /.../ en sam način kombiniranja vseh členov naključja, način, ki je kot eden množstva /l'un du multiple/, to se pravi število ali nujnost. Obstaja veliko števil glede na naraščajoče ali padajoče možnosti, toda eno samo število, ki združuje vse fragmente naključja, tako kot poldne zbira vse shranjene člene polnoči.« (*Ibid.*, 20)

⁶ *Ibid.*, str. 113.

Očitno je, da je za Deleuza naključje vselej naključje Enega. Toda – kako razumeti tega Enega? Kot skriti zakon, skriti algoritem, ki vlada naključju? Kot večno vračanje Enega, ki je vselej enako (komu ali čemu?) ali nemara vedno isto? Kakšna je ta enakost ali pa istost – vsebinska ali formalna? Morda pa je vsebina večnega vračanja subjekt, v skladu z Deleuzovo trditvijo, da je »edina subjektivnost čas, nekronološki čas zajet v svoji utemeljitvi« (Image-temps, 110) Za kakšen subjekt gre, če sploh seveda lahko govorimo o subjektivnosti? In nenazadnje, za kakšen čas gre? Je večno vračanje nujno, neizogibno in potemtakem vsaj v osnovi predvidljivo? Mar potem nismo zopet pri krožnem pojmovanju časa? Je čas večnega vračanja čas Kronosa, ali pa čas Aiôna, časa, ki je »iz tira«? Če gre za slednje – kako je lahko čas večnega vračanja »čas, ki je iz tira«, ko pa njegove »tirnice« tvori prav gotovost, da bo do naključja oziroma Naključja vselej znova prišlo? Kaj pomeni reči, da »poldne zbira vse shranjene člene polnoči«? Je potem *to* naključje? Je to met kock?

Da bi bile zadeve še bolj zapletene, Deleuze na nekem mestu v *Différence et répétition* z metom kock izenači – ontologijo. »Ontologija«, pravi na tem mestu Deleuze, »je met kock – kaos-kozmos, od koder izhaja kozmos«. (*Différence et répétition*, 257) Problem pa je v tem, da ontologijo kot tako za Deleuza povzema ena sama izjava, ena sama trditev: »Bit je enoglasna. Vselej je obstajala zgolj ena sama ontologija, ontologija Duns Scotusa, ki je biti dala en sam glas. Duns Scotus pravimo zato, ker je enoglasno bit pripeljal do najvišje točke subtilnosti, čeravno za ceno abstraktnosti. Toda od Parmenida do Heideggra se, v nekem odmevu, ponavlja isti glas, ki čisto sam tvori razvoj enoglasnega. En sam glas tvori kričanje /clameur/ biti. Ni težko razumeti, da če je Bit skupna /commun/, zaradi tega ni vrsta; zadošča, da model sodbe zamenjamo z modelom trditve.« (*Ibid.*, 52) Še zdaleč ne gre za lapsus, saj Deleuze nadaljuje: »Bit se, kolikor se izraža, na svoji poti o vseh numerično različnih označbah ali izrazih izreka v enem in istem smislu«. (*Ibid.*, 53) Toda ni toliko bistveno, »da se Bit izreka v enem in istem smislu, pač pa, da se izreka v enem in istem smislu o vseh individuantnih razlikah in notranjih modalnostih. Bit /l'Être/ je ista za vse svoje modalnosti, toda te modalnosti niso iste.« (*Ibid.*, 53) Drugače rečeno, »ni dveh »poti«, kot je bil prepričan Parmenid, pač pa en sam »glas« Biti, ki je v razmerju do vseh svojih modusov, do najbolj različnih, do najbolj razločenih, do najbolj diferenciranih. Bit se izreka v enem in istem smislu o vsem, o čemer se izreka, toda to, o čemer se izreka, se razlikuje: izreka se o sami razliki.« (*Ibid.*, 53)

Čeprav je videti, da gre v *Différence et répétition* za enkratni odlomek, za eno samo priložnost, kjer je Deleuza pač nekoliko zaneslo, kar se vsakomur lahko zgodi (mar ne?), temu vendarle ni tako. V *Logiki smisla* Deleuze,

izhajajoč iz teze o enoglasnosti, univoknosti biti, zgradi cel svoj filozofski program: »Filozofija je eno z ontologijo, toda ontologija je eno z enoglasnostjo biti (analogija je bila vselej le teološka vizija, in ne filozofska, saj je bila prirejena formam Boga, sveta in jaza). Enoglasnost biti ne pomeni, da je bit ena sama: nasprotno, bitja so mnogotera in raznolika, vselej porojena v disjunktivni sintezi, in tudi sama disjunktivna in divergentna, *membra disjuncta*. Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem »smislu« o vsem, o čemer se izreka. O čemer se izreka, to nikakor ni isto. Toda on je isti za vse, o čemer se izreka. Godi se torej kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja najrazličnejšim stvarjem, *Eventum tantum* za vse dogodke, izjemna forma za vse forme, ki ostajajo v njej v disjunkciji in ki lahko zaradi nje svojo disjunktivnost zadržijo in razvejajo. Enoglasnost biti je enaka pozitivni rabi disjunktivne sinteze, temu zatrjevanju najvišje vrste: to je samo večno vračanje osebno, ali, kot smo videli pri idealni igri, zatrjevanje vsega naključja v enem samem naključju, enkratni zamah za vse mete, ena sam Bit za vse forme in ponavljanja, eno samo vztrajanje za vse, kar obstaja, ena sam prikazen za vsa živa bitja, en sam glas za vse govoričenje in vse kaplje morja. Napak bi bilo, če bi enoglasnost biti, ki se izreka, enačili z nekakšno lažno enopomenskostjo tega, o čemer se izreka. Kajti če se Bit ne izreka, ne da bi se godila, in če je Bit enkratni dogodek, v katerem komunicirajo vsi dogodki, potem enoglasnost hkrati napotuje na to, kar se godi, in to, kar se izreka, eno in isto: lahko ga atribuiramo vsem telesom in stanjem stvari in lahko ga izrazimo v vseh propozicijah. Enoglasnost pomeni identiteto noematičnega atributa in lingvističnega izraženege: dogodka in smisla. Prav tako biti ne pusti, da bi se še ohranjala v tistem ohlapnem stanju, koder so jo pustili analoški pogledi. Enoglasnost povzdiguje, izlušči bit, da bi se ta bolje ločila od tega, čemur se godi, in od tega, o čemer se izreka. Iztrga jo bitjem, da bi jim jo nato vrnila enkrat samkrat in jo tako za vselej spravila k njim. Enoglasnost, ki je čisto rekanje in čisti dogodek, spravlja v stik notranjo površino jezika (vztrajanje) z zunanjo površino biti (dodatek k biti). Enoglasna bit vztraja v jeziku in se pripeti rečem; tako notranje razmerje jezika meri z zunanjim razmerjem biti. Ne dejavna, niti trpna, enoglasna bit je nevtralna. Sama je nek *dodatek k biti*, se pravi tisti minimum biti, ki je skupen dejanskemu, možnemu in nemožnemu. Enoglasna bit je položaj v praznem za vse dogodke v enem, izraz nesmisla za vse smisle v enem, čista forma Aiôna, forma zunanosti, ki vzpostavlja razmerje med rečmi in propozicijami. Enoglasnost biti ima skratka tri določila: je en sam dogodek za vse; en sam aliquid za to, kar se godi in kar se izreka; ena sama bit za nemožno, možno in dejansko.« (*Logika smisla*, 172-173)

Program, ki temelji na enoglasnosti Biti, je mogoče »rešiti« – vprašanje ali Deleuze pri tem zares uspe zaenkrat puščamo odprto – zgolj s sklicevanjem na razlikovanje med virtualnim in aktualnim. Le tako je namreč mogoče misliti to, da »obstaja« en sam dogodek za vse, da »obstaja« en in isti aliquid za vse, kar se dogaja in kar se izreka, le tako je mogoče trditi, da »obstaja« ena in ista bit za nemožno, možno in realno. Glagol obstajati smo postavili v narekovaje zato, ker ni nekega izvirnika, nekega obstajajočega modela, katerega kopije bi obstajale v svetu, v realnosti. Če bi bilo tako, bi Deleuze ne bil na boljšem od Platona, ki ga sam sicer neprizanesljivo kritizira. Če gre pri platonizmu za posnetek, kopijo, reprezentacijo, gre pri aktualizaciji virtualnega za delo razlike in divergence – aktualno v Deleuzovem pomenu besede ni kopija, posnetek virtualnega. Diferenciacija kot aktualizacija virtualnega v primeru meta kock kot večno vračanje enega in istega meta, Enega, torej ni vračanje identičnega in vselej v celoti sebi enakega Enega, saj ta Eden kot Celota ostaja vselej Odprto. Celota je namreč Odprto zato, ker se vselej spreminja, ker je postajanje. Večno vračanje Enega kot virtualnega tako ni podložno statistični regularnosti kakršno srečamo pri verjetnostnem računu – ob metu kovanca, ki ima dve plati, je na začetku naključje zelo verjetno, toda večkrat ko kovanec vržemo, manjša je verjetnost naključja. Kmalu se razmerje med obema platema kovanca približa razmerju 1:1, kar pomeni, da je število metov, ko je zgoraj cifra približno enako številu, ko je zgoraj grb. Na ta način dobimo vselej sicer zgolj približno razmerje, pravilo razmerja, ki pa naključje tako rekoč izniči. Ali potemtakem pri večnem vračanju ne moremo govoriti o pravilu oziroma o regularnosti? V nekem pomenu je odgovor negativen, saj ne gre za vnaprej določena pravila, pač pa za nenkašno igro, pri kateri »vsak met prinaša svoje pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«. (*Logika smisla*, 66) Takšno igro imenuje Deleuze »jeu ideal« – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poražencev, kjer je vsak met kock fragment kaosa. (Prim. *ibid.*) Večno vračanje tako ni večno vračanje *istega*, pač pa je večno vračanje *enakega* – Naključje je tako pomnoženo in potisočejeno. »Aiôn je idealni igralec oziroma idealna igra. Vdihnjeno in razvejano naključje.« (*Ibid.*, 70) »Drugače rečeno, »skrivnost večnega vračanja /.../ ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatruje kaos«. (*Ibid.*, 247).

5. Dogodek

Čeprav je morda videti, da gre pri težavah in zagatah večnega vračanja, univoknosti Biti, formule o metu kock, za obrobni aspekt Deleuzove teorije,

temu vendarle ni tako – na popolnoma identično zagato naletimo tudi ob Deleuzovem pojmovanju dogodka, ki ga ima sam Deleuze za tako rekoč osrednji koncept svojega teoretskega podvzetja. »V vseh svojih knjigah«, pravi Deleuze v *Pourparlers*, »sem raziskoval naravo dogodka«. (*Pourparlers*, 194).

A kaj je sploh dogodek? V čem se dogodek loči, če se seveda sploh loči od vsakodnevnega dogajanja? Deleuze odgovarja, da dogodek zanj ni tisto, kar pokažejo mediji, ki ponavadi pokažejo le začetek ali konec dogodka, medtem ko se dogodek, čeravno je trenuten, nadaljuje. Dogodek ni nekaj spektakularnega, tako kot bi hoteli mediji, pač pa je neločljiv od časa mrtvih. Natančneje rečeno, dogodek se dogaja v času, ko se ne zgodi nič – a kljub temu nas že najbolj običajni dogodek iz pasivnih opazovalcev, *voyeurjev*, v katere bi nas radi spremenili mediji, naredi za aktivne, za delujoče, za tiste, ki vidimo, za vidce. Skratka, mediji dogodka ne morejo zajeti, zajameta ga lahko le umetnost in filozofija. (Prim. *Pourparlers*, 218) Toda to, da dogodek iztrgamo medijem, ter ga položimo v naročje filozofiji, kajpak še ne zadostuje. Kako sploh pride do dogodka? Deleuze pravi, da »se dogodek proizvede v kaosu, v kaotičnem mnoštvu, tako, da intervenira neke vrste rešeto« (*Pli*, 103). Dogodek torej ni mnenje, je nekaj, kar iztrgamo kaosu. Čeprav Deleuze v *Le Pli* našteje štiri sestavine, komponente, ki dogodek naredijo za dogodek – ekstenzije, intenzije, individuacija, večni objekti, ali »invazije«, »ingressions« (Prim. *Pli*, 108), je ironija v tem, da o dogodku oziroma o dogodkih ne zvemo ničesar bistvenega – na koncu nam v rokah ostane le verjetje – »verjeti v svet, pomeni tudi podpirati dogodke« (*Pourparlers*, 239). Čeprav se Deleuze zoperstavlja temu, da v modernem svetu »ne verjamemo več v dogodke, ki se nam zgodijo, v ljubezen, v smrt; kot da bi nas zadevali le polovično« (*Image-temps*, 223), je vendarle problem v tem, da ni jasno za kakšne oziroma za katere dogodke gre? Je potrebno podpirati vse, kar se nam zgodi? Se potem vse, kar se zgodi, imenuje dogodek? Ali se v teh drobnih dogodkih »povnanja« in »udejanja« Dogodek, en sam Dogodek, ki se sam nikoli ne udejani, dovrši do konca, saj vselej obstaja nek »del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejanjiti«? (*Podoba-gibanje*, 139) Samo tako bi namreč lahko razumeli oziroma pojasnili Deleuzovo trditev, da »dogodek v svojem postajanju uhaja zgodovini« (*Pourparlers*, 231), oziroma trditev, »da gre za en in isti dogodek, le da se je en njegov del dovršil globoko v nekem stanju stvari, drugega pa je toliko bolj nemogoče zvesti na sleherno dovršitev«. (*Podoba-gibanje*, 143) Očitno je, da se tudi tu Deleuze ne moremo znebiti določenega dualizma – tako kot ima vsak objekt dve plati, eno, ki je potopljena v virtualno, drugo, ki je aktualna, je očitno tudi dogodek razcepljen – ena plat dogodka je potopljena v virtualno, te plati tudi ni mogoče nikoli aktualizirati do konca, medtem ko

je druga aktualizirana. Drugače rečeno, dogodek se razvija hkrati na dveh časovnih načinih, hkrati v času kot Kronosu in času kot Aiônu.

Isto nalogo kot v *Le Pli* in v *Podobi-gibanje*, t. j. tematizacijo razmerja med dogodkom in filozofijo, je Deleuze nemara še najbolje, a še zdaleč ne idealno, rešil v *Qu'est-ce que la philosophie?* Naloga koncepta je zgrabiti dogodek, njegovo postajanje, njegove neločljive variacije, pri čemer je koncept obris, konfiguracija, konstelacija dogodka, ki bo šele prišel. Naloga filozofije, ko ustvarja koncepte, je osvoboditi, razbremeniti dogodek od stvari in biti. Filozofija mora zasnovati novi dogodek stvari in biti, vselej mora dati nov dogodek: prostor, čas, materijo, misel, možno kot dogodke. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 36) Dogodek je v nekem pomenu merilo koncepta. Nek koncept je boljši od poprejšnjega zato, ker naredi razumljive nove variacije in dotlej neznane resonance, ker na novo razreže, zmontažira, razdeli scenarij na prizore, ker povzroči in navede novi Dogodek, ki nas preletava. Filozofski koncept ne referira na doživetje, pač pa vzpostavi, postavi nek dogodek, ki preleti vsako doživetje, *vécu*. Veličina neke filozofije je v naravi dogodkov, na katere se naslavljajo njeni koncepti. Filozofija je ustvarjalna disciplina, to pa je mogoče le, če so koncepti dogodki in če je plan, plan imanence, horizont dogodkov, rezervoar ali rezerva čistih konceptualnih dogodkov. Dogodek sam je namreč »nematerialen, netelesen, neznoten: čista rezerva.« (Ibid., 148) Dogodek je »entre-temps«, v nekem vmesnem času, toda ta čas ni večni, pač pa ni več čas, temveč postajanje, vmesni čas, čas, v katerem se ne zgodi ničesar. Vsaka komponenta dogodka se aktualizira in udejani v nekem trenutku, medtem ko se v virtualnosti, ki ima za svojo komponento zgolj vmesni-čas, ne zgodi nič, saj vse postaja. Nič se ne zgodi, pa vendar se vse spreminja, kajti postajanje ne preneha prehajati med komponentami in nenehno napeljevati dogodek, ki se aktualizira drugod. V vsakem dogodku je veliko heterogenih komponent, toda dogodek ni kaotičen – pri dogodku ne gre več za to, da bi bila virtualnost kaotična, pač pa je postala konsistentna. Skratka, »dogodek ni iz stanj stvari, pač pa se v stanju stvari aktualizira, aktualizira se v telesu, v doživetem, a ima tudi neko senčno in skrivno plat, ki se ne neha odtegovati ali dodajati njegovi aktualizaciji. V nasprotju s stanjem stvari dogodek niti ne začinja niti ne neha, pač pa je pridobil ali ohranil neskončno gibanje, ki mu sam daje konsistenco. Je virtualno, ki se razlikuje od aktualnega, toda neko virtualno, ki ni več kaotično, pač pa je postalo konsistentno ali realno na planu imanence, ki ga je iztrgal kaosu. Dogodek je realen, ne da bi bil aktualen, idealen ne da bi bil abstrakten. Rekli bi sicer lahko, da je transcendenten, saj preletava stanje stvari, toda tista, ki mu je dala zmožnost, da preleti sam sebe in plan, je čista imanenca.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 147-148)

Takšen je torej *Eventum tantum* (Prim. *Logika smisla*, 196), en sam dogodek, ki se večno vrača, dogodek, ki je »si nombreuse«, »tako številen«, v svojih aktualizacijah, dogodek, zaradi katerega se v nekem pomenu nič ne zgodi, pa vendar se vse spreminja. Toda Deleuze te dignitete dogodka, ki je vselej neločljiva od filozofije kot »amor fati« – biti enak, primerjati se z dogodkom, ali postati sin svojih lastnih dogodkov, te dignitete, zaradi česar »ne obstaja druga etika kot *amor fati* filozofije« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 151), nikjer v svojem opusu ne specificira dovolj enoznačno, da bi bilo mogoče na osnovi takšne specificacije postaviti kriterije te dignitete dogodka. Zaradi tega etični imperativ »ne bodi nevreden tistega, kar se ti godi« (*Logika smisla*, 144) pade v prazno. Še več. Ker tega Deleuze ne specificira, ker se tako pri odgovoru na vprašanje, kaj je tisti Met kock, ki se ponavlja v vsakem metu kock, kaj je tisti Dogodek, ki nas preletava in ki se večno vrača, vselej zateka k razlikovanju med virtualnim in aktualnim, ostaja nejasno, zakaj je zanj edini cilj filozofije postati vredna dogodka. Če namreč te specificacije ni, če je »vse dogodek«, potem je edina etika, ki jo je mogoče iz tega izluščiti, etika, ki nam nalaga, da izberemo tisto, kar je itak neizogibno, kar se »nam tako ali tako zgodi«, etika čistega avtomatizma in mašinerije. V tem pomenu skorajda ne moremo govoriti o etiki, še več, govorimo lahko o tistem, čemur se je Deleuze sam sicer močno zoperstavljal, o cinizmu namreč. V tem pomenu bi lahko, glede na to, da se za Deleuza »vse spreminja«, oziroma, da je to spreminjanje »večno vračanje *enakega*«, rekli, da se v nekem pomenu zanj »nič ne spremeni«, da ni »pod soncem nikoli nič novega«. In če je tako, če se vse spreminja, da bi se v resnici nič ne spremenilo – čemu upor? Čemu potem ustvarjanje itn.? Temeljna konsekvence, ki izhaja iz tega, da Deleuze ne opredeli Dogodka oziroma dogodka, na ravni katerega naj bi bila filozofija kot etika upor prisotnemu, sedanjemu, danemu, je tako protislovje, ki ga Deleuze ne v *Qu'est-ce que la philosophie?* ne kjerkoli drugje v njegovem sicer obsežnem opusu ne uspe razrešiti.

Tomaz Erzar
Težave z imaginarnim

Začenjam s tezo, da si lahko večino težav, ki jih imamo z branjem Lacanovega seminarja *Še*, pojasnimo z dvojnimi in, kot bomo videli, tudi dvoumnimi ali nihajočim pojmovanjem imaginarnega v tem tekstu. Najprej, v čem je ta dvojnost? Najlaže si jo bomo ponazorili tako, če si priključimo v spomin obe veliki shemi iz seminarja, se pravi shemo štirih diskurzov in shemo trikotniškega iztisenjenja užitka.¹ Gotovo je, da se s slednjo Lacan odmika od koncepta diskurza in sploh vseh konceptov-črk, toda vprašanje je, ali gre res za prelom v razumevanju statusa črke oziroma literalizacije, kakor se pogosto poudarja, ali pa je ta prelom samo znak globljih premikov. Ko Lacan pravi, da uporablja koncept-črko objekt *a* v slabšalnem pomenu, to namreč ne pomeni samo, da je treba sleherno črko brati na ozadju užitka, ki ga ni mogoče izreči, ampak da je treba to pomanjšanje povezati s tem, kar pravi o zrcalnem, torej imaginarnem delovanju tega objekta in imaginarni vzajemnosti subjekta in objekta. V zvezi z obema shemama se mi zdi pomembno poudariti, da so objekt *a*, pa tudi drugi trije koncepti-črke, ki nastopajo v Lacanovem zapisu diskurza, v trikotniški shemi podrejeni ideji o vztrajanju imaginarnega, ali tudi, kot pravi Lacan, vztrajanju neumnosti. Označevalec je neumen, na razsežnost neumnosti pa se opira tudi analitični diskurz, kolikor se opira na objekt *a*. Objekt *a*, ki je sedaj (spet) razumljen predvsem kot dozdevek, tako ni več samo rezultat označevalne logike, ampak je poslednja opora imaginarnega, ki zakriva realno. To vztrajajoče imaginarno pa je seveda bistveno drugačno od imaginarnega, ki ga predpostavljajo diskurzi in ki je bilo v grafu želje zapisano z relacijo *moi – i(a)*, še prej pa kot $a' - a$: če je to imaginarno bolj ali manj izenačeno z utvaro realnosti, ki zakriva neko drugo realnost, se pravi označevalno strukturo in njene produkte, je v trikotniku imaginarno umeščeno najprej med realnost in simbolno, nato pa še med simbolno in realno. Tako bi lahko rekli, da v tej novi shemi obstajata dve imaginarnosti, imaginarnost realnosti, kolikor se iz nje izlušči simbolna struktura, in imaginarnost simbolnega, kolikor simbolna struktura iz sebe izlušči svoj manko.²

¹ Prim. *Seminar Jacquesa Lacana, Knjiga XX, Še, 1972-73*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 17 in 75.

² V tem pogledu se moja teza izključuje s sklepi, ki jih navaja v svoji knjigi o Lacanu, znanosti in filozofiji J.-Cl. Milner (*L'Œuvre claire*, Seuil, Pariz 1995), kjer pravi, če

Razlika med eno in drugo shemo iz seminarja *Še* je torej prav razlika med enotnim ali enostavnim statusom imaginarnega, ki ga nastop tega ali onega diskurza za vselej izniči, in dvojnimi, podvojenimi oziroma vztrajajočim statusom, ki imaginarno razume kot utvaro, ki se upira in ki jo je mogoče popolnoma odpraviti šele takrat, ko celotno strukturo treh registrov zoperstavimo ozadju, od koder so bili izluščeni. Samo v tem pomenu lahko o želji govorimo kot o obrambi pred užitkom, se pravi, samo kolikor je užitek želje nezadosten spričo užitka, ki se zariše na njenem obzorju in ki ga prav zato ne bi bilo treba. Toda, in to je drugi del moje teze, Lacan v seminarju obeh pojmovanj ne ločuje dosledno, kar se pokaže zlasti takrat, ko presoja moč znanstvenega diskurza oziroma samega koncepta diskurza. Tako na eni strani na primer trdi, da je znanstveni diskurz izločil razsežnost označevalca kot razsežnost diakritične strukture, ki nima nobenega razmerja z označencem, na drugi pa, da znanstveni diskurz ne pozna nezavednega, kar naj bi se pri Saussureju kazalo kot zdrs v diskurz gospodarja in kar seveda pomeni, da je bilo izluščenje označevalne razsežnosti le delno uspešno. Ta hkratni uspeh in neuspeh znanstvenega diskurza se običajno pojasnjuje s statusom subjekta v znanstvenem diskurzu, toda ta pojasnitev za raven Lacanove teorije v seminarju *Še* po mojem ni dovolj dobra, saj tu velja, da je vsak subjekt samo znak označevalca: bržko govorimo o označevalcu, govorimo, hočeš nočeš, že tudi o subjektu označevalca, ne glede na to, da je ta subjekt v kakem diskurzu nemara izvržen, nepriznan in podobno. Bolj ustreznna je pojasnitev, ki pravi, da ima Lacan prvič v mislih enostavno izluščenje izpod plasti imaginarnega, ki ga opravi sleherni diskurz in je

povzamem, da se v omenjenem seminarju Lacanova teorija vrne k izhodišču, se pravi k izključujoči izbiri, le da na koncu ne gre več za dilemo med predsimbolnim in simbolnim, ampak za dilemo med reči in pokazati, med simbolnim in realnim. Ključno vlogo v obeh dilemah naj bi po Milnerju odigral zapis oziroma pojmovanje literalizacije in matematike: razlika med izhodiščem in koncem naj bi bila v tem, da je v prvi fazi Lacanove teorije izključujoča izbira pomenila odtujitev govorečega bitja v logiko označevalca, medtem ko naj bi bil v seminarju *Še* zapis na eni strani jasno razločen od logike označevalca in postavljen na najvišje mesto (zapis oziroma matematizacija dosega realno), a hkrati tudi relativiziran (zapis oziroma pisava ni metagovorica rečenega, do zapisa ne pridemo z dedukcijo, ampak z uporabo običajnega jezika). Na podlagi te zaostritve in sočasne dekonstrukcije doktrine o znanosti kot literalizaciji pri Lacanu, Milner zaključuje, da je Lacanova teorija vozlov v omenjenem seminarju in nadaljnjih seminarjih prej kot teoretizacija konkretnega problema, nemi pokaz splošne nemoči, v kateri se je znašla matematizacija kot literalizacija neskončnega univerzuma. Prav ta sklep paje po mojem napačen, kar seveda ne pomeni, da Milner ni dobro zaznal preloma v Lacanovem pojmovanju zapisa, marveč da je popolnoma spregledal vzroke, ki so privedli do njega in ki izvirajo iz prevrednotenja koncepta imaginarnega.

dokončno, drugič pa ima v mislih izluščenje, ki mora vztrajati vse dotlej, dokler vztraja še tako drobna sled imaginarnega, kot je objekt *a*, in temu idealu naj bi se doslej najbolj približal prav analitični diskurz. Sledi tega nihanja zasledimo tudi na ravni terminov, saj Lacan v seminarju uporablja izraz diskurz hkrati v strožjem in ohlapnem pomenu: ob diskurze, ki jih je opredelil z njihovo strukturo mest in elementov, postavlja še »tekoči diskurz«, v katerega naj bi bili ti diskurzi potopljeni, se iz njega izločali oziroma spet pogrezali vanj (str. 29). Razlogi za to dvojno, namreč strožjo in ohlapno rabo koncepta diskurza so s stališča moje teze več kot jasni: strožja raba se opira na ohlapno, se pravi enostavno pojmovanje imaginarnega, medtem ko ohlapna raba terja strožje, se pravi dvojno pojmovanje imaginarnega.

I. Z vidika hipoteze

Poskusimo sedaj pojasniti novo pojmovanje imaginarnega, ki, kot rečeno, prelamlja s konceptom diskurza in vsemi koncepti-črkami, ki izhajajo oziroma se umeščajo na kraj označevalcev. Prav to je namreč problem: koncepti-črke na tem kraju niso preprosto dani, ampak izhajajo iz hipoteze, da obstaja označevalec, oziroma so rezultat, ki ga ta hipoteza povzroči v govorečem bitju. V tem smislu tudi znanstveni diskurz, za katerega bi lahko rekli, da z vidika periodizacije predhodi analitičnemu diskurzu, ni brez hipoteze. Lacan pravi: »V nezavedno pa prav kakor Newton tudi jaz ne vstopam brez hipoteze« (str. 116). Ovrednotenje hipoteze oziroma tega, da v nezavedno ni mogoče stopiti brez hipoteze, meče povsem drugo luč na razmerje nediskurzivnega in diskurzivnega: nediskurzivno ni nekaj, kar bi bilo enostavno pred ali onstran diskurza, ampak nekaj, iz česar s pomočjo hipoteze iztrgamo označevalec in seveda tudi njegove učinke. Ne glede na to torej, da diskurzi sledijo drug drugemu in da analitični diskurz zaznamuje prav prehode med njimi, se vsak diskurz posebej izlušči iz nečesa, kar ni diskurz, in se strukturira le na ozadju tega izluščenja. Tega dela noben diskurz ne more opraviti za drug diskurz, saj se delo izluščenja opira vsakič na drugo hipotezo. O tem Lacan zelo jasno govori na več mestih v seminarju: preddiskurzivne realnosti ni, je samo realnost, v katero vstopamo z neko hipotezo, in šele v tem smislu lahko rečemo, da je vsaka realnost že podložena z nekim diskurzom, prav tistim namreč, ki se strukturira z izluščenjem iz te realnosti prek hipoteze.³

Bistveno je torej delo iztrganja, izvlečenja ali izluščenja (*extraction*): če je bil v konceptu diskurza poudarek namenjen označevalni logiki, se pravi

³ Med drugim na str. 27, 29 in 30.

razmerju med označevalcema, subjektu kot učinku tega razmerja in objektu *a* kot nečemu, kar je tudi mogoče izpeljati iz tega razmerja, potem je sedaj poudarek premeščen s »krajaja označevalcev« na mesto, od koder se izluščijo označevalci, oziroma na mesto, kamor se vpisujejo s pomočjo hipoteze. Lacan večkrat pravi, da se usmerja prav k temu mestu Drugega, ali tudi k spolu kot Drugemu, k absolutnemu Drugemu (str. 10). V tem pogledu ima seveda analitični diskurz še vedno prvenstveno vlogo, toda ta ni več samo v tem, da postavlja prave elemente na prava mesta, ampak da ovrednoti mesto kot tako, kolikor je mesto izluščenja samega diskurza in ne le umestitve elementov. Toda to nikakor ni enostaven obrat; zdaj namreč ni dovolj, če analizo razumemo kot vznik analitičnega diskurza ob menjavi diskurzov, se pravi kot vznik diskurzivnega sredi diskurzivnega, ali kot vznik enega diskurza za drugim, ampak moramo pojasniti sam ta vznik iz nečesa, denimo iz nediskurzivne realnosti, od koder bi lahko vzniknil katerikoli diskurz. Vsa teža pojasnitve je sedaj premeščena na analitični diskurz, točneje na moč njegove hipoteze, na moč izluščenja, ki jo ima ali pa nima hipoteza o označevalcu.⁴ Lacan se v skeptičnih tonih sprašuje, ali lahko analitični diskurz naredi še kaj več kot to, da stavi na pravo umestitev objekta *a*, kar pa nas ne odreši neumnosti, in dodaja, »vsaj dokler se ne spremeni ureditev«, s čimer misli seveda ureditev uživanja. Spričo te naloge so razlike med diskurzi videti bistveno manjše, saj vse hipoteze, ki jih podpirajo, se pravi, ki podpirajo njihovo izluščenje, trčijo ob minimalne možnosti za preureditev obstoječega načina uživanja, ali kakor pravi Lacan, ob nemožnost spolnega razmerja; dosti večja pa se zdi razlika med tem, kar dosežemo s pomočjo hipoteze, in tem, kar ostaja na obzorju in kar je stvar ustaljene ureditve užitka.

Poudarek na hipotezi in izluščenju v prvi vrsti pomeni, kot smo videli, popolno opustitev periodizacijske logike, po kateri naj bi en diskurz predhajal drugemu in nediskurzivno diskurzivnemu, ali imaginarno simbolnemu. Zato ni nič čudnega, če tudi za jezezik kot užitkovno preneteno govorico, ki se izmika znanstvenemu diskurzu, sedaj rečemo, da je pravzaprav *nediskurzivna*, čeprav to ne pomeni, da je preddiskurzivna. Imaginarno je pred simbolnim samo v smislu vnazajšnje projekcije, ki jo omogoči iztrganje označevalca oziroma njegove logike, dejansko pa je prvo izluščenje simbolnega oziroma delovanje hipoteze o označevalcu. Šele ko je izluščen neki diskurz, lahko govorimo o »preddiskurzivnem« kot o tem, kar je po izluščenju ostalo, toda ta preostanek ni bil že vnaprej dan, ampak je dosledni rezultat izluščenja. Zato je bolje reči, da je zgolj nediskurziven, ne pa tudi preddiskurziven, saj se bo o njegovi usodi še odločalo. 1) Najprej

⁴ Prim. *op. cit.*, str. 41.

torej velja, da hipoteza označevalca vnese razliko tam, kjer je ni bilo: »Prav s tem, ko v to polje vpeljemo razliko kot tako, si omogočimo, da iz jezezik iztrgamo tisto, kar zadeva označevalec« (str. 116), kar pomeni, da šele vnos razlike naredi razliko. Toda tu smo še vedno v čistem dualizmu, kot bi rekel Deleuze, tu imamo še vedno opravka z enostavnim pojmovanjem imaginarnega oziroma razlike, saj je vnos razlike še popolnoma netematiziran. Razliko tu dojemamo zgolj po njenih rezultatih, se pravi, da jo zremo zgolj prek enostavnega, to je komplementarnega razlikovanja: vse, kar ni diskurzivno, je nediskurzivno. Od tod Lacanova skromnost, ko opisuje te prve, neposredne rezultate delovanja hipoteze: subjekt označevalca ni nič drugega kot hipoteza sama in označevalec nič drugega kot znak te hipoteze. 2) V naslednjem koraku moramo zato izpostaviti samo vrednost razlikovanja, vrednost vnosa. Tu se sprašujemo, kaj smo pravzaprav pridobili s hipotezo, v čem je dobljeno razlikovanje plodno, in ali nismo razlikovali zgolj zaradi razlikovanja. Hipoteza nekaj iztrga jezezik, toda ker sta tako jezik kot hipoteza ujeta v skupno logiko, ker sta le dve plati ene razlike, bomo o tem iztrganem lahko sodili šele na podlagi nečesa tretjega in šele tu bomo lahko konceptualizirali, kaj je diskurzivno oziroma nediskurzivno. Prav zato bi lahko nediskurzivnemu z enako upravičenostjo rekli pred-diskurzivno in podiskurzivno, saj se bo o tem »pred« odločalo »po«, po pretresu samega diskurzivnega z vidika realnega oziroma manka kot tretjega.

Denimo torej, da je manko tisti tretji enostavne razlike, kolikor nas sooči z neutemeljenostjo ali brezopornostjo hipoteze: za hipotezo v Drugem ne bomo našli nobene opore, vsaka hipoteza se izteče v neskončni postopek dokazovanja, kjer naposled ne ugotovimo samo, da manjka poslednji dokaz, ampak tudi, da je dokazovanje kot konsistentni postopek zgolj pretenzija. Temu manku, kot izvaja v zaključku omenjene knjige Milner, se ne more upirati nobena literalizacija, naj je še tako lokalna, relativizirana in poetična: z vidika manka oziroma brezopornega, »brezdanjega« brezna realnega je vsaka črka samo znak označevalca, se pravi, nekaj, kar kaže na samo hipotezo in je kot del hipoteze še vedno ujeto v imaginarno vzajemnost. Znak je znak nekega učinka, pravi Lacan, ki je kot tak že predpostavljen v delovanju označevalca (str. 43). V tem smislu so vsi učinki, se pravi vsi koncepti-črke, znaki drug za drugega in kot taki samo znaki temeljne vzajemnosti, ki je v zapisu $\$ \diamond a$ samo radikalizirana. Povedano drugače, sleherna označevalna pozitivizacija manka v polju, ki ga je določila hipoteza, je samo znak, krožno napotilo na samo hipotezo o označevalcu, ali kot bi rekel Lacan, samo znak vzajemne ljubezni, ki je še vedno narcistična in izhaja iz narcističnega oklepanja hipoteze, čeprav se je oklepata dva, analizant in analitik. Ko Lacan

pravi, da je označevalc neumen, to samo pomeni, da hipoteza označevalca s seboj ne prinaša nobene utemeljitve, nobenega razloga za svoj obstoj.

II. Z vidika užitka Drugega

Izločanje označevalca oziroma govorce iz jezezik nas tako nujno privede do vprašanja, ali ni tudi analitični diskurz le nekakšno izločanje užitkovne verige oziroma užitkovnega vozla iz Užitka oziroma uživajoče substance. Ta paralelizem med učinki znanstvenega in analitičnega diskurza ima daljnosežne posledice, kolikor sledimo temu, kar smo dejali za nediskurzivnost jezezika: o njegovi usodi ne odloča hipoteza, ampak šele vrednost hipoteze, moč hipoteze, da vzdrži na mestu realnega, ali drugače, moč hipoteze, da se vpiše v realno in tako postane aksiom. Ko pravimo, da je sama hipoteza brez temelja in da brezno realnega ne daje opore nobeni hipotezi, ne znanstveni ne analitični, to še ne pomeni, da ju ni mogoče ovrednotiti tako, da ju vrnemo k izhodišču in pot, ki sta jo prehodili, zarišemo na nekem ozadju. Prav to namreč pomeni možnost, ki jo ima hipoteza, da postane aksiom: hipoteza velja le toliko, kolikor si uspe izkrčiti svoje mesto na nekem izhodiščnem ozadju realnosti, oziroma, kolikor uspe pokazati na to mesto realnosti kot mesto, od koder se je izluščila in kot mesto, ob katerem vztraja. Ko namreč uzre to mesto kot mesto, to že implicira, da ga zre z nekega novega mesta, z nekega novega gledišča, ki je vsaj enako utemeljeno kot prvo, čeprav se od njega razlikuje. Povedano drugače, hipoteza postane aksiom, ko dobi svoje mesto, to mesto pa je lahko glede na realnost le mesto realnega, ki realnosti daje poslednjo oporo.

Paralela z jezezikom in znanstvenim diskurzom tako pomeni, da tudi za užitek velja enako kot za jezezik oziroma nediskurzivno. Ne gre torej za to, da bi razlikovali med »užitkom Drugega, ki ni znak ljubezni« in vsem, kar pa je znak ljubezni in vzajemnosti, ampak da tudi užitek Drugega, kolikor predstavlja neko ozadje izluščenja, ali dodatek, vrinek k izluščenju, postavimo pred temeljno vprašanje, ali in kako se lahko sploh vzpostavi radikalna razlika v načinu uživanja. Tu nas zato tudi ne zanima, ali je ta užitek izhodišče ali iztek, ampak samo, ali je mogoče o razliki med dvema načinoma uživanja govoriti v istih okvirih kot o razliki med realnostjo in realnim. Rekli smo, da lahko o realnem govorimo samo, če in kolikor je to točka neimagarnega, se pravi tisti pravi tretji, ki ima moč, da iz hipoteze naredi aksiom in tako v realnost vnese dejansko razliko. Vprašanje o užitku se tako glasi: ali se užitek Drugega, karkoli že to pomeni, lahko zariše na nekem ozadju ali ne. Če mu ne uspe, se pravi, če tudi z vidika uživanja pristanemo v nekem dualizmu

faličnega uživanja in užitka Drugega, potem je to samo znak, da sta oba še zapisana imaginarnosti in sta zato ujeta v neko zrcalno razmerje.⁵

Zdaj lažje razumemo, zakaj zamenjava Saussureja z Bourbakijem, kot jo je izpostavil v svoji knjigi Milner, ne prinaša pravega odgovora na vprašanje po moči analitičnega diskurza, saj poteka ta zamenjava izključno na mestu znanstvenega diskurza. Znanstveni diskurz je s Saussurejem, razvija Lacan v seminarju, zdrsnil oziroma se zavrtel nazaj v diskurz gospodarja, se pravi v diskurz poljubnosti in arbitriranja med dvema opcijama dualizma. Toda tudi matematični diskurz se zadržuje v dualističnem okviru, kolikor si umišlja, da lahko njegova črka deluje kot metagovorica. Zato ne drži, da je najbolj ključnemu nihanju v seminarju izpostavljen koncept črke, kot trdi Milner, oziroma status matematizacije, kajti celotni problem Lacanove teorije znanstvenosti in formalizacije, kamor spada tudi dvoumno ovrednotenje Saussurejevega posega, se z vidika izluščanja kaže kot drugoten. Če se Lacan v zadnjih predavanjih seminarja spet oklene formalizacije, je to le znak skromnosti glede tega, kako daleč seže analitični diskurz, za katerega se zdi, da je v jedru zavezan integralnemu prenosu, ki ga omogoča le črka. Toda, dodaja Lacan, vsako formalizacijo podpira nek diskurz in vsak diskurz izhaja iz vsakdanje govornice, od koder ga izluščimo. Ključno vprašanje v zvezi z znanstvenostjo zato ni črka, ampak: ali je analitično izluščanje oziroma analitična hipoteza kaj drugačna od drugih hipotez in ali lahko pretendira na status aksioma, ki se vpisuje v bit.⁶

Če se osredotočimo zgolj na koncepte iz seminarja Še, potem bi lahko rekli, da se ključno nihanje, ki zgošča v sebi vsa nihanja glede statusa črke

⁵ V tem so si vsi dualizmi enaki: za dualizem je namreč prav vseeno, ali zoperstavlja dve substanci, empirično in intelegibilno, ali dva registra, imaginarnega kot realnost in simbolnega kot označevalno strukturo, ali pa dva načina uživanja.

⁶ V tej smeri razmišlja v članku o Lacanovi teoriji prehoda in Cantorjevem transfinitnem J.-A. Miller («Novemu označevalcu naproti», *Problemi*, 3/4, 1994, str. 81-95). Ideal analize oziroma prehoda iz histeričnega v analitični diskurz je iznajdba novega označevalca, pravi, kar pomeni, da je za prehod potrebno izhodiščni hipotezi, ki trdi, da je označevalec, poiskati dopolnilo tako, da jo pretvorimo v konkretni eksistenčni aksiom: obstaja tak in tak označevalec. V tem pogledu paralela s Cantorjevimi odkritjem, kakor jo predstavi Miller, zavaja, saj novost nehote pripisuje označevalni »vsebin«, »novi« črki, v resnici pa je novost v tem, da je označevalec-črka sedaj pripet na bit, pri čemer je kaj malo pomembno, ali je ta črka stara in je sedaj dobila drugačno pripetje, ali pa je nova. Matematična iznajdba neskončne množice je namreč prav v tem, da nova črka ni samo označevalec, ampak stvar sama, novo mesto, nova zemlja. Ali kot Lacan popravlja Bourbakija, črke ne označujejo zbirov, temveč so zbiri sami, nove množice, nove enitete oziroma nova bitja. To enačenje oziroma ta moč formalizacije pa, kot rečeno, izhaja iz izluščanja, ki ga ne more pojasniti nobena logika označevalcev.

in ki izhaja iz dvoumnega pojmovanja izluščenja in imaginarnega, nahaja v konceptu Drugega kot telesa, ki *simbolizira* užitek (str. 7). Drugi je seksuirano telo, pravi Lacan, pri čemer je vseeno, ali to telo razumemo kot moje telo ali telo, ki je ločeno od mojega telesa. Telo kot tako, sama telesnost je vselej moj Drugi, moja ekstimnost, v kateri nikoli ne morem uživati polno, ampak le prek ovinka govornice. V tem smislu je moje uživanje telesa res užitek Drugega, telesa kot Drugega, ki je hkrati moj in ni moj, kakor je telo matere za otroka hkrati zunanje in notranje, ali kakor je telo, 1

s katerim ima opravka perverznej, vselej sredstvo Drugega, četudi gre za njegovo lastno telo. Ta Drugi, pravi nadalje Lacan, je zrcalni, »a-seksuirani«, se pravi objektni partner subjekta, Drugi samotarskega, idiotskega užitka, Drugi kot Eden, saj partnerja »pripravi do tega, da dela za Enega«, kakor je tudi cilj vzajemne ljubezni Eno. Drugi kot telo je torej ves čas vzajemni, imaginarni, zrcalni Drugi, pri čemer je vseeno, ali je ta zrcalnost ljubezenska, materinsko-otroška ali paranoidno-perverzna. Bistveno je, da je v vseh teh razmerjih ohranjena dualistična vzajemnost Drugega, četudi je ta Drugi povzdignjen v absolutno Drugega, se pravi Boga.

To vztrajanje vzajemnosti je z vidika naše izhodiščne teze logična posledica vztrajanja imaginarnega, ki se konča šele z razprtjem zevi realnega; šele realno onemogoča, da bi se to vztrajanje podaljšalo v realnost. Če bi namreč imaginarno vztrajalo vse do ponovne vrnitve k realnosti, potem bi med hipotezo in realnostjo nastopil kratki stik in hipoteza bi izginila v množtvu hipotez. Realno, pravi Lacan, »je odprtina med dozdevkom, ki je rezultat simbolnega in realnostjo, kakršna se vzdržuje v konkretnosti človeškega življenja« (str. 79). Če ne bi bilo realnega, bi se vztrajanje imaginarnega izteklo v krožno vrnitev k izhodišču, to je k realnosti, ki se vzdržuje sama in ki bi jo izluščenje simbolnega brez realnega spremenilo v kaotično dualistično realnost, kjer so vse hipoteze med seboj enakovredne in kjer prav zato delovanja posamezne hipoteze ni mogoče razločiti od realnosti same. Samo realno, kolikor je ločeno od imaginarnega in kolikor se dozdevk opira nanj, »ne da bi govoreči subjekt imel kaj pri tem«, lahko preseže dualizem konkretne človeške realnosti, ki še ne ve za strukturo, in izluščene strukture nezavednega. V tem pogledu je samo realno pravi pojmovni partner realnosti, kajti samo realno zmore razliko, ki jo je v realnost vnesla hipoteza, narediti za dejansko razliko; za razliko torej, ki se spričo te realnosti, v kateri se ohranjamo kot konkretni posamezniki, ohranja v biti. Od tod postane jasno, da na vprašanje, kaj je realno, kako se izlušči realno, kako realno naredi hipotezo za aksiom, ni nobenega odgovora, ki ne bi bil relativen glede na samo pot izluščenja realnega iz realnosti. Realno od realnosti loči samo pot, po kateri je bilo izluščeno in na koncu katere se bo

nemara izkazalo kot realno, se pravi kot nekaj, kar se lahko zariše na ozadje realnosti, ker si je v realnosti izkrčilo svoje mesto.

S tem pa smo se že približali drugi plati koncepta Drugega kot telesa, ki simbolizira užitek, kolikor namreč ta koncept v seminarju *Še* poleg dualistične vzajemnosti, ki, če smemo tako reči, spada še na pot, vstopa tudi v prostor realnega na koncu poti. Najbolj očitno kar v sami trikotniški shemi. Zdaj je torej še kako pomembno, kako razumemo tega Drugega, ki v shemi v obliki črke J, se pravi kot Užitek, vstopa na mesto realnega. Tega vdora sedaj ne moremo več razumeti prek ekstimnosti, saj je to razmerje v jedru zapisano vztrajajoči imaginarnosti. Prav tako moramo zavrniti rešitve, ki to ekstimnost razpletejo tako, da užitek Drugega vržejo, projecirajo v zunanost, saj je projekcija imaginarna relacija *par excellence*. Ključno Lacanovo nihanje v seminarju *Še* je torej prav v tem, da vzajemni Drugi zaniha prek odprtine in se postavi tudi na mesto realnega. Za to pa seveda ni nobenega razloga, saj nas tako nihanje po krožni poti vrne na izhodišče. Drugi na mestu realnega je lahko samo povsem nezrcalni, neprojekcijski Drugi, se pravi nek Drugi, o katerem lahko, kolikor vztrajamo na poti izluščanja vse do odprtja realnega, rečemo samo to, da je drugačen od izhodiščne realnosti oziroma od vzajemnega Drugega, ki je v bistvu služenje Enemu. O sami drugačnosti tega Drugega pa ne moremo reči ničesar, ne da bi na mesto realnega vnesli nekaj vzajemno zrcalnega. V tem pogledu vsa nihanja v tekstu seminarja res izražajo eno samo nihanje, eno samo dvoumnost, dvoumnost med enostavnim projeciranjem kot najosnovnejšo relacijo imaginarnega in izluščanjem kot dvodelno, dvostopenjsko razgradnjo imaginarnega, ki odpira možnost neke nove relacije.

Če Drugi res simbolizira Užitek, to pomeni, da je tudi vdor užitka na mestu nesimbolizabilnega pogojen s simbolnim. Seveda pa je treba to simbolno sedaj razumeti kot simbolno, ki je bilo izluščeno iz realnosti, nato pa je bilo še samo predmet izluščanja, ki je odrpalo realno kot neko drugo mesto, oziroma kot razrediščenje realnosti v njej sami. Užitek, ki vdre v simbolno mrežo, tako da se ga ne moremo znebiti in se nam lepi na pete, nikakor ni kak prvotni užitek, denimo užitek simbioze z materjo, niti kak nostalgični užitek, ki je govorečemu bitju prepovedan in ki ga slutimo v psihotičnem solipsizmu. Užitek se priključuje, pravi Lacan, izzove, izsledi, proizvede le na podlagi dozdevka; zato je tudi užitek samo znak, da se objekt *a* upira razločitvi od tega, kar ga obdaja, oziroma znak tega, da se realno še ni ločilo od imaginarnega (str. 77). Ekstimni, simbolizirani užitek nima nobene neposredne zveze z načini uživanja v simbiozi, psihozi ali perverziji, zveza med njima je vzpostavljena na sami poti simboliziranja-izluščanja tega užitka iz realnosti. Kratki stik med načinom uživanja v konkretni vsakdanjosti,

kakor se vzdržuje v tekočem diskurzu, in tem nesimbolizabilnim užitkom je zgolj znak tega, da je bila simbolizacija, – njeno izluščenje in nadaljnje izluščenje realnega kot zagate te simbolizacije – sterilna, kolikor je omogočila ta stik. Še več, njena pot, ki tu seveda ne pomeni nič drugega kot ovinek v analitični diskurz, se tedaj izkaže za golo podvojitve tekočega diskurza, za sterilno simulacijo polja, od koder, kot rečeno, vznikajo diskurzi in se spet pogrezajo vanj. Vznik takega diskurza v tem polju ne more pustiti nobene sledi. Iz tega izhaja, da je takrat, ko med simulakrom in izvirkom ni nobene dejanske razlike, prehajanje med njima povsem poljubno: tedaj ni več jasno, kdo projicira svoj način uživanja v drugega, analitični diskurz v realnost, ali pa realnost v diskurz. Drugi, ki simbolizira užitek, tedaj ni več Drugi simbolizacije, ampak samo še *simbol* brezmejnega užitka, kolikor je tudi realnost brezmejna in kolikor, tako vsaj pravijo, ne nudi pravega užitka. Užitek Drugega, pravijo, se bodisi izmika bodisi vsiljuje, toda ta izjava je sama del realnosti, ki je paranoidno, perverzno dualistična.

III. Z vidika ženskega telesa

Poglejmo ta kratki stik še z vidika telesa. Lacan definira uživanje in spolno razmerje kot uživanje dveh teles: »Temeljna lastnost uživanja je, na kratko, v tem, da telo nekoga uživa v nekem delu telesa Drugega« (str. 23). Ta definicija je nadalje podprta s tem, da je človekov absolutni, prvi in temeljni Drugi razumljen kot mati, mati, ki z deli svojega telesa, pa tudi pogledom in glasom kot telesnima deloma daje otroku poleg ugodja tudi besede in s tem odpre neko polje posebne zadovoljitve, zadovoljitve želje. To seveda ne pomeni, da bi bil incest otroka z materjo tisto pravo spolno razmerje, ampak da je uživanje dveh teles vselej postavljeno pred oviro besed oziroma govorice. Največ, na kar lahko upa govoreče bitje, je ekstimni stisk okoli dela telesa Drugega, kar pa ne preprečuje, da ne gre za čisto masturbacijo oziroma idiotski falični užitek. V tem pogledu se ekstimnost izkaže za relacijo, ki nam ne dovoljuje, da bi izpostavili razliko med otrokovim uživanjem v telesu matere in uživanjem v lastnem telesu. Obakrat gre za isti način uživanja, za isto nebogljenost in neuspešno stiskanje okoli dela telesa, iz katerega ne bomo nikoli iztisnili tega, za kar gre – užitek Drugega. Tega idiotskega užitka, ki kakor stiskalnica izžema, ovija tisto malo užitka, ki mu ga daje telo oziroma tisti del telesa, ki ga je uspel trdno zagrabit, se torej še ne bomo rešili, če med eno in drugo telesnost vpeljemo besede. Besede se pač vedno lahko obrne tako, da merijo na molk, na priznanje Drugega o njegovem užitku, in se tudi končajo z molkom, kolikor Drugi o svojem

uživanju ne ve ničesar. Šele besede zares evocirajo molčeči Užitek. Tu lahko dobro vidimo, kako se v obravnavi užitka kot užitka telesa Drugega pri Lacanu funkcija besed spreminja; na eni strani je beseda povsem odveč, saj je uživanje v telesu Drugega lahko tudi nemo, enigmatično noro, avtistično, na drugi strani pa šele besede to uživanje naredijo za nezadostno in priključijo na plan neki drugi, molčeči Užitek. Nemo uživanje seveda ni isto kot molčeče uživanje, ko nekdo uživa, pa o tem noče ničesar reči. Vse njegove, ali bolje, vse njene besede samo potrjujejo, da v resnici govoriči in ne pove bistvenega. Vse njene besede so tedaj le simbol Užitka.

Toda tu je vendarle potrebno vpeljati neko novo razlikovanje, saj je bistvena razlika med tem, da nekdo uživa in *noče* o tem ničesar reči, in tem, da o tem ne *more* ničesar reči. Slednje nas vrača h konceptu realnega kot nemožnosti, ki se razpre v osrčju Enega, medtem ko je prvo le zrcalna projekcija lastne nemoči. Če je namreč izhodiščna pozicija narcističnega ugodja ta, da o nezavednem noče nič vedeti, čeprav o njem ves čas govori, potem nismo prišli daleč, če sedaj trdimo enako za drugi spol, ki da o svojem uživanju noče ničesar povedati, čeprav ga nenehno evocira. Tu se znajdemo na spolzkih tleh, saj bi morali uvesti jasno razlikovanje med evokacijo in spodrseljaji: toda mar ni tudi spodrseljaj, kolikor ni samo vdor nesmiselne igre označevalca, evokacija neke poslednje reference, uživanja, falosa? Zdi se, da Lacan ni imun pred skušnjavo projekcije, saj nekje v seminarju, kjer preverja učinkovanje izraza *ne-vse* na moški in ženski strani, pravi, da »v vprašanju ženske seksualnosti analitičarke niso napredovale niti za korak« (str. 49), in nadalje, da »se jih že nekaj časa prosi na kolenih (...), naj nam vendar poskusijo povedati, v čem je stvar, toda vse, kar dobimo v odgovor, je molk. Nikoli se ni dalo ničesar izvleči iz njih« (str. 61). Gotovo obstaja razlika, kot poudarja Lacan na prvi strani seminarja, med »o tem nočem ničesar vedeti« pri analitiku in analizantovim »o tem nočem ničesar vedeti«. Slednji lahko povsem normalno pretrga z analizo, ko mu zadošča njegov »o tem nočem nič vedeti«, medtem ko lahko sam Lacan v poziciji analizanta nadaljuje svoje delo analitika, dokler tudi sam ne potegne enakega sklepa (str. 5). Toda kadar svoj »o tem nočem nič vedeti« projecira v žensko pozicijo, tedaj pač samo ponavlja znani Freudov zdrs iz analitičnega v histeričarkin diskurz, kakor ga je sam formuliral v znamenitem vprašanju: *Kaj hoče ženska?* Kaj hoče ženska, o tem pač lahko nekaj pove samo ženska, čeprav ne ve, kaj govori. Tu analitični diskurz ne pozna popuščanja; bržko se sam analitik sprašuje o želji Drugega, ali ugotavlja, da Drugi očitno ve več, kot hoče povedati, pade nazaj v diskurz histerije, prek katerega se sam vzdržuje. Povedano drugače, to, da srečanje moške in ženske pozicije spodleti, tega pač ni mogoče razdelati z obeh strani analitskega kavča, ne da bi padli v past projeciranja.

Toda mar to konec koncev pomeni, da je po zdrsu znanstvenega diskurza v gospodarjevega enaka usoda doletela tudi analitični diskurz, ki drsi v histeričarkinega? Sta tudi histerični in analitični diskurz ujeta v dualno, imaginarno razmerje, kjer se edino pravilo glasi le: kdo bo koga? Kdo bo ujel koga v past histerizacije, kdo bo komu analizant, ženska moškemu ali pa moški ženski? Mar se ena pozicija res lahko vzdržuje samo na račun druge, tako da svoj neuspeh projecira na drugo stran? Tu prihajamo do samega jedra Lacanovega seminarja, saj težav z imaginarnim ni mogoče več premeščati; ženska oziroma ženska pozicija predstavlja poslednji kraj premeščanja, kjer se iskanje možnosti neke nove relacije skrajno približa relaciji projeciranja. Toda med obema je bistvena razlika, saj relacija projeciranja ne vsebuje izluščenja nekega novega mesta, da bi nato med tem mestom in realnostjo vzpostavila novo relacijo, ampak se umešča na že pripravljeno mesto. V tem je tudi težava relacije ekstimmnosti, kolikor se govoreče bitje ekstimmnega dela telesa oklepa na istem mestu, zaradi česar je vseeno, ali je ta del v drugem posamezniku, v drugem telesu, ali pa v istem. Razlika med projekcijo in novo relacijo je zato prav v tem, da prva telo Drugega projekcijsko razkosa, razreže, medtem ko mora nova relacija, da bi lahko sploh obstajala, proizvesti neko dvojnost teles, neko razločitev, oziroma odpreti prostor svojega telesa za vsaj še eno od njega razločeno telo. Od tod dobijo Lacanovi komentarji Aristotela in topologije povsem drugačno težo in dosti strožjo povezavo: individuacija teles je lahko samo rezultat izkrčenja nekega novega prostora, kjer telesa ne bodo razkosana, ampak razločena, drugo drugemu zunanja, *partes extra partes*. Toda tudi imaginarna nevarnost, v katero drsi Lacanov seminar, je zelo jasna in grozeča: pomislimo samo na redukcijo, ki se opira na spis o logičnem času, se pravi na spis, ki je ves prežet z zrcalnimi, torej imaginarnimi relacijami, in gre od treh k dvema: »Drugače povedano, trije so, v resnici pa dva in *a*. Ta dva in *a* se iz točke *a* reducira ne na ostala dva, ampak na neki Eden in *a*. Sicer pa veste, da sem se že poslužil teh funkcij, ko sem vam skušal predstaviti neustreznost razmerja Enega in Drugega, in da sem kot oporo tega malega *a* postavil iracionalno število, število, ki mu pravimo zlato« (str. 42).

Prav zgornji citat lepo kaže, kako blizu sta si pri Lacanu staro in novo pojmovanje imaginarnega, ki se oba opirata na isti zapis, zapis male črke *a*. Iz citata lahko razberemo tudi, da Lacan očitno ne opazi, da neustreznost razmerja Enega in Drugega še vedno meri po nemoči imaginarnega v enostavnem pomenu, se pravi po nemoči, ki jo simbolni zapis razblini. Zato ne preseneča, da Lacan neobstoj spolnega razmerja postavlja v tekoči diskurz, oziroma ga razume kot dano dejstvo realnosti, in da to razmerje hkrati predstavi kot rezultat posega analitičnega diskurza. In v čem je

nemožnost spolnega razmerja, ki ga izpostavi analitični diskurz, drugačna od nemožnosti, o kateri govori tekoči diskurz? Samo v tem, da uspe analitični diskurz kot podaljšek znanstvenega diskurza to nemožnost zapisati s črko? Če je nemožnost takorekoč dana v realnosti konkretnega življenja, čemu potem ovinek v analitični ali katerikoli diskurz, ki to nemožnost samo potrdi? Ozrmo se znova na novi status imaginarnega. Če namreč imaginarno ni enako realnosti, ampak vztraja v diskurzu izluščenja kot tisto, o čemer se bo odločalo šele na koncu, se pravi takrat, ko se bo morala hipoteza začrtati na ozadje užitkovne ureditve ali načina uživanja, potem iz tega sledi povsem drugačen pomen vzajemnosti kot imaginarnega razmerja med subjektom in objektom. Ta vztrajajoča imaginarnost oziroma vzajemnost, ki kulminira v vzajemni ljubezni, je namreč definirana izključno s tem, *kar jo zaradi posega hipoteze loči od realnosti*. V seminarju Lacan pravi, da užitek ne predhodi realnosti in da k realnosti pristopamo z aparati užitka, kar pomeni, da je realnost že prepojena z nekim ustaljenim načinom uživanja, ki ga implicira narcistično ugodje v obvladovanju sveta. Toda ta realnost pred posegom hipoteze ni niti malo vzajemna ali imaginarna, pa tudi nevzajemna ne, kakor tudi ni nediskurzivna niti diskurzivna. To tudi pomeni, da realnost sama na sebi ni dualistična, niti perverzna, psihotična ali paranoidna, ampak da lahko taka šele postane vnačaj po intervenciji hipoteze. Lacan daje o tej realnosti, za katero lahko rečemo, da v seminarju skupaj z imaginarnim doživlja popolno rehabilitacijo, dvoumne formulacije, kolikor na eni strani izpostavlja delo hipoteze in ga na drugi strani preprosto preskoči, kar seveda predstavlja korak nazaj h konceptu diskurza, ki pa je prekratek prav zato, ker ne uspe ovrednotiti lastnega izluščenja iz neke realnosti. Od tod ni težko razumeti in hkrati relativizirati znane Lacanove izjave, češ da mu je žal, ker psihoanalizi ni uspelo spremeniti načina uživanja in ni uspela postaviti nove oblike perverzije. Kajti to konec koncev pomeni samo, da psihoanalizi ni uspelo najti poti ven iz lastne vzajemnosti, se pravi vzajemnosti, ki je nastala po posegu njene hipoteze v realnost, in da so se ji zato na obzorju kot ideal prikazale pošasti perverzije, paranoje in psihoze.

V smeri, ki kaže naprej k novemu pojmovanju imaginarnega, se mi zdi pomembno, da problematiziramo samo vzajemnost kot razmerje, ki je v analitičnem diskurzu hkrati izluščeno iz realnosti in tudi podvrženo preizkusu prav s to realnostjo. Imaginarno je »žlindra« izluščenja, ki se bo izluščenega držala vse dotlej, dokler se hipoteza ne vpiše v realnost kot aksiom. Z drugimi besedami, vzajemnost ni dana niti ni izluščena enkrat za vselej, kajti to bi bilo v skladu z enostavnim pojmovanjem imaginarnega, ampak je – kakor celotni potek analitičnega diskurza – vse do konca na preizkušnji, ki odloča prav o tem, ali je šlo v analitičnem razmerju za

vzajemno pohabljaljoče razmerje, ki Drugega naredi za Enega, ali pa nemara za kaj drugega, pri čemer to drugo ne more biti niti perverzija niti paranoja niti psihoza. Tu se znova izkaže, da razkol med Enim vzajemnosti in užitkom Drugega sploh ni prava dilema, saj preizkus vzajemnosti ni v nasprotju z izmikajočim užitkom Drugega spola, torej s soočenjem z ekstimnim mestom lastnega užitka; vzajemna domačnost uživanja v ljubezni ali ekstimna tujost užitka Drugega, obe sta v jedru zavezani zrcalni relaciji, ki jo je vzpostavil poseg hipoteze. Iz tega sledi, da je seveda povsem mogoče, da se realnost nekemu kaže kot realnost perverznega užitka, ali materinsko-otroškega sveta, toda prav možnost, ki mu jo daje hipoteza označevalca v analitičnem diskurzu, nakazuje, da ta realnost sama na sebi ni bila perverzna, ampak je to postala prav zaradi posega analize. Te oznake so popolnoma relativne in obrnljive, torej zrcalne: prav lahko bi tudi za sam poseg dejali, da je perverzen, kolikor vodi v perverzno realnost. Bistvena pri tem je samo napetost dveh načinov uživanja, napetost dveh ravni, ali še drugače, bistvena je možnost, ki jo ima hipoteza, da se vpiše na ozadje realnosti in iz nje izkrči nov način uživanja.

IV. Z vidika formul seksuacije

Težave z imaginarnim sežejo torej kar najdlje: odpraviti, razgraditi imaginarno ne pomeni nič manj kot odpraviti dualizem in odpreti, nakazati možnost nove, nedualistične relacije. Šele v tem je dokončna in nepovratna sprejnitev želje, ki zdaj lahko zapusti polje vzajemnosti med subjektom in objektom in vstopi v prostor realnega, kjer bo lahko zaradi zvestobe svojemu vzroku-razlogu, karkoli to že je, zavrgla svojo staro ureditev in krenila naproti pravi drugačnosti. Sledi tega napora se v okviru seminarja *Še* po mojem kažejo šele v formulah seksuacije. Pogoj za to pa je, da formul ne beremo kot zapis – kajti to bi pomenilo, da smo ujeti v metagovorično past matematike – niti kot dramo v neskončnem prostoru seksuacije, kjer se eni poziciji domnevno toži po drugi – to bi namreč pomenilo, da sta postali žrtvi naše zrcalne projekcije –, ampak kot vstop v topologijo neskončnega, vstop v novi prostor. Absurdno namreč je, da uspe Lacan žensko pozicijo, ki naj bi izhajala iz neskončnega prostora, interpretirati samo tako, da ji pripiše nostalgijo po končnem, kakor moški, končni poziciji pripada stremljenje po neskončnem. Gotovo je mogoče z vidika neskončnega sestopiti nazaj h končnemu, toda za to ni nobenega razloga. Še več, če vzamemo matematično analogijo resno, potem predstavlja novi prostor topologije glede na običajni, vsakdanji prostor, v katerem se prepoznavamo kot telesa, prav možnost

nekega novega mesta in s tem tudi možnost neke nove relacije med telesi. Odprtje kompaktnega, neskončnega prostora topologije pomeni odprtje oziroma razrešitev samotarske, vzajemnostne ekstimnosti v smeri nedualističnega razmerja med dvema telesoma. Domačnost in nedomačnost Drugega se z gledišča tega novega prostora topologije kažeta le še kot dve plati istega nihanja in iste nemoči, ki intimo vzajemnega zgolj zamenja z ekstimnostjo vzajemnega. Odprtje novega prostora pa nasprotno terja skok v prazno, tja, kjer še ni nobenega telesa, nobene varnosti oziroma vzajemnosti. Tu gre torej za novo vzajemnost, vzajemnost čistega dogodka, vzajemnost med skokom, tveganjem, zevjo in novim mestom.⁷

V tem smislu je interpretacija ženske pozicije z Don Juanom («ženski mit o Don Juanu») čista projekcija moških fantazij. To, da lahko ženske iz neskončnega prostora pristopajo do moškega ena po ena, ena za drugo, namreč ne pomeni, da jih kakorkoli zavezuje bodisi štetje bodisi negacija preštevanja kot neke končne operacije, četudi si to negacijo zamišljamo nelogiško, ampak da bi jih moška pozicija, kolikor bi se uspela odpreti novemu prostoru, lahko dojela kot singularnosti, saj je v novem prostoru vsaka točka potencialno singularna, enkratna točka. Nizanje, štetje, ali konstruiranje zaporedij je z moške strani vselej samo kopičenje, analnost, medtem ko je z ženske strani štetje čista iznajdba. Vsaka točka začenja znova in terja, da jo vzamemo resno, kar v Lacanovi besedni igri resno-seriozno pomeni, da vsaka točka lahko začenja novo serijo, ki potemtakem predstavlja neko minimalno relacijo med to točko in neko drugo. V odprtini realnega, v soočenju z nezmožnostjo, z impotenco idiotskega užitka in ob norem pogumu tveganja se torej šele vzpostavlja mesto neke nove relacije, novega razmerja med spoloma. Serijalnost sedaj ne pomeni več označevalne serije, ampak je znak realnega, znak neskončnih vrzeli, ki zijajo med členi serij in kjer je treba, da bi prišli do enega izmed njih, preskočiti iz končnega, se pravi idiotsko samotarskega mišljenja v neskončno mišljenje. Kompaktni prostor je v nasprotju z običajno predstavo o kompaktnem neskončno redek in luknjičav, njegove serije so kakor lestve polne praznega in kakor zanke povezujejo skupaj le votle členi ali praznine. Namesto o ekstimnem telesu Drugega, ki nas prek kratkega stika vrača nazaj k realnosti ter tako sterilizira analitično hipotezo, bi morali, če hočemo ubežati dualizmom, govoriti o kompaktnem telesu Drugega.

⁷ Moja kritika formul seksuacije torej ne meri na same formule, pa tudi ne na tisti del interpretacije, ki povsem korektno upošteva idejo neskončnega. Napačen je samo tisti del interpretacije, ki eno pozicijo zrcali v drugo in ne vidi, da sta poziciji že zgrajeni nezrcalno.

Če se torej sklicujemo na matematično analogijo med končnim in neskončnim prostorom, da bi nakazali možnost iznajdbe neke nove, neimagarne relacije v analitičnem diskurzu, pa to še ne pomeni, da taka relacija sama po sebi že prinaša tudi možnost spolnega razmerja. Možnost nove relacije je tu še povsem abstraktna, saj le razrešuje dualizem, ki je lasten vsaki hipotezi, ki posega v neko realnost. Vprašanje, ali prehod od vzajemnega Drugega h kompaktnemu Drugemu omogoča ali onemogoča neko novo razmerje med spoloma, je še povsem odprto. Vse je namreč odvisno od tega, kaj trdi hipoteza oziroma, kar je enako, kaj naj bi bilo s tem razmerjem v realnosti.

ZGODOVINA FILOZOFIJE

Tomaž Akvinski
De principiis naturae / O počelih narave
(Uvodna opomba)

Tomaž Akvinski je besedilo, ki je v kasnejši rokopisni tradiciji dobilo ustaljen naslov *De principiis naturae*, po vsej verjetnosti napisal kot odgovor na prošnjo enega svojih dominikanskih sobratov in sicer na samem začetku svoje znanstvene kariere. Akvinski skuša z obrazložitvijo pojmov in distinkcij uvesti začetnika v Aristotelovo filozofijo narave, predvsem v njegovo teorijo vzrokov, počel in elementov. Kljub temu, da ni mogoče do leta natančno določiti, kdaj je delce nastalo, je gotovo, da je Akvinski spis napisal v obdobju med letoma 1252 in 1256, to je v času, ko je začel poučevati na univerzi v Parizu. V istem obdobju je napisal tudi svojo slavno razpravo *De ente et essentia*. Pri pisanju se je Akvinski opiral na Aristotelovo *Fiziko* in *Metafiziko*, ki ju je bral skupaj z Averroesovim komentarjem, v latinskem prevodu iz arabščine Mihaela Scotusa. Poleg Aristotela in Averroesa sta njegova vira še Avicennova *Metaphysica* in *Sufficiencia*, ki ju je tudi uporabljal v Scotusovem prevodu in mogoče tudi Boetijeva razprava *De hebdomadibus*, čeprav ta ni nikjer eksplicitno omenjen.

Latinsko besedilo povzemamo po kritični izdaji *De principiis naturae ad fratrum Sylvestrum* iz *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, tomus XLIII, Rim, Editori di San Tommaso 1976. Kljub temu, da v rokopisih iz trinajstega in štirinajstega stoletja besedilo ni razdeleženo na poglavja, so ga izdajatelji zaradi boljše preglednosti razdelili na šest paragrafov. Pri tem so sledili Pausonovi izdaji, s to razliko, da je on besedilo razdelil na poglavja. V želji, da bi bila naša izdaja še preglednejša, smo oštevilčili tudi odstavke. Pri prevajanju, navajanju virov in v komentarju – v katerem skušamo opozoriti na osnovne Akvinčeve reference, napraviti besedilo pregledno in razumljivo, ne izkoriščamo pa vsake priložnosti, ki jo ponuja za analizo določenega sklopa problemov (tak je na primer sklop vprašanj, če navedemo samo en primer, iz šestega paragrafa, ki zadevajo, rečeno zelo na splošno »filozofijo jezika«, tj. povezavo teorije ekvivokacije in analogije ter logike trinajstega stoletja, itd.) –, smo poleg omenjene izdaje upoštevali tudi sledeče izdaje in prevode: *De principiis naturae*, kritična izdaja in uvod J. J. Pauson, Société philosophique/Éditions E. Nauwelaerts, Freiburg/Louvain 1950; *O počelima naravi*, v Toma Akvinski, *Opuscula philosophica*, drugi zvezek, priredil in prevedel A. Pavlovič, Demetra, Zagreb

1996; Joseph Bobik, *Aquinas on Matter and Form and the Elements. A Translation and Interpretation of the 'De principiis Naturae' and the 'De Mixtione Elementorum' of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1998.

Matjaz Vesel

Thomae Aquinatis
De principiis naturae
ad fratrum Syluestrum

Tomaž Akvinski
O počelih narave
za brata Silvestra

[§ I.]

[§ I.]

[1.] Nota quod quoddam potest esse licet non sit, quoddam uero est. Illud quod potest esse dicitur esse potentia, illud quod iam est dicitur esse actu. Sed duplex est esse, scilicet esse essenziale rei siue substantiale, ut hominem esse, et hoc est esse simpliciter; est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album, et hoc est esse aliquid.

[2.] Ad utrumque esse est aliquid in potentia: aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus, aliquid est in potentia ut sit album, ut homo. Tam illud quod est in potentia ad esse substantiale quam illud quod est in potentia ad esse accidentale potest dici materia, sicut sperma hominis et homo albedinis; sed in hoc differt quia materia que est in potentia ad esse substantiale dicitur materia ex qua, que autem est in potentia ad esse accidentale dicitur materia in qua.

[3.] Item proprie loquendo quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod uero est in potentia ad esse substantiale dicitur proprie materia. Quod

[1.] Bodi pozoren na to, da nekaj lahko je, čeprav [še] ni, nekaj pa [že] je. Za tisto, kar lahko je, rečemo, da je v možnosti; za tisto, kar že je, pa rečemo, da je v deju. Bit pa je dvojna: bistvena oziroma substancialna bit stvari, na primer biti človek, in to je biti enostavno; druga bit pa je akcidentalna, na primer biti bel človek, in to je biti nekaj.

[2.] Za obe biti pa je nekaj v možnosti. Nekaj je v možnosti, da bo [nastal] človek, na primer sperma in menstrualna kri, nekaj pa je v možnosti, da bo [nekaj] belo, na primer človek. Tako tisto, kar je v možnosti za substancialno bit, kot tisto, kar je v možnosti za akcidentalno bit, se lahko imenuje materija: sperma na primer [materija] človeka in človek [materija] beline. Toda tu obstaja razlika, kajti materija, ki je v možnosti za substancialno bit, se imenuje materija, *iz katere*, tista pa, ki je v možnosti za akcidentalno bit, se imenuje materija *v kateri*.

[3.] Ravno tako se tisto, kar je v možnosti za akcidentalno bit, pravzaprav imenuje subjekt, kar pa je v možnosti za substancialno bit, se pravilno imenuje materija. Znak

autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia dicuntur esse accidentia in subiecto, non autem quod forma substantialis sit in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto, quia subiectum est quod non habet esse ex eo quod aduenit, sed per se habet esse completum, sicut homo non habet esse ab albedine; sed materia habet esse ex eo quod ei aduenit, quia de se habet esse incompletum. Vnde simpliciter loquendo forma dat esse materie, sed subiectum accidenti, licet aliquando unum sumatur pro altero, scilicet materia pro subiecto et e conuerso.

[4.] Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit, siue substantiale siue accidentale, potest dici forma: sicut homo cum sit potentia albus fit actu albus per albedinem, et sperma cum sit potentia homo fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus; quod autem facit actu esse substantiale est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale dicitur forma accidentalis.

[5.] Et quia generatio est motus ad formam, duplici forme respondet duplex generatio: forme substantiali respondet generatio simpliciter, forme uero accidentali generatio secundum quid. Quando enim intro-

tega, da se se tisto, kar je v možnosti za akcidentalno bit, imenuje subjekt, je, ker rečemo, da so akcidence v subjektu, ne rečemo pa, da je v subjektu substancialna oblika. Materija pa se razlikuje od subjekta glede na to, da subjekt nima biti od tistega, kar mu pristopa, temveč ima [sam] po sebi kompletno bit – človek na primer nima biti od beline –, materija pa ima bit od tistega, kar ji pristopa, kajti [sama] po sebi ima nekompletno bit. Zato, rečeno enostavno, dá bit materiji oblika, medtem ko dá bit akcidenci subjekt, čeprav se včasih vzame eno namesto drugega, se pravi, materijo za subjekt in nasprotno.

[4.] Tako kot se lahko vse, kar je v možnosti, imenuje materija, se lahko tudi vse, od česar ima neka stvar bit – kakršnakoli bit je že, najsi bo substancialna ali akcidentalna – imenuje oblika; na primer človek, ki je potencialno bel, postane dejansko bel zaradi beline in sperma, ki je potencialno človek, postane človek zaradi duše. In ker oblika napravi, da je [nekaj] v deju, se zato imenuje dej: kar napravi dejansko substancialno bit, se imenuje substancialna oblika, kar pa napravi dejansko akcidentalno bit, se imenuje akcidentalna oblika.

[5.] Ker pa je nastajanje gibanje k obliki, ustreza dvema [vrstama] oblik dvojno nastajanje: substancialni obliki ustreza enostavno nastajanje, akcidentalni obliki nastajanje »z ozirom na kaj«. Kadar se namreč

ducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter; quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter sed fieri hoc: sicut quando homo fit albus, non dicimus simpliciter hominem fieri uel generari, sed fieri uel generari album. Et huic duplici generationi respondet duplex corruptio, scilicet simpliciter et secundum quid; generatio uero et corruptio simpliciter non sunt nisi in genere substantie, sed generatio et corruptio secundum quid sunt in aliis generibus.

[6.] Et quia generatio est quedam mutatio de non esse uel ente ad esse uel ens, e consuerso autem corruptio debet esse de esse ad non esse, non ex quolibet non esse fit generatio sed ex non ente quod est ens in potentia: sicut ydolum ex cupro, quod ydolum est in potentia, non in actu.

[7.] Ad hoc ergo quod sit generatio tria requiruntur: scilicet ens potentia quod est materia, et non esse actu quod est priuatio, et id per quod fit actu, scilicet forma. Sicut quando ex cupro fit ydolum, cuprum quod est potentia ad formam ydoli est materia hoc autem quod est infiguratum siue indispositum dicitur priuatio; figura autem a qua dicitur ydolum est forma, non autem substantialis, quia cuprum ante aduentum forme seu figure habet esse in actu, et eius esse non

uvaja substancialna oblika, se reče, da nekaj nastaja enostavno, kadar pa se uvaja akcidentalna oblika, se ne reče, da nekaj nastaja enostavno, temveč da nastaja [neko] tole: ko človek postaja bel, tako ne rečemo, da nastaja oziroma postaja človek enostavno, temveč da nastaja oziroma postaja bel. Temu dvojnemu postajanju ustreza dvojno propadanje, tj. [propadanje] enostavno in »z ozirom na kaj«. Enostavno nastajanje in propadanje sta samo v rodu substanc, nastajanje in propadanje »z ozirom na kaj« pa v ostalih rodovih.

[6.] Ker pa je nastajanje nekakšno spreminjanje iz nebiti oziroma nebivajočega v bit oziroma bivajoče, mora biti propadanje obratno iz biti v nebit, [toda treba je reči, da nastajanje] ne nastane iz katerekoli nebiti, temveč iz nebivajočega, ki je bivajoče v možnosti: tako kot [nastane] kip iz bakra, ki je kip v možnosti, ne pa v deju.

[7.] Za nastajanje je torej potrebno troje: bivajoče v možnosti, kar je materija; dejanska nebit, to je umanjkanje; in tisto, po čemer postane dejanska, namreč oblika. Tako je na primer, kadar nastane kip iz bakra, baker, ki je v možnosti za obliko kipa, materija; to, kar je brezoblično oziroma nedispozicionirano, se imenuje umanjkanje; lik pa, zaradi katerega se [kip] imenuje kip, je oblika, toda ne substancialna – baker je namreč že pred prihodom tiste oblike oziroma lika imel

dependet ab illa figura, sed est forma accidentalis: omnes enim forme artificiales sunt accidentales, ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.

[§ II.]

[8.] Sunt igitur tria principia nature, scilicet materia, forma et priuatio, quorum alterum, scilicet forma, est id ad quod est generatio, alia duo sunt ex parte eius ex quo est generatio. Vnde materia et priuatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione; illud idem quod est es est infiguratum ante aduentum forme, sed ex alia ratione dicitur es, et ex alia infiguratum. Vnde priuatio dicitur esse principium non per se sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia; sicut dicimus quod hoc est per accidens »medicus edificat«: non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod edificator, quod concidit medico in uno subiecto.

[9.] Sed duplex est accidens, scilicet necessarium quod non separatur a re, ut risibile hominis, et non necessarium quod separatur, ut album ab homine. Vnde licet priuatio sit principium per accidens, non sequitur quod non sit necessarium ad

dejansko bit, in njegova bit ni odvisna od tistega lika –, temveč je to akcidentalna oblika. Vse umetne oblike so namreč akcidentalne; umetnost deluje namreč samo na tistem, kar je že narava vzpostavila v dovršeno bit.

[§ II.]

[8.] Obstajajo torej tri počela narave: materija, oblika in umanjkanje, od katerih je drugo, oblika namreč, tisto, proti čemur je [usmerjeno] nastajanje, drugi dve [počeli] pa sta na strani tistega, iz česar [se začenja] nastajanje. Zato sta materija in umanjkanje ista po subjektu, razlikujeta pa se po pojmu. Tisto namreč, kar je baker, je isto kot tisto, kar je brezoblično pred prihodom oblike – toda baker se imenuje zaradi enega razloga, brezoblično zaradi drugega. Zato se umanjkanje imenuje počelo, [toda] ne »po sebi«, ampak »po naključju«, ker namreč sovpade z materijo: tako kot rečemo, da zdravnik gradi »po naključju«; ne gradi namreč zato, ker je zdravnik, temveč zato, ker je gradbenik, kar pa sovpade z zdravnikom v enem subjektu.

[9.] Toda akcidence so dveh vrst: nujne, ki jih ni mogoče ločiti od stvari, kot na primer [ni mogoče ločiti] zmožnosti smejanja od človeka, in nenujne, ki so ločljive, kot je na primer belo [mogoče ločiti] od človeka. In zato kljub temu, da je

generationem, quia materia a priuatione non denudatur; in quantum enim est sub una forma, habet priuationem alterius et e conuerso, sicut in igne est priuatio aeris et in aere priuatio ignis.

[10.] Et sciendum quod, cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed priuatio; quia negatio non determinat sibi subiectum: »non uidet« enim potest dici etiam de non entibus, ut »chimera non uidet«, et iterum de entibus que non nata sunt habere uisum, sicut de lapidibus. Sed priuatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus, sicut cecitas non dicitur nisi de hiis que sunt nata uidere.

[11.] Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet sed in determinato – non enim ex quolibet non igne fit ignis sed ex tali non igne circa quod nata sit fieri forma ignis –, ideo dicitur quod priuatio est principium. Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri: ad hoc enim quod fiat ydolum oportet quod sit es, et quod ultima sit figura ydoli, et iterum quando iam ydolum est oportet hec duo esse; sed priuatio est principium in fieri et non in esse,

umanjkanje počelo »po naključju«, iz tega ne sledi, da ni nujno za nastajanje, kajti materija ni [nikoli] brez umanjkanja; kolikor je namreč »pod« eno obliko, ima umanjkanje druge in nasprotno: tako je v ognju umanjkanje zraka in v zraku umanjkanje ognja.

[10.] Treba pa je vedeti, da kljub temu, da je nastajanje iz nebiti, ne trdimo, da je počelo negacija, temveč je [počelo] umanjkanje – negacija si namreč ne določi subjekta. »Ne vidijo« se lahko namreč izreče tudi o nebivajočih stvareh, kot na primer: »Himera ne vidi«, in ravno tako tudi o bivajočih stvareh, ki jim že po naravi ni namenjeno videti, kot na primer o kamnih. Umanjkanje pa se prireka samo določenemu subjektu, tistemu namreč, za katerega je naravno, da v njem nastane imetje [neke sposobnosti] – tako se na primer slepota prireka samo tistim stvarjem, ki so po naravi sposobne videti.

[11.] Ker pa nastajanje ne nastane iz nebivajočega enostavno, temveč iz nebivajočega, ki je v nekem subjektu, in to ne v kateremkoli, temveč v določenem – ne nastane namreč iz kateregakoli neognja ogenj, temveč iz takšnega neognja, za katerega je naravno, da bo v njem nastala oblika ognja –, se reče, da je počelo umanjkanje. Toda od drugih [počel] se [umanjkanje] razlikuje po tem, da so druga [počela] počela tako v biti kot v nastajanju. Za to namreč, da nastane kip, je nujno, da je [na začetku] baker in da je nazadnje [tudi]

quia dum fit ydolum oportet quod non sit ydolum: si enim esset non fieret, quia quod fit non est, nisi in successivis. Sed ex quo iam ydolum est, non est ibi priuatio ydoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul, similiter nec priuatio et habitus. Item priuatio est principium per accidens, ut supra expositum est, alia duo sunt principia per se.

[12.] Ex dictis igitur patet quod materia differt a forma et a priuatione secundum rationem. Materia enim est id in quo intelligitur forma et priuatio, sicut in cupro intelligitur figura et infiguratum; quandoque quidem materia nominatur cum priuatione, quandoque sine priuatione: sicut es cum sit materia ydoli non importat priuationem, quia ex hoc quod dico »es« non intelligitur indispositum seu infiguratum; sed farina cum sit materia respectu panis, importat in se priuationem forme panis, quia ex hoc quod dico farinam significatur indispositio siue inordinatio opposita forme panis. Et quia in generatione materia siue subiectum permanet, priuatio uero non, neque compositum ex materia et priuatione, ideo materia que non importat priuationem est permanens, que autem importat est transiens.

lik kipa in ravno tako je nujno, da sta, ko kip že obstaja. Umanjkanje pa je počelo v nastajanju, ne pa v biti, kajti medtem ko kip nastaja, je nujno, da kipa [še] ni: če bi namreč [že] bil, ne bi nastajal, kajti kar nastaja, [še] ni, razen v primeru sukcesivnih stvari. Toda s tem, ko kip že je, tam ni [več] umanjkanja kipa, kajti afirmacija in negacija ne moreta biti istočasni kot tudi ne umanjkanje in imetje. Nadalje: umanjkanje je počelo »po naključju«, kot je bilo že razloženo, ostali dve [počeli] pa sta počeli »po sebi«.

[12.] Iz rečenega je torej očitno, da se materija razlikuje od oblike in umanjkanja po pojmu. Materija je namreč tisto, v čemer umevamo obliko in umanjkanje, tako kot na primer v bakru umevamo lik in brezoblično. Včasih je materija imenovana [skupaj] z umanjkanjem, včasih brez umanjkanja. Tako baker na primer kot materija kipa ne pomeni [tudi] umanjkanja, kajti s tem, ko rečem »baker«, ta ni razumljena kot [nekaj] nedispozicioniranega in brezobličnega, toda moka, ki je materija v razmerju do kruha, vključuje v svoj pomen umanjkanje oblike kruha, kajti s tem, ko rečem »moka«, je označena nedispozicioniranost oziroma neurejenost, ki je nasprotna obliki kruha. Ker pa ostane materija oziroma subjekt v postajanju [vseskozi prisoten], umanjkanje pa ne, [ne ostane] niti tisto, kar je sestavljeno iz materije in umanjkanja. Zato je ma-

[13.] Sed sciendum quod quedam materia habet compositionem forme, sicut es cum sit materia respectu ydoli, ipsum tamen es est compositum ex materia et forma, et ideo es non dicitur materia prima quia habet materiam. Ipsa autem materia que intelligitur sine qualibet forma et priuatione, sed subiecta forme et priuationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia: et hoc etiam dicitur yle. Et quia omnis diffinitio et omnis cognitio est per formam, ideo materia prima per se non potest cognosci uel diffiniri, sed per comparisonem, ut dicatur quod illud est materia prima quod hoc modo se habet ad omnes formas et priuationes sicut es ad ydolum et infiguratum: et hec dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicuius generis, sicut aqua est materia liquabilium, non tamen est prima simpliciter quia est composita ex materia et forma, unde habet materiam priorem.

[14.] Et sciendum quod materia prima, et etiam forma, non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ad aliquid ex aliquo; id autem ex quo est generatio est materia, id ad quod est forma: si igitur materia uel forma

terija, ki v svoj pomen ne vključuje umanjkanja, trajna, tista, ki pa ga vključuje, prehodna.

[13.] Toda treba je vedeti, da ima kaka materija [že] sestavo z obliko, kot je na primer baker, kljub temu, da je materija z ozirom na kip, sam sestavljen iz materije in oblike; in zato se baker ne imenuje prva materija, kajti [že] ima materijo. Tista materija pa, ki je umevana brez katerekoli oblike in umanjkanja, ki pa je subjekt oblike in umanjkanja, se imenuje prva zaradi tega, ker pred njo ni druge materije; in imenuje se tudi *hyle*. Ker pa sleherna definicija in sleherno spoznanje nastaneta po obliki, prve materije »po sebi« ni mogoče niti spoznati niti definirati, temveč [je to mogoče] s primerjavo; tako se reče, da je prva materija tisto, kar je v takem razmerju do vseh oblik in umanjkanj, v kakršnem je baker do kipa in brezobličnega; in ta [materija] se imenuje enostavno prva. Nekaj se lahko imenuje prva materija tudi z ozirom na neki rod, tako kot je voda [prva] materija [v rodu] tekočin, toda ni prva enostavno, sestavljena je namreč iz materije in oblike in zato ima še prvotnejšo materijo.

[14.] Treba pa je vedeti, da prva materija, in tudi oblika, ne nastajata niti ne propadata, kajti vsako nastajanje je [nastajanje] iz nečesa v nekaj [drugega]. Tisto, iz česar izhaja nastajanje, je materija, tisto, k čemur [se giblje nastajanje], je obli-

generaretur, materie esset materia et forme forma in infinitum. Vnde generatio non est nisi compositi proprie loquendo.

[15.] Sciendum est etiam quod materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis, scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Sortes: et hoc modo materia prima non dicitur unum numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero quia est sine dispositionibus que faciunt differre secundum numerum: et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus a quibus est differentia in numero.

[16.] Et sciendum quod, licet materia non habeat in sua natura aliquam formam uel priuationem, sicut in ratione eris neque est figuratum neque infiguratum, tamen numquam denudatur a forma et priuatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Sed per se numquam potest esse, quia, cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non habet esse in actu, cum esse in actu non sit nisi a forma, sed est solum in potentia; et ideo quicquid est actu non potest dici materia prima.

ka. Če bi materija in oblika nastajali, potem bi obstajala materija materije in oblika oblike brez konca in kraja. Zato je nastajanje v pravem pomenu besede samo [nastajanje nečesa] sestavljenega.

[15.] Treba je tudi vedeti, da rečemo, da je prva materija po številu ena v vseh stvareh. Biti številčno eden pa se izreka na dva načina. Tako namreč, da ima številčno eno določeno obliko, kot na primer Sokrat, in na ta način se prva materija ne imenuje številčno ena, v sebi namreč nima kake oblike. Številčno eno se imenuje nekaj tudi, če je brez dispozicij, ki storijo, da se stvari razlikujejo po številu, in na ta način se imenuje številčno ena prva materija, kajti razumljena je brez vseh dispozicij, iz katerih izhaja številčna razlika.

[16.] Treba je vedeti, da prva materija, kljub temu, da v svoji naravi nima kake oblike ali umanjkanja, tako kot v pojmu bakra ni niti oblikovanost niti brezobličnost, ni nikoli brez oblike ali umanjkanja: včasih je namreč »pod« eno obliko, drugič »pod« drugo. »Po sebi« pa ne more biti nikoli, kajti zato, ker v svojem pojmu nima kake oblike, nima dejanske biti – dejanska bit izvira namreč samo od oblike –, ampak je zgolj v možnosti. In zato se karkoli je dejansko, ne more imenovati prva materija.

[§ III.]

[17.] Ex dictis igitur patet tria esse nature principia, scilicet materia, forma et privatio; sed hec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia non potest se reducere ad actum, sicut cuprum quod est potentia ydolum non facit se ydolum, sed indiget operante qui formam ydoli extrahat de potentia in actum. Forma etiam non extraheret se de potentia in actum: et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis; forma enim non est nisi in facto esse, quod autem operatur est in fieri, id est dum res fit. Oportet ergo preter materiam et formam esse aliquod principium quod agat, et hoc dicitur esse efficiens, uel mouens, uel agens, uel unde est principium motus.

[18.] Et quia, ut dicit Aristoteles in II Methaphisice, omne quod agit non agit nisi intendendo aliquid, oportet esse aliud quartum, id scilicet quod intenditur ab operante: et hoc dicitur finis. Et sciendum quod omne agens, tam naturale quam uoluntarium, intendit finem; non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, uel deliberet de fine. Cognoscere enim finem est necessarium, in hiis quorum actiones non sunt determinate, sed se habent ad opposita, sicut se habent agentia uoluntaria; et ideo oportet quod cognoscant finem per quem suas actiones determinent. Sed in

[§ III.]

[17.] Iz rečenega je torej očitno, da so počela narave tri, tj. materija, oblika in umanjkanje. Toda ta [počela] ne zadoščajo za nastajanje. Kar je namreč v možnosti, se ne more privesiti v dej, tako kot baker na primer, ki je potencialno kip, ne napravi [sam] iz sebe kipa, temveč potrebuje [neki] dejavnik, ki izvede obliko kipa iz možnosti v dej. Tudi oblika – govorim o obliki [neke] nastale stvari, za katero smo rekli, da je zaključek nastajanja – se ne more [sama] izvesti iz možnosti v dej. Oblika namreč *je* samo takrat, kadar je [stvar] faktično [narejena], kar pa deluje, *je* [prisotno] v postajanju, se pravi, medtem ko stvar nastaja. Nujno je torej, da je poleg materije in oblike še neko počelo, ki deluje, in za to [počelo] se reče, da je tvorno, ali gibajoče, ali delujoče, ali tisto [počelo], od koder je začetek gibanja.

[18.] Ker pa vse, kar deluje, ne deluje, ne da bi kaj nameravalo, kot pravi Aristotel v drugi knjigi *Metafizike*, je nujno, da obstaja nekaj četrtega, tisto namreč, kar delujoča stvar namerava; in to se imenuje smoter. In treba je vedeti, da je vsak dejavnik, tako naravni kot voljni, namerjen na smoter; toda kljub temu iz tega ne sledi, da vsak dejavnik pozna smoter ali se odloča o smotru. Smoter morajo namreč poznati tisti [dejavniki], katerih dejavnosti niso določene, ampak so odprte za nasprotujoče [si smotre], kot je to v primeru voljnih

agentibus naturalibus sunt actiones determinate, unde non est necessarium eligere ea que sunt ad finem.

[19.] Et ponit exemplum Avicenna de citharedo, quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinate apud ipsum: alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem uidetur de operante uoluntarie quod deliberet quam de agente naturali: et ita patet per locum a maiori quod possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem. Et hoc intendere nichil aliud erat quam habere naturalem inclinationem ad aliquid.

[20.] Ex dictis ergo patet quod sunt quatuor cause, scilicet materialis, efficiens, formalis et finalis. Licet autem principium et causa dicantur conuertibiliter, ut dicitur in V Methaphisice, tamen Aristoteles in libro Phisicorum ponit quatuor causas et tria principia. Causas autem accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis: materia et forma dicuntur intrinsece rei eo quod sunt partes constituentes rem, efficiens et finalis dicuntur extrinsece quia sunt extra rem; sed principia accipit solum causas intrinsecas. Priuatio autem non nominatur inter causas, quia est

dejavnikov. In zato je nujno, da spoznajo smoter, po katerem določajo svoje dejavnosti. Toda v primeru naravnih dejavnikov so dejavnosti [že] določene, zato ni nujno, da izbirajo tiste [dejavnosti in sredstva], ki vodijo k smotru.

[19.] Avicenna navaja primer kitarista, ki se mu ni treba odločiti vsakič, ko udari po strunah, kajti udarci so pri njem že določeni, drugače bi bil med udarci [po strunah] premor, kar pa bi bilo disonantno. Videti pa je, da je bolj [primerno], da se odloča voljni dejavnik kot pa naravni dejavnik. In tako je [iz argumenta, ki izhaja] iz višje premise, očitno, da je mogoče, da je naravni dejavnik namerjen na smoter brez odločanja. Biti namerjen na to [*scil.* smoter], pa ni nič drugega kot posedovanje naravnega nagiba do nečesa.

[20.] Iz rečenega je torej razvidno, da so vzroki štirje: materialni, tvorni, oblikovalni in smotrni. In čeprav se [izraza] »vzrok« in »počelo«, kot je rečeno v peti knjigi *Metafizike*, izrekata, kot [da bi bila] zamenljiva, je Aristotel v knjigi *Fizika* kljub temu postavil štiri vzroke in tri počela. Vzroke pa razume kot zunanje in tudi kot notranje: za materijo in obliko je rečeno, da sta stvari notranji, zato ker sta konstitutivna dela stvari, za tvorni in smotrni [vzrok] pa je rečeno, da sta zunanja, zato ker sta zunaj stvari; kot počela pa razume samo notranje vzroke. Umanjkanje pa ni imenovano med vzroki, ker je

principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen cause per accidens reducuntur, quia omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se.

[21.] Sed licet principia ponat Aristoteles pro causis intrinsicis in *I Physicorum*, tamen, ut dicitur in *XI Methaphisice*, principium dicitur proprie de causis extrinsecis, elementum de causis que sunt partes rei, id est de causis intrinsicis, causa dicitur de utrisque; tamen aliquando unum ponitur pro altero: omnis enim causa potest dici principium et omne principium causa. Sed tamen causa uidetur addere supra principium communiter dictum, quia id quod est primum, siue consequatur esse posterius siue non, potest dici principium, sicut faber dicitur principium cultelli ut ex eius operatione est esse cultelli; sed quando aliquid mouetur de nigredine ad albedinem, dicitur quod nigrum est principium illius motus, et uniuersaliter omne id a quo incipit esse motus dicitur principium: tamen nigredo non est id ex quo consequatur esse albedo. Sed causa solum dicitur de illo primo ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est ex cuius esse sequitur aliud; et ideo illud primum a quo incipit esse motus non potest dici causa per se, etsi dicatur principium. Et propter hoc priuatio ponitur inter principia

počelo »po naključju«, kot je bilo rečeno. In ko govorimo o štirih vzrokih, mislimo na vzroke »po sebi«, na katere se zvajajo vzroki »po naključju«, kajti vse, kar je »po naključju«, se zvede na tisto, kar je »po sebi«.

[21.] Toda kljub temu, da postavlja Aristotel v prvi knjigi *Fizike* počela kot notranje vzroke, se »počelo«, kot je rečeno v enajsti knjigi *Metafizike*, v pravem pomenu besede izreka o zunanjih vzrokih, »element« pa o vzrokih, ki so deli stvari, se pravi, o notranjih vzrokih, »vzrok« pa se izreka o obojih. Kljub temu se eno včasih uporablja za drugo: vsak vzrok se lahko namreč imenuje počelo in vsako počelo vzrok. Kljub temu pa se zdi, da vzrok počelu, kot je obče razumljen, nekaj doda, kajti tisto, kar je prvo, pa naj iz tega sledi bit kasnejših [stvari] ali pa ne, se lahko imenuje počelo: tako se na primer kovač imenuje počelo noža, kajti bit noža nastane iz njegovega delovanja. Kadar pa se nekaj giblje iz črnine v belino, se reče, da je črno počelo tistega gibanja – in na splošno se vse tisto, iz česar se začinja gibanje, imenuje počelo –, kljub temu pa črnina ni tisto, iz česar sledi bit beline. »Vzrok« pa se reče samo tistemu prvemu, iz katerega sledi kasnejša bit. Zato se reče, da je vzrok tisto, iz česar biti sledi druga [bit]; in zato se tisto prvo, pri katerem se začinja gibanje, ne more imenovati vzrok »po sebi«, četudi se imenuje počelo. In zaradi tega je umanjkanje uvrščeno med

et non inter causas, quia priuatio est id a quo incipit generatio; sed potest etiam dici causa per accidens, in quantum concidit materie, ut supra expositum est.

[22.] Elementum uero non dicitur proprie nisi de causis ex quibus est compositio rei, que proprie sunt materiales; et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio, sicut nec membra elementa sunt hominis, quia membra etiam sunt composita ex aliis: sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia hec non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium. Vnde Aristoteles in V Methaphisice dicit quod »elementum est id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non diuiditur secundum formam«.

[23.] Expositio prime particule, »ex quo componitur res primo«, patet per ea que diximus. Secunda particula, scilicet »et est in ea«, ponitur ad differentiam illius materie que ex toto corrumpitur per generationem, sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis, unde panis non remanet in sanguine: unde non potest dici panis elementum sanguinis; sed elementa oportet aliquo modo manere cum non corrumpantur, ut dicitur in libro De generatione. Tertia particula, scilicet »et non diuiditur secundum for-

počela in ne med vzroke, kajti umanjkanje je tisto, iz česar se začinja nastajanje. Toda ravno tako se lahko imenuje vzrok »po naključju«, kolikor sovpada z materijo, kot je že bilo razloženo.

[22.] »Element« pa se v pravem pomenu besede imenujejo samo vzroki, iz katerih je sestava stvari in ki so v pravem pomenu besede materialni. In to ne katerikoli materialni vzrok, temveč [samo] tisti, iz katerega je prvotna sestava; tako kot udje niso elementi človeka, kajti udje so tudi sestavljeni iz drugih stvari. Pravimo pa, da sta elementa zemlja in voda, kajti ti [dve telesi] nista sestavljeni iz drugih teles, temveč je iz teh prva sestava naravnih teles. Zato pravi Aristotel v peti knjigi *Metafizike*, da je »element tisto, iz česar je najprej sestavljena stvar, in je v njej, in se ne more deliti z ozirom na obliko«.

[23.] Razlaga prvega dela [navedka] – »iz česar je najprej sestavljena stvar« – je razvidna iz tega, kar smo že povedali. Drugi del – »in je v njej« – je postavljen za razlikovanje [elementa] od tiste materije, ki z nastankom v celoti propade. Kruh na primer, je materija krvi, kri pa nastane samo, če propade kruh: zato kruh ne ostane v krvi in zato ni mogoče reči, da je kruh element krvi. Elementi pa morajo na neki način ostati, kajti ne propadejo, kot je rečeno v knjigi *O postajanju*. Tretji del – »in se ne more deliti z ozirom na obliko« – je postavljen za razliko-

mam«, ponitur ad differentiam eorum scilicet que habent partes diuersas in forma, id est in specie, sicut manus cuius partes sunt caro et ossa que differunt secundum speciem; sed elementum non diuiditur in partes diuersas secundum speciem, sicut aqua cuius quelibet pars est aqua. Non enim oportet ad esse elementi ut non diuidatur secundum quantitatem, sed sufficit si non diuidatur secundum speciem; et si etiam non diuiditur, dicitur elementum, sicut littere dicuntur elementa dictionum. Patet igitur quod principium quodammodo in plus habet se quam causa, et causa in plus quam elementum: et hoc est quod dicit Commentator in V Methaphisice.

[§ IV.]

[24.] Viso igitur quod quatuor sunt causarum genera, sciendum est quod non est impossibile quod idem habeat plures causas, ut ydolum cuius causa est cuprum et artifex, sed artifex ut efficiens, cuprum ut materia. Non autem est impossibile ut idem sit causa contrariorum, sicut gubernator est causa salutis nauis et submersionis, sed huius per absentiam, illius quidem per presentiam.

[25.] Sciendum est etiam quod possibile est ut aliquid idem sit causa et causatum respectu eiusdem, sed diuersimode: ut deambulatio est causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut

vanje [elementa] od tistih [materialnih stvari], ki imajo dele, ki se razlikujejo po obliki, to je po vrsti, tako kot na primer roka, katere dela sta meso in kost, ki se razlikujeta po vrsti. Elementa pa ni mogoče razdeliti na različne dele, ki se razlikujejo po vrsti; tako kot na primer vode, katere sleherni del je voda. Za element pa ni nujno, da ni deljiv z ozirom na kvantiteto, temveč zadošča, da je nedeljiv z ozirom na vrsto. In četudi se ne deli, se imenuje element, tako kot se črke imenujejo elementi besed. Očitno je torej, da počelo na neki način vsebuje v sebi več kot vzrok, in vzrok več kot element. In to je [tisto], kar pravi Komentator v peti knjigi *Metafizike*.

[§ IV.]

[24.] Zdaj ko smo videli, da so štirje rodovi vzrokov, je treba vedeti, da ni nemogoče, da ima ista stvar več vzrokov – kot na primer kip, katerega vzrok sta baker in umetnik, toda umetnik kot tvorni [vzrok], baker kot materija. Ni pa nemogoče, da je ista stvar vzrok nasprotnih stvari – tako je krmar vzrok varnosti ladje in njene potopitve; toda te s svojo odsotnostjo, prve s prisotnostjo.

[25.] Treba je tudi vedeti, da je mogoče, da je neka ista stvar z ozirom na isto tako vzrok kot povzročeno, toda na različna načina. Tako je hoja, na primer, vzrok zdravja kot tvorni [vzrok], zdravje pa je vzrok

finis, deambulatio enim est aliquando propter sanitatem; et etiam corpus est materia anime, anima uero est forma corporis. Efficiens enim dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis; sed finis dicitur causa efficientis, cum non operetur nisi per intentionem finis. Vnde efficiens est causa illius quod est finis – ut sit sanitas –, non tamen facit finem esse finem; et ita non est causa causalitatis finis, id est non facit finem esse finalem: sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis autem non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens; sanitas enim non facit medicum esse medicum – et dico sanitatem que fit operante medico –, sed facit ut medicus sit efficiens. Vnde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens; similiter facit materiam esse materiam et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Vnde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis.

[26.] Materia enim dicitur causa forme in quantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materie in quantum materia non habet esse in actu nisi

hoje kot smotrni vzrok; včasih namreč hodimo zaradi zdravja. In tudi telo je materija duše, duša pa je oblika telesa. Tvorini vzrok se namreč imenuje vzrok z ozirom na smoter, kajti smoter se udejanji samo z delovanjem dejavnika; na drugi strani pa se reče, da je smoter vzrok tistega, kar tvori, kajti [ta] deluje samo z namero [nekega] smotra. Zato je tvorec vzrok tistega, kar je smoter – zdravje na primer –, kljub temu pa ne napravi, da je smoter smoter. In tako ni vzrok vzročnosti smotra, se pravi, ne napravi, da je smoter smotrni – tako kot zdravnik stori, da je zdravje dejansko, toda ne napravi, da bi bilo zdravje smoter. Smoter pa ni vzrok tistega, kar tvori, temveč je vzrok [tega], da je tvorec tvorben; zdravje namreč ne napravi zdravnika za zdravnika – govorim o zdravju, ki nastane z delovanjem zdravnika – temveč napravi, da je zdravnik tvorben. Zato je smoter vzrok vzročnosti tvorbenega vzroka, kajti stori to, da je tvorec tvorben. In podobno napravi, da je materija materija in oblika oblika, kajti materija sprejme obliko samo zaradi smotra in oblika dovrši materijo samo zaradi smotra. Zato se reče, da je smoter vzrok vzrokov, je namreč vzrok vzročnosti v vseh vzrokih.

[26.] Materija se namreč imenuje vzrok oblike, kolikor oblika obstaja samo v materiji. In podobno je oblika vzrok materije, kolikor ima materija dejansko bit samo po obliki:

per formam: materia enim et forma dicuntur relatiue ad inuicem, ut dicitur in II Phisicorum; dicuntur enim ad compositum sicut partes ad totum et simplex ad compositum.

[27.] Sed quia omnis causa in quantum est causa naturaliter prior est causat, sciendum quod prius dicitur duobus modis, ut dicit Aristotiles in XVI De animalibus: per quorum diuersitatem potest aliquid dici prius et posterius respectu eiusdem et causa et causatum. Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum in substantia et complemento. Cum ergo nature operatio procedat ab imperfecto ad perfectum et ab incompleto ad completum, imperfectum est prius perfecto secundum generationem et tempus, sed perfectum est prius in complemento: sicut potest dici quod uir est ante puerum in substantia et complemento, sed puer est ante uirum generatione et tempore.

[28.] Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto et potentia prior actu, considerando in aliquo eodem quod prius est imperfectum quam perfectum et in potentia quam in actu, simpliciter tamen loquendo oportet actum et perfectum prius esse, quia quod reducit potentiam ad actum actu est, et quod perficit imperfectum perfectum est. Materia quidem est prior forma generatione et tempore, prius enim est cui

za materijo in obliko se namreč reče, da sta v medsebojnem razmerju kot vzajemna [vzroka], kot je rečeno v drugi knjigi *Fizike*, in nasproti sestavljenemu se izrekata kot deli do celote in enostavno do sestavljenega.

[27.] Ker pa je vsak vzrok, kolikor je vzrok, po naravi pred povzročeni, je treba vedeti, da se »prej«, kot pravi Aristotel v šestnajsti knjigi *O živalih*, izreka na dva načina. Zaradi te različnosti se lahko nekaj imenuje prvotnejše in kasnejše ter vzrok in povzročeno z oziroma na isto [stvar]. Reče se, da je nekaj prvotnejše od drugega po postanku in času ter tudi po substanci in dopolnjenosti. Ker poteka delovanje narave iz nedovršenega k dovršenemu in iz nepopolnega k popolnemu, je nedovršeno prvotnejše od dovršenega glede na nastajanje in čas, dovršeno pa je prvotnejše v dopolnjenosti. Tako je mogoče reči, da je mož pred dečkom po substanci in dopolnjenosti, deček pa je pred možem v nastajanju in času.

[28.] Toda čeprav je v nastajajočih stvareh nedovršeno prej kot dovršeno in možnost prej kot dej – upoštevajoč, da je v isti stvari nedovršeno prej kot dovršeno in možnost prej kot dej –, je kljub temu nujno, rečeno enostavno, da sta dej in dovršeno prej, kajti tisto, kar zvede možnost v dej, je v deju, in tisto, kar dovrši nedovršeno, je dovršeno. Materija je prvotnejša od oblike v nastajanju in času; tisto, k čemur nekaj pristopa, je namreč prvotnejše od

aduenit quam quod aduenit; forma uero est prior materia perfectione, quia materia non habet esse completum nisi per formam. Similiter efficiens prior est fine generatione et tempore, cum ab efficiente fiat motus ad finem; sed finis est prior efficiente in quantum est efficiens in substantia et complemento, cum actio efficientis non compleatur nisi per finem. Igitur iste due cause, scilicet materia et efficiens, sunt prius per uiam generationis, sed forma et finis sunt prius per uiam perfectionis.

[29.] Et notandum quod duplex est necessitas, scilicet necessitas absoluta et necessitas conditionalis. Necessitas quidem absoluta est que procedit a causis prioribus in uia generationis, que sunt materia et efficiens, sicut necessitas mortis que prouenit ex materia et ex dispositione contrariorum componentium: et hec dicitur absoluta, quia non habet impedimentum; hec etiam dicitur necessitas materie. Necessitas autem conditionals procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet a forma et fine, sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem si debeat generari homo; et ista est conditionalis, quia hanc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione: si debeat generari homo. Et hec dicitur necessitas finis.

[30.] Et est sciendum quod tres cause possunt incidere in unum, scilicet forma, finis et efficiens, sicut

tistega, kar pristopa. Toda oblika je prvotnejša od materije po dovršenosti, kajti materija ima bit dopolnjeno samo po obliki. Podobno je tisto, kar tvori, prvotnejše od smotra v nastajanju in času, kajti gibanje k smotru se začne od tvorca. Toda smoter je prvotnejši od tvorca kot tvorca v substanci in dopolnjenosti, kajti delovanje tvorca je dopolnjeno samo s smotrom. Torej sta ta dva vzroka, materija in tvorec namreč, prvotnejša v perspektivi nastajanja, oblika in smoter pa sta prvotnejša v perspektivi dovršenosti.

[29.] Treba je tudi opozoriti, da je nujnost dvojna, absolutna in pogojna namreč. Absolutna nujnost je tista, ki izhaja iz vzrokov, ki so prvotnejši v perspektivi nastajanja, to je iz materije in tvorca. Tako na primer izhaja nujnost smrti iz materije in iz dispozicije nasprotujočih sestavin. Ta nujnost se imenuje absolutna, kajti [nobene] prepreke ni, [ki bi jo ovirala, da bi se realizirala]; imenuje se tudi nujnost materije. Pogojna nujnost pa izhaja iz vzrokov, ki so v postajanju kasnejši, namreč iz oblike in smotra. Tako na primer pravimo, da je, če naj nastane človek, nujna zanositev. In ta [nujnost] je pogojna, kajti ni preprosto nujno, da ta ženska zanosi, temveč [je to nujno] pod pogojem, če naj namreč nastane človek; in ta [nujnost] se imenuje nujnost smotra.

[30.] Treba je vedeti, da lahko trije vzroki – namreč oblika, smoter in tvorec – sovpadejo v enem, kot je

patet in generatione ignis: ignis enim generat ignem, ergo ignis est causa efficiens in quantum generat; et iterum ignis est forma in quantum facit esse actu quod prius erat potentia; et iterum est finis in quantum est intentum ab agente et in quantum terminantur ad ipsum operationes ipsius agentis.

[31.] Sed duplex est finis, scilicet finis generationis et finis rei generate, sicut patet in generatione cultelli: forma enim cultelli est finis generationis, sed incidere quod est operatio cultelli, est finis ipsius generati, scilicet cultelli. Finis autem generationis concidit ex duabus dictis causis aliquando, scilicet quando fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem et oliua oliuam: quod non potest intelligi de fine rei generate.

[32.] Sciendum autem quod finis incidit cum forma in idem numero, quia illud idem in numero quod est forma generati est finis generationis. Sed cum efficiente non incidit in idem numero, sed in idem specie; impossibile est enim ut faciens et factum sint idem numero, sed possunt esse idem specie: ut quando homo generat hominem, homo generans et generatus sunt diuersa in numero, sed idem in specie. Materia autem non concidit cum aliis, quia materia ex eo quod est ens in potentia habet rationem imperfecti; sed alie cause cum sint actu, habent rationem perfecti:

to očitno pri nastajanju ognja. Ogenj namreč proizvaja ogenj, torej je ogenj tvorni vzrok, kolikor proizvaja. Nadalje je ogenj oblika, kolikor stori, da je tisto, kar je bilo prej v možnosti, dejansko. [Ogenj pa] je, kolikor je nameravan od dejavnika in kolikor se v njem zaključijo dejavnosti dejavnika, tudi smoter.

[31.] Toda smoter je dvojen, smoter nastajanja in smoter proizvedene stvari, kot je to očitno pri nastajanju noža. Oblika noža je namreč smoter nastajanja, toda rezanje, ki je dejavnost noža, je smoter nastale stvari, tj. noža. Včasih pa smoter nastajanja sovpade z dvema omenjenima vzrokoma [*scil.* obliko in tvorcem], tj. kadar [nekaj] nastaja iz stvari, ki je podobna v vrsti, kot na primer, kadar človek poraja človeka in oljka olivo, česar pa se ne more misliti o smotru nastale stvari.

[32.] Treba je vedeti, da smoter [nastajanja] sovpade z obliko v primeru stvari, ki je številčno ista, kajti številčno ena stvar, tj. oblika nastale stvari, je smoter nastajanja. [Smoter nastajanja] pa ne sovpade s tvorcem v stvari, ki je številčno ena, temveč z istim v vrsti; nemogoče je namreč, da bi bila delavec in narejeno številčno ista, lahko pa sta iste vrste – kadar človek poraja človeka, sta rojevajoči in rojeni [človek] različna po številu, toda iste vrste. Materija pa ne sovpade z ostalimi [vzroki], kajti zaradi tega, ker je bivajoče v možnosti, ima naravo nečesa nedovršenega, medtem ko imajo ostali vzroki, ker so v

perfectum autem et imperfectum non concidunt in idem.

[§ V.]

[33.] Viso igitur quod sint quatuor cause, scilicet efficiens, materialis, formalis et finalis, sciendum est quod quilibet istarum causarum diuiditur multis modis. Dicitur enim aliquid causa per prius et aliquid per posterius: sicut dicimus quod ars et medicus sunt causa sanitatis, sed ars est causa per prius et medicus per posterius; et similiter in causa formali et in aliis causis. Et nota quod semper debemus reducere questionem ad primam causam; ut si queratur »Quare est iste sanus?«, dicendum est »Quia medicus sanauit«; et iterum »Quare medicus sanauit?«, »Propter artem sanandi quam habet«.

[34.] Sciendum est quod idem est dictu causa propinqua quod causa posterior, et causa remota quod causa prior; unde iste due diuisiones causarum, alia per prius alia per posterius, et causarum alia remota alia propinqua, idem significant. Hoc autem obseruandum est quod semper illud quod uniuersalius est causa remota dicitur, quod autem specialius causa propinqua: sicut dicimus quod forma hominis propinqua est sua diffinitio, scilicet animal rationale mortale, sed animal

deju, naravo dovršenega: dovršeno in nedovršeno pa ne sovpadeta v istem.

[§ V.]

[33.] Zdaj ko smo torej videli, da obstajajo štirje vzroki, tj. tvorni, materialni, oblikovalni in smotni, je treba vedeti, da se sleherni od teh vzrokov deli na več načinov. Reče se, da je nekaj vzrok prvotneje in nekaj drugotneje: tako na primer rečemo, da sta umetnost in zdravnik vzrok zdravja, toda umetnost je vzrok prvotneje, zdravnik drugotneje. Podobno je tudi pri oblikovalnem in drugih vzrokih. Bodi pozoren tudi na to, da moramo vprašanje vedno zvesti na prvi vzrok. Tako je treba na vprašanje, zakaj je ta [človek] zdrav, odgovoriti: ker ga je zdravnik pozdravil. In na nadaljnje vprašanje, zakaj ga je zdravnik pozdravil, je treba odgovoriti: zaradi umetnosti zdravljenja, ki jo ima.

[34.] Treba je tudi vedeti, da pomeni isto »bližnji vzrok« in »kasnejši vzrok« ter »oddaljeni vzrok« in »prvi vzrok«. Zato ti [dve] delitvi vzrokov – delitev na prvotnejše in kasnejše vzroke ter na oddaljene in bližnje – označujeta isto. Pred očmi je treba tudi imeti, da se tisti [vzrok], ki je bolj univerzalen, imenuje oddaljeni vzrok, medtem ko je tisti [vzrok], ki je bolj specialen, bližnji vzrok. Tako na primer pravimo, da je bližnja oblika človeka, tj. »razumno smrtno živo bitje«, njegova definici-

est magis remota, et iterum substantia remotior est. Omnia enim superiora sunt forme inferiorum. Et similiter materia ydoli propinqua est cuprum, sed remota est metallum, et iterum remotius corpus.

[35.] Item causarum alia est per se, alia per accidens. Causa per se dicitur causa alicuius rei in quantum huiusmodi, sicut edificator est causa domus et lignum materia scamni. Causa per accidens est illa que accidit cause per se, sicut cum dicimus »Gramaticus edificat«; grammaticus enim dicitur causa edificationis per accidens, non enim in quantum grammaticus sed in quantum accidit edificatori. Et similiter est in aliis causis.

[36.] Item causarum quedam est simplex et quedam composita. Simplex causa dicitur quando solum dicitur causa illud quod per se est causa, uel etiam solum illud quod est per accidens: sicut si dicamus edificatorem esse causam domus, et similiter si dicamus medicum esse causam domus. Composita autem dicitur quando utrumque dicitur causa, ut si dicamus »edificator medicus est causa domus«. Potest etiam dici causa simplex, secundum quod exponit Avicenna, illud quod sine adiunctione alterius est causa, sicut cuprum ydoli, sine adiunctione enim alterius materie ex cupro fit ydolum; et sicut dicitur quod medicus facit sanitatem, uel quod

ja, medtem ko je »živo bitje« [že] bolj oddaljena, še bolj oddaljena pa je »substancia«. Vse višje je namreč oblika nižjega. In podobno je bližja materija kipa baker, bolj oddaljena kovina, še bolj oddaljena pa telo.

[35.] Ravno tako so nekateri vzroki [vzroki] »po sebi«, drugi »po naključju«. Vzrok »po sebi« se imenuje vzrok kake stvari, kolikor je takšen [kot je], kot je na primer gradbenik vzrok hiše in les materija klopi. Vzrok »po naključju« je tisti, ki se primeri vzroku »po sebi«, tako kot kadar pravimo: »Gramatik gradi«. Gramatik se namreč imenuje vzrok gradnje »po naključju«, se pravi, ne [gradi], kolikor je gramatik, temveč kolikor se gradbeniku primeri, [da je tudi gramatik]. In podobno velja tudi za ostale vzroke.

[36.] Ravno tako so nekateri vzroki enostavni, nekateri sestavljeni. Enostaven se imenuje vzrok, kadar je kot vzrok imenovano samo tisto, kar je vzrok »po sebi«, ali tudi samo tisto, kar je [vzrok] »po naključju«, kot če bi rekli, da je gradbenik vzrok hiše, in podobno, če bi rekli, da je zdravnik vzrok hiše. [Vzrok] pa se imenuje sestavljen, kadar je kot vzrok imenovano oboje, kot če bi rekli: gradbenik zdravnik je vzrok hiše. Enostaven vzrok se lahko imenuje tudi tisto – glede na to, kar je razložil Avicenna –, kar je vzrok brez primešnosti nečesa drugega, tako kot je [na ta način] baker [vzrok] kipa – kip je namreč narejen iz bakra brez dodatka katerekoli druge ma-

ignis calefacit. Composita autem causa est quando oportet plura aduenire ad hoc quod sit causa, sicut unus homo non est causa motus nauis, sed multi; et sicut unus lapis non est materia domus, sed multi.

[37.] Item causarum quedam est actu, quedam potentia. Causa in actu est que actu causat rem, sicut edificator cum edificat, uel cuprum cum ex eo est ydolum; causa autem in potentia est que, licet non causet rem in actu, tamen potest causare, ut edificator dum non edificat. Et sciendum quod loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alterum: si enim est edificator in actu, oportet quod edificet, et si sit edificatio in actu, oportet quod sit edificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis que sunt solum in potentia.

[38.] Sciendum est autem quod causa uniuersalis comparatur causato uniuersali, causa uero singularis comparatur causato singulari: sicut dicimus quod edificator est causa domus, et hic edificator huius domus.

[§ VI.]

[39.] Sciendum est etiam quod loquendo de principiis intrinsicis, scilicet materia et forma, secundum

terije – in tako kot pravimo, da zdravnik zdravi ali da ogenj greje. Vzrok pa je sestavljen, kadar je za to, da bi bil vzrok, nujno, da se združijo mnoge stvari; tako kot na primer en človek ni vzrok gibanja ladje, temveč [so vzrok njenega gibanja] mnogi ljudje, in tako kot en kamen ni materija hiše, temveč jih je mnogo.

[37.] Ravno tako so nekateri vzroki v deju, nekateri v možnosti. Vzrok v deju je tisti, ki dejansko povzroča stvar, kot na primer gradbenik, ko gradi, ali baker, ko je iz njega [narejen] kip. Vzrok v možnosti pa je tisti, ki kljub temu, da ne povzroča stvari v deju, to lahko povzroči, kot na primer gradbenik, ko ne gradi. Ko govorimo o vzrokih v deju, je treba tudi vedeti, da je nujno, da sta vzrok in povzročeno hkratna, tako da je, če je [prisotno] eno, [prisotno] tudi drugo. Če je namreč gradbenik v deju, je nujno, da gradi, in če je gradnja v deju, je nujno, da je gradbenik v deju. To pa ni nujno pri vzrokih, ki so zgolj v možnosti.

[38.] Treba pa je vedeti, da univerzalni vzrok spremlja univerzalno povzročeno, singularni vzrok pa singularno povzročeno. Tako pravimo, da je gradbenik vzrok hiše, in da je ta gradbenik vzrok te hiše.

[§ VI.]

[39.] Ko govorimo o notranjih počelih, tj. o materiji in obliki, je treba tudi vedeti, da obstaja glede na

conuenientiam principiatorum et differentiam est conuenientia et differentia principiorum. Quedam enim sunt idem numero, sicut Sortes et »hic homo« demonstrato Sorte; quedam sunt diuersa numero et sunt idem in specie, ut Sortes et Plato, qui licet conueniant in specie humana, tamen differunt numero. Quedam autem differunt specie sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conueniunt in genere animalis; quedam autem sunt diuersa in genere sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, que non conueniunt in aliquo genere sed conueniunt solum secundum analogiam: conueniunt enim in eo solum quod est ens, ens autem non est genus, quia non predicatur uniuoce sed analogice.

[40.] Ad huius intelligentiam sciendum est quod tripliciter aliquid predicatur de pluribus: uniuoce, equiuoce et analogice. Vniuoce predicatur quod predicatur secundum idem nomen et secundum rationem eandem, id est diffinitionem, sicut animal predicatur de homine et de asino: utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est diffinitio animalis. Equiuoce predicatur quod predicatur de aliquibus secundum idem nomen et secundum diuersam rationem, sicut canis dicitur de latrabili et de celesti, que conueniunt solum in nomine et non in diffinitione sive significati-

ujemanje in razliko iz počel izpeljanih stvari [tudi] ujemanje in razlika počel. Nekatero stvari so namreč iste po številu, tako kot sta na primer, ko pokažemo na Sokrata, [ista po številu] Sokrat in ta človek. Nekatero stvari se razlikujejo po številu, a so iste vrste, kot Sokrat in Platon na primer, ki se, čeprav se ujemata v človeški vrsti, razlikujeta po številu. Nekatero stvari pa se razlikujejo po vrsti, so pa istega rodu, kot se na primer človek in osel ujemata v rodu živo bitje. Nekatero stvari pa se razlikujejo v rodu, in so iste samo po analogiji, kot na primer substanca in kvantiteta, ki se ne ujemata v nekem rodu, temveč se ujemata samo po analogiji – ujemata se namreč samo v tem, da sta bivajoče, bivajoče pa ni rod, saj se ne predicira univokalno, temveč analogno.

[40.] Da pa bi to doumeli, je treba vedeti, da se nekaj mnogim stvarjem predicira na tri načine: univokalno, ekvivokalno in analogno. Univokalno se predicira tisto, kar se predicira glede na isto ime in glede na isti pojem, to je definicijo, kot se na primer »živo bitje« predicira človeku in oslu. Za oba namreč pravimo, da sta živo bitje in oba sta čutna substanca z dušo, kar je definicija živega bitja. Ekvivokalno se predicira tisto, kar se predicira kakim stvarjem glede na isto ime, toda glede na različni pomen, kot se na primer »pes« izreka o tistem, kar lahko laja, in o nebesnem [ozvezdju], ki se ujemata samo v imenu, ne pa v definiciji ozi-

one; id enim quod significatur per nomen est diffinitio, sicut dicitur in IV Methaphisice. Analogice dicitur predicari quod predicatur de pluribus quorum rationes diuerse sunt, sed attribuuntur uni alicui eidem, sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus: dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa. Sed tamen omnes iste rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati.

[41.] Aliquando enim ea que conueniunt secundum analogiam, id est in proportione uel comparatione uel conuenientia, attribuuntur uni fini, sicut patet in predicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut uetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis predicamentis: non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens et quantitas et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantie, quod est subiectum aliorum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia et per posterius de aliis; et ideo ens non est genus substantie et quantitatis, quia nullum genus predicatur per

roma označitvi; tisto namreč, kar je označeno z imenom, je definicija, kot je rečeno v četrti knjigi *Metafizike*. Analogna se imenuje tista predikacija, ki se predicira mnogim stvarem, katerih narave so različne, se pa atribuirajo neki eni in isti stvari, tako kot se »zdravo« reče za telo živega bitja in urin in napitek, toda [ta beseda] ne označuje v celoti istega za vse stvari: za urin se reče, [da je »zdrav«], kot o znaku zdravja, za telo kot o subjektu [zdravja], o napitku kot o vzroku [zdravja]. Toda kljub temu se vsi ti pojmi atribuirajo enemu smotru, tj. zdravju.

[41.] Včasih se namreč tiste stvari, ki se ujemajo po analogiji, to je v razmerju ali primerjavi ali ujemanju, atribuirajo enemu smotru, kot je očitno v prejšnjem primeru; včasih enemu dejavniku, tako kot se »zdravnik« na primer reče tako tistemu, ki deluje z umetnostjo kot tistemu brez umetnosti, na primer stara [izkušena] ženska, in tudi instrumentom, toda z atribucijo enemu dejavniku, ki je zdravilstvo; včasih pa se atribuirajo enemu subjektu, tako kot se »bivajoče« reče substanci in kvaliteti in kvantiteti in ostalim predikamentom; razlog, zaradi katerega je substanca »bivajoče« in [razlog] zakaj je »bivajoče« kvantiteta in [so »bivajoče« drugi predikamenti], namreč ni v celoti isti, toda vsi [ti drugi predikamenti se imenujejo »bivajoče«], zato ker se atribuirajo substanci, ki je subjekt drugih. In zato se bivajoče najprej reče substan-

prius et posterius de suis speciebus, sed predicatur analogice. Et hoc est quod diximus, quod substantia et quantitas differunt genere sed sunt idem analogia.

[42.] Eorum igitur que sunt idem numero, forma et materia sunt idem numero, ut Tullii et Ciceronis; eorum autem que sunt idem in specie, diuersa numero, etiam materia et forma non est eadem numero sed specie, sicut Sortis et Platonis. Et similiter eorum que sunt idem genere, et principia sunt idem genere, ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere. Et similiter eorum que conueniunt secundum analogiam tantum, principia sunt eadem secundum analogiam tantum siue proportionem. Materia enim et forma et priuatio, siue potentia et actus, sunt principia substantie et aliorum generum; tamen materia substantie et quantitatis, et similiter forma et priuatio, differunt genere, sed conueniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantie ad substantiam in ratione materie, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est causa ceterorum, ita principia substantie sunt principia omnium aliorum.

ci in kasneje ostalim [rodovom]; in zato »bivajoče« ni rod substance in kvantitete, kajti noben rod se svojim vrstam ne predicira »prej« in »kasneje«, temveč se predicira analogno. In to je, kar smo rekli prej, da se substantia in kvantiteta razlikujeta v rodu, sta pa isto po analogiji.

[42.] Oblika in materija tistih stvari, ki so številčno iste, sta tudi številčno isti, kot na primer Tulij in Cicerone. Materija in oblika tistih stvari, ki so iste v vrsti, a se razlikujejo po številu, nista številčno isti, temveč [sta isti] v vrsti, tako kot na primer Sokrat in Platon. In podobno so tudi počela stvari, ki so istega rodu, ista v rodu, kot se na primer duša in telo osla in konja razlikujeta v vrsti, sta pa ista v rodu. Podobno so počela stvari, ki se ujemajo samo po analogiji, ista samo po analogiji oziroma razmerju. Materija namreč in oblika in umanjkanje, oziroma [tudi] možnost in dej, so počela substance in ostalih rodov. Kljub temu pa se materija substance in kvantitete, in podobno tudi oblika in umanjkanje, razlikujejo v rodu, ujemajo pa se samo v razmerju, v tem namreč, da je v takem razmerju, v kakršnem je materija substance kot njena materija do substance, tudi materija kvantitete do kvantitete. Tako kot je substantia vzrok ostalih, tako so počela substance počela vseh drugih.

*Prevedel
Matjaž Vesel*

§ I.: Za nastajanje je potrebno troje: materija, oblika in umanjkanje

1. POTENCIALNA IN AKTUALNA BIT, SUBSTANCIALNA IN AKCIDENTALNA BIT

Distinkcija med tistim, kar že je, kar že biva, in tistim, kar še ni, kar še ne biva, ima pa možnost za to, da bo bivalo, je distinkcija med bitjo v deju, aktualno bitjo (*esse actu*), in bitjo v možnosti, potencialno bitjo (*esse potentia*).

Bit (*esse*) je lahko substancialna (z drugo besedo bistvena) ali akcidentalna. (i.) Za substancialno oziroma bistveno bit (bivanje) gre, kadar neka stvar enostavno je. V tem primeru gre za »biti enostavno« (*esse simpliciter*), kar pomeni, da gre zgolj za bit (bivanje) te stvari, ne pa tudi za njeno takšnost ali drugačnost. Primer bistvenega oziroma substancialnega bivanja je na primer biti človek. (ii.) Akcidentalna bit (bivanje) nečesa, v tem primeru človeka, zadeva zgolj njegove akcidentalne lastnosti, kot je na primer ta, da je slučajno bel, toliko in toliko visok itd. Z drugimi besedami to pomeni, da je nekaj takšnega ali drugačnega oziroma »biti nekaj« (*esse aliquid*).

2. POTENCIALNA BIT, MATERIJA

Vsaki od obeh dejanskih biti ustreza neka potencialna bit. (i.) Aktualni substancialni (bistveni) biti ustreza potencialna substancialna (bistvena) bit. V primeru človeka Akvinski kot potencialno substancialno (bistveno) bit navaja spermo in menstrualno kri, ker so v njegovem času verjeli, da se človek razvije iz menstrualne krvi in sperme. Sperma in menstrualna kri sta potencialno človek. (ii.) Kot primer potencialne akcidentalne biti pa navede človeka, kajti človek je v možnosti za to, da postane bel. Človek je potencialno bel.

Obe biti v možnosti, tako tisto, ki je v možnosti za substancialno bit, kot tisto, ki je v možnosti za akcidentalno bit, lahko po Akvinskem imenujemo materija (*materia*). Sperma je kot potencialna bistvena bit materija človeka, človek je kot potencialna akcidentalna bit materija beline. Razlika med tema dvema materijama je v tem, da je sperma kot materija človeka »materija, iz katere« (*materia ex qua*) nastane človek, človek kot materija beline pa »materija, v kateri« (*materia in qua*) nastane belina.

Materija, ki je v možnosti za substancialno bit, je torej materija *ex qua* nastane neka substanca in je v konsekvenci tudi sestavni del te novo nastale substance; materija, ki je v možnosti za neko akcidentalno bit, pa je materija *in qua* je neka akcidenca, ta materija pa ni sestavni del te akcidentalne biti.

3. MATERIJA IN SUBJEKT

Čeprav je v drugem odstavku Akvinski zatrdil, da je vse tisto, kar je v možnosti, mogoče imenovati »materija«, zdaj na podlagi razlike med »materijo, v kateri« in »materijo, iz katere«, to trditev niansira oziroma popravi. (i.) V pravem pomenu besede je tisto, kar je v možnosti za akcidentalno bit, subjekt (*subiectum*). Človek, kot materija, »v kateri« lahko nastopi belina, je subjekt in ne materija te beline. (ii.) Samo materija, »iz katere« nastane neka substanca, je materija v pravem pomenu besede. Materija je tisto, kar je v možnosti za substancialno bit. Potrditev oziroma znak, da je ta razlika v poimenovanju med subjektom in materijo pravilna, vidi v načinu, kako se govori o akcidencah in substancialnih oblikah: akcidence so »v subjektu«, substancialna oblika pa ni v subjektu – substancialna oblika je »v materiji«.

Po čem se razlikujeta materija in subjekt? Po tem, kako dobita svojo bit. Medtem ko subjekt *je*, se pravi, ima kompletno bit sam po sebi, materija sama po sebi ne more *biti*. Materija *je*, ima bit po nečem, kar ji pristopa, to je od oblike. Zato Akvinski, tako kot Averroes v komentarju Aristotelove *Metafizike* (*Commentaria in Aristotelis Metaphysicorum* I. IX, c. 4, comm. 16; ob 1050 a 15-38: »Materia ... habet esse quia habet formam.«), trdi, da materiji dá bit oblika. Nasprotno pa akcidenca, torej nekaj, kar pristopa k subjektu, ne dá biti subjektu, ker ima subjekt, na primer človek, kot subjekt akcidence belosti, kompletno bit sam po sebi in je ne dobi od akcidence, ampak jo ta dobi od subjekta.

Kljub razliki med subjektom in materijo se en izraz včasih uporablja namesto drugega.

4. SUBSTANCIALNA IN AKcidentalNA OBLIKA

Tako kot je mogoče vse tisto, kar je v možnosti na neki način imenovati materija, je mogoče tudi vse tisto, »od česar ima nekaj bit« – substancialno ali akcidentalno –, imenovati oblika (*forma*). (i.) Človek, ki je potencialno bel, postane dejansko bel z belino. To je tip akcidentalne aktualizacije oziroma pridobitve akcidentalne oblike. (ii.) Sperma, ki je potencialno človek, postane dejansko človek s tem, da dobi dušo, ki je bistvena oblika človeka. To je substancialna aktualizacija oziroma pridobitev bistvene oblike.

Ker je oblika tisto, kar stori, da je nekaj dejansko, se imenuje dej (*actus*): substancialno bit napravi substancialna oblika, akcidentalno bit pa akcidentalna oblika.

5. SUBSTANCIALNO IN AKcidentalNO NASTAJANJE IN PROPADANJE

V obeh primerih, tako v primeru pridobitve substancialne oblike kot v primeru pridobitve akcidentalne oblike, gre za neko nastajanje – nastajanje je namreč »gibanje k obliki« (*generatio est motus ad formam*). (i.) V primeru, ko nekaj dobi substancialno (bistveno) obliko, gre za »enostavno nastajanje«. To je nastajanje neke nove substance: tako nastane oziroma se rodi človek. S tem, ko sperma dobi substancialno obliko, ki je v primeru človeka duša, je iz stare substance nastala nova substanca. Nekaj je nastalo »enostavno« (*simpliciter*). (ii.) V drugem primeru gre za za akcidentalno nastajanje oziroma za nastajanje »z ozirom na nekaj« (*secundum quid*): človek postane neko tole, namreč bel človek.

Podobno – nastajanje substanc je nastajanje *simpliciter*, nastajanje akcidenc je nastajanje *secundum quid* – je nastajanje opisano tudi v starem prevodu (*Vetus translatio*) Aristotelove *Fizike* (I, 7, 190 a 32), kjer je s *secundum quid* preveden Aristotelov izraz *tode ti* (neko določeno tole): »Simpliciter autem fieri substantiarum est solum, secundum quid fieri quidem alia.« Podobno ima tudi Averroes: »generatio aliqua, non generatio simpliciter« (*De physicu auditu* I. V, comm. 7; ob V, 1, 225a 1-19).

Dvema vrstama nastajanja ustrežata dve vrsti propadanja oziroma minevanja (*corruptio*): substancialno in akcidentalno. (i.) Kadar človek izgubi svojo substancialno obliko, tj. dušo, in umre, je to prva vrsta propadanja oziroma minevanja. (ii.) Ko izgubi belo barvo ali kaj drugega, kar sodi v ostalih devet rodov nesubstancialnih kategorij, je to akcidentalno propadanje oziroma minevanje.

6. NASTAJANJE IN PROPADANJE Z OZIROM NA BIVAJOČE IN NEBIVAJOČE

Nastajanje je sprememba (*mutatio*) iz nebiti oziroma nebivajočega v bit oziroma bivajoče. Propadanje (minevanje) je sprememba iz biti oziroma bivajočega v nebit oziroma nebivajoče. Toda nastajanje se ne more začeti pri katerikoli nebiti, temveč samo pri tisti nebiti oziroma nebivajočem, ki je v možnosti za bit, ki je potencialno bivajoče (*ens in potentia*).

Tako kip ne nastane iz kateregakoli nebivajočega, ampak le iz nebivajočega, ki je potencialno bivajoče, ni pa še aktualizirano, to je iz bakra. Akvinski v besedilu sicer uporablja latinsko besedo *ydolum* (slika, gr. *eidolon*), kar pa je posledica napačnega prevoda Mihaela Scotusa, ki je z besedo *ydolum* prevedel Aristotelov izraz *andrias* (kip človeka, kip) iz *Fizike* (190 b 5) in jo

uporabil tudi v prevodu Averroesovega komentarja *De physico auditu* (1. I, comm. 63): »*idolum ex cupro*«. Potem ko je med letoma 1260 in 1270 Viljem iz Moerbekeja revidiral prevod *Fizike*, je Akvinski začel uporabljati pravilni izraz *statua* namesto *ydolum*. Tako v komentarju *Fizike* (lib. 1, lect. 12, n. 211) že piše »*sicut statua ex aere*«.

7. ZA NASTAJANJE SO POTREBNI MATERIJA, OBLIKA IN UMANJKANJE

Kaj je torej potrebno za nastajanje? Tako kot Aristotel v *Fiziki* (I, 6, 189 b 16 – 190 b 17) in Averroes v svojem komentarju (I, comm. 57-64), tudi Akvinski trdi, da je za nastajanje potrebno troje: neko bivajoče v možnosti, tj. materija (*materia*); neka dejanska nebit (nebivajoče), tj. umanjkanje (*privatio*); in nekaj, po katerem to postane aktualizirano, tj. oblika (*forma*).

V konkretnem primeru to pomeni, da je za nastanek kipa potrebno naslednje. (i.) Bivajoče v možnosti oziroma materija, tj. baker (*cuprum*), ki je v možnosti za obliko kipa. (ii.) Dejansko nebivajoče oziroma umanjkanje, tj. brezobličnost oziroma nedispozicioniranost (*infiguratum siue indispositum*) bakra. (iii.) Tisto, po čemur postane stvar v postajanju dejanska oziroma oblika, tj. lik (*figura*), ki ga kip dobi.

Akvinski nekoliko natančneje pojasni, kakšna je oblika, ki jo dobi kip. Ker iz bakra ne nastane neka nova substanca – baker je že pred tem, ko je bil izoblikovan v kip, imel substancialno obliko, ki ga je »držala« v dejanski biti –, ampak ker zgolj spremeni eno svojih akcidentalnih lastnosti, je oblika, ki jo baker dobi, akcidentalna oblika, od katere pa bivanje bakra ni odvisno. Tako je v nasprotju z naravnimi oblikami v primeru vseh umetno proizvedenih oblik, kajti umetno delovanje se izvaja samo na tistem, kar je že narava vzpostavila v neko dovršeno bit oziroma bivanje.

§ II.: Umanjkanje, prva materija

8. UMANJKANJE JE POČELO PER ACCIDENS

Med tremi počeli narave oziroma naravnega nastajanja, materijo, obliko in umanjkanjem, obstaja razlika glede na njihovo »lokacijo«. Medtem ko sta materija in umanjkanje tam, kjer se začneja nastajanje, je oblika tam, k čemur se giblje nastajanje. Kip nastaja iz bakra (materija) in brezobličnosti (umanjkanje) in je v procesu nastajanja usmerjen k liku (oblika). Tako sta torej materija in umanjkanje – baker in brezobličnost – pravzaprav ena in ista stvar. Sta ista po subjektu (*idem subiecto*) – tako pravi tudi Averroes v komentarju *Fizike* (I, comm. 66: »*unum secundum subiectum*«) –, razlikujeta pa se po pojmu, definiciji (*secundum rationem*). Baker in

brezoblično sta ista stvar, vendar pomeni biti baker in biti nekaj brezobličnega nekaj popolnoma različnega: prvo je materija, drugo umanjkanje.

Zaradi razlike *secundum rationem* med umanjkanjem in materijo, umanjkanje ni počelo samo »po sebi« (*per se*), temveč samo »po naključju« (*per accidens*), kolikor namreč sovpade z materijo, se pravi, kolikor sta materija in umanjkanja *idem subiecto*. Umanjkanje je počelo, tako kot zdravnik gradi – ne kolikor je zdravnik, temveč kolikor gradbenik in zdravnik sovpadeta v istem subjektu.

9. UMANJKANJE JE POČELO *PER ACCIDENS*, TODA NUJNO ZA NASTAJANJE

Dejstvo, da je umanjkanje počelo *per accidens* še ne pomeni, da umanjkanje ni nujno za nastajanje. Podobno kot pravi Averroes v komentarju *Fizike* (I, comm. 28; ob 186 b 12-23), kjer razdeli akcidence na ločene in neločene: »Accidens enim inuenitur duobus modis, aut separatum ... aut non separatum.«, tudi Akvinski razlikuje med dvema vrstama akcidence: med nujnimi in nenujnimi. Prvih akcidence ni mogoče ločiti od stvari, ki jim pripadajo, druge je od teh stvari mogoče ločiti. Primer nujne akcidence je zmožnost smejanja pri ljudeh (noben človek ni brez te sposobnosti), primer nenujne, ločljive akcidence je belost (obstajajo ljudje, ki niso beli).

Kakšne vrste akcidence je torej umanjkanje? Umanjkanje sodi med tiste akcidence, ki jih ni mogoče ločiti od njihovega subjekta, in so torej nujne, vedno prisotne akcidence. Materija, ki je subjekt umanjkanja, namreč nikoli ni brez umanjkanja. Čeprav ima materija vedno neko obliko, ji ravno tako vedno manjka neka druga oblika. Če ima materija obliko ognja, potem ji na primer manjka oblika zraka, če ima obliko zraka, ji manjka oblika ognja. Iz tega sledi, da je umanjkanje nujna akcidence materije in kot tako tudi nujno za postajanje.

V komentarju *Fizike* (I, comm. 74; ob 186 b 12 – 23) je isto stališče zagovarjal tudi Averroes, ki pravi, da je umanjkanje počelo nastajanja *per accidens*, a kljub temu nujno za nastajanje, kolikor se primeri subjektu, iz katerega je nastajanje: »Declaratum est quod priuatio est principium generationis per accidens et quod est necessarium in generatione, scilicet secundum quod accidit subiecto ex quo est generatio.«

10. UMANJKANJE IN NE NEGACIJA

Akvinski skuša vnaprej pojasniti možen nesporazum. Ker je zapisal, da je nastajanje iz *nebiti*, sedaj pojasnjuje, da to ne pomeni, da je počelo nastajanja negacija, temveč je kljub temu »ne« v nebiti počelo nastajanja umanjkanje. V čem je razlika med negacijo in umanjkanjem? V tem, da ima vsako umanjkanje določen subjekt, medtem ko ga negacija nima. To

pomeni, da lahko izrečemo neko negacijo, kot na primer »ne vidi«, o stvareh, ki sploh ne bivajo, o himerah na primer, ali o stvareh, za katere je že po naravi nujno, da ne vidijo, kot na primer kamni, medtem ko je mogoče umanjkanje prirekati samo tistim stvarjem, za katere je po njihovi naravi nujno, da imajo neko zmožnost ali sposobnost, na primer sposobnost videnja, pa je nimajo.

11. UMANJKANJE JE POČELO V NASTAJANJU, NE PA V BITI

Zakaj je umanjkanje počelo nastajanja? (i.) Prvič, ker nastajanje nikoli ne nastane iz popolnega nebivajočega, enostavno nebivajočega – to bi bilo stvarjenje –, ampak vedno iz nekega nebivajočega, ki je že v nekem subjektu. (ii.) Drugič, ker je to nebivajoče v določenem subjektu, in sicer takem, iz katerega lahko nastane določen *terminus ad quem*. Ogenj lahko nastane samo iz nebivajočega v nekem subjektu, za katerega je po naravi mogoče, da bo ogenj oziroma, da bo dobil obliko ognja. Medtem ko nebivajoče v primeru kamna (umanjkanje oblike ognja) ne more rezultirati v ognju, je to mogoče pri lesu.

Umanjkanje se od ostalih dveh počel (materije in oblike) razlikuje po tem, da sta materija in oblika počeli tako v samem procesu nastajanja, kot tudi potem, ko je neka stvar že nastala (*in esse et in fieri*), umanjkanje pa je počelo samo v procesu nastajanja (*in fieri*). Kaj to pomeni?

Za to, da nastane kip, sta potrebna baker, ki je materija kipa in nazadnje tudi lik, ki je oblika kipa. V procesu izdelave kipa morata biti baker in lik nujno prisotna. Ti dve počeli pa sta za to, da je kip kip, nujni tudi takrat, ko je kip že izdelan. Če kip ne bi imel bakra ali če ne bi imel nekakšnega lika, ne bi bil kip. Materija in oblika sta nujni *et in fieri et in esse*. Na drugi strani pa je umanjkanje nujno samo v procesu izdelave. Umanjkanje kipa v materiji je nujno samo, dokler kip še ni izdelan. Če bi bil namreč že izdelan, če bi že bil, ne bi nastajal – z izjemo sukcesivnih »stvari«, kot je na primer čas, ki *je*, medtem ko nastaja, ostale »stvari« v procesu nastajanja *niso*. Ko pa je kip izdelan, ko *je*, ne more biti več umanjkanja kipa. Če bi namreč umanjkanje kipa bilo prisotno tudi takrat, ko je kip že narejen, bi bila hkrati prisotna umanjkanje in imetje (*priusio et habitus*), kar je ravno tako nemogoče, kot če bi bili hkrati prisotni afirmacija in negacija.

12. MATERIJA IN UMANJKANJE

Materija se od oblike in umanjkanja razlikuje po pojmu (*secundum rationem*). Materija je namreč tisto, »v čemer« sta oblika in umanjkanje: tako sta v bakru (materija) lik (oblika) in brezobličnost (umanjkanje). Materija je lahko imenovana z imenom, ki v svoj pomen vključuje (*importat*) umanjkanje, ali z imenom, ki v svoj pomen ne vključuje umanjkanja. Akvinski

to razliko ponazarja s primerom imen »moka« in »baker«. (i.) »Baker« kot materija kipa, je ime, ki ne implicira, ki ne konotira tudi umanjkanja, se pravi nedispozicioniranosti oziroma brezobličnosti. (ii.) Ime »moka«, ki je materija kruha, pa je ime, ki implicira, konotira umanjkanje, se pravi nedispozicioniranost in neurejenost, ki je nasprotna obliki kruha.

Medtem ko »moka« *importat* »tisto, kar še ni kruh«, »baker«, kljub temu, da je lahko kip, ne *importat* »tisto, kar še ni kip«. V čem je bistvena razlika med enimi in drugimi imeni? V procesu nastajanja ostane materija oziroma subjekt prisoten v procesu nastajanja in tudi na koncu nastajanja, ko je nekaj, denimo kip, že nastalo. Umanjkanje pa je prisotno samo v procesu nastajanja, ne pa tudi na koncu, ko je kip že narejen. Če nastaja nekaj iz nečesa, kar je sestavljeno iz materije in umanjkanja, je rezultat enak, kot v primeru umanjkanja: na koncu procesa nastajanja tega *ni* več. Torej materija, ki jo označuje ime, ki konotira umanjkanje, ni nekaj trajnega in je prehodna (*transiens*), saj se v procesu nastajanja spremeni v nekaj drugega. Moka, ki se je spremenila v kruh, ni več materija kruha kot moka. Na drugi strani pa je materija, ki jo označuje ime, ki ne konotira umanjkanja, nekaj trajnega (*permanens*), saj tudi na koncu nastajanja ostane ista materija. Baker, ki je preoblikovana v kip, je še vedno materija kipa kot baker.

13. PRVOTNA MATERIJ, PRVOTNA MATERIJ ABSOLUTNO IN RELATIVNO

Materija kipa, baker, pa ni prva oziroma prvotna ali primarna materija (*materia prima*). Baker je namreč sama zopet sestavljena iz materije in oblike. Kaj je torej prvotna materija?

(i.) Nekaj, kar nima niti oblike niti umanjkanja – kar pa je subjekt oblike in umanjkanja –, in kar nima nobene še bolj primarne materije. Grško ime za prvo materijo je *yle* (*hyle*). Ker je brez sleherne oblike, ki je temelj slehernega spoznanja in definiranja, ne more biti spoznana in definirana »po sebi« (*per se*), lahko pa jo spoznamo »s primerjavo« (*per comparationem*): prva materija je v takem razmerju (*se habet*) do vseh oblik in umanjkanj, v kakršnem razmerju je baker do kipa in brezobličnega. Akvinski je pri terminologiji zopet odvisen od Scotusovega prevoda *Fizike* (I, 7, 191 a 8) – »Natura autem subiecta cognoscitur per comparationem sicut est comparatio cupri ad ydolum.« – in mogoče tudi Averroesovega komentarja *Metafizike* (XI = XII, comm. 14): »Dicit in primo Physicorum quod prima materia non intelligitur nisi secundum comparationem.« »Prva materija«, razumljena na ta način, je prva enostavno (*simpliciter*).

(ii.) Relativno »prva materija« pa je tista materija, ki je prva v nekem rodu, kot je voda prva materija v rodu tekočin. Ta materija je namreč spet

sestavljena iz oblike in materije. Primer navaja tudi Averroes v peti knjigi komentarja *Metafizike* (comm. 5, ob 1014 b 16 – 1015 a 19).

14. PRVA MATERIJA IN SUBSTANCIALNA OBLIKA NE NASTAJATA IN NE PROPADATA

Prva materija ne nastaja in ne propada. To seveda ne pomeni, da je prva materija po Akvinskem večna, saj jo je ustvaril Bog, temveč natančno to, da ne more nastajati. Nastajanje je namreč neka sprememba, neko gibanje iz nečesa v nekaj drugega (*omnis generatio est ad aliquid ex aliquo*). *Ex quo* je vedno materija, *ad quo* pa vedno oblika. Če bi materija in tudi oblika te primarne materije lahko nastali, potem bi materija morala imeti neko primarnejšo materijo, iz katere bi nastala, in tudi neko obliko, po kateri bi se razlikovala od materije, iz katere je nastala.

15. ŠTEVILČNA ENOST PRVE MATERIJE

Prva materija je številčno ena v vseh stvareh. Toda kaj pomeni biti številčno eden, eden »po številu« (*unus numero*)? (i.) Številčno eno je, kar ima eno številčno določeno obliko (*unam formam determinatam in numero*). Tako je številčno eden Sokrat. Prva materija ne more biti številčno ena na ta način, kajti prva materija *secundum rationem* nima nobene oblike. (ii.) Številčno eno je tudi tisto, kar je brez dispozicij, ki napravijo razlike v številu. Prva materija je številčno ena na ta način, saj *secundum rationem* v njej ni nobenih dispozicij, ki napravijo, da se stvari razlikujejo po številu.

16. PRVA MATERIJA NE BIVA PO SEBI

Prva materija po svoji naravi (*natura*) nima nobenega umanjkanja in nobene oblike, tako kot pojem (*ratio*) bakra ne vključuje brezobličnosti in lika. Kljub temu pa, pravi Akvinski – povzemajoč Averroesov komentar *Fizike* (I, comm 76, ob 191 b 17 –24), kjer ta pravi, da »prima materia non potest denudari a forma« –, prva materija ni nikoli »slečena oblike in umanjkanja« (*denudatur a forma et priuatione*). To pomeni, da je prva materija vedno »pod« neko obliko, vedno ima neko, takšno ali drugačno, obliko. Toda *per se* ne more biti dejanska; *secundum naturam* ali *secundum rationem* je namreč brez sleherne oblike, ki edina povzroči, da je nekaj dejansko. Materija po sebi nima dejanske biti (*non habet esse in actu*). Po sebi je materija zgolj v možnosti, ali, kot pravi Averroes v *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* (II, comm. 8; ob 412 b 10 – 17): »Materia enim nullum habet esse in actu corporibus naturalibus secundum quod est materia.«

§ III.: Tvorni in smotrni vzrok; počela, vzroki in elementi

17. TVORNI VZROK

Materija, oblika in umanjkanje ne zadoščajo za nastajanje. (i.) Materija, ki je možnost, se sama po sebi ne more zvesti v dejanskost: baker, ki je v možnosti, da postane kip, ne more sam iz sebe napraviti kipa. Za to potrebuje neki dejavnik, v primeru kipa kiparja, ki »izvleče« obliko kipa iz možnosti v dejanskost. (ii.) Oblika (oblika postale stvari, ki predstavlja konec postajanja) se ne more sama zvesti iz možnosti v dej: ta oblika namreč *je*, obstaja samo takrat, ko je kip na primer že dejansko narejen. Medtem ko tisto, kar deluje, *je*, obstaja že v procesu nastajanja. Oblika ne more biti *operans*, zato ker je v procesu postajanja še ni. (iii.) Iz tega sledi sklep, da je v procesu postajanja poleg materije in oblike potrebno še neko drugo počelo, ki dejansko deluje. To počelo imenuje Akvinski »tvorno«, »tisto, kar tvori« (*efficiens*); »tisto, kar giblje«, »gibalo« ali »gibalec« (*mouens*); »tisto, kar deluje«, »dejavnik« (*agens*), ali tisto, »od koder je začetek gibanja/spreminjanja« (*unde est principium motus*). Lahko bi mu rekli tudi ustvarjalni, produktivni ali proizvodni vzrok.

18. SMOTRNI VZROK

Akvinski – sklicujoč se na drugo knjigo Aristotelove *Metafizike* (II, 2, 994 b 13-14), ki se v prevodu Mihaela Scotusa glasi »nichil incoepit agere aliquam actionem quamcumque, non intendendo finem.« –, poudari potrebo po četrtem počelu oziroma vzroku v procesu nastajanja: tisto, kar namerava dejavnik, se pravi namero, namen, smoter, konec, cilj (*finis*) njegove dejavnosti. Ta vzrok bi lahko imenovali tudi finalni vzrok.

Vsi dejavniki, tako naravni kot tisti, ki imajo svobodno voljo, so namerjeni na neki smoter, kar pa še ne pomeni, da sleherni dejavnik tudi pozna smoter svoje dejavnosti, ali celo, da se o smotru svoje dejavnosti odloča. Smoter svoje dejavnosti morajo poznati samo tisti dejavniki, katerih dejavnosti niso že vnaprej določene z njihovo naravo, ampak so soočeni z različnimi in nasprotujočimi smotri. Samo tisti dejavniki, ki imajo voljo, se lahko odločajo o smotru oziroma cilju svojih dejanj in jih morajo torej tudi poznati, da tako usmerjajo svoje dejavnosti. Naravni dejavniki imajo že vnaprej določene svoje dejavnosti; za to, da bi delovali, jim ni treba izbirati sredstev, ki bi jih vodila k določenemu smotru.

19. DOKAZ GORNJE TRDITVE

Akvinski se v podporo tezi, da naravnim dejavnikom ni treba poznati smotra svoje dejavnosti, sklicuje na primer, ki ga je v *Fiziki* (II, c. X = *Sufficiencia* lib. II, cap. 14) navedel Avicenna. Če se že voljni dejavnik, kitarist

pri igranju kitare na primer, ne odloča o tem, kateri akord bo udaril naslednjič, je to toliko manj verjetno in nujno za dejavnike, katerih dejavnosti so določene z njihovo naravo.

20. ŠTIRJE VZROKI, TRI POČELA

Akvinski povzame, da obstajajo štirje vzroki: materialni vzrok; oblikovalni oziroma formalni vzrok; tvorni oziroma ustvarjalni ali produktivni ali proizvodni vzrok; smotrni oziroma namerni ali finalni vzrok. Pri tem opozori na Aristotelovo nekonsistentnost pri določanju števila vzrokov in počel. Aristotel v peti knjigi *Metafizike* (V, 1, 1013 a 14-21) izenači število vzrokov in počel, saj pravi, da so vsi vzroki počela: »Et dicitur [principium] etiam illud ex quo res scitur primo, v. g. propositiones in demonstratione. Et similiter dicuntur causae etiam; omnes enim causae sunt principia. Et omnia principia habent aliquid commune quod est primum. Quod sciendum est quomodo est et quomodo erit; et quaedam principia sunt in rebus et quaedam extra res. Et similiter natura est principium et elementum etiam et cognitio et voluntas et substantia et illud propter quid.«

Aristotel v *Fiziki* večkrat zatrdi, da so vzroki štirje. V drugi knjigi *Fizike* (II, 195a 15-16) tako pravi: »Et istae causae quas diximus, omnes collocantur in quatuor modis qui sunt valde manifesti.« In v isti knjigi malo naprej (II, 7, 198 a 22-24): »Apparet igitur quod causae quatuor sunt, et quod tot sunt. Et quia causae sunt quatuor oportet naturalem scire omnes et reducere ad illas omnes, et complere responsionem de eis secundum cursum naturalem, scilicet secundum materiam et formam et motorem et propter quid.« Toda Aristotel v prvi knjigi *Fizike* (I, 7, 191 a 17-21), pravi, da so počela samo tri: »Et iam apparuit ex dictis nunc differentia inter contraria, et quomodo se habent adinvicem principia, et quid est subiectum. Utrum vero forma sit substantia et subiectum nondum est declaratum, sed declaratum est quod principia sunt tria, et declaratus est modus super quem fundatur quis modus sit.«

Po Aristotelu so *vzroki* lahko stvari zunanji, kar pomeni, da so zunaj stvari (smotrni in tvorni vzrok), in tudi notranji, kar pomeni, da so konstitutivni deli stvari (materialni in oblikovalni vzrok), kot *počela* pa razume samo notranja vzroka. Umanjkanje, ki je tretje počelo, ni vzrok, ker ni počelo *per se*, temveč zgolj *per accidens*. Vzroki v pravem pomenu besede so namreč samo tisti vzroki, ki so vzroki *per se* in na katere se zvajajo vsi ostali vzroki, ki so vzroki *per accidens*.

21. KAJ JE »VZROK« IN KAJ »POČELO«?

Aristotel v prvi knjigi *Fizike* (še posebej v sedmem in osmem poglavju) govori o počelih kot notranjih vzrokih. Toda v *Metafiziki* – Akvinski govori o

enajsti knjigi, ker tedaj še niso poznali sedanje enajste knjige (*Kappa*), gre pa za sedanjo dvanajsto knjigo *Metafizike*, – naj bi Aristotel počela pravilno določil kot zunanje vzroke, torej nasprotno kot v *Fiziki*. Mesto iz *Metafizike* (XII, 4, 1070 b 22-27), na katerega se sklicuje Akvinski, je nekoliko nejasno: »Et quia causae non tantum sunt in eis quae fiunt, sed ea quae sunt extrinsecus, manifestum est quod principium et elementum diversa sunt. Quod autem movet aut sistit est quasi aliquod principium. Elementa igitur secundum aequalitatem comparationis, quae est secundum convenientiam, sunt tria, causae autem et principia sunt quatuor.« Akvinski se v svoji interpretaciji verjetno opira na Averroesa, ki je v komentarju k temu mestu (*In Metaph XI (= XII)*, comm. 23; ob 1070 b 22-33) zapisal, da se »počelo« v pravem pomenu besede imenujeta samo zunanja vzroka, medtem ko se notranja vzroka imenujeta »element«, »vzrok« pa se imenujejo tako notranji kot zunanji vzroki: »causa dicitur de omnibus, principium autem de extrinsecis, elementum uero de intrinsecis.« Tako dobimo naslednjo delitev: »element« = notranji vzrok; »počelo« = zunanji vzrok; »vzrok« = notranji in zunanji vzrok.

Kljub tej distinkciji je mogoče vsak vzrok imenovati počelo in vsako počelo vzrok, pri čemer pa vzrok vseeno nekaj doda tistemu, kar je splošno razumljeno kot počelo. *Principium* (počelo ali začetek) se namreč imenuje vse, kar je prvo, kar je začetek, ne glede na to, ali iz tega prvega sledi bit (bivanje) kasnejše stvari ali ne. (i.) Kovač, ki kuje nož, je počelo/začetek noža in iz tega počela sledi bit noža. (ii.) Črnina je počelo/začetek spremembe iz črnine v belino, vendar pa črnina ni tisto, iz česar sledi bit beline. Na podlagi tega Aleksander Halensis v *Glossa in I Sent.* (dist. 4, n. 5) trdi, da »je vzrok tisto, iz česar biti sledi druga [bit]« (*causa est ex cuius esse sequitur aliud*), ki pa to trditev pripisuje Aristotelu. V primeru delavca in noža, ki ga ta izdelava, je delavec počelo (začetek) in vzrok. Definicija vzroka je: vzrok je tisto, iz česar sledi bit druge stvari. Počelo kot začetek gibanja/spremembe, ki pa ne vzpostavi biti druge stvari, ni vzrok *per se*. Zato je umanjkanje počelo in ne vzrok. Umanjkanje je tisto, iz česar se začenja nastajanje. Ker iz njega ne sledi bit druge stvari, je počelo in ne vzrok. Vzrok je le toliko, kolikor sovpade z materijo, se pravi, da je vzrok *per accidens*.

22. KAJ JE »ELEMENT«?

Elementi (*elementum*) so samo tisti vzroki, iz katerih je sestavljena stvar; ki so materialni v pravem pomenu besede; in sicer samo tisti materialni vzroki, iz katerih je primarna sestava stvari. Kaj to pomeni? To pomeni, da so elementi samo tista »telesa«, ki sama niso sestavljena iz nekih drugih naravnih teles, kot je v primeru roke, ki je sestavljena iz dveh »elementov«,

mesa in kosti, vendar pa ti »elementi« niso pravi elementi, saj tudi sami sestavljeni iz primarnejših elementov, tj. iz štirih temeljnih, prvih elementov: zemlje, vode, zraka in ognja. Definicijo elementa je podal Aristotel v peti knjigi *Metafizike* (V, 3, 1014 a 26-27): »Elementum dicitur illud ex quo componitur res primo, et est in eo, et non dividitur secundum formam in aliam formam.«

23. RAZLAGA ARISTOTELOVE DEFINICIJE ELEMENTA

(i.) Prvi del definicije je razložen v prejšnjem odstavku.

(ii.) Drugi del definicije »in je v njej« razume Akvinski v funkciji razlikovanja elementov od tiste materije, ki v procesu nastajanja v celoti propade. Aristotel je v *De generatione et corruptione* (I, 10, 327 b 29-31) glede elementov namreč zapisal: »neque corrumpuntur neque alterum neque ambo, saluatur enim uirtus eorum«. Akvinski v *De mixtione elementorum* (120) tudi trdi, da elementi v procesu nastajanja ene stvari iz druge ne propadejo v celoti, temveč na neki način ostanejo: »Oportet ergo alium modum invenire, quo et veritas salvetur mixtionis, et tamen elementa non totaliter corrumpantur, sed aliquantulum in mixto permanant.« Drugače kot elementi pa materija v procesu nastajanja ene stvari iz druge v celoti propade. Ko jemo kruh, nastane iz kruha kri. Kruh je materija krvi. Ker kri ne nastane, če kruh v celoti ne propade, kruh, ki je materija, iz katere nastane kri, ne ostane v krvi in torej ni element krvi.

(iii.) Tretji del definicije pa je po Akvinskem postavil Aristotel zato, da je elemente mogoče razlikovati od tistih stvari, katerih deli imajo različne oblike oziroma so različnih vrst. Roka ima kot svoja dela (lahko bi rekli tudi »elementa«) meso in kost, ki se po svoji substancialni obliki razlikujeta med seboj. Roka torej ne more biti element, saj jo je mogoče »deliti z ozirom na obliko v drugo obliko«. Vode pa kljub temu, da jo je mogoče kvantitativno razdeliti (liter na pol litra), ni mogoče razdeliti z ozirom na obliko oziroma vrsto, saj je v celoti samo voda.

Akvinski zaključuje poglavje z zelo kratkim povzetkom tega, kar je razložil o počelih, vzrokih in elementih, pri čemer se sklicuje na Averroesov komentar pete knjige *Metafizike* (comm 4; ob 1014 a 26 – b 5): »Vult distinguere secundum quot modos dicitur elementum, quoniam ista nomina sunt propinqua synonymis et communibus appropriatis. Elementum enim non dicitur de causis extrinsecis, sed dicitur de intrinsecis, et dignius de materia. Principium autem est dignius dici de causis extrinsecis, et causa est maior principio in hoc. Principium etiam est quasi universalis causa, cum dicatur principium de principiis transmutationis et de quatuor causis.«

Skratka, počela imajo bolj univerzalen pomen kot vzroki in elementi, vzroki bolj univerzalen pomen kot elementi.

§ IV.: Razmerja med vzroki

24. UČINEK IMA LAHKO VEČ VZROKOV, VZROK VEČ UČINKOV

Akvinski se v naslednjih treh odstavkih v veliki meri opira na *Fiziko* (II, 3, 195 a 4-14) in *Metafiziko* (V, 2, 1013 b 4-15) ter Avicennovo delo *Sufficientia* (I, cap. 11) in *Metafiziko* (VI, cap. 5). Najprej pojasni, da ima ista stvar lahko več vzrokov, hkrati pa je lahko ista stvar vzrok več, tudi nasprotujočih si, stvari. Vzrok kipa je kipar, ki je tvorni vzrok nastanka kipa, pa tudi baker, ki je materialni vzrok. Krmar je lahko vzrok nasprotujočih posledic: če je prisoten na ladji, potem je vzrok njene varnosti, če je odsoten, potem je vzrok njene potopitve.

25. TVORNI VZROK IN SMOTRNI VZROK

Ista stvar je lahko v razmerju do neke druge stvari tako vzrok kot učinek (posledica, povzročeno), pri čemer se morata načina vzročnosti razlikovati. Ista stvar je vzrok druge stvari na en način način vzročnosti in učinek (posledica, povzročeno) na drug način vzročnosti.

(i.) Razmerje tvorni vzrok – smotrni vzrok. Hoja je po eni strani vzrok zdravja, obenem pa tudi učinek zdravja. Toda hoja je *tvorni* vzrok zdravja (zdravi smo, ker se gibljemo), zdravje pa ni tvorni vzrok hoje, temveč *smotrni* vzrok (včasih se sprehajamo zato, da bi bili zdravi).

(ii.) Razmerje materialni vzrok – formalni vzrok. Razmerje vzajemne vzročnosti najdemo tudi v primeru duše in telesa pri živih bitjih. Telo je vzrok duše in obenem povzročeno duše, duša je vzrok telesa in povzročeno duše. Kaj to pomeni? Preprosto to, da je telo vzrok duše kot *materija*, duša pa vzrok telesa kot *oblika*. To ne pomeni, da je telo materija duše, kot del njene narave, saj duša ni sestavljena iz telesa, duša pa tudi ni oblika telesa, kot da bi bila del njegove narave.

Akvinski želi v nadaljevanju še natančneje določiti vzajemno razmerje med tvornim vzrokom in smotrnim vzrokom. Po eni strani je tvorni vzrok vzrok smotra v smislu, da napravi, da se ta realizira. Hoja je tvorni vzrok zdravja, ki se realizira, samo če do nje pride, če dejavni vzrok resnično deluje. Po drugi strani pa je smoter vzrok tvornega, dejavnega vzroka, saj bi brez smotra ne bilo nobene tvorbe, nobene dejavnosti. Če ne bi imeli namere biti zdravi, ne bi hodili.

Tvorni vzrok (*efficiens*) je tako sicer vzrok smotra, saj ga proizvede (hoja proizvede zdravje, zdravnik proizvede zdravje), vendar pa ne povzroči tudi tega, da je smoter smoter, ne povzroči njegove finalne vzročnosti (zdravnik ne povzroči, ne proizvede zdravja kot smotra). Nasprotno pa smotrni vzrok (*finis*) ne proizvede tvornega vzroka (zdravje ne proizvede zdravnika), povzroči pa, da je tvorec tvorben oziroma je vzrok vzročnosti tvorbenega vzroka (zdravje povzroči, da je zdravnik tvorben, da deluje). Tako kot je smotrni vzrok vzrok vzročnosti tvornega vzroka, je tudi vzrok vzročnosti oblike in materije in je torej vzrok vzrokov (*causa causarum*), kot je trdil na primer tudi Philipus Cancellarius v *Summa de bono*: »Bonum sumitur a causa causarum, scilicet finali.«

26. MATERIALNI VZROK IN OBLIKOVALNI VZROK

Materija je vzrok oblike, ker je oblika lahko samo v materiji; oblika je vzrok materije, ker materija biva samo po obliki. Materija in oblika sta v medsebojnem razmerju kot vzajemna vzroka. To trditev Akvinski pripisuje Aristotelu, vendar pa pri tem sledi Averroesovem komentarju druge knjige *Fizike* (II, 3, 195 a 8-11), ki se v prevodu glasi: »Et sunt aliqua quae sunt causae sibi adinvicem, v. g. quoniam labor est causa bonae consistentiae corporis et bona consistentia est causa laboris. sed non eodem modo. Bona enim existentia corporis est causa secundum finem, labor autem secundum quod est principium morus.« Averroes to mesto komentira takole: »Causae etiam se habent adinvicem, ita quod utraque duarum causarum in specie diversarum est causa reliquae, sed duobus modis diversis, v. g. quoniam labor est causa sanitatis secundum agens, sanitas autem est causa laboris secundum finem; et similiter materia est causa formae secundum hoc quod forma non potest inveniri nisi per illam, forma autem est causa materiae secundum hoc quod materia non potest esse in actu et demonstrata nisi per formam, et praecipue prima materia.«

27. KAJ POMENI »BITI PREJ«?

Glede na to, da je vzrok kot vzrok po naravi pred povzročenim, je treba pojasniti, kaj pomeni biti »pred« oziroma »prej« (*prius*)?

Aristotel govori v *De generatione animalium* (II, 6, 742 a 19-22) – Akvinski govori o šestnajsti knjigi *De animalibus*, ker je v času pisanja pred seboj imel Aristotelove spise o živalih kot eno knjigo, sestavljeno iz devetnajstih knjig, kot jih je razporedil prevajalec iz arabščine Mihael Scotus (10 knjig *De historia animalium*, 4 knjige *De partibus animalium*, 5 knjig *De generatione animalium*) – o dveh načinih, kako je nekaj lahko »prej«: *secundum generationem* ali *secundum substantiam*: »Et non declaraverunt quot modos dicitur primum et

quid erit ante illud. Et dicitur multipliciter, quoniam id quod est propter illud et quod est propter hoc diversantur; et unum illorum est primum secundum generationem et alterum secundum substantiam.« Akvinski to delitev nekoliko parafrazira in pravi, da je nekaj lahko pred drugim »glede na postajanje in čas« ali pa »glede na substanco in »dopolnilo« (*complementum*); to nekoliko nenavadno besedo povzema po Scotusovem prevodu *Metafizike*: »generatio est propter complementum«, in Averroesovem komentarju: »Omne enim quod generatur, fit per suam generationem et complementum«.

Glede na to, da naravno delovanje izhaja iz nedovršenega k dovršenemu in iz nepopolnega k popolnemu, je mogoče z ozirom na gornjo razdelitev reči, da je nedovršeno (npr. deček) »prej« kot dovršeno v časovnem smislu in z ozirom na postajanje, da pa je dovršeno (npr. mož) primarnejshe v perspektivi dopoljenosti in substance.

28. RAZDELITEV VZROKOV Z OZIROM NA »BITI PREJ«

Na podlagi teh dveh načinov primarnosti se razdelijo tudi vzroki. (i.) Materija je prvotnejša od oblike po nastajanju in času; oblika pa je od nje prvotnejša po dovršenosti. (ii.) Tvorni vzrok je prvotnejši od smotrnega vzroka po nastajanju in času, smotrni vzrok pa je prvotnejši v perspektivi dovršenosti.

29. ABSOLUTNA (MATERIALNA) IN POGOJNA (FINALNA) NUJNOST

Akvinski govori o dvojni nujnosti (cf. *Fizika*, II, 9, 199 b 34 – 200 b 8), absolutni in pogojni.

(i.) Absolutna nujnost izhaja iz vzrokov, ki so v postajanju prvotnejši, to je iz materije in tvornega vzroka. Za absolutno nujnost gre, kadar mora nekaj nujno slediti, če se je nekaj drugega že »zgodilo«. Akvinski navaja kot primer absolutne nujnosti nujnost, ki izhaja iz materije. Smrt je posledica dejstva, da so telesa živih bitij sestavljena iz nasprotujočih si elementov (oganj je vroč, zemlja mrzla; zrak je suh, voda vlažna) in kadar eden ali dva elementa prevladata nad njima nasprotnima elementoma (kadar oganj in zrak v telesu živega bitja prevladata nad nasprotnima elementoma zemljo in vodo), nastopi smrt.

Toda zakaj je nujno, da en element prevlada nad drugim? V *De malo* (quaest. 5, art. 5, ad. 13) pripisuje Akvinski nujnost smrti konstantni potencialnosti materije za sprejem druge oblike: »homini ... convenit necessitas moriendi, ex hoc scilicet quod materia est in potentia ad aliam formam.« Materija pa je v možnosti za drugo obliko ravno zaradi tega, ker je najprej v možnosti za oblike elementov, tj. za nasprotja, ki sestavljajo telo

živih bitij. Toda to pomeni zgolj to, da je smrt mogoča, ne pa tudi, da je nujna.

Vendar pa Akvinski pri opisu absolutne oziroma materialne nujnosti reče malce več kot zgolj to, da sledi »iz materije«. Pravi namreč, da sledi absolutna nujnost »iz dispozicije nasprotujočih si sestavin (*ex dispositione contrariorum componentium*). To pa ne pomeni zgolj to, da je smrt posledica zgolj nasprotujočih si sestavin (elementov), temveč, da sledi iz njihove dispozicije. Dispozicija pa pomeni tendenco ali nagnjenost k določenemu načinu reagiranja pod določenimi pogoji. Pod določenimi pogoji lahko vročina ognja prevlada nad mrazom zemlje, in ko se zgodi to, nastopi smrt. Narava telesa živega bitja, ki je *mixtio elementorum*, je taka, da je nujno propadljiva, da je zanjo nujno, da lahko umre. Pod določenimi pogoji tudi dejansko propade, dejansko umre. To pa pomeni, da je govorjenje o nujnosti smrti (*necessitas mortis*), govorjenje o možnosti smrti, ne pa o dejanskem dejstvu smrti. To je razvidno iz njegove formulacije v komentarju *Metafizike* (*In V Metaph.*, lect. 6, n. 833), kjer pravi, da je živo bitje *nujno propadljivo*, ker to izhaja iz njegove materije, kolikor je ta sestavljena iz nasprotij: »sicut dicimus animal necesse esse corruptibile, quia hoc consequitur eius materiam in quantum ex contrariis componitur.« Ko je telo živega bitja, ki je *mixtio elementorum*, enkrat vzpostavljeno v bit, ne more biti nobene ovire – nima nobene prepreke (*impedimentum*) –, da živo bitje ne bi bilo nujno propadljivo (sposobno propasti), kajti to sledi iz njegove narave, kolikor je namreč sestavljeno iz nasprotij (elementov).

(ii.) Pogojna nujnost izhaja iz vzrokov, ki so v postajanju kasnejši, to je iz oblike in smotra. Za pogojno nujnost gre, kadar se nekaj mora zgoditi, ker bi v nasprotnem primeru nekaj drugega ne sledilo: če naj nekaj sledi, potem se to mora zgoditi. Pogojno nujnost ponazarja s primerom iz *smotra*. Zanositev je pogojno nujna zaradi rojstva človeka, tj. *če* naj se rodi človek.

30. OBLIKOVALNI, SMOTRNI IN TVORNI VZROK LAHKO SOVPADEJO V ENEM VZROKU

V enem vzroku lahko sovpadajo tvorec, oblika in smoter. Ogenj proizvaja ogenj, torej je tvorni vzrok. Kolikor stori, da je tisto, kar je bilo prej v možnosti, dejansko, je oblikovalni vzrok. Kolikor dejavnik (ogenj) »namerava« napraviti ogenj in kolikor se njegova dejavnost zaključí z ognjem, pa je tudi smotrni vzrok.

31. DVOJNOST SMOTRA; S TVORNIM IN OBLIKOVALNIM VZROKOM SOVPADE SMOTER NASTAJANJA

Toda smoter je dvojen: smoter nastajanja (*finis generationis*) in smoter nastale stvari (*finis rei generate*). (i.) Smoter nastajanja: smoter nastajanja v

primeru izdelave noža je njegova oblika, tj. tisto, zaradi česar je nož nož. (ii.) Smoter nastale stvari: smoter noža je rezanje. S tvornim in oblikovalnim vzrokom lahko sovpade samo smoter nastajanja, ne pa tudi smoter nastale stvari, in še to samo tedaj, kadar isto poraja isto (*idem generat idem*), kadar nekaj proizvaja kakšno »stvar« iste vrste: človek človeka, oljka olivo.

32. SMOTRNI VZROK LAHKO SOVPADE Z OBLIKO IN TVORNIM VZROKOM; MATERIJA NE SOVPADÉ Z NOBENIM OD OSTALIH VZROKOV

Nadaljnje pojasnitve. (i.) Smoter sovpade z obliko, kadar nastaja stvar, ki je številčno ista (*idem numero*). Oblika nastale stvari, na primer noža, ko govorimo o enem nožu, je smoter nastajanja. (ii.) Smoter sovpade z tvornim vzrokom v primeru stvari, ki so iste vrste (*idem specie*). Nemogoče je, da bi bila dejavnik, tvorni vzrok (*faciens*) in proizvod njegove dejavnosti, smotrni vzrok (*factum*), številčno ena. Kovač in nož, ki ga je kovač izdelal, ne moreta biti eno »po številu«, lahko pa sta *faciens* in *factum* iste vrste. Ženska in otrok, ki ga ženska rodi, sta različna »po številu«, toda *istovrstna*. (iii.) Materija ne sovpade z nobenim od vzrokov. Materija je zaradi tega, ker je bivajoče v možnosti, nekaj nedovršene, ostali vzroki pa so dovršeni, ker so v deju.

§ V.: Različne razdelitve vzrokov

33. PRVOTNEJŠI IN DRUGOTNEJŠI VZROKI

V petem poglavju obravnava Akvinski različne delitve vzrokov in po Averroesovem zgledu iz komentarja *Fizike* (comm 32; ob 195 a 29-31) navede kot prvo delitev delitev vzrokov na prvotnejše in drugotnejše (*per prius et per posterius*).

Kot primer uporabi *tvorni vzrok*. Tvorni vzrok zdravja sta umetnost in zdravnik, vendar je prvotnejši, primarni vzrok zdravja umetnost zdravljenja, drugotni, poznejši vzrok pa zdravnik. Akvinski tu v skladu z latinskim prevodom *Fizike* iz arabščine, v katerem je bil Aristotelov izraz *tehnites* preveden kot *ars* namesto kot *artifex*, tudi sam govori o umetnosti. S tem rahlo spremeni primer, ne pa samega smisla načela. Latinski prevod iz arabščine se glasi: »v. g. quoniam causa sanitatis est medicus, et causa eius est ars.«, Averroesov komentar pa: »v. g. in causis agentibus medicus et ars. Et medicus enim est posterior, ars autem est prior.« Akvinski v svojem komentarju *Fizike* (*In Physic. II, lect. 6, 2*) navede primer v originalnem Aristotelovem smislu: »ut sanitatis causa est medicus ut causa proprian et posterior, artifex autem ut communior et prior; et hoc in specie causae efficientis.« Tudi za ostale vzroke velja delitev na prvotnejše in drugotnejše.

Akvinski posebej poudarja (cf. tudi *Fizika* II, 3 195b 21-25), da je treba vprašanje vedno zvesti na prvi vzrok.

34. ODDALJENI IN BLIŽNJI VZROKI

Akvinski deli vzroke na bližnje in oddaljene ter opozori, da so bližnji vzroki pravzaprav drugotnejši vzroki iz prejšnjega odstavka, oddaljeni vzroki pa prvotnejši vzroki iz prejšnjega odstavka. Prva in druga delitev vzrokov pomenita torej isto: prvotnejši vzrok = oddaljeni vzrok; drugotnejši vzrok = bližnji vzrok.

Sledi pojasnilo, da so oddaljeni vzroki vedno tisti, ki so bolj univerzalni. S tem pa postane tudi jasno, kaj za vzrok natančno pomeni »biti prvotnejši ali drugotnejši«. Prvotnejši vzroki (oddaljeni) so tisti, ki so bolj univerzalni (*uniuersalius*), drugotnejši (bližnji) tisti, ki so bolj specialni (*specialius*). Shemo lahko zdaj še dopolnimo: prvotnejši vzrok = oddaljeni vzrok = univerzalnejši vzrok; drugotnejši vzrok = bližnji vzrok = specialnejši vzrok. To potrjujejo tudi njegovi primeri.

(i.) V okviru *formalne vzročnosti* je »umrljivo razumno živo bitje«, kar je definicija človeka, najmanj univerzalna oblika in najbližja oblika človeka. »Živo bitje« je že bolj oddaljena in bolj univerzalna oblika človeka. »Substanca« pa je najbolj oddaljena in najbolj univerzalna oblika človeka.

(ii.) V okviru *materialne vzročnosti* je najbližja in najmanj univerzalna materija kipa »baker«, sledi »kovina«, ki že bolj univerzalna in bolj oddaljena materija kipa, na koncu pride »telo«, ki je najbolj univerzalna in najbolj oddaljena materija.

(iii.) Akvinski v 33. odstavku, ko opozarja na to, da je treba vprašanje vedno zvesti na prvi vzrok, navede primer, ki sodi v okvir *tvorne vzročnosti*, a je ta, zaradi napačnega prevoda Aristotela nekoliko nejasen. Če grško besedo *technites* prevedemo pravilno kot *artifex* in ne kot *ars*, potem je primer razumljivejši. *Artifex* (nekdo, ki deluje z umetnostjo, ki jo ima), je bolj univerzalen kot *medicus*. *Artifex* – in ne *ars* – je v razmerju do *medicusa* kot bolj univerzalen (in prvotnejši oziroma bolj oddaljen) do bolj specialnega oziroma manj univerzalnega (in drugotnejšega oziroma bližjega). *Medicus* je vrsta *artifexa*, ne pa vrsta *arsa*.

Kaj torej pomeni to, če upoštevamo izenačitev prvotnejših (oddaljenih) in univerzalnih vzrokov, da moramo vedno *reducere questionem ad primam causam*? Na podlagi primerov, ki jih navaja Akvinski, je najprej očitno, da pri vse večji univerzalnosti v okviru določene vzročnosti ne gre za različne stvari, ampak za različna poimenovanja iste stvari. Če vzememo za primer materialno vzročnost, vidimo, da »baker«, »kovina« in »telo« niso tri različne stvari, trije različni vzroki iste vrste, ampak en vzrok, poimenovan z imeni

različne stopnje univerzalnosti. Univezalnosti (pa tudi tisto, kar je manj univerzalno, se pravi bolj specialno), so predikativne univerzalnosti, tj. univerzalnosti *in praedicando*, ne pa vzročne univerzalnosti, tj. univerzalnosti *in causando*.

Pri zvjajanju vprašanja na prvi vzrok gre torej za podajanje vedno bolj univerzalnih »imen« v okviru določene vrste vzročnosti. Da je treba »zvjesti vprašanje na prvi vzrok«, je razumljivo samo po sebi, saj bi drugače, če v odgovoru ne bi navedli prvega vzroka, ampak bi se zadovoljili z drugotnim vzrokom, ki bi bil sam povzročen, ne dali zadovoljivega znanstvenega odgovora o vzročni verigi, ki je privedla do nekega učinka. S tem, ko navedemo vzročno verigo vse do prvega vzroka, zadostimo kriteriju popolne razlage. Toda kaj pridobimo s tem, če na vprašanje, kaj je vzrok zdravja, namesto samo z »zdravnik« (*medicus*), odgovorimo še »tisti, ki deluje z umetnostjo, ki jo ima« (*artifex*)? Ali če v okviru odgovora na vprašanje, kaj je materialni vzrok kipa, navedemo po stopnji univerzalnosti razlikujoča se imena za materijo: »baker«, »kovina«, »telo«? Zakaj je taka razlaga bolj popolna, kot če navedemo samo najmanj univerzalno ime za materialni vzrok kipa »baker«? Zato ker z eksplicitnim dodajanjem višjih rodov in njihovih razlik materialni (in vse ostale vzroke) vzrok boljše pojasnimo: »Kaj je materialni vzrok kipa?« »Baker.«; »Kaj je baker?« »Vrsta kovine.« (»Kovina« je torej rod »bakra«.); »Kaj je kovina?« »Telo.« (»Telo« je torej rod »kovine«.) S podajanjem odgovorov se gibljemo po *arbor Porphyriana*, in ko pridemo na vrh, imamo popoln, tj. ekspliciten, odgovor na vprašanje, kaj je baker, ki pa je obenem tudi popoln odgovor na vprašanje, kaj je materialni vzrok kipa.

35. VZROKI *PER SE* IN VZROKI *PER ACCIDENS*

Akvinski od tod pa do konca petega poglavja obravnava vprašanja, ki jih je Aristotel tematiziral v *Fiziki* (II, 3, 195 a 32 – b 21) in *Metafiziki* (V, 2, 1013 b 34 – 1014 a 25). Najprej razdeli vzroke na vzroke »po sebi« in vzroke »po naključju«. Vzroki *per se* so tisti vzroki, ki so vzroki kot taki. Tvorni vzrok *per se* je na primer gradbenik, ki je vzrok hiše, kolikor je gradbenik. Vzroki *per accidens* so tisti vzroki, ki se primerijo vzroku *per se*. gramatik, ki gradi, ni vzrok, kolikor je gramatik, ampak kolikor se gramatiku primeri, da gradi. Isto je tudi pri ostalih vrstah vzrokov.

36. ENOSTAVNI IN SESTAVLJENI VZROKI

Vzroki se delijo tudi na enostavne vzroke in sestavljene vzroke, kar pa je mogoče razumeti na dva načina. (i.) Enostaven je vzrok *per se* ali vzrok *per accidens*. Sestavljen vzrok je sestavljen iz vzroka *per se* in vzroka *per accidens*.

(ii.) Drugi način delitve vzrokov na enostavne in sestavljene – enostaven je vzrok, kadar je vzrok brez priključitve nečesa drugega, sestavljen je vzrok tedaj, kadar je za to, da je vzrok, potrebno mnogo stvari – je razvil Avicenna v *Fiziki* (II, c. VIII = *Sufficiencia* I, c. 12): »Sed simplex est cum opus provenit tantum ex una virtute, ut attrahere et expellere a virtutibus corporabilibus. Sed compositum est cuius opus provenit ex multis virtutibus quae sint una in specie, ut multi homines cum movent navem, aut diversae in specie, sicut fames quae fit ex virtute activa et sentiente.«

37. VZROKI V DEJU IN VZROKI V MOŽNOSTI

Vzroki se delijo tudi na tiste, ki so v deju (*causa in actu*) in tiste, ki so v možnosti (*causa in potentia*). Značilnost vzroka v deju je, da mora biti hkrati z njim prisotno tudi povzročeno (*necesarium est causam et causatum simul esse*). Če je gradbenik v deju, potem gradi, in če je gradnja v deju, potem je tudi gradbenik v deju. Gre za recipročno stanje aktualiziranosti.

38. UNIVERZALNI IN SINGULARNI VZROKI

Šesta delitev vzrokov je delitev na univerzalne in singularne vzroke. Univerzalni vzrok spremlja, »gre skupaj« (*comparatur*) z univerzalnim učinkom, singularen vzrok s singularnim učinkom. To pomeni, da je univerzalne učinke mogoče razložiti samo z univerzalnimi vzroki, singularne pa s singularnimi. Gradbenik je ustrezen univerzalen vzrok, ki pojasnjuje izgradnjo hiše, *ta* gradbenik je singularen vzrok, ki pojasnjuje izgradnjo *te* hiše.

§ VI.: Istost in različnost z ozirom na materijo in obliko

39. STVARI SO ISTE PO ŠTEVILU, VRSTI, RODU ALI ZGOLJ PO ANALOGIJI

Zadnje poglavje je namenjeno obravnavi materije in oblike kot notranjima počeloma. Akvinski poudari, da se tako, kot se ujema ali razlikuje tisto, kar je »započeto«, odvisno od počel (*principiatora*), ujemata ali razlikujeta tudi počeli (*principia*). Rečeno drugače, materija in oblika stvari, ki so iste in različne hkrati na različne načine, sta tudi isti in različni hkrati na ustrezno različne načine.

Kateri so ti različni načini, po katerih so stvari lahko iste in različne hkrati? Tako kot Aristotel v peti knjigi *Metafizike* (V, 6, 1016b-017 a 2) navaja Akvinski štiri različne načine, kako so stvari lahko hkrati iste in različne. (i.) Nekatero »stvari« so številčno iste, tj. »iste po številu« (*idem numero*): Sokrat in »ta človek« – kadar pokažemo na Sokrata –, sta numerično ista, se pravi

sta en človek, čeprav imata različni imeni. (ii.) Nekatere »stvari« so številčno različne, toda istovrste (*idem in specie*): Platon in Sokrat sta dva človeka, se pravi, sta dva različna individua iste vrste človek. (iii.) Nekatere »stvari« se razlikujejo v vrsti, a imajo isti rod (*idem genere*): človek in osel oba sodita v rod živih bitij, imata isti rod, a sta različnih vrst. (iv.) Nekatere »stvari« pa se razlikujejo po rodu, ujemajo se samo po analogiji (*idem solum secundum analogiam*): primer takega ujemanja in razlikovanja sta substanca in kvantiteta. Substanca in kvantiteta se ujemata samo v tem, da sta bivajoči, bivajoče pa ni rod, ker se ne predicira univokalno, ampak samo analogno.

40. UNIVOKALNA, EKVIVOKALNA IN ANALOGNA PREDIKACIJA

Akvinski v štiridesetem in enainštiridesetem odstavku pojasnjuje različne načine prediciranja, pri čemer se v veliki meri opira na Averroesov komentar četrte knjige *Metafizike* (comm. 2; ob 1003 a 32 – b 22). Njegov namen je pojasniti trditve iz prejšnjega odstavka in sicer, da so stvari, ki so različne, na neki način tudi iste po analogiji; da se v teh primerih isto »ime«, ki se uporablja za različne stvari, ne predicira univokalno, ampak analogno; da sta sta na ta način, po analogiji, ista substanca in kvantiteta; da se bivajoče (*ens*) ne predicira univokalno, ampak analogno.

Tako kot v svojem komentarju *Metafizike* (IV, lect. 1, n. 535-543; ob 1103 a 32) izhaja Akvinski iz tega, da obstajajo trije načini, kako se lahko nekaj predicira več stvarjem: *uniuoce*, *equiuoce* in *analogice*.

(i.) Pri univokalni predikaciji gre za Aristotelove sinonime (*synonima*), kar je Boetij prevedel kot *univoca*. To so besede oziroma imena (*nomina*), ki imajo isto ime in isto definicijo (oziroma pojem, *ratio*). Tako se na primer *animal*, kar pomeni žival, živo bitje, predicira tako človeku in oslu. Oba sta namreč žival oziroma živo bitje in oba imata isto definicijo, to, da sta čutna substanca z dušo (*substantia animata sensibilis*). Ista beseda (*animal*) je v obeh primerih razumljena na isti način.

(ii.) Ekvivokalna predikacija (Aristotelovi *homonyma*) je predikacija, pri kateri eno in isto ime pomeni različne stvari. Znamenit primer ekvivokalne predikacije, povzet iz Boetijeve razprave *De divisione* (PL 64, 877D), je beseda »pes« (*canis*), ki lahko označuje tako nebesno ozvezdje, ki se imenuje Veliki pes, katerega najsvetlejša zvezda je Sirij, in žival, ki laja. Ta dva »psa« imata skupno samo ime, ne pa tudi definicije oziroma pomena. Ime je – Akvinski se sklicuje na četrto knjigo Aristotelove *Metafizike* (IV, 7, 1012 a 22-24) – namreč tisto, kar označuje definicijo.

(iii.) Analogna predikacija pa je tista, v kateri se nekaj predicira različnim stvarjem, ki imajo sicer različne *rationes* (pojme, definicije), se pa atribuirajo nečemu enemu in istemu (*uni alicui eidem*), lahko bi rekli *per*

respectu ad unum. Akvinski za zgled analoške predikacije navede standarden primer, besedo »zdravo« (*sanum*). Reče se, da je »zdravo« telo živega bitja, »zdrav« je urin, »zdrav« je zdravilni napitek. Vse te stvari so lahko zdrave. Kljub temu pa v vseh teh primerih, ne pomenijo istega. Telo je zdravo kot subjekt, nosilec zdravja, urin je zdrav kot znak zdravja, napitek pa kot vzrok zdravja. V vseh teh primerih se na podlagi različnih pojmov (*rationes*) isto atribuirana enemu smotru (*uni fini*).

41. PREDIKACIJA V RAZMERJU DO ENEGA SMOTRA, DEJAVNIKA IN SUBJEKTA

Vedno pa ni tako. Kar se ujema po analogiji – Akvinski analogijo podrobneje označi kot razmerje (*proportio*) oziroma primerjavo (*comparatio*) –, se ne atribuirana vedno v razmerju do istega smotra. Tisto »eno in isto«, čemur se na podlagi različnih pojmov predicira isto, je lahko tudi dejavnik ali subjekt.

(i.) Včasih se tisto, kar se ujema po analogiji, atribuirana z ozirom na neki tvorni vzrok oziroma z ozirom na en dejavnik (*uni agenti*). »Zdravnik« se reče tako tistemu, ki ima neko medicinsko vednost, ki deluje, zdravi »z umetnostjo«, kot tistemu, ki te vednosti nima, ki deluje »brez umetnosti«, kot na primer stara izkušena ženska (*vetula*), lahko pa se tako poimenuje celo instrumente. V vseh treh primerih pa gre za »en in isti« dejavnik, tj. umetnost zdravljenja.

(ii.) Včasih se tisto, kar se ujema po analogiji, atribuirana enemu subjektu (*uni subiecti*). Za zgled navaja Akvinski atribucijo »bivajoče« substanci in ostalim predikamentom, tj. devetim najvišjim rodovom: kvantiteti, kvaliteti itd. Razlogi, da se reče, da je substanca »bivajoče«, in da se reče, da je kvantiteta »bivajoče« ali da je kvaliteta »bivajoče«, niso v celoti isti. Kot prvo (*per prius*), je bivajoče substanca, vsi ostali rodovi pa so bivajoče, kolikor so v substanci kot njihovem subjektu, nosilcu, se pravi drugotno (*per posterius*). Substanca in ostalih devet kategorij torej niso v istem rodu, bivajoče ni njihov rod, torej se substanca in kvantiteta razlikujeta po rodu, ista pa sta po analogiji. *Q.E.D.*

42. MATERIJA IN OBLIKA: ISTI PO ŠTEVILU, VRSTI, RODU IN ISTI SAMO PO ANALOGIJI

V zadnjem odstavku besedila (*cf.* tudi *Metafizika*, XII, 5, 1071 a 18-29) Akvinski povzame, da sta materija in oblika stvari, ki so iste in različne hkrati na različne načine, hkrati isti in različni na ustrezne različne načine.

(i.) V »stvarih«, ki so številčno iste (*idem numero*), tj. ki so številčno ena stvar, sta tudi njihova materija in oblika številčno ena. Tulij in Cicero sta ena in ista oseba in zato številčno ena – tudi materija in oblika (telo in duša) Cicera in Tulija sta torej ena po številu. (ii.) Če so »stvari« iste vrste (*idem in*

specie), a številčno različne, potem sta tudi materija in oblika številčno različni. Sokrat in Platon sta sicer istovrstna, saj sta individua vrste človek, vendar pa nista numerično ista, saj sta dve osebi, torej sta tudi njuna materija in oblika (telo in duša) numerično različni. (iii.) Stvari, ki so iste po rodu (*idem genere*), imajo tudi počela, tj. materijo in obliko, ista po rodu. Konj in osel sta istega rodu, toda različne vrste. Torej sta tudi njuna materija in oblika (telo in duša) ista v rodu in različna v vrsti. (iv.) »Stvari«, ki so iste samo po analogiji, imajo tudi počela, ki se ujemajo samo po analogiji oziroma razmerju (*secundum analogiam tantum*). Materija, oblika in ujanjanje ter dej in možnost so počela substance in ostalih kategorij, vendar pa se materija substance in materija kvantitete razlikujeta po rodu, ujemata pa zgolj po analogiji. To pomeni, da je materija substance v takem razmerju do substance, v kakršnem je materija kvantitete do kvantitete. Materija substance: substanci = materija kvantitete: kvantiteti.

Roger S. Woolhouse
*Descartes in Spinoza: dualist in monist**

Govoril bom o dveh velikih evropskih filozofih 17. stoletja, o Francozu Descartesu in o generaciji mlajšem holandskem filozofu Spinozi.

Descartes je leta 1644 objavil delo z naslovom *Principi filozofije*. Nadejal se je, da bodo to njegovo delo uporabljali na univerzah in da bo nadomestilo različne aristotelske učbenike. Spinoza je približno dve desetletji kasneje, leta 1663, objavil podroben komentar Descartesovih *Principov filozofije*. V Spinozovi korespondenci pa tudi v uredniškem predgovoru, ki uvaja ta komentar, beremo, da se Spinoza kljub temu, da je z veseljem razlagal Descartesovo filozofijo, v marsičem ni strinjal z njim (*Pismo* 13/S 110; *DPP/C* 229). Čeprav se Spinoza ni strinjal z vsem, kar je rekel Descartes, je vendarle res, da moramo za to, da bi razumeli njegove lastne misli, pred tem razumeti Descartesove. Velik del Spinozove filozofije je namreč izražen v okvirih Descartesove filozofije ali pa na ozadju le-te. Tako je po besedah nemškega filozofa naslednje generacije, Gottfrieda Leibniza, Spinoza zgolj »razvil nekatere nastavke Descartesove filozofije.« Spinozova filozofija je zgolj »pretirano kartezijanstvo,« pravi Leibniz. (G 2.563; T par. 393)

Misel, da je Spinozo potrebno razumeti na ozadju Descartesa in da je spinozizem pravzaprav zgolj pretirano in razvito kartezijanstvo, še zlasti velja z ozirom na to, kar Spinoza pove na temo, ki je osrednjega pomena za večji del filozofije 17. stoletja, namreč na temo substance. Kar zadeva substanco, je Descartes znan kot *dualist*, medtem ko je Spinoza, nasprotno, znan kot *monist*. Lahko bi celo rekli, da je Spinoza prav v tej točki videti kot pretirani kartezijanec – Spinoza namreč Descartesov dualizem glede substance zaostri in razvije v monizem.

V nocojšnjem predavanju bi rad nekoliko podrobneje pretresel prav ta kontrast med Descartesom kot dualistom glede substance in Spinozo kot monistom glede substance – ta kontrast namreč v resnici ni tako enoznačen, kot je nemara videti na prvi pogled.

* Pričujoče besedilo je prevod prvega od dveh predavanj, ki jih imel 20. in 21. aprila 1998 prof. Roger S. Woolhouse z Univerze v Yorku, Velika Britanija, v Ljubljani na povabilo Filozofskega inštituta ZRC SAZU in Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Avtor je besedilo predavanja za objavo redigiral.

Kaj pravzaprav pomeni to govorjenje o substanci? Kaj imamo v mislih takrat, kadar pravimo, da je Descartes dualist glede *substance*, Spinoza pa monist? Koncept substance ima dolgo zgodovino. Čeprav se v času razteza dlje od grškega klasičnega filozofa Aristotela, ima pomembne korenine prav pri njem. Koncept substance je tudi izjemno bogat. Aristotelu dolgujemo misel, da je namreč substanca tisto, kar je v skrajni instanci realno; tisto, kar je realno neodvisno od vsega drugega: substanca je tisto, od česar so odvisne tiste stvari, ki same nimajo neodvisne realnosti, se pravi tisto, iz česar slednje črpajo svojo realnost. Ta misel je zaenkrat še precej splošna in abstraktna; nekoliko manj splošna in abstraktna pa postane, ko pogledamo k Descartesu. Descartes v *Principih filozofije* pravi, da »pod *substanco* razumemo le stvari, ki obstajajo na tak način, da za svoj obstoj ne potrebujejo nobene druge stvari« (PP 1.51). V nadaljevanju pa pravi, da lahko zaradi tega, ker je substanca tisto, kar za svoj obstoj ne potrebuje nobene druge stvari, obstaja samo ena substanca: »In *substanco*, ki ne potrebuje popolnoma nobene druge stvari, si lahko zamislimo zgolj eno samo, namreč Boga« (PP 1.51). Čeprav je torej, *strogo vzeto*, Bog edina substanca, pa lahko za neko stvar – če kriterij substancialnosti nekoliko *sprostimo* – vendarle rečemo, da je substanca, če za svoje bivanje ne potrebuje *nobene druge stvari razen Boga*. Stvari te vrste, ki so odvisne zgolj od Boga, lahko imenujemo »*ustvarjene substance*.«

Tu torej že naletimo na dualizem substance pri Descartesu – namreč na dualizem med neustvarjeno in ustvarjeno *substanco*. Kar pa seveda še nikakor ni tisti dualizem, po katerem je Descartes najbolj znan; na slednjega bomo naleteli v kratkem. In vendar gre za nekakšen dualizem, ki je v določenem nasprotju s Spinozovim monizmom. Ko je enkrat vpeljal misel, da razen Boga obstajajo še *substance*, ki jih je ustvaril Bog, Descartes povzame in razvije eno od tradicionalnih potez koncepta substance, namreč tisto, po kateri je substanca tisto, kar daje oporo in realnost lastnostim, kvalitetam oziroma atributom. Descartes vpelje misel, da ima substanca med vsemi svojimi lastnostmi, kvalitetami oziroma atributi vedno nekaj, kar sam imenuje *poglavitna lastnost*.

O *poglavitni lastnosti* pove dvoje. Prvič, *poglavitna lastnost* konstituira naravo oziroma bistvo tiste substance, katere *poglavitna lastnost* sama je. In drugič, *poglavitna lastnost* neke substance je tista lastnost, od katere so odvisne vse druge lastnosti te substance (PP 1.53). Descartesova trditev, da *poglavitna lastnost* konstituira naravo oziroma bistvo substance, ki ima to lastnost, pomeni, da *poglavitna lastnost* definira oziroma konstituira to, kar ta substanca je.

Vzemimo, na primer, lastnost, da ima obliko kocke, ki bi lahko odlikovala nek kos voska. Je to, da ima obliko kocke, *poglavitna lastnost*

voska? Po Descartesu ni. Zakaj ne? Najprej zato, ker ta lastnost ne konstituira narave oziroma bistva kosa voska. Zlahka si namreč predstavljamo, da bi bil ta kos voska okrogle oblike. To, da ima obliko kocke, potemtakem ne konstituira tega, kar ta kos voska je. In drugič zato, ker lastnost, da ima obliko kocke, ni prav nič takega, od česar bi bile odvisne vse druge lastnosti voska. Denimo, na primer, da je vosek vnetljiv. Njegova vnetljivost ni odvisna od tega, da ima sam obliko kocke. To isto lastnost bi prav lahko imel, četudi bi imel kakšno drugo obliko.

Kar Descartes predlaga kot poglavitno lastnost oziroma atribut te vnetljive stvari, ki ima obliko kocke, je prav njena lastnost, da je *razsežna*, se pravi njena lastnost, da se razteza v dolžino, širino in globino, skratka, njena lastnost, da se razteza v prostoru. Kar ima ob tem v mislih Descartes, je to, da je tisto, kar bazično, v skrajni instanci odlikuje vosek, prav njegova razsežnost. Realnost, ki odlikuje vosek, je potemtakem prav realnost razsežne stvari.

Zdaj se lahko vprašamo takole: koliko različnih poglavitnih lastnosti po Descartesu obstaja? Koliko temeljnih lastnosti je, ki lahko po Descartesu konstituira bisto oziroma naravo substance? Ko se sprašujemo tako, se v resnici sprašujemo: koliko vrst temeljne realnosti po Descartesu obstaja? Odgovor na to vprašanje se glasi: po Descartesu obstajata dve poglavitni lastnosti, dve temeljni vrsti realnosti, dva načina, kako so stvari lahko realne. Poleg poglavitne lastnosti *razsežnosti* po Descartesu obstaja še poglavitna lastnost *mišljenja*. Tako sta, na primer, ta trenutek dve izmed mojih lastnosti, da verjamem, da sem v Ljubljani, in da mi je prijetno toplo. Ali je katera od njiju poglavitna lastnost? Očitno nobena. Prav lahko ju tudi ne bi imel in zdi se, da to, kar bazično sem, se pravi vrsta realnosti, ki jo imam, ni v tem, da bi bil nekaj, čemur je prijetno toplo oziroma nekaj, kar zase verjame, da je v Ljubljani.

Katera je torej moja poglavitna lastnost? Kakšno realnost imam? Po Descartesu je moja realnost prav realnost *misleče* stvari; potemtakem obstajata dve poglavitni lastnosti – mišljenje in razsežnost. Vsaka od njiju definira oziroma konstituira vrsto substance. In prav v tem je sloviti kartezijski dualizem.

»Kartezijski dualizem« je navadno razumljen kot stališče, po katerem obstajata dve vrsti substance, dve vrsti temeljne realnosti: *telo* oziroma telesna ali materialna substanca, katere bistvo je razsežnost, in *duh* oziroma duhovna substanca, katere bistvo je mišljenje. Descartesov nauk, po katerem obstajata dve vrsti substance, pravzaprav pomeni, da obstajata dve temeljni nezvedljivi vrsti realnosti, in da mora vse, kar je realno, spadati v eno ali drugo od obeh vrst realnosti.

Glede tega obstajata dva možna načina nestrinjanja z Descartesom. Obstajata dva načina, kako bi mu bilo mogoče ugovarjati: nimaš prav, ko praviš, da obstajata dve poglavitni lastnosti, dve temeljni vrsti realnosti, kajti v resnici je zgolj ena sama. Tako bi lahko podobno kot Descartesova sodobnika Pierre Gassendi in Thomas Hobbes ugovarjali, »motiš se, ko trdiš, da obstajata ti dve poglavitni lastnosti, razsežnost in mišljenje, od katerih vsaka definira oziroma konstituira temeljno vrsto realnosti. V resnici je mišljenje v skrajni instanci odvisno od razsežnosti in potemtakem obstaja ena sama temeljna vrsta realnosti, razsežna realnost, se pravi realnost, ki odlikuje materialni svet.«

Filozofi kasnejših generacij, na primer Leibniz in Berkeley, so Descartesu ugovarjali z druge plati. S Hobbsom in Gassendijem so se sicer strinjali glede tega, da se je Descartes motil, ko je trdil, da obstajata dve poglavitni lastnosti, dve temeljni vrsti realnosti, niso pa se z njima strinjali glede tega, katera je tista poglavitna lastnost, ki edina obstaja. Po Leibnizu in Berkeleyu namreč ni imaterialno mišljenje tisto, ki bi bilo odvisno od materialne razsežnosti, ampak je materialna razsežnost tista, ki je odvisna od imaterialnega mišljenja.

Ti anti-kartezijanski stališči se navadno imenujeta materializem in idealizem. Obe bi lahko označili kot »monistični,« saj namesto kartezijanskega dualizma dveh temeljnih vrst realnosti postulirata zgolj eno samo. Toda, kot bomo videli, če se Spinozov monizem res razlikuje od Descartesovega dualizma, se *ne* razlikuje zaradi tega, ker bi bil Spinoza materialist ali idealist.

Rekel sem, da je prav Descartesovo stališče, da obstajata dve poglavitni lastnosti, ki lahko konstituira bistvo substance, se pravi stališče, da obstajata dve vrsti temeljne realnosti, in da mora vsaka substanca spadati v eno od teh dveh vrst, tisto, ki predstavlja osnovo za znamenito in priljubljeno oznako Descartesa kot dualista. Kot se spomnimo, smo na začetku naleteli še na nek drug smisel, v katerem je za Descartesa moč reči, da je bil dualist – postuliral je namreč dualizem neustvarjene in ustvarjene substance. Temu lahko zdaj dodamo še ugotovitev, da Descartes ni bil zgolj dualist glede substance, ampak še nekaj *drugega*.

Da bi videli, kaj to pomeni, bodimo pozorni na tale razloček: kadar namreč sprašujemo, »Koliko substanc po Descartesu obstaja?« sprašujemo *ali* »Koliko vrst substance po Descartesu obstaja?« *ali* pa »Koliko instanc teh vrst po Descartesu obstaja?«. Dvoumnost tega vprašanja lahko primerjamo z dvoumnostjo vprašanja: »Koliko sesalcev je v mestnem živalskem vrtu?« Eden od odgovorov na to vprašanje se lahko glasi: »V živalskem vrtu so sloni, tigri in žirafe; v živalskem vrtu so torej vsaj trije sesalci.« Lahko pa bi se glasil

tudi takole: »V živalskem vrtu je šest slonov, štiri žirafe in deset tigrov, tako da je skupaj vsaj dvajset sesalcev.«

Ko smo torej enkrat rekli, da po Descartesu obstajata dve vrsti substance, dve vrsti temeljne realnosti (misleča in razsežna), se lahko vprašamo še, koliko instanc teh vrst po Descartesu obstaja. Kar zadeva mislečo substanc, po Descartesu obstaja vsaj ena, kajti Bog je misleča substanca. Toda razen Boga obstaja še več mislečih substanc, še več individualnih duhov; obstaja namreč še nešteto drugih, končnih, ustvarjenih duhov, vključno z mojim in vašimi. Če torej rečemo, da je Descartes *dualist* zaradi tega, ker verjame, da obstajata dve temeljni vrsti substance, dve temeljni vrsti realnosti (razsežna in misleča), moramo obenem reči tudi to, da je glede vprašanja, koliko substanc *misleče vrste* obstaja, Descartes pluralist.

Kaj pa je z razsežnimi substancami? Koliko instanc te vrste realnosti po Descartesu obstaja? Glede tega sicer ni popolnega soglasja, sam pa se nagibam k odgovoru, da po Descartesu obstaja zgolj *ena sama* razsežna substanca, namreč razsežni materialni svet, ki ga je ustvaril Bog. Tu bi lahko morda kdo ugovarjal češ, da je Bog ustvaril številne različne substance, številne različne materialne stvari, kot na primer različna drevesa, različne živali in različne skale. Toda zdi se, da je Descartesovo stališče v tem, da obstaja zgolj *teło* nasploh oziroma materija. Kar imamo sami za različna telesa, so po Descartesu zgolj deli telesa oziroma materije.

Doslej smo naleteli na dva različna smisla, v katerih je za Descartesa moč reči, da je dualist glede substance. Descartes je dualist, kolikor razlikuje med neustvarjeno in ustvarjeno substanc. In Descartes je dualist, kolikor razlikuje med dvema različnima vrstama temeljne realnosti, namreč med mislečo in razsežno substanc. Naleteli pa smo tudi na smisel, v katerem je za Descartesa moč reči, da je pluralist glede substance – Descartes je pluralist glede substance, kolikor za eno od teh temeljnih vrst realnosti, namreč za mislečo realnost, trdi, da obstaja množstvo substancialnih instanc le-te.

Kaj pa Spinoza? Spinoza svoje pojmovanje substance oziroma temeljne realnosti razvije v *Etiki*, ki je izšla postumno leta 1677. Ko odpremo *Etiko*, najprej vidimo, da Spinoza prevzame kartezijanski aparat substance in bistvenih poglavitnih lastnosti. Nadalje vidimo, da sta dve izmed bistvenih lastnosti, ki ju ima v mislih, prav mišljenje in razsežnost. Vidimo pa tudi, da je kartezijanski aparat pri Spinozi nekoliko predelan. Spinozova definicija substance se ujema z Descartesovo začetno definicijo substance kot tistega, kar za svoj obstoj ne potrebuje nobene druge stvari, se pravi tistega, kar je samozadostno. »S substanc,« pravi Spinoza, »mislim tisto, kar je v sebi in se pojmuje po sebi, se pravi tisto, česar pojem ne potrebuje pojma druge stvari, od katerega bi moral biti oblikovan« (*E*, 1, def. 3).

Kar zadeva poglavitne lastnosti in atribute, jih Spinoza razume podobno kot Descartes. »Z *atributom* mislim tisto, kar zaznava um na substanci kot to, s čimer se določuje njeno bistvo,« pravi Spinoza (*E*, 1, def. 4). In kot sem pravkar rekel, se dva *zgleđa*, ki ju navaja, ujemata s kartezijansko dvojico – mišljenje in razsežnost.

Da sta mišljenje in razsežnost dva izmed *zgleđov*, ki jih Spinoza navaja za poglavitne atribute, pravim zato, ker Spinoza za razliko od Descartesa očitno verjame, da sta mišljenje in razsežnost zgolj dva izmed neskončno mnogih takšnih atributov, ki lahko konstituira bisto substance oziroma vrsto temeljne realnosti. Tako Spinoza na začetku 1. dela *Etike* v 11. pravilu dokaže, da obstaja substanca, ki poseduje to neskončno mnoštvo atributov. Če ob tem upoštevamo še predhodno definicijo Boga (*E* 1, def. 6), to pomeni prav toliko, kot če bi rekli: »Bog ali substanca, sestojęča iz neskončno mnogih atributov ... nujno biva« (*E* 1.11). Temu dokazu, da obstaja substanca, namreč Bog, z neskončno mnogimi atributi (*E* 1.11), neposredno sledi (*E* 1.14) dokaz, da je substanca z neskončno mnogimi atributi tudi *edina* substanca, ki obstaja. In prav na osnovi tega sklepa, se pravi na osnovi znamenitega 14. pravila, da namreč obstaja ena sama substanca, se Spinozo navadno označuje kot »monista« glede substance: »Razen Boga ne more biti dana in se ne more pojmovati nobena substanca,« pravi Spinoza (*E* 1.14).

Seveda tudi Descartes verjame v obstoj substancialnega Boga. Toda med njegovim in Spinozovim Bogom obstajajo velike razlike. Poglejmo, katere. Kakšne *vrste* substanca je Descartesov Bog? Kateri poglavitni atribut poseduje, ki definira njegovo bistvo? Kakšno realnost poseduje? Odgovor na to vprašanje se glasi: Descartesov Bog je *misleča* substanca; poseduje namreč samo atribut mišljenja. Njegova realnost je realnost misleęe stvari.

Tudi realnost Spinozovega substancialnega Boga je realnost misleęe stvari. Toda za razliko od Descartesovega Spinozov Bog poseduje tudi atribut razsežnosti; njegova realnost je tudi realnost razsežne stvari. Poleg tega pa Spinozov Bog – spet za razliko od Descartesovega – poseduje tudi vse ostale neskonęne atribute, o katerih govori Spinoza.

Upoštevati pa moramo tudi dejstvo, da Descartesov Bog kljub dejstvu, da je sam neskonęna misleęa substanca, ni edina misleęa substanca, ki obstaja. Kot smo videli, je v Descartesovih očeh tudi vsak konęni človeški duh misleęa substanca.

Toda Spinozovo znamenito 14. pravilo, da je namreč Bog edina misleęa substanca, odloęno implicira da konęni človeški duhovi niso substance. Konęni človeški duhovi so namreč tisto, kar Spinoza imenuje *modusi* edine substance, tj. Boga; razlog, da so konęni človeški duhovi prav *modusi*, in ne substance, pa je v tem, da so ustvarjeni.

Prva stvar, ki ji Spinozovo znamenito 14. pravilo nasprotuje, je potemtakem tisti dualizem, ki ga Descartes vidi med ustvarjeno in neustvarjeno substanco. Po Spinozi namreč ni ustvarjenih substanc; obstaja samo ena neustvarjena substanca. Druga stvar, ki ji Spinozovo 14. pravilo nasprotuje, pa je Descartesov pluralizem, po katerem obstaja množstvo substancialnih duhov, ki pripadajo misleči realnosti (Bog in človeški duhovi), saj Spinoza verjame, da obstaja en sam substancialni duh, namreč Bog.

Videli smo, da je bil Descartes kljub temu, da je bil pluralist glede mislečih substanc, glede razsežne substance monist. Čeprav je verjel, da obstaja množstvo individualnih substancialnih duhov, pa je bil razsežni svet v njegovih očeh zgolj masa materije, ki je razčlenjena na dele, toda ne na dele, ki bi bili sami substance.

Ta kartezijanski monizem glede razsežne substance predstavlja točko ujemanja med njim in Spinozo. Spinoza je namreč monist tudi glede razsežne substance: ker v njegovih očeh obstaja ena sama substanca, to pač pomeni, da obstaja ena sama razsežna substanca.

Descartesova ena razsežna substanca je seveda sam materialni svet, ki ga je ustvaril Bog, medtem ko je, nasprotno, Spinozova ena razsežna substanca prav Bog. To je marsikoga navedlo na misel, da Spinoza razsežni materialni svet istoveti z Bogom. Sam mislim, da je to napaka, toda vprašanje razmerja med Descartesovo eno razsežno substanco in Spinozovo razsežno substanco je že druga zgodba.

Vprašajmo se zdaj, kakšno je razmerje med Spinozovim monizmom iz 14. pravila in drugim od obeh dualizmov, ki smo ju našli pri Descartesu, namreč *znamenitim* dualizmom, po katerem ne glede na to, koliko *individualnih* substanc obstaja, obstajata samo *dve* temeljni *vrsti* le-te. Prvo, kar nam ob tem pride na misel, je to, da je tisto, kar za razliko od tega dualizma najdemo pri Spinozi, prav pluralizem – namreč pluralizem, razvit v neskončnost. Poleg tega, da se strinja z Descartesom glede tega, da sta razsežnost in mišljenje dva atributa, ki konstituirata bistvo substance in ki oba označujeta vrsto temeljne realnosti, Spinoza verjame, da obstaja še neskončno mnogo drugih atributov. Torej medtem ko Descartes verjame, da obstajata dve temeljni vrsti realnosti, pa Spinoza verjame, da jih je neskončno mnogo. Ta misel je v nekem oziru povsem pravilna, vendar pa sama po sebi še ne zadošča. Čeprav Spinoza prav gotovo verjame, da obstajajo številni načini, kako so stvari lahko realne, in ne le dva, se pravi, da obstajajo številna različna območja realnosti, pa za razliko od Descartesa obenem očitno verjame, da je lahko ena in ista stvar realna na vse te načine, da lahko torej ena in ista stvar spada v vsa ta območja realnosti. Z eno besedo, medtem ko Descartes verjame, da je neka substanca oziroma temeljna realnost lahko

samo substanca ene same vrste, pa Spinoza verjame, da lahko neka stvar spada v vse različne vrste.

Čeprav je torej Spinoza v nekem oziru res pluralist glede vrst substance (v njegovih očeh namreč obstaja neskončno mnogo vrst realnosti), pa v nekem drugem oziru ni pluralist glede vrst substance (v njegovih očeh lahko namreč ista substanca spada v vse vrste realnosti). In res, po Spinozi ista substanca *dejansko* spada v vse vrste realnosti, saj verjame, da obstaja zgolj ena sama substanca.

Videti je torej, da Spinozovo 14. pravilo, po katerem obstaja zgolj ena sama substanca, namreč Bog, ki poseduje neskončno mnogo atributov, v številnih točkah odstopa od Descartesa. Prvič, odstopa od Descartesovega dualizma neustvarjene in ustvarjene substance; drugič, odstopa od Descartesovega pluralističnega prepričanja, da namreč obstaja množstvo individualnih substancialnih duhov, namreč Bog in naši lastni duhovi; tretjič, odstopa od Descartesovega prepričanja, da kljub dejstvu, da mora vsaka stvar spadati v eno od možnih območij realnosti, nobena ne more spadati v več kot eno območje realnosti; in četrtič, uteleša drugačno verovanje glede tega, koliko je različnih načinov, kako so stvari lahko realne.

Poglejmo to nadvse pomembno Spinozovo pravilo nekoliko podrobneje. Dokaz, ki ga za to pravilo navaja, je enostaven. Začenja se z 11. pravilom (*E* 1.11), po katerem substanca, ki poseduje vse možne attribute, Bog, nujno obstaja. Nato pritegne še 5. pravilo, po katerem ni dveh substanc, ki bi lahko imeli isti atribut. Iz tega neposredno sledi, da ne more biti nobene druge substance razen tiste, ki sama poseduje vse attribute. Če si namreč nobeni substanci ne moreta deliti istega atributa in če obstaja substanca, ki ima sama monopol nad vsemi atributi, potem razen slednje ne obstaja nobena druga substanca. Med tema dvema premisama monističnega 14. pravila, je prav 5. pravilo, po katerem ne more biti dveh substanc, ki bi si delili isti atribut, se pravi dveh substanc, ki bi bili iste vrste, tisto, ki izključuje možnost obstoja množstva individualnih substancialnih duhov. To pravilo je skrajno nekartezijansko in Spinozovim sodobnikom se je zdelo nekoliko nenavadno.

Toda zdaj nimamo časa, da bi se zadrževali pri tem pravilu. Kar želim nekoliko podrobneje pretresti, je prav drugi temelj, na katerega se opira monistično 14. pravilo – namreč 11. pravilo, po katerem obstaja substanca, Bog, ki ima vse attribute. Oziroma natančneje, kar želim pretresti, je nekaj, kar to pravilo predpostavlja. Če namreč obstaja substanca, ki ima vse attribute, potem je očitno *možno*, da ima substanca več kot le en sam atribut. Ta predpostavka, da ima namreč substanca lahko več kot le en sam atribut, je ključnega pomena za Spinozovo metafiziko. Kot sem pokazal, je prav ta predpostavka tista, ki zariše razliko med Descartesom kot dualistom, ki

verjame, da obstajata dve vrsti substance, in Spinozo kot monistom, ki verjame, da kljub dejstvu, da obstaja neskončno mnogo atributov oziroma načinov, kako so stvari lahko realne, vse te attribute lahko poseduje – in jih tudi dejansko poseduje – ena in ista substanca.

Ob tem bi lahko morda kdo pomislil, da ta razlika vznikne nemara zaradi tega, ker se Descartes in Spinoza ne strinjata glede samega kriterija, po katerem je neka lastnost poglavitna lastnost atributa, ki konstituira temeljno vrsto realnosti. Toda ni tako. Po Descartesu lahko to, da se dve substanci realno razlikujeta med seboj, »dojamemo samo zato, ker lahko eno jasno in razločno razumemo ločeno od druge« (PP 1.60). Toda kadar za dve substanci jasno in razločno razumemo, da sta realno različni, s samim tem pravzaprav za dva atributa jasno in razločno razumemo, da sta poglavitna atributa. In Spinoza sprejme kartezijski preizkus za to, ali nek atribut označuje temeljno vrsto realnosti. Pravi namreč, da se mora »sleherni atribut neke substance pojmovati po sebi« (E 1.10). Kar pa se v resnici zgodi, je to, da Spinoza, zavedajoč se svoje anti-kartezijske drže, eksplicitno zanika, da bi iz tega sledilo, da dva atributa »tvorita dvojje bitij *ali* dvojje različnih substanc.« Pravi namreč, da »ni niti najmanj nesmiselno, če eni substanci pripišemo več atributov« (E 1.10).

S kartezijskega stališča je torej vprašanje, ki ga moramo zastaviti Spinozi, naslednje: zakaj ni absurdno misliti, da lahko ista stvar spada v več kot eno vrsto temeljne realnosti? Kako je lahko nekaj dejansko in po svojem bistvu *ene* vrste (npr. razsežno) in hkrati dejansko in po svojem bistvu tudi neke *druge* vrste (npr. misleče), če sploh ne omenjamo vseh ostalih vrst temeljne realnosti, ki po Spinozi obstajajo, in v katere ta stvar prav tako dejansko in po svojem bistvu spada?

Komentatorji so poskušali Spinozi v prid na različne načine pokazati, kako bi bilo mogoče smiselno trditi, da ima substanca lahko več kot le en sam atribut. Tako je, denimo, Martial Gueroult poskušal pokazati, da Spinozova edina substanca z neskončno mnogimi atributi v resnici ni nič drugega kot zveza neskončnega števila substanc, od katerih ima vsaka zgolj en sam atribut. Toda vsi ti pristopi iz različnih razlogov, ki jih ne morem načenjati, niso povsem zadovoljivi. Sam mislim, da bi bilo treba poskusiti drugače. Vsi ti pristopi namreč odpovedo prav zaradi tega, ker takrat, ko poskušajo Spinozi v prid razložiti, kako bi substanca *lahko imela več kot le en sam* atribut, vsi po vrsti predpostavljajo, da ima substanca *lahko zgolj en sam* atribut. Prav to pa je tisto, kar po mojem mnenju Spinoza zavrača. Zares pomembna razlika med Spinozo in Descartesom namreč ni v tem, da substanca sicer *lahko* poseduje vse možne attribute, *ni pa nujno*, da jih, ampak prej v tem, da substanca po Spinozi *mora* posedovati vse attribute.

Stvar bo postala nekoliko bolj razumljiva, če se vprašamo, zakaj je Descartes prepričan, da ista substanca *ne* more posedovati obeh atributov, se pravi atributa mišljenja in atributa razsežnosti, hkrati. Descartes verjame, da sta atribut mišljenja in atribut razsežnosti med sabo inkompatiblna oziroma v protislovju, to pa zaradi tega, ker so razsežna telesa deljiva, duhovi pa ne. Tako na nekem mestu beremo,

da lahko umemo edinole deljivo telo in v nasprotju s tem samo nedeljivega duha: zakaj ne moremo pojmovati polovice kakega duha, kakor je to mogoče pri katerem koli še tako drobnem telesu; in tako imamo njuni naravi ne le za različni, ampak na neki način tudi za nasprotni. (M 46)

Na nekem drugem mestu pa je videti, da Descartes verjame, da je prav posebni status poglavitnih lastnosti kot stvari, ki označujejo različne vrste substancialne realnosti, tisto, kar je ključnega pomena. Pri tem v mislih najbrž nima tega, da nobena substanca ne more biti takšne vrste, ki bi implicirala njeno deljivost, in obenem takšne vrste, ki bi implicirala njeno nedeljivost, ampak prej to, da nobena substanca kot taka ne more biti dveh vrst. Tako na nekem drugem mestu eksplicitno odgovarja na misel, da zaradi tega, ker atributa mišljenja in razsežnosti »nista nasprotna, ampak zgoj različna, ni nikakršnega razloga, da duh ne bi koeksistiral z razsežnostjo v istem nosilcu« (CCB/CSM 1.294-5). In njegov odgovor se glasi, da je to v resnici »protislovje,« saj takrat, »kadar imamo opraviti z atributi, ki konstituirajo bistvo nekaterih substanc, med njimi ne more biti večjega nasprotja razen tega, da so med sabo različni.« V nadaljevanju pa pravi, da predpostaviti, da bi bila mišljenje in razsežnost lahko hkrati prisotna v istem nosilcu, v resnici pomeni predpostaviti, »da ima en in isti nosilec dve različni naravi – kar pa je trditev, ki vsebuje protislovje« (CCB/CSM 1.298).

Mislím, da se Spinoza prav tu razide z Descartesom. Po Descartesu je namreč prav njun status *poglavitnih lastnosti*, se pravi tistih lastnosti, ki konstituirajo bistvo neke substancialne realnosti, tisti, ki mišljenju in razsežnosti preprečuje, da bi pripadala isti substanci. Medtem ko je, kot menim, po Spinozi prav sam ta status tisti, ki dopušča in celo terja, da mišljenje in razsežnost pripadata isti substanci. Spinoza očitno razmišlja nekako takole: ker se atributi, ki lahko konstituirajo substancialno bistvo, pojmujejo po sebi, se pravi povsem neodvisno drug od drugega, dejstvo, da substanca poseduje enega, najbrž ne more izključiti tega, da ne bi posedovala tudi drugega. Še več, kar ima Spinoza v mislih, ni samo to, da to ne preprečuje, da bi različni atributi lahko pripadali isti substanci, ampak da v skrajni instanci celo terja, da pripadajo isti substanci. Kar ima torej v mislih,

ni le to, da ima neka substanca po naključju vse attribute, ampak prav to, da substanca mora imeti vse attribute.

Glede tega je Simon de Vries Spinozi ugovarjal takole. »Videti je, da predpostavljate, da je narava substance konstituirana tako, da ima lahko več atributov, česar pa še niste dokazali.« In de Vries sam zase pravi, da bo vse dotlej, dokler Spinoza tega ne bo dokazal, kot dober kartezijanec še naprej predpostavljal, da imamo »tam, kjer imamo dva različna atributa, tudi dve različni substanci« (Pismo 8/S 90). Spinoza v svojem odgovoru navede dva dokaza. V prvem pravi, da je »popolnoma jasno, da vsako bitnost pojmuje pod nekim atributom, in več ko ima neka bitnost realnosti oziroma biti, več atributov ji moramo pripisati. Torej moramo absolutno neskončno bitje definirati kot bitje, ki ima neskončno mnogo atributov« (Pismo 9/S 92.93). Substancialni atributi označujejo načine bivanja, vrste realnosti, in tako vse, kar je realno, obstaja kot stvar te ali one vrste. Spinoza potemtakem verjame, da je (E 1.9) stopnja realnosti neke stvari sorazmerna s številom njenih atributov oziroma s številom načinov, kako je ta stvar sama realna. Bog, ki je najbolj realen, mora potemtakem posedovati vse attribute, kar jih je, in biti realen na vse možne načine. Kot pravi Spinoza na nekem drugem mestu, »božja narava ne sestoji v eni določeni vrsti biti, ampak v biti, ki je absolutno nedeterminirana« (Pismo 36/S 208).

Vendarle je treba reči, da to še nikakor ne zadošča. Če ima namreč neka stvar na ta način dve stopnji realnosti, to s kartezijskega stališča pomeni prav toliko, kot »da ima en in isti nosilec dve različni naravi« (CCB/CSM 1.295). In de Vries od Spinoze pričakuje prav odgovor na vprašanje, kako je kaj takega sploh mogoče. V drugem dokazu, ki ga navaja v pismu de Vriesu, Spinoza pravi, da »več ko neki bitnosti pripišem atributov, več obstoja ji moram pripisati; se pravi, toliko bolj jo pojmujem kot dejansko bivajočo. Natanko nasprotno pa bi veljalo v primeru, če bi si bil predstavljal himero ali kaj podobnega« (Pismo 8/S 93). Z drugimi besedami, takrat, kadar mislimo na nekaj, kar ima več kot le en sam atribut, ne mislimo na nekaj, kar bi bilo nemožno ali himerično, se pravi na nekaj, kar ne bi moglo obstajati. Nasprotno, več ko mislimo, da ima neka stvar atributov, bolj mislimo, da *mora* obstajati.

Toda tudi to še ni pravi odgovor na de Vriesovo vprašanje. Kljub temu, da Spinoza trdi drugače, se ni mogoče otresti vtisa, da takrat, kadar mislimo o nečem, kar ima več atributov, se pravi o nečem, kar ima več kot le eno samo naravo, *v resnici* mislimo o nečem nemožnem oziroma himeričnem. Če ne bi razumeli tega, kaj pomeni, da je neka stvar lahko realna na več kot le en sam možen način, potem bi si takrat, kadar bi poskušali misliti na nekaj, kar ima več kot le en sam atribut, *dejansko* predstavljali himero. Po de Vriesu

Spinoza predpostavlja, da ima substanca »lahko več atributov.« Toda sam bi rekel, da je Spinozovo stališče bolj radikalno; Spinoza namreč verjame, da substanca mora imeti vse attribute.

Toda ali ima Spinoza kaj povedati o razlogih, zakaj *mora* substanca imeti vse attribute? Ali ima kaj povedati o tem, zakaj morajo vsi atributi spadati skupaj in biti združeni v isti substanci? Ali Spinoza razloži, kako bi bile stvari videti v primeru, če vsi atributi ne bi spadali skupaj? Vse, kar o tem pove v *Etiki*, je samo to, da so bili »vsii atributi substance v njej zmeraj hkrati« (E 1.10); prav ničesar pa ne pove o tem, na osnovi česa je mogoče trditi kaj takega, niti o tem, kako bi bile stvari videti v nasprotnem primeru.

V svoji zgodnji *Kratki razpravi* Spinoza vendarle pojasnjuje, »zakaj smo trdili, da vsi tisti atributi, ki obstajajo v naravi, kljub dejstvu, da lahko jasno in razločno razumemo enega brez drugega, tvorijo eno samo bitje, in ne različnih bitij« (ST 1.2/C 69). Razlog za to trditev je prav v

enotnosti, ki jo vidimo vsepovsod v naravi; če bi namreč v naravi obstajala različna bitja, potem se eno bitje ne bi moglo združiti z drugim. Če bi namreč obstajale različne substance, ki se ne bi nanašale na eno samo bitje, potem bi bila njihova zveza nemogoča, saj jasno vidimo, da med sabo – podobno kot mišljenje in razsežnost, iz katerih vendarle sestojimo – nimajo prav nič skupnega. (ST, C 70)

Torej razlika med obstojem množstva substanc, od katerih ima vsaka en sam atribut, in obstojem ene same substance z množtvom atributov je v tem, da v prvem primeru izostane tista »enotnost,« ki jo najdemo v drugem; kajti zveza med dvema atributoma je možna samo v primeru, če atributa pripadata isti substanci. »Enotnost,« ki jo ima ob tem v mislih Spinoza, je tista enotnost, ki se kaže v zvezi duha in telesa pri človeških bitjih. Toda v to se zdaj ne morem podrobneje spuščati, zato bom s tem končal.

Kakšen je torej naš sklep o Descartesu kot dualistu in Spinozi kot monistu? Naš sklep je v tem, da je tu na delu množstvo razlik. Spinozovo monistično 14. pravilo namreč v številnih točkah odstopa od Descartesa. Descartesov znameniti dualizem sestoji v kompleksnem prepričanju, da obstajata dve vrsti temeljne realnosti in da nobena substanca, nobena realna stvar ne more biti obeh vrst. Nasprotno pa je Spinoza pluralist, saj verjame, da obstaja neskončno mnogo načinov, kako so stvari lahko realne. Toda hkrati je tudi monist, saj verjame, da je vse, kar je realno na kateregakoli izmed teh načinov, lahko in mora biti realno na vse te načine. Po Spinozi ne le, da obstaja samo ena misleča substanca in ena razsežna substanca, ampak obstaja tudi ena sama substanca, ki je tako misleča kot razsežna, in to je prav njegov Bog.

Toda tudi pri Descartesu najdemo tako pluralizem, namreč v smislu, da obstajajo številne individualne substancialne instance misleče realnosti, številni duhovi, kot tudi dualizem, namreč v smislu, da obstaja tako neustvarjena substanca (Bog) kot tudi neustvarjene substance (končni duhovi in materialni svet). Spinozov monizem 14. pravila nasprotuje obema. Po Spinozi namreč nič ustvarjenega (npr. končni duhovi) ni substanca, ampak modus ustvarjajoče substance – in tako je Bog edina misleča substanca.

Tu se Descartes in Spinoza do neke mere strinjata; oba namreč verjameta, da obstaja ena in samo ena razsežna substanca. Toda medtem ko je ta razsežna substanca po Descartesu materialni svet, ki ga je ustvaril Bog, je po Spinozi, v očeh katerega nič ustvarjenega ne more biti substanca, ta edina razsežna substanca prav Bog.

Bralci Spinoze navadno domnevajo, da je treba Spinozovega Boga, njegovo edino razsežno substanco, istovetiti z razsežnim ustvarjenim svetom, se pravi z Descartesovo edino razsežno substanco. Sam mislim, da je to napaka. Spinozova edina razsežna substanca nikakor ni materialni razsežni svet, ki je Descartesova edina razsežna substanca. To pa je že druga zgodba.

Prevedel Miran Božovič

Bibliografske okrajšave

- C: Edwin Curley (prev.), *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1 (Princeton, 1985).
CCB: Descartes, *Comments on a Certain Broadsheet* (glej CSM).
CSM: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch (prev.), *The Philosophical Writings of Descartes*, 2 vols. (Cambridge, 1984-5).
DPP: Spinoza, *Descartes' »Principles of Philosophy«* (glej C).
E: Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana, 1963).
G: C. I. Gerhardt (ur.) *Leibniz: Philosophischen Schriften*, 7 vols. (Berlin, 1875-90).
M: Descartes, *Meditacije*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana, 1973).
PP: Descartes, *Principi filozofije*, prev. Nataša Homar; v: *Razpol 5* (Ljubljana, 1989).
S: S. Shirley (prev.) *Spinoza: The Letters* (Indianapolis, 1995).
ST: Spinoza, *Short Treatise* (glej C).
T: Leibniz, *Essais de Theodicée* (Pariz, 1969).

POLITIČNA FILOZOFIJA

Tomaž Mastnak
Sekularizem, resakralizacija posvetne oblasti
in civilna religija

Pojem posvetne oblasti, ključen za politično-teoretsko razpravljanje o sekularizmu, so artikulirali krščanski cerkveni očetje v pozni antiki.¹ Nauk o dvojnosti oblasti – o delitvi oblasti na tem svetu na duhovno in posvetno, katerih vsaka ima lastno področje delovanja – je postal vodilna tema srednjeveške politične misli in so ga sprejemali tako zagovorniki nadvlade cesarstva kot cerkvene supremacije. V tem pogledu je ideja sekularizma neločljiva od krščanske miselne tradicije. Instituiranje posvetne oblasti je del zgodovine cerkve kot korporacije. Tako imenovana gregorjanska cerkvena reforma v enajstem stoletju je klerikalizirala cerkev in desakralizirala posvetno oblast. Z izločitvijo posvetne oblasti iz religiozne sfere, ki je prešla v izključno last duhovništva, so cerkveni reformatorji postavili posvetno oblast kot tako.² Artikuliranje pojma posvetne oblasti v okviru nauka o dvojnosti oblasti in instituiranje posvetne oblasti sta vzpostavila konceptualni jezik in institucionalni kontekst, ki sta posredno ali neposredno določala vse poznejše razprave o posvetni in duhovni oblasti, o državi in cerkvi, o vlogi in mestu religije v javnem življenju – skratka, politični diskurz o sekularizmu in sekularistični diskurz v ožjem pomenu besede.

Pričujoče besedilo je posvečeno političnim bojem in argumentom od poznega enajstega stoletja dalje, ki jih zgodovinarji običajno označujejo za sekularistične in vidijo v njih začetke sekularizacije in njeno napredovanje. Pokazati bom skušal, da so bili ti boji in argumenti, ki so bili reakcija na dosežke gregorjanske reforme, dejansko nasprotje sekularizma, če s tem pojmom razumemo ločevanje religije od javne oblasti in javnega življenja. Toda od razsvetljenstva dalje so zgodovinarji in politični teoretiki, če o ideologih in sociologih niti ne govorim, praviloma zamenjevali boj proti

¹ Gl. Tomaž Mastnak, »Iznajdba posvetne oblasti: prispevek k religiozni zgodovini sekularizma«, *Filozofski vestnik*, let. 18 (1997), št. 3. Nekatere trditve v tej razpravi, ki je del iste raziskave kot pričujoče besedilo, bi bilo treba korigirati na podlagi ugotovitev v Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Harvard University Press, Cambridge, MA/London 1994, in Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1994.

² Podrobneje o tem gl. Tomaž Mastnak, *Kristjanstvo in muslimani*, ZPS, Ljubljana 1996, pogl. III. 1.

cerkvi z izrinjanjem religije iz javnega življenja. Antiklerikalizem so zmotno interpretirali kot sekularizem oziroma sekularizacijo. Eden od rezultatov interpretacij te vrste je omenjeno prikazovanje reakcije na gregorjansko cerkveno reformo kot sekularizacije. V resnici je bila ta reakcija uperjena proti papeški monarhiji kot institucionaliziranemu sredništvu med Bogom in posvetnim vladarjem oziroma posvetno oblastjo, njen cilj pa je bil resakralizirati posvetno oblast. Poskusi razgraditi papeško monarhijo so si prizadevali izbrisati ločitev med posvetno in duhovno oblastjo, na kateri je papeška monarhija temeljila. Še posebej je domnevno sekularistična reakcija proti papeški monarhiji skušala razdejaniti posvetno oblast, ki so jo in kakor so jo konceptualizirali in postavili cerkveni reformatorji. Boji proti verski oblasti, utelešeni v klerikalizirani cerkvi, niso bili usmerjeni proti veri, pač pa so skušali ponovno neposredno povezati posvetno oblast in religijo, prevladati razločevanje med duhovno in posvetno oblastjo ter vrniti religijo v javno življenje, ki ga je vse bolj obvladovala posvetna oblast.

I.

Med političnimi boji, ki se jih najpogosteje prikazuje kot sekularistične, je dolga vrsta konfliktov med papeštvom in cesarstvom ter spopadi med nastajajočo teritorialno vladavino in pozno papeško monarhijo. Prvi odziv cesarskih apologetov na ofenzivo gregorjanskih reformistov je bilo poudarjanje sakralne narave posvetnega vladarja. Kot Gospodov maziljenec, božji predstavnik na zemlji, stvarnikov vikar ter *rector* in *patronus ecclesiae*³ cesar zagotovo ni bil preprosto laik, tako kot so trdili cerkveni reformatorji. In če so cesarski propagandisti pri tem vztrajali pri dvojnosti oblasti, so obenem zagovarjali »tesno sodelovanje med kraljevstvom in duhovništvom«. V mislih so imeli tako sodelovanje, pri katerem se v medsebojni »ljubezni« kraljevstva

³ Wenrik iz Trierja, *Wenrici scolastici Trevirensis Epistola sub Theoderici episcopi Virdunensis nomine composita*, 4; Henrik IV. nemškimi škofom, 1076, v Brian Tierney, *The Crisis of Church and State 1050-1300*, University of Toronto Press in Medieval Academy of America, Toronto, Buffalo, London 1988, str. 62; Petrus Crassus, *Defensio Heinrici IV. regis*, 7 (str. 226). Wenrika in Petra navajam po *Quellen zum Investiturstreit*, zv. II: *Schriften über den Streit zwischen Regnum und Sacerdotium*, ur. I. Schmale-Ott, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Prim. Carl Erdmann, »Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit«, *Historische Zeitschrift*, zv. 154, R. Oldenburg, München-Berlin 1936, str. 500-2; Karl Leyser, »The Polemics of the Papal Revolution«, v *Trends in Medieval Political Thought*, ur. B. Smalley, Basil Blackwell, Oxford 1965, str. 45; Karl F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*, Princeton University Press 1969, str. 296; Percy Ernst Schramm, *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, zv. IV/1, Anton Hiersemann, Stuttgart 1970, str. 100 sq.

in duhovništva »področje enega razteza v področje drugega«. ⁴ Ko so ponujali *regnum* in *sacerdotium* povezana v miru in slogi, ⁵ so vztrajali pri ideji o enotni cerkvi kot Kristusovem telesu. ⁶ V tem ni težko prepoznati karolinške predstave o »vesoljni cerkvi« kot »Kristusovem telesu«, katere »glava je sam Kristus«, vladata pa ji »dve odlični osebi, namreč duhovniška in kraljeva«. ⁷ V protigregorjanski polemiki sta bila kraljevstvo in duhovništvo v resnici predstavljena kot »dve glavi cerkve«. ⁸ Toda strukturna značilnost mistične »vesoljne cerkve« kot najširše krščanske družbene skupnosti, ki je zajemala tako cesarstvo kot vidno cerkev (se pravi cerkev kot korporacijo), je bilo prav zabrisanje meja med duhovno in posvetno oblastjo, ki je omogočalo prevlado cesarstva nad vidno cerkvijo. Propagandisti cesarja Henrika IV. so se dejansko sklicevali na ideje in prakso zahodnega krščanskega cesarstva, zlasti na tiste iz časa vladavine Otona III., ko je bila cerkev zgledno podrejena cesarski oblasti, in zagovarjali stališče, da bi moral cesar še vedno imeti najširša pooblastila v cerkveni sferi. ⁹

To polemično strategijo je mogoče imenovati pocerkvenjenje (*Verkirklichung*) cesarstva. ¹⁰ V dvanajstem stoletju naj bi se cesarski apologeti odločili za nasprotno argumentacijo »razcerkvenjenja« (*Entkirklichung*), ¹¹ in to zlasti zato, ker so se začeli opirati na rimsko pravo. Na podlagi tega številni zgodovinarji govorijo o odločnih začetkih procesa sekularizacije oblasti. ¹² Toda že v drugi polovici enajstega stoletja, med investiturnim spopadom kot dramatičnim vrhuncem gregorjanske reforme, ki ga poosebljata papež Gregor VII. in cesar Henrik IV., so se nekateri cesarski polemiki (prav tako pa tudi papeški) sklicevali na rimsko pravo. Najbolj

⁴ Henrik IV. nemškim škofom, *l. c.*, str. 62; prim. I. S. Robinson, *Authority and Resistance in the Investiture Contest. The Polemical Literature of the Late Eleventh Century*, Manchester University Press, Holmes & Meier Publishers, New York 1978, str. 92.

⁵ Wido iz Osnabrücka, *De controversia inter Hildebrandum et Heinricum imperatorem*, v Schmale-Ott, ur., str. 242.

⁶ Gl. npr. *De unitate ecclesiae conservanda*, I, 1, v Schmale-Ott, ur., str. 272.

⁷ Jonas iz Orleansa, *Le métier du roi*, ur. A. Dubreucq, Sources chrétiennes, Les Éditions du Cerf, Pariz 1995, I, l. 5-9; prim. *Concilium parisiense VI*, I, ii-iii, Mansi, *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, Benetke 1769, zv. XIV, col. 537-8.

⁸ Wido iz Osnabrücka, *De controversia*, str. 268.

⁹ P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, str. 119-26, 263, 270-3.

¹⁰ Erdmann, *op. cit.*, str. 501.

¹¹ Gerhart B. Ladner, *Images an Ideas in the Middle Ages. Selected Studies in History and Art*, zv. II, Edizioni di storia e letteratura, Rim 1983, str. 478.

¹² Npr. Walter Ullmann, »Von Canossa nach Pavia. Zum Strukturwandel der Herrschaftsgrundlagen im salischen und staufischen Zeitalter«, *Historisches Jahrbuch*, let. 93 (1973), str. 297.

znana v tem pogledu je verjetno obramba cesarja, ki jo je formuliral Petrus Crassus. Po njegovem mnenju je bilo kraljevstvo Henrika IV. (ki ga je Gregor VII. ekskomuniciral, njegove podložnike pa odvezal pokorščine) neodtujljivo ne le zato, ker mu je pripadalo po božji milosti, temveč tudi zato, ker ga je zakonito podedoval, se pravi na podlagi nevyprašljive pravice do dedovanja.¹³ Taka argumentacija – če pustimo ob strani tehnične juristične probleme – je bila slaba polemična strategija, ker je konec koncev dokazala prav tisto, kar so trdili cerkveni reformatorji: da je bila kraljevska oblast posvetnega izvora. Problem historične interpretacije pa je v spregledanju dejstva, da se je cesarstvo, kolikor je bilo v bolj ali manj permanentnih konfliktnih s papeštvom uspešno, kljub tovrstnim argumentom, ki jih je mogoče imenovati sekularistične, prej nagibalo k resakralizaciji kot sekularizaciji. Dober zgled je dolgotrajno merjenje moči med cesarjem Friderikom II. in papeško monarhijo, najzgovornejša epizoda (če ne vzamemo v zakup mita o Friderikovem multikulturnem siciljanskem kraljestvu kot podlagi zanimivih spekulacij)¹⁴ pa cesarjev križarski pohod.

Friderik se je odpravil v Sveto deželo šele potem, ko ga je papež zaradi nenehnega odlašanja odprave ekskomuniciral.¹⁵ Ker se je cesar tako lotil križarskega pohoda brez papeževe avtorizacije, je – kot posvetni vladar – vzel sveto vojno v svoje roke. S tem se je prekršil zoper enega konstitutivnih načel kristjanstva: križarska vojna je bila papeška vojna, v kateri je papež, ki jo je iniciral, organiziral in avtoriziral, z odpuščanjem grehov krščanskim vojščakom nastopal kot srednik med Bogom in človekom. Toda če vidimo v tem, da se je križarska vojna znašla v posvetnih rokah, sekularizacijo svete vojne, se motimo. Vse skupaj je prej pripeljalo do sakralizacije posvetnega vladarja.

Potem ko je Friderik v pogajanjih z egiptovskim sultanom izposloval vrnitev Jeruzalema v krščansko last, je v svetem mestu obiskal Cerkev svetega groba in uprizoril ceremonijo nošenja krone, da bi proslavil uspešen zaključek svojega svetega dela, svoje predane službe Jezusu Kristusu. Po bogoslužju na svetem grobu, tako je Friderik sam pisal angleškemu kralju, »smo mi, kot katoliški cesar, [...] nosili krono, ki nam jo je dodelil Vsemogočni Bog s prestola Njegovega veličanstva, ko nas je Njegova posebna milost povzdignila nad druge vladarje sveta.«¹⁶ Friderik je izrabil obred za

¹³ *Defensio Heinrici*, 6 (str. 206, 208); prim. Leysler, *op. cit.*, str. 51.

¹⁴ Za revizijo gl. David Abulafia, *Frederick II: a medieval emperor*, Oxford University Press, New York in Oxford 1992, zlasti str. 48-53.

¹⁵ Podrobneje o tej epizodi gl. Mastnak, *Kristjanstvo*, str. 129-31.

¹⁶ Pismo Henriku III., v Edward Peters, ur., *Christian Society and the Crusades 1198-1229*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1991, str. 162, 164.

razglas, da mu je Bog sam, torej brez cerkvenih posrednikov, predal cesarsko oblast nad vsem svetom. Obred je bil slavje cesarjevega neposrednega razmerja z Bogom.¹⁷ Prav tako verjetno ni brez pomena, da je ob tej priložnosti govoril v cesarjevem imenu veliki mojster tevtonskih vitezov, se pravi vojaškega reda kot posebne institucije, v kateri je bila presežena razlika med posvetnim in svetim vojskovanjem. V tem cesarskem manifestu, naslovljenem na vsa ljudstva sveta, je bil Friderik predstavljen kot božji vikar na zemlji. Kot kralj v Kristusu je stal »med Bogom in človeštvom«, izbran, da vlada svetu od enega konca do drugega.¹⁸ »On je velik, večji, največji: velik, ker je kralj Sicilije, večji, ker je kralj Jeruzalema, največji, ker je rimski cesar,« je tega »novega Davida« hvalil Nikolaj iz Barija. »On je tisti, ki ga je Bog kronal s slavo in častjo in ga postavil nad delo svojih rok.«¹⁹

Najbolj tipični spopad med teritorialno vladavino in papeško monarhijo, ki velja za rojstno uro »sekularne države«, je tisti med francoskim kraljem Filipom IV. in angleškim Edvardom I., ki sta, čeprav v vojni drug z drugim, stala na eni strani, in papežem Bonifacijem VIII. v zadnjih letih trinajstega stoletja in prvih letih štirinajstega. V nasprotju s prevladujočim zgodovinarskim mnenjem se je v tem spopadu novi tip teritorialne oblasti konsolidiral prav z izrazito sakralizacijo kraljeve osebe in oblasti ter kraljestva in ljudstva. O tem sem pisal drugje.²⁰ Tu se bom nekoliko podrobneje ukvarjal s teoretsko ambicioznejšimi argumenti proti papeški monarhiji od začetka dvanajstega stoletja dalje.

II.

Royalistični polemiki so se praviloma zavzemali za enotno in složno krščansko družbo in nasprotovali ločitvi med posvetno in duhovno oblastjo. Ko so zagovarjali vrhovni položaj kralja v krščanski družbi, so posvetni oblasti znova pripisovali sakralne poteze. Sigebert iz Gembloux, na primer, je

¹⁷ Ernst K. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Klett-Cotta, Stuttgart 1993, str. 182-8, opisuje dogodek s precejšnjim patosom in govori o *Gottunmittelbarkeit*. Gl. D. Abulafia, »Kantorowicz and Frederick II«, *History*, let. LXII (1977), zlasti str. 198.

¹⁸ Gl. Hans Eberhard Mayer, *The Crusades*, 2. izd., Oxford University Press 1993, str. 237; Abulafia, *Frederick*, str. 197-8. Formulacijo o cesarju »med Bogom in človeštvom« lahko beremo kot odgovor na deklaracijo Inocenca III., da je bil papež postavljen »med Boga in človeka, nižji od Boga, toda višji od človeka«. *Pridiga o posvetitvi papeža*, v Tierney, *op. cit.*, str. 132.

¹⁹ *Eulogy of Frederick II*, v Norman F. Cantor, *The Medieval World: 300-1300*, Macmillan, New York in London 1963, str. 295.

²⁰ Mastnak, *Kristjanstvo*, pogl. V. 1.

okrog leta 1103 protestiral proti ločevanju »stvari kraljevstva od stvari duhovništva«, anonimni apologet cesarstva pa je leta 1111 dokazoval, da sta kraljevstvo in duhovništvo po Kristusovem zgledu združena v opravljanju svojih dolžnosti, da je njuna služba ena, pri tem pa postavil posvetnega vladarja kot »glavo cerkve« za načelnika te enotnosti.²¹ Hugo iz Fleuryja je v razpravi, posvečeni angleškemu kralju Henriku I., polemiziral proti papežu Gregorju VII. in njegovi razlagi izvora posvetne oblasti. »Kdo ne ve,« je pisal Gregor, »da so predniki kraljev in vladarjev možje, ki niso poznali Boga, ki so se povzpeli nad soljudi z ošabnostjo, ropanjem, izdajstvom, morjenjem, skratka, z zločini vsakršne vrste, k čemur jih je naščuval hudič, vladar tega sveta, [da so to] možje, ki jih je zaslepil pohlep, in ki so neznosno predrzni?«²² Hugo je seveda dokazoval, da je kraljeva oblast od Boga. Sklical se je na Gelazijevo sentenco o dvojnosti oblasti, češ da sta »poglavitni oblasti, ki vladata temu svetu, dve, kraljeva in duhovniška.«²³ Ker pa je kralj »podoben Očetu, škof pa Kristusu«, se pravi Sinu, je Hugo sklepal, da je »videti prav, da so kralju podrejeni vsi škofje v njegovem kraljestvu, tako kot vidimo, da je Sin podrejen Očetu, ne po naravi, temveč po redu, tako da je mogoče celo kraljestvo zvesti na eno načelo.«²⁴

Leto ali dve pred Hugom iz Fleuryja, okrog leta 1100, se je postavil na stran Henrika I., ki mu canterburyjski nadškof Anselm ni hotel izkazati časti, anonimni pisec iz Normandije. Ta anonim je skušal zgrabiti uveljavljanje papeške vrhovne oblasti v krščanski družbi pri korenu in je postavil posvetno oblast višje od drugih srednjeveških piscev, tako da njegovi argumenti veljajo za najradikalnejšo obravnavo razmerja med posvetno in duhovno oblastjo z rojalističnega stališča.²⁵ Normanski anonim je bil nedvomno inovativen pri razlagi tradicionalnih tem o Kristusu kot kralju in svečeniku ter o kralju in duhovniku kot predstavnikih dvojne Kristusove narave. »Duhovnik,« je pisal,

²¹ Gl. Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London in New York 1996, str. 103.

²² Pismo škofu Hermannu iz Metzja, 15. marec 1081, *Das Register Gregors VII.*, ur. E. Caspar, MGH, *Epistolae selectae*, 2. izd., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1955, VIII, 21, str. 552.

²³ Izvirna dikcija Gelazija I. je: »Dve sta, presvetli cesar, ki predvsem vladata temu svetu: posvečena avtoriteta duhovništva in kraljeva oblast.« *Epistola* 12, 2 (v Andreas Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, Eduard Peter, Braunsberg 1868, str. 350-1).

²⁴ *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate*, I, i-iii, v Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas*, Alfred A. Knopf, New York 1954, zv. 1, str. 166-7.

²⁵ Canning, *op. cit.*, str. 104; Lewis, *op. cit.*, zv. 2, str. 513; R. W. in A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, William Blackwood & Sons, Edinburgh in London 1903-36, zv. 3, str. 135; o Anselmu in Henriku gl. R. W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press 1990, str. 289 sq.

»je naznanil eno Kristusovo naravo: namreč Kristusa kot človeka; kralj je naznanil drugo, namreč Kristusa kot Boga«. Ker pa je »kraljeva oblast v Kristusu večja od duhovniške«, saj je Kristus kralj po večnosti svoje božanskosti, duhovnik pa po svojem privzetju človeškosti, in ker je kralj lik in podoba Kristusove višje službe in narave, namreč njegove božanskosti, sledi, da je »kraljeva oblast večja in višja od duhovniške ter kralj večji in višji od duhovnika«. Potemtakem »ni v nasprotju z božjo pravičnostjo, če je kraljevo dostojanstvo tisto, ki postavlja duhovniško, in mu je slednje podrejeno, zakaj prav tako je bilo to v Kristusu«. ²⁶

Trditev, da so imeli kralji sakrosakralno oblast, je logično sledila iz postavke, da so »kralji po božji volji in tudi zato, ker so tako postavili sveti očetje, povzdignjeni v božji cerkvi in posvečeni ob svetem oltarju s svetim mazilom in blagoslovom, zato da bi imeli zakonito pravico vladati krščanskemu ljudstvu«. In ko je šlo za kraljevo vladanje krščanskemu ljudstvu, je bila ključnega pomena v anonimovi argumentaciji njegova definicija cerkve. Krščansko ljudstvo, je zapisal, »je sveta božja cerkev«. Cerkev ni bila nič drugega kot »kongregacija verujočih kristjanov, ki živijo skupaj v hiši božji v eni veri, upanju in ljubezni«. S posvetitvijo je kralju dana pravica »vladati tej cerkvi« in kraljevati »v cerkvi [...] skupaj s Kristusom«. Da bi utemeljil to stališče, je anonimus citiral Gelazija: »Dve oblasti sta, ki predvsem vladata temu svetu: duhovniška avtoriteta in kraljeva oblast«. Bistven pa je anonimov pristavek: s »tem svetom« naj bi bil Gelazij namreč mislil na »sveto cerkev«. S tem je bilo mogoče skleniti argumentacijski krog: »Na tem svetu imata torej duhovniška avtoriteta in kraljeva oblast prvenstvo v sveti vladavini«. Toda kakor je bilo očitno, da je vladavina »sveta«, tako je bilo »samo po sebi umevno«, da ima kralj v tem okviru najvišjo oblast, prvo mesto, in vlada »nad onimi, ki imajo duhovniško dostojanstvo«. In ker je bilo tako, »se kralja ne sme izključiti iz vladanja cerkvi: se pravi, krščanskemu ljudstvu; kajti sicer bi bilo cerkveno kraljestvo razdeljeno zoper sebe in opustošeno«. ²⁷ Gelazij je tu nastopil kot *auctoritas* le zato, da bi bilo njegovo avtoritativno razločevanje med dvema oblastema izbrisano.

Podoben ljudski – verjetno bi lahko rekli demokratični – pojem cerkve je nastopal v poznejših polemikah proti papeški monarhiji. Apologeti Filipa IV. so prikazovali svojega kralja ne le kot glavo kraljestva, marveč tudi cerkve. Poigravanje z dvema pomenoma »cerkve« – cerkve kot »kleriške skupnosti« v »ožjem« pomenu besede in kot »skupnosti vseh vernih« (*communitas*

²⁶ »York Tractates«, traktat IV: *De consecratione pontificum et regum*, v Lewis, *op. cit.*, zv. 2, str. 564-5. (Normanskega anonima so zgodovinarji do nedavnega imeli za anonima iz Yorka.)

²⁷ *Ibid.*, str. 563-4; referenca na Mt 12, 25.

fideliium) v širšem oziroma »občem« – jim je omogočilo razpustiti cerkev kot kleriško korporacijo v ljudstvo, jo inkorporirati v kraljestvo in podrediti kraljevi jurisdikciji ter izenačiti kraljestvo s cerkvijo, ki je zajemala tako laike kot klerike, ene in druge pod vrhovno kraljevo oblastjo.²⁸ To argumentacijo je povzel in zradikaliziral Marsilij iz Padove, fundamentalistični nasprotnik papeške oblasti, ki naj bi artikuliral idejo moderne sekularne države²⁹ in dvignil sekularizem na raven »politične ideologije«.³⁰

Marsilij je definiral duhovništvo kot eno od služb oziroma enega od delov civilne ali politične skupnosti.³¹ S tem ko je takoj na začetku svojega glavnega dela *Defensor pacis*, napisanega leta 1324, inkorporiral duhovništvo v civilno ureditev, je presegel in zavrgel razpravljanje o odnosu med posvetno in duhovno oblastjo, okrog katerega se je vrtela bolj ali manj vsa srednjeveška politična misel. Duhovna oblast je v Marsilijevem sistemu prenehala obstajati kot oblast. Potem ko je duhovništvo vključil v civilno ureditev, ga je podredil »vladajočemu delu« oziroma »vladi« kot prvemu in najpomembnejšemu delu civilne skupnosti. Kakršno koli problematiziranje takšne podreditve, je argumentiral Marsilij, bi ogrozilo civilni red kot tak, zakaj njegov obstoj je bil odvisen od vladne sposobnosti vzpostavljati druge dele civilne skupnosti in jih ločiti drugega od drugega, tako da bi lahko vsak od njih opravljal svoje posebne naloge brez motečega in rušilnega vmešavanja drugih delov. V tej shemi je vladi kot prvemu delu civilne skupnosti pripadla jurisdikcija in prisila v skladu z zakoni, ki jih je postavil »človeški zakonodajalec«, namreč ljudstvo ali celota članov civilne skupnosti (*universitas civium*) oziroma tisti njen del, ki je imel »večjo težo« (*valencior pars*).³² S tem ko je Marsilij opredelil »človeškega zakonodajalca« kot prvi in pravi dejavni vzrok civilne skupnosti

²⁸ Gl. Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Ferdinand Enke, Stuttgart 1903, str. 140, 266, 363, 373; Thomas Renna, »Kingship in the *Disputatio inter clericum et militem*«, *Speculum*, let. 48 (1973), str. 685-6. O dveh pomenih cerkve gl. npr. Janez iz Pariza, *On Royal and Papal Power* (ur. in prev. J. A. Watt, The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1971), XVI.

²⁹ Npr. John B. Morrall, *Political Thought in Medieval Times*, 3. izd., Hutchinson University Library, London 1971, pogl. 7; Antony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press 1992, str. 67.

³⁰ Jacques Le Goff, *Medieval Civilization 400-1500*, prev. J. Barrow, Basil Blackwell, Oxford in Cambridge, MA, 1990, str. 97.

³¹ *Defensor pacis* (ur. in prev. A. Gewirth, Medieval Academy of America in University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1980; in ur. R. Scholz, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1932-33), I, v. Podrobnejšo predstavitev Marsilijevega sistema gl. v Mastnak, *Kristjanstvo*, str. 239-57.

³² *Defensor pacis*, I, xi, 1; xii, 3; cf. I, xii, 5.

z močjo vzpostaviti ali izvoliti vlado,³³ je izključil sleherni možnost, da bi cerkev igrala kako vlogo pri instituiranju civilne oblasti.

Marsilijev koncept vseobsegajoče civilne oblasti je opravil s pojmom posvetne oblasti. Tako posvetna oblast kot njen nasprotek, duhovna oblast, sta bili odpravljeni. Brž ko je bilo duhovništvo definirano kot ena od služb v civilni skupnosti, se ne le ni moglo dvigniti nad skupnost, temveč je bilo podrejeno njenim zakonom. Ker sta bili jurisdikcija in prisila v vladnih rokah – vlada pa je nujno morala biti ena po številu, sicer kraljestvo ali mesto ne bi mogla biti pravilno urejena³⁴ – so bile vse cerkvene osebe brezpogojno izključene iz izvajanja jurisdikcije in podvržene prisilni oblasti vlade.³⁵ Kakršni koli poskus duhovščine izrekatih prisilnih sodb bi bil vmešavanje v vladne zadeve in s tem oviranje vlade pri opravljanju njenih nalog. Takšno oviranje dejavnosti vlade bi povzročilo motnje v civilnem redu in v skrajnem primeru najhujše možno zlo: civilno smrt.³⁶

Dopolnilo Marsilijevega pojma civilne oblasti je bila njegova opredelitev cerkve. Cerkev je bila skupnost vseh vernih, *universitas fidelium*: »celotno telo vernih, ki verujejo v Kristusa in kličejo njegovo ime, ter vsi deli tega celotnega telesa v sleherni skupnosti, tudi družinski«. »Vsi krščanski verniki, tako duhovniki kot neduhovniki, so cerkovniki in jih moramo tako imenovati«. Ko so se »duhovniki ali služabniki svetišča« imenovali cerkev, so v resnici »zlorabljali besedo, da bi goljufivo uveljavili svojo lastno posvetno blagostanje na račun drugih« – kajti »niso samo oni 'cerkev'«. ³⁷ S tem ko je bil sleherni vernik izenačen z duhovniki in so bili vsi verniki obravnavani kot cerkovniki marsilijevske cerkve, je bila cerkev kot institucija vzeta duhovščini. In ko je bila cerkev kot *corpus juridicum*, kot kleriška institucija, razpuščena v *universitas fidelium* in tako odpravljena, so se duhovniki razločevali od laičkih vernikov le še po tem, da so opravljali duhovniško službo v civilni skupnosti. Ker so morali vestno opravljati posebno civilno službo, so bili razpoznavno civilno telo.

Cerkvene osebe (kolikor jih je sploh še mogoče tako imenovati) so bile kot uslužbenci civilne skupnosti podrejene »človeškemu zakonodajalcu« kot dejavnemu vzroku skupnosti in vladi, ki jo je postavil ta zakonodajalec. Vse cerkvene službe in dobrine je razdeljeval »človeški zakonodajalec«, ki je tudi izbiral in imenoval vse duhovnike, vključno s papežem.³⁸ Določiti število

³³ *Ibid.*, I, vii, 3; I, xv, 2; II, xv, 1.

³⁴ *Ibid.*, I, xvii, 2.

³⁵ *Ibid.*, I, xix, 12; II, iv, v.

³⁶ *Ibid.*, II, xxiv, 15; xxv, 14; xxiii, 11; xxvi, 12.

³⁷ *Ibid.*, II, ii, 3.

³⁸ *Ibid.*, I, xix, 6; II, xvi, 1; xvii, 8 *sq.*; xxii, 11; xiii-xv; xvii, 16; xxi, 12.

duhovnikov v kaki provinci je bilo pooblastilo vladarja, ki mu je bila provinca podrejena. Če bi vladar namreč ne določil njihovega števila, bi obstajala nevarnost, da bi se duhovniki prekomerno namnožili in bi se mu lahko začeli upirati ter na različne načine povzročati nered v politični skupnosti; predrzni in prosti opravljanja nujnih nalog bi pokopali blaginjo civilne skupnosti.³⁹ Toda niti potem, ko bi bili imenovani na svoja mesta, duhovniki ne bi imeli prostih rok pri opravljanju svoje službe. Odločitve o številnih duhovniških zadevah, ki zadevajo civilno življenje (in take so bile v Marsilijevem sistemu vse), bi namreč sprejemali in izvajali vsi člani civilne skupnosti.

Marsilijev pojem cerkve je seveda spodmaknil tla celotni cerkveni hierarhiji. Pred vrhovno avtoriteto »človeškega zakonodajalca« in kot podložniki vlade so si bili vsi duhovniki enaki. Enaki so si bili tudi po svoji »bistveni« avtoriteti kot duhovniki.⁴⁰ Od papeževga privilegirane položaja med škofi ni ostalo ničesar. Ker so bili škofje kot nasledniki apostolov enaki med sabo, tako kot so si bili enaki apostoli, v njihovem »duhovniškem gospodinjstvu« nihče med njimi ni imel prisilne oblasti ne nad drugimi škofi ne nad ostalimi duhovniki.⁴¹ Glavna tarča tega Marsilijevega argumenta je bil seveda rimski škof, papež. S sklicevanjem na Sveto pismo, krščanske očete in svetnike je Marsilij pokončal tako pojem papeške polnosti oblasti, ki da je opravičeval papeževo »sprevrnjeno željo po vladavini«, kot pojem Petrovega pooblastila, na katerem je temeljila zamisel o papeževi *plenitudo potestatis*.⁴² Marsilij je v imenu ene resnice, o kateri ni mogoče dvomiti, se pravi krščanske resnice, za »glasnika« katere se je imel,⁴³ konceptualno izničil papeškega monarha. Njemu in drugim škofom je dovolil preživeti samo kot upravnikom oziroma oskrbnikom⁴⁴ duhovniškega oddelka civilne skupnosti.

Marsilij je zastavil *Defensor pacis* kot političnoteoretsko razpravo o izvoru in naravi politične skupnosti. Vendar se je njegova argumentacija z generične ravni kaj hitro preusmerila v zelo specifičen napad na papeštvo. Ko se je to zgodilo, se je »človeški zakonodajalec« preobrazil v »vernega zakonodajalca« oziroma »vernega človeškega zakonodajalca« (*legislator humanus fidelis*), in tudi politično telo vseh pripadnikov civilne skupnosti (*universitas civium*) je postalo verno: *universitas civium fidelium*. Ta »verni človeški zakonodajalec« ali vladar, ki ga je zakonodajalec postavil, sta odločala o ekskomunikacijah,⁴⁵

³⁹ *Ibid.*, II, viii, 9.

⁴⁰ *Ibid.*, II, xv, 4.

⁴¹ *Ibid.*, II, xvi, 1, 8.

⁴² *Ibid.*, II, xxiii; xxiv-xxvi; I, xix, 12; *Defensor minor*, XI (v Marsiglio of Padua, *Writings on the Empire*, ur. C. J. Nederman, Cambridge University Press 1993); in *Defensor pacis*, II, iii; xvi; xxviii, 22 sq.

⁴³ *Ibid.*, II, xxv, 18.

⁴⁴ Marsilij uporabi izraz *oekonomi*. *Defensor minor*, IV, 3; cf. *Defensor pacis*, II, xxii, 6.

⁴⁵ *Ibid.*, II, vi, 11 sq.; *Defensor minor*, X.

preganjanju heretikov,⁴⁶ kanonizaciji in čaščenju svetnikov,⁴⁷ o razvezah oziroma sklepanju praviloma nedopustnih porok med krvnimi sorodniki,⁴⁸ določala pomen nejasnih mest v Svetem pismu in definirala člene vere.⁴⁹ Zdi se, da bi bilo težko spregledati, kako globoko religiozna je bila ta civilna skupnost, zgrajena na ruševinah gregorjanske cerkve. Toda zainteresirano spoznanje spregleda še tako očitne reči.

Marsilij je konceptualiziral politično skupnost, v kateri so bili sestavni deli skupnosti jasno medsebojno razločeni, religija pa je v njej izgubila ločen korporacijski oziroma institucionalni obstoj. Postala je vseprisotna, prežemala je vso civilno skupnost. Ukinitev pojmov posvetne in duhovne oblasti je omogočila zabrisanje delitve na duhovno in posvetno sfero. Civilna skupnost je bila preobražena v cerkev. In ta brezstrukturna »laiška« cerkev je v zadnji instanci postala dejavni vzrok civilne ureditve. Ljudstvo (oziroma tisti njegov del z »večjo težo«) kot »človeški zakonodajalec«, ta izvor politične skupnosti, je bilo verno, krščansko ljudstvo. Prava vera je bila vgrajena v sam temelj politične skupnosti. Ko je Marsilij brezkompromisno razušil papeško oblast, je polnost oblasti transmigrirala v civilno cerkev, v civilno skupnost kot cerkev. Marsilij je gradil svoj sistem v zavestnem nasprotju do bule *Unam sanctam*, ki jo je leta 1302 objavil Bonifacij VIII. Ta bula, ki je govorila o eni sveti katoliški in apostolski cerkvi, ki je bila pod papeževim vodstvom zadnji razsodnik v zadevah tega življenja, tako da je bila podreditev papežu nujna za slehernikovo odrešitev,⁵⁰ je bila za Marsilija »zmotna od samega začetka« ter »od vseh neresničnosti, ki si jih lahko zamislimo, najbolj škodljiva za vse, ki živijo civilno življenje«, skratka, »velika norost«.⁵¹ S sistematično demontažo Bonifacijevih stališč je Marsilij zgradil novo »eno sveto« cerkev. V tem ljudskem, zdemokratiziranem »mističnem Kristusovem telesu«⁵² je »verni človeški zakonodajalec« nastopal kot papeževa zrcalna podoba, nekaj protipapež. Ljudstvo je postalo papež, ustvarjen je bil lik ljudstva-papeža.

⁴⁶ *Defensor pacis*, II, x.

⁴⁷ *Ibid.*, II, xxi, 15.

⁴⁸ *De matrimonio in Forma dispensationis super affinitatem consanguinitatis*. Razpravi sta bili vključeni v *Defensor minor* kot sklepna štiri poglavja, »sekularni« povod za njun nastanek pa je bila zakonsko kočljiva poroka, ki jo je cesar Ludvik Bavarski napeljal za svojega sina – Marsilij je svojemu patronu naredil intelektualno uslugo. Gl. zlasti *Defensor minor*, XV, XVI.

⁴⁹ *Defensor pacis*, II, xviii, 8; II, xix, 3; II, xx.

⁵⁰ Gl. Carl Mirbt in Kurt Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 6. izd., zv. I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967, št. 748, in Mastnak, *Kristjanstvo*, str. 192-3.

⁵¹ *Defensor pacis*, II, xx, 8; xxv, 15.

⁵² Marsilij je uporabil ta izraz in se bojeval proti papeštvu, ker je hotel preprečiti, da bi »mistično Kristusovo telo« zbolelo. *Ibid.*, II, xxiv, 2, 11, 15.

Marsilij je posvetil in ustoličil tisto »mnogoglavo pošast«, ki je preganjala domišljijo prenekaterega srednjeveškega pisca,⁵³ za to pa mu je nekaj modernih zgodovinarjev pripisalo zasluge za radikalno demokratično formalizacijo suverenosti ljudstva.

III.

Po koncu srednjega veka spodbuda za resakralizacijo posvetne oblasti ni prihajala iz teorij o »božanskih pravicah kraljev«,⁵⁴ temveč iz kontraktualnih teorij in še posebej teorij o suverenosti ljudstva. V visokem srednjem veku so cesarski in rojalistični apologeti najprej prilastili za posvetno oblast, organizirano okrog resakralizirane vladarjeve osebe, atribute duhovne avtoritete. Z Marsilijem iz Padove, ki je utemeljil svoj napad na papeško monarhijo na generični teoriji civilne ali politične skupnosti, je religija postala bistvena značilnost celotnega civilnega telesa (*universitas civium*). Z dekonstrukcijo duhovne oblasti in omejitvijo duhovništva na opravljanje civilne službe je bila odprta pot za preobrazbo religije v civilno religijo.

Pojem civilne religije – oziroma civilne teologije kot ene od treh razlag vere v bogove – je v krščansko tradicijo vpeljal Avguštin, ki ga je prevzel od Varra. Ker je civilna teologija opisovala religijo, ki so jo instituirali ljudje, in razlagala, katere bogove je treba javno častiti in pri katerih obredih in žrtvovanjih mora sodelovati posameznik, ker je bil njen predmet religija v službi »mesta«, torej javnega, civilnega življenja,⁵⁵ je Avguštinu ponudila lepo priložnost za uničujočo kritiko rimskega sistema in vloge religije v njem oziroma religije kot sestavnega dela prakse oblasti. Avguštinovo stališče je bilo, da čaščenje bogov, ki so jih postavile *civitates* – anahronistično rečeno: državnih bogov – ne more pripeljati do sreče večnega življenja.⁵⁶ Razlagalci civilne religije so s pesniki in njihovimi izmišljotinami o bogovih sestavljali društvo prevarantov, ki so ugajali demonom in sovražili učenje resnice.⁵⁷ Kljub Avguštinovi avtoriteti pa pojem civilne religije ni igral nobene vloge v

⁵³ Gl. npr. Dante, *Monarchia*, I, xvi, 4; Engelbert Admontski, *De ortu & fine Romani Imperii*, XVIII.

⁵⁴ Mark Goldie, »Priestcraft and the birth of Whiggism«, v N. Phillipson in Q. Skinner, ur., *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge University Press 1993, str. 225, navaja zanimiv primer kritike *jure divino* teorij s stališča zagovarjanja resakralizacije civilne ureditve.

⁵⁵ Avguštin, *De civitate Dei* (Loeb Classical Library), VI, v, vi.

⁵⁶ *Ibid.*, VII, i.

⁵⁷ *Ibid.*, VI, vi.

srednjeveških razpravah. Videti je, da je postal relevanten šele z restavracijo civilne religije, toda ne v povezavi z Avguštinovo kritiko.

V zgodnjemoderni Evropi je bil jezik civilne religije močno prisoten in eden vplivnejših političnih jezikov. Vendar pa je bil – in v glavnem ostaja – sistematično zanemarjen v zgodovinah politične misli. Eden od razlogov za tako stanje je v tem, da se prevladujoča zahodna politična misel krčevito oklepa predstave o ločitvi med javnim (civilnim, političnim) življenjem in religijo kot temelju moderne. »Odkriti trenutek, v katerem je politika postala 'avtonomna' in 'racionalna', je stalnica v prizadevanjih profesije, ki je še vedno globoko prežeta z razsvetljsko domnevo, da se zrelost človeškega rodu kaže v sposobnosti živeti civilno življenje brez zatekanja k prazni veri.«⁵⁸ Z drugimi besedami, »heroična mitologija sekularizacije«⁵⁹ ohranja vpliv. Drugi razlog za spregledovanje civilne religije, vsaj deloma povezan s pravkar omenjenim, je osredotočanje zgodovinarjev politične misli na problematiko konstitucionalizma, pri čemer stopijo v ospredje vprašanja političnih svoboščin in pravice do upora, zanemarljivo pa je »ekleziološko« razsežje, praviloma povezano s konstitucionalističnimi boji.⁶⁰ To problematiko lahko tu samo nakažem, v besedilu, ki sledi, pa ne morem več kot grobo orisati uveljavljanja civilne religije.

»Civilni humanizem« je gledal na religijo kot na bistveno komponento javnega »aktivnega življenja«, *vivere politico*. Religija je bila del življenja na tem svetu, obstajala je v istem prostoru kot republika, njena naloga pa je bila učiti člane politične skupnosti predanosti občemu dobremu kot jedru politične kreposti. Kot taka je bila najzanesljivejši temelj za »veličino mesta«.⁶¹ Kolikor »civilni humanisti« niso imeli zaupanja v krščanstvo, ker je posameznike usmerjalo k onosvetnim ciljem in jih tako odvrčalo od popolne predanosti republiki, in so se ozirali k poganskemu Rimu, je mogoče govoriti o vrnitvi (in ne iznajdbi) civilne religije.

Protestantski reformatorji, ki jim ni mogoče očitati takega pokristjanjevanja poganstva oziroma političnega popoganjenja krščanstva, so resakralizacijo civilne oblasti pripeljali veliko dlje. Bolj ko je napredovala depersonalizacija javne oblasti, bolj izrazito se je resakralizacija usmerjala na

⁵⁸ M. Goldie, »The civil religion of James Harrington«, v A. Pagden, ur., *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press 1987, str. 197, 199.

⁵⁹ Goldie, »Priestcraft«, str. 209.

⁶⁰ Gl. *ibid.*, zlasti str. 226.

⁶¹ Maurizio Viroli, »Machiavelli and the republican idea of politics«, v G. Bock, Q. Skinner in M. Viroli, ur., *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press 1990, str. 157; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press 1975, str. 202, 214-5.

samo civilno ureditev. Evangeličani so opravili z razločevanjem na *regnum* in *sacerdotium*. Cerkvi so odrekli pravico do jurisdikcije in avtoriteto nadzirati in usmerjati življenje krščanske družbe. Kanonsko pravo so v celoti zavrgli (in zažgali nepravšnje knjige). Negirali so obstoj duhovščine kot posebnega družbenega reda s posebno jurisdikcijo in privilegiji. Na vse verne so gledali kot na duhovnike in cerkev kot kleriško korporacijo in juridično institucijo razvezali v *congregatio fidelium* kot resnično cerkev.⁶² Pooblastila in področje delovanja posvetne oblasti so radikalno razširili in duhovno sfero podredili oblasti posvetnega vladarja. Posvetni vladar pa je bil božji vladar, čigar dolžnost sta bila ohranjanje vere in evangelizacija.⁶³

Radikalnejši reformatorji so še zaostri stališče, da so vsi verniki duhovniki in civilna skupnost, ne pa institucionalizirana cerkev, resnična *ecclesia*. Puritanci so vse bolj sistematično zanikovali ločen obstoj verske organizacije družbe.⁶⁴ Sredi sedemnajstega stoletja je puritanski »minister« pisal, da je »božjost teh časov ukinila razločevanje na cerkev in državo ter civilno in cerkveno jurisdikcijo in odpravila razločevanje med duhovščino in laiki.«⁶⁵ Podobno misel je postuliral Hobbes, ko je v *De cive* pisal, da »razsojanje tako v duhovnih kot časnih zadevah pripada v krščanskih mestih civilni oblasti. In da je človek ali svet, ki ima vrhovno oblast, glava tako mesta kot cerkve, zakaj cerkev in krščansko mesto sta ena in ista stvar.«⁶⁶ Hobbesovo versko stališče v času, ko je nastalo citirano delo, je bilo označeno za anglikanstvo laudovskega kova: zagovarjal je neodvisno nacionalno cerkev pod civilnim suverenom, čigar dolžnost pa je bila pri določanju verskega nauka upoštevati mnenje apostolsko posvečene duhovščine.⁶⁷ Tako zmerno

⁶² Teološki temelj Luthrovega nasprotovanja cerkvi kot juridični instituciji je na kratko ekspliciran v Jaroslav Pelikan, *The Christian Doctrine*, zv. 4: *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, The University of Chicago Press, Chicago in London 1985, str. 172 sq.

⁶³ Cf. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press 1978, zv. 2.

⁶⁴ Pocock, *op. cit.*, str. 462-3.

⁶⁵ Lewis du Moulin, *Proposals and Reasons*, London 1659, cit. v Goldie, »The civil religion«, str. 204.

⁶⁶ »[...] in Christian Cities the judgement both of *spirituall* and *temporall* matters belongs unto the civill authority. And that man, or councill who hath the Supreme power, is head both of *the City*, and of *the church*; for a *church*, and a *Christian City* is but one thing.« V latinski inačici: »[...] in ciuitatibus Christianis iudicium & *spiritualium* & *temporalium* pertinet ad auctoritatem ciuilem. Et is homo vel cœtus qui summum habet imperium, caput est & *ciuitatis* & *Ecclesie*; vna enim res est *Ecclesia* & *ciuitas Christiana*.« *De cive*, XVII, xxviii (ur. H. Warrender, Clarendon Press, Oxford 1983).

⁶⁷ Richard Tuck, »The civil religion of Thomas Hobbes«, v Phillipson in Skinner, *op. cit.*, str. 124. Pionirska razprava pri odpiranju religiozne dimenzije Hobbesove misli je J. G. A. Pocock, »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«,

ali previdno stališče je bilo opuščeno v *Leviathanu*, kjer suveren postane suveren tudi pri razlaganju Svetega pisma.⁶⁸ Zavračanje dvojnosti oblasti je ostalo: »cerkev, taka, ki je zmožna ukazovati, soditi, odpuščati, obsojati ali katerega koli drugega dejanja, je ista stvar kot civilna republika, ki jo sestavljajo kristjani; in se imenuje *civilna država* [...]. Časna in duhovna vladavina sta samo dve besedi, ki so ju privlekli na svet, da bi ljudje videli dvojno in ne vedeli, kdo je njihov zakoniti suveren.«⁶⁹ Spremenijo se suverenova poblastila: onkraj sleparij in zavajanj z dvojnostjo oblasti je bil »civilni suveren« »vrhovni pastor«⁷⁰ (tisto, čemur so Rimljani rekli *pontifex maximus*). Tudi Locke je dal vladarju vsa pooblastila v verskih vprašanjih. Mož, ki so ga sodobniki slavili kot filozofa, ki je razgnal farški mrak, v katerega je bilo zavito otroštvo človeštva, je v govoru, ki ga je napisal za Shaftesburyja, ko je ta ministroval, želel poučiti kralja, da je božji namestnik – *vice-regent* – v duhovnih zadevah.⁷¹

Stoletje pozneje je Rousseau hvalil Hobbesa, da je bil edini med »krščanskimi avtorji«, ki si je »drznil predlagati, naj se ponovno združi orlovi glavi«. Kjer koli namreč duhovščina obstaja kot posebna korporacija, je pojasnjeval Rousseau, terja svoj delež pri vladanju in zakonodaji, tako da imamo opraviti z dvema oblastema in suverenoma. Takšna dvojnost oblasti je povzročala nenehne spore in spopade, zaradi česar je bila »dobra politična skupnost v krščanskih državah nemogoča«. Hobbes je jasno prepoznal to zlo in ga hotel ozdraviti, saj če ni politične enotnosti, ne država ne vlada nikdar ne moreta biti dobro urejeni. Rousseau je sodil, da je bil rimski katolicizem, ki ga je imenoval religijo duhovnika, kar najbolj čudaška vera, ker je ljudi »s tem, ko jim je dajala dve zakonodaji, dve glavi, dve domovini, podrejala protislovnim dolžnostim in jim preprečevala, da bi bili hkrati pobožni in državljani.«⁷²

v *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, University of Chicago Press 1989. Za zgodovinsko ozadje Tuckove karakterizacije gl. Leo F. Solt, *Church and State in Early Modern England, 1509-1640*, Oxford University Press 1990.

⁶⁸ Gl. Tuck, *op. cit.*, str. 128 sq.

⁶⁹ »[...] a Church, such a one as is capable to Command, to Judge, Absolve, Condemn, or do any other act, is the same thing with a Civil Common-wealth, consisting of Christian men; and is called a *Civill State* [...]. *Temporall and Spirituall Government*, are but two words brought into the world, to make men see double, and mistake their *Lawfull Sovereign*.« *Leviathan*, xxxix (ur. R. Tuck, Cambridge University Press 1991, str. 321-2).

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Goldie, »Priestcraft«, str. 223, 229.

⁷² *Du contrat social*, IV, viii (*Oeuvres complètes*, zv. III, ur. B. Gagnebin in M. Raymond, Gallimard, Pariz 1964, str. 462-4.)

Rousseau je pisal to v *Družbeni pogodbi*, v poglavju o civilni religiji. Pomankljivost resnične vere – krščanstva evangelijev – je bila, da je srca državljanov, namesto da bi jih navezala na državo, oddaljevala od nje, tako kot od vseh drugih posvetnih reči. Zato je bila Rousseauju bolj povšeči »religija državljana«. Žal je bila poganska, utemeljena na zmoti in laži, pa vendarle dobra, ker in kolikor »znova poveže čaščenje bogov z ljubeznijo do zakonov in zato, ker državljanje s tem, ko postavi domovino za predmet njihovega čaščenja, uči, da s tem, ko služijo Bogu, ki jih varuje, služijo državi«. Tako razložene šibkosti krščanstva in vrline rimske civilne religije so pripravile tla za formulacijo Rousseaujeve lastne zamisli o civilni religiji: za državo je pomembno, da ima vsak državljan vero, ki ga uči ljubiti njegove dolžnosti in njegovo srce naveže nanjo.⁷³ Ustvarjalna misel se seveda hoče udejaniti. Zato si je Rousseau zamislil, da bi morala obstajati »izpoved povsem civilne vere«. Njene člene bi določil suveren, državljan pa bi jih morali zdeklamirati pred oblastmi in izrecno pripoznati vse njene dogme. Tisti, ki ne bi hoteli priseči na dogme civilne religije, bi bili izgnani, oni pa, ki so jih bili javno priznali, vendar bi se obnašali, kot da ne verujejo vanje, bi bili usmrčeni.⁷⁴ Pozitivni členi civilne religije bi državljanje učili svetosti družbene pogodbe, se pravi utemeljitvenega dejanja civilne skupnosti, in zakonov.⁷⁵

Obstajajo dobri razlogi za iskanje virov in napredovanja sekularizma pri protestantskih reformatorjih.⁷⁶ Toda na sekularizacijo moramo potem gledati kot na evangelizacijo. Tisto namreč, kar so protestanti imeli za resnično vero, ki je živela v »duhovništvu vseh vernih«, je bilo nujno vključeno v oblikovanje prave civilne ureditve, resnične politične skupnosti.⁷⁷ Pri Rousseauju je civilna religija postala veliko bolj sekularizirana kot v protestantski politični teoriji, na katero se je skliceval. In kar koli že je Rousseau utegnil reči o krščanstvu evangelijev kot resnični veri, z njim je posvetitev politične ureditve postala tisto, po čemer je bila religija resnična – čista civilna religija. Ta je bila izpeljana iz svetosti družbene pogodbe, hipostazirane občje volje. In to je Rousseaujeva dediščina, ki je ostala z nami.

Pojem »totalitarne demokracije« ni bil nikdar pretirano popularen. Toda če demokracija že ni postala totalitarna, ali če nam ni do tega, da bi jo videli kot tako, pa je postala bolj ali manj totalna in absolutna. V njej se je dopolnil tisti sekularizem, ki se je bojeval proti duhovni oblasti in s tem

⁷³ *Ibid.*, str. 464-5.

⁷⁴ *Ibid.*, str. 468; 1. inačica *Du contr. soc.*, *ibid.*, str. 340-1; cf. Rousseaujevo pismo Voltairu, 18. avg. 1756, *ibid.*, str. 1498.

⁷⁵ *Du contrat social*, IV, viii, str. 468.

⁷⁶ Cf. Skinner, *op. cit.*, zv. 2, str. 233, 338-9.

⁷⁷ Cf. Goldie, »The civil religion«, str. 200-1.

tudi proti posvetni oblasti, ki jo je artikulirala in postavila duhovna. Prav negacija religiozno artikuliranega sekularizma je odprla vrata resakralizaciji politične ureditve. Demokratični sistem je postal, ali vsaj postaja, resnična civilna cerkev, njegova ideologija pa izdelana civilna religija. Razglasitev Boga za mrtvega te religije ne prizadene. Kakor sekularistično razdejanje papeštva ni odstranilo religije iz javnih poslov, pač pa univerzaliziralo njeno prisotnost v urejanju posvetnih zadev, tako razglašena smrt Boga ni zmanjšala svetosti določene politične ureditve, temveč jo je povečala. Kakor je zmaga nad papeštvom povzdignila vse verne v duhovnike in »civilnega suverena« v »vrhovnega pastorja«, tako smrt Boga dovoljuje vsem pripadnikom kulta demokracije, da nastopajo kot bogovi.

Gorazd Korošec
Interpretacije Hobbesa: avtoritarnost,
individualizem, pooblastitev

Ne le za interpretacije Hobbesa, pač pa za interpretacije kateregakoli velikega misleca in interpretacije nasploh velja, da pogosto povedo precej več o samem interpretu in njegovem teoretskem in nazorskem obzorju, kot pa o njihovem deklariranem interpretativnem predmetu. In nemara je prav pri interpretacijah Hobbesove politične teorije to še posebej opazno. Do Hobbesove politične filozofije se mora seveda opredeliti vsak predstavnik politične teorije in prav Hobbes je običajno izbran in prikazan kot zagovornik tistih stališč, od katerih se želita interpret in njegova politična stališča ograditi ali razmejiti.

Na najbolj splošni ravni lahko interpretacije Hobbesove politične teorije razdelimo na tiste, ki za njeno poglavitno značilnost štejejo tako ali drugače opredeljen absolutizem ali avtoritarizem, ter na tiste, ki poudarjajo predvsem individualizem in naravnopravno utemeljenost njegove politične teorije; prve so praviloma, ne pa tudi nujno, odklonilne, druge pa prav tako praviloma, a ne tudi nujno, afirmativne. Vsaka od teh dveh skupin interpretacij pa na račun tistega elementa Hobbesove politične teorije, ki ga želi poudariti, zanemari ali spregleda pomen drugega od elementov, ki si ju njegova politična teorija prizadeva združiti.

Tako je v nekem smislu mogoče celotno zgodovino recepcije Hobbesove politične teorije prikazati kot vrsto ali zaporedje takšnih nasprotujočih si in zoperstavljenih »enodimenzionalnih«
podob Hobbesa in njegove politične teorije. Različne med temi enostranskimi interpretacijami Hobbesa se seveda med sabo navezujejo, polemizirajo, se dopolnjujejo in zoperstavljajo, a se, čeprav v različnih teoretskih preoblikah, pojavljajo vedno znova. Tako so se že v Hobbesovem lastnem času ob njegovi teoriji sporekli privrženci laične države in oblasti ter nasprotniki absolutizma; razsvetljenstvo je nihalo med zavračanjem ideje družbene pogodbe skupaj s teorijo absolutizma ter na drugi strani navdušenjem nad idejo naravnih pravic in sprejemanjem ideje družbene pogodbe; utilitaristi so poskušali Hobbesa prilagoditi svojim ciljem, njihovi nasprotniki pa so ga običajno prav tako zavzeto zavračali; po razmahu ideje socializma se je pojavila dilema, ali je Hobbesova teorija prikladna za uresničitev socialističnih ciljev ali zgolj ovira zanje; in tudi v tem stoletju se je v obdobju razrasta državne oblasti razmahnila razprava o tem, ali je

Hobbes totalitarist ali individualistični liberalni zagovornik naravnih pravic. In prav tako lahko tudi v povojnem obdobju srečamo na eni strani marksiste, ki so Hobbesa pripravljene obravnavati le, kolikor o njem že vnaprej podajo vrednostno sodbo oziroma obsodbo, in na drugi strani zagovornike »vrednostno nevtralne« družboslovne znanosti, ki so Hobbesovo teorijo pripravljene vzeti resno, a se pri tem opirajo na preozko interpretativno logiko, da bi bile lahko njihove analize tudi zares uspešne.

Komaj katera od teh zgodovinskih interpretacij je bila zmožna Hobbesovo politično teorijo dojeti v celoti, kot smiselno organizirano in povezano teoretsko zgradbo, sestavljeno iz vseh njenih temeljnih teoretskih postavk. In to kljub dejstvu, da je Hobbes sam vztrajal, da ni med tema dvema elementoma njegove politične teorije, namreč med teorijo absolutne politične oblasti in med individualističnimi naravnopravnimi temelji njegove teorije, prav nikakršne nezdržljivosti. Resna analiza in interpretacija Hobbesa si mora torej prizadevati pojasniti Hobbesovo politično teorijo v celoti njenih navideznih ali namišljenih protislovij in pokazati, da so ta najpogosteje protislovja le za njegove posamezne interprete. Dovolj dosledna analiza Hobbesove politične teorije nam jasno razkrije, da se je Hobbes uspel dvigniti nad tedanja aktualna politična in ideološka nasprotja in podati svojo politično analizo na abstraktni, formalni ravni, hkrati pa razviti dosledno teorijo politične oblasti kot garanta zakonito urejene politične družbe, ne da bi zato moral žrtvovati individualistično pojmovanje in opredelitev svobodnega državljana v njegovem razmerju do zakonov. Oba elementa namreč med sabo povezuje Hobbesova teorija *pooblastitve* ali avtorizacije suverene oblasti, s katero Hobbes povsem avtonomno utemelji obveznost državljanov do spoštovanja zakonov te suverene oblasti. In prav zaradi te teorije pooblastitve je njegova trditev o zdržljivosti med teorijo absolutne oblasti in individualizmom kot poglavitnima elementoma njegove politične teorije, povsem upravičena.

Prav to teorijo pooblastitve in njen resnični domet pa večina interpretacij njegove politične teorije spregleda – prav zato so te interpretacije enostranske in »enodimenzionalne«, zato se zapletajo v nerešljive probleme in tudi zaradi tega so razdeljene v dva ločena, zoperstavljenata in nepomirljiva tabora.

V tem članku si bomo tako najprej v zgodovinski perspektivi ogledali najpomembnejše in najvplivnejše izmed interpretacij Hobbesove politične teorije, njihove medsebojne polemike, način, kako so se razvrščale v opisana tabora in kako so se kljub njihovi raznolikosti v njih vedno znova pojavljale iste osnovne trditve, nato pa bomo pokazali, kako je mogoče z dosledno analizo Hobbesove teorije pooblastitve združiti oba elementa njegove

politične teorije, ki ju tabora interpretacij izmenoma poudarjata in tako preseči njune enostranosti ter Hobbesovo politično teorijo dojeti kot povezano celoto.

Že moderna šola naravnega prava ali »nove moralne znanosti« s Pufendorfom in Barbeyracom na čelu, ki je predstavljala prvo generacijo resnih in naklonjenih bralcev Hobbesa, ga je imela za absolutista, čeprav ga je poleg Seldena in Grotiusa priznavala za očeta in teoretskega utemeljitelja »moderne moralne filozofije«. Osnovna trditev teh interpretacij, namreč da si je Hobbes prizadeval teoretsko utemeljiti naravnopravne ideje Grotiusa, v nekem smislu gotovo drži, vendar pa jih je Hobbes pri tem tudi v precejšnji meri preoblikoval in vključil v svoj filozofski sistem. Prav tako je tudi Pufendorfa in Locka mogoče dojeti kot nadaljevalca te naravnopravne politične tradicije, vendar se tudi njune postavke precej razlikujejo od Hobbesovih. Tako je švicarski protestant Jean Barbeyrac kot eden od zgodovinarjev »nove moralne znanosti«, za enega temeljnih Hobbesovih dosežkov štel dejstvo, da je postavil »samoohranitev in lastni interes za izvirna vzroka civilne družbe«. Po Barbeyracu se Hobbesova politična teorija opira predvsem na voljo suverena, saj zgolj ta določa, kaj je pravično in nepravično, določa pa tudi državno religijo, ki je lahko zavezujoča le, če ji suveren podeli moč zakona. Pufendorf, ki so ga prav tako označevali za hobbesovca in je Hobbesu priznaval izredne zasluge, je imel precej kritično mnenje do njegove teologije in do določenih delov njegove etike. Na splošno je Hobbes med tedanjimi komentatorji veljal za misleca, ki je precej blizu ateizmu, ali pa vsaj za nekoga, ki je prej deist kot pa pravi kristjan.¹ V poznem sedemnajstem in zgodnjem osemnajstem stoletju je torej prevladoval takšen pogled na Hobbesovo politično teorijo in religijo in Hobbesov ateistični sloves je bil celo tako močan, da se je npr. v Franciji osemnajstega stoletja pod njegovim imenom pojavila vrsta odkrito ateističnih spisov. Seveda pa je izobrazena humanistična javnost religiozno nepravovernost predstavnikov moderne filozofije sprejemala z odobravanjem in je takšna stališča od njih celo pričakovala.

Vendar pa nihče od teh avtorjev ni dvomil o tem, da je Hobbes v svoji politični teoriji zagovarjal izključno *neomejeno* suvereno oblast. Večina teh avtorjev je bila v tem oziru bolj naklonjena Locku, pa tudi Pufendorfu in Grotiusu, nikakor pa niso mogli požreti Hobbesovega »absolutizma«. Dovolj zgovorno je bilo sprejemanje Hobbesa med pripadniki vodilnih angleških političnih usmeritev v osemnajstem stoletju. Med pripadniki whigovske

¹ *Deizem* predstavlja vero v Boga na osnovi razumskih in naravnih dokazov, ki zavrača nadnaravno razodetje, medtem ko je *teizem* vera v Boga kot stvarnika in gospodarja vesolja, ki se opira na božje razodetje.

stranke, ki je obvladovala angleško politiko osemnajstega stoletja (po Slavni revoluciji) in se je imela za dediče tradicije radikalnega nasprotovanja absolutni monarhiji iz sedemnajstega stoletja, so bili Hobbesu naklonjeni le redki. Njihovi torijski nasprotniki, ki so se v nasprotju z njimi opirali na dogme anglikanske cerkve, pa so imeli do njega celo odkrito sovražen odnos. Edina politična skupina, ki ga je brala z navdušenjem, je bila t. im. »zgornja stranka«, ki so jo sestavljali prijatelji in družabniki mladega kralja Gregorja III. Eden izmed njih, John Campbell, je tudi izdal prvo izdajo Hobbesovih zbranih del (pozneje je bil glavni zagovornik in glasnik priljubljenega kraljevega ministra grofa Butea.) Tako je prvič zbral Hobbesova angleška moralna in politična dela v folio izdaji leta 1750² in jih pospremil z uvodom, v katerem je avtorja branil pred napadi.

A takšni posamezniki so predstavljali le manjšino, prevladujoče pa je bilo mnenje, ki ga je o Hobbesu jedrnato izrazil David Hume (ki je bil v verskem pogledu sicer prav tako nepravoveren). Ta je v svojem delu *History of England* o Hobbesu zapisal:

»V našem času ni deležen prav velike pozornosti ... Hobbesova politika je primerna le za podpiranje tiranije, njegova etika pa za spodbujanje nemoralnosti. Čeprav je sovražnik religije, pa pri njem ni zaslediti nikakršnega duha skepticizma; pač pa je tako brezpogojen in dogmatski, kot da bi človeški razum, in še posebej njegov lasten razum, lahko na teh področjih dosegel neomajno prepričanje.«³

Vendar pa se ta kritika ni opirala le na Humove whigovske politične predsodke. Izražala je širši kritični odnos filozofije razsvetljenskega obdobja do pretekle filozofske zgodovine. In ta razsvetljenska kritika je bila namenjena tudi samim filozofskim temeljem moderne filozofije, ki jih je prvi načel prav Hume, ta proces pa sta za njim nadaljevala in dovršila Rousseau in Kant. Tako je Hume je v svoji *Razpravi o človeški naravi* na svoje filozofske predhodnike, predstavnike teoretske tradicije naravnega prava, naslovil kritični očitek, da so na ugovore skeptikov skušali napačno odgovoriti s trditvami o univerzalnosti določenih človeških ravnanj in verovanj – namreč težnje po samoohranitvi in prepričanjem, da je samoobramba moralno

² *The Moral and Political Works of Thomas Hobbes of Malmesbury never before collected together*, ur. John Campbell, London 1750. To je tudi prva izdaja Hobbesovih zbranih del po latinski izdaji: *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia. Ante quidem per partes, nunc autem, post cognitatas omnium objectiones, conjunctim & accuratius edita*, ki je izšla leta 1668 v Amsterdamu (za to izdajo je Hobbes pripravil latinski prevod *Leviathana*).

³ David Hume, *The History of England*, zv. VI, Liberty Classics, London 1983, str. 153.

opravičljiva. Po Humovem mnenju namreč nikakršni dokazi za te trditve ne morejo zadostovati ali ustrezati za to, da bi na njihovi podlagi lahko kdo oblikoval ali utemeljil svoje lastno moralno stališče. Iz dejstva, da nekdo misli ali ravna na nek določen način, namreč po njegovem mnenju nikakor *ne more slediti*, da bi tudi jaz sam ali kdo drug *moral* ravnati enako. Poglavitna tarča te razsvetljenske kritike je bilo torej utemeljevanje moralne filozofije na *dejstvih* o človeški psihologiji in kulturi, ki naj bi ga zagrešila moderna naravnopravna moralna filozofija. Takšne kritike torej ni bil deležen le Hobbes, pač pa prav tako tudi Pufendorf, Locke in Grotius. Ti teoretiki naravnega prava so zavrnilo Aristotelovo etiko z očitkom, da opisuje le dolžnosti državljana grške mestne države in je torej krajevno in časovno določena, na njeno mesto pa so postavili po lastnem prepričanju »univerzalne« zakone naravnega prava. Razsvetljenska kritika pa je spodbijala samo trditev o univerzalnosti teh naravnih zakonov in spoznanj o človeškem ravnanju, saj je trdila, da dejstva za etiko sploh niso pomembna.

Tudi za Rousseauja je bil pojem naturalistične ali naravnopravne etike protisloven. Eden njegovih poglavitnih argumentov v delu *Družbena pogodba* (1762)⁴ se glasi, da ljudje v naravnem stanju ne morejo imeti moralnih pravic in moralnih dolžnosti ali obveznosti, saj je moralnost odkritje ljudi v političnih skupnostih, ki morajo biti po njegovem mnenju seveda ustrezno urejene demokratične republike. Tak očitek je seveda mogoče nameniti naravnopravni tradiciji kot celoti, kolikor se jo prej na bolj ali manj grob in bolj ali manj ustrezen način zvede na skupni imenovalc, in je nemara za nekatere od njenih predstavnikov, npr. Locka, Grotiusa ali Pufendorfa, celo upravičen, nikakor pa ne velja za Hobbesa in njegovo politično teorijo. Prav to, kar Rousseau naslovi kot glavni očitek naravnopravni tradiciji, je bilo namreč tudi osnovno Hobbesovo političnoteoretsko izhodišče.

Kant se je v svoji kritiki predhodnega filozofskega naturalizma oprl na argumente Huma in Rousseauja. Tako si je njegova spoznavna teorija zadala nalogo premostiti prepad med »empirizmom« in »racionalizmom«, ki naj bi opredeljevala dotedanjo zgodovino filozofije, njegova etična filozofija pa je vtrajala na ostri razmejitvi med moralnimi sodbami in dejstvi, ki so jo s sklicevanjem na antropologijo in psihologijo v okviru etike prekršili vsi avtorji sedemnajstega stoletja. Zato je Kant tudi odločno zavrnil etične teorije Grotiusa in Pufendorfa in zanikal njihov filozofski pomen. Tudi Hobbes je, kot vemo, svojo moralno teorijo utemeljil na teoriji človekove narave. Pa vendar se je Kant povrnil k teoriji družbene pogodbe, ki jo je še Hume odločno zavrnil, in zgodovinsko gledano razvil njeno zadnjo veliko teoretsko

⁴ Jean Jacques Rousseau, *Družbena pogodba ali načela državnega prava*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960.

artikulacijo. Kant je sicer družbeno pogodbo opredelil le kot regulativno idejo uma in je ostro kritiziral Hobbesa ter se na načelni, izjavni ravni skušal od njega čimbolj razmejiti, vendar pa njegova teorija družbene pogodbe ohranja večino potez ravnobesne teorije družbene pogodbe. Poleg tega teorije človekove psihologije Hobbes ne uporabi za pojasnitev samega pojma družbene pogodbe in se ob njem nanjo tudi ne sklicuje, pač pa za pojasnitev »naravnega stanja« in *in potrebe* po družbeni pogodbi – in Kant pojem »naravnega stanja« obdrži v povsem hobbesovski obliki, samoumevna pa mu je tudi potreba po družbeni pogodbi. Še bolj pomenljivo pa je, da Hobbes tudi državljansko obveznost poslušnosti in spoštovanja oblasti utemelji brez sklicevanja na človeško psihologijo, na povsem kantovski, »avtonomen« način.

In kljub temu, da tudi Kantova ideja *Religije v mejah čistega uma* ni prav daleč od Hobbesove materialistične preinterpretacije religije, pa je Kantov vpliv pri ovrednotenju Hobbesa segel vsaj do Hegla, ki Hobbesu in njegovi politični teoriji prav tako ni pripisoval posebno pomembnega mesta, čeprav bi se tudi med njegovo politično oziroma pravno teorijo in Hobbesovo dalo pokazati na marsikatero skupno točko.

Razsvetljenstvu je na angleškem političnoteoretskem prizorišču sledil utilitarizem. Bentham je med svoje vzornike prištel Rousseauja in Huma, njegovo mnenje o Grotiusu in Pufendorfu pa je bilo precej podobno Kantovemu. Tako je tudi Hobbesa omenil le redkokdaj, saj je bila Humova ocena o njem očitno še vedno močno razširjena. Poznejši utilitaristi, med njimi zlasti James Mill, pa so Hobbesa že prepoznali kot svojega predhodnika, kot misleca, ki je njihovi filozofiji utiral pot, še posebej seveda s svojimi postavkami o človeški naravi. Hobbesove trditve, da ljudi spodbujajo njihove težnje po dobrinah oziroma tistem, kar imajo za dobro, je bilo mogoče interpretirati tudi kot utilitaristično željo po »ugodjih«, »sreči« ali »koristih« ter pri Hobbesu razbrati zasnutek utilitarističnega kalkulusa. Utilitaristične interprete pa je v skladu z njihovo postavko, da je osnovni namen politike zagotoviti »največjo srečo največjega števila« ljudi, pri Hobbes še posebej zanimalo to, kako bi bilo mogoče njegov pojem vseмогоčnega nevtralnega suverena uporabiti za usmerjanje volj državljanov k temu utilitarističnemu smotru. Ta bi po potrebi zahteval tudi žrtvovanje ali podreditve interesov in volje nekaterih v dobro širše družbene koristi. Vendar pa za to, pač zaradi razlik med njihovo in Hobbesovo moralno teorijo, pri Hobbesu niso mogli najti prav veliko osnove, saj individualizem Hobbesove politične teorije tovrstnih kolektivističnih idej ni dopuščal.

Sicer pa za Benthama, za katerega je poleg Jamesa Milla tudi npr. Macpherson ugotovil, da v precejšnji meri gradi na Hobbesovih spoznanjih,

tako kot tudi za ostale utilitariste in z njimi tudi za velik del današnje politične teorije, ki še vedno uporabljaja v bistvu benthamovski pojem človeka ali posameznika, velja, da zaradi omejenosti lastnih teoretskih predpostavk niso zmožni v celoti dojeti dosega in pomena Hobbesove politične teorije in zato nujno spregledajo številne od njenih teoretskih elementov.

Kljub temu pa je to utilitaristično zanimanje za Hobbesa obrodilo sadove in pripeljalo do prvih resnih študij o njegovi politični filozofiji. Tako je utilitarist William Molesworth, član parlamenta in privrženec Johna Stuarta Milla, med leti 1839 in 1845 pripravil tudi še danes standardno izdajo Hobbesovih zbranih del.⁵ A tudi v tistem času reakcije na to njegovo uredniško delo niso bile le pozitivne, saj je Hobbes za nekatere še vedno deloval kot bav-bav: potem ko je Molesworth podprl vladno namero, da ustanovi katoliški kolidž na Irskem, kar je bil eden odločilnih udarcev hegemoniji anglikanske cerkve, so ga njegovi torijski nasprotniki na volitvah pričakali z geslom: »Nobenega Hobbesa!«

Iz utilitarističnih vrst pa je prišlo še eno pomembno delo o Hobbesu: George Croom Robertson, ki sta ga kot mentorja podpirala utilitarista George Grote in J. S. Mill, je leta 1886 o njem napisal prvo moderno študijsko biografijo z naslovom *Hobbes*, ki je še vedno vredna pozornosti.

Toda še bolj kot v Angliji so bile v tistem času Hobbesove ideje o moderni državi in njenem spopadu z verskimi oblastmi in versko ortodoksijo aktualne na evropski celini. Prav zavest o tej aktualnosti je privedla do izjemnega oživljenja zanimanja za Hobbesovo politično teorijo v takratni novoustanovljeni Nemčiji. Najpomembnejši med nemškimi preučevalci Hobbesa je bil Ferdinand Tönnies, ki je tudi avtor vrste najbolj avtoritativnih in podrobnih študij o Hobbesovem intelektualnem razvoju. Bil je učenec Ferdinanda Lasalla in je izšel iz nemškega socialističnega gibanja, ki je novoustanovljeno državo videlo kot sredstvo, ki lahko prispeva k uresničenju socialističnih teženj s tem, da bi obrzdalo kapitalizem, tako kot jo je Bismarck uporabil za obrzdanje aristokratskih in cerkvenih privilegijev. Socialisti so namreč imeli kapitalizem in njegovo tekmovalnost za prav takšno grožnjo družbenemu miru in svobodi posameznika, kot so jo nekoč, v Hobbesovem času, predstavljali verski spori. In za teoretsko osmislitev teh prizadevanj se je Tönnies obrnil k Hobbesu in podrobnemu študiju njegove politične teorije.

⁵ *The English Works of Thomas Hobbes*, ur. Sir William Molesworth, 11 zv. (izdaja se navaja tudi s kraticami *EW*), J. Bohn, London 1839-45; poleg angleških pa je Molesworth uredil tudi Hobbesova latinska zbrana dela: *Thomas Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica Quae Latine scripta omnia*, 5 zv. (kratica *OL*), J. Bohn, London 1845.

Tönnies je zavzeto preučeval Hobbesa vse od leta 1877 naprej in je zaslužen za številna odkritja rokopisov, med katerimi je najpomembnejše gotovo odkritje izvirnega rokopisa dela *The Elements of Law*, ki ga je tudi uredil, izdal in pospremil s spremno študijo,⁶ prav tako kot tudi Hobbesovo delo *Behemoth*.⁷ Ti dve Hobbesovi deli sta se šele s Tönniesovim uredništvom prvič pojavili v avtoritativni izdaji in ti izdaji še vedno veljata za temeljni. Tönnies je svoja dognanja o Hobbesu objavil v vrsti člankov, ki jih je leta 1896 pospremil tudi s knjigo o Hobbesu. Vendar pa je pozneje polagoma izgubil zaupanje v prikladnost države za doseganje socialističnih ciljev, zato je spremenil tudi svoje mnenje o Hobbesu, ki je v Tönniesovi kritiki moderne države zdaj postal tisti, ki je s tem, da je v središče in temelj politične teorije postavil racionalistična pogodbeno razmerja, iz nje izključil spontano nastale skupnosti, na katere se mora opreti socializem in s tem zaobiti državo. Vsekakor pa je ostalo vplivno Tönniesovo mnenje, da je Hobbes kot genij moderne misli v središče politične teorije postavil tista pogodbeno razmerja, ki jih opisuje nemški pojem *Gesellschaft*, zavrnil pa je svet spontanih skupnosti ali *Gemeinschaft*.

Vendar pa je Tönniesovo raziskovanje Hobbesovih rokopisov poleg novih spoznanj o Hobbesovi moralni in politični teoriji, na katera se je osredotočil sam Tönnies, priskrbelo tudi material za nove študije o Hobbesovi filozofiji znanosti, katere pomembnost je prav tako razkrilo. Ta nova spoznanja je v svoji analizi razmerja med Hobbesom in drugimi pomembnimi zgodnjemodernimi filozofi znanosti povzel Danec Frithiof Brandt v delu *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature* iz leta 1928.⁸ To delo še vedno velja za temeljno delo o Hobbesovi filozofiji znanosti, za katero zanimanje ponovno oživlja šele zadnje čase.

V prvi polovici našega stoletja se je prav tako pojavila tudi vrsta pomembnih študij, ki so Hobbesa umestile na prelomno točko rojstva moderne filozofske misli in ga opredelile kot enega od tvorcev moderne filozofije, dasiravno se vsi interpreti kot vedno niso strinjali o tem, da je Hobbes ravno tipičen predstavnik moderne misli.

Eden od najpomembnejših avtorjev, ki je Hobbesa štel za enega utemeljiteljev »moderne«, je bil Nemeč Leo Strauss, ki je pozneje emigriral v Ameriko. V svoji knjigi *The Political Philosophy of Hobbes*⁹ iz leta 1934 in

⁶ *The Elements of Law Natural and Politic*, ur. Ferdinand Tönnies, London 1889.

⁷ *Behemoth, or the Long Parliament*, ur. Ferdinand Tönnies, London 1889. Obe deli, tako *Elements of Law*, kot *Behemoth*, je ponovno uredil in izdal M. M. Goldsmitha leta 1969.

⁸ Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen 1928.

⁹ Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, angl. prev. E. M. Sinclair, Oxford 1936.

predavanjih z naslovom *Natural Right and History*¹⁰ iz leta 1953 je intelektualno zgodovino interpretiral kot večni dvoboj med različnimi oblikami moralnega relativizma in idejami naravnega prava. Ugotavljal je, da se je antična etična teorija posameznikovih in državljanovih etičnih dolžnosti, ki je bila tesno povezana tudi s tedanjo naravoslovno znanostjo, uspešno zoperstavila in upirala napadom skeptičnih moralnih relativistov. Ko pa je v sedemnajstem stoletju ta aristotelistična znanost izgubila svojo prevlado in klonila v boju z novo naravoslovno znanostjo, je izgubila temelje tudi na njo vezana etika in moralni relativizem je lahko ponovno zavladal. Hobbes je tako za Straussa prvi moderni moralni filozof, saj je prvi v celoti tudi na področju moralne filozofije sprejel vse implikacije moderne naravoslovne znanosti. Vendar je po njegovem mnenju s svojo teorijo naravnih pravic ponovno vzpostavil antični moralni relativizem, saj naj bi tem pravicam podredil sam pojem naravnega prava in posameznikovih dolžnosti.

Po Straussovem mnenju naj bi Hobbes ohranil le eno samo, pa čeprav le bežno idejo nasprotnikov moralnega relativizma, namreč idejo, da je politična filozofija nujna in da je možna »najboljša vladavina«. Prizadeval si je torej pokazati, da so prizadevanja posameznikov in uveljavljanje njihovih pravic združljiva z dobro urejeno družbeno ali politično ureditvijo. To je storil s pomočjo svoje države-*Leviathana*, podobno kot je to storil pozneje Adam Smith s pomočjo svoje »nevidne roke« trga. Vendar pa po Straussovem mnenju Hobbesova politična teorija temelji na »temeljni fikciji«, da je volja suverena enaka volji vseh državljanov. In prav zato ne more ponuditi ustreznega odgovora na moralni relativizem. Gotovo se lahko strinjamo s Straussovo ugotovitvijo, da je Hobbesov pojem države odgovor na moralni relativizem. Glede njegovih ostalih očitkov Hobbesu pa ni posebej težko opozoriti, da npr. zatrjevanje *naravnih* pravic nasproti *civilnim* dolžnostim prav gotovo ne sodi niti med osnovne niti med obrobne Hobbesove namene, kot bi to želel prikazati Strauss. In kolikor Strauss zgreši osnovno razsežnost razmerja med pravicami in civilnimi dolžnostmi pri Hobbesu, tudi ni čudno, da idejo suverena, ki pri Hobbesu zastopa ali predstavlja državljanje, proglasi za »temeljno fikcijo«.

Drugi pomembni zagovornik teze, da je Hobbes eden od utemeljiteljev moderne misli, je C. B. Macpherson, ki je svojo interpretacijo Hobbesa podal v knjigi o »posesivnem« ali »lastniškem« individualizmu¹¹ in v uvodu k svoji

¹⁰ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953.

¹¹ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1962; hrv. prevod: *Politička teorija posjedničkog individualizma*, CDD, Zagreb 1981.

izdaji *Leviathana*.¹² Macphersonovo interpretacijo, ki Hobbesa označi kot »buržoaznega« misleca, smo podrobno obravnavali v enem od prejšnjih člankov,¹³ kjer smo pokazali, da Macpherson, čeprav priznava individualistične temelje Hobbesove politične filozofije, zaradi svojega ozkega, v bistvu utilitarističnega pojma subjekta, spregleda pomen teorije pooblastitve pri Hobbesu. Vse Macphersonove pohvale Hobbesu za njegove teoretske dosežke pa dobijo zgolj relativen pomen zaradi osrednje trditve njegove interpretacije, da je njegova teorija veljavna zgolj za »buržoazne« družbe. Tako nas ne more presenetiti, da Macpherson Hobbesovo teorijo šteje za pretirano avtoritarno in da ima tudi njena osrednja pojma »naravnega stanja« in »družbene pogodbe« zgolj za hipotetična, dolžnost državljanov do spoštovanja zakonov suverena pa za nezadostno utemeljeno. Interpretativne predpostavke Macphersona so, kot tudi pri številnih drugih interpretih, pač preozke, da bi lahko dojel koherentno povezanost Hobbesove politične teorije.

Poleg teh interpretacij, ki so se ukvarjale predvsem z vprašanjem naravnega prava in obsega naravnih in državljskih pravic pri Hobbesu, torej z vprašanjem, ali je Hobbes absolutist in avtoritarec ali individualist, pa sta se pojavili še dve drugi, manj s političnimi potrebami in vrednostnimi sodbami zaznamovani smeri interpretacij njegove politične in moralne teorije. Prva od njiju izhaja iz danes v družboslovju precej razširjenega stališča »vrednot osvobodjene« ali »vrednostno nevtralne« družboslovne znanosti in Hobbesa prepoznava kot svojega predhodnika in tistega, ki je taki družboslovni znanosti utiral pot oziroma postavil temelje, druga, ki se osredotoča predvsem na vprašanje njegove moralne teorije, pa ima Hobbes predvsem za moralista v bolj ali manj kantovskem smislu.

Prvo, »vrednostno nevtralno« smer interpretacij Hobbesa, je spodbudil Richard Peters, ki je leta 1956 objavil knjigo z naslovom *Hobbes*,¹⁴ eden najpomembnejših intepretov te usmeritve pa je bil J. W. N. Watkins, ki je tovrstne poglede podal v svojem leta 1965 objavljenem delu *Hobbes's System of Ideas*.¹⁵ Izhodiščna teza njegove interpretacije, ki jo lahko srečamo tudi pri nekaterih drugih avtorjih, je, da so postavke Hobbesove politične teorije tesno povezane s postavkami njegovega splošnega filozofsko-naravoslovnega znanstvenega sistema, ta pa temelji na galilejevski »resolutivno-kompozitivni«

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth 1968. Macphersonov uvod se nahaja na straneh 9-63.

¹³ Gorazd Korošec, *Macphersonov Hobbes - je Leviathan res buržoazen?*, *Filozofski Vestnik* 1, Ljubljana 1998.

¹⁴ Richard Peters, *Hobbes*, London 1956.

¹⁵ J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, London 1965.

znanstveni metodi empirične raziskave, ki je omogočila postavitev temeljev za novo, moderno moralno in politično znanost vrednostno nevtralnega značaja, ki naj bi jo utemeljil Hobbes. Res je seveda, da sta tako Hobbesova moralna kot tudi njegova politična filozofija integralna sestavna dela njegovega zaokroženega filozofskega sistema, v katerem ima osrednjo in utemeljitveno vlogo »prva filozofija« kot tista znanost, ki naj ponudi osnovna načela in definicije pojmov tudi za vse ostale veje znanosti. Leo Strauss si je sicer prizadeval pokazati na ločnico in metodološko različnost med Hobbesovo naravoslovno znanostjo in politično filozofijo ter s tem prekiniti njuno predpostavljeno in deklarirano tesno povezanost. Njegove trditve gotovo niso neupravičene, saj kljub dejstvu, da si Hobbes prizadeva zagotoviti vzporednost ali vsaj analognost fizikalne mehanicistične prve filozofije ter moralne in politične teorije, torej ju v nekem smislu podatki kot fiziko ali mehaniko morale oziroma države, ti dve znanosti zaradi specifičnih zahtev svojih področij pač nista in ne moreta biti v celoti zvedljivi na prvo filozofijo.

A tudi na področju prve filozofije Hobbesove znanstvene metode ne sestavlja le galilejevska metoda, pač pa ta vsebuje tudi vrsto apriornih postavk o materialni zgradbi sveta in teoriji gibanja ter teorijo čutne zaznave oziroma spoznavanja. Podobno je mogoče tudi za njegovo moralno teorijo pokazati, da se po eni strani, kot so opozorili nekateri interpreti, njegova teorija človeške narave, strasti in vrlin, vsaj v določeni meri opira na postavke Aristotelove etike, ki seveda nikakor ni vrednostno nevtralna, po drugi strani pa služi kot temelj politične teorije, v okviru katere človeške vrline spet nikakor ne morejo biti vrednostno nevtralne, saj imajo nedvomno prednost tiste vrline, ki prispevajo k smotru politične družbe, torej k državljanskemu miru in podreditvi zakoniti politični ureditvi ter spoštovanju civilnih dolžnosti. Tudi ta interpretacijska usmeritev torej zaradi želje, da bi podoba Hobbesa priredila svojim namenom, zanemarja pomembne dele njegove teorije.

V podobno vrednostno nevtralnem shemu interpretacij Hobbesa se umeščajo tudi analize njegove politične teorije s pomočjo teorije iger, ki jih je spodbudil David Gauthier z leta 1969 objavljeno knjigo *The Logic of Leviathan*.¹⁶ Te interpretacije izhajajo iz predpostavke, da postavke Hobbesove psihologije omogočajo analizo ravnanja njegovih posameznikov s pomočjo teorije iger, ali pa so vsaj združljive s takšno analizo. Tako naj bi bilo pri Hobbesu mogoče prepoznati situacije, ki ustrezajo shemi t.i. »zapornikove dileme« kot paradnega primera teorije iger, pa tudi drugim analitičnim konceptom in primerom, s katerimi teorija iger analizira

¹⁶ David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Oxford 1969.

ravnanje in interakcijo posameznikov. Vendar pa tudi takšne analize zaradi svoje preozke analitične logike in zanje značilnega ozkoglednega racionalističnega stališča, ki posameznika razume kot sebičnega kalkulatorja lastnih interesov, pa čeprav so posameznikovi motivacijski mehanizmi pri Hobbesu opredeljeni precej širše, zgrešijo teoretski domet Hobbesove politične analize in utemeljenost njegovih konceptov. Ena od ugotovitev nemara najambicioznejše in najdoslednejše tovrstne analize, namreč analize Jean Hampton v njenem delu *Hobbes and the Social Contract Tradition*,¹⁷ je tako, da v hobbesovskem naravnem stanju družbena pogodba ni mogoča, da do nje ne more priti oziroma je hobbesovski posamezniki ne morejo skleniti. Čeprav je Hobbes vztrajal na načelni možnosti sklenitve družbene pogodbe v naravnem stanju in jo tudi prepričljivo dokazoval, mu takšne analize na tem mestu očitajo nekonsistentnost, problem pa skušajo razrešiti z vpeljavo vrste Hobbesu tujih dodatnih pogojev ali predpostavk. Vendar pa nezadostnost takšnih interpretacij ne izstopi le ob analizi Hobbesa – tudi Lacan je v svojem spisu o »logičnem času«¹⁸ prepričljivo pokazal na nezadostnost in neustreznost logično-teoretskih modelov teorije iger ter namesto nje ponudil časovno-logični model posameznikovega ravnanja in odločanja v skupini ali družbi, ki dosledno upošteva dialektiko intersubjektivnosti. In če si Hobbesovo politično teorijo ogledamo s pomočjo konceptualnega aparata te Lacanove analize, postane možnost sklenitve družbene pogodbe povsem očitna.

Tudi obravnavanje Hobbesa kot moralista v kantovskem smislu, ki ga najdemo pri nekaterih avtorjih, npr. pri A. E. Taylorju, naleti na podobne težave. Hobbesova moralna teorija je nedvomno utemeljena na njegovi teoriji človeške narave, ne pa na čistih umskih pojmih, kot pri Kantu, čeprav Hobbes dejansko naravne zakone, ki so resnice razuma, imenuje tudi moralne zakone. In ker se ti zakoni *razen* na osnovno naravno pravico do samoohranitve *ne* opirajo na nobeno drugo dejstvo človeške psihologije, interpretacija Taylorja in sorodnih avtorjev, da namreč ti naravni oziroma moralni zakoni ustrezajo tudi zahtevam kantovske etike, nikakor ni povsem zgrešena. Prav gotovo pa Hobbes v nasprotju s Kantom ne misli, da se je v moralni teoriji mogoče znebiti patologije človeških strasti in zato tudi ne postulira ničesar, kar bi lahko ustrezalo Kantovemu kategoričnemu imperativu. Kljub temu pa je mogoče reči, da Hobbes državljanovo obveznost spoštovanja civilnih zakonov utemelji na domala kantovski način, na osnovi

¹⁷ Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

¹⁸ Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 45-60.

zahteve po doslednem vztrajanju pri rezultatih njegove lastne avtonomne odločitve ob sklenitvi družbene pogodbe. Res pa je, da Hobbes na ta način za etični problem človekovega ravnanja ponudi v bistvu politično rešitev, saj je delovanje takšnih moralnih zakonov omogočeno šele v zakonitem civilnem stanju, torej po vzpostavitvi družbene pogodbe, čeprav so glavna spodbuda za sklenitev te pogodbe spet prav ti zakoni.

Temu pregledu interpretacij Hobbesa bi bilo potrebno dodati vsaj še oris nekaterih najpomembnejših interpretacij izven anglo-ameriškega teoretskega in političnega prostora. V Franciji je v prvi polovici tega stoletja izbruhnila polemika o Hobbesovem totalitarizmu, ki je ponovno obudila dolga stoletja razširjene obtožbe o Hobbesovem absolutizmu in slavljenju države in njene neomejene oblasti, le da so bile tokrat prilagojene sodobnemu času nastajajoče socialne in intervencionistične države po koncu obdobja političnega absolutizma. V tej polemiki je Joseph Vialatoux v svojem delu *La Cité de Hobbes: Theorie de l'état totalitaire*,¹⁹ Hobbesa označil za teoretika in zagovornika totalne oziroma totalitarne države in prvega predhodnika sodobnih idej o državi, v kateri je klasično pravo in zakonje zamenjala razprostranjena zakonodajna dejavnost prepovedovanja in predpisovanja. K tej trditvi je Vialatouxa spodbudila tudi slovita metafora »Leviathana«, Hobbesu pa je še posebej zameril, da je vse religiozne nazore z izjemo tistega, ki je predpisan od države, proglasil za praznoverje. Tudi pri takšni interpretaciji ni njene enostranskosti seveda nič težje pokazati kot pri vseh tistih, ki so Hobbesa proglašale zgolj za absolutista.

Tega ni bilo težko pokazati niti nasprotni strani v tej debati, in tako je npr. Rene Capitant v leto pozneje objavljenem članku »Hobbes et l'état totalitaire«,²⁰ poudaril Hobbesov individualizem in njegovo individualistično utemeljitev družbene pogodbe. Drugačen pogled na nasprotja Hobbesove politične teorije pa je predstavil Raymond Polin v vplivni knjigi *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*,²¹ v kateri je zatrdil, da je bil Hobbes prvi moderni mislec, ki si je sistematično prizadeval za teoretsko spravo in pomiritev med individualizmom in absolutizmom oziroma totalitarizmom ter med posameznikom in državo. Sama ideja o spravi bi sicer lahko služila kot argument različnim interpretacijam in ovrednotenjem Hobbesa, Polin pa je na njeni osnovi zatrdil, da so bile te teoretske vezi pri Hobbesu vzpostavljene tako trdno, da si ga individualistična politična tradicija nikakor

¹⁹ Joseph Vialatoux, *La Cité de Hobbes: Theorie de l'état totalitaire. Essai sur la conception de la civilisation*, Pariz 1935.

²⁰ Rene Capitant, »Hobbes et l'état totalitaire«, *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique* VI, št. 1-2, Pariz 1936.

²¹ Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Pariz 1953.

ni mogla prisvojiti in ga je upravičeno zanemarila pri formuliranju svoje teorije človekovih naravnih pravic. Tudi v tem stališču seveda ni težko prepoznati določene enostranosti, ki pa pri ideološkem dediču ideje človekovih naravnih pravic iz francoske revolucije seveda ne more pretirano presenetiti.

Povsem svoje poglavje pa predstavlja interpretacija Carla Schmitta, ki je Hobbesovo politično teorijo priredil v t.i. teorijo »decizionizma«. Poleg vrste člankov predstavlja njegovo poglavitno delo o Hobbesu leta 1938 objavljena knjiga *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*.²² A čeprav se je Schmitt v omenjeni francoski polemiki o Hobbesovem individualizmu oziroma totalitarizmu pridružil zagovornikom Hobbesa kot individualista, pa je njegovo politično teorijo povsem prilagodil svojim političnim namenom in suverenu pripisal vlogo odločanja o tem, kdo je »prijatelj« in kdo »sovražnik«. Prav to je bilo po njegovem mnenju bistvo »demokratske« politike, ki naj nadomesti iztrošeni parlamentarizem. Pri Schmittu torej Hobbesove ideje niso le enostransko intepretirane, pač pa povsem izmaličene in preoblikovane v praktično teorijo, takorekoč v političen program. Schmittov zagovor Hobbesovega individualizma pa gre očitno razumeti predvsem kot sredstvo za obrambo pred očitki o totalitarni vsebini in potencialu njegovih lastnih političnih idej. Seveda je bil Schmittov pogled na Hobbesa dodobra prilagojen političnim okoliščinam in potrebam njegovega časa in okolja, torej vladavine nacizma, njegove ideje pa so zbudile vrsto ugovorov, kritik in nasprotovanja. Kljub temu pa je zanimivo, da so bile ostale njegove politične ideje deležne precej številnejših kritik, kot pa njegova interpretacija oziroma prisvojitve Hobbesa.

Toda že takoj po vojni je leta 1946 Michael Oakeshott v uvodu v svojo izdajo *Leviathana*²³ v celoti ponovno afirmiral Hobbesa in o njem podal interpretacijo, ki je zagotovo od vseh omenjenih še najdlje od kakršnekoli enostranskosti. S tem je zagotovo tudi spodbudil val resnega in poglobljenega študijskega zanimanja za Hobbesovo politično teorijo, ki smo mu priče v zadnjih desetletjih.

Ob koncu tega pregleda interpretacij Hobbesove politične teorije se lahko ozremo še na vrsto intepretacij, ki sicer veljajo za temeljne in dosledne ter so utirale nove poti pri razumevanju Hobbesove filozofije, njihovim avtorjem pa nikakor ni mogoče očitati, da Hobbesovo teorijo zavračajo iz

²² Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Berlin 1938.

²³ Michael Oakeshott, *Introduction to Hobbes's Leviathan*, v: Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-wealth, Ecclesiasticall and Civill*, ur. Michael Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford 1946.

ozkih političnih nagibov. Kljub temu tudi te najdoslednejše interpretacije Hobbesa niso vedno brez določenih pomanjkljivosti. Tako je npr. J. G. A. Pocock, ki je v enem od svojih vplivnih člankov podal izvrstno študijo Hobbesovih religiozних pogledov,²⁴ v nekaterih svojih predhodnih delih Hobbesa vse prehitro odpravil kot tujega svojemu interpretacijskemu okviru klasičnega republikanizma. Tudi Quentin Skinner, ki je v svoji nedavni knjigi odlično analiziral Hobbesovo uporabo retoričnih virov in sredstev v *Leviathanu*,²⁵ poskuša Hobbesovi omilitvi negativnega odnosa do retorike v *Leviathanu* pripisati nekoliko prevelik pomen, Yves Charles Zarka, ki v enem od svojih člankov²⁶ briljantno analizira logično strukturo Hobbesovega filozofskega sistema in vlogo pojma boga v njem ter pokaže na njegove vire, pa zgolj neodločno namigne na dejstvo, da na mestih, kjer Hobbes uporabi argumente filozofske tradicije, hkrati tudi prekine z njo. Končno pa tudi Richard Tuck kot redaktor najtemeljitejše študijske izdaje *Leviathana* in velik poznavalec Hobbesa, ki upravičeno poudarja pomen teorije *predstavnštva* pri Hobbesu, hkrati pa zavrača kakršnokoli povezovanje Hobbesa s kantovskimi filozofskimi pogledi, ne uvidi, da Hobbes politično obveznost ali dolžnost državljanov utemelji na domala kantovski način.

Iz podanega zgodovinskega pregleda sprejemanja in interpretacij Hobbesove politične teorije lahko jasno vidimo, da je vzroke za nerazumevanje in zavračanje Hobbesove teorije najpogosteje mogoče pripisati političnim interpretativnim željam in namenom interpretov, ki določajo njihovo politično in teoretsko obzorje in zorni kot pogleda na Hobbesovo politično teorijo, prav zaradi te omejenosti njihovih stališč pa večina interpretacij tudi ni sposobna dojeti dejanskega dometa in koherentnosti njegove politične teorije. Težave interpretov pri razumevanju Hobbesa torej izhajajo predvsem iz problemov prevladujoče politične tradicije, ki ji interpreti pripadajo, potemtakem predvsem iz problemov t.i. »zahodnega liberalizma«, saj večina interpretov izhaja prav iz te »liberalistične politične paradigme«. In te težave pri razumevanju Hobbesa niso danes nič manjše, kot so bile v kateremkoli drugem zgodovinskem obdobju, kar pomeni le, da sodobna prevladujoča politična ideologija še vedno temelji na nereflekti-

²⁴ J. G. A. Pocock, »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«, v: Pocock, *Politics, Language and Time*, Methuen, London 1973.

²⁵ Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

²⁶ Yves Charles Zarka, »First philosophy and the foundation of knowledge«, v: *Cambridge Companion to Hobbes*, ur. Tom Sorell, Cambridge University Press, Cambridge 1996. Ta članek je prevod Zarkovega članka iz zbornika: Y.-C. Zarka in J. Bernhardt (ur.), *Thomas Hobbes: philosophie premièrre, théorie de la science et politique*, Pariz 1990.

ranem racionalizmu, utilitarizmu in liberalizmu, ki so zanaivali tudi zgodovino recepcije Hobbesove teorije.

Dejansko pomembna vprašanja Hobbesove filozofije, kot je vprašanje njene logične strukture ter teoretskih in načelnih razlogov, ki so Hobbesa vodili pri vpeljavi in konkretnih definicijah njegovih filozofskih in političnih pojmov, kot so naravno stanje, človekove naravne pravice, družbena pogodba, suverena oblast in civilna družba kot vladavina zakona ter vprašanje razmejitve med znanostjo in ideologijo pri Hobbesu, seveda ostajajo zunaj obzorja in analitičnega dometa večine takšnih interpretacij.

A če so težave razumevanja Hobbesa posledica problemov političnih stališč interpretov in tudi današnje prevladujoče politične ideologije, nam lahko poskus celovitega razumevanja Hobbesa in koherentnosti njegove filozofije, ki seže onstran navideznih nasprotij, ki jih v njej vidijo ti interpreti, pomaga razjasniti tudi temeljne probleme današnjega političnega »liberalizma«.

Seveda se ne bi mogli nadejati pretiranih uspehov, če bi skušali le *združiti* ali *povezati* dve prevladujoči zoperstavljeni skupini interpretacij, od katerih ima ena Hobbesa za teoretika *absolutizma* in absolutne oblasti na račun brezpravnosti državljanov, druga pa za teoretika družbene pogodbe in na naravnem pravu utemeljnega individualizma, pri katerem teorija absolutne oblasti predstavlja zgolj nedoslednost; ti dve skupini interpretacij vse prepogosto slonita na enakih ali vsaj precej podobnih teoretskih ali ideoloških predpostavkah, zato ju je potrebno *preseči* oziroma z uporabo drugačnega konceptualnega aparata seči *onstran tistih predpostavk*, ki so vzrok za enostranskost in »enodimenzionalnost« teh interpretacij. Takšna celovita interpretacija Hobbesa, ki preseže enostranske predpostavke njegovih prevladujočih interpretacij, pa je mogoča le z uporabo konceptualnega aparata lacanovske psihoanalize.

Če na kratko povzamemo trditve teh dveh prevladujočih interpretacij Hobbesa, jih lahko strnimo v naslednji dve trditvi, da je namreč Hobbes:

- teoretik *družbene pogodbe* in posameznikovih *naravnih pravic*; oziroma
- teoretik *oblasti* in *absolutizma* ter *poslušnosti* državljanov;

A vsaka od teh dveh trditev je le *polovično* resnična, s tem pa tudi napol *lažna*, zato mora nujno zavrniti drugo polovico Hobbesove politične teorije, ki ji ni pogodu.

V skladu s prvo skupino interpretacij bi bil Hobbes radikalni lockovec, ki bi državljanse avtoriziral za poljubno prelamljanje družbene pogodbe ali odstopanje od nje – po Hobbesovih lastnih besedah takšne interpretacije njegovi politični teoriji pripisujejo *pretirano zagovarjanje svobode*.

V skladu z drugo trditvijo pa naj bi bila hobbesovska politična oblast absolutna, vsezajemajoča, brezpogojna in totalna oblast, državljani pa naj v takšni državi ne bi imeli niti najmanjših pravic ali svoboščin – po Hobbesovih besedah mu te interpretacije pripisujejo *pretirano zagovarjanje oblasti*.

Seveda vsaki od teh skupin interpretacij nasprotuje vrsta elementov in podrobnosti Hobbesove politične teorije in Hobbes sam v »Posvetilu« k *Leviathanu* poudarja, da njegova politična teorija ne zaide v *nobeno* od teh *dveh skrajnosti*.

Michael Oakeshott je v že omenjenem uvodu k *Leviathanu* ob polemiki o morebitnem Hobbesovem totalitarizmu poudaril, da Hobbes ni totalitarist, pač pa »avtoritarist«, »avtoritarec« (*authoritarian*), torej zagovornik oblasti in avtoritete. Njegov argument v tem kontekstu povsem drži in nedvomno meri v pravo smer, saj Oakeshott v svoji interpretaciji upravičeno poudari tudi pomen Hobbesovega individualizma in pokaže, da državljani njegove države uživajo precej svobode.

Vendar pa bi lahko z namenom, da poudarimo pomen posredujočega člana, ki v okviru Hobbesove politične teorije povezuje v celoto skrajna člana individualizma in teorije absolutne oblasti, ki ju običajno poudarjajo njegovi interpreti, kot formulo celovitega dojetja Hobbesa podali nekoliko drugačno trditev oziroma dve inačici iste trditve:

Hobbes *ni* teoretik *oblasti*, pač pa teoretik *pooblastitve*.

Ni teoretik *politične moči*, pač pa *opolnomočenja*.

Prav *pooblastitev* oziroma *opolnomočenje* (suverena) je namreč bistvo in namen Hobbesove *družbene pogodbe*, hkrati pa vzrok učinkovitosti *oblasti* in vzrok obveznosti državljske *poslušnosti* do oblasti in spoštovanja državnih zakonov, hkrati pa tudi pogoj, da si *državljani* z njo zagotovijo *svobodo* v okviru (suverenovih) zakonov, medtem ko svojo osnovno naravno *pravico* z njo obdržijo in si zagotovijo tudi njeno lažje uveljavljanje. In prav zato se v pojmu *pooblastitve* stikata tako Hobbesova teorija politične oblasti kot tudi njegov individualizem, prav prek njega sta združena in prav ta pojem je vzrok, da sta, kot vztraja Hobbes, povsem združljiva.

Zato navedeni trditvi tudi *nista* zgolj besedna igra, pač pa rezultat doslednega branja Hobbesovega *Leviathana*. Omenjeni trditvi je v obliki podobne besedne igre seveda mogoče podati tudi v agleščini, z uporabo pojmov *authority/authorization* in *power/empowerment*. Hobbes teorijo *pooblastitve*, opolnomočenja ali avtorizacije, ki jo trditvi omenjata, razvije v 16. poglavju *Leviathana*, ki je eno ključnih poglavij tega dela, kar dokazuje tudi njegova umestitev na konec njegove prve knjige oziroma na prehod med

njegovo prvo in drugo knjigo – tako je v njem razvita teorija *pooblastitve* ključna za vzpostavitev države kot politične skupnosti, ki jo obravnava druga knjiga tega dela, saj na tej teoriji temelji tudi pojem političnega *predstavnštva* kot temeljna razsežnost političnega področja.

S to pooblastitvijo, ki je bistveni sestavni del sklenitve družbene pogodbe, vsak posameznik napravi ali imenuje suverena za nosilca svoje pravne ali politične *osebe*, za svojega političnega *predstavnika*. S tem posameznik vstopi v polje pravnih, političnih, s črko zakonov posredovanih, torej simbolnih razmerij, ki so mogoča in se vzpostavijo šele z nastankom civilne družbe kot rezultatom sklenitve družbene pogodbe, kar dokazuje, da je »Hobbesovo politično simbolno strukturirano« v povsem lacanovskem smislu. Kot smo že poudarili, Hobbes državljanovo dolžnost ali obveznost poslušnosti suvereni oblasti utemelji prav na tem posameznikovem dejanju sklenitve družbene pogodbe kot dejanju njegove svobodne volje, s katerim je suverena *pooblastil* za vladanje in ga imenoval za nosilca svoje politične osebe. Tako je subjekt ali državljan obvezan s svojim lastnim svobodnim dejanjem, v skladu s katerim mora kot državljan v civilni družbi ravnati – namreč ubogati in spoštovati zakone suverena. Kljub temu, da mora ubogati zakone suverena, pa ga zavezuje njegovo lastno dejanje svobodne volje, torej je v bistvu svoj lasten zakonodajalec in ravna povsem avtonomno. Državljanova dolžnost spoštovanja oblasti je torej pri Hobbesu utemeljena povsem kantovsko.

A tako kot je nauk lacanovske teorije subjekta in označevalca v tem, da subjektov vstop v polje označevalnih razmerij, čeprav je blagodejen in osvobajajoč glede na obdobje agresivnih predsimbolnih imaginarnih razmerij, prinaša s seboj odtujitev v označevalcu in podreditev določenemu avtomatizmu označevalnih mehanizmov, na katerega subjekt nima neposrednega vpliva, je tudi nauk lacanovske interpretacije Kanta in kantovske etike ta, da prav kategorični imperativ kot izraz subjektive avtonomije, ki naj bi veljal za najpristnejši izraz subjektive svobodne volje, brezobzirno okrni subjektov narcizem, saj se ravna po lastnem nevtralnem avtomatizmu, ki se ne ozira na subjektovo dobrobit – tudi kantovski kategorični imperativ torej s sabo prinaša odtujitev in podreditev avtomatizmu moralnega zakona. Enako pa velja tudi za Hobbesovo politično teorijo, v kateri se subjekt s sklenitvijo družbene pogodbe podredi avtomatizmu zakonov civilne družbe, ki jih sprejema suveren, kar je zanj nedvomno blagodejno in osvobajajoče glede na nevarnosti, nasilnost in negotovost naravnega stanja, a nedvomno prinaša s sabo tudi odtujitev, čemur se pridružuje tudi določena prisila, vključena v samo sklenitev

družbene pogodbe, saj ga k temu dejanju, čeprav je dejanje in izraz njegove svobodne volje, spodbudi oziroma prisili prav nevzdržnost naravnega stanja.

Zaradi vsega tega, zaradi povsem lacanovskih poudarkov, ki jih vsebuje, ostaja Hobbesova politična teorija še vedno nadvse aktualna, relevantna in teoretsko prodorna, ni pa treba posebej poudarjati, da je prav to, namreč nujen pristanek na podreditev avtomatizmu zakonov suverene civilne oblasti, tudi vzrok nelagodja Hobbesovih interpretov in vseh njihovih spodrseljajev, enostranosti in nerazumevanja. Prav zaradi tega bo Hobbes za narcistično »liberalne« interprete najbrž vedno ostal zgolj nerazumljiva mešanica absolutista in individualista.

Kuang-ming Wu *On the »Logic« of Togetherness.*

A Cultural Hermeneutic

E. J. Brill, Leiden 1998, 469 str.

V svojem osmem obsežnem samostojnem delu v angleščini, se je tajvansko-ameriški filozof Wu Kuang-ming lotil ambicioznega projekta oblikovanja metodoloških okvirov, na katerih naj bi temeljilo VSE mišljenje (str. 18) in bila zgrajena svetovna filozofija, oz. filozofska simbioza (str. 294). Delo, ki je izšlo kot 20. zvezek zbirke *Philosophy of History and Culture*, dovoljuje vznikniti logiki *togetherness* in sicer kulturnega, osebnega (glede odnosa do Drugega), argumentativnega in religijskega. Z »logiko« pa je tu »mišljena manj veriga dokazovanja – deduktivno, silogistično ali čisto teoretsko in splošno –, kot pa vzorec, okvir, pravilo procesa umovanja in širše umni vzorec stvari, vključno z dokazom in njegovo verigo.« (str. 2). V sklepnem poglavju (*Inner Touch – World Philosophy in the Making*) prikaže na področju *Sebstva (Self)*, pragmatizma in pojmovanja časa predvideno povezovanje med Kitajsko in tem, kar avtor imenuje »zahodna filozofija«.

V procesu oblikovanja svetovne filozofije naj bi »Kitajska v svojem konkretnem mišljenju opustila svoje nagnjenje do podrobnih praktičnih detajlov in trivialnega tekstualizma; teoretsko mišljenje Zahoda pa lahko postane varno pred tveganjem brezosebne irrelevantnosti in obvladovanja. Kitajska postane precizna in logična, Zahod pa perceptiven in relevanten. Oba pa se združita, da ustvarita prihodnjo svetovno filozofijo.« (str. 303)

Podobni, sicer ne tako ambiciozni poskusi oblikovanja svetovne filozofije, so že objavljeni. Dober poznavalec kitajske in japonske filozofske dediščine David A. Dilworth¹ je to storil previdneje, predvsem pa se je v svojem projektu omejeval na »različne regionalne filozofske stile« (ameriški, anglo-ameriški, evropski, azijski) in previdno omejil tudi časovna obdobja (predsokratska, novo-veška filozofija), o katerih je pisal. Za razliko od njega za zadnje Wujevo delo težko rečemo, da v svojem pisanju o »Vzhodu«, »Orientalcih« in »orientalnem« (str. 76) razjasni, kaj naj bi bil »Vzhod« in »Zahod«, ki sta seveda vedno definirana, tudi na področju filozofije, iz nekakšnega centra. Ta pomanjkljivost postane kritična takrat, ko za model filozofskega prizadevanja »Zahoda« postavi Sartra (str. 301) in ne razlikuje med predsokratsko in moderno evropsko filozofsko orientacijo; iz nalepk »Vzhod« in »Zahod« namreč ni vidno, da je za evropsko filozofijo v kontrastivni perspektivi do različnih azijskih filozofskih dediščin bolj pomemben novoveški prelom glede na najstarejša obdobja grške filozofije, kot pa geografska in z njo pogojena kulturna oddaljenost in različnost med antično Grčijo in staro Kitajsko.

Sintagmo Yin-Yanga, ki tvori osnovo korelativne filozofije, za nekatere avtorje naj bi bil to največji prispevek kitaj-

¹ D. A. Dilworth, *Philosophy in World Perspective*. Yale University Press, 1989.

² J. Needham, *Science and Civilization in China*. Cambridge University Press, 1980.

ske civilizacije človeštvu,² uporabi Wu v smislu ontološke interpenetrativne povezanosti obeh komponent (str. 38). Za Wujev projekt kulturne in filozofske povezanosti je dvojica Yin-Yang gotovo najprimernejša, saj nakazuje model presejanja nasprotij, v katerem ni dana prednost nobenemu izmed obeh, hkrati pa tudi ne zmedlita v nekakšni prisiljeni sintezi. Korelativna naravnost je primerena tudi zaradi razumevanja nasprotij, ki jih konceptualna shema v Evropi često razume kot nasprotujoče si, Kitajska pa kot komplementarne, drug drugega pogojujoče, dopolnjujoče. Vsak izmed njiju namreč že vsebuje zarodek drugega in se tako v procesu vedno tudi prevesi v svoje nasprotje, ki ga kot takega sploh definira. Ta model identitete in »ontološke vitalnosti« (str. 38), ki vse združuje, aplicira Wu na svoj projekt oblikovanja sobivanja različnih kultur, filozofskih tradicij, ki v svojem klicu po univerzalnosti ne dopušča govorjenja o »regionalnih« filozofijah, saj »se zdi govorjenje o 'kitajski filozofiji' enako neustrezno kot govorjenje o 'slovenski medicini' ali 'grški matematiki'« (str. 32). To je gotovo najnovejši avtorjev teoretski prispevek, saj je še pred sedmimi leti objavil knjigo, ki se izrecno ukvarja s »kitajsko filozofijo«.³

Ko evropska filozofija uporablja abstrakcije, poseže kitajska filozofija po metaforah, ki ohranjajo konkretnost spoznanja, predvsem pri pojmih (npr. *Dao*), o katerih ni mogoče samo diskurzivno razglabljati in zato rej odpove tako samoumeven diskurzivni pristop. Tu si Wu izposodi A. C. Ewingov pojem »extralogical intuition« (str. 157), ki poma-ga pri prehodu iz nižje na višjo logično

raven. Ker transcendentni *Dao* ne more biti spoznan zgolj po poti diskurzivnega razmišljanja, je intuicija, ki izhaja iz eksperimentalne koherence, pot do njega. Poglavje o religijskem sobivanju vzpostavlja sintezo med daoizmom in krščanstvom. Če gre daoizmu za uglašenost s transcendentnim *Daom*, je na določeni stopnji vzpostavljena zahteva po tišini, ker so besede konceptualni konstrukti, ki se vsiljujejo bodisi kot izgovorjeni glasovi, bodisi kot »tihe« misli in s tem zakrivajo in motijo resničen stik s pravo realnostjo. Jezik tako (v obliki besede in misli) na tem nivoju pomeni samo kognitivni hrup, oviro, ki onemogoča dostop do jasne percepcije realnosti, takšne, kot je sama po sebi. Tako postane na tej točki funkcija jezika negacija samega sebe zavoljo očiščenja zavesti in razkritja realnosti. Področje uporabe jezika kot komunikacije v daoizmu se približa temu v Zenu, ki ga Wu vpelje v poglavju o koanah in razvije ob temi Zenovskega krščanstva (str. 240), krščanstva iz Zhuang Zijeve perspektive.

Kot odličen poznavalec kitajske, evropske in ameriške filozofije je Wu Kuang-ming na 400 straneh teksta in 51 straneh dodatkov v pričujočem delu obdelal množico izredno raznovrstnih tem in pokazal perspektivo za možnosti oblikovanja filozofije, ki ne bo grajena samo na strogih temeljih kavzalnosti, značilne za zgodovino evropske filozofije, pač pa bo po poti korelativnosti Yina in Yanga odprla svoj diskurz do Drugega. S tem se je izognil pasti komparativne filozofije, ki je često samo hibridni žanr diskurza, opredeljen s pozicijo tistega, ki komparacijo izvaja. Avtor, ki je v svojih zgodnejših delih temeljito obdelal daoizem,⁴ se

³ K-m. Wu, *History, Thinking, and Literature in Chinese Philosophy*, Academia Sinica, 1991.

⁴ Prim. K-m. Wu, *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*, The State University of New York Press, 1990.

analize daoističnih filozofov v svojem naj-novejšem delu prav gotovo ni lotil po ključju. Pri njih gre namreč za potrebo po temeljiti negaciji, ki naj bi bila osnova za doseganje poslednje Resnice, ki je onkraj začetka in konca, biti in nebiti, nečesa in ničesar, saj so to samo različni aspekti neizrekljivega *Daa*, ali če povemo to v jeziku korelativne filozofije, enkrat *Yin* in enkrat *Yang* je *Dao*. Na tej točki zato Wu preide h koanom in paradoksom v Zenu, pri katerih intuitivna struktura razumevanja zagotavlja pomen s kombinacijo pojmov, ki bi jih sicer razumeli kot logično inkonsistentne. Tako se filozofsko v Zenu problematika ontologije in epistemologije zlijeta druga v drugo in metaforično mišljenje postane nepogrešljivo in nikakor ni razumljeno že a priori kot nekaj pod pojmovnim mišljenjem (str. 95).

Delo Wu Kuang-minga pripelje do točke, v kateri naj bi bilo omogočeno komuniciranje med različnimi kulturami in filozofskimi tradicijami, ne da bi le-te poskušali spravljati na skupni imenova-

lec. Anticipirana je metoda in misel, ki naj bi bila odprta do sveta in časa, pa ne utopična. Avtorju, ki se avtonomno giblje v kitajskem in anglo-ameriškem filozofskem prostoru, se je brez vsiljevanja pojmov ene kulture drugi uspelo dokopati do metode, vzpostavljene na osnovi komplementarnosti različnih filozofskih stališč in tradicij. V perspektivi svetovne filozofije, osnovane na metodi, ki bi ne bila omejena z geografskimi pojmi (Vzhod, Zahod) in bi ne delila filozofe na »vzhodne« in »zahodne«, pač pa na dobre in slabe, ki jih je – vsakršnih – dovolj tako na Vzhodu kot Zahodu, velja upati, da bo Wujevo prihodnje, še obširnejše delo, ki ga pripravlja, rešilo nejasnosti, ki so ostale v pričujočem. Do takrat pa mu s Zhuang Zijem in podobo njegovega modreca zaželimo: »Najvišji človek uporablja svoje srce kot ogledalo. Za stvarmi ne hodi, niti jim ne hodi naproti. Odseva jih, pa jih ne zadržuje. Zato lahko brez ran premaga svet. Ni suženj svoje slave, ne goji načrtov in se ne ukvarja s posli. Ni čuvar spoznanja.«⁵

Maja Milčinski

⁵ *Klasiki daoizma. Zhuang Zi*. Slovenska matica, 1992, str. 232.

Joseph Bobik

*Aquinas on Matter and Form and the Elements.
A Translation and Interpretation of the 'De principiis
Naturae' and the 'De Mixtione Elementorum'
of St. Thomas Aquinas.*

University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1998, 325 str.

Leta 1252 so bile, po nekaj desetletjih prepovedi, v kurikulum fakultete v Parizu vključene »nove« Aristotelove knjige *libri naturales*, *Metafizika* in *Nikomahova etika*. S tem se je znatno razširil tedanji univerzitetni učni načrt, hkrati pa se je izredno povečalo tudi zanimanje za filozofijo narave. Začel se je proces asimilacije »nove vednosti« v krščanski univerzum, proces, v katerem so bili najbolj dejavni nekateri teologi (Robert Grosseteste, Albert Veliki, Roger Bacon, Tomaž Akvinski), ki so že šli skozi univerzitetni sistem, so pa bili na neki način primorani na novo premisliti »krščanske resnice« v luči na novo odkrite vednosti. Po drugi strani pa je tudi ta, na novo odkrita vednost zahtevala temeljito refleksijo in sistematizacijo. V kontekst premisleka in sistematizacije nove vednosti sodita tudi dve kratki delci Tomaža Akvinskega, katerih prevod in interpretacijo prinaša Bobikova knjiga *Aquinas on Matter and Form and the Elements. A Translation and Interpretation of the 'De principiis Naturae' and the 'De Mixtione Elementorum' of St. Thomas Aquinas*. Prvo delo je nekakšna sistematizacija prvih dveh knjig Aristotelove *Fizike* in pete knjige *Metafizike* (ob znatnem upoštevanju Averroesovih in Avicennovih komentarjev), drugo pa podaja Akvinčeve nazore o »mešanju« elementov.

Vendar pa Bobik Akvinčeve filozofije narave ne bere v kontekstu srednjevega veka (besedila ne pojasnjuje z viri, ne

sooča ga z ostalimi srednjeveškimi avtorji itd.), temveč želi, kot pravi sam, »ponuditi inteligibilno interpretacijo nazorov Tomaža Akvinskega o naravi fizične realnosti«, ne da bi pri tem izhajal iz številnih že obstoječih interpretacij. Rečeno drugače, Bobik želi na podlagi besedil Tomaža Akvinskega razviti »kar se da pristno, neposredno in neobremenjeno filozofijo«. Pri tem ima najprej v mislih Tomažev mladostni tekst, napisan za »brata Silvestra« v letih 1252-56, *De principiis naturae*, katerega prevod in izčrpna razlaga težavnejših delov besedila tvorita prvi del knjige, in kratko besedilce *De mixtione elementorum*, napisano okoli leta 1270 ali malce kasneje, katerega prevod in interpretacija tvorita drugi del knjige. V tretjem delu knjige skuša avtor, na podlagi omenjenih spisov in krajših ali daljših odlomkov iz drugih del, ki osvetljujejo Tomaževe nazore o materiji, obliki in elementih, pojasniti dvoje: v kakšnem razmerju sta po Akvinskem obe sestavi – sestava materije in oblike ter sestava elementov – med seboj in do fizičnih substanc, v katerih sta, ter ugotoviti, ali to, kar Akvinski trdi, prenese kritično analizo. Četrty del knjige, o katerem predpostavljam, da naj bi pomenil »pristno, neposredno in neobremenjeno filozofijo«, pa je zbir raznih topik, v katerih skuša Bobik primerjati sodobne fizikalne teorije elementov in Akvinčeve nazore o njih, z »upanjem, da bodo so-

dobni nazori in nazori Akvinskega osvetlili drug drugega».

Medtem ko sta prevod in interpretacija (skupaj z razlagami nekaterih, za sodobno bralstvo nejasnih mest) Akvinčevega besedila pertinentna in plavzibilna, velja za tretji del poleg tega tudi to, da je zelo informativen. V njem skuša Bobik na podlagi *De principiis naturae* in *De mixtione elementorum* ter ostalih relevantnih besedil pojasniti, kaj je Akvinski menil o vlogi elementov v sestavi fizičnih substanc, in ugotoviti ali je njegova teorija, ob predpostavki, da sprejmemo temeljna izhodišča Tomaževe filozofije, sprejemljiva ali ne. Vprašanja, ki jih Bobik zastavlja Akvinskemu in na katera skuša s pomočjo njegovih besedil tudi odgovoriti, segajo od tega, ali mora biti naravna, fizična substanca, ki je sestavljena iz elementov, nujno sestavljena tudi iz primarne materije in substancialne oblike (in če je tako, ali so potem elementi sestavni deli bistva substance), prek problemov z definiranjem elementov in njihove vloge v definiciji »mešanega« (iz več elementov sestavljenega) telesa, vse do vprašanj, ki zadevajo vlogo elementov v stvarjenju. Tako Bobik glede vprašanja definicije elementov odgovarja na vprašanje, ali so ti elementi, ki so telesa, sestavljeni iz materije in oblike. Če so, ali ima materija vseh štirih elementov kaj skupnega? Ali ima kaj skupnega oblika vsakega od elementov? Če je tako, ali imajo potem skupen rod in skupno specifično razliko? To so vprašanja, ki zadevajo elemente v splošnem, podobna vprašanja pa je treba postaviti tudi posebej za vsakega od teh elementov. Kaj je materija elementa zemlje? Kaj je oblika tega elementa? Na podlagi citatov iz raznih besedil (v katerih je drobna sled, ki vodi k odgovoru na zastavljeno vprašanje, velikokrat umeščena v popolnoma drug kontekst od obravnavane

ga problema) rekonstruirala Akvinčev odgovor na vprašanje.

Če je tretji del knjige na ravni priročnika zanimiv in informativen, pa to ne drži za četrti del, v katerem skuša avtor s primerjavo teorij pojasniti tako Tomaževe nazore o elementih, kot tudi sodobne fizikalne teorije. Bobik skuša z Akvinčevim konceptualnim aparatom elementov, substancialnih oblik, moči elementov, dispozicij, aktualnosti in potencialnosti, »mešanih« teles itd. pojasniti razmerja, funkcije in delovanje kvarkov, protonov, elektronov, nevtronov in ostalih delcev, ki sestavljajo konceptualni aparat sodobne fizike. Tako na primer govori o tem, da substancialna oblika kvarka, ki vstopa v konstitucijo protona, ni dejansko prisotna v protonu, da ima vsak proton svojo substancialno obliko itd. Na podoben način se loti tudi kozmogonije judovskega filozofa Nahmanidesa (Moses ben Nahman 1194-1270) iz njegovega komentarja *Tora* (*Genesis* 1,1), v katerem ta opisuje stanje univerzuma v trenutku neposredno po stvarjenju kot zgoščeno materijo »na zelo majhnem prostoru, ne večjem kot zrno gorčice« in njeno nadaljnjo širitev. Njegove nazore o stvarjenju in razvoju vesolja primerja z Akvinčevimi in ugotavlja, da ti niso inkompatibilni z Nahmanidesovimi, ampak jih dopolnjujejo in izpopolnjujejo, obe teoriji pa razume kot nekakšno anticipacijo sodobne teorije Velikega poka. »Biblija nas bo poučila o resnici fizičnega sveta, znanosti pa bodo to resnico potrdile«, polaga Bobik na jezik Nahmanidesu.

V čem je zmota pristopa, ki išče nekašne prefiguracije sodobnih znanstvenih teorij v preteklosti, ne glede na to, katera avtoriteta (*Tora*, *Biblija*, Nahmanides, Akvinski ...) naj bi anticipirala določeno sodobno znanstveno teorijo? Ena raven problema je seveda v tem, da teo-

rija Velikega poka o razvoju vesolja, če se omejim samo na ta primer sodobne znanstvene teorije, o kateri Bobik meni, da sta jo na podlagi Tore oziroma Biblije nekako razvila že Nahmanides in Akvinski (in tako implicira, da Biblija vsebuje resnico o fizični stvarnosti, ki jo mora znanost samo še potrditi), seveda ni edina plavzibilna sodobna kozmološka teorija. Ko je leta 1981 slavni kozmolog Stephen Hawking sodeloval na konferenci o kozmologiji, ki so jo v Vatikanu priredili jezuiti, je papež Janez Pavel II. na audienci po končani konferenci zbrane znanstvenike poučil, da je popolnoma v redu preučevati razvoj vesolja po Velikem poku, da pa ni povsem primerno, če poskušajo razumeti sam Veliki pok, ki je trenutek Nastanka in tako delo Boga. Hawking, ki je na tej konferenci govoril o možnosti, da je prostorčas končen, da pa nima mej, kar pomeni, da nima začetka, oziroma trenutka Nastanka, pripominja, da ga je veselilo, da ga, ker papež ni poznal njegovega ekspezeja, ni doletela enaka usoda kot Galileja.

Toda bolj kot ta kvazidejstvena raven problema je pomembna teoretska neutemeljenost Bobikovega početja – predpostavlja namreč, da je mogoče primerjati dva tako radikalno različna konceptualna univerzuma, kot je univerzum sholastične filozofije narave z vsem instrumentarijem, ki ga ta uporablja, in neko sodobno, na popolnoma drugi *episteme* utemeljeno in razvito kozmološko teorijo. Zakaj v Akvinčevi prvotni, brezoblični materiji ni mogoče videti zamet-

kov sodobne fizike delcev, ki naj bi se po Bobiku nagibala k temu, da bi jim pripisovala vse manj in manj lastnosti, in naj bi se tako nekako ujemala z Akvinčevo prvotno materijo? Najprej zato, ker prvotna, brezoblična materija ni nikakršna specifična Tomaža Akvinskega. Ravno tako bi lahko rekli, če sprejmemo Bobikov način mišljenja, da je sodobna teorija delcev anticipirana v Aristotelovi prvi materiji, ki jo je Akvinski povzel (ne trdim, da je Akvinski zgolj aristotelik v krščanski preobleki). S tem pa pridemo do vprašanja, kdaj je sploh pertinentno primerjati dve teoriji, kdaj lahko rečemo, da je en avtor ali ena znanstvena teorija anticipirala drugo? Predvsem takrat, kadar ne gre zgolj za zunanje ujemanje oziroma aplikacijo enega konceptualnega univerzuma, enega konceptualnega polja na drugo, ampak za notranje, strukturno ujemanje med dvema konceptualnima univerzumoma v določenih točkah. Canguilhem je to pregnantno izrazil v svojem članku »Objekt zgodovine znanosti« z naslednjimi besedami: »Dokler kritična analiza tekstov in del, ki se jim približamo skozi hevristično zgostitev trajanja ni jasno dokazala, da obstaja pri enem in drugem raziskovalcu istovetnost pomena vodilnih konceptov, istovetnost sistema konceptov, iz katerih predhodni dobijo svoj smisel, potem je vmeščanje dveh znanstvenih avtorjev v logično sosledje od začetka do dovršitve ali od anticipacije do realizacije umetno, arbitrarno in neustrezno avtentičnemu projektu zgodovine znanosti.«

Matjaž Vesel

Gilles Deleuze
Logika smisla

Založba KRTINA, Ljubljana 1998, 336 str.

Tomaž Erzar
Obrat Gillesa Deleuza

Založba ZRC, Ljubljana 1997, 248 str.

1. Čeprav je Deleuze še pred *Logiko smisla*, ki je izšla leta 1969, že izdal za več kot pol ducata knjig o Humu, Nietzscheju, Kantu, Proustu, Bergsonu oziroma bergsonizmu, Sacher-Masochu in Spinozi, je vendarle mogoče reči, da šele *Logika smisla* predstavlja prvo pravo Deleuzovo delo. Zakaj? Najprej zato, ker na enem mestu prvič prinaša zbrano vse tisto, kar tvori »deleuzovski univerzum«, za katerega sta značilna vsaj dva elementa – na eni strani polje imanence, ki je sicer osrednji zastavek dela o Spinozi, polje, ki je hkrati nekaj transcendentalnega in empiričnega hkrati, in na drugi strani tisto, kar to polje »naseljuje« – pa naj gre za singularnost, dogodek, znak, koncept, konceptualno osebo, refren ali kaj drugega. Ta deleuzovski univerzum seveda nikoli – *Logika smisla* ni pri tem nobena izjema – ne nastopi v čisti obliki, Deleuze se pač nikoli ni bil pripravljn odpovedati svojemu slovitemu *style indirect libre*, ko s pomočjo obravnavanih avtorjev pove tisto, kar se je tako ali tako namenil, saj je bil prepričan, da so ti posredniki bistvenega pomena za ustvarjanje. Glede na to načelo, ki ga seveda Deleuze razume povsem po svoje – predstavljal sem si, pravi nekje, da sem prišel avtorju za hrbet in mu naredil otroka, ki je bil sicer njegov, a obenem monstruo-

zen –, ni potem nič čudnega, če tisto Eno-Vse, ki je vselej v središču njegove filozofije, obenem križa in spaja Huma, Kanta, Leibniza in Spinozo, toda tako, da je v tako dobljenem pošastnem stvoru mogoče hkrati prepoznati tudi še Bergsona in Nietzscheja!

Univerzum, ki ga Deleuze v *Logiki smisla* predstavlja skozi štiriintrideset serij paradoksov, ki jih tvori igra smisla in nesmisla oziroma teorija nesmisla, je univerzum kaosa, kaotični univerzum, kaos-kozmos. Nič čudnega ni, da Deleuze *Logiko smisla* prične z interpretacijo zgodbe Lewisa Carrolla o Alici v čudežni deželi, deželi, ki ni nič drugega kot *popačeni* Alicin vsakdanjik, deželi/univerzumu skozi prizmo *das Unheimliche*, kjer vsakdanje stvari prejmejo srhljivo in grozljivo anamorfično podobo. Takšen univerzum nima vnaprej danih pravil, še več, edino pravilo takšnega univerzuma je, da ni pravil, da se pravila nenehno vzpostavljajo, kršijo in opuščajo – »vsak met kock prinaša svoja pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«. (*Logika smisla*, 66) Univerzumu tako vlada tisto, kar Deleuze imenuje »jeu ideal« – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poražencev, kjer je vsak met kock fragment kaosa. Idealna igra je drugo ime za večno vračanje enakega,

pri čemer »skrivnost večnega vračanja / .../ ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatruje kaos«. (*Ibid.*, 247) Kaos je za Deleuza vselej, ne le v *Logiki smisla*, nekaj, kar povzroči, da se vse konstrukcije, ki nam jih uspe vzpostaviti, razpršijo, razdrejo, sesujejo. Kaos, kot bo kasneje zapisal Deleuze v *Qu'est-ce que la philosophie?*, ni neko inertno ali stacionarno stanje, ni mešanica naključij, pač pa je neka sila, neka moč, neskončna hitrost, ki kaotizira. Kaos je nekonsistenca, ki razvezuje vsako konsistenco. Drugo ime za kaos v *Logiki smisla* je paradoks – »paradoks najprej pomeni izničenje zdrave pameti kot enkratne smeri, nadalje, izničenje običajne pameti kot podeljevalca utrjenih identitet«. (*Logika smisla*, 15) Če zdrava pamet vselej trdi, da stvari potekajo vselej na en sam možen način, v enem samem smislu, v eni sami smeri, je paradoks prepričanje, da zadeve vselej potekajo v več smereh hkrati, vsaj dvo- ali več smiselno. Smisel, *sens*, smisel/smer, ki je v osrčju *Logike smisla* je neobstoječa in paradokсна entiteta, ki pa ni na začetku – smisel ni izvor, pač pa proizvod, produkt: smisel je »učinek površine« (*Logika smisla*, 78).

Takšna okvirna zastavitev pa ima seveda več nasledkov. Prvič, filozofija, ki se ukvarja s paradoksom in z logiko smisla je zoperstavljen zdravi in običajni pameti, mnenju. Drugič, naloga filozofije ni najti instanco, merilo, ki bi lahko izmerilo vrednost, resničnost različnih in zoperstavljenih mnenj. Filozofiji ne gre za resnico, saj »kategorijo resnice zamenja kategorija smisla« (*Logika smisla*, 121), zato »naloga filozofije ni ta, da bi bila za vsako ceno moderna, kakor tudi ne, da bi morala biti brezčasna, ampak da iz modernosti izloči nekaj, kar je Nietzsche imenoval *času neprimerno*; to vsekakor pripada modernosti, toda prav tako ga je treba obrniti zoper njo – za-

voljo časov, ki – tako vsaj upam – prihajajo!«. (*Logika smisla*, 248) Tretjič, filozofija kaotičnega univerzuma, kaosa, paradoksa, ki razvezuje vsako identiteto in vsako konsistenco, je filozofija imanence, ki se zoperstavlja vsaki transcendenca, katere temeljni model so za Deleuza Platonove Ideje. V tem pogledu je naloga katerekoli filozofije, filozofije prihodnosti, »sprevrnitev platonizma« (*Logika smisla*, 237). Paradoks namreč razkraja katerokoli možnost transcendentnega merila, za kar v bistvu pri Platonu tudi gre, še več, paradoks razkraja vsakršno identiteto, vsakršno filozofijo identitete, katere začetnik je za Deleuza Platon in ki je dosegla najbolj dovršeno obliko v Heglovi filozofiji. Prav zato je nekoliko nenavadno, če ostanemo na popolnoma obči ravni, da Deleuze ves čas ponavlja heglovske formule, denimo, da površina pomeni, da »za zagrinjalom ni ničesar« (*Ibid.*, 21, 131). Četrtrič, kaotični univerzum, univerzum, kjer vlada paradoks, je možen le, če se dogaja v nekem paradoksnem *prostoru* in *času*. Prostor je lahko samo horizontalen, brez vertikale, transcendence, čista površina, čista imanenca – ker je »površina vse«, ker se vse dogaja na površju, Deleuza zanimajo paradoksi roba in meje površine, kakor pri Moebiusovem traku, kjer je tisto »notranje zunanje in zunanje notranje« (*Ibid.*, 22), medtem ko je čas kaotičnega univerzuma lahko le čas *postajanja*.

Postajanje je hkrati tisto, kar se izmakne sedanjosti, kar vleče v več smereh hkrati, nezamejeni Aiôn, ki se neskončno deli na preteklo in prihodnje in ki se vedno izmakne sedanjosti. Deleuze razlikuje običajni čas, čas kot Kronos, od časa kot Aiôna, pri čemer si izraz Aiôn izposoja od stoikov, ki so se sploh prvi lotili velike in radikalne sprevrnitve platonizma. Medtem ko za čas kot Kronos v času eksistira zgolj sedanjik, telesni seda-

njik, merjeni čas, je z Aiônom drugače – v času insistirata ali subsistirata zgolj preteklik in prihodnjik, namesto sedanjika, ki bi vsrkaval preteklik in prihodnjik, imamo prihodnjik in preteklik, ki v vsakem trenutku cepita sedanjik, ga hkrati v dveh smereh delita v neskončno. Aiôn je sprevernjeni običajni čas, ki vnaša vrzel v čas Kronosa in ga s tem sprevrne. Tako je razlika med Kronosom in Aiônom pravzaprav razlika, ki pade znotraj samega Aiôna, razlika med Aiônom površine in Aiônom kot norim postajanjem globine. Drugače rečeno, vse, kar pride na površino, spremeni svojo naravo, prav tako pa tudi smer oziroma orientacijo. »Aiôn naseljujejo učinki, ki ga preganjajo, ne da bi ga zapolnili. In če je bil Kronos omejen in neskončen, je Aiôn nezamejen kot prihodnost in preteklost, a končen kot trenutek. Če je bil Kronos neločljivo povezan s kroženjem in pripetljaji, ki se lahko primerljivo kroženju, kot so blokade ali prenašanja, razbitja, razstavitve, otrdelosti, se Aiôn razteza v ravni črti, ki je na obeh straneh nezamejena. Vselej že pretekli in večno še prihajajoči Aiôn je večna rešnica časa: *čista prazna forma časa*, ki se je osvobodila svoje telesne vsebine in tako razmotala njen krog, se potegne v neko črto in je zavoljo tega nemara še nevarnejša, še bolj labirintska, še bolj mučna.« (*Logika smisla*, 160) Aiôn je tako »čas, ki je iz tira«, vselej spreminjajoči se čas, čas, ki je kreativni razpad, čas čistega in norega postajanja, permanentnega gibanja in spreminjanja.

Le takšen čas je lahko čas smisla, saj je smisel »z eno stranjo obrnjen k rečem, z drugo k propozicijam. Toda nič bolj ga ni mogoče enačiti s propozicijo, ki ga izraža, kot s stanjem stvari ali kvaliteto, ki jo designira propozicija. Smisel je točno meja med propozicijami in rečmi. Je tisto aliquid, hkrati dodatek k biti

in vztrajanje, se pravi tisti minimum biti, ki gre vztrajajočemu. In v tem oziru je smisel »dogodek« /.../ dogodek ni nič drugega kot smisel.« (*Ibid.*, 32) Smisel oziroma dogodek je tako vselej dvojen – ena plat objekta, stvari, je »obrnjena k stanjem stvari, druga k propozicijam. Toda teh plati ni mogoče zvesti nanje. Dogodek sicer napotuje na stanja stvari, ampak le kot logični atribut teh stanj, ki je povsem različen od njihovih fizičnih kvalitet, čeprav doleti prav te kvalitete, se v njih utelesi oziroma udejanji.« (*Logika smisla*, 161) Čeprav se dogodek kot virtualen nenehno aktualizira, pa ga aktualizacija, oziroma diferenciacija nikoli ne more povsem aktualizirati, vselej namreč ostaja nek del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejanjiti. Dogodek je tako razcepljen na dve plati, na tisto, ki jo je mogoče udejanjiti, aktualizirati, in na tisto »trdo jedro«, ki ga ni mogoče udejanjiti. To pa je očitno v nasprotju s tezo o enoglasnosti, na kateri Deleuze zgradi cel svoj filozofski program: »Filozofija je eno z ontologijo, toda ontologija je eno z enoglasnostjo biti (analogija je bila vselej le teološka vizija, in ne filozofska, saj je bila prirejena formam Boga, sveta in jaza). Enoglasnost biti ne pomeni, da je bit ena sama: nasprotno, bitja so mnogotera in raznolika, vselej porojena v disjunktivni sintezi, in tudi sama disjunktivna in divergentna, *membra disjuncta*. Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem »smislu« o vsem, o čemer se izreka. O čemer se izreka, to nikakor ni isto. Toda on je isti za vse, o čemer se izreka. Godi se torej kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja najrazličnejšim stvarjem, *Eventum tantum* za vse dogodke, izjemna forma za vse forme, ki ostajajo v njej v disjunktiji in ki lahko zaradi nje svojo disjunktivnost zadržijo in razvejejo. Enoglasnost biti je

enaka pozitivni rabi disjunktivne sinteze, temu zatrjevanju najvišje vrste: to je samo večno vračanje osebno, ali, kot smo videli pri idealni igri, zatrjevanje vsega naključja v enem samem naključju, enkratni zamah za vse mete, ena sama Bit za vse forme in ponavljanja, eno samo vztrajanje za vse, kar obstaja, ena sama prikazen za vsa živa bitja, en sam glas za vse govoričenje in vse kaplje morja. /.../ Enoglasnost povzdiguje, izlušči bit, da bi se ta bolje ločila od tega, čemur se godi, in od tega, o čemer se izreka. Iztrga jo bitjem, da bi jim jo nato vrnila enkrat samkrat in jo tako za vselej spravila k njim. Enoglasnost, ki je čisto rekanje in čisti dogodek, spravlja v stik notranjo površino jezika (vztrajanje) z zunanjo površino biti (dodatek k biti). Enoglasna bit vztraja v jeziku in se pripeti rečem; tako notranje razmerje jezika meri z zunanjim razmerjem biti. Ne dejavna, niti trpna, enoglasna bit je nevtralna. Sama je nek *dodatek k biti*, se pravi tisti minimum biti, ki je skupen dejanskemu, možnemu in nemožnemu. Enoglasna bit je položaj v praznem za vse dogodke v enem, izraz nesmisla za vse smisle v enem, čista forma Aiôna, forma zunanjosti, ki vzpostavlja razmerje med rečmi in propozicijami. Enoglasnost biti ima skratka tri določila: je en sam dogodek za vse; en sam aliquid za to, kar se godi in kar se izreka; ena sama bit za nemožno, možno in dejansko.« (*Logika smisla*, 172-173)

2. Toda – kako misliti skupaj dvo-smernost smisla in enoglasnost biti? Ta točka predstavlja temeljno dilemo Deleuzovega dela sploh, kot v svojem delu *Obrat Gillesa Deleuza* lepo pokaže Tomaž Erzar. Izhodišče Erzarjevega branja Deleuzove filozofije je prelom med dvema njenima temeljnima deloma, *Logiko smisla* in *Anti-Ojdipom*. Temeljna nevarnost

deleuzovskega preizkusa biti je za Erzarja v tem, da Deleuze vsakič, z vsako knjigo stavi na vse in da te zato predstavljajo niz nekompatibilnih, a vendar komplementarnih poizkusov – eni formulaciji popolne ontologije sledi nova popolna ontologija, ki skuša podati genezo prejšnjega poskusa. Temeljni problem Deleuzove filozofije za Erzarja predstavlja Deleuzova zahteva po dvojni poti, poti navzgor in poti navzdol, misliti dvoje oziroma mnoštvo kot eno. »Izhajajoč iz ideje popolne ontologije in njene metode se mi Deleuzova filozofija kaže kot neka zahteva strukturalizmu: strukturalizem ne sme biti le pot navzdol, pot interpretacije, analize in izluščanja, ampak mora razviti tudi pot navzgor, pot geneze ali udejanjenja strukture.« (*Obrat Gillesa Deleuza*, 11) Deleuzova filozofija je v osnovi filozofija prevladanja dualizma, filozofija subverzije, toda tega dualizma Deleuzovi filozofiji ne uspe prevladati, prav tako pa ji ne uspe opraviti subverzije. V svetu običajnih, očitnih razlik ni nobenega smerokaza, ki bi kazal na to, kako od teh razlik pridemo k pravim razlikam, nobene opore ni, ki bi olajšala delo subverzije. Ker ni čistega temelja, opore, po kateri naj krene delo razlik, na začetku tičimo v dvoumnosti smeri in nerazločljivosti. Zato, da bi se pot sploh lahko pričela, je potrebno razrešiti prav to nerazločljivost. Drugače rečeno, čeravno pot navzgor in pot navzdol ubirata iste korake, čeprav ju loči le smer, Deleuzov odgovor, da to smer daje točka singularnosti, ne zadovoljuje. Zakaj? Zato, poenostavljeno rečeno, ker smer poti daje nekaj, kar je neodvisno od smeri, ki jih lahko ubere neka pot.

Deleuzovski preizkus biti prinaša tako dve nevarnosti – najprej nevarnost, da poti postaneta nerazločljivi, nadalje nevarnost, da se prepleteta oziroma prekrijeta, se pravi, da je točka razločitve

dveh poti sicer določena, a neulovljiva. Če šele začetek poti geneze odloča o tem, kdaj je končana pot analize, potem je očitno, da lahko do konca oziroma do točke subverzivnega obrata dospemo le tako, da jo anticipiramo, pri čemer se bo pravilnost te anticipacije potrdila vnažaj. Izničiti dualizem pomeni razgraditi dualistični videz in hkrati to razgraditev utemeljiti v biti. Dvojnost je torej, tako Erzar, že v samem izničenju videza: preizkus biti zahteva dvojno pot in zahteva njeno odpravo, ki je mogoča spet le z dvojno potjo. V svojem zglednem branju Deleuza tako Erzar postavlja tri teze: prvič, Deleuzovo filozofijo v *Logiki smisla* obvladuje neka nerazrešena dilema, spopad dveh časovnih logik, dveh načinov subverzije, linearne logike in logike spodvitja, ki jih Deleuzu, drugič, tudi v *Anti-Ojdipu* ne bo uspelo ohraniti, kajti

to dilemo bo Deleuze poskusil razrešiti tako, da bo za lažno razglasil le eno od obeh opcij, logiko spodvitja, s tem pa bo odprl vrata drugi opciji. Tretjič, Deleuze v svoji filozofiji ključni spopad z logiko videza vselej odloži, z ene ravni ga seli na drugo, z ravni vednosti na raven oblasti, s formalne na neformalno, z neformalne v onstran. V tem je – in v tej točki lahko Erzarjevi analizi zgolj pritrdimo – temeljni problem bergsonistične metode v Deleuzovi filozofiji, ki ne vzdrži dvoumnosti videza in ga zato ne more razgraditi, ampak pohiti z njegovo razcepitvijo. Z vsakim preskokom ravni je opravljeno veliko priprav na spopad, zdi se, da je obračun za vogalom, potem pa je odložen – v tem je, pravi Erzar, lepota in tragika te filozofije, ki ne popušča glede ontološke zahteve, a mora odlagati njeno realizacijo.

Peter Klepec

Actualité et postérités de Gaston Bachelard

Sous la direction de Pascal Nouvel

Presses Universitaires de France, Pariz 1997, 172 str.

Da je misel G. Bachelarda še vedno aktualna in da obstaja njegova dediščina, skušajo pokazati besedila, zbrana v konec preteklega leta objavljenem zborniku, ki ga je uredil Pascal Nouvel, sicer glavni urednik revije *L'aventure humaine*. V zborniku natisnjena besedila izvirajo iz seminarjev o Bachelardovi misli, ki so v letih 1992, 1995 in 1996 potekali v okviru »Centre Gaston Bachelard de recherche sur l'imaginaire et la rationalité« pri Univerzi v Dijonu. Za razliko od nekaterih prejšnjih zbornikov, posvečenih Bachelardovemu delu, se zdi, da je zasnova pričujočega precej nejasna, oziroma, da je le težko najti notranjo logično nit, ki naj bi povezovala besedila, katerih razpon sega od (kratkih) miselnih utrinkov do razčlenjenih problemskih prispevkov. Takšen (ne)koncept zbornika nemara upravičuje urednikova navedba v uvodu, da ne gre za »eksegezo dela ali misli Gastona Bachelarda, temveč bolj za pobude in izzive, da se znova premisli in v novih smereh vprašanja, ki jih je odprl ali znova odprl G. Bachelard« (str. 5). Med temi vprašanji je prav gotovo tudi problem razmerja med imaginarnim in racionalnim, ki se v Bachelardovem delu odpre z pojavitvijo pojma *epistemološke ovire* v delu *Oblikovanje znanstvenega duha*. S tem delom začne Bachelardova misel teči v dveh smereh — epistemološki in poetološki. To dvojnost Bachelardove filozofije so mnogi razlagalci po-

skušali razlagati v smislu notranjega »razcepa«. Novejši premisleki Bachelardovega dela pa kažejo, da gre prej za njegovo odkritje »področja« imaginarnega znotraj območja (znanstvene) racionalnosti, in da povzdignjenje imaginacije v predmet samostojne refleksije še ne pomeni absolutne ločitve in razbitja enotnosti njegovega dela in misli.

V to smer je naravnan že prvi kratak prispevek v zborniku avtorja Dominiquea Lecourta, sicer pisca dveh knjig o Bachelardovi epistemologiji. Lecourt skuša pokazati, da Bachelardovsko pojmovanje metafore in metaforičnosti ni zoženo zgolj na nekakšno obliko »epistemološkega asketizma« kot predpogoja znanstvene racionalnosti, temveč da se v Bachelardovi misli odpira tudi neka etična zahteva po neprestanem prizadevanju »da se odprejo vse ječe bitja, da bi človeška narava imela vso prihodnost«¹. Prav njegova poetološka dela kažejo, kako Bachelard odkriva imaginacijo kot nezgrešljivo znamenje človeškega bitja v njegovi vezanosti na naravo. Po Lecourtu se tako Bachelardovska prezaposlenost z onirizmom ne izteče samo v »neko kritiko designativne koncepcije jezika, v zavračanje istovetenja mišljenja in reprezentacije, v kritiko klasične psihoanalize, v neko novo ontologijo«, temveč v neko etiko, ki imaginaciji priznava njeno nezamenljivo vlogo pri »človekovi metafizični zlepljenosti s svetom« (str. 16, 17).

¹ G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos. Essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Pariz 1948.

Pozitivistična izhodišča in temelje skuša pripisati Bachelardovi negaciji znanstvene imaginacije v svojem prispevku Gervais K. N. Maglo. Pisec je prepričan, da je mogoče Bachelardov pojem epistemološkega preloma preinterpretirati v neopozitivistični pojem demarkacije, in ker se ta izkaže za »vogelni kamen znanstvene konstitucije, je diskriminacija ali diskvalificirajoča demarkacija filozofska drža, ki jo je Bachelard stalno privzemal kot ključni moment svoje misli« (str. 31). Razlikovanje med znanostjo in »ne-znanostjo« sodi po pisčevem mnenju v takšen filozofski profil razumevanja znanosti, ki se polno ujema s pozitivističnim dojemanjem, zato Maglo izpostavi kot Bachelardovo temeljno napako povezavo znanstvene imaginacije z virom zmot v razvoju znanosti. Z zgodovinskega gledišča se po njegovem odnos med imaginacijo in znanostjo ne postavlja toliko v mejah pojma ovire kot v okviru hevrstike odkritja, in avtor navaja, da je po Boltzmannu *phantasmagoria* zibelka *teorije*. Menimo, da bi količkaj pozorno branje že samo Bachelardovega *Oblikovanja znanstvenega duha*, zlasti pa *Filozofije ne-ja* in *Apliciranega racionalizma*, ovrгло Maglojeve trditve. Bachelard v svojih delih ne uporablja pojma *znanstvena* imaginacija, temveč govori o imaginaciji in imaginarnem kot takem. Tudi nikjer ne zavrača ali zanika vloge imaginacije pri tvorjenju znanstvenih pojmov, saj pojem, v zadnji instanci, ni drugega kot racionalizirana podoba. Imaginacija in podobe so lahko vir zmot in epistemoloških ovir takrat in vse dotlej, ko niso in dokler niso racionalizirane, dokler njihova uporaba ni šla skozi (kolektivne) postopke abstrakcije, skratka dokler podobe niso *depsihologizirane*.

O neposrednem čutnem izkustvu kot primeru konkretne ovire pri fizikalni razlagi barv piše Claude Speranza in

pri tem vleče primerjave z Bachelardovo zgodnjo epistemološko analizo problema širjenja toplote v delu *Študija o razvoju nekega fizikalnega problema: širjenje toplote v trdnih telesih*.

Ne navadni naslov »Bachelard in agronomi« avtorja Jean-Jacquesa Hervéja ne odkriva, kot bi kdo utegnil pomisliti, kakih doslej neznanih Bachelardovih stikov, temveč gre preprosto za poskus pokazati, »v čem predstavlja Bachelardovo delo bistveno referenco za dejavno misel agronomov in kako agronomija, zahvaljujoč zahtevi vigilantne epistemologije, identificira in presega svoje epistemološke ovire, da bi se vzpostavila kot znanost kompleksnosti« (str. 60).

Sledi nemške romantike v Bachelardovih analizah pesniške imaginacije odkriva v kratkem prispevku Alain Guyard. Zanimivejši je prispevek urednika zbornika, Pascala Nouvela, ki primerja Bachelardovo in Heideggerjevo branje Nietzscheja. Nouvel poudarja, da ja Nietzschejeva misel za Bachelarda zanimiva predvsem z vidika njegova *dinamofilije*, tj. z vidika poudarjanja znanstvene specializacije, kot tiste instance, ki bistveno dinamizira znanstveno mišljenje, omogoča njegovo mobilnost in odprtost za novo. Nietzsche nastopa pri Bachelardu kot najčistejši reprezentant tistega psihičnega dinamizma, ki se razkriva in izraža v sami znanstveni misli. Bachelard se zategadelj zavzema za to, da se o znanosti govori izhajajoč iz znanosti same. Tu pa Nouvel odkriva neki paradoks ali aporijo, in se vprašuje, kako lahko znanost, če se nahajaš znotraj nje, predstavlja problem. Po Nouvelu lahko postane specializacija znanstvenega mišljenja tema obravnave samo tako, da postane predmet heideggrovsko razumljenega avtentičnega spraševanja. Toda razlika in/ali nasprotje med Bachelardovim in Heideggerjevim pristopom k razumeva-

nju znanstvenega mišljenja se navsezadnje zvede na dilemo: »je filozofija raziskovanje psihičnega dinamizma ali avtentično spraševanje?« (str. 100).

Z informativnim člankom »Gaston Bachelard in francosko znanstveno in intelektualno okolje« avtorice Trese Castela se zbornik prevesi v drugo, morda zanimivejšo polovico. Avtorica na začetku ugotavlja, da sta bila predvsem relativnostna teorija in kvantna fizika tista dominantna dejavnika, ki sta temeljito pretresla francosko intelektualno in filozofsko okolje v prvi četrtini stoletja, in da so bile prav filozofske konsekvence novih teorij (propad determinizma in absolutne vzročnosti) težko sprejete med francoskimi filozofi pozitivistične in akademske idealistične usmeritve. Znotraj francoske filozofije znanosti sta se tako oblikovala dva tabora: na eni strani tradicionalni pristop k znanstveni misli, ki je bil značilen za Meyersonov in Duhemov kontinuum in Poincaréjev konvencionalizem, na drugi pa diskontinuitična teza, ki sta jo zastopala Brunshvicg in Bachelard. Za razumevanje intelektualnega ozadja Bachelardove misli, pa je treba vedeti tudi to, da je sodil med tiste francoske intelektualce, ki so se ukvarjali tudi z zvezami med znanostjo, literaturo in kulturo, da torej ni bil samo sodobnik nove fizike, temveč tudi nadrealizma in (freudovske in jungovske) psihoanalize. Castelaova tudi meni, da so prav politična in družbena dogajanja za časa III. republike tista, ki pomagajo razumeti Bachelardovo historično epistemologijo, ki je v veliki meri intelektualna reakcija proti tedanjemu stanju francoskih ustanov, globoko prežetih s scientizmom in pozitivizmom. Za Bachelarda te filozofije niso pokazale zadostne občutljivosti za odkrivanje epistemoloških prelomov v sodobnih naravoslovnih znanostih in so bile popolnoma neu-

strezne za opisovanje diskontinuiranega, dialektičnega in zgodovinskega razvoja znanstvenega spoznavanja. »Bachelard je«, piše avtorica, »nemalokrat pokazal svoj prezir za tisto, kar je imenoval čudna politika izobraževanja, ki jo je vzpostavila vlada III. republike. Ta sistem se mu je zdel dosti bolj zaposlen s prenašanjem tradicionalnih načinov znanstvene razlage kot s tem, da bi mlade duhove napravil občutljive za antidogmatizem modernih znanosti« (str. 111). Castelaova na koncu ugotavlja, da dobivajo Bachelardova dela ključni pomen še posebej v sociologiji znanosti, natančneje v tezah o družbeni konstrukciji znanosti, ki jih zagovarjajo Shapin in Shaffer, Pickering, Woolgar, Latour in drugi. Če se z avtorico že ne moremo strinjati v trditvi, da ima besednjak, ki ga Bachelard uporablja, neovrgljivo sociološki značaj, pa ji lahko pritrdimo v ugotovitvi, da je njegova epistemologija lahko zagotovo pomemben in celo nujen del interdisciplinarnega preučevanja znanosti in tehnologije v zadnjem desetletju našega stoletja.

V nadaljevanju se Joseph Vidal-Rosset posveča podrobni analizi Bachelardovega pojmovanja matematike in narave t. i. matematičnih objektov ter skuša v nasprotju z Bachelardovo lastno kritiko matematičnega intuicionizma pokazati, da je njegova epistemologija utemeljena prav na intuicionistični filozofiji, tj. da se, z avtorjevimi besedami, »bachelardovski sistem kaže kot neka izpeljava kantovskega intuicionizma, ki pa je 'zvito obrušena' z matematičnimi invencijami neevklidskih geometrij, z revolucijo relativnostne teorije in s kvantno mehaniko« (str. 138).

Vprašanja znanstvenih prelomov in revolucij se na primeru kopernikanske revolucije loteva Jean Seidengart. Izhaja iz problema, kako zgodovinski in

razvojni vidik nastajanja znanstvenih spoznanj in teorij, ki je zaznamovan z odločilnimi, a nepredvidljivimi dogodki, spravi v sklad s splošno veljavnostjo in nujnostjo racionalne objektivnosti znanosti, ko pa je videti, »kot da bi zavest o racionalnosti, nujna in univerzalna znanstvena misel, dobivala svojo existenco in svoj *ratio essendi* iz nekega ključnega, neurejenega in nepredvidljivega procesa« (str. 139). Čeprav sta po avtorju napredek in radikalne mutacije nekaj, česar v zgodovini znanosti ni mogoče spodbijati, pa na drugi strani ugotavlja, da se zgodovinarji in filozofi znanosti ne uspejo zediniti ne glede periodizacije in ne glede načina, kako naj se epistemološke prelomnice situira v času. S tega vidika predstavlja torej problem pravzaprav že sam pojem in definicija znanstvene revolucije. Avtor na kratko predstavi tri ključne zagovornike t. i. diskontinuitičnega pojmovanja zgodovinskega razvoja znanosti in njihove opredelilne revolucij v znanosti: Bachelarda, Koyréja in Kuhna. Za prvega je po avtorju značilen *rekurentni* pojem znanstvene revolucije, ki je po vsebini normativna, s stališča aktualnega stanja znanstvenega vedenja opredeljiva kategorija. Pri Koyréju je pojem znanstvene revolucije zveden na »duhovno revolucijo«; kopernikanska revolucija je za Koyréja v resnici *filozofska revolucija* (povratak novoplatonizma v renesansi, ki je imel za posledico odpravo srednjeveškega aristotelizma). Kuhn pa vidi v kopernikanski revoluciji neko povsem *znanstveno inovacijo*, ki naj bi bila posledica Kopernikovih izrednih računskih sposobnosti in njegovega čuta za natančnost. Medtem ko se po piščevem mišljenju prvi dve pojmovanji izključujeta, ko gre za vprašanje globlje motivacije »kopernikanske revolucije«, je za Bachelardovo koncepcijo prepričan, da je preveč nejasna in presplo-

šna. Rešitev iz zagat bi bila po avtorju nemara ta, da bi zavzeli nominalistično držo in šteli pojem znanstvene revolucije za »artefakt, nek instrument, ki omogoča rangirati, klasificirati in provizorično razporejati znamenite etape zgodovine znanstvene misli« ... koncept znanstvene revolucije bi lahko dobil resnično pertinenco v zgodovini znanosti samo pod pogojem, da bi ga premislili in rektificirali izhajajoč iz dolgotrajnega primerjalnega dela, ki bi slonelo na poglobljenem poznavanju poskusov in zmot iz preteklosti znanosti« (str. 153). Nekoliko v nasprotju z njegovo prejšnjo kritiko Bachelardovega koncepta pa avtor zaključuje, da bi bilo treba Bachelardov projekt, ki ga je uveljavil pri izpostavljanju revolucionarnih vidikov sodobne fizike, pravzaprav razširiti na vso zgodovino znanosti.

Zbornik se zaključuje s prispevkom Francka Tinlanda, v katerem skuša ugotoviti ali je možna neka nebachelardovska epistemologija. Avtor postavlja svoje vprašanje izhajajoč iz postulatov same Bachelardove epistemologije in skuša ugotoviti ali so njegove epistemološke koncepcije (npr. znanstvenega subjekta, znanstvenega izkustva, znanstvenega instrumenta kot »materializirane teorije« itd.) še ustrezne za opis in razlago razvoja sodobnih znanosti. Pri tem postavlja v ospredje tiste determinante sodobnega znanstvenega raziskovanja, ki jih prinaša na eni strani popolna globalizacija znanosti, ki jo je omogočila (v Bachelardovem času seveda še neznan) sodobna informacijska tehnologija in na drugi radikalne spremembe načina organiziranja (in financiranja) znanstvenih raziskav in s tem povezana znanstvena politika. Z odpiranjem teh vprašanj avtor seveda razpravo nujno (in legitimno) prenese na področje sociologije znanosti, s čimer pa ostaja njegovo lastno vprašanje,

ali je z bachelardovskimi epistemološkimi koncepti še mogoče misliti spremembe, ki se dogajajo v razvoju sodobne zna-

nosti, pravzaprav preloženo in neodgovorjeno.

Vojislav Likar

Wolfgang Welsch
Estetika onstran estetike

Članek zagovarja odpiranje estetike onkraj njenega ustaljenega prevladujočega okvira, namreč razumevanja umetnosti. »Estetika onkraj estetike« pomeni estetiko onkraj artistike, onkraj gole kontemplacije umetnosti. Estetiko zastavlja kot disciplino, ki pokriva celotni razpon *aisthesis* in ki razkriva meddisciplinarno zgradbo.

1. a) Sedanji procesi globalne estetizacije (ki zadevajo individualno in urbano stiliziranje, življenjsko okolje, ekonomijo, ekologijo, znanost itd.) širijo estetiko in hkrati preoblikujejo tako njeno ostrino kot njeno vrednotenje. (b) Isto velja za sedanjo derealizacijo realnosti, ki izvira iz vpliva in estetskega učinka elektronskih medijev. (c) Kar zadeva red čutil, smo danes priče razpadu ustaljenega prvenstva vida in preoblikovanju *aisthesis* nasploh. (d) Prihaja do prevrednotenja izkustev izven elektronskih medijev, zaradi česar so posebej izpostavljeni tisti vidiki, ki se jih ne da posnemati in nadomestiti z medijskim izkustvom. Ti procesi vplivajo na naše estetsko razumevanje in zahtevajo premislek s strani estetike.

2.) Potrebno je na novo narisati zemljevid ozemlja estetike. Namesto umetnosti naj bi bila odslej *aisthesis* tista, ki naj bi tvorila gorišče estetike. Zaradi tega postaja priporočljiva transdisciplinarna zgradba te discipline. Estetika bi naj postala raziskovalno področje, ki zajema vsa vprašanja, ki zadevajo *aisthesis* – vključno s prispevki iz filozofije, sociologije, umetnostne zgodovine, psihologije, antropologije, nevroznanosti itd. Te veje bi bilo potrebno vključiti v institucionalno zgradbo estetike.

3.) Razširitev estetike onkraj ozkega področja umetnosti se navsezadnje izkaže koristno celo za ustrezno razumevanje umetnosti. Z umetnostjo se lahko ustrezneje ukvarjamo z gledišča estetike, ki ni omejena le na analizo umetnosti. To postane še posebej očitno v primeru percepcije umetniških del.

Wolfgang Welsch
Aesthetics beyond Aesthetics

The paper advocates an opening up of aesthetics beyond its traditionally prevailing frame, the compression of art. »Aesthetics beyond Aesthetics« means an aesthetics beyond artistics – beyond the mere contemplation of art. It conceives of aesthetics as a discipline covering the full range of *aisthesis* and exhibiting a cross-disciplinary structure.

1. a) The current processes of global aestheticization (concerning individual and urban styling, the living environment, economics, ecology, the sciences, etc.) extend the aesthetic and at the same time sell its cut as well as esteem. b) The same applies to the current derealization of reality due to the influence and aesthetic impact of the electronic media. c) As far as the order of the senses is concerned, we are witnessing a breakdown of the traditional primacy of vision and a reconfiguration of *aisthesis* altogether. d) A revaluation of experiences outside the electronic media is occurring, placing particular emphasis on those aspects which are inimitable and unsubstitutable by media-experience. – These processes affect our aesthetic understanding and require consideration by aesthetics.

2. The territory of aesthetics needs to be recharted. Instead of art, *aisthesis* should constitute the focus of the discipline. Accordingly, a transdisciplinary structure of the discipline becomes advisable. Aesthetics should become a field of research which comprehends all questions concerning *aisthesis* – including contributions from philosophy, sociology, art history, psychology, anthropology, neurosciences, etc. These branches should be integrated into the institutional structure of aesthetics.

3. Broadening aesthetics beyond the narrow scope of art finally turns out to be advantageous even for the sake of an understanding of art. Art can more adequately be dealt from the aspect of an aesthetics which is no restricted to the analysis of art alone. This becomes particularly evident with respect to the perception of artworks.

Aleš Erjavec

Estetika in filozofije

Danes smo priče izjemno obsežnemu preoblikovanju humanistike, kar je bistvena poteza sodobnega postmodernega globalnega stanja. V takšnem okviru je potrebno vzpostaviti nova pojmovna orodja in okvire, da bi lahko teoretsko zapopadli obstoječo družbeno stvarnost ter človeško znanje. Estetika je dober primer moderne/modernistične discipline, ki trenutno išče svoj predmet in metode, pri tem pa hkrati preoblikuje svoj odnos do filozofije, ki tudi sama doživlja podobno, čeprav manj vidno spremembo.

Avtor trdi, da so glavni razlogi za opisane razmere (a) prej omenjeno preoblikovanje humanistike, (b) postmoderno preoblikovanje odnosa med umetnostjo in kulturo/prirodo in (c) povečana globalizacija ter od tod izvirajoči pojavi, kar je morda bolj opazno v obrobnih kulturah in situacijah. Avtor meni, da sedanja dinamična in spreminjajoča se situacija nudi izjemno dragoceno možnost za estetiko, da se vzpostavi kot pomembno področje refleksije, ki je v bistvu filozofska, pri čemer naj ne bo le o umetnosti, pač pa tudi o kulturi, zaradi česar naj bi sedanjo estetiko obravnavali v precejšnji meri kot prazen označevalec, ki ga je potrebno investirati z novimi pomeni.

Aleš Erjavec

Aesthetics and Philosophies

Today we are witnessing an enormous reconfiguration of the humanities, which is an essential feature of the present postmodern global condition. Within such a framework new conceptual tools and frameworks have to be established to theoretically grasp the extant social reality and human knowledge. Aesthetics is a paramount example of a modern/ist discipline currently searching for its objects and methods, while reconfiguring its relation to philosophy, which is undergoing a similar, albeit less visible change as well.

The author argues that the prime reasons for this situation are (a) the aforementioned reconfiguration of the humanities, (b) the postmodern reconfiguration of the relationship between art and culture/nature, and (c) the increased globalization and phenomena emerging therefrom, an event perhaps more visible in marginal cultures and situations. It is the author's opinion that the present dynamic and changing situation offers an invaluable opportunity for aesthetics to establish itself as an important realm of essentially philosophical reflection not only upon art, but also culture. We should therefore treat the present aesthetics as an empty signifier waiting to be invested with new significations.

Ryosuke Ohashi

O pojmu estetike prenosa vonja (kunjû). Narava in umetnost v budizmu

Avtor poskuša najprej določiti današnjo nalogo primerjalne estetike glede na *aisthesis*, da bi tako osvetlil poseben značaj japonske umetnosti, še posebej v primerjavi z evropsko umetnostjo. Pri tem uporablja kot primer japonsko Čajno ceremonijo. Kot ključni pojem izbere besedo *kunjû* (dobesedno: prenos vonja), ki je izvorno budističen pojem, da bi jo nato dekonstruiral in končno preoblikoval v metodološki pojem.

Ryosuke Ohashi

On the Idea of the Aesthetics of Scent-Transmission (kunjû). Nature and Art in Buddhism

The author tries to define at first the task of comparative aesthetics today with respect to the *aisthesis*, in order to illuminate the special character of Japanese art aesthetically, and above all, in comparison with European art. He uses the Japanese Tea-Way as an example in comparison

with the British tradition of »Afternoon Tea«. As the key concept he picks up the word *kunjū* (literally: scent-transmission), which is originally a buddhistic concept, to be deconstructed by the author and subsequently transformed into a methodological concept.

Peter Klepec

Deleuzovo pojmovanje naključja

Avtor se osredotoča na naključje kot enega ključnih pojmov Deleuzove filozofije, ki pa pri Deleuzu nikoli ne nastopi kot tak, pač pa je vselej tematiziran skozi druge koncepte. Avtor skozi obravnavo metafore o metu kock, moči popačenja in postajanja, koncepcije »časa, ki je iz tira«, »večnega vračanje« in dogodka pokaže moč in razsežnosti Deleuzovega pojmovanja naključja, hkrati pa tudi njegovo temeljno pomanjkljivost – naključje je namreč za Deleuza vselej Naključje, Met kock, Dogodek, večno vračanje Enega – zaradi katere temeljni motto Deleuzove filozofije, ustvarjati nove koncepte in se s tem upirati danemu, pade v prazno.

Peter Klepec

Deleuze's Conception Of Contingency

The author shows that the notion of contingency forms one of the key notions of Deleuze's philosophy. It is, however, never developed as such, but always presented through other key notions and conceptions of Deleuze's philosophy – (thinking as) dice throw, »the power of the false«, »becoming«, »time out of joint«, »eternal return« and, of course, »event«. Through examination of these notions and conceptions the author shows the power and consequences of Deleuze's theory of contingency as well as its major flaw – contingency is for Deleuze always thought as the Contingency, as the Event, as the eternal return of the One and that is in contradiction with the major task of philosophy as such for Deleuze: »to create is to resist«.

Tomaž Erzar

Težave z imaginarnim

V članku avtor analizira Lacanov seminar *Še* z vidika dveh pojmovanj imaginarnega in ugotavlja, da ločnica med njima v seminarju ni izpeljana dosledno. Trdi, da šele stroga, dvostopenjska definicija imaginarnega, kot je razvidna iz trikotniške sheme, omogoča, da presežemo nevarni dualizem subjekta in objekta ter ekstimno vzajemnost faličnega uživanja in užitka Drugega. Svoje pojmovanje neke nove, nezrcalne in neimaginarnе relacije avtor opre na formule seksuacije in pojem kompaktnosti.

Tomaž Erzar

Troubles with Imaginary

In the article Lacan's Seminar XX, *Encore*, is considered from the viewpoint of two conceptions of imaginary, a simple one which stems from the concept of discourse, and a twofold one which is developed in the triangular scheme of the Seminar. It is argued that, unfortunately, in the Seminar the distinction between the two conceptions is not presented explicitly, which explains the dangerous pertinacity of the dualism between the ex-timate phallic enjoyment and the jouissance of the Other. In the article Lacan's two formulas of sexuation are interpreted in a way which neither excludes nor affirms the possibility of sexual relation.

Tomaž Mastnak

Sekularizem, resakralizacija posvetne oblasti in civilna religija

Ključna beseda: politično-teoretsko razpravljanje o sekularizmu je pojem posvetne oblasti. Artikulacija tega pojma sodi v zgodovino krščanske politične misli, institucija civilne oblasti pa je del cerkvene zgodovine. Razprava je posvečena reakcijam na vzpostavitev ločitve na posvetno in duhovno oblast od poznega enajstega stoletja dalje. Zgodovinarji, ki zmotno interpretirajo antiklerikalizem kot sekularizem, praviloma vidijo v teh reakcijah izvor modernega sekularizma. Avtor dokazuje, da si je ta domnevni sekularizem v resnici prizadeval za resakralizacijo posvetne oblasti in z vpeljavo civilne religije pripravil tla za sakralizacijo politične ureditve.

Tomaž Mastnak

Secularism, Resacralization of Secular Power, and Civil Religion

Seeing the question of secular power as laying at the centre of politico-theoretical discussion on secularism and arguing that the articulation of the notion of secular power belongs to the history of Christian political thought while the institution of secular power belongs to ecclesiastical history, the author discusses the reaction against the institution of separation between secular and spiritual power from the late eleventh century onwards. Mistaking anticlericalism for secularization, historians have often regarded this reaction as the origins of modern secularism. The author argues that this alleged secularism, in fact, aimed at resacralizing secular power and, by reintroducing civil religion, led to the sacralization of political order.

Gorazd Korošec

Interpretacije Hobbesa: avtoritarnost, individualizem, pooblastitev

Avtor poda zgodovinski pregled pglavitnih interpretacij Hobbesove politične teorije od njegovega lastnega časa do danes in ugotavlja, da je za večino od njih značilen enostranski ali »enodimenzionalen« pogled na Hobbesa in njegovo teorijo ter da se v glavnem razvrščajo v zoperstavljeni tabora, ki Hobbesa pojmujejo kot teoretika absolutizma in politične oblasti, ali pa kot teoretika individualizma in naravnega prava. Nobena od teh skupin interpretov Hobbesove filozofije na more dojeti kot celote, saj obe spregledata pomen posredujočega člana med tema ekstremoma, namreč njegove teorije pooblastitve ali avtorizacije. Avtor ugotavlja, da Hobbes ni teoretik oblasti, pač pa teoretik politične pooblastitve ali opolnomočenja. Prav teorija pooblastitve, ki vključuje tudi kantovsko, avtonomno utemeljitev državljanove dolžnosti poslušnosti suvereni oblasti, predstavlja temeljno razsežnost Hobbesove politične teorije, a je zato, ker prinaša s sabo odtujitev in podreditve avtomatizmu civilnih zakonov, na enak način, kot to velja tudi za Kantovo teorijo kategoričnega imperativa in Lacanovo teorijo označevalca, vzrok za nelagodje interpretov ob Hobbesu.

Gorazd Korošec

Interpretations of Hobbes: authoritarianism, individualism, authorisation

Author presents a historical overview of main interpretations of Hobbes's political theory from his own time up to the present day and asserts that most of them are characterised by one-sided or one-dimensional view of Hobbes and his theory and mainly are grouped into two opposed groups, regarding Hobbes as a theorist of absolutism and political power or as a theorist of individualism and natural law respectively. None of these groups of interpreters could comprehend Hobbes's philosophy as a whole, since both overlook the meaning of the mediating term between these two extremes, namely his theory of authorisation. Author claims that Hobbes is not

a theorist of power and authority, but of empowerment or authorisation. Precisely this theory of authorisation, which includes a Kantian, autonomously grounded theory of citizen's obligation to obey the sovereign power, represents the basic aspect of Hobbes's political theory, but because of the alienation and subjection to the automatism of civil laws it brings about, the same way as Kantian theory of categorical imperative and Lacanian theory of signifier do, is the cause of the discontent of Hobbes's interpreters.



ISSN 0353-4510



9 770353 451019