

FILOZOFSKI

vestnik

XXVI • 3/2005

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

Ljubljana 2005

Programska zasnova

FILOZOFSKI VESTNIK je glasilo Filozofskega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprti je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. V prvi in tretji so objavljeni prispevki domačih in tujih avtorjev v slovenskem jeziku s povzetki v slovenskem in angleškem jeziku. Druga številka je mednarodna in posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku z izvlečki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Aims and Scope

FILOZOFSKI VESTNIK is edited and published by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a journal of philosophy with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.

The journal is published three times annually. Two issues are published in Slovenian, with abstracts in Slovenian and English. One issue a year is a special international issue that brings together articles in English, French or German by experts on a topic chosen by the editorial board.

Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

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

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Slovenian Research Agency and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

VSEBINA

Transformacije moderne misli

Slavoj Žižek, <i>Filozofija, teologija, etika: nekaj odprtih vprašanj</i>	7
Jelica Šumič-Riha, <i>Drugost v politiki, drugost v psihoanalizi:</i> <i>isto v drugosti</i>	23
Matjaž Vesel, <i>Osiandrova epistemologija astronomije</i>	39
Alenka Zupančič, <i>Afekt in revolucija</i>	59
Peter Klepec, <i>Pravljичne razsežnosti liberalizma</i>	77
Rado Riha, <i>Ali znanost misli: znanost in etika</i>	97
Marina Gržinić Mauhler, <i>O repolitizaciji umetnosti skozi kontaminacijo</i>	115

Solipsizem

Miran Božovič, <i>Filozofija metafizičnega egoizma</i>	135
<i>Beležke o egoistih</i>	159

Afriška filozofija

Lenart Škof, <i>Do Rta dobrega upanja in nazaj: tri vprašanja o afriški</i> <i>filozofiji</i>	171
Kwasi Wiredu, <i>Empirikalizem: moderna filozofska misel</i>	187
Dirk J. Louw, <i>Ekskluzivnost in afriška znanost</i>	201

Prikazi in ocene

Martin Jay, <i>Songs of Experience</i> (Aleš Erjavec).....	215
Giorgio Agamben, <i>Kar ostaja od Auschwitza</i> (Rok Benčič).....	218
Izvillečki	225

CONTENTS

Transformations of Modern Thought

Slavoj Žižek, <i>Philosophy, Theology, Ethics: Some Open Questions</i>	7
Jelica Šumič-Riha, <i>Otherness in Politics, Otherness in Psychoanalysis:</i> <i>The Same in Otherness</i>	23
Matjaž Vesel, <i>Osiander's Epistemology of Astronomy</i>	39
Alenka Zupančič, <i>Affect and Revolution</i>	59
Peter Klepec, <i>Fairy-tale Dimensions of Liberalism</i>	77
Rado Riha, <i>Does Science Think: Science and Ethics</i>	97
Marina Gržinič Mauhler, <i>On the Repoliticisation of Art through</i> <i>Contamination</i>	115

Solipsism

Miran Božovič, <i>The Philosophy of the Metaphysical Egoism</i>	135
<i>Notes on Egoists</i>	159

African Philosophy

Lenart Škof, <i>To Cape of Good Hope and back: Three Questions on African</i> <i>Philosophy</i>	171
Kwasi Wiredu, <i>Empiricism: Contemporary Philosophical Thought</i>	187
Dirk J. Louw, <i>Exclusivity and African Science</i>	201

Book Reviews	215
---------------------------	-----

Abstracts	225
------------------------	-----

**TRANSFORMACIJE
MODERNE MISLI**

Uredniška opomba

V pričujočem sklopu objavljamo znanstvene članke, ki so nastali na osnovi niza javnih predavanj spomladi 2005 v okviru filozofskega modula Transformacije moderne misli – Filozofija, psihoanaliza, kultura, podiplomske šole Interkulturni študij. Primerjalni študij idej in kultur Politehnike Nova Gorica in Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. Uvodno predavanje je imel gostujoči predavatelj Slavoj Žižek. Avtorji in avtorice so za objavo svoja predavanja predelali in razširili. Sklopu je dodan članek Marine Gržinič-Mauhler, ki zaradi bivanja v tujini ni mogla sodelovati v nizu predavanj.

FILOZOFIJA, TEOLOGIJA, ETIKA: NEKAJ ODPRTIH VPRAŠANJ

Slavoj Žižek

Ravno Kierkegaard je predlagal najbolj jedrnato formulo tistega, kar Alain Badiou imenuje »anti-filozofija«: »Dejansko moramo priznati, da v zadnji instanci teorija ne obstaja.«¹ Vsi veliki »anti-filozofi«, od Kierkegarda in Nietzscheja do poznega Wittgensteina, dojemajo najbolj radikalno avtentično jedro biti-človek kot *konkretno praktično-etično udejstvovanje in/ali izbiro, ki predhodi (in utemeljuje) vsako »teorijo«*, vsako teoretsko samodojemanje, in je v tem radikalnem pomenu pojma *kontingentno* (»iracionalno«) – že Kant je položil temelje za »anti-filozofijo«, ko je zagovarjal primat praktičnega nad teoretičnim umom, Fichte pa je samo izpostavil posledice tega primata, ko je ob temeljni izbiri med spinozizmom in filozofijo subjektivne svobode zapisal: »Kakšno filozofijo nekdo izbere, je odvisno od tega, kakšne vrste človek je.« Kant in Fichte bi se tako s Kierkegaardom nepričakovano strinjala: v zadnji instanci teorije ni, je zgolj temeljna praktično-etična odločitev o tem, kakšni vrsti življenja se hoče nekdo zavezati. Ta nepričakovana kontinuiteta med nemškimi idealizmom in Kierkegaardom nam ponuja prvi namig o tem, kako je Kierkegaardovo anti-heglovstvo (kakor v tej točki tudi Deleuzovo) veliko bolj dvoumno, kot je videti na prvi pogled: s povzdignitvijo Hegla v slamnato podobo Sovražnika prikrije utajeno sorodnost. Za Kierkegarda je Hegel s tem, ko zvoja enkratnost žive subjektivnosti na podrejen trenutek v logičnem samo-razvoju univerzalnega Pojma, skrajni »sistematik«; in, ker je sistematizirajoče ponižanje mišljenja delo univerzitetnega diskurza, ni nič čudnega, če se mora Kierkegaard ukvarjati s tem, da ga bo pogoltnil univerzitetni diskurz, nad čemer se redno pritožujejo ne samo pesniki in umetniki, temveč vsi tisti, ki same sebe dojemajo kot »kreativce«: »Joj, ko pa vem, kdo me bo nasledil, ta čudak, ki mi je tako zoprn, on, ki bo še naprej dedoval vse tisto,

¹ Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, Indiana University Press, Bloomington 1970, fragment št. 2509.

kar je najbolje, tako kot je to počel v preteklosti – namreč, asistent profesorja, profesor.«²

Ta Profesor je, seveda, Hegel. Kierkegaard pripominja, da vsebuje Heglova spekulativna filozofija »komično predpostavko, povzročeno s tem, da pozablja, v nekakšni svetovno-zgodovinski raztresenosti, kaj pomeni biti človeško bitje. Kajpak ne to, kaj pomeni biti človeško bitje nasploh; kajti to je tisto, s čimer bi lahko spekulativnega filozofa celo pripravili do tega, da se s tem strinja; ampak, kaj pomeni, da smo, vsak zase, ti in jaz in on človeška bitja.«³ Skratka, ko se spomnimo, da je ta sistem Absolutne Vednosti napisal naključni posameznik, Hegel, nas lahko komični vidik Heglovega sistema zgolj osupne... Ali na tem mestu Kierkegaard znova ne zgreši poante? Ta osrednja povezava univerzalnega Sistema z naključnim posameznikom je podložna ravno logiki tistega, kar Hegel imenuje »neskončna sodba«: paradokсно sovpadanje Univerzalnega z »najnižjo« singularnostjo (»Duh je kost«, itn.).

Kierkegaardova kritika Hegla temelji na (povsem heglovskem!) nasprotju med »objektivnim« in »subjektivnim« mišljenjem: »objektivno mišljenje pretvori vse v rezultate, subjektivno mišljenje položi vse v proces in zanemari rezultate – kajti kot eksistirajoči posameznik je sam nenehno v procesu postajanja.«⁴ Za Kierkegarda je Hegel, očitno, temeljni dosežek »objektivnega mišljenja«: Hegel »ne razume zgodovine z gledišča postajanja, temveč jo razume z iluzijo, zavezano preteklosti, s stališča dokončnosti, ki izključi vse postajanje.«⁵ Tukaj moramo biti zelo natančni, da ne bi zgrešili Kierkegaardove poante: zanj je zgolj subjektivna izkušnja dejansko »v postajanju«, vsak pojem objektivne realnosti kot odprtega procesa, ki nima fiksnega konca, pa še ostaja znotraj meja biti – zakaj? Ker je vsaka objektivna realnost, naj je še tako »procesualna«, po definiciji ontološko povsem vzpostavljena, prisotna kot pozitivno-eksistirajoče področje objektov in njihovih vzajemnih delovanj; edino subjektivnost označuje področje, ki je *na sebi* »odprto« in ki ga zaznamuje *notranja* ontološka spodletelost:

Kadarkoli je bila partikularna eksistenca zvedena na preteklost, je dovršena, dosegla je dokončnost, in je v toliko podvržena sistematičnemu pojmovanju [...], toda za koga je tako podvržena? Vsakdo, ki je sam zase eksistirajoči posameznik, ne more doseči te dokončnosti zunaj eksistence, ki se ujema z večnostjo, v katero je vstopila preteklost.⁶

² Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, fragment št. 6818.

³ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press, Princeton 1968, str. 279. (Odslej CUP).

⁴ CUP, str. 86.

⁵ CUP, str. 272.

⁶ CUP, str. 108.

Toda kaj, če Hegel dejansko stori natanko nasprotno? Kaj če stava njegove dialektike ni, da bi sedanost obravnavala z »gledišča dokončnosti«, da bi jo razumela, kot da je že pretekla, temveč ravno *ponovno vpeljati odprtost prihodnosti v preteklost, pojmiti to-kar-je-bilo v procesu postajanja*, videti kontingentni proces, ki je proizvedel obstoječo nujnost? Ali ni ravno zaradi tega Absolut treba dojeti »ne samo kot Substanco, temveč tudi kot Subjekt«? Ravno zato že nemški idealizem uniči koordinate standardne aristotelske ontologije, ki je strukturirana okrog vektorja, ki je usmerjen od možnosti k dejanskosti. V nasprotju z idejo, da si vsaka možnost prizadeva popolnoma udejanjiti samo sebe, bi »napredovanje« morali dojeti kot poskus obnoviti dimenzijo potencialnosti v goli dejanskosti, razkriti skrivnost, ki je v jedru dejanskosti in skuša doseči potencialnost. Spomnimo na pojem »revolucije kot odrešitve-skozi-ponavljanja preteklosti« Walterja Benjamina: v primeru francoske revolucije naloga pravega marksističnega zgodovinopisja ni opisati dogodke na način, na katerega so dejansko bili (in razložiti, kako ti dogodki povzročajo ideološke iluzije, ki so jih spremljale); naloga je prej razkriti skrito potencialnost (utopično emancipatorične potencialnosti), ki so se ji izneverili v dejanskosti revolucije in v njenem končnem rezultatu (razrast utilitarističnega tržnega kapitalizma). Marxova poanta ni predvsem v norčevanju iz divjih upov jakobinskega revolucionarnega entuziazma; v opozarjanju na to, kako je bila njihova visoko emancipacijska retorika zgolj sredstvo, ki ga je uporabila zgodovinska »zvijačnost uma«, da bi vzpostavila vulgarno trgovsko kapitalistično realnost; Marxova poanta je v tem, da je treba pojasniti, kako ti izneverjeni radikalno-emancipatorični potenciali še naprej »vztrajajo« kot vrsta zgodovinskih prikazni in preganjajo revolucionarni spomin, zahtevajoč svoje udejanjenje, tako da bo lahko tudi kasnejša proletarska revolucija odrešila vse te pretekle duhove oziroma se spravila z njimi... Ali ni Schellingova poanta, na neki drugi ravni, ista, v tem ko je Boga pojmoval pred Stvarjenjem kot področje čistih potencialnosti? V človeškem mišljenju ta potencialnost, ki je v naravi prikrita, znova eksplodira, je »postavljena kot taka«.

In vendar, ali Kierkegaard ne postavi možnosti ravno kot temeljno kategorijo *konceptualnega* »objektivnega mišljenja« v nasprotju do pravega etičnega pristopa, ki se ukvarja z dejansko-eksistirajočim Jazom? »Pravi subjekt ni spoznavajoči subjekt, ker se v spoznavanju giblje v sferi možnega; pravi subjekt je etično eksistirajoči subjekt.«⁷ Ideja je v tem, da je v spoznavnem pristopu vsaka singularna entiteta zvedena na instanco neke univerzalnosti, poljubnega primera univerzalnega zakona oziroma pravila, medtem ko je v etično-eksistenčnem pristopu – v MOŽNI upravičitvi zakona – moja dejan-

⁷ CUP, str. 281.

ska singularna eksistenca tista, ki šteje. Kako to potem združiti s prioriteto možnega pred dejanskim, kar naj bi bilo značilno za etično držo? Nasprotje, za katerega pri tem gre, je nasprotje med tistim, kar je kontingentno, in tistim, kar je poljubno oziroma slučajno, kar najbolje ponazarja primer jezika: dejstvo, da govorim (nekakšno) angleščino, je glede na univerzalno dejstvo, da sem kot človeško bitje »bitje-jezika«, slučajno; dejstvo, da uporabljam, ko govorim angleško, jezik ali kot golo sredstvo izražanja in/ali instrument manipulacije ali pa ga rabim pesniško v njegovi svetu-odprti zmožnosti, je nekaj kontingentnega. Skratka, »slučajno« predstavlja drugotne specifične razlike znotraj univerzalnih meja rodu, medtem ko »kontingentno« napoteva na bolj radikalno raven razvijanja potencialov same univerzalne dimenzije. Možnost, ki pripada spoznavajočemu mišljenju, je, v tem natančnem pomenu, možnost poljubne upravičitve univerzalnega zakona, medtem ko možnost, ki pripada etično-eksistencialnemu pristopu, zadeva popolno kontingentnost odločitve, kaj naj naredim s svojim singularnim življenjem.

Vendar se lahko zdi, da je takšno branje Hegla v nasprotju z neposredno izkušnjo: ali ne predstavi Hegel svojega Sistema kot »leta Minervine sove«, ki poleti šele tedaj, ko pade mrak – gre za vnazajšnje rekapitulacijo/spominjanje poti Absoluta –, in tako nedvoumno potrdi »stališče dokončnosti«? Tukaj bi morali preobrniti eksistencialistično vsakdanjo modrost, po kateri tedaj, ko smo udeleženi v pričujočem zgodovinskem procesu, slednjega dojemamo kot polnega možnosti in nas same kot dejavnike, ki svobodno izbirajo med njimi, medtem ko se za vnazajšnje stališče isti proces izkaže kot popolnoma določen in nujen, brez odprtosti za alternative: ravno narobe, kot vpleteni dejavniki se dojemamo kot ujeti v Usodo in zgolj reagiramo nanjo, medtem ko lahko, za nazaj, s stališča kasnejšega opazovanja, v preteklosti razločimo alternative, možnosti dogodkov, da bi šli po drugačni poti.

V tem je razlika med idealizmom in materializmom: za idealista našo situacijo, kolikor smo vpleteni vanjo, izkusimo kot »odprto«, medtem ko je ista situacija videti »zaprta« s stališča dokončnosti, tj. z večnega stališča vse-mogočnega in vsevednega boga, ki lahko dojema svet le kot zaprto totalnost; za materialista pa gre »odprtost« vse do konca, tj. nujnost ni osnova univerzalnega zakona, ki skrivoma uravnava kaotični medsebojni vpliv pojavov – tj. sam »Vse«, ki je ne-Vse, nekonsistenten, zaznamovan z nezvedljivim kontingentjem. In Kierkegaardova teologija predstavlja na tem mestu skrajno točko idealizma: Kierkegaard priznava radikalno odprtost in kontingentnost celotnega polja realnosti, zaradi česar se lahko zaprta Celota pojavi zgolj kot radikalni Onstran, v preobleki popolnoma transcendentnega Boga: »Nenehno postajanje povzroči negotovost zemeljskega življenja, kjer je vse

negotovo«⁸, božanstvo pa je »prisotno takoj, ko je negotovost vseh stvari mišljena neskončno«.⁹

Tu naletimo na ključno formulo: Kierkegaardov bog je strogo sorazmernen ontološki odprtosti realnosti, našemu odnosu do realnosti kot nedokončane, »v postajanju«. Bog je ime za Absolutnega Drugega, s pomočjo katerega lahko merimo popolno kontingentnost realnosti – kot takega ga ne moremo razumeti kot neke vrste Substanco, kot Najvišje Bitje (to bi ga ponovno naredilo za del Realnosti, njen resnični Temelj). Zato mora Kierkegaard vztrajati na popolni Božji »desubstancializaciji« – Bog je »onstran reda Biti«, On ni NIČ DRUGEGA KOT način, na katerega se nanašamo nanj, tj., mi se ne nanašamo nanj, on JE to nanašanje:

Sam Bog je tole: *kako* se nekdo zaplete z Njim. Kar se fizičnih in zunanjih objektov tiče, je objekt nekaj drugega kot način: obstajajo mnogi načini. Glede na Boga je *kako* kaj. Tisti, ki se ne zaplete z Bogom na način absolutne vdanosti, ne postane zapleten z Bogom.¹⁰

Ta absolutna vdanost je udejanjena v gesti popolnega samoodpovedovanja: »v samoodpovedovanju razumemo, da smo zmožni nič«.¹¹ To odpovedovanje priča o popolni vrzeli, ki človeka loči od boga: edini način, da zatrdimo našo zavezanost brezpogojnemu Smislu Življenja, je, da CELOTO našega življenja, našo celotno eksistenco, navežemo na absolutno transcendenco božanskega. Zato, ker ni skupnega merila med našim življenjem in božanskim, žrtvujoče odpovedovanje ne more biti del menjave z Bogom – mi žrtvujemo vse (celoto našega življenja) ZA NIČ: »Protislovje, ki omejuje [razum], je, da se od človeka zahteva, da stori največjo možno žrtev, da pokloni svoje celotno življenje kot žrtev – in zaradi česa? Resnično ne obstaja noben zaradi tega.«¹² To pomeni, da ne obstaja nobeno zagotovilo, da bo naša žrtev nagrajena, da bo povrnila Smisel našemu življenju – treba je narediti skok vere, kar je, v očeh zunanjega opazovalca, videti zgolj kot dejanje norosti (kot Abrahamova pripravljenost, da ubije Izaka): »Na prvi pogled razum ugotovi, da je to norost. Razum sprašuje: kaj je v tem zame? Odgovor se glasi: nič.«¹³ Oziroma, če navedemo jedrnato formulacijo Michaela Westona:

⁸ CUP, str. 79.

⁹ CUP, str. 80.

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, fragment št. 1405.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Harper Books, London 1962, str. 355.

¹² Søren Kierkegaard, *Training in Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1972, str. 121.

¹³ Søren Kierkegaard, *Journals and Papers*, fragment št. 1608.

Res je, da ostaja v terminih merila nekakšen cilj »večna sreča«, o kateri govori Kierkegaard, za katero bi morali tvegati vse, toda to je cilj, na katerega se lahko nanašamo, kolikor je v bistvu odsoten. Takoj, ko nanj pomislimo kot na nekaj, kar bi bilo lahko prisotno, torej kot na nagrado, nehamo tvegati vse in tako prenehamo biti v razmerju do njega. Takšen cilj ni zadovoljitev človeških zmožnosti, saj bi se morali, če bi ga odobraval, odpovedati vsakršni takšni zadovoljivosti kot namenu.¹⁴

Kot tako je Dobro (ne brez podobnosti s Stvarjo-na-sebi) *negativno določen koncept*: ko se, v gibanju »neskončnega odrekanja«, odvrnem proč od vseh začasnih dobrin, ciljev in idealov, potem – če navedemo Simone Weil –

je moj razlog za odvrnitev od njih, da jih presojam kot napačne v primerjavi z idejo dobrega [...]. In kaj je to dobro? O tem nimam nobene ideje – [...]. Je to, katerega ime samo naj bi mi, če nanj navežem svojo misel, nudilo gotovost, da stvari tega sveta niso dobrine.¹⁵

Spomnimo na to, kako je za Kierkegarda božja nezmotljivost prav tako negativno določen koncept: njen resnični pomen je v tem, da *se človek vedno moti*. To kierkegaardovsko »neskončno odrekanje« razodeva strukturo tega, kar je Lacan, sledeč Freudu, poimenoval *Versagung*: radikalna (samo-nanašajoča se) izguba/odpoved samemu fantazmatskemu jedru svoje biti: najprej žrtvujem vse, kar imam, za Vzrok-Stvar, ki mi pomeni več kot samo moje življenje; nato pa v zameno za to žrtev dobim *izgubo samega Vzroka-Stvari*.¹⁶ Lacan ta koncept razvija ob drami *Talka* Paula Claudela: zato da bi rešila papeža, ki se skriva v njeni hiši, Sygne – junakinja drame – pristane na poroko s Toussaint Turelurejem, osebo, ki jo sicer globoko prezira, sinom svoje služabnice in dovilje, ki je izrabil Revolucijo, da bi naredil kariero (kot jakobinski lokalni oblastnik je ukazal usmrtitev Sygnejinih staršev vpricho njihovih otrok). Ona tako žrtvuje vse, kar ji pomeni – svojo ljubezen, svoje družinsko ime in posest. Njeno drugo dejanje je njen končni NE! Turelureju: Turelure, stoječ ob postelji smrtno ranjene Sygne, jo obupano prosi, naj dá znak, ki bi osmisлил njeno nepričakovano samomorilsko gesto, s katero je rešila življenje svoje-

¹⁴ Michael Weston, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Routledge, London 1994, str. 85-86.

¹⁵ Nav. po: Michael Weston, *nav. delo*, str. 89.

¹⁶ Lacan je podal podrobnejšo interpretacijo Claudelove *Talke (L'Otage)* v svojem seminarju o transferju (*Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, Éditions du Seuil, Pariz 1991). Prim. slovenski prevod Lacanove interpretacije v: Jacques Lacan, »Ojdipov mit danes. Komentar trilogije Coûfontainov Paula Claudela«, prev. Alenka Zupančič, v: *Claudela z Lacanom*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 99-156.

mu osovraženemu možu – karkoli, četudi tega ni storila iz ljubezni do njega, temveč zgolj zato, da bi rešila družinsko ime pred sramoto. Umirajoča Sygne ne izusti glasu: s pomočjo prisilnega trzljaja, z neke vrste krčevitim trzanjem, ki vedno znova pači njen nežni obraz, zgolj nakaže svojo zavrnitev končne sprave s soprogom.

»Materialistična« rešitev se zdi tukaj očitna – najdemo jo pri Nietzscheju: kaj če, medtem ko sprejmemo Kierkegaardovo poanto o prvenstvu Postajanja v človeškem življenju, o nemožnosti, da bi posameznik privzel »stališče dokončnosti« do svojega lastnega življenja, veselo *zatrjujemo* ne-Vse Postajanja v njegovi odprtosti in negotovosti? Drugače rečeno, kaj če, po zagotovitvi, da noben pozitivni objekt ali vrednota oziroma ideja ne more priskrbeti smisla Celoti mojega življenja, *zanikam samo potrebo po takšnem Merilu?* Kierkegaardov skrajni obup se tako spreobrne v tisto, kar Nietzsche imenuje »nedolžnost postajanja [*die Unschuld des Werdens*]«: naše življenje ne potrebuje nobenega transcendentnega Merila, ki bi podelilo smisel njegovi totalnosti, je ustvarjalna igra, ki nenehno ustvarja nove smisle in vrednote... Kakorkoli že, kaj če ima Kierkegaard tukaj prav? Kaj če je takšna neposredna zatrditev prvenstva Postajanja nad Bitjo prehitra? Kaj če *zgreši vrzel v Postajanju*, zagato, ki poganja proces Postajanja. Drugače rečeno, Kierkegaardovo odrekanje seveda »ni sestop v 'izgubo smisla', v 'nihilizem', ki je možen zgolj kot neuspeh želje po človeško možnem pomenu, pri čemer mora biti ta potemtakem še vedno prisoten, temveč pomen, ki ga življenje lahko vzame nase kot odpovedovanje sami takšni želji.«¹⁷ Vendar bi se nietzschejanski odgovor glasil: kaj če grem do konca in se odpovem ne le tej želji po človeško možnem pomenu, temveč *želji po pomenu (po smislu mojega življenja v njegovi totalnosti) kot takem?* Zakaj je ta nietzschejanski odgovor nezadosten?

Kaj če nas kierkegaardovsko »neskončno odpovedovanje« sooči s čistim Smislom, Smislom kot takim, zvedenim na prazno formo Smisla, ki preostane potem, ko se odpovem vsem človeško določenim končnim Smislom: čisti, brezpogojni, Smisel se lahko POJAVI (in se MORA pojaviti) zgolj kot nesmisel. Vsebina čistega Smisla je lahko le negativna: praznina, odsotnost Smisla. Na tem mestu imamo opravka z nekakšnim filozofsko-religioznim korelatom Malevičevemu »Črnemu kvadratu na beli podlagi«: smisel je zveden na minimalno razliko med prisotnostjo in odsotnostjo samega smisla, tj., v strogi podobnosti z Levi-Straussovim branjem »mane« kot ničelnega-označevalca, je edina »vsebina« čistega Smisla sama njegova forma v nasprotju do ne-Smisla. Nietzsche te skrajne drže nemara ne upošteva: prehitro preide od vsiljenega

¹⁷ Michael Weston, *nav. delo*, str. 154-155.

določenega Smisla do brez-smiselnega (breztemeljnega) procesa Postajanja, ki proizvaja celoten smisel.

Andrej Tarkovski se je, med filmskimi ustvarjalci, osredotočil na to isto dejanje: njegova zadnja dva filma, *Nostalgija* in *Žrtvovanje*, sta globoko kierkegaardovska. Aleksander, junak *Žrtvovanja*, živi s svojo veliko družino v zakotni koči na švedskem podeželju (drugi različici ruske *dače*, ki obseda junake Tarkovskega). Praznovanje njegovega rojstnega dne skazi grozljiva novica, da nizkoleteča reaktivna letala oznanjajo začetek atomske vojne med velesilami. Aleksander se je, v svojem obupu, obrnil z molitvijo na Boga, in mu v zameno za to, da do vojne sploh ne bi bilo prišlo, ponudi vse, kar mu je najbolj dragoceno. Vojna je »preklicana« in Aleksander na koncu filma, z žrtveno gesto, zažge ljubljeno kočo, nato ga odpeljejo v umobolnico... Ta motiv čistega, nesmiselnega dejanja, ki povrne smisel našemu zemeljskemu življenju, je srčika zadnjih dveh Tarkovskijevih filmov, posnetih v tujini; dejanje obakrat izvrši isti igralec (Erland Josephson), ki se, kot stari norec Domenico, javno zažge v *Nostalgiji* in kot junak *Žrtvovanja* zažge svojo hišo, svoje najdragocenejše, kar je »v njem več kot on sam«. (Kar bi lahko navezali na *Lom valov* Larsa von Trierja, ki ravno tako doseže vrh v dejanju žrtvovanja junakinje filma: če bo šla na ladjo z nasilnim mornarjem in se pustila pretepti, morda do smrti, bo ta njena žrtev ponovno oživila njenega pohabljenega moža.) Tarkovski se dobro zaveda, da mora biti žrtvovanje, da bi delovalo in bilo učinkovito, na nek način »nesmiselno«, gesta »nerazumnega«, nekoristen izdatek oziroma ritual (kot je prečkanje praznega bazena s prižgano svečo oziramo požig lastne hiše) – ideja je v tem, da samo takšna gesta zgolj »narediti to« spontano, gesta, ki je ne pokriva noben racionalni premislek, lahko obnovi neposredno vero, ki nas bo rešila in ozdravila pred sodobnimi duhovnimi bolestiti. Tukaj smo celo v skušnjavi, da formuliramo to tarkovskijevsko logiko nesmiselnega žrtvovanja v pojmihi heideggerjevskega obrata: temeljni Smisel žrtvovanja je žrtvovanje samega Smisla. Ključna poanta tukaj je, da je objekt, žrtvovan (zažgan) ob koncu *Žrtvovanja*, prav temeljni objekt tarkovskijevskega fantazmatskega prostora, lesena *dača*, ki predstavlja varnost in pristne podeželske korenine Doma – to je tudi edini razlog za to, da je *Žrtvovanje* zadnji film Tarkovskega.

Kar Tarkovskega povzdigne nad religiozno mračnjaštvo, je dejstvo, da to žrtveno dejanje Tarkovski oropa vsake patetične in slovesne »veličine«, predstavljajoč ga kot šušmarsko, absurdno dejanje (Domenico ima v *Nostalgiji* težave pri prižiganju ognja, ki ga bo ubil, mimoidoči se ne zmenijo za njegovo telo v plamenih; *Žrtvovanje* se konča s komičnim baletom ljudi iz ambulante, ki zasleduje junaka zato, da bi ga vrnili v bolnišnico – prizor je posnet kot otroška igra lovljenja). Ta absurdni in šušmarski vidik žrtvovanja bi bilo preveč enostavno brati kot znak tega, kako se mora kazati kot tak navadnim ljudem,

pogreznjenim v njihov vsakdan in nezmožnim upoštevati tragično veličino dejanja. Tarkovski tukaj prej sledi dolgi ruski tradiciji, katere zgledni primer je Dostojevskijev »idiot« iz istoimenskega romana: tipično je, da Tarkovski, čigar filmi so sicer popolnoma oropani humorja in šal, prihrani porog in satiro ravno za prizore, ki slikajo najbolj sveto gesto najvišjega žrtvovanja (že slaven prizor križanja v *Andreju Rubljovu* je posnet na tak način: premeščen v rusko zimsko podeželje, s slabimi igralci, ki ga igrajo z absurdnim patosom, s solzami v očeh). Torej, še enkrat, ali to nakazuje, da, če uporabimo althusserjanske pojme, obstaja razsežnost, v kateri kinematografska tekstura Tarkovskega spodkopava njegov lastni izrecni ideološki projekt, ali vsaj vpeljuje distanco do njega, napravi vidno njegovo notranjo nezmožnost in spodletelost?

V *Nostalgiji* obstaja prizor, ki vsebuje pascalovsko referenco: Evgenija je v cerkvi priča procesiji preprostih kmetič v čast Maddone del Parto – s svojo prošnjo, da bi postale matere, so se obrnile na svetnico, tj., njihova molitev zadeva rodnost njihovih zakonov. Ko zmedena Evgenija, ki prizna, da ni zmožna doumeti privlačnosti materinstva, vpraša duhovnika, ki prav tako opazuje procesijo, kako nekdo postane vernik, ji ta odgovori: »Pričeti bi morala kleče« – jasen namig na Pascalovo slavno »Poklekni in to dejanje te bo poneumilo (npr. prikrajšalo te bo za napačen intelektualni ponos)«. (Evgenija, zanimivo, poskuša, vendar se na pol poti ustavi: nezmožna je celo izvršiti zunanjo gesto klečanja.) Tu se soočimo z zagato tarkovskijevega junaka: ali je za dandanašnjega intelektualca (katerega zgledni primer je Gorčakov, junak *Nostalgije*), za tistega, ki ga od naivne duhovne gotovosti loči vrzel nostalgije, dušec eksistencialen obup, ali je torej zanj možen povratek k neposredni religiozni poglobljenosti, ponovna pridobitev njene gotovosti? Z drugimi besedami, ali ne vodi potreba po brezpogojni Veri, njeni odrešilni moči, k tipično *modernemu* rezultatu, k decizionističnem dejanju formalne Vere, ki se ne zmeni za svojo partikularno vsebino, tj., do neke vrste religioznega protipola schmittovskega političnega decizionizma, pri kateri ima dejstvo, DA verjamemo, prednost pred tem, v KAJ verjamemo?

Kaj je potemtakem napačno v tarkovskijevskem žrtvovanju? Vselej je treba upoštevati, da, za Lacana, osnovni namen psihoanalize ni usposobiti subjekta, da vzame nase nujno žrtvovanje (»sprijaznjenje s simbolno kastracijo«, opustitev nezrelih narcističnih navezanosti, itn.), temveč da se *upre* grozljivi privlačnosti žrtvovanja – privlačnosti, ki, seveda, ni nič drugega kot privlačnost nadjaza. Žrtvovanje je konec koncev gesta, s pomočjo katere merimo na potešitev krivde, ki jo nalaga neznosna nadjazovska zapoved (»temačni bogovi«, ki jih omenja Lacan, so drugo ime za nadjaz). Lahko bi, na tem ozadju, videli, v kakšnem pomenu je problematika Tarkovskijevih zadnjih dveh filmov, osredotočenih na žrtvovanje, napačna in zavajajoča: čeprav bi

sam Tarkovski nedvomno strastno zavrnil takšno označitev, je prisila, ki jo občutijo pozni tarkovskijevski junaki, zato, da bi izvršili nesmiselno žrtvujočo gesto, prisila nadjaza v najčistejši obliki. Odločilni dokaz tega se nahaja v zelo »neracionalnem«, nesmiselnem značaju te geste – nadjaz je zapoved uživanja in, kot to pove Lacan v prvem predavanju svojega *Še*, je užitek konec koncev nekaj, kar ne služi ničemur.

Kierkegaardovo stališče je, z ozirom na to mejno točko, skrajno dvoumno: da bi dobili pravo materialistično teorijo subjektivnosti, bi ga bilo treba le minimalno popraviti. Začnimo s Kierkegaardovim stališčem o skoku iz nedolžnosti v greh; v izvornem stanju duha, ki je še vedno peč in kot tak neveden, »je stanje miru in spokoja, vendar je istočasno nekaj drugega, kar ni nemir in spor, ker ni še ničesar, s čimer bi se sprlo. In kaj je to? Nič. A kako deluje nič? Tako, da rojeva tesnobo. To, da je istočasno tesnoba, je globoka skrivnost nedolžnosti. Sanjajoči projecira duha svoje lastne dejanskosti, vendar je ta dejanskost nič, ta nič pa vidi nedolžnost stalno pred seboj.«¹⁸ Ta tesnoba je še vedno znotraj področja psihologije: »Tesnoba je določilo sanjajočega duha in kot taka spada v psihologijo.«¹⁹ V tej točki bi morali biti zelo jasni: ne-psihološka dimenzija, o kateri govori Kierkegaard, tj., tisto v redu nadnaravnega, česar po njegovem mnenju ne moremo razložiti s pomočjo znanosti, je strogo enakovredno temu, kar Freud imenuje »metapsihologija«. Prehod k etičnemu področju krivde, dobrega in zlega, vsebuje skok (padec v greh), ki je psihologiji videti zgolj kot skrajna dvoumnost (ljubimo, česar se bojimo, itn.). Po Kierkegaardu vznemiri izvorni mir in ravnotežje »sanjajočega duha« posredovanje od zunaj – božja prepoved:

Če predpostavimo, da prepoved prebujajo poželenje, dobimo namesto nevednosti vednost, kajti odkar je poželenje izrabilo svobodo, je moral Adam imeti vednost o svobodi. Pojasnilo je zato naknadno. Prepoved mu vliva tesnobo, ker v njem prepoved prebujajo možnost svobode. Kar je ob nedolžnosti šlo mimo kot nič tesnobe, je zdaj vstopilo vanj samega, kjer je spet nič, to je tesnobna možnost *môči*. Kaj je to, kar on more, o tem nima nobene predstave; kajti sicer si predstavljamo – kar se običajno dogaja – kasnejše, razliko med dobrim in zlim. Le možnost *môči* je, ki obstaja kot višja oblika nevednosti, kot višji izraz tesnobe; kajti v tem pomenu je in ni, jo ljubi in od nje beži.²⁰

¹⁸ Søren Kierkegaard, *Pojem tesnobe. Preprosto psihološko nazorno razmišljanje v smeri dogmatičnega problema izvirnega greha*, prev. Primož Repar, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 52.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, str. 55.

In vendar, čeravno ta prepoved prihaja od zunaj, lahko njene učinke – vzpon tesnobe svobode – še vedno razložimo s pomočjo psiholoških terminov; ključni skok nastopi kasneje:

Tesnobo lahko primerjamo z vrtoglavico. Čigar oko se zagleda v zevajoče brezno, temu se začne vrteti. [...] Tako je tesnoba vrtoglavica svobode, ki se pojavi, ko duh vzpostavi sintezo. Svoboda, zaverovana v svojo lastno možnost, pa se takrat oprime končnosti in se je čvrsto drži. V tej vrtoglavici se svoboda onesvesti. Naprej psihologija ne more in noče iti. V istem trenutku se vse spremeni, in ko se svoboda spet dvigne, vidi, da je kriva. Med tema dvema trenutkoma je skok, ki ga ni pojasnila nobena znanost in ga tudi ne more.²¹

Natančna časovnost je tukaj ključna: duh, omotičen z breznom svoje lastne svobode, se ji, išoč podporo v neki končni pozitivnosti (motiv, ki je postal kasneje priljubljen pod imenom »beg pred svobodo«), odpove; kakorkoli že, ta padec v končnost, ki ga pogojuje slabost duha (subjekta), še ni Padec v pravem pomenu besede. Padec nastopi šele tedaj, ko se, po tem padcu v končnost, svoboda SPET DVIGNE in padec paradokсно *sovpadе s tem dvigom* – šele sedaj svoboda dojame sebe kot krivdo (drug vidik istega skoka pa je, da ta seksualnost in čutnost kot taka nastopita kot grešna). Na področje greha in krivde stopimo šele v DRUGEM dvigu svobode – zakaj?

Da bi to pravilno razložili, je treba na tem mestu predstaviti nadaljnji zaplet. Nekaj – ključni korak – v Kierkegaardovem opisu manjka, tj., njegova sicer prefinjena psihološka rahločutnost ga tukaj zapelje: prehod od izvornega spokoja, napolnjenega z radostno tesnobo niča, k prepovedi ni neposreden; kar posreduje, je to, kar je Schelling imenoval *Zusammenziehung*, izvorni samo-umik, izvorna egoistična kontrakcija. Zaradi tega Kierkegaard v tem, ko ironično zavrne Schellingovo tematiko o razpoloženjih in stanjih Boga, božjega trpljenja, itn., in drugačnih »ustvarjalnih muk božanstva«²², napreduje prehitro – bog je, za Kierkegaarda, absolutna transcendentnost, za katerega ne moremo uporabiti takšnih antropomorfnih predikatov (zaradi tega Kierkegaard posmehljivo pripominja, da Schelling, ko se osredotoči na božjo frustracijo, ki ga žene v stvarjenje, Boga primerja z gospodom Müllerjem...); pa vendar, če se to ne nanaša na boga, se zagotovo nanaša na človeški subjekt. V tem se nahaja ključni uvid freudovske meta-psihologije, kot ga je poudaril

²¹ *Ibid.*, str. 75.

²² *Ibid.*, str. 73.

Lacan: *funkcija Prepovedi ni v vpeljavi nemira v predhodni spokoj rajske nedolžnosti, pač pa, ravno nasprotno, v razrešitvi neke grozljive zagate.*

Šele sedaj lahko obnovimo celotno zaporedje: izvorni spokoj prvič zmoti nasilno dejanje kontrakcije, samo-umika, ki priskrbi pravo čvrstost subjektove biti; rezultat te kontrakcije je zagata, ki subjekta, potisnjenega v izprijen krog spodkopavanja svojega lastnega zagona, razcepi – izkušnja TE zagate je GROZA v njeni najbolj grozljivi obliki. Lacanovsko rečeno, ta kontrakcija ustvari *shintom*, minimalno formulo subjektove konsistence – skozi subjekt postane pravi STVOR, in tesnoba je natanko reakcija na to preveliko-neposredno bližino *shintoma*. To zagato potem razreši Prepoved, ki prinese olajšanje, tako da povnanji zapreko, tako da notranjo zapreko, kost v subjektovem grlu, premesti v zunanjo oviro. Kot takšna prepoved povzroči željo v pravem pomenu besede, željo, da bi presegli zunanjo oviro, ki povzroči tesnobo soočenja z breznom naše svobode. Potemtakem imamo zaporedje treh tesnob: radostno »tesnobo nič«, ki spremlja spokoj izvorne nedolžnosti; zadušljivo *tesnobo/grozo prevelike neposredne bližine sintoma*; *tesnobo svobode* v pravem pomenu besede, soočenja z brezno možnostjo, tega, kar »lahko naredim«. ²³

Na tem mestu bi lahko upoštevali Lacanovo lekcijo: sprejetje krivde je maneuver, ki nas razbremeni tesnobe, in njegova prisotnost priča o tem, da je subjekt popustil glede svoje želje. Ko se torej, v premiku, ki ga opiše Kierkegaard, umaknemo pred vrtoglavostjo svobode ter iščemo trdno oporo v redu končnosti, *je sam ta umik resnični Padec*. Bolj natančno povedano, ta umik je prav umik v pritiske zunanje-vsiljenega prepovedujočega Zakona, tako da je svoboda, ki potem nastopi, svoboda kršiti Zakon, svoboda, ujeta v začaran krog Zakona in njegove transgresije, kjer Zakon povzroči željo »osvoboditi samega sebe«, tako da jo prekrši, in greh je skušnjava, notranja Zakonu – dvoumnosti atrakcije in repulzije, ki je značilna za tesnobo, sedaj ne izvaja neposredno svoboda, pač pa greh. Dialektika Zakona in njegove transgresije se ne nahaja zgolj v dejstvu, da sam Zakon spodbuja svojo lastno transgresijo, da povzroča željo po svoji lastni prekršitvi; naša poslušnost samemu Zakonu ni »naravna«, spontana, temveč vselej-že posredovana z željo (potlačitvijo želje), da bi ga transgresirali. Ko ubogamo zakon, počnemo to kot del obupane strategije, da bi se borili zoper našo željo po njegovi transgresiji, tako da bolj neizprosno ko UBOGAMO Zakon, bolj smo priče dejstvu, da globoko v sebi

²³ Ali ni mogoče pojma tesnobe pri Lacanu analizirati vzdolž osi trojice imaginarno-simbolno-realno? Pri zgodnjem Lacanu je tesnoba umeščena na imaginarno raven, kot reakcija jaza na grožnjo *corps morcelé*, razkosanega telesa; kasneje je tesnoba umeščena v (simbolni) subjekt, označuje trenutek prevelike neposredne bližine želje Drugega, ki grozi z zakritjem razdalje, manka, ki vzdržuje simbolni red; končno, želja zadeva preveliko neposredno bližino *užitka*.

čutimo pritisk želje, da bi grešili. Nadjazovski občutek krivde je potemtakem pravilen: bolj ko ubogamo Zakon, bolj smo krivi, kajti ta poslušnost dejansko JE obramba pred našo grešno željo.

Kar se v tem premiku spremeni, je status Zakona: premaknili smo se od psihologije k pravemu »meta-psihološkemu« simbolnemu redu kot zunanjemu stroju, ki parazitira na subjektu. Oziroma, če povemo v natančnih kantovskih pojmi: »Padec« je prav odpoved moji temeljni etični avtonomiji: do njega pride, ko poiščem zavetje v heteronomnem Zakonu, v Zakonu, ki je izkustvo, ki mi je vsiljeno od zunaj, tj. končnost, v kateri iščem oporo, da bi se izognil vrtoglavosti svobode, je končnost samega zunanjega-heteronomnega Zakona. V tem je *težava biti kantovec*. Vsak starš ve, da otrokove provokacije, divje in »transgresivne« kot so morebiti videti, konec koncev prikrivajo in izražajo zahtevo, naslovljeno na podobo avtoritete, da postavi trdno mejo, da potegne črto, kar pomeni »Do tod in nič dlje!«, ter tako omogoči otroku, da doseže jasen oris tega, kaj je in kaj ni mogoče. (Ali ne velja isto tudi za histerikove provokacije?) Natanko to je tisto, česar analitik noče narediti, in to je tudi tisto, kar ga dela za tako travmatičnega – postavitev trdne meje je, paradokсно, osvobajajoče, samo odsotnost trdne meje pa izkusimo kot dušeče. Zaradi TEGA je kantovska avtonomija subjekta tako težavna – njena posledica je ravno to, da zunaj ni nikogar, nobenega zunanjega predstavnika »naravne avtoritete«, ki bi lahko opravil posel namesto mene in mi postavil moje meje, tako da moram svoji naravni »neobvladljivosti« mejo postaviti sam. Čeravno je Kant, kot je znano, zapisal, da je človek žival, ki potrebuje gospodarja, nas to ne sme zapeljati: s tem Kant ne meri na filozofsko vsakdanjo modrost, glede na katero človeku, v nasprotju z živalmi, katerih vedenjski vzorec je utemeljen na njihovih podedovanih instinktih, manjkajo takšne trdne koordinate, ki mu, potemtakem, morajo biti vsiljene od zunaj, s pomočjo kulturne avtoritete; Kantov resnični cilj je prej poudariti, kako *je prav potreba po zunanjem gospodarju varljiva past*: človek potrebuje gospodarja zato, da pred samim seboj prikrije zagato svoje lastne težavne svobode in samoodgovornosti. Natanko v tem pomenu je resnično razsvetljeno »zrelo« človeško bitje subjekt, ki *nič več ne potrebuje gospodarja*, ki lahko docela vzame nase naporno breme določanja svojih lastnih omejitev. Ta osnovni kantovski (in tudi heglovski) nauk je zelo jasno ubesedil Chesterton: »Vsako dejanje volje je dejanje samoomejitve. Želeti delovanje pomeni želeti omejevanje. V tem pomenu je vsako dejanje dejanje samožrtvovanja.«²⁴ Na isti način bi lahko za promiskuitetnega najstnika rekli, da se lahko udeleži ekstremnih orgij s skupinskim seksom in drogami, ne more pa prenesti ideje, da bi njegova mati počela nekaj podobnega

²⁴ G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Ignatius Press, San Francisco 1995, str. 45.

– njegove orgije se opirajo na domnevno čistost njegove matere, ki služi kot točka izjeme, zunanjega jamstva: počnem lahko, karkoli hočem, saj vem, da moja mati zame ohranja svoje mesto čisto... Najtežje pri tem ni to, da prekršimo prepovedi v divjih orgijah užitka, temveč to, da to počnemo, ne da bi se opirali na nekoga drugega, za katerega predpostavljamo, da ne uživa zato, da lahko jaz uživam, tj., *vzamem nase svoj lastni užitek neposredno, brez posredovanja domnevne čistosti drugega*. (Enako velja za verovanje: težava ni v zavračanju verovanja, da bi globoko užalili verujočega drugega, temveč *biti ne-verujoči, brez potrebe po drugem subjektu, za katerega predpostavljamo, da veruje meni v prid*.)

Kantovi omejitvi, njegovemu kompromisu glede na njegov lastni preboj, nezmožnosti slediti do konca njegovim konsekvencam, bi se lahko najbolje približali s pomočjo razlike, ki jo je razvil Bernard Williams, tj. razlike med »Morati« in »Treba je«: za Kanta je videti, da ju, v svojih formulacijah etičnega imperativa, zamenjuje, ko »Morati« (zapoved na ravni Realnega, nepopustljivega »tega se ne da narediti drugače«) zvaža, (napačno) razlaga, na »Treba je« (*Sollen* na ravni nedostopnega simbolnega Ideala, za katerega si prizadevamo, a ga ne moremo nikoli doseči). Kant, z drugimi besedami povedano, napačno razlaga Realno kot nemožno, ki SE ZGODI (česar »ne morem ne storiti«) z Realnim kot nemožnim-zgoditi-se (česar »ne morem nikoli docela izpolniti«). Drugače rečeno, v kantovski etiki resnična napetost ni med subjektovo idejo, da deluje zgolj zaradi dolžnosti, in skritim dejstvom, da je bila na delu dejansko neka patološka motivacija (vulgarna psihoanaliza); resnična napetost je naravnost nasprotna: svobodno dejanje je v svojem breznenu nezno, travmatično, tako da moramo dejanje, ko ga storimo iz svobode, da bi ga bili zmožni prenesti, izkusiti kot pogojenega z nekaterimi patološkimi motivacijami. Lahko bi se sklicali na ključni kantovski pojem shematizacije: svobodno dejanje NE MORE BITI SHEMATIZIRANO, vključeno v naše izkustvo, zato ga moramo, da bi ga shematizirali, »patologizirati«. In sam Kant praviloma narobe razume resnično napetost (težavo odobravanja in vzetja nase svobodnega dejanja) kot običajno napetost delujočega, ki nikoli ne more biti gotov, če je bilo njegovo dejanje dejansko svobodno, ne pa motivirano s skritimi patološkimi spodbudami. Torej, z ozirom na razliko med »Morati« in »Treba je«, Kantovega slavnega »Du kannst, denn du sollst!« ne bi smeli prevesti kot »Moreš, ker moraš!«, temveč, bolj tavitološko, kot »Moreš, ker *ne moreš, da bi ne storil*«.

Kaj je potem, iz tega vidika, Padec? Spomnimo na prve trenutke feminističnega prebujanja: vse se ni začelo z neposrednim napadom na patriarhalnost, temveč s tem, da je bil položaj nekoga izkušen kot nepravilčen in ponižujoč, pasivnost nekoga pa kot spodletelo delovanje – ali ni to porazno zavedanje neuspeha samo na sebi pozitiven znak? Ali ne priča na negativen

način o dejstvu, da ženske očitno dojemajo potrebo, da bi se branile, da dojemajo umanjkanje le-te kot neuspeh? Na isti način je »Padec« prvi korak k osvoboditvi – označuje dejstvo, da je položaj nekoga pripoznan. »Padec v greh« je tako čisto formalna sprememba: v njem se v realnosti nič ne spremeni, radikalno se spremeni le subjektova drža do realnosti. To pomeni, da je Padec v religioznem pomenu (vednost o grehu) že reakcija na pravi padec, umik iz »vrtoglavosti svobode«. Zato je ključno opozoriti, da Kierkegaard preskoči prvo kontrakcijo končnosti, prvi vznik *sintoma*, ki iz subjekta naredi stvar v pravem pomenu besede, in neposredno preide od izvirnega spokoja k Prepovedi. Osredotočiti bi se morali na razliko med dvema umikoma pred praznino neskončnosti: prvi je izvorna kontrakcija, ki ustvari *sintom* – ta predhodi Prepovedi –, medtem ko je šele drugi umik pred »vrtoglavostjo svobode« padec v pravem pomenu besede: z njim vstopamo na področje *nadjaza*, začaranega kroga zakona in njegove transgresije.

DRUGOST V POLITIKI, DRUGOST V PSIHOANALIZI: ISTO V DRUGOSTI

Jelica Šumič-Riha

Moja izhodiščna teza je, da se politika in psihoanaliza srečujeta s strukturno analognim problemom, problemom rokovanja z ireduktibilno drugostjo.

Centralno vprašanje, s katerim se sooča subjekt v analizi, je namreč vprašanje tistega vozla, ki ga »drži skupaj«, se pravi tiste instance, ki spne skupaj simbolno njegove označevalne reprezentacije, realno njegovega užitka in imaginarno konsistentnosti, ki mu jo daje podoba telesa. Edini odgovor, ki ga lahko dobi na koncu analize, je, da so instance realnega, simbolnega, imaginarnega, ki ga sestavljajo, razvezane, z eno besedo, da jih ne drži skupaj nič – nič razen simptoma oziroma *sintoma*, kot pravi Lacan, se pravi, samega subjekta, kolikor je reduciran na svoj simptom.

Toda tudi politika, ne glede na režim, obliko vladavine, trči na nerešljiv problem: kako »držati skupaj« množstvo ireduktibilno partikularnih subjektov, tiste, ki jih nič ne družijo, ki nimajo nič skupnega. Moderna politika, se pravi politika od francoske revolucije naprej obdeluje to nemožnost družbene vezi, to zagato, h kateri se nenehno vrača, ne da bi zares našla izhod iz nje, tako, da konstruira skupnost »za vse«, paradoksnost skupnosti, ki za svojo konstitucijo terjajo izključitev izjeme, neke drugosti, ki naj bi se odtegovala univerzalizaciji.

Toda zato da bi sploh lahko postavili vprašanje specifičnega statusa drugosti, s katero imata opraviti vsaka na svojem področju politika in psihoanaliza – gre za isto ali za radikalno drugo drugost? – se moramo najprej in predvsem vprašati, ali in ob kakšnih pogojih je sploh legitimno govoriti o razmerju med politiko in psihoanalizo.

Da povezovanje psihoanalize in politike ni nekaj samoumevnega, da je pravzaprav šele treba skonstruirati prizorišče njunega srečanja, je razvidno iz še dandanes prevladujočega toposa o neprekoračljivi pregradi med področjem analitičnega izkustva, ki naj bi bilo ireduktibilno singularno, in področjem politike kot kolektivnega izkustva. Po tem toposu, ki je prerasel že kar v

predsodek, naj bi bilo razmerje med psihoanalizo in politiko razmerje med-sebojnega izključevanja.

Zato da bi se lahko orientirali v tem problemu, pogledjmo najprej, kaj ta topos, iz katerega izhajam, implicira. Nemožnost srečanja med psihoanalizo in politiko, ki jo ta topos postulira, ni nič drugega kakor prepoved prehoda iz režima singularnega v režim množvenega. Ta prepoved prehoda iz Enega v Vse ni formulirana na enak način z gledišča politike in z gledišča psihoanalize. Psihoanaliza kot varuhinja singularnega, tistega, kar se upira univerzalnemu, je po definiciji področje za »ne vse«. Kot taka ne more narediti koraka iz tega, kar naj bi veljalo samo za enega, v to, kar naj bi veljalo za vse, ne da bi tvegala izgubo svoje pertinentnosti. Grobo povedano, psihoanaliza nima nobenih kompetenc na terenu »za vse«. Politika pa je nasprotno red kolektivnega, opraviti ima z množicami, z maso. Kolikor ni politika nič drugega kakor vprašanje »tega, kar velja za vse«, je nujno, da je slepa za singularno. Za politiko, za katero singularno v nekem smislu ne obstaja, je torej nelegitimen nasprotni korak, korak iz »za vse« v »za enega«.

Taka zastavitev problema bi nas morala že vnaprej odvrniti od vsakega poskusa povezovanja psihoanalize in politike. Če na tem vseeno vztrajam, je to zato, ker ne Freudu ne Lacanu ni mogoče očitati ignoriranja ali celo zavračanja razsežnosti kolektivnega. Ravno nasprotno. Freud že v prvem stavku »Množične psihologije in analize jaza« postavi pod vprašaj opozicijo med individualno in množično psihologijo, kajti »drugi [pride] redno v poštev kot zgled, kot objekt, pomočnik ali nasprotnik«¹. Lacan do pojma pripelje, kar zastavi že Freud: ne samo, da je subjekt neločljiv od Drugega, v polju katerega se sploh šele »formira«, subjekt kot tak je »transindividualen«.²

Že ta prehod iz Enega v Mnoštvo, ki ga opravi sama psihoanaliza, zahteva torej, da obrnemo perspektivo, ki jo implicira izhodiščni topos, z eno besedo, da zavrremo prepoved dvojnega prehoda. V nadaljevanju bom zato pokazala, v kolikšni meri mora politika, če naj bo zares polje »za vse«, univerzalno veljavnega, afirmirati tisto, kar se zdi ugovor univerzalnemu: čisto oziroma katero koli singularnost.³ Na drugi strani pa mora psihoanaliza, prav kolikor ostaja psihoanaliza, tj. v tem, ko se omeji na obravnavo tega, kar je mogoče povedati le enemu, namreč analitiku, najti poti prenosa na vse, skratka, afirmirati razsežnost »za vse«.

¹ S. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza«, (prev. R. Šuklje), *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 7.

² Cf. npr. »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, *Spisi*, DTP, Ljubljana 1993 (prev. M. Potrč).

³ Izraz si sposojam od Giorgia Agambena, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, Pariz 1990.

Moja teza je, da ima ključno vlogo spojke med tema dvema figurama realnega, realnim subjekta in realnim skupnosti, oziroma da je tisti člen, ki omogoča artikulacijo singularnega in »za vse«, prav predikat »kateri koli«. Gre za paradoksní predikat singularnosti, ki se – če ga spravimo na pojem – preobrne v svoje nasprotje. Predikat »katera koli« ne implicira le radikalne indiferentnosti do vsake skupne lastnosti, marveč tudi do katerega koli posameznega atributa singularnosti. Singularnost je treba jemati takšno, kakršna je, tj. z vsemi njenimi predikati, kar pomeni, da noben predikat ni diskriminacijski, ne šteje več od drugih. Noben nima statusa razlike.

Kar zadeva psihoanalizo, najdemo, po mojem, gesto preboja, »forsiranja« okvira zasebnosti, absolutne singularnosti, na katerega naj bi bila obsojena psihoanaliza, gesto, ki napeljuje na njeno politično razsežnost, v razvpitem intervjuju *Televizija*, kjer lahko preberemo tole enigmatično trditev: »Bolj ko smo svetniki, bolj nam je do smeha, to je moje načelo, celo izhod iz kapitalističnega diskurza – kar ne bo noben napredek, če se zgodi le za nekatere.«⁴

Naj takoj povem, da je mogoče predlagati psihoanalizo kot rešitev, kot izhod iz kapitalizma, kot to stori Lacan, edino v specifični konstelaciji: konstelaciji zloma vere v emancipatorično politiko. Ta zlom vere v politično rešitev morda še najlepše ponazarja Lyotard, ko na svoje retorično vprašanje: »Kdo v razvitem svetu bi danes še umrl za politiko?« odgovori: »Nihče! Prav to je tisto, kar se je spremenilo. To je tisto, kar nam pove, da ni več alternative.« Ta brutalni odgovor je nedvomno znamenje, da je za levičarske intelektualce, z redkimi izjemami, seveda, konec s politiko emancipacije, ki je tradicionalno veljala kot Izhod, kot tista edina prava rešitev. Lahko bi rekli, sposojajoč si izraz od A. Badiouja, da politika danes ni več zmožna »strasti realnega«: izhajajoč iz radikalne nemožnosti dane situacije ustvariti oziroma »izsiliti« neki novum.

Psihoanalizi, glede katere je Lacan gojil zelo specifične ambicije v polju družbenega, je torej naloženo, da uspe tam, kjer je politiki spodletelo: najti rešitev za to, kar bi lahko poimenovali, če parafraziram Lacana, naraščajoče zagate kapitalizma. Edino psihoanaliza naj bi bila zmožna intervenirati tudi v realno, se pravi artikulacijo možno/nemožno, kot ga ustvarjata dominantna diskurza danes: znanost in kapitalizem, ker ona sama ni drugo kot teorija in praksa rokovanja z realnim subjekta, se pravi realnim, ki je produkt teh dveh diskurzov. Psihoanaliza je torej pred dvojno nalogo: najti izhod iz diskurza, ki je brez meja, »večen«, za katerega izhod po definiciji ne obstaja, in hkrati, biti *tenant-lieu*, držalec mesta nemogoče, odsotne emancipatorične politike. Bolje: novo ime politike emancipacije je psihoanaliza – z vsemi konsekvencami, ki iz tega izhajajo.

⁴J. Lacan, *Televizija, Problemi-Eseji* 3/1993, str. 60 (prev. A. Zupančič).

Kakšen je torej izhod iz kapitalizma, ki ga ponuja psihoanaliza? Kakšna sta mesto in vloga psihoanalize v razmerah globaliziranega kapitalizma, ki ga, kot je napovedal že Lacan, prav zato, ker izničuje vsako partikularnost, spremlja kot reakcija oziroma »kompenzacija« vedno hujša segregacija?⁵

Po eni interpretaciji, ki je, povejmo, najbolj razširjena, skorajda samodejna, naj bi bila naloga psihoanalize, da se vzpostavi kot varno zatočišče pred razkrajalnimi učinki kapitalizma. Sama psihoanaliza naj bi nastopala kot nekakšna varovalna segregacija, znotraj katere naj bi se rekonstruirala ireduktibilna drugost z vsemi njenimi partikularnimi potezami, ki jih kapitalistični diskurz ravno briše (od idiosinkratičnosti subjektovega užitka do njegove zaznamovanosti s pripadnostjo različnim skupnostim: spolni, etnični, verski ...).

Mislím, da taka elitistična oziroma segregacijska interpretacija ni rešitev, za katero se zavzema Lacan. Zakaj bi sicer trdil, da izhod iz kapitalizma ne bi bil napredek, če bi bil samo za nekatere? Ta akcent na zanikanju partikularnosti, »ne samo za nekatere«, odpira po mojem možnost za drugo, »demokratsko« interpretacijo. Trditi, kot to stori Lacan, da izhod iz kapitalizma ni napredek, če je samo za nekatere, pomeni po mojem meriti na razsežnost »za vse«, skratka, na politično rešitev, toda rešitev, ki jo daje psihoanaliza *kot psihoanaliza*. V čem je ta rešitev? Kako lahko psihoanaliza prakticira »za vse«, univerzalno?

Že postavitev tega vprašanja po mojem zahteva, da se distanciramo od dveh, danes prevladujočih paradigem »politike psihoanalize«. Za obe ti paradigmi, ki ju druží odločno zavračanje antinomije med politiko in psihoanalizo, hoče psihoanalizi lastna politika – v nasprotju z »običajno« kolektivno politiko, politiko skupnosti – ostati zvesta tistemu v subjektu, kar mu ravno onemogoča, da bi se vključil v skupnost »za vse«, njegovi ireduktibilni drugosti, zaradi katere je po definiciji »ne tak kot drugi«.

Po prvi interpretaciji, je psihoanaliza obsojena na nekakšno »politiko simptoma«. Psihoanaliza naj bi preiskovala sodobne oblike družbene vezi v luči simptoma, tj. specifične »fiksacije užitka, ki je lasten subjektu in ki ga je kot takega nemogoče univerzalizirati«⁶. Tako naj bi bil zastavek politike simptoma v prvi vrsti razkrivanje tenzije med družbeno vezjo in simptomom. Natančneje, razkrivala naj bi nekompatibilnost med dovoljenim in nedovoljenim užitkom, med užitkom, kot ga predpisuje družbena vez, in simptomom, tj. subjektivim specifičnim modusom uživanja, ki je neumestljiv v ovir »stan-

⁵ Cf. J. Lacan v »Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole,« *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 257.

⁶ Cf. C. Soler, »La politique du symptome«, *Quarto*, n° 65, 1998, str. 70-76.

dardnega« užitka, ki se upira prilagoditvi zahtevam skupnosti, spodkopava družbeno vez. Politika psihoanalize naj bi tako ob vsaki analizi konkretnega primera dokazovala, da nič ne more »držati skupaj« subjektov-simptomov, ireduktibilnih modusov uživanja. Eden temeljnih naukov psihoanalize naj bi torej bil solipsizem užitka: užitek je realno družbene vezi, ireduktibilna drugost, na kateri ni mogoče utemeljiti nobene kolektivne logike.

Eden od problemov, s katerim se mora soočiti »politika simptoma« je ta, da kapitalizem kot hegemonična družbena vez danes ukinja prav tisto, kar je centralni zastavek te politike: napetost med predpisanim, standardnim užitkom in užitkom, kakršnega črpa subjekt iz svojega simptoma, skratka, tenzijo med singularnim in univerzalnim. Kapitalizem je namreč izjemna družbena vez, anomalija med družbenimi vezmi, ker dokazuje tisto, kar je za vse družbene vezi nemogoče: kompatibilnost z užitkom. Kapitalizem je družbena vez, ki ne zahteva od subjekta, da mu prilagodi svoj užitek, marveč se sam prilagaja »malim«, zasebnim užitkom vsakogar. Ponuja se kot dispozitiv, ki je – zahvaljujoč napredku znanosti in trgu – zmožen oskrbeti subjektu manjkajoči užitek.

Danes se zato ne moremo več zadovoljiti z marksovsko-freudovsko zastavitvijo, po kateri je kapitalizem gola pulzija rasti, ki je kot taka indiferentna do vsake partikularnosti, ki skupnosti razkraja v amorfnu mnoštvo. Vse prej moramo vztrajati, da je kapitalizem mesto specifične subjektivacije. Kapitalizem je dispozitiv, v katerem se subjekti transformirajo v individue. V kapitalizmu individuum ni izhodišče za proces subjektivacije, marveč njegov rezultat, individuum je subjektivna figura, rezultat specifične, obskurne subjektivacije, ki se realizira vsakič, ko presežna vrednost, se pravi poljubni, kateri koli tržni objekt, blago, postane presežni užitek, vzrok subjektove želje. Prav ta nerazločljivost presežne vrednosti in presežnega užitka omogoča kapitalistični produkciji katerih koli predmetov, da ujame, zasužnji subjektovo željo (njen večni »To ni tisto!«).

Se pravi: ne samo, da užitek ne ogroža kapitalistične družbene vezi, ravno nasprotno, sam kapitalizem bi lahko razumeli kot dispozitiv, v katerem vlada »demokracija užitka«. Demokracija, se pravi specifična figura skupnosti. V tej perspektivi bi lahko rekli, da ravno kapitalizem s tem, da spodbuja solipsizem užitka, omogoča posebno obliko skupnosti, ki jo je J.-C. Milner označil kot »paradoksní razred«, tj. skupnosti, kjer člane, paradokсно druží to, kar jih razdružuje,⁷ namreč užitek.

Zastavek druge interpretacije, kot lepo ponazori naslov knjige M.

⁷ J.-C. Milner, *Les noms indistincts*, Seuil, Pariz 1983.

Turnheima, *Das Andere im Gleichen, Drugo v istem*,⁸ pa je ravno nasproten: pokazati, da je užitek prav v svoji ireduktibilni drugosti točka, kjer se psihoanaliza srečuje s politiko. Daleč od tega, da bi užitek onemogočal vsako družbeno vez, nastopi kot temelj za tisto obliko politike, ki bi jo lahko poimenovali »politika ljubezni«. Druga paradigma politike psihoanalize tako ni več simptom, solipsizem užitka, ampak ljubezen do bližnjika.

Referenčna teksta za »politiko ljubezni« sta, seveda, *Nelagodje v kulturi* in *Etika psihoanalize*, dva teksta, ki sicer izhajata iz skupne predpostavke, da je tisto, kar naredi drugega za drugega, užitek, kolikor je zlo, vendar podajata izključujoči se interpretaciji ljubezni do bližnjega.

V nasprotju s Freudom, za katerega zli užitek, ki ga nejasno slutim v drugem, upravičuje mojo zadržanost do drugega, razlog, zakaj si drugi ne zasluži moje ljubezni – kajti ljubezen lahko naklonim le tistemu, ki je tak kot jaz⁹ –, je za Lacana prav ta užitek kot zlo tisto, kar nama je skupno, lahko bi rekli, prav ta ireduktibilna drugost užitka je tista istost, ki naju družijo, kajti »ta zlobnost tiči ... tudi v meni samem«¹⁰. Zato bi lahko očitek, ki ga Lacan resda naslovi na Sada, naslovili tudi na Freuda: nepoznavanje lastnega užitka je namreč krivo, da Freud »ni dovolj blizu svoji lastni zlobi, da bi v njej prepoznal svojega bližnjika«¹¹. Nič mi po Lacanu ni bliže od tega, pred čemer se umikam, neimenljivi, zli užitek, na katerega trčim tako v sebi kot v drugem. A prav zato, ker mi je drugi podoben v tej »najbližji Stvari«, če uporabim Lacanov izraz, je mogoče, da ga ljubim.¹²

Tisto, kar je težko misliti, česar ne moremo »požreti«, ni to, da mi je drugi nepojmljivo tuj, pač pa ta podobnost, ta istost na ravni užitka: prav to, kar me radikalno loči od drugega, njegov singularni užitek, je tisto, kar me z njim družijo, ta drugost je tudi v meni. Užitek je, paradokсно, prav kot ireduktibilna drugost temelj Istosti.

Poanta Lacanove interpretacije ljubezni do bližnjika torej ni nikakršno povečevanje njegove ireduktibilne drugosti, njegove singularnosti, pač pa strategija rokovanja z ireduktibilno drugostjo. Kajti ta ljubezen, ki je zunaj vsake transakcije daj-dam, ljubezen, katere nevzajemnost, v zadnji instanci

⁸ M. Turnheim, *Das Andere im Gleichen*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart 1999.

⁹ Cf. S. Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyros, Ljubljana 2001, str. 57 (prev. S. Krušič).

¹⁰ J. Lacan, *Etika psihoanalize*, DE, Ljubljana 1988, str. 185.

¹¹ J. Lacan, »Kant s Sodom«, *Spisi*, DTP, Ljubljana 1993, str. 268 (prev. S. Pelko).

¹² To Lacan eksplicitno zatrdi v svojem *Govoru katolikom*: »to je mesto, kjer moramo ljubiti bližnjika kot same sebe, kajti tudi v njem je to mesto isto«. J. Lacan, »Leçons publiques du docteur Jacques Lacan à la Faculté Universitaire Saint-Louis à Bruxelles ('Ethique de la psychanalyse')«, *Quarto*, VI, str. 22.

zastojnost, odpoved vsakemu neposrednemu ekvivalentu tega, kar dajem, vsaki objubi plačila, četudi v onostranstvu, ta popolnoma nemotivirana ljubezen, ljubezen kot darilo brez vračila, je za Lacana eden od možnih odgovorov na zagato srečanja z užtkom v drugem, z drugostjo drugega. Ta »realna« ljubezen – realna v pomenu, da zahteva nemogoče: ljubiti drugega v tem, kar mi je sovražno, kar mi hoče zlo – je ena od strategij, kako obdelovati drugost v meni in v drugem, kako jo »nevtalizirati«.

Prav na tej točki se pokažejo politične implikacije ljubezni do bližnjika. V ljubezni do bližnjika kot enem od načinov, kako rokovati z užtkom, vidi Turnheim, ki se pri tem eksplicitno sklicuje na Derridaja, priložnost, šanso za demokracijo. Res je sicer, da »ni demokracije brez spoštovanja singularnosti oziroma ireduktibilne drugosti,« toda, dodaja Derrida, ravno tako »ni demokracije brez 'skupnosti prijateljev' brez računanja večin, brez subjektov, ki jih je mogoče identificirati, stabilizirati, reprezentirati, subjektov, ki so med seboj enaki.«¹³

Po drugi interpretaciji naj bi psihoanaliza s tem, da izpostavi užitek kot ireduktibilno singularnost, ki je skupna meni in mojemu bližnjiku, na tej Istosti v drugosti proizvedla teorijo subjekta, ki je »po meri demokracije«, pravilnejše, subjekta, kakršnega potrebuje demokracija.

Nevzajemna, od vsake koristnosti ločena ljubezen do bližnjika je točka, kjer se psihoanaliza in politika nujno srečujeta. Kajti v ljubezni do bližnjika bi lahko videli psihoanalitični model za nesegregacijsko skupnost. Vprašanje nesegregacijske skupnosti pa je natanko vprašanje mesta in vloge Drugega v skupnosti.

Popolna indiferentnost do koristnosti, zaradi katere ljubezen do bližnjega pretrga z vsakim utilitarističim altruizmom, opozarja namreč na radikalno mutacijo v polju politike, ki zadeva ravno status Drugega. Kajti diskontinuiteta s koristnim, ni značilna samo za ljubezen oziroma pravo prijateljstvo, kot v *Nelagodju* opozarja že Freud, velja tudi za sovraštvo: moj sovražnik se ne sprašuje, kakšen dobiček bo potegnil iz zla, ki mi ga prizadene.¹⁴ Od tod pridemo do presenetljivega sklepa: če je tisto, kar družu prijatelja in sovražnika, odklonilni odnos do koristnosti, indiferentnost do dobička, potem meja med prijateljem in sovražnikom izgine.

Ključno vprašanje je seveda, kakšne konsekvence je mogoče potegniti iz izginotja ločnice med prijateljem in sovražnikom, v zadnji instanci iz zloma figure sovražnika za družbeno vez, se pravi, za politiko? V tem vprašanju ni mogoče ne prepoznati schmittovske problematike, ki implicira zelo specifič-

¹³ J. Derrida, *Politique de l'amitié*, Galilée, Pariz 1994, str. 40.

¹⁴ Freud, *Nelagodje*, str. 58.

no interpretacijo vloge Drugega. Dekonstruktivist *avant la lettre*, C. Schmitt ve, da je drugost konstitutivna za identiteto. Homogenost je mogoča edino na podlagi drugačnosti oziroma razlike, ki pa na ravni podobnikov ravno manjka. Na tej ravni, kot je vedel že Hobbes pred Schmittom in Lacan po njem, vlada boj na življenje in smrt. Drugemu, identificiranemu kot zunanji sovražnik, je zato Schmitt prisodil funkcijo nevtralizatorja agresivnosti. Identificirati zunanjega sovražnika omogoča »izvoz« immanentne agresivnosti zunaj skupnosti, tiste agresivnosti, ki bi jo podobniki sicer obrnili drug proti drugemu. Pri Schmittu je potemtakem funkcija Drugega kot sovražnika v prvi vrsti pacifikatorska. Obstoj zunanjega sovražnika je v tej perspektivi najboljše jamstvo za zagotavljanje notranjega miru v taboru, ki mu pripadaš. In narobe, ne privoliti v možnost vojne, spopada z zunanjim sovražnikom, nujno vodi v permanentno državljansko vojno.¹⁵ Za C. Schmitta, za katerega sam pojem političnega temelji na opoziciji prijatelj/sovražnik, pomeni zato izginotje sovražnika, tistega konstitutivnega Drugega, ki neki skupnosti omogoči, da se kot taka sploh konstituira, hkrati konec politike.¹⁶

Če poenostavim: za Schmitta politika obstaja, dokler je mogoče identificirati sovražnika. Če ni Drugega, potem tudi politike ni. Toda Schmittovo koncepcijo politike s konstitutivno vlogo zunanjega sovražnika ovržejo že dogodki, ki jim je bil priča: oktobrska revolucija, obe vojni, tj. spopadi, ki ravno ne potekajo več v skladu z *gentlemen's agreement* med prijatelji in sovražniki. Bistvena novost, na katero opozorijo ti dogodki, je kontaminacija figure Drugega z nedoločljivim notranjim sovražnikom. Že pri Schmittu se torej Drugi razcepi na simbolnega Drugega, to je javni, zunanji, politični sovražnik, ki ga je treba spoštovati, in na realnega Drugega, ki je notranji, nedoločljivi neulovljivi sovražnik, ki od znotraj načenja homogenost skupnosti, izvotli njeno bit, jo razkroji, skratka, sovražnik, ki ga je treba uničiti kot »izmeček človeštva«.

Kot izjemno luciden mislec se Schmitt ni zavedal le posledic izginotja Drugega za politiko, kolikor temelji na opoziciji »mi/oni«, marveč tudi tega, da »svet brez politike« ni nujno pacificirani svet, svet brez nasilja, pač pa vse prej svet, v katerem se sovraštvo, segregacija in nasilje zares šele razmahmeta, ker ni več instance, ki bi brzdala, nevtralizirala to agresivnost. Zato ne prese-

¹⁵ Tipična v tem oziru je drža domobrancev. V schmittovskih terminih povedano: gre za subjektivno pozicijo, ki s tem, da zavrne, izključi možnost vojne proti zunanjemu sovražniku, izzove permanentno notranjo vojno. V tej luči bi lahko rekli, da krivci za državljansko vojno v nekdanji Jugoslaviji niso bili komunisti, ker so monopolizirali OF, kot se nam ne utrudijo dopovedovati nekateri, pač pa, narobe, tisti, ki niso našli boljšega načina za obrambo doma, kakor da so se pridružili zunanjemu sovražniku.

¹⁶ C. Schmitt, »Pojem političnega« v: *Tri razprave*, KRT, Ljubljana 1994.

neča, da smo danes, v dobi hegemonije kapitalističnega, natančneje, neoliberalnega diskurza, ki vodi v vedno večjo depolitizacijo, priče prizadevanjem vrnitve k Schmittu, ki je med prvimi opozoril na zavezništvo med liberalizmom in depolitizacijo.¹⁷

Toda schmittovska nostalgija po resničnem sovražniku ni edini sklep, ki ga je mogoče potegniti iz današnje depolitizacije, tj. dobe globalizacije kapitalističnega diskurza, ki vnaprej onemogoča vsako opozicijo mi/oni, ker gre za diskurz, ki razkrajja vsako drugost, diskurz, za katerega drugost radikalno ne obstaja. Schmittovska rešitev je v tej perspektivi poskus popolnoma umetne rekonstrukcije razločevanja prijatelj/sovražnik. V taki umetni rešitvi za izhod iz konstelacije odsotnosti alternative, neizbire med levico in desnico je po mojem treba videti znamenje umika – ne pred drugostjo, naj gre za drugost drugega ali drugost v nas samih, pač pa za – pač pa pred nerazločljivostjo, pred *quoid libet* singularnosti.

Namesto da bi se se zadovoljili z deklarativnim spoštovanjem drugosti, bi morali po mojem izhajati, ravno nasprotno, iz tega, da smo danes soočeni s situacijo, v kateri je drugost ravno vprašljiva, nedoločljiva. Izhajati bi morali iz ugotovitve, da vodi generalizacija užitka, ki jo vpeljuje kapitalistični diskurz, demokratizacija užitka, v izničenje same možnosti obstoja instance, ki bi ji lahko dodelili vlogo »konstitutivne zunanosti«. Nobene instance »njih«, ki bi omogočila konstrukcijo »nas«, kajti tako »mi« kot »oni« smo zmerom že vključeni. To tudi pojasni paradoksn status izključitve v dobi globalizacije: Po eni strani je vsakršna izključitev zanikana. »Humanizirani globus«, kot pravi Balibar, je namreč univerzum brez preostanka, svet, v katerem ni presežka, nobene nadštevne entitete, nobenega neumestljivega dela, ki ga ni mogoče všteti, v katerem je vsak del preštet. To je svet, v katerem je tudi sama izključitev izključena. Po drugi strani pa to seveda ne pomeni, da je izključitev preprosto izginila, pač pa, da je postala notranja in zato nevidna. Ali, še drugače: ker ni drugega, ki bi ga bilo mogoče zaradi njegove drugosti izključiti, ker je vsakdo vključen v »globalno človeštvo«, lahko kdor koli kadar koli postane neviden, neprepoznaven, nepriznan. Na neki ravni je torej vsakdo vključen v skupnost, a tako, da kot njen član vseeno »ne šteje« oziroma, kot bi rekel Badiou, ni reprezentiran. Ker pa so sodobne politične skupnosti utemeljene na predpostavki, da vsakdo mora biti in tudi je vštet, skratka, da ni in ne sme biti ne primanjkljaja, ne presežka, izhaja seveda kot edini možen sklep, da tisto, kar ni všteto, dobesedno ne obstaja. »Biti všteto«, se pravi vpisan ali »izbrisan« je enakovredno dokazu za obstoj.

Bistveno se mi zdi to, da vidimo inherentno zvezo med globalizacijo in

¹⁷ Cf. Ch. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London & New York 1993.

produkcijo izvrzkov, nevštetih, ki ostajajo nujno nevidni, ilegalni, zunaj zakona. In narobe, sama pojavitev nevidnih, nevštetih destabilizira obstoječo ureditev, ki se utemljuje na predpostavki, da upošteva in šteje vse, kar je mogoče šteti. In če je za politiko distinkcija med vštetimi in nevštetimi bolj relevantna kot od razločevanje »mi/oni«, se pravi, da je za emancipatorično politiko v razmerah globalizacije ključni zastavek: kako »politizirati« nevšteto, izključeno, kako izumiti politično ime za brezimno? Vprašanje, za katero gre danes v politiki, ni torej kako spoštovati Drugega, kako ga priznati v njegovi ireduktibilni singularnosti, ampak konstrukcija Istega, konstitucija skupnosti nesegregacijske skupnosti singularnosti (množina), skratka, skupnosti »za vse«.

To je tudi razlog, zakaj po mojem »politika ljubezni«, kot jo razdela Turnheim, politika, ki zahteva nemogočo artikulacijo drugosti in družbene vezi, nemožnost štetja in obenem nujnost štetja, a tako, da vseskozi ostaja v redu obljube, *à venir*, ne daje zadovoljivega odgovora na vprašanje: kako utemeljiti v sami psihoanalizi legitimnost prehoda iz singularnega v univerzalno. Politika ljubezni se zadovolji zgolj z nenehnim zatrevanjem singularnosti drugosti, zato tudi ne more pokazati, kako naj se ta singularnost afirmira politično, kako naj se politizira singularnost kot singularnost.

»Politika ljubezni« lahko v najboljšem primeru pokaže, da je »za vse« realno, radikalna nemožnost za politiko. Nemožnost pa je natanko v tisti meri, v kateri politiko oziroma, natančneje, demokracijo, pojmuje kot opirajočo se na dva kontradiktorna principa:

1. institucionalizacijo principa pripadnosti oziroma štetja, ki naj bi zajel, »preštel« vse člane skupnosti,
2. in priznavanje ireduktibilnosti singularnosti, se pravi nečesa, česar po definiciji ni mogoče šteti.

Tisto, kar je pri taki koncepciji demokracije spregledano, je prav v ta strukturni razkorak med štetjem in nemožnostjo štetja, razkorak, v katerega se edino lahko situira politika emancipacije. Politiko emancipacije bi lahko zato v prvem približku opredelili kot dispozitiv, ki organizira konfrontacijo med štetjem in nemožnostjo štetja, skratka, dispozitiv, ki razkrije konstitutivno nemožnost institucionalizacije skupnosti »za vse«.

Politika emancipacije izhaja torej iz dveh logik, ki sta ireduktibilni druga na drugo: logika vsega oziroma totalizacije, kjer se Vse oziroma celota vseh konstituira prek meje ali izjeme, tiste instance torej, ki zanika predikat pripadnosti oziroma identitete. Ta logika je segregacionistična, saj se skupnost vseh lahko vzpostavi edino skozi izključitev vseh tistih, ki ne posedujejo zahtevane identitete oziroma predikata.

Logiki vsega je zoperstavljen logika ne-vsega, ki je po definiciji nesegregacionistična, in sicer natanko v tisti meri, v kateri generalizira izjeme oziroma razlike. V tej perspektivi je mogoče reči: vsi smo različni. Logika ne-vsega je potemtakem inkluzivna, vse vključujoča, in to brez izjeme. Tu gre za logiko, ki ne pozna, ne prizna nobene diskriminatorne poteze ali razlike, ki bi šela kot kriterij za razločevanje pripadnosti od nepripadnosti skupnosti. Taka skupnost, ki zavrača vsak kriterij pripadnosti (skupno identiteto, skupno ime, skupno tradicijo itn.), ostaja nujno netotalizabilna, odprta, brez meje.

Tisto, kar onemogoča, da bi se nekonsistentno, necelo množstvo totaliziralo, spremenilo v konsistentno, zaprto skupnost vseh, je torej prav eratičnost izjeme oziroma nedoločljivost razlike. Prav ta generalizacija izjeme, generalizacija načela: vsi smo različni, naredi, da operacija subsumpcije tu odpove. V skupnosti samih izjem lahko velja samo štetje »eden po eden«. Vsakdo je »poklican« kot ireduktibilna singularnost.

Politika emancipacije ni v tem oziru nič drugega kakor zmerom lokalna, posebna, na okoliščine navezana praksa srečanja teh dveh popolnoma heterogenih principov štetja: logike subsumpcije vseh pod en predikat ali atribut in logika štetja eden po eden.¹⁸

Konfrontacija teh dveh logik ni že kar dana. Dispozitiv srečanja se konstituira s konkretno politično akcijo, katere zastavek je verifikacija obstoja enakosti v dani situaciji. Štetje singularnosti (množina) »eno po eno« je hkrati verifikacija preskripcije enakosti, je enakost *in actu*, prakticiranje enakosti, ki lahko utemelji paradokso skupnost, ki bi jo lahko poimenovali z Badioujevim izrazom »komunizem singularnosti« (množina).

Politika emancipacije si ne postavlja za cilj popraviti »računsko napako«, torej všteti nevštete, izključene, spremeniti jih v »normalni« del skupnosti. Golo dejstvo, da se nevšteti javno pokažejo, da postanejo vidni, da javno zatrديjo svoj obstoj, razglasijo: »Obstajamo«, ima za posledico subvertiranje razredne, spolne, nacionalne, rasne, religiozne itn. skupnostne identitete, v zadnji instanci razvezo družbene vezi.

Tisto, za kar gre v politiki emancipacije, je repolitizacija tistega dela, ki je na izvoru vsakega napačnega računa, tista anomalija, ki jo vsaka hegemonična operacija štetja nujno spregleduje: tiste, ki so sicer vključeni v skupnost, ki pa, prav zato, ker nimajo nobene kvalitete, ne tvorijo nobene podmnožice,

¹⁸ Izvrstno analizo emancipatorične oziroma demokratične politike v terminih prakticiranja »kratkega stika« med principom štetja oziroma distribucije prebivalstva glede na mesta, deleže oziroma funkcije v obstoječem redu, poimenovanega »policija«, in na logiko egalitarističnega diskurza »enakosti vseh z vsemi«, najdemo v knjigi J. Rancièra, *Nerazumevanje. Politika in filozofija*, Založba ZRC SAZU, Ljubljana 2005 (prev. J. Šumič-Riha)

ki so zgolj gole, katere koli singularnosti. Politizirati nevšteto, izključeno ne pomeni, da se morajo vsi identificirati z »nevštetimi«, skratka, da nevšteti reprezentirajo celoto, pač pa pomeni izumiti ime, ki funkcionira kot prazno ime, se pravi, kot ime, ki ga lahko izreče kdor koli.

Performativna izjava, s katero se nevšteti afirmirajo, detotalizira vsako totaliteto, pokaže, da je vsak račun, kolikor ne vključuje del, ki ne »šteje nič«, napačen – ne da bi to predpostavljalo »točen« račun, vse prej je treba izhajati iz tega, da je »pravi« račun po definiciji nemogoč. In narobe, če vsako še tako inkluzivno, še tako demokratično štetje pripelje do »napačnega« seštevka, je to zato, ker v vsaki skupnosti obstajajo deli, ki so hkrati več in manj od samih sebe: »nevšteti« (zglede za to so danes »imigranti« ali begunci) so hkrati nič, manj kakor nič, ne štejejo, in hkrati nadštevni, tisti, ki so odveč, tisti, ki motijo, onemogočajo dober izračun, ki naredijo, da celota ne bi nikdar sovpadla z vsoto delov, tudi če bi šteli vse dele.

Kolikor vsaka skupnost temelji na »napačnem« računu, kolikor je vsaka skupnost nekonsistentna, potem bi lahko rekli, da je razsežnost »za vse« vpisana že v ontološko nekonsistentnost vsake skupnosti. Politika emancipacije ni drugo kakor kontinuirana, nenehna demonstracija »napake« v štetju. Politika emancipacije je zato v prvi vrsti praksa, ki razkrije dvojnost pripadnosti/nepripadnosti: pripadnost identiteti, ki jim jo je dodelilo »policijsko« štetje, kot bi rekel Rancière, in hkrati neki zunaj, ki ga to štetje konstitutivno ne more zajeti. Toda ni dovolj – in to je ključno –, da je napaka v štetju, če naj se pokaže, zmerom »utelešena«, »poosebljena«, če smem tako reči. Mora se izreči. Napaka v štetju ima vedno obliko deklaracije oziroma afirmacije obstoja: Mi brezdomci,..., Mi proletarci,..., Me ženske, ..., Mi izbrisani,... itn. Šele tako govorno dejanje naredi dano skupnost nekonsistentno, ne-vso.

Toda, naj še enkrat poudarim, v politiki emancipacije ne gre v prvi vrsti za razvezo, totalno destrukcijo družbene vezi, pač pa za subjektivacijo vseh tistih, ki jih je logika državnega štetja, celo nacionalnega štetja, marginalizirala ali celo naredila nevidne, neobstoječe. Gesta subjektivacije oziroma repolitizacije je prav v tem, da ta nekonsistentna, ne-vsa skupnost postane teren za produkcijo nove, nesegregacijske skupnosti, skupnosti »za vse«, v kateri je zastavek prav predikat, ki določa pripadnost skupnosti, demarkacijska linija med zunaj/znotraj, med nami/njimi. V politiki emancipacije gre za emancipacijo tistega »kogar koli«. Zastavek take politike je namreč neimenljiva, »nemogoča« skupnost, nemogoča zato, ker se odpoveduje vsaki identifikaciji, vsakemu predikatu, vsaki vezi pripadnosti.

Prav na tej točki pa politika oziroma njeno teoriziranje, trči na psihoanalizo. Moja teza je, da nam lahko psihoanaliza pokaže, kako misliti in prakticirati tako skupnost »za vse« kot odprto, nesegregacijsko skupnost. Kako nas lahko

psihoanaliza pouči o politiki? Na kakšen način je mogoče psihoanalitično skupino, kot jo predstavi Lacan, uporabiti kot model za politično skupnost?

Lacan je začel svojo teorizacijo in prakticiranje skupnosti s paradoksnou tezo, da je »skupina realno«. Vsaka skupnost, skupnost psihoanalitikov pa še prav posebej je po Lacanu konstituirana okoli neke radikalne nemožnosti. Lacan gre pri tem tako daleč, da analitika definira kot »varuha kolektivne realnosti, ne da bi za to imel kompetence«. Analitike potemtakem družijo vednost, o kateri pa se ne morejo pogovarjati.¹⁹ Sklep, ki ga potegne Lacan iz te nemožnosti prenosa vednosti je lahko samo nemožnost skupnosti. Sicer pa to jasno pove sam Lacan, ko zatrdi: »skupina je realno, *un groupe, c'est réel*«.

Na prvi pogled je teza o nemožnosti skupine v očitnem protislovju s tezo iz *Televizije*, ki meri na nasproten sklep, namreč na konstitucijo prostora, ki ne bi bil odprt samo za nekatere, za elito, tiste, ki bi šli skozi psihoanalitično izkušnjo, ampak »za vse«.

Edino če se naslavlja na tiste, ki ne delijo iste izkušnje, ima psihoanaliza *raison d'être* in kakšno šanso za preživetje. To je razlog, zakaj Lacan povabi v svojo Šolo »tiste, ki se, naj so analitiki ali ne, zanimajo za psihoanalizo *in actu*, dejavno, delujočo psihoanalizo.« Taka transmisija je mogoča edino, če je neka zunanost ustvarjena v sami notranjosti psihoanalize. Temu prostoru zunanosti v notranjosti pravi Lacan Šola.

Za Lacana psihoanaliza ni vredna ene ure truda, če ni vsakdo zainteresiran za tisto, kar ima povedati. Vprašanje je seveda, kaj lahko dobi v psihoanalizi vrednost »za vse«? In tu trčimo na Lacanov presenetljivi odgovor: nauk psihoanalize je mogoče prenesti z enega subjekta na drugega edino prek »transferja, prenosa dela«. Grobo povedano, način, kako se prenaša psihoanalitični nauk, je samo delo; tisto, kar je treba prenesti na vse, je samo delo. »Za vse« v psihoanalizi se konstruira na specifičen način: »za vse« psihoanalize se namreč ne more realizirati »skupinsko«. Izhod, ki ga ponuja psihoanaliza, je za vse, ponujen je vsem, toda realizira se posamič, eden po eden.

Če resno jemljem Lacanovo tezo o nemožnosti skupine, je to zato, ker je prav Lacan, ki je vztrajal na nemožnosti skupnosti, vseeno oziroma kljub temu ustanovil svojo šolo. Prav na ta paradoksn način mu je po mojem vseeno uspelo pokazati, pravzaprav dokazati, da obstaja način, kako rokovati z nemožnostjo skupnosti.

V čem je, politično gledano, posnemanja vredna Lacanova invencija? V tem, da je svojo Šolo, se pravi, skupnost psihoanalitikov, ustanovil na podlagi nezaslišane domneve, da je za vstop vanjo predikat »biti analitik« irelevanten.

Prav v tem je politični pomen Lacanove šole. Opira se na predpostavko, da

¹⁹ J. Lacan, »De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité,« *Autres écrits*, str. 359.

je skupnost »za vse« skupnost, v kateri je pod vprašaj postavljen prav predikat, ki odloča o pripadnosti tej skupnosti, sam kriterij, ki bi določa, kdo ima pravico do vstopa in komu je vstop prepovedan demarkacijska linija med zunaj/znotraj, med nami/njimi. Šola je potemtakem prostor, kjer se prakticira dezidentifikacija. Prakticiranje dezidentifikacije pa je mogoče le s pogojem, da so ne-člani, nevšteti, vključeni vanjo. Šola skupnost »za vse«, ker je ustvarjena kot prostor, kjer naj bi se srečali člani in nečlani. Še več, je prostor, kjer naj bi član srečal ne samo nečlana, temveč samega sebe kot nečlana. Pravzaprav bi morali reči: nečlan, nevšteti omogoči članu, vštetemu, da postane Drugi za samega sebe.

Tu imamo opraviti s skupnostjo, ki je popolna anomalija glede na »normalne« skupnosti, tiste skupnosti namreč, ki temeljijo na dialektiki vsega in izjeme. V »normalni« skupnosti naj bi vsakdo vedel, kdo je kdo, s kom ima opraviti. V skupnosti »za vse«, ki temelji na aksiomu, po katerem nečlan ni nekaj drugega od člana, pa po definiciji ni mogoče vedeti, s kom imamo opravka.

Kajti tisto, kar karakterizira skupnost za vse, ni iskanje poenotujoče poteze. To tudi ni skupnost vseh tistih, ki nimajo skupnosti, kot je hotel G. Bataille. Ravno nasprotno. Zato da bi bilo mogoče ločevati člane od nečlanov, znotraj od zunaj, je treba izhajati iz ireduktibilne nevednosti glede kriterija pripadnosti. Taka diskriminatorična razlika mora ostati neodločljiva, nedoločna, če naj skupnost ohrani svoj karakter »za vse«.

Šola je model za prakticiranje skupnosti »za vse« in s tem model za emancipatorično politiko, ker je zamišljena kot prostor, kjer naj se izvrši konverzija komunitarne, segregacionistične skupnosti v odprto, nesegregacionistično skupnost »za vse«.

Tu vidim rešitev za zagato, pred katero se je znašel Schmitt: kaj je s skupnostjo, ko ni več Drugega, od katerega naj bi se razmejila? Lacanova rešitev je simetrično inverzna Schmittovi: ne izključiti Drugega, pač pa ga vključiti Drugega – ne seveda iz kakega spoštovanja do pravic Drugega, odprtosti za Drugega, ampak zato da bi bila postavljena pod vprašaj identiteta, domnevna homogenost skupine.

Lacanova rešitev zagate skupnosti je v tem, da svojo šolo odpre »vsem«, se pravi »komur koli«. Če namreč ni absolutno ničesar, kar bi definiralo psihoanalitika, noben vnaprejšnji, že dani predikat, ki bi omogočal njegovo identifikacijo, potem je edini izhod: pozvati tiste, ki so pripravljene delati v polju psihoanalize. S tem ko lahko v šolo vstopi vsakdo, brez vsakršne predhodne kvalifikacije, je šele ustvarjen odprt, prazen prostor, ki ga lahko naseli – ne tisti, ki posedujejo zahtevane attribute, kvalifikacije – pač pa zgolj in samo specifična oblika dela: *delo »odločnega delavca«*, naj je analitik ali ne.²⁰

²⁰ Izraz »odločni delavec« najdemo seveda v »Acte de fondation,« *Autres écrits*, str. 233.

Kot sugerira že sam izraz »odločen delavec«, je v lacanovski skupnosti »za vse« delo tisto, ki odloča o pripadnosti. Problem, ki se postavlja na tej ravni, je: Kako določiti pripadnost, če je pogoj za pripadnost zgolj delo, natančneje, ne opravljeno delo, ampak delo, ki ga je šele treba opraviti, delo, ki je pravzaprav zgolj svoja lastna obljuba? Kajti delo kot kriterij pripadnosti ne nalaga nobene identifikacije, ker je delo, ki naj bi ga vsak opravil, po definiciji nedoločljivo. Nobene norme za delo ni mogoče postaviti. Zato tudi ni mogoče ločevati med »lenuhi«, paraziti na eni strani in odločnimi, zavzetimi, pridnimi delavci na drugi.

Toda to še ne pomeni, da je šola »vreča za krompir«, v katero je mogoče zmetati kar koli. Kajti delo, ki naj bi ga vsakdo opravil, četudi ne njegova kvantiteta ne njegova kvaliteta ne moreta biti predpisani, zahteva od vsakogar, da razdela nov odnos do Stvari, v zadnji instanci, kot zatrdi tudi Lacan, da »izumi psihoanalizo«. Drugače povedano, delo kot kriterij pripadnosti skupnosti »za vse« se sploh ne more aktivirati, ne more steči, če ni transferja na »skupno stvar«.

Skupnost »za vse« kot skupnost »odločnih delavcev« je zato lahko le skupnost, ki je utemeljena na *Cause*, na vzroku kot skupni stvari, na vzroku, ki nas spravi k delu. Ta skupna stvar, kot nakaže sam imperativ transferja dela, je paradokсна »skupna stvar«: predpostavljena je kot zmerom že tu, čeprav je, strogo vzeto, še ni oziroma je nedoločna. Izraz »odločni delavec« poudari torej zvestobo stvari/vzroku. Preprosto povedano, vsakdo, ki je vprežen/vključen v to podjetje, je pripravljen tvegati vse, samega sebe in tudi svojo željo v zasledovanju vzroka/stvari, se pravi nečesa, ki je v zadnji instanci neznano.

Lacanova šola, ki je »odprta za kogar koli« mi rabi za model skupnosti »za vse«, ker je konstituirana kot prazen prostor, kjer se srečujejo tisti, ki so »znotraj«, s tistimi, ki so »zunaj«, člani in ne-člani. Prav v tem smislu je ta skupnost fundamentalno nesegregacionistična. Prisotnost domnevno heterogenega elementa tej skupnosti, neanalitika ni samo tolerirana, pač pa je naravnost zahtevana, postavljena kot nujni pogoj, zato da bi bilo mogoče postaviti pod vprašaj predikat pripadnosti skupnosti, identiteto članov skupnosti, v konkretnem primeru predikat biti analitik.

To pa je mogoče edino, če šola temelji na aksiomu, po katerem »nikogar ni, ki je nima«, namreč sposobnosti, zmožnosti postati odločen delavec.²¹ Tu imamo opraviti s specifično skupnostjo za vse: s skupnostjo delavcev, ki ni nekaj danega, ampak je tudi sama rezultat dezidentifikacije, prakticirane na ravni skupine. To je tisto, čemur bi lahko rekli z Badioujem anonimni egalitarizem.

²¹ V tem aksiomu bi lahko videli Lacanovo parafrazo levičarskega gesla: »Vsi ljudje mislijo.«

Geslo take skupnosti bi lahko formulirali takole: vsakdo bi moral postati kdor koli, katera koli singularnost, kot bi rekel G. Agamben. Postati »kdor koli«: tega ne smemo razmeti v pomenu, da odkriješ, da si zmerom že bil tak, namreč kdor koli. Ravno nasprotno, kdor koli šele postaneš. To je subjektivna transformacija, ki nima vnaprej danega predpisa, recepta. Vsakdo jo mora opraviti sam zase, osebno, ali, če smem tako reči, »za svoj lastni račun«.

Ambicija Lacanove Šole tako ni zgolj najti izhod iz pasti identifikacije, pač pa najprej in predvsem način, kako izsiliti prehod tam, kjer ni prehoda, kjer je *impasse*, slepa ulica skupine.

»Za vse«, temelječ na realnem skupine, se pravi, na njeni radikalni nemožnosti, je prav gotovo forsiranje. Najprej forsiranje na ravni izjavljanja. Ena ključnih potez vsake prakse politične emancipacije je namreč v tem, da je politični dogodek nujno hkrati tudi dogodek v redu govornice, govorno dejanje: domnevno nema, nevšteta, nevidna instanca začne nenadoma govoriti, četudi zgolj zato, da zatrdi svoj obstoj, svojo prisotnost: »Tu smo«. Toda taka skupnost »za vse« je hkrati tudi forsiranje vsakega družbenega in političnega reda in njegovega štetja. Zastavek take skupnosti »za vse«, če še enkrat ponovim, ni popraviti napako v računu, ki jo je zagrešil obstoječi red, tako da bi poslej všteli, šteli tiste, ki so bili doslej zunaj, izpuščeni, izključeni, skratka, tiste, ki niso šteli nič. Pač pa gre prej za to, da izvršimo – in to tako glede na vštete kot nevštete – operacijo transfinitizacije, operacijo, ki pravzaprav šele omogoči konstitucijo odprtega, nesegregacionističnega »za vse«. Koliko članov naj bi štelo tako necelo »za vse«? Ni važno. Ker tu tudi ne gre za številke, s pod pogojem seveda, da tak »za vse« ostane, tako kot cantorjevski aleph, indiferenten, imun tako za seštevanje kot za odštevanje: $\aleph_0 + 1 = \aleph_0 - 1 = \aleph_0$.²²

Paradoksni notranji izhod iz kapitalizma kot edina oblika prakticiranja emancipacije v razmerah globalizacije ne more biti nič drugega kakor konstitucija lokalne, začasne, provizorične skupnosti »za vse«. Ne bo ostala za vedno. Edino, kar ostane za vedno je v zadnji instanci njeno ime in želja po njej.

²² Formulo si sposojam od J.-A. Millerja, kot jo je razdelal v svojem tekstu »Novemu označevalcu naproti« (prim. *Problemi*, XXXII, št. 3-4, Ljubljana 1994, str. 81-95. (prev. T. Erzar).

OSIANDROVA EPISTEMOLOGIJA ASTRONOMIJE

Matjaž Vesel

Prvotisk Kopernikovega dela *O revolucijah nebesnih sfer* se, če zanemarimo naslovno stran, začne z besedilom, ki ima naslov *Bralcu o hipotezah tega dela*. Osnovna poanta tega kratkega in nepodpisanega nagovora je, da je heliocentrična in geokinetična teza, ki jo v delu zagovarja »avtor«, zgolj matematična oziroma astronomska »hipoteza«, s pomočjo katere je mogoče lažje izračunavati položaje nebesnih teles, ki pa ne odraža dejanske fizične realnosti vesoljnega ustroja – kar je v očitnem nasprotju s Kopernikovim temeljnim namenom, podati resnično *forma mundi*, resnično »obliko« sveta. Danes vemo, da avtor tega besedila ni Kopernik, temveč protestantski teolog in ljubiteljski poznavalec matematičnih znanosti Andreas Osiander.¹ Ravno tako je danes znano, da njegovo besedilo ni izraz njegovega zagrizenega nasprotovanja znanosti,² temveč prej obratno – z njim skuša Osiander obraniti Kopernikovo delo pred napadi »peripatetikov in teologov«. Manj jasno pa je, kakšno epistemologijo astronomije, s katero naj bi se Kopernik ubranil pred omenjenimi

¹ Osiander se v *Ad lectorem* sklicuje na »avtorja tega dela«, se pravi na avtorja dela *O revolucijah*, na podlagi česar lahko vsak pozornejši bralec vidi, da avtor nagovora ni Kopernik. To pomeni, da Osiander svojega besedila ni skušal podtakniti kot Kopernikovega. Vzrok, da je besedilo *Ad lectorem* ostalo nepodpisano, je najverjetneje v tedanji napeti versko-politični situaciji med protestantizmom in rimsko-katoliško cerkvijo. Osiander je s tem, da se ni podpisal, hotel Koperniku pravzaprav prihraniti težave. Osiandrovo avtorstvo je razkril Kepler v leta 1560 napisanem delu *Apologia pro Tychone contra Ursum*, ki pa je ostalo neobjavljeno do leta 1858. Prim. J. Kepler, *Apologia pro Tychone contra Ursum*, v: N. Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's 'A Defence of Tycho against Ursus' with Essays on its Provenance and Significance*, str. 96, kjer Kepler navaja, da je v njegovem izvodu Kopernikovega dela *O revolucijah* pri nagovoru bralcu Hieronymus Schreiber zapisal, da je avtor nagovora Andreas Osiander: »Juvabo laborantem Ursum, fuit ejus praefationis author, si nescis, Andreas Osiander, ut Hieronymj Schreiberj Noribergensis (ad quem Schonerj quaedam praefationes extant) manus in meo exemplarj visenda testatur.«

² O tem prim. npr. B. Wrightsman, »Andreas Osiander's Contribution to the Copernican Achievement«.

napadi, v tem besedilu pravzaprav zagovarja Osiander. V nadaljevanju bomo skušali umestiti Osiandrovo besedilo v kontekst epistemološke problematike 16. stoletja in pokazati, da Osiander ni »instrumentalist« (ali »fiktionalist«) v modernem pomenu besede, kot se ga običajno razume.³

1. Ekvivalenca astronomskih modelov

Iz dveh ohranjenih odlomkov Osiandrovih pisem Koperniku in Retiku⁴ z dne 20. aprila 1541, je razvidno, da je Kopernik v danes izgubljeni korespondenci z Osiandrom najverjetneje izrazil strah pred napadi »peripatetikov in teologov«. Osiander je zato predlagal, naj Kopernik razglasi svojo tezo, »da se Zemlja giblje, Sonce pa je negibno v sredi vesolja«, za eno izmed možnih astronomskih »hipotez«, s čimer jih bo pomiril in celo pridobil na svojo stran. Tako Osiander v pismu Retiku piše:

Peripatetiki in teologi bodo zlahka zadovoljni, če bodo slišali, da lahko obstajajo različne hipoteze za isto pojavno gibanje [nebesnih teles]; da so te hipoteze postavljene, ne ker bi bilo zagotovo take, temveč ker urejajo izračunavanje pojavnih in sestavljenih gibanj tako ustrezno, kot je to le mogoče; da je mogoče, da se lahko kdo drug domisli drugačne hipoteze; da lahko nekdo zasnuje ustrezen sistem nekdo drug pa še bolj ustreznega, medtem ko oba sistema proizvedeta iste pojave gibanja; da je vsakdo svoboden, da domisli bolj ustrezne hipoteze, in da mu je treba, če uspe, čestitati. Tako bodo odvrnjeni od trmaste obrambe in jih bo pritegnila lepota raziskave; najprej bo izginilo njihovo nasprotovanje, potem bodo zaman iskali resnico s svojimi lastnimi sredstvi in prešli na stran avtorja.⁵

³ Prva – vsaj kolikor je nam znano –, sta Osiandrov nagovor postavila v specifičen kontekst razumevanja astronomije v 16. stoletju P. Barker in B. R. Goldstein, v članku »Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal«. Prim. tudi P. Barker, »The Role of Religion in the Lutheran Response to Copernicus«.

⁴ Oba odlomka je v *Apologia pro Tychone contra Ursum* zabeležil Kepler. Ker sta ta dva odlomka vse, kar je ostalo ohranjeno, N. Jardine opozarja, da gre mogoče za Keplerjeva izvlečka. Gl. N. Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science*, str. 152, op. 79.

⁵ »Peripathetici et Theologi facile placabuntur, si audierint, ejusdem apparentis motus varias esse posse hypotheses, nec eas afferj, quod certo ita sint, sed quod calculum apparentis et compositij motus quam commodissime gubernet, Et fieri posse, ut alius quis alias hypotheses excogitet et imagines his aptas, ille aptiores, eandem tamen motus apparentiam causantes, ac esse unicuique liberum, imo gratificaturum si commodiores excogitet, ita a vindicandi severenitate ad exquirendj illecebras advocatj ac provocatj, primum erunt aequiores, tum frustra quaerentes pedibus in authoris sententiam ibunt.« Nav. po:

Kot je mogoče razbrati iz tega odlomka, Osiander meni, da je mogoče isto pojavno gibanje nebesnih teles pojasniti z različnimi »hipotezami«, da te »hipoteze« niso nujno resnične (da, z drugimi besedami, lahko ne ustrezajo dejanskemu stanju stvari), da so »hipoteze« ustrezne, dokler omogočajo pravilne izračune položajev nebesnih teles, in da je mogoče poleg obstoječih domisliti tudi druge, ki so lahko celo boljše od obstoječih. V pismu Koperniku Osiander nekoliko podrobneje razkrije, kaj ima v mislih z možnostjo, da je mogoče iste položaje nebesnega telesa pojasniti z dvema različnima, a enako dobrima, »hipotezama«:

O hipotezah sem vedno menil, da niso člani vere, temveč osnove za izračun, tako da, tudi če so napačne, to ni pomembno, če le natančno podajajo pojave gibanj [nebesnih teles]; kdo nam bo namreč zagotovil, ali pride do neenakomernega gibanja Sonca zaradi epicikla ali zaradi ekscentra, če sledimo Ptolemajevim hipotezam, ko pa je to lahko zaradi obeh. Zato se zdi primerno, da se tega dotakneš v predgovoru. Tako boš namreč pomiril peripatetike in teologe, katerih nasprotovanja se bojiš.⁶

Gibanje Sonca je torej mogoče – »če sledimo Ptolemajevim hipotezam« –, pravilno napovedati oziroma izračunati s pomočjo različnih hipotez: njegovo neenakomerno gibanje je mogoče namreč pojasniti tako s »hipotezo« epicikla ali pa s »hipotezo« ekscentra. V obeh primerih, najsi se Sonce giblje po ekscentru ali po epiciklu, dobimo popolnoma iste položaje – in to mora astronomu zadoščati. Astronom ne more vedeti, ali je Sonce v tem ali onem položaju zaradi gibanja po ekscentru ali pa zaradi gibanja po epiciklu, ki je umeščen na koncentričen krog. Isti primer v podporo možnosti različnih hipotez, s katerimi lahko astronomija pojasni isto pojavno gibanje, navaja Osiander tudi v sklepnem delu besedila *Ad lectorem de hypothesibus huius operis*, na podlagi česar izpelje sklep glede dometa in nalog astronomije in filozofije:

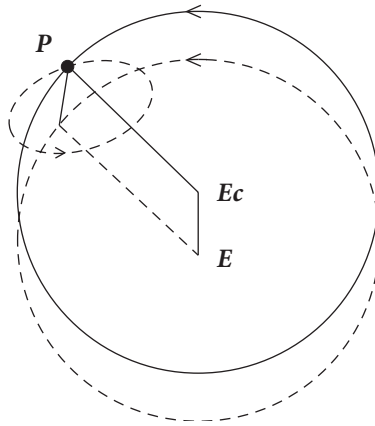
Ker pa se včasih za eno in isto gibanje ponujajo različne hipoteze (tako kot v primeru gibanja Sonca ekscentričnost in epicikel), bo astronom

J. Kepler, *Apologia pro Tychone contra Ursum*, v: N. Jardine, *The Birth of History and Philosophy of Science*, str. 98.

⁶ »De hypothesibus ego sic sensj semper, non esse articulos fidej, sed fundamenta calculj, ita ut, etiamsj falsae sint, modo motuum *phainomena* exacte exhibeant, nihil referat; quis enim nos certiores reddet, an solis inaequalis motus ratione Epicyclj, an ratione Eccentriciatis contingat. Si Ptolemaej hypotheses sequamur, cum id possit utrumque. Quare plausibile fore videretur, si hac de re in praefatione nonnihil attingeres. Sic enim placidiores redderes peripatheticos et Theologos, quos contradicturos metuis.« Nav. po: *ibid.*, str. 97.

najmočnejše poprijel tisto, ki je kot najlažja za dojetanje. Filozof bo nemara zahteval podobnost resnici; kljub temu pa nobeden ne bo dojel ali posredoval karkoli gotovega, razen če mu [to] ne bo razodeto od Boga (*divinitus*).

Osiandrov primer, da je mogoče gibanje Sonca, »če sledimo Ptolemajevim hipotezam«, pojasniti tako z modelom ekscentra kot z modelom epicikla na deferentu, ki je koncentričen z Zemljo, je bil znan že v antiki, pravzaprav ga obravnava Ptolemaj v tretji knjigi *Almagesta*.⁷ Na poenostavljeni skici, ki združuje model ekscentra in epicikla, je videti takole:

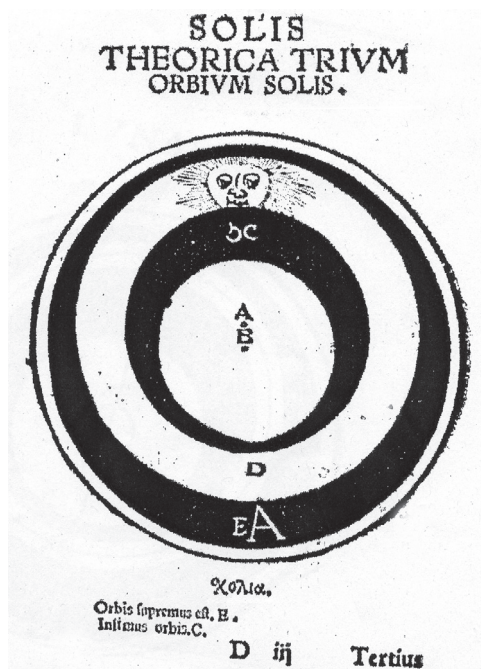


Polna krožnica predstavlja ekscenter, prekinjena pa deferent in epicikel. Planet se začne gibati na točki, kjer ekscentrični krog seka epicikel. Če se ekscenter in deferent gibljeta v eno smer, epicikel pa v nasprotno z isto hitrostjo, se planet vrne v isto točko P v istem času, ne glede na to ali se giblje po ekscentru ali po deferentu in epiciklu; v obeh primerih doseže isto točko v istem času.

Ta skica dobro prikazuje možnost pojasnjevanja gibanja Sonca – ali, če posplošimo, drugih nebesnih teles –, z dvema različnima »hipotezama«, prikriva pa neko dejstvo, ki je za astronomsko in kozmološko razumevanje »neba« v šestnajstem stoletju bistveno, in ki v posledici zahteva specifično razumevanje Osiandrove epistemologije astronomije. Planeti se namreč po splošno sprejetem prepričanju tedanjega časa ne gibljejo v praznem prostoru niti sami od sebe, temveč so gibani oziroma jih gibljejo nebesne sfere

⁷ Prim. G. J. Toomer, *Ptolemy's Almagest* III, 3, str. 141–153, in O. Pedersen, *A Survey of the Almagest*, str. 134–144.

oziroma sferične lupine (*orbes*), v katere so umeščeni.⁸ Materija teh sfer in planetov je nevidna nebesna substanca, peti element oziroma eter. Po vzoru Ptolemajevih *Planetarnih hipotez*,⁹ v katerih je Ptolemaj zamenjal dvodimenzionalne modele iz *Almagesta* z mehanizmom tridimenzionalnih sferičnih lupin, so namreč tudi astronomski učbeniki poznega srednjega veka in renesanse t. i. *theorica*-žanra predstavljali modele posameznih planetov kot kombinacijo tridimenzionalnih sferičnih lupin, ki so pravi vzrok gibanja posameznega planeta. Ekscentrični krog, ki predstavlja gibanje Sonca, je v *theorica*-literaturi, denimo v *Theoricae novae Planetarum Georgii Purbachii Germani ab Erasmo Reinholdo Salvedensi auctae* ..., ki so izšle leta 1542, predstavljen s tremi sferami ali sferičnimi lupinami (*orbes*):¹⁰



Notranja površina notranje sferične lupine (C) in najbolj zunanja površina zunanje sferične lupine (E), sta koncentrični z Zemljo, ki je središče

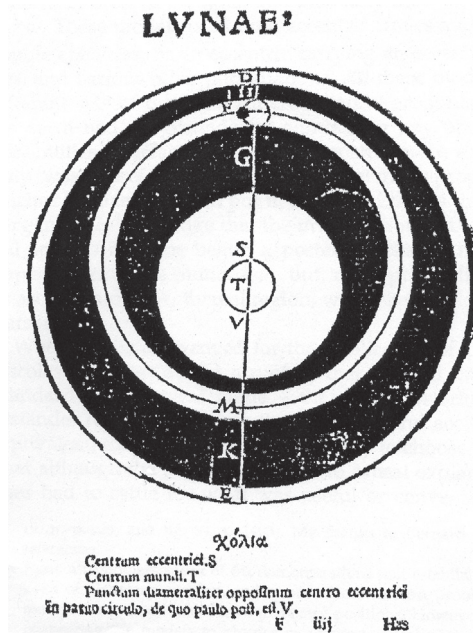
⁸ O tem prim. N. Swerdlow, »Pseudoxia Copernicana: or, Inquiries Into Very Many Received Tenets and Commonly Presumed Truths, Mostly Concernig Spheres«; P. Barker, in B. R. Goldstein, »Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal«; M. Vesel, »Kopernik in *orbes*«.

⁹ Gl. B. R. Goldstein, »The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses«.

¹⁰ Skica po: P. Barker, »The Role of Religion in the Lutheran Response to Copernicus«, str. 76.

sveta (B). Zunanja površina notranje sferične lupine in nekoliko debelejša notranja površina zunanje sferične lupine imata za središče isto ekscentrično točko, ki je v določeni razdalji od Zemlje (A). Ti dve površini določata ekscentrično sferično lupino enakomerne debeline (D), v katero je umeščeno Sonce. Ker sferične lupine krožijo okoli premerov, ki potekajo skozi središče vesolja, je pot Sonca enaka ekscentričnemu krogu iz dvodimenzionalnega modela. Vendar pa prinaša ta model glede na prvega nekaj novega: *vzrok* gibanja nebesnega telesa je v tem primeru jasen – to je gibanje sferičnih lupin.

Ker Ptolemaj ni mogel pojasniti gibanj vseh nebesnih teles samo z ekscentričnim modelom, je moral v določenih primerih na ekscentrični krog dodati tudi epicikel. Tudi te modele je mogoče spremeniti v tridimenzionalne modele kombinacij sferičnih lupin, pri čemer je epicikel zamenjan s sfero enakega premera, vanjo pa je vstavljen planet. Model za Luno je v istih *Theoricæ* takšen:¹¹



Mala epiciklična sfera (*sphaerula*, F) se giblje v ekscentrični sferični lupini M, ki jo določata notranja in zunanja sferična lupina (v tem modelu G in K). Gibanje, ki ustreza rotaciji epicikla, je posledica gibanja te sfere.

V primeru Sonca, če se zopet vrnemo k Osiandrovemu primeru, so *theoricæ* uporabljale ekscentričen model. Vendar pa bi lahko isti rezultat dosegli

¹¹ Tudi to skico povzemamo po: *ibid.*, str. 77.

tudi, če bi uporabili model, v katerem bi na z Zemljo koncentričen krog postavili epicikel. To pa pomeni, da je imela astronomija na razpolago dva modela, ki oba enako dobro napovedujeta gibanje nebesnega telesa. Ta možnost alternativnih modelov je, dokler ostanemo na ravni predikativne astronomije in dvodimenzionalnih predstavitev tirnic poti nebesnih teles, neproblematična. Težava nastopi, (če in) ko so modeli razumljeni tridimenzionalno in realistično, kot *vzroki* teh gibanj, se pravi tako, kot so jih razumeli v Kopernikovem in Osiandrovem času. V tem primeru se namreč zastavi vprašanje, kateri model od dveh možnih je dejanski vzrok gibanja nebesnega telesa. Ali je vzrok gibanja Sonca ekscentrični ali epiciklični model realnih sfer?

2. Epistemologija znanosti: vzročna razlaga

To vprašanje nas pripelje k drugi točki iz Osiandrovega *Nagovora bralcu*, ki je potrebna pojasnila. Osiander v tem besedilu namreč med drugim pravi tudi, da je naloga astronoma, da izdelava hipoteze, ne pa vzroke pojavnega gibanja nebesnih teles, in to pojasni skrajno lapidarno: »kajti resničnih [vzrokov] ne more doseči z nobenim razmislekom (*nulla ratiōne*, ali: »na noben način«, »z nobenim sklepanjem«, ipd.). Ta trditev zahteva najmanj dve pojasnili. Prvič, zakaj naj bi astronom sploh iskal *vzroke* pojavnega gibanja nebesnih teles oziroma kaj sploh pomeni iskati in podati vzroke. Drugič, zakaj po Osiandru astronom tega ne more storiti *nulla ratiōne*.

Osiandrovo omenjanje vzrokov v tem kontekstu ni nič nenavadnega. Temelji na Aristotelovem idealu znanosti iz *Drugih analitik*,¹² kjer Aristotel razlikuje med dvema vrstama dokazovanj: dokazovanjem dejstva (ti. silogizem dejstva) in dokazovanjem razloga zakaj (ti. silogizem vzroka) oziroma med dokazovanjem *to hoti* in *to dioti*. Medtem ko se v *to hoti* dokazovanju dokazuje, *da* nekaj je, je treba v *to dioti* dokazovanju pojasniti vzrok oziroma razlog, *zakaj* nekaj je.¹³ V dokazovanju *to hoti* (dokazovanju dejstva) napredujemo iz zaznavnih pojavov, ki so bolj znani za nas, da bi vzpostavili načela, počela, ki so bolj znana po sebi. Če pa želimo podati razlago »zakaj«, mora biti *explanandum*

¹² Prim. Aristotel, *Druge analitike* I, 2, 71b17–72b4; I, 13, 78a23 isl.

¹³ Prim. V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, str. 109: »Da nekaj je, eksistenca ali bivanje neke stvari je osnova raziskovanja. Če namreč nekaj ne biva, je nesmiselno sleherno nadaljnje proučevanje [...]. Vendar *to hoti* pri Aristotelu ne pomeni le *factum brutum*, temveč tudi bitno veljavnost nekega bistvenega spoznanja. Zato Aristoteles tudi lahko govori o 'silogizmu dejstva' [...]. Drugo, kar se išče, je vzrok stvari. Besedica *dioti* izraža način vzročne zveze: *dia touto, hoti* = 'skozi to, da ... ali *di'hoti* – zato, ker ...', 'zakaj?' [...]. Poznavanje vzroka ali razloga daje silogizem vzroka [...].«

silogistično izpeljan iz prvotnih načel, ki so resnična, prvotna, neposredna, bolj znana, so prej in vzrok sklepov.¹⁴ Argument, ki sledi iz njih, tako zagotovi *to dioti* dokaz. V srednjem veku in renesansi je bilo za ti dve vrsti dokazovanj v rabi več različnih poimenovanj – *demonstratio quia* in *demonstratio propter quid*; dokazovanje z učinkov na vzroke in z vzrokov na učinke; *a posteriori* in *a priori* dokazovanje, analiza in sinteza, itd. –, hkrati pa je potekala tudi precej živahna razprava, kako natančno je treba razumeti Aristotelove zahteve.¹⁵ Detajli te izjemno zanimive razprave, ki je bila živa tudi še v času Galileia Galileia (Galileo v svojem mladostnem *De motu* argumentira v tem pojmovnem okviru),¹⁶ nas tu seveda ne zanimajo, obče razumevanje Aristotelove zahteve glede znanstvenega dokazovanja je dovolj dobro razvidno – če navedemo primer iz dela protestantskega avtorja –, iz Melanchtonove *Initia Doctrinae Physicae* iz leta 1549:

Aristotel na splošno odgovarja, da sta dve poti poučevanja; ena napreduje od vzrokov k učinkov oziroma tistega, kar je prvotnejše v naravi k posledicam, tako kot geometer najprej govori o trikotnikih in kasneje o štirikotnikih.

Druga sledi iz učinkov in znakov k vzrokom oziroma iz tistega, kar je v naravi kasnejše, k predpostavkam, tako kot zdravnik presodi, da ima telo vročico, iz znakov, otrdelosti, toplote, utripanja žile (*motu arteriae*) [...]. Tako je večji del fizikalnega nauka vzpostavljen iz izkustva, v katerem smo večinoma vodeni iz učinkov in znakov k vzroku. Tako kot, ker vidimo, da se Sonce giblje z najbolj gotovo zakonitostjo, pritrujemo, da Sonce ni zgrajeno iz par, ki se dvigujejo iz zemlje. Kajti te pare, ki jih izpušča zemlja, so v zraku razpršene na različne načine.¹⁷

¹⁴ Prim. *Druge analitike* I, 2, 71b19–25: »Če je védenje tako, kot smo predpostavljali, mora apodiktično védenje temeljiti na stvareh, ki so resnične in prvotne in neposredne, so bolj znane in so prej in so vzroki za sklep; kajti tako so počela lastna temu, kar je treba dokazati. Lahko obstaja sklep brez teh pogojev, vendar ne more biti dokaz; kajti ne prinaša sadov védenja.« Nav. po: J. Barnes, *Aristotel*, str. 43. O Aristotelovi teoriji dokaza prim. J. Barnes, »Aristotle's Theory of Demonstration«.

¹⁵ O razvoju razprave v srednjem veku in zgodnji moderni znanosti gl. W. A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation*, vol. I.

¹⁶ Prim. *ibid.*, str. 176–184.

¹⁷ Melanchton, *Initia doctrinae physicae*: »Aristoteles generaliter respondet, duas esse vias doctrinarum, alias procedi a causis ad effectus, seu ab iis quae natura priora sunt ad consequentia, ut prius dicit geometer de triangulis, postea de quadrangulis. [...] Alias proceditur ab effectibus et signis ad causas, seu ab iis quae natura posteriora sunt ad praecedentia, ut medicus ex signis, rigore, calore, motu arteriae, iudicat corpus laborare febris [...]. Ita doctrina physica magna ex parte extracta est ex experientia, in qua plerunque ducimur ab effectibus et signis ad causas. Ut quia videmus perpetuo moveri Solem certissima lege, adfirmus Solem nen esse accensum vaporem terra editum. Nam hi vapores e

Pol stoletja pred Melanchtonom je Agostino Nifo v svojem komentarju *Fizike* (1504) branil dvojni postopek (iz učinkov k vzroku in iz vzrokov k učinkom) naravoslovnih znanosti proti očitku krožnosti z natančnejšim opisom celotnega postopka:

Nedavni avtorji hočejo, da so štiri vrste poznavanj. Prva je poznavanje učinka prek čutil ali opazovanja. Drugo je odkritje vzroka prek učinka, ki je pridobljeno z *demonstratio signi*. Tretje je poznavanje istega vzroka skozi *negotiatio* uma, iz česar, skupaj s prvim, toliko naraste poznavanje vzroka, da je vredno postati srednji izraz *demonstratio simpliciter*. Zadnje je poznavanje istega učinka *propter quid* skozi tako gotov vzrok, da je srednji izraz [silogizma].¹⁸

Klasično in polno razvito različico znanstvene metode, ki temelji na omejenih distinkciji, je nekoliko kasneje formuliral padovanski aristotelik Jacopo Zabarella,¹⁹ ki – tako kot Melanchton – govori o dveh znanstvenih metodah:²⁰ demonstrativni, ki jo imenuje *demonstratio propter quid* (tudi *demonstratio potissima*), in rezolutivni, ki jo imenuje *demonstratio quia* (tudi *sylogismus a signo*), pri čemer identificira postopek od učinka k vzroku kot *demonstratio quia*, postopek od vzroka k učinku pa kot *demonstratio propter quid*.²¹ Po Zabarelli je demonstrativna metoda (*demonstratio propter quid*) primerna za matematične znanosti, za naravoslovje pa je značilna rezolutivna metoda (*demonstratio quia*), saj moramo pri raziskovanju narave, zato ker so nam vzroki pojavov neznani, začeti z raziskovanjem učinkov. Vendar pa je rezolutivna metoda konec koncev podrejena demonstrativni, saj je njen namen odkritje prvih počel, načel, na podlagi katerih v nadaljevanju z demonstrativno metodo dokažemo učinke. V *De regressu*²²

terra exhalantes varie sparguntur in aere.« Nav. po P. Barker in B. R. Goldstein, *op. cit.*, str. 244–245, op. 22.

¹⁸ »Recentiores volunt esse quatuor notitias. Prima est effectus per sensum, aut observationem. Secunda est inventio causae per effectum, quae quidem demonstratione signi habetur. Tertia est eiusdem causae per intellectus negotiationem, ex qua cum prima crescit notitia causae in tantum, ut digna sit effici medium demonstrationis simpliciter. Ultima est eiusdem effectus notitia propter quid per talem causam sic certam, ut sit medium.« Nav. po: N. Jardin, »Epistemology of the Sciences«, str. 688.

¹⁹ Povzemamo po H. Mikkeli, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, str. 83.

²⁰ Ti dve metodi sta po njem tudi edini, ki sploh obstajata. Metode so za Zabarelloumska sredstva, ki napredujejo iz znanega, da bi proizvedla vedenje o neznanem. Prim. H. Mikkeli, *op. cit.*, str. 83.

²¹ *Ibid.* str. 86.

²² V nadaljevanju povzememo W. A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation*, vol. I, str. 144–151. Prim. tudi H. Mikkeli, *op. cit.*, str. 97 isl.

skuša Zabarella pokazati, kako sta ti dve metodi povezani in združeni v enoten proces – *regressus* –, za katerega meni, da je edina pravilna metoda naravoslovnih znanosti. Celoten postopek ima tri korake, saj pride med korakom *demonstratio quia* in korakom *demonstratio propter quid* do vmesnega koraka, ki obe dokazovanji medsebojno poveže. Ta vmesni korak med dokazovanjem iz učinka k vzroku in od vzroka k učinku nas mora pripeljati do razločne vednosti vzroka, ki je v prvem koraku poznan zgolj zmedeno. Pri tem vmesnem »delu« (*labor*), ki so ga nekateri imenovali *negotiatio intellectus*, Zabarella pa ima raje izraz *mentalis consideratio*, je treba opraviti dve stvari. Prvič, treba je vedeti, da vzrok obstaja (*quod est*), kar nas pripravi do odkritja tega, kaj je (*quid sit*). Druga stvar, ki nam pomaga, da razločno poznamo vzrok, in brez katere bi prva ne zadoščala, pa je primerjava odkritega vzroka z učinkom, preko katerega je bil ta vzrok sploh odkrit. Tako postopoma drugo za drugo spoznavamo stanja te stvari, dokler končno ne spoznamo, da je ta stvar vzrok tega učinka.

Idealno bi torej raziskava vsakega učinka morala potekati v treh korakih. Začne se *a posteriori*, tj. s preučevanjem učinka, na podlagi česar se določi možne vzroke. To privede, v Zabarellini terminologiji, do »zmedenega« poznavanja vzroka, saj se lahko v tem koraku za en učinek navede več možnih vzrokov. Iz tega širokega polja možnih vzrokov pa je treba v nadaljevanju, v postopku imenovanem na različne načine (*negotiatio intellectus*, *consideratio mentalis*, *meditatio*), ugotoviti, kateri vzrok izmed vseh možnih je pravi, in vreden nadaljnje obravnave. Dokazovanje se zaključi z *a priori* ali *propter quid* dokazovanjem (ali *demonstratio potissima*), s katerim se pokaže, da natanko ta vzrok proizvede ta učinek. V tem koraku se premaknemo od jasnega poznavanja vzroka, do jasnega poznavanja učinka.

3. Epistemologija astronomije: problem dostopa do neba

Kaj pomeni ta splošna zahteva po vzročni pojasnitvi učinka *a priori* za astronomijo, natančneje, za astronomske modele, s katerimi pojasnjuje gibanja nebesnih teles?

Vzemimo tudi tokrat kot primer Agostina Nifa in njegovo delo *Aristotelis Stagiritae De caelo et Mundo libri quatuor e Graeco in Latinum ab Augustino Nipho Suessano conversi, et ab eodem etiam praeclara neque longe omnibus aliis in hac scientia resolutiore aucti expositione*, ki ga datira s 15 oktobrom 1514.²³ Nifo v njem

²³ Ker nam original ni dostopen, Nifa povzemamo po prevodu P. Duhema iz *Sozein ta phainomena*, str. 55–56. Duhem sicer ni najbolj zanesljiv prevajalec, vendar se nam zdi, da v tem primeru ni zagrešil kake večje napake. Duhem Nifa prevaja po izdaji, ki je izšla leta 1549 v Benetkah, *apud Hieronymum Scotum*, 2. knjiga, fol. 82, col. c in d.

uporablja terminologijo vzročnega dokazovanja natanko na primeru epiciklov in ekscentrov.

Po Nifu obstajajo tri vrste dokazov: 1) dokaz z znaki – to pomeni, da iz učinka, ki nam je poznan, sklepamo na vzrok tega učinka; 2) dokaz samo z vzrokom – v tem primeru iz vzroka, do katerega smo se dokopali na podlagi poznavanja njegovega učinka, izpeljemo učinek; 3) dokaz z vzrokom in bistvom skupaj, ki se imenuje tudi dokaz v strogem pomenu besede – v tem primeru začnemo z vzrokom, ki nam je že znan (takšno je geometrijsko dokazovanje).²⁴

Nifo torej zopet predstavi shemo, ki jo že poznamo. Če se omejimo na prvi dve vrsti dokazov, ki sta relevantni za »naravoslovje«, dobimo znan postopek. Na podlagi preučevanja učinkov – v primeru, ki nas zanima, so to pojavna gibanja nebesnih teles –, sklepamo na njihove vzroke. Potem ko na podlagi preučevanja učinkov odkrijemo vzroke, se pot sklepanja obrne: na podlagi vzrokov sklepamo na učinke. Vendar pa po Nifu dokaz obstoja ekscentrov in epiciklov ne sodi v nobeno od teh treh vrst dokazov. Iz učinkov, to je pojavnih gibanj nebesnih teles, lahko v tem primeru sicer sklepamo na vzroke, to je na ekcentre in epicikle, vendar pa je nemogoče obrniti smer sklepanja, se pravi v sklepanje iz vzrokov na učinke, saj bi v tem primeru na podlagi neznanega (ekscentrov in epiciklov) sklepali k znanemu (pojavnemu gibanju nebesnih teles). Tisto, kar nam je znano, so namreč pojavi, tisto, kar nam je neznano, pa ekscentri in epicikli. Ali kot pravi Nifo sam:

Iz pojavnih gibanj se je prav lahko pomakniti k ekscentrom in epiciklom, nemogoče pa je iti v nasprotno smer, kajti gibali bi se iz neznanega k znanemu, saj so pojavi tisto, kar nam je znano, ekscentri in epicikli pa tisto, kar nam je neznano.²⁵

Po Nifu pa dober dokaz dokazuje, da ta vzrok nujno zahteva ta učinek in obratno. Ob predpostavki obstoja ekscentrov in epiciklov sicer sledijo opazovani pojavi in so tako na neki način rešeni. Vendar pa obratno ne drži. Če začnemo s pojavi, obstoj ekscentrov in epiciklov ne sledi z nujnostjo, temveč zgolj provizorično – dokler ne odkrijemo boljšega vzroka. Ta vzrok mora zadovoljiti oba kriterija: iz njega morajo slediti pojavi in on sam mora nujno izhajati iz njih. Torej se motijo tisti, pravi Nifo, ki začenjajo s propozicijo, ki je lahko rezultat mnogih vzrokov, in se definitivno odločijo v prid samo enega od teh. Pojavi so namreč lahko rešeni s hipotezama ekscentra in epicikla, lahko pa jih rešimo tudi z drugimi hipotezami, ki še niso bile odkrite.

²⁴ Nifo svoj argument v veliki meri povzema po Averroesu.

²⁵ Prev. po: P. Duhem, *op. cit.* str. 56.

Osnovna poanta tega odlomka je, da je za dokaz obstoja ekscentrov in epiciklov nujno potrebno, da ne more obstajati nobena druga hipoteza, s katero je mogoče »rešiti pojave«. Rečeno drugače, tudi Nifo v konkretnem primeru ekscentrov in epiciklov zahteva, da *demonstratio quia* izpostavi možni vzrok pri pojasnjevanju učinka, da v nadaljevanju izločimo edinstveni vzrok, in potem z dejanskim in edinstvenim vzrokom dokazujemo *propter quid*. Ker pa je mogoče za en učinek navesti več vzrokov, ker je mogoče pojave rešiti tako s »hipotezo« ekscentrov in epiciklov kot z drugimi »hipotezami«, »ki še niso bile odkrite«, je nemogoče izvesti korak *propter quid* dokazovanja. Nifo torej trdi, da obstoja ekscentrov in epiciklov ni mogoče dokazati na način, ki ga zahtevajo znanstveni standardi. To ne pomeni, da Nifo zanika obstoj nebesnih sfer – sam je bil zagovornik koncentrično urejenega sistema nebesnih sfer –, temveč zgolj to, da bi bilo v tem primeru mogoče na podlagi učinkov z gotovostjo sklepati na vzroke in na podlagi možnih vzrokov z nujnostjo sklepati na učinke. To pa pomeni, da za obstoj ekscentrov in epiciklov ni podan zadosten dokaz.

Problem astronomije šestnajstega stoletja je, če nekoliko posplošimo, v tem, da enostavno ne ve za gotovo, kot pravi Melanchton v *Initia doctrinae physicae*, katera »orodja« (*machinae*), se pravi, katera kombinacija *orbes* premika nebesna telesa:

[...] poslušalec naj razume, da so si Geometri izmislili izdelavo tolikšnega števila sfer, da bi lahko pokazali zakone gibanj planetov in [njihovih obhodnih] časov, tako ali drugače, in ne ker so na nebu takšna [in ne drugačna] orodja, četudi je soglasje, da [tam] so nekakšne sfere.²⁶

Na nebu torej *so* nekakšne sfere, ne moremo pa dokazati, ali so takšne ali drugačne, ker »so nam«, kot pravi Nifo, »neznane«. Toda zakaj so nam neznane? Zakaj astronom ne more iz dokazovanja *quia* postopoma preiti na dokazovanje *propter quid*? V čem se astronomija razlikuje od drugih naravoslovnih znanosti?

Astronomovo izhodišče je opazovanje položajev nebesnih teles in na tej podlagi predlaga različne vzroke, s katerimi jih je mogoče pojasniti. Vendar pa lahko iste položaje nebesnih teles pojasni z različnimi modeli. Kot smo videli Nifo izpostavlja opozicijo med ptolemajskimi modeli (epicikel in ekscent-

²⁶ Melanchton, *Initia doctrinae physicae* (13, col. 244) »[...] auditor, ut fabricationem tot orbium et epicycli sciat a Geometris excogitatam esse, ut motuum leges et tempora utcunque ostendi possint, non quod tales sint machinae in caelo, etsi aliquos esse orbes, consentaneum est.« Nav po: P. Barker in B. R. Goldstein, *op. cit.*, str. 235.

ter) in »še neodkritimi hipotezami«, obenem pa je sam zagovornik aristotelско-averroistične koncentrične ureditve nebesnih sfer, Osiander pa opozicijo znotraj ptolemajske tradicije med ekscentrom in epiciklom na deferentu. Da se astronom kot astronom ne more odločiti za enega izmed možnih vzrokov, da ga *regressus* ne pripelje do edinega in resničnega vzroka – partikularne kombinacije sferičnih lupin, ki je dejanski vzrok gibanja posameznega nebesnega telesa –, pa je krivo banalno dejstvo: nima dostopa do neba. Kar astronomu preprečuje, da bi odkril resnične vzroke učinkov, je nemožnost vzpeti se na nebo in pogledati, katera kombinacija sfer je dejansko odgovorna za gibanje planeta. Glede tega je popolnoma jasen Keplerjev učitelj Mihael Maestlin,²⁷ ki v eni od tez o astronomskih hipotezah, ki jih je zagovarjal v Heidelbergu, pravi naslednje:

Sodimo, da je treba začeti raziskovanje nebesnih krogov in sfer *a posteriori*, to je iz partikularnih pojavov gibanj, za katere je videti, da izpričujejo splošno enakost izkustva; ne pa *a priori*, kajti nihče se ne more vzpeti v eterično območje, kjer bi vse osebno videl.²⁸

Ker se »nihče ne more vzpeti v eterično območje«, se astronom ne more odločiti za posamezen dejanski vzrok, tako da bi lahko potem pojasnili gibanje nebesnega telesa *a priori* oziroma z *demonstratio propter quid*. Kar astronomiji preprečuje podati *a priori* razlago nebesnih pojavov in jo prisiljuje, da ostaja v domeni *a posteriori* dokazovanja, je njena »zemeljskost«. Vendar to ne pomeni, da je *načeloma* nemogoče podati *propter quid* dokaz, temveč zgolj to, da astronomija v pogojih, v katerih deluje, *demonstratio quia* ne more spremeniti v *demonstratio propter quid*. Astronom enostavno nima zadostnih informacij, ki bi mu omogočile povezavo med enim in drugim dokazom.

²⁷ Maestlinova formulacija težave je kristalizacija dolge tradicije. Na podobne težave je opozarjal že Aristotel v *O nebu* II, 12, 292a14–17: »Pri obravnavanju teh vprašanj bi bilo koristno, če bi premogli več modrosti, čeprav so oporne točke pičle, ker nas do pojavov, povezanih z zvezdami, loči velikanska oddaljenost.«

²⁸ Mihael Maestlin, *De astronomiae hypothesibus*, questio. »[...] Anne tales circuli & orbis reuera in coelo existant, an vero mera figmenta Mathematica sint.«

»Thesis I. Inuestigationem Circulorum & Orbium coelestium censemus a posteriori inchoandam esse, hoc est, ab apparentijs motuum particularibus, quae vniversali experientiae aequalitatis reclamare videntur: non autem a priori, siquidem in aetheream regionem nemo ascendere potest, qui omnia coram spectet.« Nav. po: Ch. Methuen, »Maestlin's Teaching of Copernicus. The Evidence of His University Textbook and Disputations«, str. 240, op. 39 in 40.

4. Osiander v kontekstu

Osiandrov nagovor bralcu dobi v tem kontekstu popolnoma drugačen pomen od običajnega instrumentalističnega branja. Osiander namreč na nekoliko bolj skop način pove popolnoma isto zgodbo:

Astronomu lastna [naloga] je namreč zbrati zgodbo nebesnih gibanj s skrbnim in umetnosti primernim opazovanjem; nato premisliti in izdelati njihove vzroke oziroma hipoteze (*causas earundem seu hypotheses*) – kajti resničnih [vzrokov] ne more doseči z nobenim razmislekom (*nulla ratiōne*) –, ob predpostavki katerih lahko na podlagi načel geometrije pravilno izračuna gibanja le-teh, tako v prihodnosti kot v preteklosti.²⁹

Astronom mora torej začeti s pojavi (učinki, *a posteriori*, z analizo, ...), tj. zabeležiti mora »zgodbo nebesnih gibanj«, nato premisliti in izdelati »hipoteze« teh gibanj, in na koncu pravilno izračunati položaje nebesnih teles v preteklosti in prihodnosti. Ti »hipotezi« iz drugega koraka sta lahko, če ostanemo pri primeru gibanja Sonca in pri Ptolemajevih »hipotezah«, ali ekscenter ali epicikel. Vendar pa astronom ne more odkriti »pravih vzrokov« (*cum veras [causas] assequi nulla ratiōne possit*), saj na podlagi tistega, ker mu je bolj znano (pojavi, učinki), je pa po naravi drugotnejše, ne more izpeljati dejanskega vzroka. Da bi lahko z gotovostjo in nujnostjo, ki jo zahteva dokaz *propter quid*, zatrdil, da Sonce giblje epicikel ali ekscenter, mu namreč manjka dostop do neba. V primeru, da bi se astronom lahko vzel na nebo, bi lahko videl, ali je za gibanje Sonca odgovorna ekscentrična sfera ali epicikel na koncentrični sferi. Če bi videl, da Sonce naokoli nosi koncentrična sfera, bi lahko podal vzročni dokaz gibanja Sonca. Ker pa tega ne more, se mora omejiti na izdelavo »hipotez«, ki jih je mogoče izdelati na podlagi opazovanj nebesnih pojavov.

Zaradi tega te »hipoteze« niso nujno resnične, niti ni nujno, da so verjetne. Edino, kar je za astronomijo pomembno, je, da omogočajo izračune, ki se ujemajo z opazovanji. Osiander navede v podporo tej tezi primer Venerinega epicikla:

Niti ni nujno potrebno, da bi bile te hipoteze resnične, celo ne, da so verjetne (*verissimiles*), zadošča že samo to eno, da izkazujejo račun, ki se ujema z opazovanji; razen če ne bi bil kdo tako zelo nevešč v geometriji in optiki, da bi imel Venerin epicikel za verjeten (*pro verisimili*) ali da bi

²⁹ A. Osiander, »Bralcu o hipotezah tega dela«, str. 13.

verjel, da je le-ta vzrok, da ona včasih predhodi (*praecedat*) Soncu za 40 stopinj in več, včasih [pa mu] sledi. Kdo namreč ne vidi, da ob tej predpostavki nujno sledi, da bi se premer [te] zvezde pojavil v *perigeiu* več kot štirikrat, telo samo pa več kot šestnajstkrat večje kot v *apogeiu*, čemur vendar nasprotuje izkušnja vseh obdobij.³⁰

Osiander se v podporo tezi o »absurdnosti« astronomskih »hipotez« sklicuje na splošen očitek ptolemajski teoriji, ki zadeva epicikel planeta Venere. Po Ptolemaju ima Venera največji epicikel od vseh planetov (tričetr premera njenega deferenta), saj se Venera, kot je ugotovljeno z opazovanji, od Sonca ne oddalji za več kot 45 stopinj na vsaki strani. Če naj bi »hipotezo« Venerinega epicikla imeli za resnično, bi morala Venera izkazovati ogromno razliko v jakosti svetlobe, česar pa ni mogoče opaziti. V primeru, da bi bil njen epicikel resničen ali vsaj verjeten, bi morali videti svetlobo Venere v »prizemlju« vsaj šestnajstkrat večjo kot takrat, ko je v »odzemlju«, njen premer oz. njeno telo pa vsaj štirikrat. Ker »temu nasprotuje izkušnja vseh obdobij«, ker te variacije ni opazil ali zabeležil noben astronom, mora Venerin epicikel veljati zgolj za »hipotezo«.³¹

Na podlagi tega bi mogoče lahko celo sklepali, da je Osinader »instrumentalist« v sodobnem pomenu besede, da ne verjame v obstoj epiciklov oz. epicikličnih modelov realnih sfer, ki so vzroki gibanj nebesnih teles. Vendar pa nas v nasprotno prepriča tako sočasni epistemološki kontekst, o katerem smo že govorili, kot tudi nadaljevanje besedila. To, da je ob opazljivem dejstvu, da se jakost Venerine svetlobe ne glede na njeno »prizemeljskost« ali »odzemeljskost« ne spreminja, ne govori proti obstoju realnih epicikličnih modelov, temveč zgolj proti uporabi epicikla v konkretnem primeru Venere – pa še to zgolj v primeru, da bi imela astronomija nalogo podati realne vzroke gibanj nebesnih teles. Ker pa astronomija tega ne more, ker astronomija ne ugotavlja »resničnih vzrokov«, temveč zgolj »hipoteze«, s pomočjo katerih lahko dovolj dobro izračunava položaje nebesnih teles, je uporaba epicikla v primeru Venere, kljub »absurdnosti« dopustna:

Zadosti je namreč jasno, da ta umetnost v celoti in sploh (*penitus et simpliciter*) ne pozna vzrokov pojavnih neenakosti gibanj (*apparentium inequalium motuum causas*). In če izmisli kakšne, umišljajoč si, da je zagotovo izumila zelo številne, kljub temu s tem izmišljanjem nikakor ne doseže

³⁰ *Ibid.*

³¹ Po Wrightsmanu tudi Kopernik napoveduje približno iste variacije, torej v Osiandrovih očeh njegova teorija ni nič bolj resnična kot Ptolemejeva, oziroma ima isti status: status »hipoteze«. Prim. tudi A. Koyré, *The Astronomical Revolution*, str. 98, op. 10.

tega, da bi kogarkoli prepričala, da je [v resnici] tako, temveč samo, da pravilno vzpostavljajo račun.³²

»*Ta* umetnost« torej ne pozna »vzrokov« in »*ta* umetnost« si izmišlja številne vzroke, ki pa niso resnični, »*ta* umetnost« zgolj vzpostavlja pravilen izračun, »*ta* umetnost« uporablja različne »hipoteze«. Osiander »instrumentalistično« – rečeno zelo pogojno – razumevanje pojasnjevanja gibanja nebesnih teles omeji samo na astronomijo, ki je zavezana zgolj nalogi napovedovanja položajev nebesnih teles in odvezana tega, da bi se ukvarjala z ontološkim statusom svojih »hipotez«. Vendar pa to ni posledica splošno sprejetega »instrumentalizma«, temveč tega, da astronomija pri dokazovanju astronomskih modelov, ne more zadovoljiti kriterijem, ki jih pred njo postavlja splošno sprejeta epistemologija naravoslovnih znanosti. To ne pomeni, da za Osiandra načeloma, v principu na nebu sploh ni nobenih realnih sfer (med njimi tudi kombinacij, ki dajejo epiciklični model), ki so vzroki gibanja nebesnih teles. »Hipoteze«, s katerimi operira astronomija, niso načeloma vse neresnične, niso vse čiste fikcije, problem je v tem, da astronom, na podlagi podatkov, ki jih ima, ne more vedeti, katere so resnične in katere ne.

Astronom se tako za posamezno »hipotezo« odloči na podlagi »lahkosti za dojetanje«, filozof pa že mora stremeti k temu, da so »hipoteze« resnične ali vsaj verjetne. Če obstajata dve astronomski »hipotezi«, s katerima je mogoče enako dobro pojasniti gibanje Sonca, kot sta to znana modela ekscentra in epicikla na deferentu, se astronomija pri izbiri med njima odloča po kriteriju »lahkosti za dojetanje«, filozofija pa po »podobnosti resnici«. Skratka: nekatere »hipoteze« so zagotovo resnične ali vsaj »podobne resnici«, problem je v tem, da ne astronom ne filozof ne moreta z gotovostjo vedeti katere – ta gotovost bi jima bila lahko posredovana samo od Boga:

Kar pa se včasih za eno in isto gibanju ponujajo različne hipoteze (tako kot v primeru gibanja Sonca ekscentričnost in epicikel), bo astronom najmočnejše poprijel tisto, ki je tako rekoč najlažja za dojetanje. Filozof bo nemara zahteval podobnost resnici; kljub temu pa nobeden ne bo dojel ali posredoval karkoli gotovega, razen če mu [to] ne bo razodeto od Boga (*divinitus*).³³

Osiander torej meni, da se je do resničnih vzrokov gibanja nebesnih teles sveda mogoče dokopati, vendar le ob posredovanju Boga. Edino Bog, lahko

³² A. Osiander, *op. cit.*

³³ *Ibid.*

sklepamo, namreč ve, kako je ustvaril vesolje oziroma, če se omejimo na naš primer, ali je vzrok gibanja Sonca ekscenter ali epicikel na deferentu. Na drugačen način je pol stoletja pred Osiandrom podobno tezo izpostavil tudi Wojciech iz Brudzewa v svojem komentarju Peurbachovih *Theoricae novae planetarum*: »Ali ti ekscentri resnično obstajajo v sferah planetov, ne ve nihče od smrtnikov, razen če jih ne naredimo, ravno tako kot epicikle, za razglašene z razodetjem duhov (kot pravijo nekateri).«³⁴ Ker niti filozof niti astronom ne moreta priti do ničesar gotovega, nadaljuje Osiander, je treba dopustiti, da postanejo znane tudi Kopernikove »hipoteze«, med katere je vključena tudi teza o gibanju Zemlje in mirovanju Sonca v središču sveta:

Dopustimo torej, da postanejo tudi te nove hipoteze, ki niso v ničemer bolj verjetne od starih, znane, zlasti ker so hkrati občudovanja vredne in lahke, in ker prinašajo s seboj ogromen zaklad najbolj učenih opazovanj. Nihče pa naj – od tega, kar sodi k hipotezam –, ne pričakuje od astronomije karkoli gotovega, kajti ta sama ne more dati ničesar takšnega; da ne bi, če bi stvari, ki so bile izmišljene za drug namen, imel za resnične, odšel od te discipline bolj bedast kot takrat, ko se je je lotil. Bodi zdrav.³⁵

Na podlagi vsega tega bi Osiandra težko imeli za instrumentalista (oziroma fikcionalista) v sodobnem pomenu besede, torej za nekoga, ki nasprotuje realistični interpretaciji znanosti in znanstvenih hipotez,³⁶ kot je to storil P. Duhem v slavnem in izjemno vplivnem delu *Sozein ta phainomena*. Osiander – ravno tako kot tudi celotna linija avtorjev, ki jih navaja Duhem³⁷ –, ne za-

³⁴ Wojciech de Brudzewo, *Commentariolum super Theoricis novas planetarum Georgii Purbachii* ... A. D. 1480: »Qui quidem ecentrici an veraciter existant in sphaeris planetarum, nemo mortalium novit, nisi fateamur illos (ut nonnulli aiunt), similiter et epicyclos, revelatione spirituum propalatos.« Nav. po: N. Jardin, »Epistemology of the Sciences«, str. 699, op. 58. Za ostale avtroje, ki zagovarjajo isto tezo, gl. P. Barker in B. R. Goldstein, *op. cit.*, str. 248–250.

³⁵ Osiander, *op. cit.*

³⁶ O tem, kako sta »instrumentalizem« in »realizem« vstopila v zgodovino znanosti, prim. G. Freudentahl, "‘Instrumentalism’ and ‘Realism’ as Categories in the History of Astronomy: Duhem vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides".

³⁷ Prim. P. Duhem, *op. cit.*, str. 79. Osiandrov predgovor naj bi bil »odmev tiste tradicije v zgodovini astronomije, ki je nenehoma protestirala proti realizmu Adrasta iz Afrodisijade in Teona iz Smirne, arabskih fizikov, italijanski averroistov in ptolemajcev, Kopernika in Retika« in tako (str. 106) »odmev grške tradicije, ki se prek Geminosa, Ptolemaja in Proklosa razteza od Pozidonija do Simplikija [...], odmev Maimonidesove kritike in ravno tako pariške tradicije, ki se je rodila s poučevanjem Tomaža Akvinskega ter Bonaventure in nadaljevala z Janezom iz Janduna in Lefévrom d’Etaplesom.«

stopa stališča, da so znanstvene teorije koristne in da jih znanstveniki upravičeno uporabljajo, četudi so entitete, s katerimi operirajo načeloma fiktivne. Nasprotno, Osiander, tako kot velika večina avtorjev, ki jih Duhem postavi v isto linijo z Osiandrom, ne misli, da je *načeloma* nemogoče podati vzročni *propter quid* dokaz za položaje nebesnih teles. Niti antična³⁸ niti srednjeveška in renesančna tradicija nista bili »instrumentalistični« v sodobnem pomenu besede, temveč predstavljajo avtorji, ki jih ima Duhem za instrumentaliste, značilno verzijo tistega, kar so skozi stoletja imeli za Aristotelovo zahtevo po dokazovanju v znanosti. Osiandrovo razglašanje astronomskih »hipotez« za zgolj »osnove za izračune«, je »odmev« specifične zgodovinske situacije, ki je imela specifične zahteve glede znanstvenega dokazovanja na sploh in specifične rešitve za te zahteve v primeru astronomije. Če mora astronom reševati fenomene (*sozein ta phainomena* oziroma *salvare apparentias*), to ne pomeni, da meni, da epicikli, ekscentri, koncentri in druge astronomske »hipoteze« sploh ne obstajajo, temveč zgolj to, da astronom ne more *nulla ratione* ugotoviti, katera od teh »hipotez« je resnični vzrok nebesnih gibanj, in da mu zaradi tega ni treba skrbeti za to, katera »hipoteza« je resnična in katera ne. Rečeno drugače, Osiander ne trdi, da »hipoteza«, kot je Kopernikova, ni (ali lahko ni), resnična, temveč da ne more biti *pokazano*, da je resnična. Ali, rečeno še drugače, Osiander ne trdi, da ta ali ona teorija ni resnična, temveč, da za tehnične razloge za katere hipoteze služijo, »ni treba, da so resnične ali celo verjetne«, da bi koristno služile v te namene.³⁹ Ugotavljanje, katera izmed »hipotez« je resnični (ali »verjetni«) vzrok »neenakomernega gibanja nebesnih teles«, je zato v domeni filozofije, ki pa tudi ne more dati definitivnega odgovora. To pa ne pomeni, da je astronomija (sploh pa ne filozofija) razumljena *in principio* instrumentalistično. Prej obratno – tudi astronomija bi morala podati vzročno razlago nebesnih pojavov z *demonstratio propter quid*, vendar tega, zaradi specifičnih razlogov, ne more. Toda, če bi bila astronom ali filozof Bog, ali če bi jima »duhovi« razkrili, kako je na nebu, bi to lahko storila – in tudi morala storiti.

³⁸ Za natančno in izčrpno kritiko Duhemove interpretacije grških avtorjev gl. G. E. R., Lloyd, "Saving the Apperances."

³⁹ Prim. tudi B. Wrightsman, *op. cit.*, str. 235–236.

Literatura

- Aristotel, *O nebu*, prev. P. Češarek, spremna študija in opombe M. Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 2004.
- Barker, P. in Goldstein, B. R., "Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal", *Perspectives on Science* 6 (1998), str. 232–258.
- Barker, P., "Constructing Copernicus", v: P. Barker (ur.), *New Foundations in the History of Astronomy, Perspectives on Science* 10 (2002), str. 208–27.
- Barker, P., "Copernicus and the Critics of Ptolemy", *Journal for the History of Astronomy* 30 (1999), str. 343–358.
- Barker, P., "Copernicus, the Orbs, and the Equant", *Synthese* 83 (1990), str. 217–223.
- Barker, P., "The Role of Religion in the Lutheran Response to Copernicus", v: M. J. Osler (ur.), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, str. 59–88.
- Barnes, J., "Aristotle's Theory of Demonstration", v: J. Barnes, M. Schofield in R. Sorabji (ur.), *Articles on Aristotle, I. Science*, Duckworth, London 1975, str. 65–87.
- Barnes, J., *Aristotel*, Aristej, Šentilj 1999.
- Duhem, P., *Sozein ta phainomena*, Vrin, Pariz 1990.
- Freudentahl, G., "'Instrumentalism' and 'Realism' as Categories in the History of Astronomy: Duhem vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides", *Centaurus* 45 (2003), str. 227–248.
- Goldstein, B. R., "The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses", *Transactions of the American Philosophical Society* 57 (4/1967).
- Jardin, N., "Epistemology of the Sciences", v: C. B. Schmitt (ur.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, str. 685–711.
- Jardine, N., *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's 'A Defence of Tycho against Ursus', with Essays on Its Provenance and Significance*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Kalan, V., *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.
- Kopernik, N., *O revolucijah nebesnih sfer, prva knjiga*, prevod opombe in spremna študija M. Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 2003.
- Koyré, A., *The Astronomical Revolution. Copernicus – Kepler – Borelli*, Dover, New York 1992.
- Krafft, F., "Physikalische Realität oder mathematische Hypothese? Andreas Osiander und die physikalische Erneuerung der antiken Astronomie durch Nicolaus Copernicus", *Philosophia naturalis* 14 (1973), str. 243–75.

- Lloyd, G. E. R., "Saving the Appearances", *Classical Quarterly* 28 (1978), str. 202–222.
- Methuen, Ch., "Maestlin's Teaching of Copernicus. The Evidence of His University Textbook and Disputations", *Isis* 87 (1996), str. 230–247.
- Mikkeli, H., *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism: Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*, SHS, Helsinki 1992.
- Mittelstrass, J., *Die Rettung der Phänomene*, Walter de Gruyter, Berlin 1962.
- Osiander, A., »Bralcu o hipotezah tega dela«, v: N. Kopernik, *O revolucijah nebesnih sfer, prva knjiga*, Založba ZRC, Ljubljana, str. 12–15.
- Pedersen, *A Survey of the Almagest*, Odense University Press, Odense 1974, str. 134–145.
- Ptolemaj, *Almagest*, v: G. J. Toomer, *Ptolemy's Almagest*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Swerdlow, N. M., "Pseudoxia Copernicana: or, Inquiries into very Many Received Tenets and Commonly Presumed Truths, Mostly Concerning Spheres", *Archives internationales d'histoire des sciences* 26 (1976), str. 108–58.
- Vesel, M., »'Forma mundi': Kopernikov predgovor h knjigam *O revolucijah*; drugič«, *Filozofski vestnik* 24 (1/2003), str. 121–136.
- Vesel, M., »Kopernik in 'orbis'«, *Filozofski vestnik* 26 (1/2005), str. 7–28.
- Vesel, M., »'Mathemata mathematicis scribuntur': Kopernikov Predgovor h knjigam *O revolucijah*; prvič«, *Filozofski vestnik* 23 (3/2002), str. 7–23.
- Vesel, M., »Revolucije Kopernikovih 'Revolucij'«, v: N. Kopernik, *O revolucijah nebesnih sfer, prva knjiga*, Založba ZRC, Ljubljana 2003.
- Wallace, W. A., *Causality and Scientific Explanation*, vol. I. in II., University of Michigan Press, Ann Arbor 1972.
- Westman, R. S., "The Astronomer's Role in the Sixteenth Century: A Preliminary Study", *History of Science* 18 (1980), str. 105–147.
- Westman, R. S. (ur.), *The Copernican Achievement*, University of California Press, Berkeley 1975.
- Westman, R. S., "Proof, Poetics, and Patronage: Copernicus's Preface to 'De revolutionibus'", v: D. C. Lindberg in R. S. Westman (ur.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, str. 167–206.
- Westman, R. S., "The Melanchton Circle, Rheticus, and the Wittenberg Interpretation of the Copernican Theory", *Isis* 66 (1975), str. 165–93.
- Westman, R. S., "Three Responses to the Copernican Theory: Johannes Praetorius, Tycho Brahe, and Michael Maestlin", v: R. S. Westman (ur.), *The Copernican Achievement*, University of California Press, Berkeley 1975.
- Wrightman, B., "Andreas Osiander's Contribution to the Copernican Achievement", v: R. S. Westman (ur.), *The Copernican Achievement*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1975, str. 213–243.

AFEKT IN REVOLUCIJA

Alenka Zupančič

Konec slab, vse slabo?

Leta 1798 je Kant objavil svoj spis »Spor fakultet«, v katerem najdemo nekatere njegove najslavnejše opazke o francoski revoluciji, vključno z vpeljavo pojma entuziazma kot tistega afekta, ki spremlja revolucijo v dušah njenih bolj ali manj oddaljenih opazovalcev.¹ Odkar je Michel Foucault v svojem slavnem nastopnem predavanju na Collège de France (1983) obudil ta Kantov spis² in je Jean-François Lyotard objavil knjižico z naslovom *L'enthousiasme* (1986), je »Spor fakultet« doživel pomembno filozofsko vstajenje, zlasti v okviru sodobne filozofske misli o političnem.

V pričujočem prispevku bomo vzeli omenjeni Kantov spis za izhodišče razprave, ki se bo vrtela okoli vprašanja dogodka v emfatičnem pomenu besede (tj. dogodka kot realne spremembe, preloma z danim) ter pojma afekta, ki ga Kant presenetljivo umesti na raven dogodka samega.

Spomnimo najprej na kratko na argumentacijo, ki jo Kant razvije vistem razdelku »Spora fakultet«, ki nas tu najbolj zanima. Gre za spor filozofske fakultete s pravno, pri čemer področje razmerij med filozofijo in pravom pokriva tole vprašanje: »Ali obstaja stalen napredek človeštva?« V čem je to lahko predmet spora med filozofijo in pravom? Seveda v tem, da po Kantu zadeva moralno-praktični vidik človeštva, ki ga pravo ne pokriva. Še enostavneje rečeno, gre za kantovsko razlikovanje med moralnim (oziroma etičnim) in legalnim. Čeprav se prvo lahko udejanja in kaže v drugem, pa ni neposredno identično z njim. Pri moralno praktičnem gre namreč za vprašanje, ali

¹ Immanuel Kant, »Spor fakultet« (Predgovor, Razdelitev fakultet nasploh, Spor filozofske fakultete s pravno), VIII, *Vestnik IMŠ*, 1/1987, str. 14-37.

² Predavanje je bilo prvič objavljeno leta 1984 v *Magazine littéraire*, pod naslovom »Un cours inédit«. V slovenskem prevodu ga najdemo pod naslovom »Kant: Was ist Aufklärung?«, *Vestnik*, op. cit.

je človeški rod – zaradi dejstva svobode – lahko »vzrok za lastno napredovanje k boljšemu in [...] *povzročitelj* le-tega«³. Torej je treba poiskati neki dogodek, ki bi kazal na obstoj takšnega vzroka, kakor tudi na »od časa neodvisen nastop njegove vzročnosti v človeškem rodu«⁴. Kaj pomeni ta zadnji dodatek? Dogodek, ki ga iščemo, je učinek svojega vzroka le, če »pride do okoliščin, ki pri tem součinkujejo«⁵. Za razliko od njega samega so slednje seveda odvisne od časa in tvorijo prav to, čemur pravimo »časovne okoliščine« dogodka. Od časa neodvisni vzrok se torej lahko aktivira in postane dejavni vzrok le skozi te okoliščine, *se pa ne poraja iz njih*. Na hitro, a vendarle brez pretiranega poenostavljanja bi lahko rekli, da Kant to razume takole: od časa neodvisni vzrok je nekakšen moralni substrat ali substrat svobode, ki pripada redu noumenalnega in ki (ves čas) obstaja v človeku kot potencia ali zmožnost, aktivira in pokaže (v fenomenalnem) pa se le vsake toliko časa in v kontingentnih okoliščinah, ki jih ni mogoče predvideti vnaprej. Opravka imamo torej z vzrokom, ki na sebi ni vzrok ničesar, ki torej pravzaprav kontinuirano *obstaja* le kot ne-vzrok. Stvari bi si lahko predstavljali tudi takole: na eni strani obstaja kolesje (noumenalne) svobode, ki se večino časa vrti v prazno (in kjer vzrok obstaja le kot ne-vzrok, kot vzrok ničesar). Na drugi strani pa imamo kolesje empirične kavzalnosti, ki je nenehno aktivna, lahko bi rekli kar hiperaktivna, a ki konec koncev prav tako teče v prazno (se skratka odvija brez vsake umne smotrnosti, ne napreduje k dobremu ...). Dogodek, ki ga išče Kant, bi bil nekaj podobnega kot trenutek, ko se zobci obeh kolesij staknejo in zagozdijo, kot pri kakšnem urnem mehanizmu, kar povzroči premik nekega drugega tipa od tistega premikanja, ki ga povzroča večna (hiper)aktivnost empirične kavzalnosti. Urni kazalec zgodovine se premakne iz mrtve točke, prazno tiktakanje časa se sprevrne v korak naprej. Pa čeprav le za hip. Kantu namreč za dokaz tega, da človeštvo nenehno in v celoti napreduje k boljšemu (oziroma vsaj, da v njem obstaja ta *težnja*), ni treba, da se kazalec zgodovine realno vsekozi premika naprej. Zadošča mu, da lahko izpriča *en* tak premik, in dokazal bo realni obstoj tistega drugega, nefenomenalnega vzroka, ki edinole lahko deluje kot vzrok realnega napredka. Preden spregovorimo o dogodku, ki ga Kant pokliče za pričo, naj zgolj izpostavimo tisti moment predstavljene argumentacije, ki je po našem mnenju ključen za sodobno reaktualizacijo Kanta in ki se, kot bomo videli, ponovi še na nekaterih drugih točkah. Enostavno rečeno: vzrok dogodka (dobrega) ni v celoti zvedljiv na empirično vzročnost, v katero je ta dogodek sicer vpet. Ne obstaja nobena empirična kavzalna ve-

³ »Spor fakultet«, *op. cit.*, str. 32.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

riga, ki bi vodila neposredno do dogodka. Dogodek je vselej neka prekinitve glede na običajni tok stvari.

Kot je znano za Kanta ta kronski dogodek, ki kot »zgodovinski znak« priča o tem, da človeštvo nenehno napreduje k boljšemu, ni nič drugega kot – nek afekt. Namreč entuziazem. Seveda ne katerikoli entuziazem, temveč entuziazem kot »način mišljenja gledalcev«, opazovalcev francoske revolucije,

ki se *javno* razkriva pri tej igri velikih sprememb in ki glasno opozarja na neko zelo splošno in hkrati nesebično udeležnost z igralci na eni strani nasproti tistim na drugi, kljub nevarnosti, da bi jim ta pripadnost lahko bila v škodo, s tem pa izpričuje (zaradi občosti) neko naravo človeškega rodu v celoti, pa tudi (zaradi nesebičnosti) vsaj v zametku neko njegovo moralno naravo, ki ne samo da daje upanje na napredovanje k boljšemu, marveč je že sama takšno napredovanje...⁶

Nesporni *dogodek* dobrega je skratka entuziazem, afekt, ki spremlja revolucionarne zgodovinske dogodke, ne pa ti dogodki sami. Entuziazem – ta domnevno izrazito subjektivni afekt – presenetljivo nastopa kot točka zunanosti, ne-neposrednosti, v razmerju do neposrednosti revolucionarnega vrenja. Kot da bi bili faktični, »objektivni« dogodki konec koncev mnogo bolj subjektivni od tega afekta, ki ga Kant vpelje kot nekaj v zadnji instanci objektivnega, kot nekaj, kar ne vara in kar priča o neki noumenalni, brezčasni razsežnosti tega, kar se dogaja. Ne gre skratka za to, kako revolucijo subjektivno občutijo njeni akterji, temveč za naslednji dispozitiv: tisto, kar je na revoluciji objektivno dobro, a nikoli neposredno vidno, se kot objektivno registrira le tako, da pri publiku (širši javnosti), izzove določen afekt. Še drugače rečeno: afekt je učinek, ki kot tak priča o obstoju nekega vzroka, ki ga ni mogoče najti na ravni tega, kar lahko razberemo kot empirično kavzalnost.

Kot zapiše sam Kant, takšen dogodek ne sestoji nemara iz pomembnih del ali hudodelstev, ki bi jih naredili ljudje in zaradi katerih postane, kar je bilo veliko, za ljudi majhno, ali, kar je bilo majhno, veliko, in kakor s čarovnijo izginejo stare imenitne državne zgradbe in se na njihovem mestu kakor iz globine zemlje prikažejo druge. V svojem branju Foucault odločno poudari to poanto, ki dejansko zveni precej nietzschejansko: dogodka kot zgodovinskega znaka ne smemo iskati v velikih dogodkih, iskati ga moramo v dosti manj veličastnih, dosti manj opaznih dogodkih. Tisto, kar predstavlja dogodek, »ni sama revolucionarna drama, niso revolucionarna dejanja, ne gestikulacija, ki jih spremlja. Pomemben je način, kako se revolucija prikazuje, način, kako jo

⁶ *Ibid.*

vsenaokrog spremljajo gledalci, ki v njej ne sodelujejo, temveč jo ogledujejo, ki ji prisostvujejo in ki, v najboljšem ali najslabšem primeru, pustijo, da jih potegne za sabo.«⁷ Ob tem lahko dodamo, da v luči Foucaultovega (ne)slavnega angažmaja v iranski revoluciji zgornje opazke prejmejo še dodatno pomenljivost. V članku, ki ga je Foucault objavil maja 1979 v časopisu *Le Monde* in kjer brani svojo angažiranost v Iranu, poudari več stvari, ki bodo kasneje postale osiščne točke njegovega branja Kanta. Naj navedemo le dva odlomka – prvi je povezan s temo (ne-empirične) kavzalnosti in prekinitve, ki jo vpelje dogodek, drugi pa s temo revolucije kot v prvi vrsti revolucije v »načinu mišljenja« njenih protagonistov in gledalcev: »Vstaje pripadajo zgodovini, a na določen način ji uhajajo. [...] Če naj ima človek 'resnično' raje rizik smrti od gotovosti, ki jo daje poslušnost, mora priti do iztrganja korenin, ki prekine tok zgodovine in njene dolge nize razlogov zakaj.« In: »Kar zadeva uganko vstaje, je za tiste, ki v Iranu niso iskali 'globljih vzrokov' za [revolucionarno] gibanje, temveč način, kako je bilo to gibanje živeto; za tiste, ki so poskušali razumeti, kaj se je dogajalo v glavah teh moških in žensk, ko so tvegali svoja življenja, izstopala zlasti ena stvar.«⁸

Vprašanje tako postane: »Kaj je revolucija?«. Kam natanko se umešča, kaj je tisto, kar predstavlja realni prelom in ni zgolj preobračanje stvari iz nog na glavo (in nazaj), čeprav je hkrati seveda povezano prav s tem prevračanjem? Hkrati je ob tem vprašanju v igri tudi tista tema, ki smo jo že izpostavili: namreč nezvedljivost »dogodka revolucija« na same revolucionarne dogodke. Po dveh poudarkih, ki smo ju že izpostavili (dogodek ni v celoti zvedljiv na svojo empirično kavzalnost in ne sestoji enostavno iz pomembnih del ali hudedelstev, spektakularnih pripetljajev), sedaj pridemo do Kantovega tretjega poudarka, ki je bržkone odigral najpomembnejšo vlogo pri sodobni reaktualizaciji spisa, o katerem razpravljamo:

Revolucija duhovitega naroda, ki smo ji v naših dneh priča, se lahko posreči ali ponesreči; je lahko tako polna gorja in grozodejstev, da bi se naklonjeni človek, če bi lahko upal, da jo bo vdruživ srečno izpeljal, kljub temu nikoli ne odločil opraviti ta eksperiment za takšno ceno – trdim pa, da je ta revolucija prisotna v čudeh (*Gemüth*) vseh gledalcev, (ki sami niso vpleteni v to igro), kot želja po *soudeležbi* [...]⁹

⁷ Foucault, »Kant: *Was ist Aufklärung?*«, *op. cit.*, str. 53.

⁸ Citirano po Michel Foucault, »Is It Useless to Revolt?«, in: Janet Afary in Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, University of Chicago Press, Chicago & London 2005, str. 253, 264.

⁹ Kant, »Spor fakultet«, *op. cit.*, str. 32.

Še več:

A tudi če bi s tem dogodkom nameravanega smotra ne dosegli zdaj, če bi se revolucija ali reforma ustave nekega ljudstva na koncu le izjalovila ali če bi se, potem ko je nekaj časa trajala, vse spet vrnilo na stari tir (kot politiki zdaj vedežujejo), bi tista filozofska napoved [o poslednjem napredovanju k boljšemu] le držala. – Kajti tisti dogodek je prevelik, preveč pretkan z interesi človeštva in po svojem vplivu preveč razširjen po vseh delih sveta, da bi si ga ljudstva, kadarkoli bi že nastopile ugodne okoliščine, ne priklicala v spomin in ga obudila s ponovitvijo takih poskusov.¹⁰

Če danes beremo te vrstice, je precej očitno, zakaj Kant ostaja tako relevanten za sodobno filozofsko-politično razpravo. Jasno je tudi, kaj je pripomoglo k vstajenju Kantovega spisa v osemdesetih letih. Dvajseto stoletje je imelo (in je »pokopalo«) svojo veliko revolucijo. Ob njenih nasledkih je počasi plahnel entuziazem tudi najbolj oddaljenih opazovalcev, tudi takšnih, ki so dolgo poskušali razlikovati na primer med »idejo« in njeno »izvedbo«. Dokler ni zmagovito prevladal aksiom, ki ga, parafrazirajoč Shakespeara, lahko formuliramo: *Konec slab, vse slabo*. Pri tem ne gre za aksiom, ki bi mu lahko kakorkoli učinkovito ali prepričljivo ugovarjali z dokazovanjem, da je bilo na komunistični revoluciji in njenih nasledkih nemara vendarle tudi kaj dobrega. Gre za aksiom, ki v temelju spodbija samo dogodkovnost dogodka, če naj tako rečemo. In sicer na vseh treh točkah, ki jih izpostavlja Kant: dogodek je v celoti zvedljiv na svoje empirične vzroke in okoliščine, zvedljiv je na opis »pomembnih del ali hudodelstev, ki so jih naredili ljudje«, torej na »dramo« samega revolucionarnega in po-revolucionarnega dogajanja in, tretjič, njegova izjalovitev je njegova *edina* resnica.

Revolt do zgoraj orisane aksiomatike je tisto, kar družbi tako različne avtorje, kot so Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida, Badiou, Rancière – če se omejimo le na nepopoln izbor nekaterih avtorjev francoske »scene«, za katero pa bi dejansko lahko rekli, da je bila ob revolucionarnih dogodkih 20. stoletja v podobnem položaju kot nemška intelektualna »scena« v času francoske revolucije.

¹⁰ *Ibid.*, str. 34.

Dejanska virtualnost

Kaj je še posebej zanimivo v zgoraj citiranih Kantovih poudarkih, zlasti zadnjem, kjer Kant pravi, da tudi če bi se revolucija ponesrečila ali bi se vse vrnilo na stari tir, sam dogodek vendarle ostaja in ljudstvo ga lahko v kateremkoli trenutku obudi? Strogo vzeto iz teh poudarkov sledi, da dogodek sam po sebi ni realizacija neke možnosti, temveč v prvi vrsti nekaj, kar ustvari določeno (dotlej) nezaslišano možnost. A takšno možnost, ki – že kot možnost ali virtualnost – spremeni dano konfiguracijo realnosti. Še drugače in natančneje rečeno: kar dogodek ustvari, ni enostavno neka nova realnost, temveč prej neko novo virtualno. Za dogodek bi lahko rekli, da podeli dejanskost neki virtualnosti, ki – čeprav ostaja virtualnost – dobi zmožnost ustvarjanja realnih učinkov. Obstaja pomembna razlika med tem, čemur pravimo realizacija neke možnosti (ali virtualnosti), in tem, da neka možnost ali virtualnost postane *dejanska*, operativna v simbolnem, ne pa realizirana v simbolnem (pri čemer bi zadnje pomenilo, da je v polni meri integrirana v obstoječi simbolni red). To pomeni, da tovrstna dejanska virtualnost ni niti nasprotje dejanskosti (njeno drugo), niti ni neposredno dejanskost sama. Gre za virtualnost, ki je dejanska prav kot virtualnost. Ne pretiravamo preveč, če rečemo, da je v svoji praktični filozofiji Kant filozof *par excellence* dejanske virtualnosti, tj. dejavne fakticitete neke virtualnosti kot specifične kategorije. Kaj je moralni zakon, ki ga Kant opredeli za »faktum uma«, drugega kot prav neka dejanska virtualnost? Ni »virtualna realnost«, temveč »realna virtualnost«.

Kategorija aktualne virtualnosti nam lahko pomaga intervenirati v polje, za katerega se zdi, da ga izčrpajo različne inačice dveh temeljnih filozofskih stališč, ki bi ju lahko imenovali »poenostavljeno kantovstvo« in »poenostavljeno hegllovstvo«. V skladu s poenostavljenim hegllovstvom je končni rezultat edina resnica vsega, kar do njega vodi; edino merilo dejanja ali dogodka so njegove posledice oziroma učinki, razkorak med notranjo in zunanjo resnico pa postavlja na laž samo notranjo resnico. Poenostavljeno kantovstvo pa trdi, da dejanja oziroma dogodka nikoli ni mogoče meriti po njunih empiričnih konsekvencah in rezultatih, temveč je njuno merilo konec koncev odvisno od nevidnega elementa, ki nikoli ni del našega izkustva, temveč ostaja onstran njega. Kot takega ga ni mogoče zares dokazati ali ovreči. Prednosti in slabosti teh »hegllovskih« in »kantovskih« stališč so dovolj dobro znane. Prvo stališče nas dobro varuje pred ideologijo notranje čistosti, »lepe duše« in dobrih namenov, ki se kot po naključju vselej izjalovijo. Hkrati pa nas privede zelo blizu zanikanju vsake možne dogodkovnosti dogodka, se pravi možnosti, da bi bil dogodek še kaj drugega kot zgolj vsota svojih posledic. Z drugim stališčem dobimo več kot dovolj prostora za tisto nedoločeno kvaliteto, ki dogodek dela

za Dogodek. Dobro smo zavarovani pred revizionističnimi napadi, a hkrati se zdi, da smo morda zavarovani še predobro: ob odsotnosti vsakega otipljivega zunanjšega kriterija bi načeloma lahko razglasili in zagovarjali dogodkovnost tako rekoč česarkoli.

Pojem dejanske virtualnosti sam po sebi še ne ponuja poti iz te alternative. Prinaša pa tretji element, ki ni niti enostavno zunanji ali viden, niti enostavno notranji ali neviden. Vse pa je odvisno od tega, kako konceptualiziramo razmerje med temi tremi elementi: dejanskostjo (tem, kaj je), subjektom in dejansko virtualnostjo. Kajti obstajajo različni načini, kako misliti njihovo artikulacijo.

1) Razmerje med omenjenimi tremi elementi je mogoče postaviti kot poziv k realizaciji realne virtualnosti. To pomeni poziv k transformaciji dejanske virtualnosti v dejansko dejanskost. V tem bi lahko prepoznali npr. logiko revolucionarnega terorja, oziroma tisto, kar Badiou imenuje »strast (do) realnega«. Posebej velja poudariti, da pri strasti do realnega ne gre enostavno za realizacijo možnosti, za strastni pogon transformiranja vsega možnega v dejansko. To je nasprotno prej logika kapitalistične ideologije neskončnih možnosti, ki nas sili, da vse, kar je mogoče, tudi takoj realiziramo. Tu gre za svojevrstni nadjazovski imperativ, ki dejansko predstavlja zrcalni obrat kantovskega »(z)moreš, ker moraš«, namreč: »moraš, ker (z)moreš«. ¹¹ Tu smo potegnjeni v pogon neskončne realizacije možnega, nenehno dejavnost, ki se odvija pod parolami kot je »Just do it!« V hipu, ko se nekaj pokaže kot možnost, *mora* biti realizirano, tega ne smemo zamuditi za nobeno ceno. Pri strasti do realnega pa ne gre za ta imperativ realizacije možnega, temveč izključno za realizacijo tega, kar smo imenovali dejanska virtualnost in kar nikakor ni isto kot možnost. Dejanska virtualnost ni katerakoli možnost, temveč je virtualnost, ki prav kot virtualnost v sebi že nosi neko realno. Je, bi lahko rekli, možnost, ki je že kot taka še vse preveč realna. Je virtualnost kot pojavna oblika realnega. V tem smislu »strast do realnega« sledi imperativu realizacije realnega.

2) Konfiguracija dejanskosti, dejanske virtualnosti in njunega razmerja do subjekta lahko dobi obliko kombinacije, v kateri dejanska virtualnost nastopa kot referenčna točka, katere polna realizacija je postavljena kot nemogoča ali prepovedana, ostaja pa kot etični imperativ in vodilo. V dejanski dejanskosti moramo delovati z ozirom na to dejansko virtualnost, čeprav »vemo«, da med njima obstaja ireduktibilni razmik, ki se pri Kantu kaže kot radikalna nemožnost, da bi lahko kdaj koli z gotovostjo rekli, da so naša dejanja v resnici

¹¹ To poanto dolgujemo Slavoju Žižku. Glej njegovo *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge (pred izidom), peto poglavje.

realizirala ono virtualno dejanskost. Tu gre torej za imperativ, pospremljen s prepovedjo lastne (popolne) realizacije, prepovedjo, ki ohranja tisti razmik ali prazno mesto, ki se v prvi različici izgubi. Gre za etiko ohranjanja praznega mesta (natanko kot garanta možnosti etičnega, torej za nekakšno etiko pogojev etičnega), ki se v prvi vrsti kaže kot boj proti vsaki substancializaciji ali esencializmu, se pravi boj proti temu, da bi katerikoli element dejanske dejanskosti prepoznali za utelešenje dejanske virtualnosti.

Rečemo lahko, da je ta druga različica najbolj razširjena, dominantna različica sodobne etične in politične misli, ki je tako ali drugače povezana s projektom emancipacije. Zagon je dobila zlasti vpricho pogosto katastrofalnih rezultatov prve različice, ki je neke vrste sistematična in prisilna emancipacija. Privlačna je zato, ker po eni strani varuje pred logiko terorja in fanatizma, po drugi strani pa pred tem, da bi enostavno naredili križ čez vsak možni projekt emancipacije in pustili, da se dana realnost zapre sama vase. Vsebuje pa nek problem, za katerega se zdi, da s časom postaja vse bolj očiten. Namreč to, da – povsem v nasprotju s svojimi nameni in načeli – lahko služi kot dobrodošla opora temu, kar smo zgoraj imenovali kapitalistična ideologija neskončnih možnosti: postopne, nikoli povsem dokončane realizacije, kjer se noben element dejanskosti ne sme substancializirati oziroma se lahko le zato, da ga že v naslednjemu koraku desubstancializiramo in napredujemo k naslednjemu kandidatu. V tem smislu se etika ohranjanja praznega mesta tako rekoč neopazno obrne na svojo hrbtno stran: varovanje, ohranjanje mesta realne možnosti emancipacije ali dogodka, začne delovati kot obramba pred tem, da se ne bi dejansko kaj zgodilo. Kot smo že nakazali, se zlahka ujame v naslednjo dvojno zagato: nujno je, da poskušamo realizirati dejansko virtualnost, hkrati pa je prav tako nujno, da v tem poskusu ne gremo predaleč. S tem pa ne dobimo nič drugega kot deaktivirano, samoregulativno strast do realnega.

Obstaja pa še tretji način, kako misliti konfiguracijo možnega, dejanskega in dejanske virtualnosti. Recimo mu »lacanovski način«.

3) Dejanska virtualnost ni praznina ali »prazno mesto« v dejanskosti, v njej nikakor ne nastopa zgolj negativno, tu ne gre za pozitivno prisotnost negativnega, za utelešenje manka ipd. Vznik, nastanek neke dejanske virtualnosti (oziroma, če rečemo kar direktno, paradokсна navzočnost realnega v simbolnem Drugem) ni nekaj, kar bi razkrilo manko v Drugem. Pač pa je realno dejanske virtualnosti nekaj, kar Lacan opredeli z nasprotnega konca: »manko umanjka«, *le manque veint à manquer*.¹² V tej formulaciji se skriva nič manj kot Lacanova definicija dogodka, ki je v kontekstu dane razprave zani-

¹² Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X, L'angoisse*, Seuil, Pariz 2004, str. 53.

miva še zlasti zato, ker Lacan kot signal dogodka podobno kot Kant postavi nekaj, kar pripada redu *afekta*: tesnobo.

Vzrok

Čeprav se Lacanova razlaga dogodka in njegove povezanosti z afektom razlikuje od Kantove, jima je skupnih kar nekaj pomembnih točk. Da bi čim jasneje izstopila osnovna konfiguracija, lahko Lacanovo teorijo dogodka zvedemo na tri osrednje elemente: subjekt, (simbolnega) Drugega in objekt *a*. Ti trije elementi namreč v grobem ustrezajo tistim, ki smo jih izpostavili v dosedanji razpravi: subjekt, (dejansko) dejanskost in dejansko virtualnost.

Če je ena od lacanovskih definicij dogodka ta, da »manko umanjka«, kaj to pomeni za konfiguracijo omenjenih treh elementov? Najprej velja opozoriti, da nas v razmerju do vprašanja realizacije ta konfiguracija sooča z nečim, kar bi lahko imenovali presežna realizacija. To se pravi: dogodek ni nekaj »onstran« vsega, kar se empirično zgodi, nekaj, kar ostaja zunaj sveta pojavov oziroma v njem manjka. Za razliko od te perspektive (ki je v osnovi kantovska) lacanovski dogodek implicira, da zunaj ne ostane *nič, celo tisto ne, kar pri vseh »običajnih« dogodkih ostane*. Gre za konstelacijo, ki predstavlja neko *zaprtje* simbolnega polja kot polja metonimičnega drsenja in (potencialno) neskončnih možnosti, pretvorb možnega v dejansko, polja, ki temelji prav na konstitutivnem manku. Implicira nek absolutni *preveč*, ki pa ni kvantitativen, temveč kvalitativen.

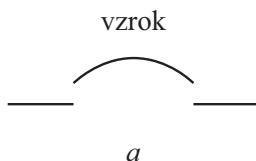
Če na hitro povzamemo Lacanov argument: realnost se simbolno konstituira tako, da iz nje izpade nek košček, »polje realnosti [...] se opira zgolj na odstranitev objekta *a*, ki pa ji vendarle daje njen okvir.«¹³ Drugače rečeno, ta izpad je – prav kot izpad, kot reža – konstitutivni pogoj vseh objektov možnega izkustva in subjektovega razmerja do njih; je pogoj notranje diferenciranosti, zakonitosti, berljivosti našega sveta. Če ta reža umanjka oziroma, kar je isto, če se nenadoma pojavi *kot nekaj*, je to tisti absolutni preveč, ki ukrivi simbolni prostor in grozi, da bo z njega izrinil subjekt. Kar ta preveč dela za preveč torej ni njegova velikost ali kakršnakoli druga »značilnost«, temveč enostavno to, da *je*. Naj še enkrat poudarimo, da tu ne gre za »utelešenje manka«. Slednje je nekaj, s čimer se simbolna ekonomija vselej dobro znajde in je njen konstitutivni, integralni del. Tudi ne gre za to, da se nenadoma pokaže (prej skriti) manko, temveč za to, da sam konstitutivni manko nenadoma izgine, »umanjka«. Lacanovo ime za ta paradoksní objekt, katerega

¹³ Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 554.

ključna značilnost je, da manjka, in ki, če neha manjkati, povzroči tesnobo, je objekt *a*.

V seminarju o *Tesnobi*, kjer Lacan prvič in najbolj temeljito vpelje njegov koncept, med drugim poudari dve točki, ki sta obe zanimivi v razmerju do Kanta. Prvič, objekt *a* je neko paradokсно »nadčutno čutno«, čutni objekt, ki pa ni predmet možnega izkustva, ker gre prav z njegovo konstitucijo v izgubo. Drugič, ta izgubljeni objekt je »opora, avtentični substrat vsake funkcije vzroka«. ¹⁴ Opazili bomo, kako v tem navedku odmeva kantovska teza o nem-piricnem vzroku dogodka, ki smo jo predstavili na začetku. In ker je pojem vzroka dejansko ključen za našo tukajšnjo razpravo, naj na kratko orišemo njene zastavke.

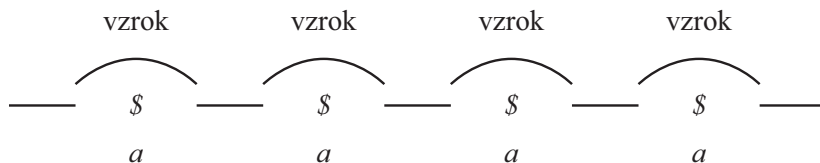
Vemo, da je prav pojem vzroka tisti, na ruševinah katerega se je spotaknil Kant na svoji filozofski poti v Damask: namreč pojem vzroka, kot ga je destituiral Hume, s čimer je Kanta zbudil iz njegovega »dogmatskega spanca« in ga usmeril na pot kritične filozofije, na kateri je Kant postal Kant. Tisto zares novo, revolucionarno in še vedno aktualno v Kantovi teoriji vzroka Lacan povzame z nekoliko enigmatičnim stavkom, da »je vzrok lahko samo vzrok nečesa, kar šepa« ¹⁵. Pa vendar stvar ni tako enigmatična, kot je nemara videti. Če rečemo »lunine mene so vzrok plimovanja« (Lacsov primer) ali »sonce je s svojo svetlobo vzrok toplote« (Kantov primer), je že na prvi pogled dovolj očitno tisto, kar Kant na dolgo in široko razvija v svoji teoriji apriornih sintetičnih sodb. Namreč, da vzročna povezava kot svoj bistveni element vključuje nek *preskok*. Kot konec koncev sugerira že samo ime, kavzalna veriga ni isto kot napeta vrv. Kavzalna veriga je sosledje dogodkov, med katerimi vselej obstaja nek minimalni strukturni presledek. Če tega presledka ni, rečemo, da gre za en sam in isti dogodek. Pojem vzroka je nasprotje linearne polnosti/izpolnjenosti dogodkov v prostoru in času. K pojmu in funkciji vzroka bistveno spada neka zev – izraz, ki ga sam Kant uporabi v *Prolegomena*. To zev, ta manjkajoči košček mozaika, ki prav kot manjkajoči *podpira* pojem (in izkustvo) kavzalnosti, je Lacsov objekt *a*.



To shemo lahko še dopolnimo tako, da vanjo vrišemo funkcijo subjekta in jo podaljšamo v verigo:

¹⁴ Lacan, *L'angoisse*, op. cit. str. 249.

¹⁵ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 26.



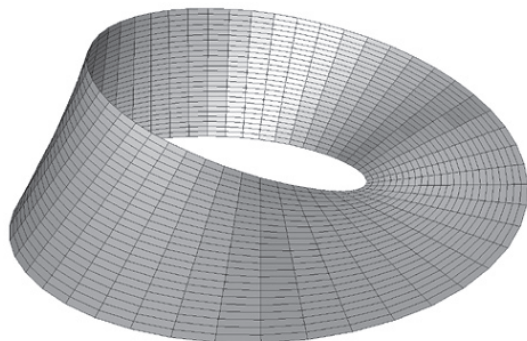
Tako dobimo kaj? V Kantovski dikciji: vzrok kot nekaj, kar je bistveno povezano s subjektom, tj. s transcendentalno konstitucijo izkustva; subjekt kot integralni element realnosti, ki je sama »subjektivno« konstituirana. Kljub svoji »psihološki svobodi« je ta subjekt zgolj člen kavzalne nujnosti. Se pravi: lahko da subjekt deluje kot »duša« kavzalne verige, a hkrati je prav kot tak vpet vanjo in ji podrejen. Hkrati pa dobimo področje noumenalnega z moralnim zakonom kot njegovim osrednjim objektom, ki ga opredeljuje izpad iz realnosti ob konstituciji empirične kavzalnosti.

V Lacanovski dikciji pa dobimo: simbolno-označevalno verigo z lastno dinamiko, v kateri subjekt nastopa kot mesto učinkov smisla (in ne kot njihov »avtor«), ker ni zunanji govornik, temveč je vpet vanjo. Hkrati pa dobimo objekt *a* kot nemogoči objekt hrbtne strani tega dogajanja, objekt, ki – na tem Lacan vztraja – ni objekt tega sveta, pa čeprav je – tudi tu je Lacan ekspliciten – še kako telesnega porekla. Je paradoksní čutni nadčutni objekt, ki je v igri vsakič, ko pride do nečesa, kar z vidika psihoanalitične teorije (in prakse) zasluži ime dogodka.

Orisana analogija med Kantom in Lacanom seveda ni popolna, kajti najpomembnejše in zares zanimivo vprašanje nastopi prav v tej točki. Zadeva pa naravo razmerja med obema področjema, namreč med simbolnim redom, v katerem kroži subjekt, in objektom *a*. Gre za nič manj kot za sodobno filozofsko vprašanje imanence in transcendence. Po eni strani vemo, da je konceptualni projekt imanence v nekem trenutku postal tako rekoč kategorični imperativ neke cele sodobne filozofske tradicije, skoraj stvar bontona. Hkrati vemo, da je tako zlasti pri avtorjih, ki, če malce poenostavimo, vztrajajo na možnosti nekega preloma v danem svetu, preloma, ki ni linearno izpeljiv iz danosti tega sveta. Torej, enostavno rečeno, pri mislecih možnosti dogodka. Zdi pa se, da se v hipu, ko postavimo vprašanje dogodka, hitro na tak ali drugačen način vzpostavi neka dvojnost: fenomenalno in noumenalno pri Kantu, ontično in ontološko pri Heideggerju, bit in dogodek pri Badiouju, bit in postajanje pri Deleuzu – če navedemo le nekaj primerov. Dodamo lahko: simbolni Drugi in objekt *a* pri Lacanu. To seveda ne pomeni, da gre v vseh primerih za eno in isto, saj je ključno vprašanje prav v tem, kako se ta dvojnost artikulira, oziroma, *kakšna je topologija te dvojnosti* pri posameznih avtorjih.

Lacanova topologija je prav v tem smislu še kako filozofsko zanimiva, ker združuje oboje: zahtevo po imanenci in obstoj transcendentnega objekta. Je

topologija imanentne transcendence, ki jo Lacan razvije naslanjajoč se na model Möbiusovega traku. Z njim na neki ključni točki ukrivi kantovsko topologijo fenomenalnega in noumenalnega (kot dveh popolnoma razmejenih sfer).



Möbiusov trak ima, kot je znano, na vsaki svoji točki dve plati (površino in njeno hrbtno stran), toda hkrati je površina samo ena. Na katerikoli točki začnemo in nadaljujemo z gibanjem po isti površini se bomo, ne da bi kjerkoli prečkali rob, slej ko prej znašli na hrbtni strani točke, na kateri smo začeli. Oziroma, kot pravi sam Lacan: če si predstavljamo, da se po tej površini spreha insekt, lahko slednji v vsakem trenutku verjame, da obstaja stran, ki je ni raziskal, namreč hrbtna stran tiste, po kateri hodi. Verjame lahko v to drugo stran, v ta onstran, pa čeprav ga, kot vemo, ni. Ne da bi to vedel tako raziskuje edino stran, ki obstaja. Paradoks, ki ga uteleša topologija Möbiusovega traku, je torej v tem, da obstaja ena sama površina (v tem smislu imamo opravka z imanenco), a vendar hkrati na vsaki točki obstaja tudi hrbtna stran. Če si sedaj predstavljamo, da po Möbiusovem traku drsi subjekt, potem je tisti konstitutivno izgubljeni del subjekta, ki izpade iz njegove realnosti (ko se ta konstituira) in ki ga Lacan označi z a , vselej na njegovi hrbtni strani, pa čeprav subjekt prečese vso površino. a je edino realno hrbtni strani, ki s svojim izpadom iz subjektovega obzorja konstituira prav to obzorje. Je, bi lahko rekli, tisti košček čutnega, katerega status nadčutnega izhaja iz tega, da nikoli ne more postati neposredni predmet možnega izkustva, saj prav njegov izpad na hrbtno stran sploh konstituira polje možnega izkustva. Ključni poudarek je v tem, da kolikor izpad tega koščka konstituira subjekt na ravni Drugega, simbolnega, označevalne verige ali pa apriornih form izkustva, toliko je ta objekt radikalno heteronomen subjektu: je vselej na njegovi hrbtni strani, nedosegljiv (v polju možnega izkustva), a hkrati ireduktibilen, neodpravljljiv, realen. S subjektom ne moreta nastopiti na isti ravni iz »enostavnega« razloga, da zadevni objekt prav s svojo odsotnostjo, s svojim »mankom« drži pokonci oziroma je opora

formalni konstituciji subjekta in njegove (simbolne) realnosti. Izginotje tega manka lahko implicira dogodek. A preden pridemo do vprašanja dogodka, naj natančneje določimo, kaj je tisto, s čimer Lacan na neki bistveni točki dopolni oziroma natančneje, premesti kantovsko koncepcijo razmerja med čutnim in nadčutnim.

Po Kantu med njima ni nobene povezave, razen te, da se oboje načeloma nahaja v subjektu. Po Lacanu pa med obojima obstaja inherentna povezava, ki pa hkrati implicira, da se ravno ne moreta oba nahajati v subjektu. Inherentna povezava je, še enkrat, v tem, da je izpad nečesa, kar s tem dobi status »nadčutnega«, *konstitutivna* opora same čutnosti oziroma objektov možnega izkustva, in ne zgolj njihovo radikalno Drugo, nekaj, kar ostane zunaj. Izpad tega objekta iz polja Drugega (npr. Narave v Kantovem pomenu skupka vseh predmetov možnega izkustva) sovpade z vznikom subjekta na ravni Drugega. To pa hkrati pomeni, da se ta objekt v nobenem primeru ne nahaja v subjektu, temveč je od njega konstitutivno razločen. Če se po nekem naključju – ki je natanko to, kar tu predlagamo kot Lacanovo teorijo dogodka – pojavi v polju Drugega, iz tega polja izpade subjekt oziroma mu grozi, da bo iz njega izpadel. Signal tega dogodka je tesnoba. Prav zato pa:

Naj se vam zdi še tako paradoksalno, nas subjekt tesnobe skratka privede k tisti ključni dimenziji, ki bi jo imenoval mit moralnega zakona, namreč to, da naj bi vsako zdravo pozicijo moralnega zakona iskali v smeri subjektive avtonomije. Vse večji poudarek, ki ga je v zgodovini etičnih teorij deležen pojem avtonomije, dovolj zgovorno kaže, za kaj gre, namreč za neko obrambo. Gre pa za to, da požremo to prvo in očitno resnico, da je moralni zakon heteronomen.¹⁶

Moralni zakon je v določenem razmerju s subjektom, ni pa njegov del v smislu neke noumenalne razsežnosti subjekta. Simptom kantovske etike, namreč neskončno napredovanje, prizadevanje subjekta za nikoli doseženo popolno adekvatnost volje moralnemu zakonu, je simptom te osnovne geste, ki konstitutivni razmik subjekta in moralnega zakona (ki ga subjekt doživlja kot paradoksní »faktum uma«), torej »zahrbtnost« moralnega zakona subjektu, projicira *pred* subjekt, v neko virtualno točko prihodnosti, v kateri naj bi oba sovpadala.

Tu puščamo ob strani razpravo o tem, koliko so pri Kantu stvari vendarle manj enoznačne in obstajajo nastavki, ki kažejo v drugo smer. Umestitev moralnega zakona v subjektovo avtonomijo ima namreč v Kantovi doslednosti

¹⁶ Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, str. 177.

za posledico to, da sama avtonomija pade v zunanost subjekta. Toda dejstvo je tudi, da Kantova dikcija precej masivno gradi podobo moralnega zakona *v meni*, subjektive nadčutne narave in sploh subjektivne prilastitve tega heteronomnega elementa. To kaže na konceptualni premik v smeri subjektive prilastitve moralnega zakona, ki zakrije njegov v temelju heteronomni značaj. S subjektivno prilastitvijo nimamo v mislih enostavno neposredne dosegljivosti moralnega zakona subjektu, pač pa prav nasprotno to, da je sama nedosegljivost subjektivirana kot posredni (ali »negativni«) dokaz subjektivega posedovanja moralnega zakona.

Od fantazme (sublimnega) k sublimaciji tesnobe

Če povzamemo: subjekt in *a* sta heteronomna, ne nastopata hkrati na ravni Drugega. Če se zgodi, da se objekt *a* pojavi na ravni Drugega, subjekt izgubi svojo oporo v njem in mu grozi, da bo padel iz polja Drugega. To je tipična konfiguracija tesnobe. Vendar pa obstaja način, kako obiti ta ali/ali in uprizoriti možno srečanje subjekta s tem objektom »nemožnega izkustva«. Gre za tisto, kar psihoanaliza definira kot fantazmo.

Fantazma je prav način, kako subjekt zasnuje konstelacijo, kjer objekt nastopa na isti ravni z Drugim, ne da bi zato izginil subjekt, ki je prav tisti, ki to gleda. V fantazmi subjekt samega sebe postavi v vlogo prav tega objekta, ki manjka Drugemu. Hkrati – in to je ključno – pa *gleda* to srečanje med (sabo kot) objektom in Drugim. Fantazma vselej tako ali drugače uprizori konstelacijo, ki jo Lacan koncizno formulira takole: »Naj Drugi omedli, se onesvesti vpričo tega objekta, ki sem jaz, če izvzamemo, da se vidim«¹⁷ – če torej izvzamemo, da sem vendarle subjekt. Subjekt se gleda kot tisti objekt, katerega nastop ali prisotnost naj bi Drugega pripravila do omedlevice, ker uteleša natanko manjkajoči vzrok tiste želje, ki kroži v Drugem.

Zanimivo je, da ta konstelacija tako rekoč natanko ustreza tisti, s katero Kant definira fenomen sublimnega. Ko subjekt opazuje divjanje oziroma moč narave, v sebi odkrije še večjo moč – svojo nadčutno naravo oziroma moralni zakon. Zato ima lahko vse, kar ga veže na čutnost, vključno s svojim življenjem, za konec koncev majhno in nepomembno. Ta občutek vzvišenosti nad čutnim Kant imenuje sublimno.¹⁸ Kaj je, v skladu s tem, ključni trenutek v Kantovi analizi? Nič drugega kot to, da vsa ta neizmerna moč ali velikost narave (kantovskega Drugega *par excellence*), ki jo vidim pred seboj, ni nič

¹⁷ *Ibid.*, str. 62.

¹⁸ Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 81–119.

oziroma se razblini v nič vpricho tistega noumenalnega vzroka, ki uteleša mojo nadčutno naravo. Oziroma, če to formuliramo še bolj direktno: naj Narava omedli vpricho moralnega zakona kot objekta, ki sem jaz, medtem ko hkrati gledam njuno srečanje (z »varnega mesta«, kot Kant ne pozabi poudariti.) Pravi objekt fantazme je natanko subjekt kot ta nemogoči pogled, ki vidi in s tem zaobjame srečanje med Naravo in nadčutnim objektom.

To pa ne pomeni, da je takšno srečanje nujno in vselej fantazmatsko. Fantazmatsko je mesto oziroma vloga subjekta v njem. Kljub konstitutivni razločenosti narave, oziroma, rečeno z Lacanom, simbolnega Drugega (ter vanj vpisanega subjekta) in nadčutno-čutnega objekta *a*, namreč lahko pride do tega, da se znajdejo na isti ravni. Zgodi se, da se objekt »nemožnega izkustva«, ki s svojim mankom konstituira oporo funkcije vzroka kot delujočega v Drugem, pojavi znotraj domene Drugega in s tem zalomi njeno običajno delovanje. To bi lahko definirali kot »dogodek«. Njegov signal je tesnoba.

Če se torej lahko zgodi, da se *a* pojavi na isti ravni kot subjekt, torej v polju simbolnega Drugega, je prvo vprašanje je seveda naslednje: *kako* se to lahko zgodi, če se, kot že večkrat rečeno, konstitutivno nahaja na njegovi hrbtni strani? V okviru psihoanalitične teorije je odgovor dovolj enostaven. Gre za hipotezo nezavednega oziroma potlačitve, zaradi katere je topologija simbolnega Drugega dodatno ukrivljena. Tu imamo opravka s Freudovo teorijo označevalnih asociacij in s tem, kar imenuje »prvotna potlačitev«, ki jo Lacan naveže prav na izpadli objekt *a* kot »atraktor« in determinanto vseh nadaljnjih potlačitev. Če vzamemo zelo enostaven primer: neka na sebi povsem nevtralna beseda, ki nastopi v točki *t* označevalne verige, nas lahko tako rekoč v hipu katapultira na neko drugo mesto te verige, ne da bi prehodili vse vmesne člene. In najdemo se v neposredni bližini objekta. Lahko se zgodi tako, da nek nepričakovani dogodek ali izjava spodmakne subjektu mesto, kjer stoji v lastni fantazmi oz. od koder to fantazmo ohranja. To se na primer zgodi (slavni Freudovi pacientki) Dori, ko ji gospod K. nič hudega sluteč reče: »Moja žena mi ne pomeni nič.« Tu Dori, ki je na nek način izpraševala željo Drugega prav prek identifikacije z omenjeno ženo, dobesečno zmanjka tal pod nogami. Lahko se zgodi – če vzamemo »nevtralnejši« primer –, da neko znanstveno odkritje prav na mestu, kjer se je v dotedanji simbolni zgradbi videl subjekt, »najde« ali proizvede nek objekt.

Psihoanaliza naj bi, v Lacanovi koncepciji, med drugim omogočala naslednje: da se subjekt večkrat znajde v gravitacijskem polju lastnega konstitutivnega objekta (ne pa, na primer, da se v skladu z vodili psihoterapije čimbolj varuje pred njim); hkrati naj bi skozi takšno »doziranje tesnobe« (Lacan) subjekta privedla do tega, da vzpostavi določeno razmerje s tem objektom, preden ga na koncu analize lahko izpusti iz rok. To je tisti trenutek, ko afekt

zamenja želja, vendar želja, ki naj bi zdaj nekaj *vedela* o svojem (»trajno virtualnem«) vzroku.

Afekt tesnobe seveda ni isto kot afekt, s katerim smo začeli in ki ga v svoji razpravi o dogodku vpelje Kant, namreč entuziazem. Za slednjega se zdi, da je dejansko bližje občutju sublimnega, torej fantazmatski identifikaciji subjekta s tem razdiralnim objektom, ki opustoši (oziroma »revolucionira«) polje Drugega. Zdi se, da v to smer kaže vsa gledališka metaforika, ki jo uporabo Kant (»nevpleteni gledalci« revolucionarne drame itn.). Pri tesnobi takšna identifikacija enostavno ni mogoča. Objekt *a* pade v polje Drugega, ga začne animirati, subjekt pa z grozo opazuje, kako je s tem sam izrinjen iz polja Drugega, degradiran iz funkcije edinega možnega animatorja, »duše« Drugega. Subjekt je tako izrinjen na rob polja, pritisnjen ob zid, paraliziran. Pri tem se lahko spomnimo na Burkeove¹⁹ opise revolucije, ki izpostavljajo prav to: izgon subjekta (ali »individualnosti«) in podivjanost mašinerije, ki po eni strani prelamlja z vsemi dotlej obstoječimi simbolnimi zakoni, po drugi strani pa se za prav to divjanje zdi, da ga animira nek monolitni duh, tako da ni prav nič prepuščeno naključju, »niti oblika klobuka ali čevljev ne«. V tem smislu bi nemara Burkeovo grozo vpričo revolucije lahko imeli za zanesljivejši znak dogodka od Kantovega entuziazma.

Toda razmerje med tesnobo in (kantovskim) entuziazmom, kot tudi njuna možna dialektika, bi zaslužila in zahtevala podrobnejšo analizo. Naj v zaključek zgolj skiciramo neko njuno možno artikulacijo.

Najprej se postavlja vprašanje, če je entuziazem res mogoče tako enoznačno identificirati s sublimnim, kot smo to nakazali zgoraj. Kant ga v tretji *Kritiki* res obravnava v razdelku o sublimnem, toda kot njegov možni »objekt«, torej kot nekaj, kar lahko zbudi občutje sublimnega, ne pa kot to občutje samo. Definira ga (podobno kot v *Sporu fakultet*) kot afekt ideje Dobrega, torej kot njen pozitivni čutni korelat, kar ni isto kot sublimno. Spomnili se bomo, da pri Kantu obstaja še en afekt, ki ga definira kot čutni korelat noumenalnega moralnega zakona, namreč *Achtung* oziroma »spoštovanje« – pojem, ki ga vpelje v drugi *Kritiki* in ga definira kot edino gonilo čistega praktičnega uma. Kar ta pojem – ki bi ga lahko opredelili za »afekt nadčutnega« ali celo »nadčutno kot afekt« – razlikuje od estetskega pojma sublimnega, je to, da je slednji vselej demonstracija ali reprezentacija noumenalnega *per negativum*. To pomeni, da je v primeru sublimnega nadčutno predstavljeno skozi samo nemožnost svoje ustrezne predstavitve. Kot to formulira Kant, je občutek sublimnega »ugajanje, ki je povezano s predstavo, za katero bi še najmanj pričakovali, da ga zbuja, in sicer s predstavo, zaradi katere [...] opazimo, da je pred-

¹⁹ Cf. Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, Krt, Ljubljana 1989.

stava za razsodno moč neprimerna«. ²⁰ V nasprotju s to logiko »predstavljanja preko nemožnosti predstavljanja«, pa pojem »pozitivnega« čutnega korelata implicira razsežnost gonila (*Triebfeder*). To se pravi, da je lahko sam po sebi praktičen in delujoč, oziroma da lahko intervenira v realnem. Pri sublimnem je po drugi strani – in Kant je glede tega povsem ekspliciten – gibanje omejeno na »notranje« gibanje, »e-mocijo«, vznemirjenje duše, ki samo po sebi nima nobene praktične vrednosti. Tudi če delujemo v tovrstni emocionalni zanesenosti, se takšno delovanje po Kantu ne more kvalificirati kot praktično oziroma »moralno«.

Če se sedaj ozremo k Lacanu, lahko rečemo, da njegov koncept tesnobe, ki je sicer prav tako daleč od sublimnega, tesnobe ne pojmuje ravno kot gonila. Čeprav Lacan eksplicitno nakaže strukturno bližino med kantovskim *Achtung* in svojim konceptom tesnobe (oboje sta afekta, »ki nikoli ne varata«), se zdi, da te sorodnosti ne potegne do tega, da bi tesnobo definiral kot gonilo (v kakršnemkoli drugem pomenu od tistega, v katerem tesnoba deluje kot »obramba pred objektom«).

V luči te razlike bi bilo nemara mogoče zagovarjati tezo, da je (kantovski) entuziazem neke vrste sublimacija tesnobe. Vendar drugačen tip sublimacije od tistega, o katerem govori Kant ob sublimnem, kakor tudi od tistega, ki ga Lacan v *Etiki psihoanalize* povzame s formulo, da »sublimacija povzdigne objekt [...] v dostojanstvo Stvari.« ²¹ Za razliko od tega bi šlo za sublimacijo, kot jo Lacan definira prav v seminarju o *Tesnobi*, kjer jo postavi v nasprotno perspektivo od zgornje: »Zato ljubezen-sublimacija omogoči užitku, da sestopi k želji.« ²² Poanta je v tem, da je užitek kot tisto »Stvar« oziroma tistega »nečloveškega partnerja«, na katerega želja naleti v Drugem in se od njega umakne v tesnobi, mogoče sublimirati v nekaj, kar se vendarle lahko artikulira skupaj z željo, kar je torej ne »ubije«. V tem smislu bi lahko ob Kantovem pojmu entuziazma v premislek predlagali naslednjo formulo: »Zgolj entuziazem-sublimacija omogoči realnemu revolucije (kot objektu-vzroku tesnobe), da sestopi k želji.«

Kar je prav eden od načinov, kako razumeti, kam meri Kant s tezo, ki smo jo citirali na začetku: revolucija je prisotna v čudeh gledalcev kot »udeležba z željo«, *eine Teilnehmung dem Wunsche nach*.

²⁰ Kant, *Kritika razsodne moči*, *op. cit.*, str. 92. Cf. tudi: »Občutje sublimnega je torej občutje neugodja zaradi neustreznosti upodobitvene moči [...], in je ugodje, ki nastane hkrati s tem in izvira iz tega, da se prav ta sodba o neustreznosti največje čutne zmožnosti ujema z ideali uma [...].« (*Ibid.*, str. 98).

²¹ Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 113.

²² Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, str. 210.

PRAVLJIČNE RAZSEŽNOSTI LIBERALIZMA

Peter Klepec

V pričujočem prispevku nameravamo spregovoriti o nekaterih »premenah družbene vezi« pri nas, kar pa je v perspektivi duha dobe, ki v isti sapi naravnost zahteva dramatičnost in zabavnost, videti nemara precej duhamorno, če že ne kar dolgočasno. Če pa si pobližje ogledamo spremembe, ki smo jim v zadnjem času priča, se zdi, da je vendarle mogoče »ubiti dve muhi na en mah«. Videti je, grobo rečeno, da pri nas vstopamo v obdobje udarnih tem in dramatičnosti, pri čemer zapuščamo lahkotne čase zabavnosti. Toda – je res mogoče tako poenostavljati? Te čase, ko smo se »še lahko zabavali« in »sanjali«, še najbolje uteleša tisto, kar se dandanes skorajda soglasno imenuje »slovenska nogometna pravljica« in s čimer se ponavadi označuje preporod slovenskega reprezentančnega nogometa pod taktirko Srečka Katanca. Prav v tej »pravljici« je, kot bomo skušali pokazati v nadaljevanju, šlo »še za nekaj več«. »Nogometna pravljica« nas torej ne zanima zgolj zato, ker so tako na malih ekranih kot tudi v živo tekme slovenske reprezentance dosegale najvišjo gledanost, ne zanima nas zgolj zato, ker je nogomet, ki je vselej nosil pečat »balkanske« igre, ki ni ravno namenjena intelektualcem, naenkrat postal vsesplošna slovenska tema, zaradi česar lahko govorimo o pravcati nogometni evforiji, zanima nas, *zakaj* je do te evforije sploh prišlo, *zakaj* je (reprezentančni!) nogomet postal tako priljubljen in *kaj* je nogomet ponudil, da je lahko postal »opij ljudstva«? Kakšni so torej zastavki »slovenske nogometne pravljice«?

Zastavki, kontekst premen

Teh zastavkov ni mogoče enoznačno vezati zgolj na tekmovalne uspehe, obenem pa jih ni mogoče razumeti zunaj nekega konteksta. Lep paradoks ponuja že poslovilna tekma reprezentančne ekipe za Bežigradom 18. 6. letos – ekipa, kot so jo poimenovali, »Zlate generacije« je proti nasprotniku »Unicef

All Stars« sicer izgubila z ena proti nič – kljub temu pa so vsi govorili o tem, da »se je pravljica končala na pravljičen način«. Zakaj? Zato, ker je nogomet oziroma naša ekipa »zopet napolnila štadion« – kljub temu, da torej ni dala gola, kar naj bi bil eden izmed osnovnih ciljev nogometne igre, so/smo bili vsi »zadovoljni« (kar je nenavadno, glede na to, da je bila sama tekma, če smo lahko pikolovski, v resnici zelo povprečna in precej dolgočasna). Nadaljnji paradoks je v tem, da se za »zlato generacijo« označuje ekipo, ki nikoli ni osvojila zlata oziroma prvenstva! Ta paradoks še bolj izstopi v kasnejši izjavi enega od akterjev: »Izgubili smo, ljudje pa so kar stali in ploskali«.¹ Resda je naša ekipa zabeležila tudi še marsikatero odmevno zmago, a so si vsi edini, da »to ni tisto«. Kaj pa potem »je tisto«? Nemara si lahko ob omembi ciljev in nogometnih golov priključimo v spomin razlikovanje med *aim* in *goal*, ki ga je Jacques Lacan razvil ob tematiki pulzije oziroma gona. Gre za dva smisla cilja – »*aim* – ko nekomu naložite nalogo; ne gre za tisto, kar naj vam prinese, marveč za to, po kateri poti mora iti. *The aim*, to je pot. Sam cilj pa ima neko drugo obliko, obliko *goal*. *The goal* pri streljanju z lokom prav tako ni cilj, ni pušč, ki ste ga zbili, marveč to, da ste zadeli in s tem dosegli svoj cilj.«² V našem primeru pravi cilj/*aim* »zlate generacije« ni toliko v tem, da je »zabila gol« ali zmagala, čeprav je bil to njen cilj/*goal*. Kako pa je potem svoje dosegla? Prek ovinka, ne toliko z veliko gledanostjo, temveč ravno s tem, da smo skozi njene nogometne predstave lahko sami »sanjali svoje sanje«, sanje o tem, da se enakovredno kosamo z najboljšimi. V tem se nahaja edina upravičenost uporabe izraza »zlata« generacija – njen velik uspeh je prav uvrstitev na evropsko in svetovno nogometno prvenstvo. Šele tako, da smo na »enakopraven način med najboljšimi« lahko »mi«, »mi, Slovenci«, »sanjali svoje sanje«. Zanimivost »nogometne pravljice« se nahaja, o čemer več na koncu, ravno v tem, da je prerazporedila in na nov, sebi svojstven način »razdelala« *slovenski* način uživanja oziroma užitka v sodobnih koordinatah in dilemah.

Navezava na pravkar omenjeno je za nas ključna. Morda se utegne marsikomu naše ukvarjanje z nogometom zdeti nefilozofsko. Toda, vse je odvisno od tega, kako filozofijo razumemo. Seveda je mogoče vsako početje upravičiti, toda sami to naše početje razumemo skozi tisto, kar je pozni Foucault imenoval »ontologija sedanjosti«. Naloga filozofije za Foucaulta ni v tem, da »skuša izreči, tisto, kar večno obstaja. Njena naloga je mnogo težavnejša in mnogo minljivejša – izreka tisto, kar se dogaja. V tem pomenu bi lahko govorili o

¹ Sašo Udovič, »Izgubili smo, ljudje pa so kar stali in ploskali«, *Polet*, 6. 10., Ljubljana 2005, str. 17.

² Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 165.

neke vrste strukturalistični filozofiji, ki bi jo lahko definirali kot dejavnost, ki omogoča diagnosticirati tisto, kar je danes.«³ Drugače rečeno, »če je vloga znanosti, da spoznamo tisto, česar ne vidimo, je vloga filozofije, da naredi vidno tisto, kar vidimo.«⁴ Tisto, kar vidimo, tisto, kar je najbolj pred očmi, tisto, kar je najbolj očitno in nemara tudi najbolj ideološko – nenazadnje je ideologija vselej ideologija (najbolj) očitnega, se pravi tistega, kar najbolj bije v oči. Seveda nikoli ni vseeno, kako si neka skupnost predstavlja samo sebe in kako sploh pride do izoblikovanja tega »mi«. Pozni Foucault – med filozofi ni ne prvi ne edini – se tako vse večkrat in vse pogosteje vrača k vprašanju »kolektiva« – »kaj je ta 'mi'«,⁵ »kdo smo v tem našem času?«.⁶ Ravno zaradi tega je Foucaulta, mimogrede rečeno, tako očarala iranska revolucija iz leta 1978 v njeni zgodnji fazi (kar so mu tudi pogosto očitali), sam pa priznava, da je bilo zanj fascinirano videti predvsem na delu »popolnoma poenoteno kolektivno voljo«.⁷

Nečemu podobnemu smo bili lahko priča tudi ob »slovenski nogometni pravljici«. Toda – zakaj uporabljamo preteklik? Zato, ker se trenutno skorajda vsi strinjajo o tem, da je »slovenske nogometne pravljice« nepreklicno konec – nenazadnje je ravno zato tudi prišlo do odločitve o poslovilni tekmi in njeni realizaciji. Ta »konec« sicer ne pomeni, da v nogometu – ali na kakem drugem športnem področju, košarki, rokometu, hokeju itn. – ne bomo nikoli več priča kaki novi »slovenski pravljici«.⁸ Toda take »pravljice«, kakršna je bila, ne bo nikoli več. Ne gre zgolj za to, kot se glasi znano reklamno reklo, da »prve ne pozabiš nikoli«, da je prva nek standard, s katero merimo vse naslednje, ne gre samo za to, da take ekipe in medosebnih razmerij ne bo nikoli več, pač pa je treba nemara opozoriti tudi na to, da je nogometna evforija – v nekem pomenu bi lahko govorili kar o »nogometnem populizmu« – močno zaznamovana s časom in okoliščinami, v katerih je nastopala, čas, za katerega gre, pa je čas vstopanja Slovenije v EU in NATO. Gre za čas, ki ga močno zaznamuje vera v to, da je mogoče uspeti tudi na področjih, ki so sicer pridržana večjim, velikim, močnim – bogatim, skratka. Zakaj? Zato, ker pravila pač bolj ali manj dosledno veljajo za vse, zato ker pač obstaja veliki Drugi v lacanovskem pomenu besede, Drugi, ki jamči dosledno spoštovanje pravil, Drugi,

³ Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1976–1988*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001, str. 609.

⁴ Isti, *Dits et écrits II, 1976–1988*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001, str. 541.

⁵ *Dits et écrits II*, str. 1499.

⁶ *Ibid.*, str. 1632.

⁷ *Ibid.*, str. 715.

⁸ Želja po novih pravljicah je še kako prisotna: »Po nogometni in rokometni se je začela in naj se nadaljuje še košarkarska pravljica.« Matej Avanzo, »Kot v pravljici«, *Polet*, 22. 9., Ljubljana 2005, str. 21.

ki, kot bomo videli v nadaljevanju, je dobrohotni, če že ne kar nam naklonjeni Drugi (Katanec: »Bog je«). Ni zanemarljivo, da gre obenem za vrhunec obdobja, ki ga je pri nas zaznamovala vladavina LDS, ki je kar nekaj časa svoj volilni kapital kovala s pomočjo tako imenovane »zgodbe o uspehu«. Če se ta »zgodba« izteče v »pravljico« in v njej doživi svoj vrhunec, je treba reči, da sedaj, ko je te »pravljice« konec, na našem političnem prizorišču prevladuje neka čisto druga, povsem drugačna tonaliteta. Če je za »nogometno evforijo« značilen optimizem, pravljичno-sanjska dimenzija, konec le-te sovpada z vse večjim pesimizmom in realizmom. V tej spremembi sovpadajo lanskoletni volilni preobrat, odločnejša (ponovna) vpeljava neoliberalističnih tem v javno razpravo pri nas, nastavki nečesa, kar bi lahko imenovali drug »novi slovenski populizem«, saj sam poudarja, da smo »sedaj na novi poti«.

Oba pola pa je treba misliti skupaj. Zanimivo je, da tako »pravljica« kot »preobrat« v nekem pomenu predstavljata ravno tisto »napetost, ki se nahaja v samem jedru fantazme: na eni strani fantazma v svoji blagodejni, *stabilizirajoči* razsežnosti, sanje o stanju brez motenj, zunaj dosega človeške izprijenosti; na drugi strani fantazma v svoji *destabilizirajoči* razsežnosti, katere osnovna oblika je zavist«.⁹ In zanimivo je, da ta dva pola ustrezata dvema poloma, ki nastopata v zgodovini liberalizma: na eni strani imamo zgodbo o *pacific commerce*, hvalnico svobodnemu trgu kot temelju miroljubne mednarodne ureditve, na drugi strani imamo dramo in teror – »trdo jedro zgodbe o liberalizmu je vojna«.¹⁰

Hrbtna plat liberalizma?

In če je »pravljica« slepa za to trdo in hrbtno plat, če o njej »noče nič vedeti«, če je vse, kar jo zanima, le najbolj »ideološka« plat ekonomskega trga – vsakomur lahko uspe, vsakdo se lahko prebije med najboljše, najuspešnejše in najbogatejše –, je s hrbtno platjo, ki naj bi se jo poudarjalo v »preobratu«, bolj zapleteno. Čeprav si vulgarni utilitarizem in neoliberalizem podajata roki, vse pa je začinjeno z dramatičnimi poudarki, češ, zdaj »gre zares«, zdaj »gre res za preživetje«, »za biti ali ne biti«, ima sklicevanje na tako rekoč objektivne ekonomske zakone tudi zelo konkretno politično vlogo. Reči, da se nahajamo »v *krempljih ekonomizma*«, če si smemo bolj za šalo kot zares izposoditi naslov zadnje čase na našem Inštitutu precej popularnega čti-

⁹ Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, str. 14.

¹⁰ Tomaž Mastnak, »'De docta ignorantia' ali kako misliti liberalizem«, v: Pierre Rosanvallon, *Ekonomski liberalizem*, prevedel Braco Rotar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1998, str. 231.

va o stanju filozofije pri nas, je torej hkrati preveč in premalo. Seveda noben dodani izraz – ne *kremplji* ne *ekonomizem* – ni tako nedolžen ali samoumeven, kot bi se morda zdelo na prvi pogled. »Kremplji«, prvič, ne napotevajo le na nekakšno divjo zver, podivjanega plenilca, pošast, ptico roparico, pač pa tudi nakazujejo samo naravo tega, kar se dandanes vsesplošno globalno dogaja – pljenje in ropanje. To pozna le eno samo pravilo – da najmočnejši zmagaja in da ni pravil. Pri tem še zdaleč ni vseeno, kdo je ta najmočnejši, oziroma, za *čigave* kremplje gre. Na teoretski »sceni« ta hip prevladujeta predvsem dva glavna odgovora, ki skušata odgovoriti na to vprašanje: bodisi gre za kremplje (virtualnega) *Imperija*, v pomenu kot sta ga temu terminu dala Antonio Negri in Michael Hardt, bodisi gre za kremplje ene same vodilne svetovne sile, ZDA – v tem pomenu bi torej lahko govorili o »krempljih dvoglavega orla«. Obstaja seveda tudi še tretja možnost, da nas domnevno ogroža nek neosebni proces. Če tako vpeljemo, denimo, »kapital«, »kapitalizem«, »globalizacijo«, se učinek dramatizacije izgubi. Reči, da se nahajamo v »krempljih kapitalizma« ali »krempljih globalizacije«, je nekako nezadostno, manjka vsaj še kak pridevnik, še neko določilo, še dodatna opredelitev – »divji«, »podivjani«, ali pa »igralniški«, »pozni« kapitalizem, oziroma »grozeča«, »vse večja« globalizacija, itn. Vpeljati je treba torej nekaj tretjega – zlasti še, če sam kapitalizem za nas ni sporen, oziroma, če ne želimo povzročiti videza, da je na samem kapitalizmu kaj spornega ali spremenljivega.

Natanko takšno vlogo ima »ekonomizem«. Obstaja določena zveza »ekonomizma« in liberalizma, povezava z vsaj četrto stoletja trajajočim novim zagonom neoliberalizma, sprva v thatcheristični in kasneje reaganovski podobi konec sedemdesetih let, z »zmago« liberalno-demokratskega modela, ki za Fukuyamo pomeni kar »konec zgodovine«, in, kot predlagajo nekateri interpreti, radikalneje, z zahtevami maja '68, o čemer nenazadnje priča preobrazba nekaterih aktivistov in teoretikov upora iz leta '68 v zagrizene branilce »liberalizma«. ¹¹ Navezava liberalizma in »ekonomizma« v neoliberalni bushovski različici je danes tako močno na tapeti, da si ga morajo privoščiti celo vsega hudega vajeni *Rolling Stones* (»Sweet Neo Con«), če naj jim na stara leta pritiče vsaj malo ostrine. Dejstvo je, da je »liberalno-demokratska« »tretja pot« tista sredina, h kateri teži praktično vsa politika tako doma kot v svetu. Ravno zato, ker je termin liberalizem tako splošno sprejet je postal povsem prazen označevalec, ki si ga skušajo/skušamo vsi prisvojiti. V tem kontekstu je treba razumeti »slovensko nogometno pravljico« in v tem je tudi zastavek tako tistih, ki vpeljujejo govor o »ekonomizmu«, kot tistih, ki skušajo odločneje

¹¹ Prim. Dominique Lecourt, *Les piètres penseurs*, Flammarion, Pariz 1999, str. 89 in *passim*.

vpeljati neoliberalizem. Namesto uveljavljene in v naših krajih že od Kreka dalje¹² dokaj enoznačne kritike liberalizma, ki odzvanja v nekdanjem samoupravnem novoreku o »gnilem liberalizmu«, pa se sedaj raje govori o »ekonomizmu«. Zakaj? Ker gre za boj za hegemonijo (v Gramscijevem pomenu), za prešitje samega termina »liberalizem«, pri čemer se skuša ekonomsko komponento, ki je pri Marxu nastopala kot »kritika politične ekonomije«, tako pri tistih, ki zastopajo »ekonomizem«, kot pri tistih, ki mu slepo nasprotujejo, odstraniti in potlačiti.

Poskus Pierra Rosanvallon v delu *Ekonomski liberalizem*, ki je na razpolago tudi v slovenskem prevodu in ki je v izvirniku izšlo leta 1979, v sebi združuje vse ravnokar navedeno tako v dobrem kot tudi v slabem. Rosanvallon pričinja svoje delo z naslednjo ugotovitvijo: »Liberalizem. Besedo vsi uporabljajo, nosi jo ozračje časa, vendar je to, kar označuje, nejasno in nedoločno, skrito za navidezno samoumevnostjo. Nejasnost se tu družijo s težavo, kako najti zares pomenljiv skupni imenovalac med številnimi rabami tega izraza. Kaj imajo v resnici skupnega 'ekonomski liberalizem', ki nas usmerja k trgu, 'politični liberalizem', ki posvečuje pluralizem strank in zagotavlja pravice posameznikov, in 'moralni liberalizem' s skoraj ohlapnimi poudarki? Še več, kako naj razložimo pridevnik 'liberalen', ki v ZDA označuje to, kar bi v Franciji lahko imenovali levičarsko, medtem ko je v sami Franciji to razumljeno za 'desničarsko'? Takoj ko o tem razmislimo, se zavemo, da je pojem liberalizem varljivo preprost: če vidimo v njem uveljavljanje svobode v vseh oblikah, ničesar ne pojasnimo, ker je taka opredelitev preveč nedoločna. Poleg tega je v navadi, da skušamo preseči to zmedo tako, da ločujemo dva liberalizma, med katerima so le daljne povezave: na eni strani ekonomski liberalizem, na drugi politični liberalizem. Vendar to povečuje problematičnost tipologije in je, nasprotno, ne odpravlja. Kako se rešiti iz zagate?«¹³

Svojčas je že Marcuse opozoril, da je termin liberalizem skonstruiran in da ta konstrukcija deluje kot simptom (v njegovem primeru totalitarnega) diskurza.¹⁴ Podobno tudi Rosanvallon opozarja: ni enotnosti liberalizma kot doktrine, liberalizem je kultura, ne doktrina. Rosanvallonova hipoteza je, da je treba ekonomsko reprezentacijo družbe razumeti kot odgovor in »kot obliko dopolnitve politične filozofije in moralne filozofije XVII. in XVIII. stoletja. Med njo in političnim ter moralnim mišljenjem tistega časa je nepretrgana

¹² Slavoj Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, Delavska enotnost, Ljubljana 1987, str. 43 in *passim*.

¹³ Pierre Rosanvallon, *Ekonomski liberalizem*, str. 5.

¹⁴ Prim. Herbert Marcuse, »Boj proti liberalizmu v totalitarnem pojmovanju države«, prevedel Branko Šibal, v: *Kritična teorija družbe*, izbrala in uredila Rado Riha in Slavoj Žižek, MK, Ljubljana 1981, str. 82–114.

zveza, en prelom. Trg je način predstavljanja družbe, ki je pozneje omogočil misliti njeno radikalno raz-čaranje.«¹⁵ Teza, ki iz tega izhaja, je, da »moramo *Leviathan* in *Bogastvo narodov* brati enako. Ali, če želite, da sta *družbena pogodba* in *trg* zgolj dve različici odgovora na isto vprašanje. *Leviathan*: političen odgovor; *Bogastvo narodov*: ekonomski odgovor. Še bolj natančno, poskusil bom pokazati, da se trg na koncu XVIII. stoletja predstavlja kot globalen odgovor na vprašanja, ki jih teorije družbenega sporazuma ne morejo rešiti povsem zadovoljivo in operativno.«¹⁶ Čeprav je mogoče Rosanvallonu marsikaj očitati ravno pri njegovi izpostavitvi in predstavitvi Adama Smitha,¹⁷ nas na tem mestu zanima zgolj njegov poudarek, da se na določeni točki »ekonomija predstavi kot rešena uganka vseh ustav, če parafraziramo slovito Marxovo rečenico o demokraciji. Tisto, kar lahko z Louisom Dumontom imenujemo ekonomska ideologija, je nastalo v osrčju modernega mišljenja, ne na robu. Ekonomska ideologija v moderno mišljenje ni vlomila, uveljavila se je v njenem najbolj notranjem in najbolj nujnem gibanju. Ekonomska ideologija, ekonomija kot filozofija, se je v resnici postopoma predstavila kot konkretna rešitev za najbolj odločilna problema XVII. in XVIII. stoletja: za vzpostavitev in ureditev družbenega.«¹⁸

Rosanvallonu torej zanima geneza tega, kar bi lahko imenovali »ekonomizem« ter poveza le-tega s hiranjem politike. V tem poudarku je zelo blizu Michelu Foucaultu, kar ni naključno, saj je bil eden izmed tesnih Foucaultovih sodelavcev, v času ko je slednji svoja predavanja na Collège de France posvetil ravno temi liberalizma.¹⁹ Tudi za Foucaulta liberalizem ni »ne ideologija ne ideal. Je neka zelo zapletena oblika vlade in vladne 'racionalnosti'. Menim, da je naloga zgodovinarja raziskati, kako je lahko funkcioniral, za kakšno ceno, s katerimi instrumenti – v neki dani dobi in situaciji.«²⁰ Nenazadnje lahko vladno politiko skozi optiko »racionalizacije, ki se pokorava notranjemu pravilu maksimalne ekonomičnosti«, oziroma »ekonomizem« uporabimo tudi kot učinkovito sredstvo, s katerim je mogoče doseči želene politične strukturne spremembe – čemur smo v zadnjem času nenazadnje priča tudi pri nas. Sklicevanje na (objektivne) ekonomske zakonitosti, gre, paradokсно, z roko v roki z vse večjo

¹⁵ Rosanvallon, *Ekonomski liberalizem*, str. 38.

¹⁶ Rosanvallon, str. 21.

¹⁷ Več o tem: Tomaž Mastnak, »De docta ignorantia ali kako misliti liberalizem«, *op. cit.*, str. 215–244.

¹⁸ Rosanvallon, str. 46.

¹⁹ Prim. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, Seuil/Gallimard, Pariz 2004; isti, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977–1978*, Seuil/Gallimard, Pariz 2004.

²⁰ Isti, *Dits et écrits II*, str. 855.

državno močjo kot tisto, ki naj bi zaščitila »človeka« (morda lahko v tem kontekstu izpostavimo dve nedavni izjavi: »Ne gre za moč, ne gre za služenje moči, temveč za služenje ljudem!« in »Ne delo ne kapital – naš cilj je človek!«).

Foucault skuša preko analize liberalizma najti primerno konceptualno izhodišče za premislek sodobne krize, ki jo sicer vsakič nekoliko drugače poimenuje. Enkrat je tako to zanj »kriza disciplinarne družbe«, ²¹ drugič je to kriza zahodne misli nasploh, ki jo zaznamuje konec imperializma, ²² zaradi česar bi lahko govorili o tem, da je »naš čas podoben koncu srednjega veka«. ²³ To, da smo priča neki »krizi«, da živimo v obdobju »tranzicije«, »prehoda«, je dandanes – mimogrede, v času, ko je o tem govoril Foucault, temu ni bilo tako – sicer splošno sprejeta teza. Tako, denimo, Immanuel Wallerstein govori o tem, da »proces, na katere navadno mislimo, ko govorimo o globalizaciji, v resnici sploh niso novi; obstajajo že kakšnih petsto let« ²⁴, in obenem o tem, da »živimo v času prehoda iz obstoječega svetovnega sistema, kapitalističnega svetovnega gospodarstva, v drug svetovni sistem ali sisteme«. ²⁵ Fredric Jameson v svojem tekstu o kulturni logiki poznega kapitalizma govori o tem, da »je vsa ta globalna, pa vendar ameriška, postmodernistična kultura notranji in nadstrukturni izraz povsem novega vala ameriške vojaške in ekonomske dominacije po vsem svetu«, ²⁶ že omenjena Negri in Hardt pa govorita o »prehodih suverenosti«, ²⁷ itn. Na tem mestu se ne moremo ukvarjati z različnimi razumevanji teh sprememb, njihovo naravo in temeljnim vprašanjem, ali in v čem te spremembe sploh obstajajo.

Vrnimo se k Foucaultu – od kod vsa že omenjena nihanja? Simptom česa so? Predvsem so rezultat krize Foucaultovega lastnega teoretskega podvzetja, ki sovпада z izidom dela *Nadzorovanje in kaznovanje*, v katerem Foucault na nek način izpostavi Bentham in Panoptikon kot model idealnega zapora. Iz slednjega Foucault celo naredi koncept panoptizma in ga razglasi za »nekakšno 'Kolumbovo jajce' v politiki«, ²⁸ še več, ta koncept postavi naravnost v središče

²¹ Isti, *Dits et écrits II*, str. 532.

²² Prim. *ibid.*, str. 622.

²³ *Ibid.*, str. 913.

²⁴ Prim. Immanuel Wallerstein, *Zaton ameriške moči*, prevedel Igor Zabel, *cf., Ljubljana 2004, str. 49.

²⁵ Prim. isti, *Utopistike. Dediščina sociologije*, prevedla Polona Mesec, *cf., Ljubljana 1999, str. 32.

²⁶ Fredric Jameson, *Postmodernizem*, prevedli Lenca Bogovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 12.

²⁷ Prim. Hardt, Michael in Negri, Antonio, *Imperij*, prevod Politični laboratorij, Politikon I, I, 1, ČKZ in Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 67–170.

²⁸ Prim. Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, prevedli Boris Čibej et al., KRT, Ljubljana 1991, str. 48.

– »živimo«, pravi, »v panoptični družbi«. ²⁹ Kot da bi to še ne bilo dovolj, prične govoriti o devetnajstem stoletju kot utemeljitelju »dobe panoptizma«, ³⁰ in ko na koncu koncept panoptizma posploši do te mere, da bi Benthamov model lahko uporabili za katerokoli strukturo nove družbe, ³¹ je jasno, da bo moral prejkoslej za vse to plačati določeno ceno. Kmalu se tega zave in hiti pojasnjevati, da je Panoptikon le fikcija, čeprav je tudi res, da fikcije delujejo, funkcionirajo, da sicer obstoji malo zaporov, ki bi sledili Benthamovi ideji do potankosti, čeravno se v resnici skorajda vsi pri njem zgledujejo itn.

Ključen poudarek pri vsem tem je, da gre Foucaultu za hrbtno plat, za tisto, kar se nahaja na hrbtni plati: tako je disciplina zanj hrbtna plat demokracije, ³² Panoptikon pa hrbtna plat razsvetljenstva – nekakšno »dopolnilo Rousseauja«. ³³ Nemara pa bi morali biti pozorni ravno na omembo obojega, morda tu Foucault »reče več, kot hoče reči«, mogoče bi ju morali razumeti ravno v derridajevskem pomenu besede – mar ni konec koncev Derrida svojega koncepta dopolnila razdelal ravno ob Rousseauju? ³⁴ Za Derridaja je to »nevarno dopolnilo« kot mu pravi Rousseau, vselej nekaj, kar se doda zraven, kar kot tujek najeda tisto, k čemur je dodan, hkrati pa se ne nahaja ne zunaj ne znotraj, je tako rekoč povsod in nikjer, kar kot nadomestek od znotraj najeda tisto, česar nadomestek naj bi bil, in je obenem nekaj, kar nas kot prikazen vselej preganja – od tod tematika »hauntologije« namesto ontologije. Če je videti, da tematika Benthama, panoptizma in utilitarizma sprva pri Foucaultu nastopi kot dodatek, »to nevarno dopolnilo« kmalu kot nekakšen virus okuži celoten Foucaultov teoretski projekt, tako da se ga sam Foucault na koncu ne more znebiti, ga udomačiti ali ga vsaj malce ukrotiti. Morda bi lahko rekli, da na to strukturno mesto Benthama (in prek njega utilitarizma in »ekonomizma«) opozarja že Marx v *Kapitalu*, kjer nastopa tisti slavni »in Bentham«. ³⁵ Marxa ne omenjamo kar tako, saj je očitno, da pri Foucaultu Bentham (pri Rosanvallonu je to Smith) *nadomešča* Marxa. Drugače rečeno, Bentham je definitivno simptom Foucaultovega spopada z Marxom in marksizmom, simptom, ki se ga Foucaultu ne uspe znebiti do konca – kot »do-

²⁹ Isti, *Dits et écrits I*, str. 1305.

³⁰ *Ibid.*, str. 1334.

³¹ Prim. *ibid.*, str. 1597.

³² Prim. *ibid.*, str. 1590.

³³ Prim. isti, *Vednost, oblast, subjekt*, str. 45.

³⁴ Prim. Jacques Derrida, *O gramatologiji*, prevedel Uroš Grilc, Analecta, Ljubljana 1998, str. 175 ff.

³⁵ »Sfera cirkulacije ali menjave blaga, v katere mejah se gibljeta nakup in prodaja delovne sile, je bila zares prvi zemeljski raj prirojenih človekovih pravic. V njej vladajo edino svoboda, enakost, lastnina in Bentham.« Karl Marx, *Kapital. I knjiga*, prevedli Stane Krašovec et al., druga izdaja, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, str. 163. Poudarki so naši.

polnilo« slednji na koncu okuži celoten Foucaultov projekt. Ta nadomestitev se osredotoča predvsem na dvoje: na tisto, kar za Marxa nastopa kot »kritika politične ekonomije«, ki jo skuša pozni Foucault nadomestiti ali, bolje, nadgraditi s koncepti biopolitike, vladnosti, analize liberalizma itn., ter na sam koncept Dogodka oziroma Revolucije.

Foucaultova celotna epistemologija, kot opozarja Jean Claude Milner v svojem delu *L'Oeuvre claire*,³⁶ je v temelju zaznamovana s tem nihanjem. Foucault namreč nenehno niha med privrženostjo reformizmu in revolucijo, med neštetimi drobnimi dogodki, prelomi, rezi in Dogodkom kot takim. Ključni problem na ravni epistemologije umesti Milner v Foucaultovo nepripravljenost, da bi priznal možni obstoj Reza, ki ga Milner imenuje »velik rez«, »coupure majeure«. Da ne bo pomote – Foucaultova teorija in epistemologija naravnost temeljita na številnih rezih, ravno ta nepregledna množica, to mnoštvo rezov, ki napotujejo drug na drugega, je za Foucaulta značilna. Toda rezi praviloma po Foucaultu pač nikoli niso tam, kjer bi jih pričakovali. Tako krščanstvo nastopa kot rez v zgodovini seksualnosti, ne pa tudi v zgodovini norosti, galilejstvo sedemnajstega stoletja predstavlja rez v naravoslovju, ne pa v diskurzih, ki zadevajo govorjenje, klasificiranje, menjavo. Kot da bi se Foucault upiral prevladujočim predstavam v svojevrstni zvestobi geslu maja '68: »On a toujours raison de se révolter«. Kljub temu pa se Foucault na vse kriplje trudi, da bi se izognil tistemu, kar se imenuje »Revolucija«, ki zanj vselej vodi v katastrofo – tako v praksi kot v teoriji. Tudi na področju znanosti takšnega preloma za Foucaulta ni. Le izjemoma ga lahko okoliščine napeljejo na to, da tudi nekoliko omili svoje stališče do velikega reza in Dogodka.³⁷ To je angažirani Foucault, Foucault, ki je svoje organizacijske sposobnosti izkazal v boju za večje pravice zapornikov itn. Obstaja drugi Foucault, Foucault teoretik liberalizma, ki dvomi in sumi v politiko. Tak Foucault nenehno opozarja, da so prelomi drugje, kot si predstavljamo, in da je treba zadeve pogledati z drugega konceptulanega gledišča. V primeru liberalizma je mogoče reči, da gre predvsem zaslon, ki prikriva temeljno Foucaultovo zagato – čeprav gre za filozofa upora, je ta upor bolj zavezan »sedanjosti«, kot si je sam pripravljen priznati, čeprav si sam postavlja imperativ »narediti vidno tisto, kar vidimo«,³⁸ se pred alternativo sedanjemu, pred grozo Revolucije, kot vedno zateče v historizacijo in historicizem.

³⁶ Jean Claude Milner, *L'Oeuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Seuil, Pariz 1995, str. 82–85. Slovenski prevod pri Založbi ZRC je tik pred izidom.

³⁷ Takšen primer predstavlja tudi Foucaultova obravnava Kanta in razsvetljenstva. Prim. Michel Foucault, »Kant, Was ist Aufklärung«, prevedel Voje Likar, v: *Vestnik IMŠ. Kaj je razsvetljenje?*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987, str. 50–56.

³⁸ Isti, *Dits et écrits II, 1976–1988*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001, str. 541.

Ni zanemarljivo, da se skuša Lacan, kot poudarja v že omenjenem delu Milner, s teorijo štirih diskurzov izviti iz primeža historicizma in zgodovinskega zaporedja. Sloviti »četrtinski obrat«, ki mu sledijo menjave diskurzov je tako poskus izogniti se logiki zgodovinskega zaporedja. Tako tudi ne preseneča, da Lacan opozarja na povezavo med zavezanostjo revoluciji in »o tem nočem nič vedeti«: »Kopernikanska revolucija nikakor ni revolucija. Če v nekem diskurzu, ki je analoške narave, predpostavimo, da središče neke sfere tvori njeno glavno točko, potem ni na samem dejstvu, da spremenimo to glavno točko, da naredimo, da jo namesto zemlje zaseda sonce, prav nič, kar bi subvertiralo vsebino, ki jo označevalec središče ohranja sam po sebi. Človeka – to, kar označujemo s tem terminom, ki je zgolj nekaj, kar prenaša pomen – ni še zdaleč omajalo odkritje, da zemlja ni v središču, saj jo je brez težav nadomestil s soncem. Danes je seveda jasno, da tudi sonce ni v središču, marveč se spreha po nekem prostoru, katerega status je vse težje opredeliti. Kar pa ostaja v središču, je dobra stara navada, zaradi katere označevalec konec koncev ohranja zmerom isti smisel. Ta smisel nam je dan z občutkom, ki ga ima vsakdo, da tvori del svojega sveta, se pravi svoje male družine in vsega, kar se vrti okoli nje. Vsakdo med vami – govorim celo o levičarjih – je, bolj kot si misli, navezan na svet, in dobro bi bilo, če bi si prišel na jasno o obsegu te navezanosti. Opirate se na določeno število predsodkov, ki omejujejo domet vaših uporov na kar najmanjši obseg, znotraj katerega vas vaše upiranje ne spravlja v nobeno negotovost, še posebej v okviru vašega svetovnega nazora.«³⁹

Ovinek skozi »pravljico«

Nek »o tem nočem nič vedeti«, neki »predsodki«, ki omejujejo ne le »domet upora«, temveč vplivajo tudi na strokovne odločitve, pa so na delu tudi tam, kjer jih na prvi pogled ni pričakovati. Vzemimo naslednjo izjavo, ki smo jo nedavno lahko zasledili v časopisu *Delo*: »Po kulturnih koreninah smo torej bliže Evropi kot Balkanu. [...] Potrdila pa se je tudi ugotovitev, da je Slovencem bližje branjenje kot napadanje. Že v davnih časih smo bili Slovenci namreč bolj uspešni v varovanju svojih žena pred vdori tujih plemen v naš tabor kot pri naših vpadih v nasprotno tabore.« Izjava zgodovinarja, morda ministra za kulturo, glede na to, da naj bi bil slednji specialist za zgodovino obrambe pred turškimi vpadi? Izjava kakega politika? Ne, nikakor! Gre za citat, resda nekoliko iztrgan in vzet iz konteksta komentarja nogometne tekme med Slovenijo in Belorusijo, ki prihaja izpod peresa dr. Zdenka Verdenika.

³⁹ Isti, *Še*, str. 37.

Da bi ne bilo videti, da kar koli potvarjamo in da bi bil viden preskok iz samodojemanja nogometne igre na čisto drugo področje, je morda umestno, če navedemo zaključni del komentarja v celoti: »Strategija našega moštva je bila dobro postavljena, in rezultatski cilj je bil dosežen, čeprav je bilo v 'igri še nekaj več'. Za zmago pa je potrebno več posamične kvalitete v napadu. Trener Belorusov Bajdačnij je bil brez moči, naš Branko Oblak je 'vodil' igro. Ponovno se je pokazalo, da je z bojevitostjo in disciplino v igri v okviru taktičnega načrta mogoče kompenzirati nekatere individualne pomanjkljivosti (predvsem tehnične) igralcev. Po kulturnih koreninah smo torej bliže Evropi kot Balkanu. Morda smo precenjevali moč Belorusov. Na prvi tekmi v Celju so bili sicer boljši, vendar predvsem zato, ker smo mi po prijateljski tekmi z Nemci delovali zelo utrujeno in je manjkala naša bojevitost. Tokrat se je torej izšlo po naših predvidevanjih. Potrdila pa se je tudi ugotovitev, da je Slovencem bližje branjenje kot napadanje. Že v davnih časih smo bili Slovenci namreč bolj uspešni v varovanju svojih žena pred vdori tujih plemen v naš tabor kot pri naših vpadih v nasprotno tabore.«⁴⁰ Nekdanjega selektorja slovenske nogometne reprezentance na tem mestu zaradi zapisanega ne nameravamo kritizirati,⁴¹ prav tako puščamo ob strani sicer zanimivo vprašanje, na kakšen način je takšno njegovo stališče povezano z bolj obrambnim konceptom igre, ki so se mu nekoč nekateri »legionarji« (Florjančič itn.) uprli, prav tako pa puščamo ob strani strokovne razprave o tem, koliko so temelji, ki naj bi jih položil že dr. Verdenik, kasneje prispevali k preporodu reprezentančne vrste pod Katančevim vodstvom. Dejansko je tudi pri nogometu zares »v igri nekaj več« – ta »nekaj več« je vselej povezan z ideologijo. Mimogrede, geslo nogometnega kluba Barcelona je ravno »mas que un club«, »več kot le klub«,⁴² s čimer je na paradoksen način povedano »več« od nameravanega (geslo naj bi izražalo superiornost nad ostalimi klubi) – klub Barcelona je »nekaj več« tudi zato, ker gre za izjemen finančen posel in za to, kako se neka skupina ali družba razume, kaj jo drži skupaj. Ta »nekaj več« ni pravzaprav nič drugega kot družbena vez. Čeprav dandanes domnevno živimo v razbrzdanih časih individualizma, med posamezniki obstajajo trdne vezi. Še več: »Navsezadnje

⁴⁰ *Delo*, dne 6. 6., Ljubljana 2005, str. 17.

⁴¹ Seveda omenjeni pri svojem »sklicevanju na zgodovino« ni nobena izjema. Ko govori o taktiki nogometnega kluba Maribor v evropskih tekmovanjih, ki je igral obrambno, potem pa bliskovito prešel napad, nek drug komentator to razglasi za »balkansko prevaro«: »Ta vrednostni sistem izhaja iz turških časov: prevarati Turka je veljalo za pozitivno vrednoto.« Franci Božič, »... in še slovenski nogomet«, v: Franklin Foer, *Nogomet od Arkana do Berlusconija. Nacionalizem, politika in denar na nogometnih igriščih*, prevedel Miha Avanzo, Ciceron, Ljubljana 2005, str. 229.

⁴² Prim. Franklin Foer, *op. cit.*, str. 176 ff.

obstaja zgolj družbena vez. Z izrazom diskurz jo označujem zato, ker od tedaj, odkar smo uvideli, da se družbena vez vzpostavlja zgolj zato, da bi se vgnezdila na način, kot se umesti in vtisne govornica, ki se umešča na tisto, kar gomazi, namreč na govoreče bitje, ni drugega načina, da bi jo označili.«⁴³

Družbene vezi se seveda spreminjajo in na tej točki bi morda lahko opozorili na nek premik, ki ga prinese »nogometna pravljica«. Če so bili dolga leta za Slovence v bivši državi športni junaki predvsem posamezniki – Stanko Lorger, Miro Cerar, Mima Jauševc, Bojan Križaj, Boris Strel, Mateja Svet, Rok Petrovič –, je sicer nekaj posameznikov še vedno čaščenih – imamo odlične telovadce, veslače, tekačice, kajakaše in kanuiste, smučarske skakalce, strelce, itn. (poseben primer pri vsem tem je fenomen Primoža Peterke), a so bili šele nogometaši prvi športni kolektiv, ki je tako masovno zanimal Slovence. Še toliko bolj je to presenetljivo zaradi tega, ker nogometaši sploh niso bili prvi kolektiv, ki je pokazal dobre rezultate. Vzemimo denimo podvig hokejistov, ki so se iz skupine C v hokeju na koncu prebili v skupino A, iz nje sicer potem izpadli, a se vanjo ponovno uvrstili in (zaenkrat) tudi obstali – za razliko od nogometašev, ki so se sicer na svetovno prvenstvo uvrstili, a na njem povsem pregoreli. Uspeh hokejistov je še toliko bolj občudovanja vreden ne le zato, ker imajo nekatere dežele tudi po desetkrat in več registriranih dvoran za igranje hokeja kot imamo mi registriranih hokejskih igralcev (?!), pač pa tudi zato, ker so hokejisti prikazali veliko več tistega, kar smo potem tako zelo občudovali pri nogometaših. Omenili bi lahko še koga, toda dejstvo ostaja, da nogometaši ostajajo nekaj posebnega – navsezadnje se bomo še dolgo spraševali, ali je mogoče na kakem drugem področju ponoviti »nogometno pravljico«.⁴⁴

Zakaj torej ravno nogomet? Nogomet je, kljub nizkemu nivoju domačega prvenstva in neigranju naših glavnih igralcev v svojih klubih v tujini (vsi so, z redkimi izjemami, neslavno propadli in se vrnili domov ali pa odšli igrat kam bogu za hrbet), pritegnil res široko pozornost. Odločilna je gotovo simbolna vloga in veljava, ki jo ima nogomet v današnjem svetu – konec koncev zanj pravimo, da je »najbolj priljubljena postranska stvar na svetu«. Tu smo pri zanimivem paradoksu – nekaj na prvi pogled postranskega ima osrednje mesto. Še več, nekaj, kar je na prvi pogled zunanjemu pogledu videti pogosto povsem neatraktivno, nekaj, kar je videti povsem brezveze, kar služi zgolj užitku (ki je, kot poudarja Lacan, »nekaj, kar ne služi ničemur«⁴⁵), lahko zelo dobro

⁴³ Prim. Jacques Lacan, *Še*, str. 46.

⁴⁴ »Po nogometni in rokometni se je začela in naj se nadaljuje še košarkarska pravljica.« Prim. Matej Avanzo, »Kot v pravljici«, *Polet*, 22. 9., Ljubljana 2005, str. 21.

⁴⁵ Jacques Lacan, *Še*, str. 6.

služi, hočemo reči, prinaša ogromno denarja.⁴⁶ Gre za ogromne vsote, ki so povezane tako z večjo gledanostjo športa nasploh – gledanost športa se skokovito povečuje zlasti od šestdesetih let dalje, zlasti od olimpijad leta 1984 in 1996, ki sta bili v ZDA. A vendar nogometnega preporeda ne moremo vezati na ZDA, še zlasti zato ne, ker nogomet tam nima ravno veliko pristašev. Tako ostaja nogomet eno redkih področij, kjer ZDA nimajo prevlade, poleg tega pa zanje nogomet ne igra kake prestižne vloge. Obstajali so sicer poskusi, da bi Američane navdušili za nogomet (v newyorškem klubu *Cosmos* sta v sedemdesetih igrala Pele in Beckenbauer, ameriška liga je bolj ali manj funkcionirala), a kljub nedavnemu svetovnemu prvenstvu na njihovih tleh, solidni igri njihove ekipe in uspehom ameriške ženske nogometne reprezentance, se ZDA za nogomet še vedno niso navdušile.

Logika, ki jo ubira nogomet, ko gre za trženje in ekonomsko poslovanje, pa je vendarle povsem ameriška, gre namreč za logiko, kakršna nastopa v ameriških profesionalnih ligah v hokeju, ameriškem nogometu, baseballu in seveda košarki. Dobički, ki jih pobirajo (predvsem evropski) nogometni klubi so zares ogromni, zato zahtevajo nenehno širitev trga, pri čemer je cilj, poleg ostalih, kakopak daljni Vzhod in ogromno tržišče Kitajske. Vsote, ki se pretakajo tako v klubskem kot v reprezentančnem nogometu so tako velike, da je včasih videti, kot da je posel glavni cilj in edini namen (družba *Nike*, denimo, je brazilski reprezentanci za desetletno pogodbo odštela 500 milijonov evrov; ko je madridski Real kupil Davida Beckhama, ga ni zato, ker bi potreboval njegove usluge ali igralske sposobnosti, temveč zato, ker je tako dobra tržna znamka, da je klub zaslužil več milijonov evrov samo s prodajo dresa, ki nosi njegovo ime – prihodki od trženja športnih dodatkov naj bi po nekaterih virih znašali že več kot pol prihodkov nogometnih klubov, itn.)

Nogomet torej – s finančne plati gledano – ni nepomemben zidak svetovne neoliberalne zgradbe. A povezava z neoliberalizmom, ki prisega na neomejeno vladavino trga, je še veliko tesnejša, kot se morda zdi. Vzemimo samo pojmovanje nogometne igre, ki se je korenito spremenilo od začetka sedemdesetih let dalje. Takrat je v nogometno igro vdrlo tisto, s čimer imamo danes opravka v Evropi na politično-ekonomski ravni v obliki »lizbonske strategije« in »bolonjske reforme«, namreč, kako *pospešiti* nogometno igro tako, da bo hitrejša, boljša in bolj zanimiva – torej tudi privlačnejša za oko (in seveda za trženje). Zgled sta predstavljali igri nizozemske in nemške reprezentance tistega časa z Johannom Cruyфом in Franzem Beckenbauerjem na čelu. Namesto starih sistemov igre, ki so vsi temeljili na trdno določenih vlogah – obstajajo igralci, ki igrajo bodisi zgolj v obrambi bodisi zgolj v napadu –,

⁴⁶ O tem prim. že navedeno dela Franklina Foerja.

se je sedaj ponujal model, ki ni imel tako trdno določenih vlog, pač pa zgolj funkcije, mesta v sistemu, ki jih je lahko zapolnil vsakdo – odvisno od okoliščin. Takšna igra je temeljila na veliki mobilnosti in seveda je bilo za to treba izpolniti določene pogoje – v prvi vrsti so morali igralci imeti v nogah veliko telesne kondicije. Ob predpostavki, da vse to omogoča večjo ustvarjalnost in s tem tudi učinkovitost, hitrejši prehod v napad in intenzivnejše dogajanje po celotnem nogometnem igrišču, je na začetku sedemdesetih to pojmovanje dobilo tudi ime – prihodnost, so trdili nekateri (Miljanić), zagotovo pripada »totalnemu nogometu«. ⁴⁷

Z današnje perspektive je videti, da so ideje »totalnega nogometa« dandanes splošno sprejete, medtem ko njegov ideal nikoli ni bil do konca realiziran – najbrž pa tudi nikoli ne bo. (Je pa zato mogoče v prihodnosti pričakovati nekatere spremembe pravil, ki bodo le še poudarile njegovo temeljno usmeritev – izvajanje avta z ного, več menjav itn.). Ta ideal se tudi ni dojemal po modelu nacionalnih samodojemanj in ideologij. V osemdesetih sta tako na evropski sceni prevladovali reprezentanci Francije in Nemčije, ki sta se samodojemali, ena kot utelešenje ustvarjalnosti, druga kot stroj. Drugi so igrali drugače: Italija je bila na drugi strani uspešna s svojo zaprto igro in hitrimi protinapadi, tu je še Brazilija s svojo značilno igro (podajami v prazen prostor, izjemno tehnično podkovanimi igralci, improvizacijo), Argentina itn., toda vsaka reprezentanca s svojo igro je bolj ali manj izdajala ideološko samorazumevanje. Tudi nekdanja SFRJ ni bila nobena izjema – ali ni že tradicionalna delitev na »delavce« in »kreativce«, ki je prevladovala v tedanjem jugo-nogometu, temeljila na tedanjem ideološkem razumevanju baze in nadstavbe – pravo delo, prava produkcija se nahaja v bazi (igralcih tipa Gudelj, Katanec), medtem ko se »oni tam gor vedno samo za/je/bavajo« (spomnimo se samo neskončnih preigravanj igralcev tipa Safet Sušić, ki so lahko v neskončnost »mučili žogo«, se vlekli kot kake prikazni po igrišču, se pretvarjali, kako hudo jih je nasprotnik poškodoval itn. Kak drug dan so seveda s srečno genialno potezo dobili tekmo, a to je bil pač drug dan, druga zgodba). Devetdeseta so ne le prinesla zlitje obeh modelov, modela ustvarjalnosti in modela stroja, temveč so, ko so v nekatere evropske klube prišli še južnoameriški, afriški in azijski igralci, pripeljala do pravcate renesanse nogometa, pri čemer sedanja Liga prvakov še kako priča o idealu »totalnega nogometa« (hitro menjavanje mest, hitra oddaja žoge, kombinirane napadalne-obrambne vloge itn.)

Na vsem tem ozadju se je torej potem zgodila »slovenska nogometna pravljica«. Drži, »zgodila« se je, saj je do nje prišlo naenkrat: »Ko smo po za-

⁴⁷ Več o tem: Pero Korobar, *Sve o totalnom fudbalu*, Dečje novine, Gornji Milanovac 1976.

dnjem sodnikovem pisku sklonjenih glav, a z zavedanjem, da smo dali vse od sebe, da smo igrali dober nogomet, zapuščali igrišče [po tekmi z Norveško za Bežigradom], sem se ozrl po tribunah in videl, da je Bežigrad še vedno poln, da ljudje še kar stojijo in nam ploskajo. Bil sem presenečen. Pogledal sem okrog sebe in videl soigralce in začutil, da čutimo podobno, da je to neki nov trenutek. Navajeni smo namreč bili, da pred kakšnimi tri tisoč gledalci odigramo tekmo, potem pa gredo vsi neprizadeti domov. Kar je zame, mislim, da za vsakega nogometaša, najhujši občutek. Da so gledalci ravnodušni, da niti jezni niso, ker so tako ali tako vnaprej vedeli, kaj se bo zgodilo.«⁴⁸ Tu imamo v elementarni obliki prisotna oba glavna elementa, ki nastopata v »pravljici«: ekipo (nogometaše, vodstvo in trenerja) na eni strani, ter publiko in navijače, na drugi. Šele oboje skupaj nam dá »slovensko nogometno pravljico«. Ta ima seveda fantazmatsko strukturo. Že zgornji citat lepo ponazarja tezo, da je temeljna narava vsake fantazme intersubjektivna, ključno vprašanje je namreč v tem, »kdo, kje, kako je (fantazirajoči) subjekt vpisan v fantazmatsko pripoved?« [...] tudi če znotraj zadevne pripovedi nastopa sam subjekt, to ni avtomatično točka njegove identifikacije, tj. subjekt se nikakor nujno ne identificira 'sam s seboj'. Mnogo običajnejša je identifikacija z Idealom-Jaza, s pogledom, za kateri – z glediščem, s katerega – sem si v svoji dejavnosti, ki jo upodablja fantazmatska pripoved, všeč.«⁴⁹ Prav tako je iz zgoraj navedene ga Udovičevega intervjuja, če si ga preberemo v celoti, lepo razvidno, kako so se ne le sami odnosi znotraj ekipe in tudi samodojemanje posameznikov naenkrat spremenili – vse to je bila posledica tega, da je nek pogled v ekipi prepoznal »nekaj več«. Ta »nekaj več« je pri Lacanu tisti objekt, ki v nekem pomenu *je sam subjekt*, »*agalma*, skriti zaklad, ki jamči minimum fantazmatske konsistence subjektove biti. Drugače rečeno, *objekt a* kot objekt fantazme je tisto 'nekaj v meni več kot jaz', zaradi česar se zdim sam sebi 'vreden želje Drugega'. Vseskozi moramo imeti pred očmi, da želja, ki jo 'realizira' (uprizori) fantazma, ni subjektova lastna želja, temveč želja *drugega*: fantazma, fantazmatska tvorba je odgovor na uganko 'Che vuoi?', 'To mi govoriš, toda *kaj hočeš v resnici s tem reči?*', ki izraža subjektovo prvotno, konstitutivno pozicijo. Izvorno vprašanje želje ni neposredno 'Kaj hočem?', temveč 'Kaj hočejo *druge* od mene? Kaj vidijo v meni? Kaj sem za druge?'«⁵⁰ Gre za vprašanje, ki si ga nenehno postavlja *histerik*. če pustimo ob strani ne ravno nepomembno Lacanovo opozorilo, da je histerikov klic vselej klic po Gospodarju (to vprašanje je postalo aktualno ob zlomu »pravljice«, še posebej pa kasneje), si

⁴⁸ Sašo Udovič, »Izgubili smo, ljudje pa so kar stali in ploskali«, str. 17.

⁴⁹ Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, str. 15

⁵⁰ *Ibid.*, str. 17.

vrprašanje, »Zakaj sem to, kar praviš, da sem?«, postavlja nekdo, ki je vržen v situacijo prežeto z libidanalnimi investicijami drugih, in ko ne more pa dojeti, kaj drugi vidijo v njem.

Ta drugi ni enostavno zvedljiv na publiko, navijače, privrženca, ki so tudi sami zavezani isti logiki, tudi oni še kako potrebujejo pogled Drugega. V tem oziru ni nepomembno, da so bili slovenski mediji polni pohval na račun naših navijačev (zlasti na evropskem prvenstvu v nogometu leta 2000). Zakaj? Zato, ker smo si bili vsč takšni, kakršni smo se kazali pogledu Drugega – kot se je glasilo eno izmed navijaških gesel »Small Beautiful Dangerous Slovenia«. Komentatorji so radi omenjali veliko številnost (največjo do tedaj videno) slovenskih navijačev, ki so se kljub tej številčnosti obnašali zgledno – niso izzivali drugih navijačev (ob tekmi s SČG so tako na številne provokacije navijačev slednjih odgovorili s strpnostjo in kmalu skupaj spili kak vrček piva), niso se pretepali, delali škandalov, na tekmi so bili glasni, *fair* in tako naprej. Podoben vzorec poročanja se je ponovil tudi letos na evropskem prvenstvu v košarki: »Medtem ko so reprezentanco SČG v Novem Sadu celo izžvižgali, so enotni Slovenci pokazali lekcijo navijanja, kakršnega doslej nismo bili vajeni. [...] In kar je najpomembnejše: vse je navdušilo, da so Slovenci navijali za svoje in ne proti drugim.«⁵¹

Slovenski navijači so torej zgledni navijači, ki se zgolj veselijo... Česa? Predvsem tega, da so ... zgledni navijači Slovenije.⁵² Kdor tega ne uvidi – pač ni Slovenec, *honi soit qui mal y pense*. Natanko to izraža zdaj že ponarodelo navijaško geslo: »Kdor ne skače, ni Slovenec«. Ob tem geslu veljata dve opozorili Jacquesa-Alain Millerja: 1. »fantazma je stavek« in 2. »fantazma je torej vir ugodja, povzroča ugodje«.⁵³ Ta stavek oziroma to navijaško geslo, ki se je kaneje tako dobro prijelo, postavlja namreč novo definicijo Slovenca: Slovenec je tisti, ki skače. Po analogiji z Descartesovim »Mislim, torej sem«, bi lahko skonstruirali tudi »Skačem, torej sem (Slovenec)«, pri čemer je v obeh primerih bit nekaj, kar se izmika: sem samo toliko časa, dokler mislim/skačem. Še več, če skačem, ne mislim, oziroma o »tem nočem nič vedeti«.⁵⁴ Skakati je tu

⁵¹ Matej Avanzo, »Kot v pravljici«, str. 21.

⁵² Mar ne gre pri tem »nacionalizmu brez nacionalizma« tu za še en primer tistih entitet, ki jih Slavoj Žižek v svojih analizah imenuje »substancia brez substance« (kave brez kofeina itn.)? Mar ne gre za nov tip navijaštva, ki svoje frustracije in fantazme lahko izživljajo na »politično korekten« način. Nekaj podobnega predstavljajo navijači nogometnega kluba Barcelona, ki srčno navijajo za svoj klub, »ne da bi zaradi tega postali razgrajati ali teroristi.« Prim. Franklin Foer, *op. cit.*, str. 180.

⁵³ Jacques-Alain Miller, »Simptom-fantazma«, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Razpol 2, Problemi-Razprave*, XXIV, 10–11, Ljubljana 1986, str. 33, 32.

⁵⁴ Kolikor se, kot pripominja Miller, v nekem pomenu »subjekt sramuje svoje fantazme«. Prim. *ibid.*, str. 32.

oznaka za veselje, za *joie*, za radost in veselje, ki ju izkazujem ob tem, da sem (Slovenec, ki se veseli ... Česa? Da je Slovenec... (ki skače in ki se veseli (tega, da je Slovenec, oziroma uspehov (svoje ekipe))). Slovenec je torej načeloma lahko vsakdo, ki skače (se veseli) in ki je posredno ali neposredno seveda ponosen na to, da je Slovenec. Ena in ista oseba torej lahko tudi preneha biti Slovenec, po drugi strani pa so izključeni vsi tisti, ki ne skačejo – kar ne pomeni nujno, da so to ne-Slovenci, pač pa so to lahko najbolj pravoverni in kleni Slovenci, ki morda zviška gledajo na šport, morda so to nevoščljivi sosodje, ki nam zavidajo uspehe (Avstrijci, Hrvatje itn.). Skratka, pri tem izključevanju se v nastavkih nahaja motiv tujca – pete kolone, tujka na narodovem telesu ali zunanjega sovražnika –, ki mi ne le zavida moje veselje/užitek, ampak mi ga celo »krade«. ⁵⁵

Vendar pa sama uspešnost, sam uspeh »nogometne reprezentance« ni tisto, kar šteje. Ključna poteza zadeva prešitje, preinterpretacijo in vključitev tradicionalnih potez slovenstva. Med samimi potezami, ki naj bi bile tradicionalno značilne za Slovence (pridnost, delavnost, bogaboječnost itn.) in samo oznako Slovenec je namreč vselej prelom – Slovenec je označevalec brez označenca, je hkrati vse tisto, kar nastopa v seriji predikatov in potez, hkrati pa »to še ni tisto«. Ni namreč ene same poteze, ki bi določala kaj in kakšen naj bi bil (pravi) Slovenec – to uspe šele artikulaciji vseh predikatov, posebnemu načinu te artikulacije, ki ga prežema in drži skupaj tisti »nekaj več« (Lacanova *objet petit a* – v našem primeru veselje in užitek). Če bi si podrobneje ogledali tedanje komentarje, tu žal za to ni na razpolago dovolj prostora, bi zlahka videli, kako vseobče so se komentarji strinjali glede teh predikatov, zaradi katerih smo navijali za naše fante. Bili so: *delavni* (slika Srečka Katanca, ko trenira skupaj z nogometiši), *pošteni* (Osterc je dal izvrsten gol, a je pošteno priznal, da zgolj po sreči), itn. Ključni dodatek, ki ga je Katančeva četa prinesla v vso to konstelacijo, pa poleg borbenosti, zavzetosti, marljivosti, prinaša *zmagovalna miselnost*. Vse, kar šteje, je zmagovalna miselnost – že skorajda noro zaupanje v lastne sile in prepričanost vase (čeprav morda za to ni najbolj realnih osnov), pri čemer je igral tu pomembno vlogo Zlatko Zahovič ali »ZZ top«. Mar ni v tej točki lepo videti prilagojenost neoliberalnim časom, ki, kot dobro vé Delboy iz angleške nadaljevanke *Only Fools and Horses* in ki jo je treba gledati na ozadju vzpona thatcherizma, »he who dares wins«, le tisti, ki si upa/tvega, ki ima j... – na koncu tudi zmaga. Ravno zato rezultat ni toliko pomemben, pomembno je, da se vidi da imamo j..., da imamo zmagovalno

⁵⁵ O »krajih užitka« prim. Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 232 in *passim*.

miselnost in da jo uporabljamo na pravi način, ne le s pomočjo zmožnosti, temveč sposobnosti, veččin, da jo tudi uresničimo.

Vse to pa vendarle še ne zadošča – potrebna je tudi sreča, ali boljše, bogovi nam morajo biti naklonjeni. V »nogometni pravljici« so nas nenehno opozarjali, da gre za čudež, za čudež, da se je reprezentanca kvalificirala na evropsko in svetovno prvenstvo, o čudežni naravi pa priča sploh temeljni označevalec – »pravljica«. Spomnimo se, da tedaj, ko v tekmi proti Ukrajini Ačimovič dá gol s polovice igrišča Srečko (!) Katanec izreče »Bog je«, kar pomeni, da je še/tudi Bog na naši strani. Bogovi so na naši strani – saj imamo zlate fante (Zlatko – zlati fant). Bog je tu tisti element, ki jamči, da bo pridnim, poštnim, bojevitim itn., na koncu uspelo: »Po nogometni in rokometni se je začela in naj se nadaljuje še košarkarska pravljica. Poleg navijačev so si zgodbe podobne še po nečem. Reku, ki pravi, da je zgoraj nekdo. Nekdo, ki poskrbi za ekipe s srcem. Z značajem.«⁵⁶

Skratka, nogometasi so postali močna identifikacijska točka zato, ker so nam pokazali, da je mogoče na tradicionalen slovenski način – s pridnostjo, marljivostjo, zavzetostjo, skratka, trdim delom –, ki so mu sami pridali še bojevitost in drznost, obstati med najmočnejšimi. V nogometasih smo se gledali kako vstopamo v velike integracije (Evropa, Nato) in kako bi se bilo mogoče prebiti med največje. Ravno na točki, ko bi morala ekipa pokazati, kako med njimi obstati ali pa celo doseči kak odmevnejši rezultat, se je »pravljica« neslavno končala – najmočnejši navezi Katanec-Zahovič so pred televizijskimi kamerami počili živci in Slovenija se je dobesedno razdelila na pol. Čeprav bi si bilo zanimivo ogledati razloge in argumente enih in drugih, je vendarle to neka druga zgodba, zgodba, s katero počasi že zapuščamo čase, ko nam je bila »zlata ekipa« v oporo, ko nas je bilo »strah« in ko smo se spraševali, kako se bomo znašli na mednarodnem področju oziroma kako nam bo šlo v klubu najboljših. Dokončno smo te čase pustili za seboj s tem, ko si je tretje veliko navijaško geslo »Slovenija gre naprej« prisvojila določena politična opcija in ga preoblikovala v »Slovenija je na novi poti«. Če je bil ves uspeh »nogometne pravljice« ravno v *aim*, v načinu izpolnitvi naloge (uvrstitev itn.), če, kot pravi Lacan, »ko komu naložite nalogo; ne gre za tisto, kar naj vam prinese, marveč za to, po kateri poti mora iti«, je premena, ki smo ji sedaj priča pri nas, tudi v tem, da je ne le sama »pot« nekaj povsem drugega (»Slovenija je na *novi* poti«), pač pa se je spremenila tako naloga, kakor tudi sredstva in cilji, kako jo uresničiti. Kar pa je seveda že neka druga zgodba.

⁵⁶ Matej Avanzo, »Kot v pravljici«, str. 21.

ALI ZNANOST MISLI: ZNANOST IN ETIKA

Rado Riha

Začnimo s kratkim pojasnilom k naslovu prispevka, in sicer najprej k njegovemu prvemu delu, vprašanju: ali znanost misli? Vprašanje je prvi člen dileme, katere drugi člen je: ali znanost ne misli? Dilema seveda ne izreka ničesar o *dejanskem* obstoju in delovanju sistema različnih znanosti: vsakomur, ne le znanstvenikom, je jasno, da temeljijo znanosti na ogromnem intelektualnem naporu, ki ga danes podpirajo še izredno zapleteni tehnični instrumenti. Dilema se nanaša na to, kaj je znanost *po svojem bistvu*, *po svojem pojmu* – oba izraza nam tudi že sporočata, da sodi dilema na področje filozofije. Vprašanje, ali znanost misli ali ne misli, je, tradicionalno gledano, *filozofsko vprašanje*, glede njega so se in se še vedno med seboj prepirajo različne filozofije, ki razmišljajo o znanosti. Osnovna teza tega prispevka pa je, da se je danes položaj spremenil. Danes je postalo to vprašanje problem *za samo znanost*, dilema, ali znanost misli ali ne misli, je danes *znotrajznanstvena dilema*. Še več, znanost je danes iz znotrajznanstvenih razlogov zainteresirana za to, da se uveljavi kot misel.

Teza zahteva, da vsaj v grobem opredelimo pojem misli, ki ga nameravamo uporabljati. Opirajoč se na argumentacijo J.-Cl. Milnerja bomo rekli, da je misel, o kateri tu govorimo, vsaj od Descartesa dalje *misel brez kvalitet*, ki predpostavlja neko *bivajoče brez kvalitet, subjekta*.¹ Misel je tam, kjer je subjekt, pri čemer pa ni nujno, da to misel spremljajo zavest, refleksija ali pa celo *Sebstvo*. Za znanstveno misel lahko torej postavimo, da ima, kolikor seveda obstaja, *strukturo subjekta*. Znanost, ki je kot znanost zainteresirana za to, da se uveljavi kot področje mišljenja, pa je *subjektivirana misel*.

Druga pojasnjevalna pripomba k naslovu zadeva etiko, ki nastopa v njegovem drugem delu. Tudi tu se bomo oprli na J.-Cl. Milnerja, in sicer na nje-

¹ Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, Pariz 1995, str. 39 sl. Slov. prevod: *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*, prev. Peter Klepec in Ana Žerjav, Založba ZRC, prevod je pred izidom.

govo trditev, da znanost, »če etika obstaja, [...] ne more o njej nič povedati, nedvomno pa kot znanost z njo nima kaj početi«. ² Z Milnerjevo trditvijo se v celoti strinjamo, pokazati pa želimo, da se v znanosti, če velja, da misli, vendarle odpira neka etična razsežnost. Subjektivirana znanstvena misel je misel, ki je zavezana brezpogojnemu imperativu znanstvenega raziskovanja. Ta etika seveda nima ničesar opraviti z etiko, reprezentirano v etičnih komitejih in materializirano v različnih etičnih kodeksih. Splošneje rečeno, s tisto etiko, ki je nekakšen »duh časa« globaliziranega sveta, torej z reaktivno etiko, zreducirano na varovanje in obrambo golega življenja. ³

*

I. Ali znanost misli?

1. Prikaz dileme, ali znanost misli ali ne misli, bomo začeli s predstavitvijo razmišljanj, ki peljejo k sklepu, da *znanost ne misli*. V prispevku se bomo, zavedajoč se poenostavitve v izboru, omejili na stališča dveh filozofov, Edmunda Husserla in Martina Heideggerja. ⁴

E. Husserl govori v svojem zadnjem velikem delu *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* ⁵ o radikalni krizi moderne Evrope, ki zadeva njene temelje, postavljene pred tremi stoletji, v 17. stoletju. S postavljanjem in utrjevanjem teh temeljev je po Husserlu neločljivo povezano tudi Galilejevo ime. Toda povezano je na način, ki daje, gledano za nazaj, njegovemu utemeljevanju moderne znanosti globoko ambivalenten značaj: za Husserla je Galilej eden največjih novoveških izumiteljev, *Entdecker*, a je »razkrivajoči« [*entdeckender*] in »zakrivajoči« [*verdeckender*] genij hkrati. ⁶

Prelomni izumitelj je Galilej v bistvu zato, ker je ustvaril »popolnoma novo idejo matematiziranega naravoslovja«, natančneje, ker je postavil temelje

² *Ibid.*, str. 55.

³ Za kritiko te etike cf. A. Badiou, *Etika. Razprava o zlu*, prev. J. Šumič-Riha, Ljubljana 1996.

⁴ Natančnejša analiza bi morala seveda obravnavati tudi epistemološko refleksijo v okviru zgodnje (M. Horkheimer, Th. W. Adorno) in pozne (A. Schmidt) kritične teorije družbe, ki prav tako obravnavajo znanost kot področje ne-misli.

⁵ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana [*Krisis*], zv. VI, Haag 1962. Delo je bilo prvič objavljeno l. 1936 v reviji *Philosophia*, ki jo je v Beogradu izdajal A. Liebert. Objavljena sta bila I. in II. del, bolezen je Husserlu preprečila, da bi sam dokončal napovedani glavni del III A in B.

⁶ *Op. cit.*, str. 53. Vsi nadaljnji citati in povzemanja se nanašajo na § 9 *Krisis*, »Galileis Mathematisierung der Natur« (»Galilejeva matematizacija narave«), str. 20–60.

za *matematizacijo narave* in začel s preobrazbo narave v *matematično raznoterost*.⁷ Matematična formalizacija izhaja iz geometrije in nato prek aritmetizacije geometrije postopoma zajame *vse v pojavu*, tako njegove kvantitativno določljive razsežnosti kot tudi njegovo konkretno, čutno-kvalitativno vsebino: vse bivajoče in vse v bivajočem dobi svoj matematični indeks. Čutno-nazorni svet se spremeni v neskončno totalnost idealnih, s pomočjo matematične formalizacije objektivno določljivih predmetnosti. Čutni svet je zgolj še nevtralna podlaga absolutno identičnih in metodično enoznačno, eksaktno določljivih značilnosti. Z galilejevsko invencijo je postala celotna neskončna narava kot konkretni univerzum kavzalnosti aplicirana matematika, še več, »resnična nasebna bit« narave je matematična, vsa narava je podložna kvantifikaciji in izračunu.⁸

Spremljevalni pojav matematične formalizacije narave pa je po Husserlu, in tu se začenja vloga Galileja kot »zakrivajočega genija«, *izguba smisla*. Izguba zadeva najprej izvorni pomen samega matematično-naravoslovnega spoznavnega postopka: pozabljeni so konkretni, materialni razlogi, ki so motivirali in osmišljali prvotne geometrične idealizacije čutne narave. Skratka, pozabljeno je, da je bila večšina merjenja v zemljemerstvu, gradbeništvu in geografiji utemeljena v praktičnem življenju. Matematična idealizacija postane tako rekoč sama sebi namen, naravoslovna znanost se spreminja v *téchné*, v golo večšino pridobivanja rezultatov z računsko tehniko. A resnica teh rezultatov je razumljiva le mišljenju, ki se že nahaja v obzorju matematične formalizacije, matematizacija narave pelje tako postopno k temu, da se nekaj *ustvarjenega*, nekaj, kar je *produkt metodične idealizacije*, predstavlja kot nekaj *neposredno danega*, še več, kot edino prava, edino resnična dejanskost. Oblačilo matematičnih simbolov ne samo da odeva in prekriva dejanski, čutno nazorni svet, *svet življenja*, ampak se daje kot svet sam. Matematična formalizacija učinkuje tako, da imamo to, kar je zgolj metoda, za *resnično bit*.

Izguba smisla torej ne zadeva samo izvornega pomena metode matematičnega naravoslovja, ampak je bolj temeljna. To, kar po Husserlu v zadnji instanci prikrije Galilej, je svet življenja, *Lebenswelt*, se pravi, izvorna tla vsega človeškega teoretičnega in praktičnega življenja. Tista tla, ki porajajo smisel

⁷ *Ibid.*, str. 20. Spomnimo se tu še sami na slavno Galilejevo metaforo o »knjigi narave« iz spisa *Il Saggiatore* (*Opere*, Ed. Nazionale, zv. VI, str. 232). Galilej postavlja to knjigo v opozicijo do fiksijskih knjig, napisanih s človeško roko, in pravi zanjo: »Filozofija [narave] je zapisana v tej ogromni knjigi, nenehno odprti pred našimi očmi, se pravi v univerzumu, vendar je ne moremo razumeti, če nismo najprej spoznali jezika, v katerem je napisana [...]. Napisana je v matematičnem jeziku, znamenja pa so trikotniki, krogi in drugi geometrični liki, brez katerih je nemogoče, da bi človek v njem karkoli razumel« (tu navajamo po francoskem prevodu v: F. Chareix, *La révolution galiléenne*, Pariz 2001, str. 58).

⁸ *Krisis*, str. 54.

vsega človeškega početja, tista izvorna danost, na podlagi katere in iz katere vselej že razumemo sami sebe, svoj okoliški svet in smisel svojega bivanja. Galilej je mračen genij, ker njegova utemeljitvena gesta matematičnega naravoslovja zakriva tla, iz katerih izrašča. Zgrajena je kot pozaba vprašanja o zadržnem smotru, ki naj mu služi znanost in ki je utemeljen v predznanstvenem svetu življenja kot horizontu vsakega smisla.

Če povzamemo: »izvirni greh« zarezze, ki vpeljuje novoveško znanost, je, če sledimo Husserlu, dvojen. *Prvič*, matematizacija narave, povezana z merjenjem in kvantifikacijo, ponuja svoj tehnični ustroj in objektivirani svet bivajočega, ki ga ustvarja, kot edini resnični svet. In *drugič*, znanost zakriva, še več, izničuje smisel. Husserlovo razumevanje znanosti temelji torej na *izenačitvi misli in smisla*: misel je lahko le tam, kjer je smisel. S tem pa Husserl tudi že odpira pot za trditev, da znanost ne misli. Znanost ne misli, ker izničuje smisel.

Husserlovo tezo o znanosti nadaljuje in zaostri Martin Heidegger.⁹ Podobno kot Husserl izhaja iz tega, da je znanost sicer zmožna obmejiti in utemeljujoče zasnovati neko področje bivajočega, ga zarisati v načinu njegove biti. Takšen vnaprejšnji zaris biti bivajočega je npr. narava, ki je pri Galileju določena v svoji matematični zasnovanosti, kaže pa se kot predmet: kot nekaj, kar je merljivo in preračunljivo.¹⁰ A če je znanost tako zmožna utemeljiti samo sebe, se pravi svoje področje, pa ni več zmožna razložiti smisla te utemeljitve: za to rabi osmišljujoče, se pravi *filozofsko mišljenje*. Prav to je tudi pomen Heideggerjeve trditve, da »znanost ne misli«. Fizika se, denimo, argumentira Heidegger, ukvarja s prostorom, časom, gibanjem. Vendar pa znanost kot znanost ne more odgovoriti na vprašanje, kaj je prostor, kaj je čas, kaj je gibanje. »Znanost torej ne misli; s svojimi metodami v tem smislu sploh ne more misliti. S pomočjo fizikalnih metod na primer ne morem reči, kaj je fizika. O tem, kaj je fizika, lahko mislimo le na način filozofskega vprašanja.«¹¹

Heidegger tudi prevzame in zaostri Husserlovo tezo o tehnizaciji znanosti. Znanost je po svojem bistvu tehnična, vendar pa bistvo tehnike po Heideggerju ni nič tehničnega. Tehnika je po svojem bistvu metafizični projekt: gre za spe-

⁹ Tu se opiram na Heideggerjeva stališča, vsebovana v: Martin Heidegger, *Konec filozofije in naloga mišljenja* [Konec], Phainomena 13–14, Ljubljana 1995, prav tako tudi na: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [Interpretation], v: Heidegger Gesamtausgabe, zv. 25, Frankfurt/Main 1977, predvsem § 1–3, str. 11–68.

¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Interpretation*, str. 29 sl.. Heidegger hkrati vztraja na tem, da narava, poleg svoje predmetne znanstvene razpoložljivosti in dostavljivosti, »še zmerom prisostvuje po sebi«, torej neodvisno od znanstvenega popredmetenja. In da je prav to bistvo narave nekaj za znanost tako nezaobidljivega kakor nedosegljivega, cf. »Znanost in osmišlitev«, v: M. Heidegger, *Konec*, str. 26.

¹¹ M. Heidegger, *Konec*, str. 139.

cifični odnos spoznavajočega in delujočega subjekta do bivajočega, ki temelji na preobrazbi bivajočega v golo materijo razpolaganja in na korelativni pozabi biti bivajočega. Vsa dejanskost se razkriva kot razpoložljivi obstanek, bivajoče v celoti je podvrženo razpolaganju, pozabljeno v tem, kar mu dopušča biti, torej pozabljeno v svoji biti. Del tehničnega postavlja je tudi človek, in sicer ravno človek kot subjekt: upostavitve človeka kot subjekta je ena od zadnjih etap na poti vzpostavitve vladavine tehnike, z njo postaja človek hlapec moči, ki obvladuje vsako tehnično postavljanje. Znanost torej tudi zato ni resnična misel, ker je po svoji notranji strukturi instrumentalno-tehnični pogon.

Naš oris filozofskega stališča, da znanost ne misli, lahko na tej točki zaključimo z ugotovitvijo, da sta zanj ključni dve trditvi. Prvič, znanost, ki ne misli, je korelativna formaliziranemu rokovanju z matematičnimi simboli, s pomočjo katerega bivajoče spreminja v kvantificirane in izmerljive entitete. Drugo trditev z vso potrebno jasnostjo izreče Heidegger: znanost ne misli, ker je njeno spoznanje v zadnji instanci vedno v položaju, če lahko tako rečemo, »odvisnosti od«. Drugače rečeno, znanstveno spoznanje po svojem bistvu ni zares avtonomni spoznavni postopek, ampak rabi znanost vedno še neko osmišljujoče mišljenje.¹²

Za Heideggerja je takšno osmišljujoče mišljenje še reprezentirala filozofija. Danes pa si, kot se zdi, znanost sama predpisuje tak osmišljujoči dodatek, in sicer v obliki etike. Vendar moramo biti tu natančni. Znanost, ki danes samo sebe suplementira z etiko, ni znanost *kot znanost*. Pač pa je, če uporabim Heideggerjev izraz, znanost *kot pogon*. To pa je znanost, ki je eden ključnih dejavnikov kapitalistične globalizacije. Etika, povezana z znanostjo kot pogonom, ima v njem vsaj dve funkciji. Prva je še nekoliko povezana s samo znanstveno spoznavno produkcijo. Materializirajo jo različni etični komiteji, etika pa deluje tu kot nekakšna »spontana« reakcija na čedalje bolj očitno dejstvo, da znanstveno raziskovanje ne pozna mej in da smoter tega raziskovanja očitno ni človekovo dobro. In naloga etičnih komitejev je, da znanstvenemu napredovanju nekako zarišejo meje, in sicer, kot se glasi uradna ideologija, v človekovo dobro. Vendar verjetno ne bomo zgrešili s trditvijo, da je poskus zarisati meje, do katerih znanstveno raziskovanje še lahko seže, bolj posledica dejstva, da za možnostmi, ki jih odpirajo dognanja, denimo biomedicine ali biotehnologije, zaostajajo tako različni svetovni nazori kakor ekonomska logika njihovega u vrednotenja. Tako svetovnonazorske orientacije kakor ekonomske zahteve

¹² »Dnevne sanje« filozofov so bile seveda od nekdaj, da je to osmišljujoče mišljenje filozofija. Cantor je primer za to, da lahko za samega znanstvenika to funkcijo prevzame neposredno instanca Boga, še številnejši pa so tisti znanstveniki, ki na njegovo mesto postavijo različne mistične obskurantizme.

rentabilnosti pač potrebujejo čas, da ugotovijo, za kaj pri teh novih možnostih dejansko gre. Se pravi, v čem je njihova koristnost in rentabilnost. Tu pa se začena druga, poglavitna funkcija etičnih komitejev. V resnici delujejo kot nekakšni veliki lobistični »idejno-ekonomski« organi, kjer se odloča o tem, kako in za katere nosilce ekonomske, politične in vojaške moči se bodo znanstvena spoznanja uvrednotila. In ko je rešena ta naloga, se lahko nato zopet omogoči nemoteno napredovanje znanstvenega raziskovanja. Ne glede na vse zadržke do t. i. »kloniranja človeka« lahko zato nedvomno pričakujemo, glede tega se lahko za spremembo strinjamo s Heideggerjem, da bo prej ali slej »človek proizveden po določenem načrtu kot vsak tehnični objekt«. ¹³

2. Potem ko smo na kratko orisali argumentacijo, ki vodi k sklepu, da znanost ne misli, si bomo ogledali še tiste zastavitve filozofije znanosti, ki predlagajo ali pa omogočajo nasproten sklep, da namreč *znanost misli*. To drugo stališče pri tem, če natančneje pogledamo, v bistvu ni drugače kakor dodaten »obrat vijaka« prvega. Drugače rečeno, stališče, da znanost misli, je rezultat do skrajnosti priganega stališča o znanosti kot instrumentalno-tehničnem obvladovanju bivajočega, ki temelji na njegovi fizikalno-matematični formalizaciji. Najbolj zgleden primer za to drugo stališče je gotovo tok francoske epistemologije, ki ga lahko predstavimo z imeni, kot so, če naštejemo nekatera, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Alexandre Koyré, Michel Foucault, Michel Serres, Jean T. Desanti, Dominique Lecourt. ¹⁴

Zgornjo formulacijo o do skrajnosti priganem instrumentalno-tehničnem razumevanju znanosti lahko najlaže ponazorimo z navedbo nekaterih Bachelardovih propozicij. ¹⁵ Bachelard se popolnoma odpove svetu, ki ni konstruirani, ustvarjeni svet znanosti. Odpoved je vsebovana v enem temeljnih aksiomov njegove epistemologije, da namreč resnice znanstvenega spoznanja ne zagotavlja več objekt, kakor ga neposredno vidimo, se pravi predmetna realnost našega predznanstvenega sveta. Za znanstveno spoznanje ni konstitutivna pozitivna realnost, ampak prelom s predhodno, vsakdanjo vednostjo, z redom mnenja. Znanstveno spoznanje zahteva, da prelomimo z neposrednim izkustvom predmetnega sveta, da se upremo prvim evidentnostim. Znanost ni strukturno adekvatno izražanje realnosti, pač pa je znanstveno spoznanje

¹³ M. Heidegger, »Seminar v Le Thoru«, v: *Konec*, str. 91. Približno petdeset let za Heideggerjem ponavlja enako napoved A. Badiou v svojem *20. stoletju*, cf. A. Badiou, *20. stoletje*, prev. A. Žerjav, Ljubljana 2005, str. 19–20.

¹⁴ Za kvalificirano seznanitev s tokom bachelardovske epistemologije napotujemo bralca na študijo »Gaston Bachelard – od kritike teorije spoznanja k historični epistemologiji« V. Likarja v: Gaston Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha*, prev. V. Likar, Ljubljana 1996.

¹⁵ Naša referenca je zbornik Bachelardovih besedil, ki ga je izdal Dominique Lecourt: *Bachelard: Epistémologie*, izbor tekstov D. Lecourt, Pariz 1971.

proces objektivacije: določiti kako objektivno značilnost pomeni dokazati, da pravilno uporabljamo neko metodo. Realnost, ki jo proučuje znanost, pravi Bachelard, je sam proces realizacije, ni drugega kot realizacija. Znanost nima opravka z realnostjo kot tako, pač pa s prirejeno realnostjo, realnost, ki je predmet znanosti, je njen lastni konstrukt.

V postopku znanstvenega preciziranja, neskončnega potrjevanja izhodiščne hipoteze, je treba, kot pravi Bachelard, videti kopernikansko revolucijo objektivnosti. In sicer v toliko, kolikor preciziranja ne določa objekt, ampak metoda. Teoretsko spoznanje je vedno že tehnično, zgrajeno je kot produkcija fenomenov, instrument je v moderni znanosti upredmeten teorem, pogoji aplikacije koncepta so utelešeni v samem pomenu koncepta. Po Bachelardu danes fenomenologijo razširja fenomenotehnika: koncept je postal znanstven v meri, v kateri je postal tehničen, v kateri ga spremlja tehnika realizacije, spoznanje postaja znanstveno v meri, v kateri postaja instrumentalno. Ko vstopamo v moderno fiziko, smo po Bachelardu zapustili naravo in vstopili v tovarno fenomenov. Znanost je preoblikovala Descartesov *cogito* v instrumentalni *cogito*: oko za mikroskopom je popolnoma sprejelo intrumentalizacijo, samo je postalo instrument za instrumentom.

Na podlagi navedenih Bachelardovih trditev in dokazovanj res ni težko ugotoviti, da predstavlja epistemološka zastavitev, vsaj s stališča fenomenologije ali fundamentalne ontologije, instrumentalno-tehnično razumevanje znanosti v čisti obliki. Znanost je v Bachelardovi epistemologiji v bistvu opredeljena kot misel, ki je hkrati tudi že tehnična. Še več, za epistemologijo v moderni dobi v resnici ni druge realnosti od tiste realnosti, ki jo konstruira znanost s svojimi teoremi in eksperimentalnimi postopki. To temeljno epistemološko zastavitev specificirata dva teorema.

Prvič, znanost določa po bachelardovski epistemologiji to, da ima svoj specifični objekt. Vendar pa objekt znanosti ni vnaprej dan, ne obstaja nekje zunaj znanstvenega diskurza, v realnosti, in ne čaka, da ga znanost preprosto odkrije in spozna. Pač pa pride znanost do objekta tako, da ga sama konstruira. Objekt oz. objektno področje znanosti je notranja zadeva znanosti, je produkt teoretskih norm in eksperimentalnih standardov. Za bachelardovsko epistemologijo sta objekt in instrument znanosti materializacija same znanstvene teorije.¹⁶

¹⁶ Predpostavka epistemološkega stališča, da znanost sama konstruira svoj objekt, je seveda, da se je znanost odpovedala naivnemu realizmu, da je torej opustila realnost kot svojo poslednjo referenco. Stališče naivnega realizma sodi za epistemologijo bolj v filozofsko spoznavno teorijo, ne pa na področje znanstvene vednosti. Hkrati z odpovedjo realnosti znanost opušta tudi spoznavni ideal adekvatnosti, ujemanja subjekta in objekta: znanost se začne v trenutku, ko opusti klasično definicijo resnice kot ujemanja simbolnega in realnega.

Drugič, znanstvena spoznavna konstrukcija predmeta je radikalno ločena od kakršnega koli smisla ali iskanja smisla. Znanstveno spoznanje dejansko pomeni umik sveta, od tistega osmišljujočega sveta življenja, o katerem je govoril Husserl. Natančneje rečeno, za moderno znanost ni značilno aktivno izničevanje vsakega znanstvenemu spoznanju predhodnega smisla, ampak prej radikalna indiferentnost do kakršnega koli smisla. Indiferentna do smisla pa je znanost zato, ker manipulira s formulami. Tudi epistemološka zastavitev izhaja iz tega, da se znanost rodi z matematizacijo sveta, vendar te matematizacije ne veže na merjenje in kvantifikacijo. Razume jo kot operacijo z elementi, ki so sami na sebi brez smisla, vendar pa, ko so med seboj povezani glede na določena pravila in urejeni v konsistentno mrežo, proizvajajo materialne učinke. Znanstveni objekti nimajo druge opore in druge substance kakor mrežo svojih simbolov in formul.¹⁷

Epistemološko stališče, da znanost sama konstruira svojo predmetno realnost, pa je treba na neki bistveni točki dopolniti. Ne glede na to, da postaja z matematično formalizacijo narave, kot bi rekel Husserl, narava v svoji nasebni biti matematika, ne glede na to, da je, denimo, narava kot objekt znanstvenega raziskovanja skoz in skoz *konstruirani objekt*, razume namreč znanost svojo konstrukcijo objekta kot vposeg v realno in kot določitev realnega. Torej, v primeru narave, kot določitev nekakšne »realne narave«, se pravi natančno tiste narave, glede katere se znanost kot znanost ne izreka in o kateri noče v resnici ničesar vedeti. A ne glede na to je znanost od svojega novoveškega rojstva dalje, se pravi od pojavitve konstruiranega objekta v obliki galilejevske matematizirane narave, svojo konstrukcijo vseskozi razumela kot *odkrivanje realnega*, natančneje kot *odkrivanje zakonov v realnem*. Takšno stališče pa je seveda predpostavljalo, da ima znanstvena vednost oporo v realnem. Znanost v matematičnih formulah predpisuje in zapisuje zakone, npr. zakon gravitacije, in ti zakoni veljajo za zakone narave, saj se narava, realna narava, če lahko tako rečemo, ravna po teh zakonih. Skratka, znanstvena vednost je vednost v realnem. Vednost v realnem, to je kamen, ki nekako sam na sebi ve, da mora, vržen v zrak, tudi pasti. Za mačka Toma iz risanke pa velja, da lahko, dokler živi v svoji realnosti, tisti, ki je za znanost nekaj imaginarnega in o kateri noče ničesar vedeti, shaja brez te vednosti. Zato mu je treba najprej odpreti oči za naravne zakone. In šele ko jih v praznini pod seboj tako rekoč čutno nazorno vidi, pade, dokler jih ne vidi, lebdi v zraku, ne pade. A maček Tom ni le dokaz za to, da vednost v realnem nima nič skupnega z imaginarnim svetom zavesti. Je tudi dokaz za to, da je z nastopom znanosti resnična le tista vednost, ki se, tako kot v primeru kamna, ne ve.

¹⁷ Cf. k temu J.-A. Miller, *Pet predavanj v Caracasu*, poglavje »Elementi epistemologije«, v: *Gospodstvo, vzgoja analiza*, Ljubljana 1983, str. 51–72.

Dodati je treba še, da v to realno, v katerega znanost posega in ga določa, ob rojstvu moderne znanosti ni nihče, še najmanj pa znanost sama, resno dvo-mil. Vendar pa takšna drža še zdaleč ni samoumevna. Kako je namreč lahko znanost, ki se je odpovedala sleherni realnosti, vsemu, kar je zunaj obzorja matematične formalizacije, hkrati prepričana, da njena konstrukcija realnosti določa, še več, oblikuje in preoblikuje neko realno »zunaj« te konstrukcije? Pri odgovoru na to vprašanje si po našem mnenju ne moremo pomagati s stališčem heideggerjanske epistemologije, da namreč znanstvena vednost v zadnji instanci vedno upošteva neko »naravo po sebi«, ki obstaja neodvisno od znanosti. Problem je namreč v tem, da za znanost *kot znanost*, če torej vzamemo njeno spoznavno zahtevo in postopke njene realizacije resno, takšna »narava po sebi« ravno ne obstaja.

Imamo torej samo dve možnosti: ali postavimo, da realno, v katerega posega znanost, obstaja že »po sebi« pred tem posegom – in s tem zapustimo raven znanstvene vednosti. Ali pa vztrajamo na tej ravni – in postavimo, da znanost, ko konstruira svoj objekt, *hkrati vzpostavlja tudi neko novo referenčno točko zunaj konstruiranega objekta*, natančno tisto *realno*, ki ga znanost potem odkriva kot kraj svoje vednosti. V naši formulaciji bi se Bachelardov stavek, da pelje »epistemološka revolucija, ki jo uvaja mikrofizika, [...] k nadomestitvi fenomenologije z noumenologijo, se pravi, z organizacijo mišljenin [*objets de pensée*]«, torej glasil, da pelje epistemološka revolucija moderne znanosti k *dopolnitvi fenomenologije z noumenologijo*.¹⁸ S tem pa se seveda odpira vprašanje, kaj je to realno, ki ga ustvarja znanost hkrati s svojo konstrukcijo objekta? Prav tako pa tudi še nimamo odgovora na vprašanje, zakaj je bila lahko novoveška znanost prepričana, da s svojo mrežo matematičnih simbolov oblikuje in preoblikuje neko realno »zunaj« matematične konstrukcije.

Da bi vsaj zarisali odgovor na to vprašanje, se moramo spomniti na to, da novoveška znanost ni le, če smemo tako reči, galilejski, ampak je tudi descartovski izum. Kaj naredi Descartes, in sicer v obdobju neke radikalne krize vednosti, ki jo je v 16. stoletju povzročilo zamajanje bibličnega označevalca? Na eni strani ponudi, kot rezultat metodičnega dvoma v ves *cogito*, točko čiste brezvsebinske misli, katere korelat je, kot smo že navedli, neko bivajoče brez kvalitete, subjekt.¹⁹ Ta misel brez kvalitete je hkrati tista točka, na podlagi katere se lahko začne konstrukcija nove, trdne realnosti, odporne do krize vednosti. To je ena stran descartovske invencije. Njena nič manj pomembna druga stran pa je, kot je znano, podoba Boga, ki ga Descartes vpelje kot instanco, ki ne vara in ki ve ter s tem zagotavlja, da konstrukcija novega univerzuma ni gola fantazmago-

¹⁸ Bachelard, *Epistémologie*, str. 54.

¹⁹ Cf. J.-Cl. Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, str. 37 sl.

rija. Descartesov Bog je predmet demonstracije, v kateri je cogito povezan z realnim. Instanca Boga je torej odgovor na vprašanje, ki nas zanima. Novoveški znanosti je za to, da ima, če nekoliko poenostavimo, njena simbolna konstrukcija opraviti tudi z realnim, da ima realne učinke, jamčil v zadnji instanci Bog.

K problemu realnega se bomo še vrnili. Naš prikaz dojetja znanosti v toku francoske epistemologije lahko zdaj sklenemo takole: znanost, ki v abstrakciji od vseh kvalitete čutne predmetnosti konstruira svoj objekt, je zato znanost, ki misli, ker *misel ni enako smisel*. Znanstveno misel utelešajo povezave matematičnih simbolov. Glede na to, da je ta povezava načeloma neskončna, lahko za znanstveno konstrukcijo objekta rečemo, da nam predstavlja znanost kot miselno mašino, ki deluje kot neskončna (re)konstrukcija svojih spoznavnih objektov. Neskončno delovanje znanstvene miselne mašine lahko orišemo tudi takole: za moderno znanost velja, da sledi svojemu raziskovanju (v mikrobiologiji, v kvantni fiziki, v genetskih manipulacijah) tako rekoč brezpogojno, zaradi znanstvene vednosti same, ne pa, ker bi jo gnal takšen ali drugačen moralni ali pa družbeni interes, takšen ali drugačen skupnostni cilj ali smoter. Znanost je misel, ki ne pozna mej, misel, ki je po definiciji ekscesivna. In ta čezmernost znanosti, njena inherentna transgresivnost je vsebovana v samem bistvu njenega spoznavnega postopka, v njeni brez-smiselni konstrukciji lastnega predmetnega področja.

To pomeni tudi, da brezpogojni tek znanosti ni v nobeni zvezi z človekovim Dobrim, z njegovo blaginjo. Znanstvena vednost se po svoji notranji strukturi ne ozira na dobrobit človeka, na njegovo dobro preživetje. Če vzamemo moderno znanost resno, če torej sprejmemo stališče, da znanost, indiferentna do smisla, konstruira svoj predmet, potem se ne moremo ne strinjati z Milnerjevo trditvijo, da etika v znanosti *kot znanosti* nima kaj iskati.

II. Znanost in etika

S tem smo prišli do drugega dela tega prispevka, do problema znanosti in etike. Kako naj torej razumemo stališče, da etika v znanosti nima kaj iskati? Izognimo se najprej možnemu nesporazumu: stališče seveda ne pomeni, da je znanost neetična. Prav narobe, po našem mnenju je prav z znanostjo kot procesom nekončne (re)konstrukcije objekta tesno povezana etična razsežnost znanstvene misli. Etična razsežnost znanosti, njeno, če si izposodimo Lacanovo terminologijo, »nepopušcanje glede lastne želje«, to je znanost, ki ne popušča glede svoje temeljne zastavitve. Kar pomeni, če se navežem na dilemo, ali znanost misli ali ne misli: etična je znanost, ki ne popušča glede tega, *da misli*. Za etično držo znanosti bi lahko rekli, da gre pri njej za morda najbolj čisto

realizacijo Kantove morale univerzalnega: etika znanosti ni drugega kot znanstvenemu spoznanju imanenten imperativ, da znanost spoštuje svoj zakon, ne glede na to, kakšno ceno je treba za to plačati. Da torej spoštuje imperativ, ki zahteva, da znanost ni »dobra za nič« – za nič, razen za misel, za znanost samo. Znanost je miselni eksperiment in generični pogoj mišljenja: je dobra za mislit. In šele potem je lahko, pod določenimi pogoji, dobra tudi še za kaj drugega.

Navedimo tu D. Lecourta: znanost ni le pozitivno spoznanje, ogromna akumulacija znanstvenih dognanj in možnost njihove aplikacije, ni le proizvodnja neskončne množice eksperimentalno preverjenih podatkov, oprta na izredno sofisticiran tehnološki instrumentarij. Pač pa je znanost od svojega grškega začetka naprej proces mišljenja v pravem pomenu besede: je misel, ki ne temelji v nobeni vnaprejšnji, že dani vednosti, misel, ki nenehno prihaja iz prihodnosti, misel, ki se izpostavlja tveganju neskončne igre z lastnimi mejami, nenehnemu premeščanju mej znanega.²⁰ Lahko bi pa rekli tudi takole: znanost kot znanost je miselna avantura, ni le tveganje, ampak je predvsem tveganje tveganja, torej tveganje v tistem pomenu, ki ga vsebuje Kantova maksima brezopornosti: drzni si vedeti, drzni si misliti!²¹ Znanost kot misel danes soodloča o tem, ali obstaja svoboda v elementarnem kantovskem pomenu možnosti absolutne prekinitve z dano situacijo, realna svoboda torej. V globaliziranem svetu je znanost kot znanost eno tistih orodij, ki odpirajo v njegovi sklenjeni totalnosti brez meje in brez zunanosti prostore realne svobode.

Vendar pa na tem, kar smo doslej povedali o znanosti kot avanturi misli, še ni mogoče utemeljiti etike znanosti. Problem ni v tem, da vsebuje naš zgornji oris neko idealno ali vsaj idealizirano, heroično podobo znanosti, ki je ne moremo srečati nikjer v realnosti sodobnega sveta. V realnosti srečamo podobo znanosti, o kateri smo že govorili, namreč znanost kot pogon. To pa je znanost s skrbno nadzorovanim tveganjem, reglementirana in disciplinirana znanost, postavljena v službo rentabilnosti in ideološke uporabnosti. A še enkrat, problem ni v zarisu morda (preveč) idealne podobe znanosti. Prav narobe, zgornji opis navsezadnje tudi noče biti več kot, zakaj ne, ideja, natančneje, *nujna ideja* znanosti, se pravi znanost, opredeljena na ravni svojega pojma. Naš oris znanosti kot etične avanture misli ne zadošča zaradi nekega drugega razloga: v njem manjka ključno vprašanje. In sicer vprašanje, ali je to, kar smo imenovali ideja oz. pojem znanosti, v zadnji instanci *filozofski* ali *znanstveni* pojem znanosti? Če postavimo vprašanje nekoliko drugače: ali

²⁰ Cf. D. Lecourt, *Contre le peur. De la science à éthique, une aventure infinie*, Pariz 1990, str. 31 sl.

²¹ Cf. I. Kant, *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo*, prev. M. H., *Vestnik IMŠ*, VIII, 1/1987, str. 9–13.

obstajajo znotrajznanstveni razlogi, zaradi katerih je stališče, da znanost misli, relevantno in pomembno za *samo delujočo znanost*? Skratka, ali in zakaj je za samo sodobno znanost nujno, da se uveljavlja kot misel? Odgovoru na to vprašanje se bomo skušali približati v dveh korakih.

V prvem koraku se bomo najprej vrnilo k realnemu, s katerim ima opraviti znanost. Ponovimo še enkrat, da znanost, ko proizvaja, konstruira svoj objekt, se pravi neko specifično zvezo teorema in metodološko-eksperimentalnih standardov, vselej proizvede tudi še neki presežek, nekakšen presežni produkt. Svojemu konstruiranemu objektu vedno dodaja še realno, se pravi neko znanstveni konstrukciji »zunanjo« točko, v katero znanost intervenira in iz katere, če smemo tako reči, črpa gradivo za svojo konstrukcijo. Samo na sebi to realno ni kaj več kot neki nedoločljivi in nedoločni X, vendar pa mora ta X nujno spremljati znanstveno konstrukcijo objekta, brez njega bi bila konstrukcija gola miselna igra. Realno ni nekaj, kot smo zapisali, kar je »po sebi« enostavno tu, neka vnapijšna danost. Je neka paradokсна entiteta. Res je sicer, da deluje kot *ireduktibilna danost*, kot *predpostavka* znanstvenega delovanja. Vendar pa proizvaja realno kot danost, kot nujno predpostavko svoje konstrukcije objekta *znanstvena vednost sama*. Drugače rečeno, in v tem je paradoks, realno je nujna *predpostavka* delujoče znanosti in hkrati je njen *produkt*: *predpostavka* je le kot *presežni produkt*. Znanosti zunanje realno sodi zato v njeno jedro samo.

Za nas je tu bistveno naslednje: če smo prej rekli, da znanost misli takrat, ko je njen edini namen konstrukcija objekta, potem moramo zdaj dodati, da znanost misli, kolikor svoji konstrukciji vedno dodaja še moment nanjo ireduktibilnega realnega. Drugače rečeno, čista misel, se pravi misel, ki je namenjena zgolj mišljenju, je *misel*, *artikulirana z realnim*. Skratka, če znanost misli, potem je realno X. To pa pomeni tudi: če znanost misli, potem mora, če hoče biti na ravni svoje naloge, *kot znanost* misliti tudi svojo artikulacijo realnega, svojo produkcijo momenta zunanosti, ki sodi v njeno notranjost. Realno je verifikacija tega, da znanost misli, in sicer verifikacija v naslednjem pomenu: misel ne obstaja, če realnega misli ne določi kot *realnega za misel*.

A tu se moramo vendarle vprašati, zakaj naj bi znanost sploh hotela biti na ravni svojega pojma in svoje naloge? Skratka, še vedno nismo odgovorili na zgornje vprašanje, ali in zakaj je za sodobno znanost nujno, da se uveljavlja kot misel. Da torej tudi fiksira neko realno, ga tako rekoč pripne nase? Naš poskus, da bi odgovorili na to vprašanje, zahteva še en korak. Tudi tu se bomo najprej vrnilo za korak nazaj.²²

²² V nadaljevanju se v nekaterih segmentih opiram na (neavtoriziran) seminar Jacques-Alaina Millerja *L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique* (1996/1997), in na predavanja, ki jih je imela Jelica Šumič-Riha v okviru seminarja »*Pour tous*« face au réel na *Collège international de philosophie* v Parizu (2001/2).

Kriza vednosti, ki jo je povzročila reformacija s tem, ko je zrušila vsako kanonizirano interpretacijo Svetega pisma, je bila tudi zdravilna, kolikor je omogočila vzpostavitev nove orientacijske točke: znanosti kot tiste, ki odkriva zakone v realnem. Za to realno je, kot smo zapisali, jamčil Bog, ki je bil porok za to, da so zakoni, ki jih znanost odkrivala, dejansko zakoni samega realnega, in ne zgolj izmisleki in dozdevki znanstvenega spoznanja. Zaradi tega jamstva, ne le zaradi njene uspešne konstrukcije objekta, je za znanost veljalo, da gradi novo, trdno referenčno točko človeške vednosti in delovanja. Kriza, ki je vzpodbudila nastanek galilejevske in descartovske znanosti, je bila *kriza vednosti, ne pa kriza realnega*.

Problemi pa so se začeli, tudi za znanost, ko se je razvedelo, da je Bog mrtev. S to novico se je namreč zamajalo tudi realno kot opora znanosti, razlika med realnim in izmislekom, blodnjo, je začela izginjati. V polni meri se te posledice kažejo v današnji znanosti, ki ne more več trdno določiti, ali je njeno spoznanje res varno pred vdorom dozdevkov in halucinacij. V tem je bistvena razlika med položajem in vlogo sodobne znanosti in položajem in vlogo znanosti v sedemnajstem stoletju. Danes se kaže cel svet čedalje bolj kot materializacija halucinacij same znanosti ali tudi, če uporabimo že nekoliko izrabljeno formulacijo, kot zgolj virtualna realnost znanosti.

Znanost je sicer že od nekdaj dojeta kot brezmejna in ekscesivna, vendar ima njena ekscesivnost danes nov pomen. V preteklosti je veljala znanost za ekscesivno zaradi njene želje po vednosti, ki ni priznavala nobene avtoritete. Danes je položaj bistveno drugačen: sodobna znanost je sicer še vedno podvržena imperativu vednosti, vendar nima več jamstva za to, da lahko njena vednost proizvaja učinke v realnem. Novica o smrti Boga pa ji ni le vzela tega jamstva, pač pa se je začelo tudi kazati, da je znanost spoznavna mašina, ki sama *konstruira, proizvaja realno*. Posledica je seveda bila, da je postalo to realno vprašljivo, natančneje, da je postala vprašljiva zmožnost znanosti, da ga določa, da razloči realno od gole fantazmagorije. Skratka, danes ne gre več za krizo vednosti, ampak *za krizo realnega*.

Znanost o realnem, ki je suplementiralo njeno konstrukcijo objekta, dolgo ni hotela ničesar vedeti, prepuščala ga je božjemu jamstvu. Z biomedicinskimi in biotehnoškimi disciplinami pa se je v obliki življenja, ki je njihov predmet, oglasilo tudi realno, ki je bilo za znanost vse dotlej nemo. *Bios*, življenje, ki je tema biomedicinske in biotehnoške vednosti, ravno ni, in to je tu bistveno, zgolj konstruirani znanstveni objekt. Življenje, ki živi v *biosu*, je realno samo, isto realno, ki ga znanost proizvaja kot presežni produkt svoje znanstvene konstrukcije objekta.²³ Zato povzroča življenje znanosti probleme. Najbolj izrazita

²³ Dejansko stopamo tu tudi že na področje pojma biopolitike. Tudi pri tem Foucaultovem

pojavnost oblik problemov, ki jih ima danes z realnim življenjem sama znanost, pa je verjetno etika, natančneje *bio-etika*. Kot bio-etiko označujem tu vednosti, ravnanja in institucije, ki nastopajo kot nekakšen branilec življenja pred znanostjo in iščejo odgovor na vprašanje, ali je to, da je postalo življenje znanstven problem, še dobro za življenje, posebno za človeško življenje.

To bio-etiko lahko razumemo na eni strani kot izraz tesnobe, ki jo zbuja dejstvo, da znanost proizvaja svoje realno, a njenega početja ne podpira več Božja volja. Pri tem gre manj za tesnobo zunaj znanosti, v »svetu življenja«, ampak bolj za negotovost, v katero je zaradi tega proizvajanja realnega pahnjena sama znanost. Če je namreč realno tradicionalno delovalo kot opora znanstvene vednosti in če je na ta način še ohranjalo nekakšen »realističen« prizvok, pa je, potem ko se je Bog umaknil s prizorišča, realno postalo, če uporabimo jezik Kantove tretje Kritike, *nerealistično realno* in *brezoporna opora*. To je ena stran bio-etike. Na drugi strani pa bio-etična teorija in praksa ravnano zakrivata jedro problematičnega razmerja med znanostjo in življenjem. Zakrivata dejstvo, da se znanost v fenomenu življenja prvič neposredno, brez Božje pomoči srečuje s tistim realnim, ki od njenega modernega nastanka dalje nujno spremlja njeno spoznavno konstrukcijo lastnega predmetnega področja. Na kratko: etika deluje v znanosti tako, da onemogoča vpogled v temeljno strukturo in temeljni problem znanstvene vednosti.

Obe strani bio-etike jasno naznačujeta to, kar je bistveno. Da namreč znanosti danes ne more več zanimati le njen spoznavni, se pravi konstruirani objekt, ampak postaja predmet zanimanja znanosti tudi realno samo. *Drugi korak* v odgovoru na vprašanje, zakaj naj bi se znanost kot znanost danes sploh hotela afirmirati kot misel, se torej glasi: zato, ker se mora znanost danes zaradi strogo *znotrajznanstvenih razlogov* ukvarjati z realnim, ki ga dodaja svoji konstrukciji objekta. Znanost je danes postavljena pred nalogo, da mora, če naj bo kaj več kot v zapletenih aparataturah materializirana fantazmagorija, sama poskrbeti za realno, ki je presežni produkt njenega delovanja. Natančneje rečeno, opredeliti mora, na kakšen način je za samo znanstveno misel nujno neko realno, ki je na misel ireduktibilno.

Ena od mogočih poti k rešitvi tega problema je gotovo tudi vnovični premislek razmerja med znanostjo, filozofijo in matematiko. Navsezadnje ima matematika ravnano zaradi presežka realnega nad konstrukcijo svojih objektov sloves edine znanosti, ki si zasluži to ime. Na tak način vsaj razumeta matema-

pojmu moramo biti po našem mnenju pozorni predvsem na to, da se v njem zarisuje neka oblika življenja, ki ni ne naravno, golo življenje, ne družbeno-kulturno določeno življenje. Je življenje, ki je drugo od življenja. Življenje, ki je manj od življenja in hkrati več od življenja. Nekakšno življenje, ki proizvaja življenje tako, da se hrani z življenjem.

tiko dva sodobna misleca, Jacques Lacan in Alain Badiou. Za Lacana je matematika znanost o realnem, primer neimaginearne in nekvalitativne misli, ki se dotika realnega. Za Badiouja pa je matematika ontologija, nauk o biti kot biti, to, kar se od biti daje mišljenju in kar je od biti izrekljivo.

Vprašanje statusa matematike pri Lacanu in problem matematike kot ontologije pri Badiouju presegata okvir tega prispevka. V zaključnem delu prispevka nas bo zato zanimalo nekaj, kar je z matematiko in njenim znanstvenim statusom povezano samo posredno. Na kratko si bomo ogledali Badioujevo ločevanje celotnega korpusa znanstvenih disciplin na dva dela.²⁴ Na eno stran postavlja Badiou manjšinsko trdo jedro znanstvenih disciplin, ki jim lahko pripišemo znanstveni značaj zato, ker kombinirajo matematično formalizacijo s teoretsko vodenimi eksperimentalnimi postopki. Na drugo pa je umeščeno tako rekoč vse ostalo, se pravi discipline, ki so bolj ali manj znanstveno vprašljive, saj ne rokujejo z matematiko. So ali gola tehnična vednost, ki ima materialne učinke in je razen tega še tesno povezana z ideologijo, tako kot denimo biologija, ali pa gre za discipline, ki preprosto niso nič drugega kot ideologije, in sem sodi po Badiouju, z redkimi izjemami, ves spekter družboslovja in humanistike.

Na prvi pogled se lahko zdi Badioujeva klasifikacija, predvsem za predstavnike disciplin, ki so izključene iz trdega jedra pravih znanosti, nekoliko šokantna. Vendar je po mojem mnenju popolnoma ustrezna. Ustrezna je, ker adekvatno odraža način, na katerega deluje sistem znanosti v t. i. »globaliziranem svetu«, če uporabimo sodobni evfemizem za kapitalizem: deluje pa kot ena od gonilnih sil kapitalistične globalizacije. Naravoslovno-tehnične znanosti so dejavnik »globaliziranega sveta« v svojem *služnostnem značaju*, v sledenju *imperativu rentabilnosti*, družboslovne in humanistične znanosti pa v svojem *konjektivnem značaju*, v sledenju *imperativu kulturno-ideološke koristnosti*.²⁵ Tezo bachelardovske epistemologije, da danes ni drugega sveta kot znanstvenega sveta, lahko torej tudi obrnemo: danes skorajda ni znanosti, ki ne bi bila sestavni del svojega, tj. »globaliziranega« sveta. Znanosti so danes skoraj neločljivo povezane s svojim zunajznanstvenim – gospodarskim, vojaškim, ideološkim – okoljem.

Seveda pa se ne moremo zadovoljiti s tem, da bi Badioujevo ločnico med,

²⁴ Cf. A. Badiou, »Afterword. Some Replies to Demanding Friend«, v: *Think Again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ur. P. Hallward, London & New York 2004, str. 232 ssl. K tej temi cf. tudi Matej Ažman, »Kako misliti znanost? Kako znanost misli?«, v: *Filozofski vestnik*, XXVI, 1/2005, str. 45 ssl.

²⁵ Cf. k temu: »Znano je, da se mi je že od nekdaj upiral izraz humanistične znanosti (*sciences humaines*), ki se mi zdi naravnost poziv k hlapčevanju«, Jacques Lacan, *Spisi* (prev.: T. Erzar i.dr.), Ljubljana 1993, str. 309.

nekoliko poenostavljeno rečeno, »čistimi«, se pravi matematiziranimi znanostmi, in znanstveno vprašljivim sklopom služnostno-konjektivnih znanstvenih disciplin razumeli kot trivialno opozorilo na to skoraj neločljivo povezanost med znanostjo in njenim okoljem. Badioujeva ločnica postane po našem mnenju zanimiva takrat, ko jo razumemo kot *strogo znotrajznanstveno* ločnico. Drugače rečeno, ločnica med trdim jedrom disciplin, ki jih odlikuje njihova v matematični formalizaciji utemeljena znanstvenost, ali, kot bi lahko tudi rekli, ki jih odlikuje to, *da deluje v njih misel, ki se dotika realnega*, in med znanstvenimi disciplinami, postavljenimi v službo rentabilnosti in ideološke koristnosti, pade v samo znanost. A znamenje česa je ta znotrajznanstvena ločnica?

Da znanost misli, pomeni, še enkrat, da konstruira svoj objekt in da tej konstrukciji hkrati dodaja še realno, tisto »zunanost«, v katero posega in ki jo določa s svojo konstrukcijo. Če znanost misli, smo rekli, potem je nujni presežni produkt te misli realno, = X. In edina etika, ki je mogoča v znanosti *kot znanosti*, je etika zahteve, da znanost ne sme popustiti glede tega, da je postavljena v službo realnega. Ločnico med trdim jedrom znanosti, ki misli in je torej v službi realnega, in mehkim delom znanstvenih disciplin, ki so v službi rentabilnosti in kulturno-ideološke koristnosti, pa nas po našem mnenju opozarja na to, da znanost ne pristaja kar že sama od sebe na to, kar je po svoji notranji strukturi. Da znanost kot znanost misli, to ne deluje kar že samo od sebe. Na hitro lahko za to, da znanost spontano ne deluje na ravni svojega pojma, navedemo vsaj dva razloga.

Prvi je vsebovan kar v tem pojmu samem, v tem torej, da ima znanstvena vednost, kar pomeni, če sprejmemo Badioujevo stališče, matematika in matematizirani segmenti drugih znanstvenih disciplin, strukturo vednosti, ki se ne ve. Prav ne-vednost matematične misli je točka, ki vsebuje to, čemur je ta misel neposredno zavezana, se pravi realno. Zavedajoč se poenostavitve bomo rekli, da matematika misli realno, in sicer tako, da ga zajema v obliki matematičnih simbolov in formul. A formalizacija kot izničenje vseh kvalitete in vseh predikativnih določil, kot zgolj prezentacija tega, kar je, nujno trči na neko zagato, na nekaj, kar se upira. *In šele ta zagata izpričuje, da matematika misli realno*. Realno je zagata formalizacije. Lahko bi rekli tudi, da je matematična misel vednost, ki se ne ve, a takrat, ko je enkrat spravljena v tek, samodejno deluje: še preden najde sebi primerno materializacijo v sofisticiranih tehničnih instrumentih, je matematična misel že samodejna in načeloma neustavljiva miselna mašinerija. A neustavljiva ni zaradi tega, ker bi je preprosto nič ne moglo ustaviti. Neustavljiva je zaradi slepe prisilnosti svojega delovanja, ki ni zavezano drugemu kakor realnemu, ki ga samo proizvaja. Matematika je, kot zapiše Badiou v *Conditions*, preveč nasilno resnična, da bi bila svobodna, hkrati pa preveč nasilno svobodna, se pravi diskontinuirana, da bi bila absolutno

resnična.²⁶ Lahko bi tudi rekli, da je matematika kot misel *strast realnega v čisti, tj. prisilni obliki*. To prisilnost miselne zavezanosti realnemu razumemo torej kot prvi razlog za to, da znanost, z izjemo matematike, ne pristaja kar že sama od sebe na to, da misli.

Drugi razlog smo v bistvu že omenili in ga bomo samo še enkrat ponovili: znanost sama od sebe ne pristaja na to, da misli, ker se sama od sebe raje po-dreja zahtevi rentabilnosti in ideološke koristnosti.

Uveljavljanje znanosti kot področja misli torej ne teče samo od sebe, ampak zahteva še neki dodaten napor. Potrebna je še neka dodatna misel, tista, ki zahteva, da se znanost zaradi znotrajznanstvenih razlogov postavi v službo realnega. Potrebna je še misel, ki *dejansko* hoče to, kar *po svojem bistvu* hoče znanost: znanost pa hoče misel samo. Specifična značilnost sodobne znanosti pa je v tem, da ta dodatna misel ni več umeščena v neko transcendentno instanco, ampak je tudi sama *znanstvena misel*. Naš predlog je, skratka, da ločnice, ki po Badiouju cepi na dvoje korpus sodobnih znanosti, ne razumemo le kot ločnice med »pravo« znanostjo, ki ji stoji nasproti kvaziznanstveni del služnostno-ideoloških znanstvenih disciplin. Pač pa lahko »ideološko-služnostni« del prav kot *zunajznanstveni del* znanstvenega korpusa upravičeno obravnavamo tudi kot njegov *znotrajznanstveni del*. Pogoj je seveda, da damo »zunanosti« tega dela drugačen pomen. Namesto da izhajamo iz tega, da je ideološko-služnostni značaj znanosti znamenje njegove zunanosti znanosti, je treba izhajati iz tega, da je zunanost tega dela znanstvenega korpusa znamenje za tisti njegov znanstveni značaj, ki ga ideološko-služnostna funkcija ravno prikriva. Je znamenje za to, da je potreben, zaradi strukture same znanstvene misli, še dodaten, znanstveni misli »zunanjen« miselni napor za to, da se začne znanost uveljavljati kot področje misli. A ta dodatni »zunanji« napor ima danes, ponovimo to še enkrat, svoje mesto v notranjosti znanstvenega korpusa.

Dva načina sta, na katerega lahko po našem mnenju ta dodatni, lahko mu rečemo tudi »ideološki« del znanosti prispeva k temu, da se znanost zares uveljavi in deluje kot misel, ki je artikulirana z realnim. Prvega je lažje opisati, zato pa je njegova realizacija nekaj skoraj neizvedljivega. V mislih imamo široko področje nalog, povezanih s takšno organiziranostjo znanstvenega raziskovanja, izobraževanja in socializacije znanstvenega dela, ki bi omogočala uveljavljanje znanosti v njenem »izvornem« pomenu. Torej kot misel, ki nima drugega smotra kot misel samo. Neizvedljiva pa se zdi ta naloga zato, ker je umeščena na področje državne regulacije znanosti ...

Drugega je morda nekoliko težje opisati, zato pa je lažje uresničljiv. Za osnovo lahko vzamemo neko trivialno ugotovitev. Da namreč znanost že zato

²⁶ A. Badiou, *Conditions*, Pariz 1992, str. 171.

ne deluje kar sama od sebe kot misel, ker sta za to, da bi sploh lahko delovala, pač potrebna empirična znanstvenik in znanstvenica. Ko razmišljamo o znanosti, je torej treba povezati ta empirični segment znanstvene produkcije s transcendentalnim redom znanstvene vednosti. Za to povezanost »transcendentalnega« in »empiričnega« segmenta znanosti predlagamo tu izraz *subjektiviranost znanosti*. Da bi lahko delovala znanost kot miselni stroj, ki se dotika realnega, da bi torej imela *strukturo subjekta*, mora biti ta struktura še subjektivirana. Za to pa sta potrebna empirična znanstvenik in znanstvenica.

Subjektivacija, o kateri tu govorimo, seveda ni stvar osebne angažmaja. Ravno narobe, pogoj za to, da lahko začne znanost delovati kot misel, je, da so empirični individuumi vključeni v znanstveno spoznavno produkcijo s svojimi *neosebnimi mislimi*. Drugače rečeno, da sta tudi znanstvenik in znanstvenica podvržena procesu, ki so mu podvrženi vsi znanstveni objekti, da sta torej očiščena vseh substancialnih, vseh čutnih kvalitete in da vstopata v proces znanstvene produkcije kot *delavca znanosti*. Neosebne misli so neimaginearne in nekvalitativne misli,²⁷ kar pomeni tudi, če nekoliko poenostavimo: v znanstvenem spoznanju znanstvenica in znanstvenik nista udeležena v svoji vsakokratni družbeno-kulturni določenosti, v njem sta udeležena kot čista singularnost, v kateri je suspendirana vsaka družbeno-kulturna identifikacija. Znanstvenica in znanstvenik ustrezata svojemu pojmu *delavca znanosti* le, kolikor kot *čista singularnost neposredno participirata na univerzalnosti* znanstvene vednosti, tj. na njeni *integralni prenosljivosti*. Za takšno delovanje znanstvenika in znanstvenice pa ni treba veliko. V bistvu zadošča, da realizirata raziskovalni projekt, ki temelji zgolj na deklaraciji neke resnice in procedurah njenega integralnega prenosa. Skratka, na tem, da je dober zgolj za misel *sámo*.

*

Zaključimo s pripombo, da znanost s tem, ko sama uveljavlja stališče, da znanost misli, tudi že prekoračuje meje znanosti. Stopa na področje, z Badioujevimi besedami, nekega drugega procesa resnice, na področje politike. Vendar to ne pomeni, in tega tudi ne trdimo, da je uveljavljanje stališča, da znanost misli, politični boj. Pač pa lahko strogo *znotrajznanstvena* afirmacija znanosti kot misli prispeva k temu, da obstaja politika, ki je nekaj drugega in nekaj več od logiki kapitala podrejene večine upravljanja z ljudmi in stvarmi. Uveljavljanje stališča, da znanost misli, je *znanstveni boj* za obstoj politike emancipacije.

²⁷ Razdelano teorijo neimaginearne in nekvalitativne misli bo bralec našel v: J.-Cl. Milner, *L'Œuvre claire. Lacan, la science, la philosophie*, str. 132 sl.

O REPOLITIZACIJI UMETNOSTI SKOZI KONTAMINACIJO

Marina Gržinić Mauhler

Današnje umetniške ustanove in umetniški projekti v prvem kapitalističnem svetu delujejo z neznosno abstrakcijo. To pomeni, da na področju institucionalizacije umetnosti deluje evakuacija – odstranjene so tiste umetniške strategije in taktike, ki ustvarjajo oblike odpora. Toda praznina v prvem kapitalističnem svetu ni enaka kot v drugem in tretjem, saj ni skoraj nič od proizvedenega v drugem in tretjem svetu zares konsistentno izraženo v prvem kapitalističnem svetu, in še manj vključeno v njegovo genealogijo. Zahodna genealogija namreč uveljavlja takšno narativno obliko, ki naturalizira zgodovino umetnosti in kulture prvega kapitalističnega sveta.

Kapitalizem je kanibal, in da bi »požrl« vse in vsakogar, se bo po potrebi prelevil v inventivnega in tudi socialnega. Pri njem ne gre za utilitarno, ampak za kanibalistično matrico. Drugi ključni moment premisleka o položaju sodobne umetnosti je ekonomski oziroma tržišče umetnosti, ki danes bolj kot kadarkoli prej vpliva na to, katere stvari (umetniški projekti) lahko postanejo vidne in vključene v krog interpretacije. Tretji ključni moment pa so lastninska razmerja, saj so razstave in umetniški projekti posedovani, imajo konkretne lastnike, tako ekonomske kot simbolne. Kot pravi Donna Haraway, natančno se ve, kdo so igralci, ki lahko govorijo in so merodajni za vsako področje. Samo eni so poklicani, medtem ko so vsi preostali izločeni iz te zgodbe.

Za kapitalistični stroj je samo po sebi nujno, da poseduje nove produkcije in izraze ustvarjalnosti, kajti kapitalska logika živi skozi nenehno produkcijo presežne vrednosti dobrin, tudi umetniških. Podobne implikacije ugotavlja Suely Rolnik, psihoanalitičarka in profesorica na Katoliški univerzi v São Paulu, kjer vodi Center za raziskovanje subjektivnosti. V svojem eseju »Somrak žrtve: stvaritev zapusti svojega zvodnika, da bi se znova pridružila odporu«¹ iz-

¹ Suely Rolnik, »The Twilight of the Victim: Creation Quits Its Pimp, to Rejoin Resistance«, *Zehar*, št. 51, 2003, str. 36. Revija *Zehar* je na voljo tudi na svetovnem sple-

postavi namen potrebe po nenehnem proizvajanju novih oblik umetnosti in življenja, ki je v zagotavljanju subjektivne konsistentnosti strukturam, kot so teorija, kritiki in uradne ustanove, medtem ko se lahko druge umetniške in kulturne produkcije v isti sapi pomete z odra »sveta«, skupaj z vsemi deaktiviranimi sektorji ekonomije. Ali povedano drugače: kar si veselo delijo sodobna umetnost, kritika in uradne ustanove, je ustvarjalnost, toda to je ustvarjalnost brez odpora. Sodobni kapitalizem je v tem vrelcu »svobodne« inventivne moči in neusahljive umetniške ustvarjalnosti odkril deviško bogastvo, nedotaknjen vir vrednosti, ki ga velja izkoristiti. Rolnikova opiše ta proces dajanja sveže krvi kapitalističnemu (kanibalističnemu in vampirskemu) sistemu – ob hkratnem deaktiviranju celotnih sektorjev motečih umetniških, kulturnih in socialnih strategij – s formulacijo »ugrabljena ustvarjalnost«, pri čemer opravljajo vlogo ugrabitelja raznovrstni sistemi, teorije, kritike, ustanove in prakse.²

Vendar tu ne govorimo zgolj o potrebi po vnovičnem povezovanju umetnosti in življenja, značilni za obdobje modernizma, kajti, kot pravi Rolnikova, če sta umetnost in življenje še vedno ločena, razlog za to ni več v deaktivaciji stvaritve na širšem področju družbenega življenja in njenem zaprtju v umetniški geto. To situacijo je rešil že kapitalizem, in to veliko učinkoviteje, kot jo je kadarkoli umetnost.³ Ostati v getu umetnosti kot ločeni sferi (t. i. »avtonomija umetnosti«), v katero je bila v prejšnjem režimu zaprta moč stvaritve, preprosto pomeni obdržati umetnost ločeno od moči odpora ter jo omejiti na to, da je zgolj vir (presežne) vrednosti, s katerim se zvodnik – kapital – zlahka preživlja.

1. Kontaminacija ustvarjalnosti in politike

Zdi se, kot da bi delo, ki je v svoji spremenjeni obliki še vedno vir presežne vrednosti in poglavitno merilo oplojevanja kapitala, v svojem poimenovanju, performativnosti ter lingvistični obliki dobilo pridih neverjetne ustvarjalnosti. Ne *delamo* več, pač pa *ustvarjamo*. Gre za proces subjektivizacije skozi produkcijo, skozi odnos posameznika do produkcije. Ta proces presega dualizem in se osredinja na oblikovanje subjektivnosti, vendar ne skozi delo, marveč skozi ustvarjalnost – dejavnost, ki na novo opredeljuje tudi delo. Zaradi tega ima razlaga nematerialnega dela osrednji pomen za razlago ži-

tu: <http://www.arteleku.net>. Dele pričujočega teksta, ki se sklicujejo na Suely Rolnik in Šefika Šekija Tatlića je poslovenila Aleksandra Rekar.

² Prav tam, str. 35.

³ Prav tam.

vega dela kot procesa produkcije subjektivnosti. Razumevanje teh procesov pa nujno zahteva vnovično povezavo med ustvarjalno in odporniško močjo, osvoboditev obeh od zvodnika, ki je kapitalistični sistem, kot pravi Suely Rolnik v svojem eseju »Somrak žrtve«: »Umestiti se moramo na območje, kjer sta politika in umetnost prepleteni, kjer uporna sila politike in ustvarjalne sile umetnosti medsebojno učinkujejo ter brišejo meje, ki jih ločujejo«. ⁴ Gre za poskus umestitve v temeljito okuženo območje dejavnosti: »najprej na strani politike, okužene z bližino umetnosti, in nato na strani umetnosti, okužene z bližino politike«. ⁵

Rolnikova opaza še naslednje: »Zdi se, da so nekatere sedanje umetniške prakse še posebej učinkovite pri obravnavi tovrstnih vprašanj [pri ločitvi ustvarjalnosti od odpora]. Njihova strategija obsega natančne in izostrene vrivke na tistih točkah, kjer je družbena struktura razrahljana, kjer zaradi pritiska nove sestave sil, ki iščejo prehod, pulzira napetost. To je oblika vrivanja, ki jo mobilizira želja, da bi se izpostavili drugemu in prevzeli tveganje takšnega izpostavljanja, namesto da bi se odločili za jamstvo politično korektno pozicije, ki omejuje drugega na reprezentacijo in varuje subjektivnost pred vsakršno čustveno okužbo. ›Delo‹ obsega ustvarjanje sil in napetosti, ki se kaže v povezavi med močjo ustvarjanja in delom sveta, ki ga umetnikovo resonančno telo jemlje kot energijo, obenem pa obsega tudi sprožitev odporniške sile«. ⁶

Poudariti želim, da moramo o zvodniku – kapitalu – razmišljati znatno širše: upoštevati moramo njegove povezave z umetnostnim trgom, umetniškimi ustanovami, teorijo, kritiko, turizmom in izobraževalnimi ustanovami, od umetniških akademij do univerz. V sodobni umetnosti namreč dejansko poteka oblikovanje posebne skupine tehnologij za de- in/ali reteritorializacijo kapitala. Neposredna posledica tega je sprožitev procesa vnovičnega izražanja hierarhičnih struktur, v katerih so ljudje zvedeni na golo komponento: vključeni so kot sestavni del, kar pomeni, da so sami pozunanjeni, njihove prakse pa usklajene z institucionalnimi modeli.

Novi besednjak, ki ga je predlagala Rolnikova – ta poleg »ugrabljene ustvarjalnosti« obsega pojme, kot so »kontaminacija umetnosti in politike«, »kužne umetnostne prakse« in »radikalizirana teorija« –, je bil doslej le redko uporabljen v umetnosti in kulturi. Toda če pomislimo že na posamezne dogodke v slovenski umetnosti, kulturi in družbenopolitični areni – ne le na lokalni ravni, temveč tudi širše, denimo v razmerju do Documente, različnih bienalov, Manifest in velikih balkanskih razstav, vidimo pomembnost rabe

⁴ Prav tam, str. 36.

⁵ Prav tam.

⁶ Prav tam.

takšnih paradigem za natančno poimenovanje procesov razlaščenja in izčrpanosti, abstrakcije in evakuacije, ki potekajo v sodobni umetnosti in kulturi.

Čemur Rolnikova pravi »ugrabljena ustvarjalnost«, je natanko to, kar se je dogajalo v slovenskem »undergroundu« ali »alternativnem gibanju« v osemdesetih letih dvajsetega stoletja. To gibanje je bilo dobesedno ugrabljeno, postalo je talec. Na prostost so ga izpustili šele, ko je bilo že simbolno mrtvo, ko so ga povzele interpretacije ter ga izolirala akademska pisanja in teoretska »ne-pisanja«, kakršna so se pojavila na začetku devetdesetih let in nastajajo še danes. V osemdesetih letih je bila celotna alternativna kultura v Ljubljani podvržena strogi politični in ekonomski cenzuri, bila je talka političnega prostora, odrezana od vsakršnega civilnodružbenega prostora. Toda kljub svojemu ključnemu pomenu v oblikovanju tedanje civilne družbe, kljub svoji podpori in omogočanju, da so prišle na površje številne skrajno marginalizirane seksualne, politične in kulturne manjšine, ni bila deležna resne obravnave.

Osemdeseta leta označujejo rojstvo politične umetnosti v Sloveniji – ne po vsebini, temveč zaradi vznika političnega subjekta na področju sodobne umetnosti, znotraj undergrounda. Pri tem gre za veliko razliko z obdobjem sedemdesetih let in prej, ko je bila v slovenskem kulturnem prostoru prisotna formalistična umetnost. Drugačnost, ki si jo je politični subjekt osemdesetih zastavil kot neko tretjo pot, je naletela na takšen odpor, na tolikšne težave v smislu reinterpretacije ravno zato, ker je dejansko posegla v formalistično izpraznjeno tradicijo, ki je prevladovala do začetka osemdesetih let. Ključno spoznanje politizacije in oblikovanja politične umetnosti na Slovenskem torej je, da je šlo vseskozi za politiko subjektivizacije, za produkcijo novih subjektov, za vprašanje o subjektu, ki bo odprl drugačno pot v določenem prostoru. In to vprašanje je aktualno še danes.

Kdo je potem ta subjekt? Ali je to posameznik liberalnega tipa, neka množica, protiglobalistično gibanje ali underground? Kaj ali kdo je tista nosilna sila, ki bo v nekem prostoru na novo premislila in izrazila družbeni in politični prostor, ki bo vzela umetnost kot svojo obliko boja, za kar v zadnji instanci gre pri radikalni umetnosti ali radikalni kulturni praksi? In prav glede oblike boja se dejansko postavi vprašanje: Katera je tista oblika, ki še lahko naredi stvari vidne in politično revolucionarne? Ni dovolj, da umetnost omenjamo le v okviru neke ustvarjalnosti in jo omejujemo nanjo. Dejansko je potrebno prostor tudi politično kodificirati, povleči razmejitvene črte ter vzpostaviti razmerja do državnih institucij in oblasti.

Če smo še natančnejši: alternativne prakse na Slovenskem niso bile zgolj evakuirane in izolirane, temveč so bile dvakrat dobesedno »ugrabljene« – izločene ali marginalizirane –, in to na moč vreščavo. Prvič se je to zgodilo leta 1997, ko je bila Ljubljana razglašena za »kulturno prestolnico Evrope« – na-

tanko zato, ker je v osemdesetih in na začetku devetdesetih let slovela po ne-institucionalnih strategijah, pretežno zasnovanih, izpeljanih in organiziranih znotraj alternativnih in – pozneje – neodvisnih prostorov. Dogodek se je izkazal kot polomija za neodvisno sceno, ki je ostala brez vseh infrastrukturnih vlaganj in močnega programa.

Druga »ugrabitev« se je zgodila leta 2000, ko je v Ljubljani potekala Manifesta 3. Čeprav so jo razglašali za čisto dejanje transnacionalne in globalne umetniške vizije, so jo v resnici naročili slovenska država, vlada in ministrstvo za kulturo, v sodelovanju z glavnimi menedžerskimi, umetniškimi ter kulturnimi ustanovami v Ljubljani, in ne nasprotno. Manifesta 3 je, skupaj z zunanjimi okrepitevami, na mednarodni ravni legitimirala moč glavnih nacionalnih umetniških in kulturnih ustanov v Ljubljani (pod vodstvom Cankarjevega doma). Še enkrat pa se je pripetilo, da vodilne neodvisne (!) ustanove, kot so Galerija ŠKUC, Metelkova in Galerija Kapelica, ki so bile ključne pri oblikovanju paradigme sodobne politične umetnosti in nove medijske produkcije v Sloveniji, niso bile vključene v ta prestižni projekt. Manifesta je ponudila popolno kamuflažo kodifikaciji ter sprejetju ponarejenega in abstraktnega internacionalizma v tako imenovani »nacionalni domeni«.

Slovenska primera »ugrabitve« sta podobna operaciji evakuacije odpora iz ustvarjalnosti, ki preoblikuje objekt umetnosti v goli zaščitni znak in jo Suely Rolnik prikaže na primeru Guggenheimovega muzeja v Bilbau: »Pri tem gre za nadvse zapleteno operacijo, ki lahko poseže v različne stopnje ustvarjalnega procesa, ne le v končno. Učinek operacije na tej točki je samo očitnejši, saj se ujema s trenutkom, ko je *ločitev* mogoče občutiti na umetniških izdelkih, materializiranih na dva načina: bodisi da so preoblikovani v »umetniške objekte«, ločene od vitalnega procesa, v katerem so nastali, bodisi da so obravnavani kot viri bleščeče presežne vrednosti, pripete na logotipe posla in celo mest, tako kot v primeru Bilbaa«. ⁷

Vmesna točka v genealogiji ločitve umetnosti od odpora je primer Metelkove. Položaj je mogoče povzeti takole: Metelkova je ime ljubljanske ulice, kjer je bila nekoč vojašnica Jugoslovanske ljudske armade. Po slovenski desetdnevni vojni za samostojnost se je Jugoslovanska ljudska armada junija in julija 1991 umaknila iz Slovenije. Nova generacija hard-core punk aktivistov, neodvisnih umetnikov in aktivističnih skupin je leta 1991 zaprosila ljubljanski mestni svet, naj ta nekdanji vojaški kompleks praznih stavb nameni neodvisnim umetniškim in kulturnim organizacijam. Potem ko ji je ljubljanski mestni svet to obljubil, je skrivaj prekršil pravila igre in začel z rušenjem stavb na Metelkovi, da bi na tem mestu zgradili komercialno središče. Aktivisti, intelek-

⁷ Prav tam.

tualci in umetniki so zato leta 1993 zasedli območje kot skvot in vse doslej je Metelkova sporna točka med neodvisno umetniško in kulturno sceno ter ljubljanskim mestnim svetom. Leta 1993 so mestne oblasti Metelkovi odklopile vodo in elektriko, da bi tako ustavile kulturne dejavnosti ter prisilile aktiviste, intelektualce in umetnike, da zapustijo skvot. S tem ko je mesto aktiviste in umetnike prikrajšalo za temeljno oskrbo, je dejansko naredilo Metelkovo za talca. Mesto Ljubljana je nato »ugrabilo« izum Metelkove, to je organiziranje prostora kot osrednjega ljubljanskega kulturnega in umetniškega območja za novo tisočletje. Zdaj pa mesto finančno podpira razvoj Metelkove, s tem da na istem območju gradi muzejski kompleks.

Vprašanje Metelkove je potrebno nujno na novo premisliti, in sicer v okviru biopolitike, prek katere država proizvaja in upravlja življenje svojih državljanov. Giorgio Agamben trdi, da se današnje globalne države igrajo z dvema entitetama življenja, in to proti njima: z modalnim življenjem ter z golim (nemodalnim, razgaljenim) življenjem. Modalno življenje obstaja v zahodnih demokratičnih državah v obliki življenja-ki-izbira, življenja s stilom in potrošniškega življenja. Razgaljeno življenje je na drugi strani tisto, ki služi zgolj kot temelj suverenosti. Po Agambenu je torej temelj suverenosti zasnovan na konceptu golega življenja; suveren utemeljuje svojo oblast tako, da državljanom jemlje ali daje/dopušča življenje (pravice ali stil).⁸ Prav to se je zgodilo Metelkovi, ko ji je Mesto Ljubljana v devetdesetih letih pretrgalo oskrbo z vodo in elektriko. Državljeni ugrabljene Metelkove so bili z jasnim biopolitičnim dejanjem preoblikovani v *zadržavljane* ali »zanikane državljanke« (*denizens* oziroma *denigrated citizens*), če si izposodim pojem Tomasa Hammarja.⁹ Gre za dejanje, s katerim vzpostavimo genealogijo neke produkcije, ki zmoti abstraktni boj za staro izrazno obliko in mu nasproti postavi drugo, novo, oziroma ki na novo izrazi zgodovino določenih produkcij, do tedaj popolnoma izključenih iz Zgodovine. In če se navežemo na Alaina Badiouja – to je zares »dogodek«. Le-ta označuje dejanje, ko zarežemo čez določeni prostor. Dejanje, ko se mora ta prostor, ki je živel s svojo »abstraktno« zgodbo, naenkrat na novo vzpostaviti.

Šefik Šeki Tatlić, teoretik in medijski aktivist iz Sarajeva, nam vprašanje suverenosti pomaga razvijati še naprej: »(...) kar razkazuje suverenost, je model, po katerem golo-življenje ni uničeno, marveč konvertirano; kot kulturna praksa življenja-z-modalnostjo je izpostavljeno v primerih, ko so zahodno popularno in težkometalno glasbo dozdevno uporabljali za mučenje zapornikov.

⁸ Prim. Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford University Press, Stanford, 2004; prvič objavljeno kot *Aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

⁹ Prim. Tomas Hammar, *Democracy and the Nation State*, Research and Ethnic Relations Series, Dartmouth, Aldershot, England, 1990.

Ti primeri lahko služijo kot banalen zgled ali prikaz moči suverenosti, kjer je kulturna praksa razgaljena kot orožje za razkazovanje diferenciacije«. ¹⁰

V procesu globalne kapitalistične proizvodnje je življenje samo primarni vir delovne sile globalnega kapitalizma. Naša podreitev kapitalističnemu stroju poteka prek negotovosti, marginalnosti, nenehnega strahu za lastne življenjske razmere ter prek sodobne (ne)možnosti trdnejših oblik delovnih razmerij. Negotovost življenja je povezana z negotovostjo dela – to ni le osrednja tema sodobne biopolitike, temveč tudi sodobnih radikalnih umetniških praks.

2. *Performativna politika*

Živimo v območju nematerialnega proizvajanja idej, podob in komunikacij, povezovanja in čustvenih razmerij. Ti procesi ne ustvarjajo smisla življenja, marveč življenje samo. Primer performativne politike so že vsakdanji oglasi, ki nas nenehno učijo o našem intimnem življenju in naših strahovih. V takšni situaciji je blago tisto, ki govori, in kot pravi Antonio Conti, ne govori o svoji vsebini, marveč o naših življenjih, potrebah in družbenih razmerjih. ¹¹ Blago govori o obliki naših življenj, o tem, kako naj mislimo in kam naj potujemo, a tudi o tem, kaj moramo redno nakupovati, če naj živimo dobro. Obsedenost s komunikacijo, govorjenjem in jezikom je danes očitna, kajti vse troje je podvrženo informacijsko-komunikacijski tehnologiji, in nastopil je čas, trdi Conti, za vnovično osvojitve njenih potencialov. Ta vnovična osvojitve je recimo »kontrakturna« produkcija informacij, ki sloni na teoriji in praksi odprte kode in na pricipih »creative commons«.

To je tudi dejanje dematerializacije objekta umetnosti, procesov umeščanja destabilizacije smisla prek delovanja in ne zgolj proizvajanja objektov, a tudi dejanje destabilizacije zaznavanja in smisla prek poimenovanja. Govorjenje ni samo oblika prenašanja ukazov in napotkov za delovanje, marveč je proces označevanja. Jezik, kot je trdil Paolo Virno, ni samo artefakt stvarnega življenja, ki posreduje naše razmerje z naravo, temveč je tudi del naše biološke matrice, ki je kosubstancialen in specifičen za človeško naravo. ¹² Jezik je biološki organ v vmesnem prostoru med mišljenjem in političnim delovanjem. Ali kot trdi Berardi Bifo, vsak odpor ali neubogljivost v procesu komunikacije je pro-

¹⁰ Prim. Šefik Šeki Tatlić, »Post-Modal Reproduction of Power«, v: Marina Gržinić (ur.), *Art-e-Fact: Strategies of Resistance*, št. 3, 2004, <http://artefact.mi2.hr>

¹¹ Prim. Antonio Conti, »Politiche del linguaggio«, v: *Insorgenze della comunicazione, Posse, Manifestolibri*, Rim, januar 2005.

¹² Prim. Paolo Virno, »Un movimento performativo«, v: *Insorgenze della comunicazione, Posse, Manifestolibri*, Rim, januar 2005.

ces zaznamovanja različnega označevanja.¹³ Komunikacija je tudi v temelju proizvodnih procesov, zato je ključna zanje. Delovni proces je utemeljen na besedni izmenjavi, toda ta vključuje, kot pravi Antonio Negri, nekaj popolnoma drugega od »Habermasove sprave s komunikacijo«. ¹⁴ Negri trdi, da prav sodobna komunikacija jasno kaže na spodletelo dialektiko med negotovostjo »prekariata« in fiksnim kapitalom.

Vprašanje jezika in njegovih tehnik je vselej vprašanje notranjih povezav med različnimi pomenskimi plastmi, tudi tedaj, ko so te (hote) zabrisane. Virno zapiše, da so danes meje med intelektualno aktivnostjo, politično akcijo in delom zabrisane. Sámó postfordistično delo je vsrkalo veliko tistega, kar razumemo pod politično akcijo. In to zlitje med politiko in delom predstavlja novo fiziognomijo sodobne množice.¹⁵

Pri tem je pomemben tudi drug obrat, ki ga lahko opredelimo kot prehod od politike spomina na spomin o tem, kar je nekoč bilo politično. Namesto političnega je na delu abstraktna formalizacija. Giorgio Agamben v knjigi *Odprto* (2002) govori o vse večji formalizaciji, ki je v današnjem času postala le gola oblika ali snobovska gesta brez vsebine. V »paradigmatičnih oblikah človeškega« Agamben vzpostavi genealogijo človeškega kot sosledje nekaj figur, ki so v obliki zveri in se stopnjujejo do brezglavih ter puhloglavih figur. Te niso le metafore, marveč politične figure razvoja človeškega v smeri vse večje izpraznitve, abstrakcije in formalizacije človeškosti.

Kako se ta razmerja kažejo na ravni umetnosti in kulture? Obstaja skoraj aksiomatično umetniško delo – stavek Mladena Stilinovića iz Zagreba, ki mu je uspelo leta 1997 natančno zakoličiti začetno večkulturnost kot ideološko matrico globalnega kapitalizma: *Umetnik, ki ne zna angleško, ni umetnik!* Ta stavek, umetniško delo v devetdesetih, sintetizira »socialni čut« kapitala za vse tiste večkulturne identite, ki naj bi se razprle svetu (beri: prvemu kapitalističnemu svetu) in spregovorile prav njemu – v angleščini, pa naj bo ta še tako piškava. Toda današnja performativna logika sveta, ki je v popolnem soglasju z abstrakcijo in evakuacijo globalnega kapitalizma, in je enaka izpraznitvi vsake vsebine, zahteva popravek tega stavka: *Umetnik, ki ne zna dobro govoriti angleško, ni umetnik!* To je velika performativna in snobovska lekcija prvega kapitalističnega sveta, ki se jo moramo šele naučiti!

¹³ Prim. Franco Berardi Bifo, »Interferenze media-attive,« v: *Insorgenze della comunicazione, Posse, Manifestolibri, Rim, januar 2005.*

¹⁴ Prim. Toni Negri, »Comunicazione ed esercizio del comune,« v: *Insorgenze della comunicazione, Posse, Manifestolibri, Rim, januar 2005.*

¹⁵ Prim. Paolo Virno, *Grammatica dela moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanea, Deriveapprodi, Rim, 2002, str. 41–42* (Prim. slov. prev.: Virno, Paolo, *Slovnica množstva. K analizi oblik sodobnega življenja, prevedel Igor Pribac, Krt, Ljubljana 2003, str. 33 ff.*).

Če razmislimo o gradnji mladinskega hotela Celica na Metelkovi (2003), opazimo natanko takšen obrat. Nekdanji zapor Jugoslovanske ljudske armade so s finančno pomočjo Mesta Ljubljana obnovili in ga spremenili v bleščeč mladinski hotel-tematski park, pobarvan v rdeče, rumene in oranžne odtenke. To je mogoče razumeti kot poskus mesta, da bi vnovič vzpostavilo prikrit, mehki nadzor nad deloma avtonomnimi prostori, in to na način, ki je neposredno povezan s sistematično gentrifikacijo politike sodobnega mesta in države.¹⁶ Posledica teh procesov evakuacije je, da je nadinstitucionalizirana (uradna) kultura v Sloveniji dobesedno pogoltnila alternativno sceno, medtem ko si je teorijo prilastil in jo komercializiral kapitalistični sistem (zvodnik, kot mu pravi Rolnikova), da je postala del teoretske industrije.

Suely Rolnik razpravlja o tovrstnih procesih z nadvse natančnimi pojmi: da bi kapitalizem iz inventivne sile iztisnil največjo možno dobičkonosnost, jo potiska celo dlje, kot bi prišla po lastni notranji logiki, vendar zgolj zato, da jo uporabi še bolj perverzno, podobno kot zvodnik izkorišča silo invencije za kopičenje presežne vrednosti. Izkorišča jo in s tem nenehno ponavlja njeno odtujenost v razmerju do življenjskega procesa, ki jo oplaja – to je odtujitev, ki jo ločuje od sil odpora. Na eni strani imamo torej »turbo nabito« inventivno silo, osvobojeno razmerja do odpora, in na drugi odpor. Zlahka-prisvojljive, »že-nared-za-nošnjo« identitete spremlja mogočna marketinška operacija, ki so jo zvarili in distribuirali mediji, da bi nas prepričali, kako sta poistovetenje s temi idiotskimi podobami in njihova potrošnja edini način za rekonfiguriracijo teritorija, in še več, da je to edini kanal, prek katerega lahko človek pripada iskanemu teritoriju »luksuzne subjektivnosti«.

To pa ni trivialna zadeva, kajti zunaj takšnega teritorija človek tvega socialno smrt, ki sproži izključitev, ponižanje, pomanjkanje ali celo tveganje dobesedne smrti – tvega padec v kanal »škart subjektivnosti«, skupaj z njihovimi grozljivimi scenariji, sestavljenimi iz vojne, revnih mestnih četrti, trgovanja z drogami, ugrabljanja, dolgih čakalnih vrst v bolnišnicah, podhranjenih otrok, brezdomec, ljudi brez zemlje, brez srajc in brez papirjev, ljudi, ki so lahko samo »brez«, padec na ta nenehno razraščajoči se teritorij. Če »škart subjekt« nenehno doživlja ponižanje nevrednega življenja, na drugi strani »luksuzni subjekt« doživlja grožnjo, da bo zdrsnil v območje kanalov in da bo padec nemara nepreklicen. Ta obet ga navdaja s strahom ter spravlja v razburjenje in tesnobo, zaradi česar si obupano prizadeva za priznanje.¹⁷

¹⁶ Prim. Ralo Mayer, Katharina Lampert in Moira Hille, »Example Celica, YOUTH HOSTEL, Metelkova, Ljubljana«, v: Marina Gržinić (ur.), *The Future of Computers Arts*, Maska in MKC, Ljubljana in Maribor, 2004.

¹⁷ Suely Rolnik, nav. delo, str. 35.

Mar zgodbe, ki jih dnevno posredujejo množična občila, niso dovolj trden dokaz o poglobljanju prepada med tema subjektoma? V Sloveniji, denimo, smo priče grozotam življenja in resničnemu neredu oziroma že izgreda, ki ga trpijo Romi, a tudi druge skupine, denimo »izbrisani«. Širše gledano, v svetu nasploh, pa lahko opazujemo grozote vojn, katerih dozdevni namen je obvarovati civilizacijo pred okrutnostmi, kot so obglavljanja, in številne druge oblike bede.

Takšni izrazi prevlade nad golimi življenji omogočajo političnim oligarhijam, da se konstituirajo kot suvereni, da narodu demonstrirajo prakso suverenosti. Ali kot pojasnjuje Tatlić: postsocialistične in nekdanje vzhodnoevropske družbe ne zaznavajo globalnega kapitalizma skozi bodoče neenakosti in razredne delitve, marveč so voljne pripraviti svoje države oziroma ekonomije na sprejetje globalnega kapitalizma. Zahteve Evropske unije do tranzicijskih družb razumejo kot sprejetje številnih skrajnosti, kakršna je, denimo, uvedba informacijske družbe, le da z napačno predpostavko, da gre za golo tehnološko strukturo. Temu sledijo skrajna ekonomska neravnovesja, skrajne razredne delitve, fašistični nacionalistični režimi, dekodirani kot zgolj figure v neskončnih političnih igrah, neenakopravna distribucija védenja pri nekaterih lokalnih socialnih strukturah, ki vodijo celoten proces.¹⁸

Biopolitika se v Sloveniji dekodira tako, da najprej zgladi svoj linearni napredek v smeri modalne civilizacije s tem, ko sprejme »nerepresivno« demokracijo, vendar zgolj kot protiukrep nekdanjemu, »represivnemu« komunizmu. S tem deluje kot fiktivna platforma, ki, če jo beremo skozi postmodernistične prakse, učinkuje kot kolektivna fantazma: Zahod nas mora sprejeti, ker smo bili v času komunizma zatirani.¹⁹

Proces je končan, prvič, z izkoriščanjem poglobljanja vrzeli, in drugič, s krepitvijo različnih političnih pozicij in razvijanjem ponarejenih rešitev, ki jih na koncu predelajo množična občila.

3. Reprezentacija in apolitičnost javnega prostora

Postopki abstrahiranja, ki smo jih že izpostavili v tem eseju, se uveljavljajo v samem osrčju politike predstavljanja in upodabljanja. Opredelimo jih lahko kot razpadanje nasprotij v podobi, denimo kot oblikovanje reprezentacije, ki briše razlike med subjektivnim in objektivnim ali med nacionalnim, nacionalističnim ter prostorom odpora v samem središču prostora podobe. To

¹⁸ Šefik Šeki Tatlić, nav. delo.

¹⁹ Prav tam.

je, med drugim, izid današnjega tehnološko obdelanega vizualnega sistema podob. Kot zapiše Jonathan L. Beller, v slogu Guya Deborda in njegove analize družbe spektakla, gre za sistem nekakšne osrednje krmilne naprave, ki upravlja z našo zavestjo.²⁰

Izglajevanje nasprotij je nova oblika kolonizacije podzvesti množic. Postopki abstrakcije pri reartikuliranju vidnosti v podobah se kažejo v izpraznjenem diskurzu, kot to imenuje Beller. Toda ta izpraznjeni diskurz je jezikovno izpiljen, samouživaški do popolnosti, in povezuje abstrakcijo denarja v kapitalizmu s postopki abstrakcije in evakuacije na področju sodobne umetnosti, kulture in teorije. Možnost, da lahko primerjamo abstraktno kapitalistično ekonomijo in vizualno ekonomijo podobe, kaže na postopke, ki postavljajo v ravnotežje do sedaj nezdružljive in na videz strogo ločene segmente sodobnih kapitalističnih družb. Beller izpostavlja idejo o abstrakciji in evakuaciji (bistvenih delov) vsebine tudi kot novo obliko estetizacije ali formalizacije kapitalističnega snobovskega niča.

Gre za nov preobrat v senzualnosti, ki ga ne moremo obravnavati na star način, kot stvar odtujitve naših občutkov (Adorno).²¹ Sodobno stanje je ravno nasprotno: zaznamuje ga popolna senzualizacija ali poduhovljenost kapitalistične izpraznjenosti oziroma niča. To lahko ponazorimo z dvema umetniškima filmoma, ki nista navadna hollywoodska blockbusterja! Prvi je *Lost in Translation* (Izgubljeno s prevodom, 2003) režiserke Sofie Coppola, drugi pa *Broken Flowers* (Strti cvetovi, 2005) režiserja Jima Jarmuscha. V obeh pripovedih je podoba globalne kapitalistične izpraznjenosti, izvotljenosti, nezanimanja za kakršnokoli zavzetost, politiko ali akcijo stopnjevana do vrhunca. Človeštvo globalnega kapitalizma se nazadnje ukvarja le še s snobovskim povzdigovanjem lastne praznine v zadnjo estetsko formo. Tu lahko ponovno opazujemo Agambenovo genealogijo od brezglavosti do puhloglavosti.

Postopki politike predstavljanja in upodabljanja, ki ciljajo na izglajevanje, abstrahiranje nasprotij in označujejo novo obliko kolonizacije podzvesti množic, so povezani s procesom »vizualnega programiranja političnega prostora«, kakor pravi Tom Holert v svoji analizi dogajanj julija 2005 v Veliki Britaniji.²² Takrat smo lahko spremljali neverjetno mobilizacijo množičnih

²⁰ Jonathan L. Beller, »Numismatics of the Sensual, Calculus of the Image: The Pyrotechnics of Control«, *Image [&] Narrative*, spletna revija o vizualni naraciji, št. 6, februar 2003, <http://www.imageandnarrative.be/mediumtheory/jonathanlbeller.htm>; tega avtorja omenja Tom Holert, prim. naslednjo opombo.

²¹ Prim. Tom Holert, »Mass-Media Acts: On Visual Programming of the Political Space: Photo-Op-Effects«, štiri nadaljevanja objavljena v štirih številkah revije *Camera Austria*, Graz, št. 88-91, 2004-2005.

²² Prav tam.

občil in množic ljudi, in sicer na dveh spektaklih: na koncertnem dogajanju *Live 8* in zasedanju vrha G8. Velika Britanija je bila tedaj obenem prizorišče terorističnih napadov v podzemni železnici in na avtobusih. Podobno kot Antonio Negri in Michael Hardt je tudi Holert izpostavil različno predstavljanje množic ljudi. Vizualno programiranje političnega prostora v primeru dogajanj julija 2005 temelji prav na razliki med prikazom množice kot nečesa pozitivnega, ustvarjalnega in predvsem neproblematičnega, na drugi strani pa nečesa negativnega, ko je množica prikazana kot protestna drhal.

Množična občila so *Live 8* izkoristila do konca, kot to počnejo ob vseh spektaklih. Njihov način upodobitve je bil razpet med portreti neznancev in množico v ozadju, način dokumentiranja pa je s posnetki z žerjavov ali helikopterjev spominjal po eni strani na snemanje nadzorne kamere, po drugi strani pa na vizualizacijo, predstavitev obrazov in portretov modelov raznih agencij za *casting*, ko pripravljajo nove kataloge za modno tržišče. Podoben pristop so mediji ubrali celo v prikazu prizorov po terorističnem napadu: eden ali dva portretirana Londončana, okrvavljena in oskrbljena, kot da bi bila akterja v apokaliptični igri, zapiše Holert. V ozadju je nenehno matrica izolacije in teatralizacije. Akterji naj bi bili mešanica mode in filmskih spektaklov o koncu sveta.

Opisovanje postopkov upodabljanja nam omogoča, da se natančneje spoprimemo s tematiko vizualnega programiranja političnega prostora. Če naredimo korak naprej, k razliki med prikazom ljudskih množic na obeh spektakelskih dogodkih, *Live 8* in zasedanjem vrha G8, naletimo, kot poudarja Tom Holert, na izjemno drugačno zgodbo. Medtem ko je bila množica na *Live 8* tudi z gledišča vodij G8 ter generalnega sekretarja Organizacije združenih narodov prikazana kot pomembna – vsak glas šteje za pomoč Afriki, čim večje število ljudi je potrebno zbrati in jih informirati, izobraziti –, je bila vloga množice, ki je pospremila srečanje vrha G8 v Edinburghu, prikazana negativno. Tam se je zares dogajala drugačna zgodba, čeprav v istem okviru boja za pravičnost. Množica v Edinburghu je bila protestna in prikazana kot nasilna drhal. Kamere množičnih občil so samo čakale in zaradi posebnih okoliščin, ko so se protestniki znašli v klinču med mestecem in represivnimi silami javnega reda, so uspele ujeti le podobo razgrajanja, tako da so bili izgredi prikazani kot vzrok za poseg sil javnega reda. Represivni državni aparat ni le varuh reda in miru, temveč tudi prava in pravičnosti. Gre torej za kodiranje političnega dejanja, ki je postalo skoraj pravilo.²³

Nadaljnji, morda celo zgovornejši primer takšnega kodiranja je video avstrijskega umetnika-aktivista Oliverja Resslerja z naslovom *This is what de-*

²³ Prav tam.

mocracy looks like! (Tako izgleda demokracija!),²⁴ ki je posnetek prvih avstrijskih protiglobalističnih demonstracij, in sicer ob Svetovnem ekonomskem forumu, prvega julija 2001 v Salzburgu. Demonstracije, uperjene proti tej zasebni lobistični organizaciji velikega kapitala, je grozovito obvladovala avstrijska policija: 919 protestnikov je obkrožila in zajela na odprtem prostoru Mesta Salzburg za več kot sedem ur.²⁵ Ressler je v svojem videu dogodke prikazal tako, da jih je posebej uredil in povezal z dodatnimi razmišljanji šestih protestnikov.²⁶ Video je natančna reartikulacija dogajanja in obenem prikaz tega, kako so množična občila in splošna javnost ujeti v proces ponarejanja, izkrivljene razlage dejstev, odnosov in položajev.

Pomembnost tega videa je večkratna. Prvič zato, ker poda točno analizo in prikaz protiglobalističnih in protikapitalističnih demonstracij v osrčju tega, kar naj bi bila zahodna liberalna demokracija. Analiza medijev, državnih represivnih organov (policije), javnega izrekanja za državljanske pravice, ki naj bodo upoštevane, ter celotne strukture razkola med državnim represivnim aparatom in protestniki v bran državljskih pravic je v videu urejena in prikazana iz samega središča (oz. središč) kapitalističnega Imperija, ne od nekod drugod, kjer so temeljne demokratične pravice že sicer močno kršene.

²⁴ Povzeto po Marina Gržinič, »Oblikovanje in spodbijanje (dokumentarnega) pomena v umetniškem delu«, *Borec*, št. 621–625, 2005, str. 318–330.

Video film *This is what democracy looks like!* (38 min, Avstrija, 2002, ang.-nem.) je bil nagrajen v Baden Badnu z International Media Art Award 2002, avtor pa ga je zasnoval v navezavi še na druge protiglobalistične demonstracije (v Seattlu, Pragi, Davosu, Quebecu in Gothenburgu) ter na svoj video o italijanskih aktivističnih skupinah – *Disobbedienti* (2002, skupaj z Dariom Azzellinijem). V obeh videih je glavni konceptualni in vsebinski poudarek na aktivni udeležbi protestnikov in drugih aktivistov, na njihovih pripovedih, ki so dojete kot »neuradni« komentarji dogajanj, v nasprotju z »uradnimi«, ki jih posredujejo mediji in drugi »nevtralni oz. objektivni« predstavniki ter tvorci javnega mnenja.

²⁵ Odlomek iz uvoda v video: »Na vseh teh srečanjih, na katerih javnost nima dostopa, samoizvoljeni 'globalni vodje' sklepajo bilijonske posle. Ti posli prinašajo blagostanje in napredovanje peščici, mnogim pa izkoriščanje in revščino. Da so zagotovili uradno varnost postopkov ekonomske globalizacije, so konferenčna dogajanja potekala v središču Salzburga in so bila na veliko blokirana, in prepovedane so bile vse demonstracije, razen shoda na trgu pred železniško postajo«.

²⁶ Protestniki in (levičarski) aktivisti so namreč v uradnih komentarjih pogosto in stereotipno predstavljeni kot kaotični nasilneži, (napol) podivjana množica z različnimi parolami ipd., s čimer se utemeljujejo tudi (grobi) policijski posegi, predvsem pa sistematično izloča bistvo nasilja represivnih organov ter simbolnega nasilja državnih in kapitalskih sil moči nasploh. Ressler je zato izpostavil prav ta, že v izhodišču podrejena razmerja v kontekstu možnosti izrekanja mnenja in glede na temeljno pravico do svobode govora in javnega izrekanja ter združevanja.

Bistveno za intervjuje je tudi to, da so bili posneti več tednov pozneje, z namenom možnosti časovne distance in poudarka na premisleku, ne na trenutnih čustvenih stanjih in odzivih.

Iz strukture videa torej lahko izluščimo nekatere ključne elemente sodobnega kapitalizma, državnih represivnih sil in načinov njihovega sodelovanja pri razkroju tega, kar naj bi bile zahodne liberalne demokratične svoboščine, ter istočasno pri ponovni vzpostavitvi le-teh, četudi vedno na različne načine.

Drugič: Resslerjev video prikazuje oziroma dekodira demokracijo v sodobnih kapitalističnih državah kot mrtvo točko med dvema blokoma, ki čaka na možnost udejanjenja izrednega stanja. Kadar procesi neodtujljive pravice do protesta, oporekanja in javnega nastopanja dozdevno ogrožajo kapitalistični ustroj, se jih nemudoma (z drugimi besedami: brez odlašanja) onemogoči na samem mestu posega, torej s tem, kar lahko imenujemo nenadna uvedba izrednega stanja. Liberalne demokratične svoboščine so takrat enostavno skrčene na papirnate, brezzobe tigre. Gre za potrditev Agambenove teze sredi devetdesetih let, da je pravna norma kapitalistične demokracije dvajsetega stoletja izredno stanje.

Naslednje (s)poročilo, ki nam ga Ressler ponudi v *This is what democracy looks like!*, je popolna fuzija teles, vendar brez polisa – to je dejstvo, ki se danes dogaja v osrčju kapitalistične liberalne demokracije, nenadoma in nenapovedano. Obkroženi protestniki v videu, zadržani za več ur na odprtem prostoru, dejansko vizualizirajo prej paradigmo (koncentracijskega) taborišča kot pa odprtega javnega demokratičnega prostora Mesta Salzburg, kar naj bi bil sodobni liberalni kapitalistični polis. V videu gre torej za to, kar je razvil Agamben v tezi, da današnja biopolitična paradigma zahodne civilizacije ni Mesto, temveč (koncentracijsko) taborišče.

Sodobna oblast v liberalnem kapitalizmu ni kar preprosto v rokah suverena, niti ni v rokah enega samega razreda ali skupine, torej je ne moremo opredeljevati zgolj na ravni zavesti, kot zadevo sprevrnjene zavesti. Stara materialistična paradigma tu ne zadošča več, in to je razlog, zakaj za Resslerja moč videa ni »obskurna kamera ideologije«. Z analizo gibanj, zgoščenostjo razpoloženj, telesnih pristopov v kontekstih demonstracije proizvede Ressler takšno lucidnost, ki nas skoraj oslepi, nas – gledalce. Tu namreč lahko oblast prepoznamo na ravni investicije v telo. Kot trdi Foucault, nič ni bolj materialnega kot izvajati oblast, in Ressler izbere natanko to pot – k vizualizaciji, in sicer, če se ponovno opremo na Foucaulta, s prikazovanjem »arhitekture, anatomije, ekonomije in mehanizma discipliniranja telesa«. ²⁷

To lahko jasno vidimo v strukturi videa, ki prikazuje arhitekturo odnosa telo–telo (postopek obkrožitve in pritiska), ekonomijo deprivacije (ure neigibnosti) ter mehanizem strahu in tesnobe. In kar je pomembneje: tu naj-

²⁷ Michel Foucault, »Body/Power«, v: C. Gordon (ur.), *Michel Foucault: Power/Knowledge*, Harvester Press, Brighton, 1980, str. 57.

bolj stvarno vidimo strukturo oblasti v polju vidnega – oblast nadzora in oko oblasti, video kode. Pri tem imamo opravka z nekim zakritjem ali zastrjem vidnega (tj. z izborom teles, razmerij, svetlobe in pogledov) v množičnih občilih, še posebej pri televizijskih korporacijah. S to kopreno čez oči (kamere) nas poskušajo prepričati, da gre v njihovem prikazu za neko splošno objektivnost in ravnotežje sil v družbenem polju, v katerem se izvaja dejavna politična razmejitev. Kar pa je skrito v takšnih (televizijskih) programih, je natanko prostor med očesom in podobo, ki je pogled, in je – kakor to Resslerjev video konsistentno prikazuje – nekaj drugega kot oko samo: prihaja od zunaj, izvira iz polja Drugega. To pomeni, da je treba med podobo in gledanjem vključiti še tretji element, namreč oblast.

Pogled je vedno nekaj negotovega, odvisnega, naključnega, nekaj, kar ni nikoli končno. Na splošno lahko trdimo, da je gledanje nekaj kontingentnega. Pogled je »eksces«, ki presega golo oko, je nekaj, kar je strukturirano okrog *manka*, pomanjkanja in hibe. Še več, objektivno oko kamere preprosto ne obstaja. Prav zato se v Resslerjevem videu to oko zavestno spaja z glediščem protestnikov. Kot gledalci smo v neposredni povezavi z dogodki, ki jih gledamo z gledišča protestnikov. Način, na kakršnega je speto vizualno gradivo (vizualna dokumentacija je takšna, kakršna je bila, brez umetnih posegov) z izjavami oziroma intervjuji s šestimi protestniki, pa ni ilustrativen. Podobe ne ilustrirajo izjav, in obratno: intervjuji so skrbno zasnovani, da bi natančno pokazali, za kaj gre v vizualnem polju oblasti. Med podobo in očesom je namreč vedno še tretji element, pogled oblasti. Video jasno prikaže, da ni nekega splošnega, nevtralnega prostora, kjer bi se podoba in beseda srečno srečali. Namesto tega se srečata v »ne-prostoru«, ki je prostor oblasti, kot bi dejal Foucault. In prav za to gre v Resslerjevem videu, ter za prikaz maškarade demokracije: pod masko demokracije v današnjih kapitalističnih demokratičnih sistemih naletimo na (Schmittovo/Agambenovo) izredno stanje.

In ne nazadnje, a ne poslednje: represivni aparat, ki ga prikazuje video *This is what democracy looks like!*, je potrebno nujno brati kot sam videz prava in pravičnosti. Hkrati pa je ta video tudi dejanje moči: kaže notranjo moč protestnikov, njihovo sposobnost natančnega izražanja lastnega mesta, premisleka lastnih korakov, trenutnega položaja in možnih prihodnjih porazov. Protiglobalistično gibanje si s pravim ekshibicionizmom prilašča in ponovno prevzema mesto moči, saj le-ta temelji na spektaklu. Video je zatorej obenem proces, ki telo protiglobalističnega gibanja prikazuje spektakularno, toda brez komercializacije!

Jedrnat: konec koncev je bolje izkazovati moč kot pa biti sredstvo oblasti, denimo policije ali katerega drugega represivnega aparata države.

Ne glede na vse pomisleke, ki jih lahko imamo do civilne družbe, je pro-

blematičen stereotipni način prikaza njenih političnih manifestacij. Pri ponovnem kodiranju le-teh, ki ga opravljajo množična občila, je civilna družba praviloma prikazana kot necivilizirana in njen odnos do vladajočih sil kot nekultiviran. Tom Holert poudarja, da so podobe izražanja politične volje za širšo javnost sprejemljive le, če imajo pridih nekakšne zabavljajske akcije in niso prezahtevne. Ko pa množična občila, ob pomoči represivnih aparatov države, te podobe preoblikujejo v ogrožanje demokratičnega globalnega reda, se pogled radikalno zasučje: diskurzivna množica se spremeni v skupino zbeganih in podivjanih elementov, zelo primernih za upodobitev. Resslerjev način predstavitve in upodobitve je tu prav nasproten!

Poudariti je potrebno tudi polarnost množičnomedijskega prikaza demonstracij, ki je sestavni del demokratičnega neoliberalnega ceremoniala. Holert v svoji odlični analizi opredeli ta dva pola takole: na eni strani imamo civilizirane sile reda in politike, ki nastopajo razumno in umirjajoče v svojem dogmatizmu, na drugi strani pa uboge duše, ki se v ritmu pozibavajo in jim gre samo za sprožanje neciviliziranega nereda. Celotni ceremonial je uporaben za produkcijo podob, ki omogočajo preoblikovanje prostora političnega nasprotovanja in demokratične reprezentacije v prostor neposredne udeležbe, ki je prav spreminjanje političnega prostora v apolitični javni prostor.

Robert Pfaller zapiše, da je danes oblika neposredne udeležbe oblika razumevanja demokracije kot nečesa, v kar smo sami zgolj vključeni, in prav ta redukcija predstavlja neoliberalno strategijo za ukinitvev politične javnosti.²⁸ Torej naj bi šlo za to, ali smo del neposredne udeležbe ali sploh ne vemo, kaj je demokracija. Po Holertu je takšna oblika neposredne udeležbe proces prostovoljnega izročanja ljudi veliki množičnomedijski galeriji obrazov, proces manipulacije in evakuacije diskurzivne moči množice. Namesto da bi tako imenovana »neposredna udeležba« zagotavljala demokracijo, predstavlja v resnici prav nasprotno: izgubo politične moči ljudstva in njegovo potopitev v brezoblično kolektivnost.

In prav takšno potopitev lahko na protisloven način opazujemo na prireditvah, kot je *Live 8*. Protisloven zato, ker so množice na takšnih koncertih združene z avreolo poslanstva, etičnega cilja, zavzemanja za Pravičnost, čeprav je njihova neposredna udeležnost pri Stvari in na samem prizorišču Dogodka dejansko zgolj brezoblična množična vključitev, zanosno statiranje v medijskem spektaklu in maškaradi demokracije. Ko so množice v okviru *Live 8* skupaj z izbranimi rock skupinami in mediji opravile prenos Poslanstva za

²⁸ Gl. Robert Pfaller, »Die philosophischen Irrtümer der Kunst« (intervju z Justinom Hoffmannom), *Kunstforum International*, št. 164, marec–maj 2003, str. 386, cit. v: Tom Holert, nav. delo.

pomoč revnim v Afriki na pleča G8, so navidez imele moč in »ugrabile« ter »oživele« vest G8, dejansko pa je bilo ravno obratno: G8, vodstvo projekta *Live 8* in množični mediji so »ugrabili« množice po vsem svetu za svojo predstavo, »ki učinkuje«. ²⁹

Podobno navidezno interaktivnost ponujajo danes številne umetniške predstave, ki v svoji zasnovi skrbno negujejo možnost ukinitve razmejitvene črte med prizoriščem in gledalci, ko se zdi, da zmorejo igralci in obiskovalci predstav kot v nekem magičnem transu preseči mejo in si izmenjati mesta, z ene ali druge strani razmejitvene črte. Jean Baudrillard v svoji kritiki takega pristopa k interaktivnosti izpostavi krožnost in konverzijo strani, kjer obe izgubljata svojo vlogo in specifično mesto. ³⁰ Ta krožnost namreč označuje konec političnega subjekta.

Vztrajanje na razliki je zato enako pomembno kot politični program. Marina Vishmidt sprašuje takole: »Kaj nas lahko naučijo sodobne umetniške produkcije, ki se skušajo spopasti, če ne celo odrešiti reprezentacije, in to ne samo na organizacijski ravni, temveč tudi na politični? Kajti reprezentacija je dojeta kot tehnika nadzora, postopek, ki preči različne načine in modele, povezane z državnimi sistemi. Reprezentacija je postopek, ki preči *različne politične* modele. Vedno je organizirana tako, da vsebuje želje in sovraštva, in sposobna je prignati strah in tesnobo do roba. In ne nazadnje, prav vedno zagotavlja postopke (kapitalistične) akumulacije, spreminjanje presežne vrednosti v kapital«. ³¹

Vprašanje reprezentacije je spet aktualno. Toda pod vprašajem ni toliko dejstvo, da ni ničesar zunaj reprezentacije, kot pa sama oblika predstavljanja in zastopanja.

²⁹ Prim. spletno stran Live 8, govora Boba Geldofa in Kofija Anana (op. Tanje Velagić) ter odgovor na oglaševalsko samozastavljeno vprašanje »Bo delovalo?«. Odgovor so na spletni strani naslovili z »Mi vemo, da deluje«.

³⁰ Gl. Roger Celestin, »From Popular Culture to Mass Culture« (intervju z Jeanom Baudrillardom), *Sites*, zv. 1, št. 1, pomlad 1997, str.12, cit. v: Tom Holert, nav. delo.

³¹ Prim. Marina Vishmidt, »What is a political artist« v: Marina Gržinić in Walter Seidl (ur.), *Double Check. Re-framing Space in Photography: The Other Space, Parallel Histories*, katalog Galerije sodobne umetnosti Celje, Celje, 2005.

SOLIPSIZEM

FILOZOFIJA METAFIZIČNEGA EGOIZMA

Miran Božovič

O tako imenovanih egoistih, ki se v začetku 18. stoletja za kratek čas pojavijo na filozofskem prizorišču, in njihovi »novi metafiziki« vemo razmeroma malo, za kar, kot bomo videli, obstajajo dobri razlogi. Gre namreč za filozofe, ki v dogajanja na filozofskem prizorišču praviloma ne posegajo – ker so sami pri sebi prepričani, da človeško mišljenje enostavno ne more proizvesti misli, ki je obenem ne bi mislili tudi oni sami, jih dogajanja na filozofskem prizorišču najbrž sploh ne zanimajo –, se pravi za filozofe, ki za svoja filozofska prepričanja ne poskušajo pridobiti nikogar in ki svoje filozofije potemtakem ne širijo ne pisno ne ustno. Njihovo nenavzočnost na filozofskem prizorišču in molčičnost o lastnih filozofskih prepričanjih jim narekujejo sama ta prepričanja. Tisti trenutek, ko bi svoja filozofska prepričanja zapisali in objavili v knjigi, tisti trenutek, ko bi o njihovi pravilnosti začeli prepričevati druge, bi jih že izdali oziroma postavili na laž. Skratka, gre za filozofijo, ki, strogo vzeto, ne pozna ne knjig ne predavanj ne učiteljev ne učencev in ne somišljenikov (vsi ti koncepti so namreč v tej filozofiji protislovni). Eden od njihovih sodobnikov, Thémiseul de Saint-Hyacinthe, ki je sam srečal »enega ali morda dva« od teh nenavadnih filozofov, jim je očital, da v svojo metafiziko »verjamejo kvečjemu takrat, kadar govorijo o njej.«¹ Resnica je še bolj neprijetna: v svojo metafiziko niso verjeli niti takrat, kadar so govorili o njej, saj je že samo dejstvo, da so o svoji metafiziki sploh govorili (in pisali), znamenje tega, da vanjo niso povsem verjeli. Če bi sami egoisti verjeli v svojo lastno metafiziko, zanjo danes najverjetneje sploh ne bi vedeli, zgodovina filozofije pa bi bila prikrajšana za enega od svojih najbolj izjemnih predstavnikov, namreč za misleca, ki je, kot

¹ Thémiseul de Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité, sur la certitude de nos connoissances et sur la nature des êtres* (London: Jean Nourse, 1743), 95.

subjekt vseh modifikacij človeškega mišljenja, mislil misli vseh filozofov in ki potemtakem *sam tako rekoč uteleša celotno zgodovino filozofije*.

1. *Seul au monde*

Diderot v svojem mladostnem spisu *La Promenade du sceptique ou Les Allées* iz leta 1747 slika idilični vrt, v katerem pripovedovalec med sprehodom sreča vrsto likov, ki pripadajo različnim filozofskim šolam: med njimi zlahka prepoznamo pironiste (ti trdijo: »vse, kar vidimo, bi lahko bilo nekaj, prav lahko pa tudi ne bi bilo nič«), ateiste (ti trdijo, da je »vladar [tj. Bog] zgolj utvara«), deiste (njihovo zavrnitev razodetja in zadostnost naravne religije povzema tale misel: ko namreč svet, ki ga imajo pred očmi, primerjajo z razodetjem v pisani besedi, se jim zdi nemogoče, »da bi bil tako večč rokodelec lahko tako slab pi-sec«) in spinoziste (ti trdijo, da je »vladar del vidnega sveta, da sta univerzum in vladar eno in da smo mi sami deli njegovega obsežnega telesa«²) itn. Idilo, ki vlada med filozofi v tem vrtu, nam dovolj zgovorno pričarajo pripovedovalčeve uvodne besede: »v tem vrtu sem videl pironista, ki je objemal skeptika, skeptika, ki se je veselil ateistovih uspehov, ateista, ki je posodil denar deistu, deista, ki je ponujal usluge spinozistu; z eno besedo, vse filozofske sekte, ki jih je zblížala in združila vez prijateljstva. Tukaj prebivajo sloga, ljubezen do resnice, resnica, iskrenost in mir.«³

Spis potem v nadaljevanju uprizarja številne imaginarne dialoge med predstavniki naštetih – in še nekaterih drugih – filozofskih šol, skozi katere ti soočajo svoje filozofeme. Kot niz imaginarnih dialogov med filozofskimi liki, od katerih se nekateri v življenju niti ne bi bili mogli srečati in soočiti svojih filozofemov, saj šole, ki jim pripadajo, razdvajajo cela stoletja, spis mor- da še najbolj spominja na Fénelonove *Dialogues des morts* (1712), kjer med drugim najdemo tudi dialog, v katerem se soočita Sokrat in Konfucij, ali pa na Benthamov nedokončani spis z naslovom *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living* (1832), kjer najdemo na kratko skicirane fiktivne dialoge, v katerih se sam avtor po svoji smrti pogovarja z nekaterimi znamenitimi mrtvimi misleci, kot so Konfucij, Aristotel, Evklid, Locke, Newton itn. Za razliko od Benthamovih dialogov, ki glede tega ne puščajo niti najmanjšega dvoma – v vseh dialogih brez izjeme je prav sam Bentham tisti, ki je pametnejši od svojih sogovornikov in jih v besednem dvoboju vse po vrsti premaga –, pa

² Diderot, *La Promenade du sceptique ou Les Allées*, v *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994–97), 1: 103–105.

³ *Ibid.*, 72.

Diderotova soočenja različnih filozofskih sistemov ne dajo vedno jasnega »zmagovalca.« Prav tako ni mogoče enoznačno določiti Diderotove lastne pozicije (sam Diderot je v svojem filozofskem razvoju ta čas nekje vmes med deizmom *Pensées philosophiques* [1746] in polnokrvnim materializmom *Lettre sur les aveugles* [1749]); kot materialistični filozof bo prvič spregovoril šele leto kasneje, namreč leta 1748, in sicer v svojem prvem romanu *Les Bijoux indiscrets*). Skratka, vtis, ki ga dobimo ob branju, je, kakor da bi se bil sam Diderot – preden je izoblikoval svojo lastno filozofsko držo – hotel sprehoditi skozi zgodovino filozofskih idej in si v ta namen naslikal ta idilični vrt, v katerem je na enem mestu zbral predstavnike vseh pomembnejših filozofskih šol, med katerimi se sprehaja pripovedovalec in prisluškuje njihovim pogovorom. Branja pa ne otežuje samo odsotnost Diderotove lastne filozofske pozicije in pripovedovalčeva neopredeljenost ob številnih rivalskih filozofemih; spis je tudi slogovno neizpiljen in morda nekoliko preobložen z okornimi, zapletenimi in pogosto kriptičnimi alegorijami, posamezne ideje ostanejo nerazvite, tako da se nit argumentacije občasno zgublja itn.⁴

Čeprav pripovedovalec pri večini filozofskih likov, ki jih sreča v vrtu, ostaja neopredeljen in svoje morebitne naklonjenosti oziroma nenaklonjenosti do njihovih prepričanj ni pripravjen deliti z bralci, pa je njegova – odklonilna – drža vsaj do enega od teh likov dovolj jasna, čeprav je samo implicitna. Potem ko je na hitro orisal spinozista, pripovedovalec predstavi nekega »še bolj nenavadnega« filozofa, ki sam zase trdi, da je Vergil. Ob tem ne gre za povsem običajno norost, v kateri bi se nekdo preprosto imel za nekoga drugega, kot je v resnici (kakor se ima, denimo, v Descartesovih *Meditacijah* berač za kralja), ampak za neprimerno bolj kompleksno filozofsko držo. Filozof, ki se ima za Vergila, namreč na sogovornikovo občudovanje *Eneide* odgovori tako, da najprej razvrednoti svojo pesnitev rekoč, da ni nič drugega kot *un tissu d'idées qui ne portent sur rien*,⁵ niz idej, ki se ne nanašajo na nič, nato pa v isti sapi začne govoriti o komplimentih, ki jih je bil deležen zaradi »svoje sposobnosti podjarmljanja sodržavljanov s proskripcijami,« in častnem nazivu

⁴ Spis velja celo za tako obrobnega, da ga nekatere izdaje Diderotovih filozofskih del – med drugim tudi zelo dobra in skrbno komentirana izdaja, ki jo je uredil Paul Vernière (Diderot, *Œuvres philosophiques*, [Pariz: Garnier, 1998]) – preprosto izpuščajo. Med sicer maloštevilnimi prikazi spisa velja omeniti vsaj naslednje: P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1954, 567–72); Mariafranca Spallanzani, "Figures de philosophes dans l'œuvre de Diderot", *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 26 (1999), 49–63; Francine Markovits, "La Promenade de Diderot ou: Comment surprendre ses pensées?" v Annie Ibrahim, ur., *Diderot et la question de la forme* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1999), 37–60 in Pierre Hartmann, *Diderot: la figuration du philosophe* (Pariz: José Corti, 2003), 30–46.

⁵ Diderot, *La Promenade du sceptique*, 105.

»očeta in branilca domovine,« s katerim se je ponašal. Iz tega na prvi pogled povsem zmedenega stavka je jasno razvidno, da si filozof ne lasti samo avtorstva pesnitve, ampak si pripisuje tudi zasluge za nekatere politične dosežke (slednji so očitno Avgustovi: *pater patriae* je bil namreč častni naslov, s katerim se je ponašal prvi rimski cesar). Ta stavek, v katerem si ena in ista oseba lasti avtorstvo pesnitve in se obenem postavlja z določenimi prijemi in dosežki v politiki, Francine Markovits interpretira kot »Vergilovo« govorjenje o političnih implikacijah svoje pesnitve, zaradi katerih naj bi se pesnik primerjal z Avgustom; pravi namreč: »zasluga avtorja *Eneide* ... ni v lepoti kompozicije, ampak v politiki podjarmljanja, katere orodje je bila pesnitev.«⁶ Čeprav je seveda tudi to prav lahko res, pa na tem mestu najbrž ne gre za to. Tisti, ki se postavlja s »svojo sposobnostjo podjarmljanja sodržavljanov« in z naslovom »očeta domovine,« namreč ni »Vergil,« ampak filozof, ki sam zase trdi, da je bil »istočasno Vergil in Avgust.« Pred sabo potemtakem nimamo Vergila, ki bi se zaradi političnih implikacij svojega epa zgolj primerjal z Avgustom, kakor sugerira Markovitseva, ampak čudaškega metafizika, ki se dobesedno *ima* za največjega rimskega pesnika *in* za prvega rimskega cesarja obenem. V njegovih očeh namreč ne Vergil ni avtor pesnitve ne Avgust tvorec politike podjarmljanja, ampak je sam filozof avtor tako Vergila in njegove pesnitve kakor tudi Avgusta in njegovih političnih dosežkov. Nič nenavadnega potemtakem ni, če je njegovo govorjenje videti zmedeno in nerazumljivo, saj v isti sapi govori kot Vergil in Avgust oziroma natančneje, stavek začne kot Vergil, ki govori o pesnitvi, in konča kot Avgust, ki govori o politiki (ko torej filozof omeni »svojo sposobnost podjarmljanja sodržavljanov« in naslov »očeta domovine,« s katerim se je ponašal, ne govori več kot Vergil, ampak kot Avgust). Ideje, ki jih filozof naniza v enem samem stavku, so tudi dejansko »tako zelo dispartne,« kot se zdijo njegovemu sogovorniku, tj. Diderotovemu pripovedovalcu, to pa preprosto zaradi tega, ker jih izrekata dva različna lika oziroma natančneje, ena in ista oseba, ki enkrat govori kot Vergil in drugič spet kot Avgust, se pravi ena in ista oseba, ki ves čas govori o *sebi* in *svojih* dosežkih, namreč o pesnitvi, ki jo je spesnil kot Vergil, in o politiki, ki jo je vodil kot Avgust. Ideje nekoga, ki sam zase verjame, da je bil »istočasno Vergil in Avgust,« bi bile najbrž le težko manj »dispartne« in njegovo govorjenje bolj razumljivo.

»To pa še ni vse,« je čudaški metafizik razpredal naprej vpričo svojega vedno bolj zbezanega sogovornika; »danes sem lahko kdorkoli hočem biti in dokazal vam bom, da sem nemara jaz vi in da vi niste nič [*que peut-être je suis vous-même, et que vous n'êtes rien*].«⁷ To svoje bizarno prepričanje, ki na prvi po-

⁶ Markovits, "La Promenade de Diderot", 55.

⁷ Diderot, *La Promenade du sceptique*, 105.

gled najbrž lahko spominja samo na norost, je podkrepil z naslednjo mislijo: »bodisi da se dvignem pod oblake, bodisi da se spustim v prepad, nikoli ne izstopim iz samega sebe in vse, kar zaznavam, je zgolj moja lastna misel.«⁸ (s to svojo mislijo filozof skoraj dobesedno povzema enega od uvodnih stavkov iz Condillacovega *Essai sur l'origine des connaissances humaines* iz leta 1746, s to na prvi pogled morda nebitveno, v kontekstu njegove metafizike pa absolutno ključno razliko, da je Condillacova prva oseba množine pri njem nadomeščena s prvo osebo ednine). A še preden je filozofu uspelo dokazati, da njegov sogovornik v resnici »ni nič« in da je potemtakem, strogo vzeto, filozof sam svoj sogovornik, je njegovo »naduto« govorjenje »prekinila glasna skupina«⁹ razposajenih, bahaških filozofov, nekakšnih hedonistov, ki prav takrat pridejo mimo.

Za pripovedovalca, ki se s takšnim filozofskim prepričanjem – kakorkoli je že nenavadno – očitno ne srečuje prvič, se zdi, da metafizikovih besed niti za trenutek ni pripravljen vzeti resno. V njegovih očeh je namreč ta čudaški metafizik eden tistih »ljudi, od katerih vsak trdi, da je sam na svetu,« se pravi eden tistih, ki »dopuščajo obstoj enega samega bitja, a to misleče bitje so oni sami; ker je vse, kar se primeri v nas, zgolj vtis, zanikajo, da bi obstajalo še kaj drugega razen njih samih in njihovih vtisov; tako so hkrati ljubimec in priležnica, oče in otrok, cvetlična gredica in tisti, ki hodi po njej.«¹⁰ Metafizik, ki je prepričan, da je »sam na svetu,« je torej očitno eden izmed tako imenovanih »egoistov,« kot so rekli takrat – tako te »najbolj čudaške med filozofi«¹¹ imenuje tudi d'Alembertovo istoimensko geslo v *Enciklopediji* –, oziroma ontoloških solipsistov, kot bi rekli danes. Kot dovolj jasno kaže bežna epizoda z »glasno skupino« mimoidočih filozofov, ki metafizika zmoti neposredno pred napovedanim dokazom, da njegov sogovornik »ni nič,« si njegovo filozofsko prepričanje, da je sam edino bitje, ki obstaja, ne zasluži niti resne zavrnitve, saj ga v pripovedovalčevih očeh očitno dovolj uspešno razkrinka in postavi na laž že samo prazno govorjenje filozofov, ki pridejo mimo, oziroma neartikuliran hrup, ki ga povzročajo: najbrž ne more biti res, da je sam na svetu in da zunaj njega ni ničesar, ko pa ga lahko – proti njegovi volji – zmoti hrup mimoidočih (tako bi vsaj lahko razumeli Diderotovo implicitno ost, ki pa, strogo vzeto, ne dokazuje ničesar). Splošni vtis, ki ga v bralcu pusti Diderotova predstavitev te filozofske šole, je, kakor da bi šlo za duhovito anekdoto o liku prismojenega modreca, ki neomajno in tako rekoč samomorilsko vztraja pri svojem pre-

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 106.

¹⁰ *Ibid.*, 105.

¹¹ Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 zv. (Pariz: Briasson, 1751–65), s.v., "Égoïstes", 5: 431 b.

pričanju kljub temu, da dobesedno *use* govori proti njemu, anekdoto, katere morala bi prav lahko bila v tem, da v filozofiji najbrž nobeno prepričanje ne more biti toliko prismuknjeno, da se ne bi našel modrec, ki bi ga povsem resno zagovarjal.

Najprej nekaj besed o izrazu *égoïste* oziroma *égoïsme*, kot ga najdemo v filozofiji 18. stoletja. Izraz egoist oziroma egoizem, ki ga danes praviloma rabimo v etičnem smislu, namreč v smislu sebičnosti, samoljubja, postavljanja osebnih koristi pred koristi drugih itn., je bil v tistem času rabljen ne le v etičnem, ampak tudi v metafizičnem smislu.¹² In metafizični egoizem, strogo vzeto, ni nič drugega kot etični egoizem, s to razliko, da je vse tisto, kar je v etičnem egoizmu mišljeno bolj ali manj v prenesenem pomenu, v metafizičnem egoizmu mišljeno strogo dobesedno. Kdo je etični egoist? Skrajni individualist, ki sebe postavlja v središče in vse gleda z osebnega stališča; kdor misli samo nase; kdor vidi samo sebe itn. Strogo vzeto, tudi metafizični egoist ne počne čisto nič drugega, s to razliko, da je sebično, samoljubno ravnanje etičnega egoista stvar svobodne odločitve (prav lahko bi se tudi spreobrnil in postal recimo altruist), medtem ko metafizični egoist (oziroma ontološki solipsist) ravna tako, kakor ravna, ker preprosto *ne more drugače*: ker je »sam na svetu,« je seveda jasno, da kaj drugega kot individualist sploh ne more biti (mimogrede, Diderotova oznaka *seul au monde*, sam na svetu, morda ni najbolj ustrezna, saj ni filozof tisti, ki bi edini obstajal *v* oziroma *na* svetu, ampak je svet – in ljudje v tem svetu – tisti, ki obstaja *v njem* oziroma *v njegovem duhu*); ker prav vse obstaja samo kot modifikacija njegovega duha, lahko metafizični egoist seveda misli na karkoli in gleda karkoli – vedno bo, strogo vzeto, mislil *samo nase* in povsod bo videl *samo sebe*.

Ko se de Jaucourt v *Enciklopediji* v geslu »Égoïsme,« posvečenem etičnemu egoizmu, huduje nad Montaignom, ki namesto da bi svoje primere črpal iz zgodovine, bralce neprestano mori »s svojimi nagnjenji, svojimi muhami, svojimi boleznimi, svojimi krepostmi in svojimi slabostmi« itn., pravi, da sme pisec »o sebi govoriti samo toliko, kot terja obravnavana snov,«¹³ se pravi samo, če gre za obrambo oziroma zagovor avtorjevih lastnih misli, dejanj itn. V primeru metafizičnega egoista, ki ga v sosednjem stolpcu obravnava d'Alembertovo geslo »Égoïstes,« pa je takšno priporočilo seveda povsem brezpredmetno. Ta tudi če bi hotel, ne bi mogel govoriti o ničemer drugem kakor o sebi. Metafizični egoist namreč tudi takrat, kadar s svojimi primeri sega še tako daleč v preteklost, tudi takrat, kadar govori o mislih in dejanjih drugih, strogo vzeto, govo-

¹² Prim. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1976), s.v., "Égoïsme", 271–72.

¹³ Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie*, s.v., "Égoïsme", 5: 431 a.

ri o samem sebi. Ko Diderotov čudaški metafizik govori o Vergilovi pesnitvi in o Avgustovi politiki, govori o *svojih* mislih in *svojih* dejanjih oziroma samo povzema drobce iz svoje obsežne biografije: ker sta Vergil in Avgust stvaritvi njegovega mišljenja in potemtakem obstajata samo kot modifikaciji njegovega duha, je bil seveda on sam tisti, ki je *kot* Vergil v mislih enajst let koval deset tisoč verzov *Eneide*, in tisti, ki je *kot* Avgust v mislih vodil politiko podjarmljanja in si prislužil častni naslov »očeta domovine.« Ne le domnevna Vergilova in Avgustova biografija, ampak biografije prav vseh oseb, ki so kadarkoli naseljevale egoistov svet, vključno z zgodovino samega tega sveta od stvarjenja naprej, niso prav nič drugega kot *njegova lastna* biografija. Egoistovi biografiji bi tako morda še najbolj ustrezal Diderotov »veliki zvitek« iz *Fatalista Jacquesa*, na katerem je zapisano prav vse, kar se kadarkoli primeri komurkoli na svetu,¹⁴ ali pa Leibnizova »knjiga usod« iz *Teodiceje* (ki je bila najverjetneje tudi model za Diderotov »veliki zvitek«): kot beremo v sklepnih paragrafih *Teodiceje*, se takšna »knjiga usod« nahaja v vsakem od možnih svetov kot »zgodovina tega sveta« oziroma »knjiga njegovih usod,« se pravi usod vseh tistih oseb, ki so vsebovane v tistem svetu, katerega zgodovina je ta knjiga.¹⁵ Medtem ko sta omenjeni »knjigi usod« v *Fatalistu Jacquesu* in *Teodiceji* brez dvoma bitnosti, ki se razlikujeta tako od oseb, katerih usode opisujeta, kakor tudi od bralcev (pisca oziroma avtorja, strogo vzeto, nima ne ena ne druga od obeh »knjig,« bralca – enega samega – pa samo Leibnizova), pa je v primeru egoista nekoliko drugače, namreč: egoist (oziroma njegov duh) sam dobesedno *je* takšna »knjiga usod.« Metafizičnemu egoistu bi tako morda še nekoliko bolj ustrezal neki drug Diderotov koncept, namreč koncept paradoksne knjige, ki je sama svoj lastni bralec. S konceptom knjige, ki »bere sámo sebe,« Diderot v *Éléments de physiologie*, svojem zadnjem delu, ponazori mehanizem spomina; možgansko substanco najprej primerja s knjigo, »to je knjiga,« pravi, nato pa se vpraša: »kje pa je bralec?« in odgovarja: *le lecteur c'est le livre même*, bralec je kar knjiga sama, namreč *livre ... sentant, vivant, parlant*,¹⁶ čuteča, živa in govoreča knjiga – in metafizični egoist je natanko takšna »čuteča, živa in govoreča knjiga« usod oziroma zgodovina sveta, ki ne le »bere,« ampak tudi *piše* »sámo sebe.«

Ključ do egoistove metafizike tiči prav v tistih njegovih besedah, s katerimi je takrat, ko je govoril kot Vergil, označil *Eneido*, za katero je rekel, da ni nič drugega kot »niz idej, ki se ne nanašajo na nič.« Kar je kot pesnik rekel za deset tisoč verzov svoje pesnitve (in kar bi brez dvoma rekel za prav vsako

¹⁴ Prim. Diderot, *Fatalist Jacques in njegov gospodar*, prev. Janko Moder (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005), 9.

¹⁵ Leibniz, *Essais de Théodicée*, ur. J. Brunschwig (Pariz: Garnier-Flammarion, 1969), 359–62; za slovenski prevod tega dela *Teodiceje*, glej *Razpol* 4 (1988), 69–73.

¹⁶ Diderot, *Éléments de physiologie*, v *Œuvres*, I: 1289.

– ne samo mitološko, ampak tudi zgodovinsko – knjigo), bi kot filozof prav gotovo rekel tudi za sam svet in ljudi v njem: tudi svet in ljudje v njem niso nič drugega kot »niz idej, ki se ne nanašajo na nič« – namreč na *nič zunaj njegovega duha*. Ne le Vergil, Avgust, njegov trenutni sogovornik in »glasna skupina« filozofov, ki pridejo mimo, *nobena* od bitnosti, ki naseljujejo egoistov svet, vključno z njihovimi mislimi in dejanji, vključno s samim tem svetom, »ni nič« zunaj njegovega duha – egoist *sam* je dobesedno *use*: Vergil, Avgust, svoj sogovornik itn. in svet, ki ga ti naseljujejo; oziroma z besedami, s katerimi je lik egoističnega filozofa že nekaj let pred Diderotom opisal Saint-Hyacinthe, *lui seul est tout l'Univers*,¹⁷ [egoist] sam je ves univerzum. Ker v egoistovih očeh vse stvari obstajajo samo kot ideje v njegovem duhu oziroma kot modusi njegovega mišljenja in ker obenem zunaj njegovega duha ni ničesar, kar bi ustrezalo tem idejam, se pravi nikakršnih objektov, so besede, s katerimi je označil *Eneido*, namreč *idées qui ne portent sur rien*, seveda nadvse natančen in zvest opis ontološkega statusa prav vseh bitnosti, ki sestavljajo njegov svet (vključno, kot se razume samo po sebi, s knjigo, ki vsebuje Vergilovo pesnitev, se pravi vključno z *zapisom* »niza idej, ki se ne nanašajo na nič,« ki seveda tudi sam ni nič drugega kot »ideja, ki se ne nanaša na nič« zunaj egoistovega duha). Ker je prav njegovo mišljenje *la cause de l'existence de toutes les créatures*,¹⁸ vzrok obstoja vseh bitij, kot temeljno premiso metafizičnega egoizma povzema nek še starejši avtor, se egoistovo stvarjenje sveta in ljudi v njem v njegovih očeh najbrž ne razlikuje bistveno od njegovega ustvarjanja *Eneide* – v obeh primerih gre zgolj za snovanje idej, ki jih v duhu preprosto niza drugo za drugo.

Ker po egoistovih besedah tudi njegov trenutni sogovornik (tj. Diderotov pripovedovalec) »ni nič,« se mora v njegovih očeh seveda tudi njun pogovor odvijati v njegovem duhu in je tako v resnici zgolj samogovor. Ko sogovorniku pripoveduje o svojih dosežkih v pesništvu in politiki, se egoist samo *sam pri sebi* spominja svojih preteklih misli oziroma idej in jih obnavlja v duhu. Ko bi (kakor je napovedal, pa tega potem ni izpeljal do konca, ker ga je pred tem »prekinila glasna skupina« mimoidočih filozofov) sogovornika poskušal prepričati, da »ni nič,« ta pa (kot si lahko zamislimo verjetno nadaljevanje pogovora) ne bi bil pripravljen popustiti in bi ugovarjal, bi egoistični filozof seveda verjel, da se pogovarja *sam s sabo*, se pravi v »dialogu« z imaginarnim sogovornikom *v mislih* premleva svojo metafiziko, sam sebi postavlja vprašanja in ugovore in sam odgovarja nanje. Tudi »glasne skupine« mimoidočih nikakor

¹⁷ Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques*, 94.

¹⁸ Flachet de Saint-Sauveur, *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes* (Rouen in Pariz: Pierre Giffart, 1704), 356; navajamo po Lewis Robinson, "Un Solipsiste au XVIII^e siècle", *L'Année philosophique* 24 (1913), 19.

ne bi razumel kot *vnanjo* motnjo, ampak preprosto kot nadležno misel, ki se je od nekod prikradla v njegovega duha in je nikakor ne more odgnati; sámo dejstvo, da ga ta misel pri njegovem glasnem razmišljanju očitno zmoti proti njegovi volji in da si je ne more izbiti iz glave, pa bi si lahko enostavno pojasnil s svojo trenutno nezbranostjo oziroma raztresenostjo in ga potemtakem nikakor ne bi pripravilo do skesanega priznanja obstoja samih teh »mimoidočih« zunaj njegovega duha, kakor nekoliko naivno pričakuje Diderot.

2. *Nous sommes l'univers entier*

Samo obžalujemo lahko, da se Diderotova predstavitev tega izjemnega modreca s prihodom skupine razposajenih metafizikov konča (medtem ko se bo pripovedovalec v nadaljevanju za kratek čas posvetil predstavitvi njihove povsem nezanimive metafizike, za katero bo ugotovil, da ne vsebuje »nobenega veljavnega dokaza, nikakršnega logičnega sklepanja,« bo namreč egoist izginil s prizorišča in ga do konca spisa ne bomo več srečali). Pa ne samo zato, ker nas je s tem prikrajšal za egoistov napovedani »dokaz« osrednje teze njegove metafizike, da namreč svet in ljudje v njem obstajajo samo v njegovem duhu. Z nastopom lika egoističnega filozofa je namreč Diderotov »sprehod« skozi zgodovino filozofskih idej dosegel točko, ki bi prav lahko bila osišče celotnega spisa: kot si namreč egoist lasti avtorstvo »niza idej,« ki sestavljajo Vergilovo *Eneido*, bi si brez dvoma lastil tudi avtorstvo idej, ki sestavljajo filozofska dela, denimo Platonove dialoge, Descartesove *Meditacije*, Spinozovo *Etiko* itn., z eno besedo, avtorstvo *vseh* filozofskih idej, kar jih je kdaj koli proizvedlo človeško mišljenje. Podobno kot Vergil, Avgust itn., seveda tudi našeti misleci »niso nič« zunaj njegovega duha; egoist sam je tisti, ki je *bil* tudi vsak od teh filozofov. Ko je, denimo, Platon imel neko filozofsko idejo, je bil v resnici egoistični filozof tisti, ki je imel to idejo, saj v njegovih očeh Platon *sam* ni nič drugega kot modus njegovega mišljenja. Prav vse filozofske ideje so nastale znotraj egoistovega duha, on sam je tisti, ki je mislil misli vseh filozofov – človeško mišljenje enostavno ne more proizvesti misli, ki je ne bi mislil on sam. Ker bi torej egoist samega sebe brez dvoma imel za subjekta vseh modifikacij človeškega mišljenja, je celotna zgodovina filozofskih idej v njegovih očeh lahko samo zgodovina njegovega lastnega duha, njegov lastni filozofski razvoj oziroma duhovna rast. Skratka, z nastopom lika egoističnega filozofa se v vrtu, ki je tako rekoč zgodovina filozofskih idej v malem, pojavi modrec, ki ima samega sebe dobesedno za *utelešenje celotne zgodovine filozofskih idej*.

Pozni Diderot tako bogatih in plodnih iztočnic, kot jih ponuja lik egoističnega filozofa, prav gotovo ne bi spustil tako zlahka iz rok. Kasnejši avtor

Fatalista Jacquesa in drugih podobnih mojstrov in bi takšen »sprehod« skozi zgodovino filozofskih idej, ki bi vključeval tudi srečanje z egoističnim filozofom, bržčas uprizoril drugače, najverjetneje kar z očiča samega egoističnega modreca, kar bi bila z ozirom na filozofsko prepričanje tega lika seveda povsem logična izbira. V tej optiki bi »sprehod« skozi zgodovino filozofskih idej postal egoistova lastna filozofska pot, po kateri se je po celi vrsti nezadovoljivih in opuščeni poskusov razumevanja oziroma razlage sveta okrog sebe in samega sebe v svetu, se pravi poskusov, kot so bili pironizem, deizem, ateizem, spinozizem itn., naposled dokopal do filozofije egoizma, dialogi oziroma besedni dvoboji med predstavniki različnih filozofskih šol pa seveda njegovi notranji boji, saj je bil egoistični filozof sam tisti, ki je zapored privzemal (in preizkušal) vse naštete filozofske drže.

V tako fokusiranem spisu egoistični filozof prav gotovo ne bi izgubljal besed o tem, kako je pesnil *Eneido*, kako je vladal rimskemu imperiju itn. – naj bodo ti drobci iz njegove biografije še tako pomembni, v spisu, ki je v prvi vrsti »sprehod« skozi zgodovino *filozofskih* idej, so vendarle drugotnega pomena –, ampak bi najbrž prej govoril o tem, kako je, denimo, *kot* Platon snoval filozofske dialoge, *kot* Aristotel *Metafiziko* itn. Ko bi opisoval nastanek svojega egoističnega prepričanja, bi prav gotovo kaj povedal o tem, kako se je takrat, ko je sam *bil* Descartes in je premišljal »o naravi človeškega duha,« dokopal do spoznanja, »da na svetu ni sploh ničesar, da ni neba, zemlje, duš, teles«¹⁹ in da je edino, kar zares obstaja, prav mišljenje in seveda on sam kot njegov subjekt oziroma nosilec. Od egoističnega prepričanja, ki ga je očitno dosegel *že kot* Descartes, ga je potem odvrnilo spoznanje, da sam vendarle ni avtor oziroma vzrok *vseh* svojih idej: ko je namreč premišljal naprej, je v svojem duhu naletel na idejo – eno samo, namreč idejo Boga –, za katero nikakor ni mogel uvideti, kako bi bil lahko on sam njen vzrok, na osnovi česar je bil primoran sklepati, kot je zapisal takrat, »da na svetu nisem sam,« saj razen njega očitno obstaja tudi tista »stvar, ki je vzrok te ideje,«²⁰ se pravi Bog. In ko je to enkrat ugotovil za eno od svojih idej, se je moral potem v nadaljevanju odreči še avtorstvu številnih drugih idej v svojem duhu, namreč »idej čutnih stvari,« kar mu je povsem skazilo egoistično sliko sveta, saj je zdaj zunaj njegovega duha poleg Boga obstajal tudi svet telesnih stvari. Svojo filozofsko držo je dokončno izoblikoval – in zares postal to, kar je še danes, namreč metafizični egoist – šele nekoliko kasneje, in sicer potem, ko je najprej *kot* Spinoza dokazoval številne trditve o substanci, ki edina obstaja, in njenih modusih, nato pa v nekem trenutku uvidel, da je ta substanca, ki edina obstaja in katere modusi so vse ostale bitnosti, pravzaprav *on sam*. Tisti trenutek

¹⁹ Descartes, *Meditacije*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1973), 56.

²⁰ *Ibid.*, 73.

se mu je tudi posvetilo, da so vsi njegovi dotedanji poskusi razumevanja sveta okrog sebe in samega sebe v svetu spodleteli prav zaradi tega, ker je bilo sámo vprašanje postavljeno narobe: ne gre namreč za razumevanje sveta in samega sebe v svetu, kakor je mislil dotlej, ampak za razumevanje *samega sebe* in *sveta v sebi*. Edina stvar, glede katere se je *kot* Spinoza motil, je bilo število atributov edine obstoječe substance, ki jih ni neskončno mnogo, ampak en sam – njegov edini atribut je namreč mišljenje oziroma on sam je samo misleča stvar (nima pa razsežnosti in nobenega od ostalih neskončno mnogih atributov, za katere bi najbrž priznal, da si že v času snovanja *Etike* ni bil povsem na jasnem, kaj natanko naj bi bili). Ko je samega sebe enkrat uzrl kot spinozistično substancno z enim samim atributom – mišljenjem –, so stvari seveda stekle same od sebe: zdaj je bil sam avtor prav vseh idej, ki sestavljajo njegovega duha; zdaj je bilo njegovo mišljenje vzrok bivanja vseh ostalih bitnosti, ki same niso nič drugega kot modusi njegovega mišljenja; zdaj zunaj njega ni bilo ničesar več, ampak je bilo vse v njem in brez njega nič ni moglo ne biti ne pojmovati se, kakor je bil uvidel že *kot* Spinoza, le da takrat še ni vedel, da v resnici govori o sebi itn. Z eno besedo, zdaj je bil sam dejansko *use*. Za konec pa bi najbrž povedal še kaj o tem, kako je, zdaj že kot dokončno formiran egoistični mislec, uvidel, da je končno napočil čas, da se ozre nazaj na prehojeno pot in strne svoj duhovni razvoj od začetkov filozofskega mišljenja do egoizma – in rezultat tega je seveda prav pričujoči spis, ki ga je napisal *kot* Diderot.

Spis, ki bi bil napisan v tem duhu – njegov naslov zdaj najbrž ne bi bil več *Skeptikov*, ampak *Egoistov sprehod* –, bi Diderot brez dvoma sklenil s kakšnim namigom na to, da resnični avtor spisa ni on sam, ampak egoistični filozof, ki misli *v njem* in govori *skozenj*. Svoj občutek, da ob pisanju v njem misli in skozenj govori nekdo drug, ki je resnični avtor spisa, bi morda lahko izrazil rekoč, da se misli oziroma ideje, ki jih zapisuje, v njegovem duhu porajajo kar same od sebe, pisanje teče tako zelo gladko in brez najmanjšega napora z njegove strani, kakor da bi roko, v kateri drži pero, vodil nekdo drug itn. Se pravi, kar je sprva imel za navdih, je bila v resnici zgolj napačna interpretacija dejstva, da je sam ideja v duhu nekoga drugega, ki je tisti, ki misli njega samega in »njegove« misli oziroma ideje. Potem ko bi opisal, kako samega sebe percipira kot modus egoistovega mišljenja oziroma kot idejo v njegovem duhu, bi Diderot najverjetneje sugeriral še to, da kot ideje v egoistovem duhu obstajamo tudi mi sami, se pravi bralci, in svet okrog nas, vključno s knjigo, ki jo držimo v rokah in v kateri smo to pravkar prebrali. Podobno kot že stališča vseh filozofskih šol doslej, bi najbrž tudi stališče metafizičnega egoizma povzel s kakšnim karakterističnim stavkom; ta stavek bi lahko formuliral kar po analogiji s tistim, s katerim je neposredno pred tem povzel spinozistično pozicijo: medtem ko je slednjo (sicer ne povsem ustrezno) povzel s trditvijo,

da sta Bog in univerzum eno, mi sami pa »deli njegovega obsežnega telesa,« pa bi egoistično pozicijo lahko v enem stavku povzel rekoč, da *sta egoist in univerzum eno, mi sami pa deli njegovega duha* (mimogrede, prav ta idealistična razsežnost egoizma je tista poteza, ki v Diderotovem izključno materialističnem branju spinozizma manjka Bogu, da bi bil pristni spinozistični Bog, se pravi Bog, ki ni samo razsežna, ampak tudi misleča stvar; kot telo sem sicer res »del njegovega obsežnega telesa,« kakor pravi Diderot, vendar pa sem kot duh po Spinozi obenem tudi »del neskončnega božjega uma«).

Ne glede na to, ali bi bil pozni Diderot srečanje z egoističnim filozofom uprizoril tako, kot smo si zamislili zgoraj ali pa kako drugače, z njegovo filozofsko držo najverjetneje ne bi opravil tako na hitro, saj mu je moral biti sam metafizični okvir, v katerem čudaški metafizik v *Skeptikovem sprehodu* utemeljuje svojo držo, v kasnejših letih osebno precej blizu. Dve desetletji kasneje namreč v nekem pismu Falconetu svoje izkustvo sveta in ljudi v njem opisuje z besedami, ki so čista parafraza tistih, ki jih je v *Sprehodu* položil v usta egoistu. Zdi se namreč, da svet in ljudje v njem tudi v Diderotovih očeh obstajajo samo kot modifikacije njegovega duha, ki so tako rekoč v celoti odvisne od njegove volje. Takole pravi: »konec koncev, naj je zunaj nas nekaj ali nič, vedno zaznavamo sebe in nikoli ne zaznavamo nič drugega razen sebe«; ker se potemtako prav »vse godi v nas,« se pravi v naši notranjosti, »smo sami ves univerzum.«²¹ Čeprav se je takšnim besedam takrat, ko so prihajale iz ust egoističnega filozofa, odkrito posmehoval, pa se zdaj, ko prihajajo izpod njegovega peresa, z njimi celo tolaži. Pravi namreč, da je Falconet kljub temu, da se v resnici nahaja v oddaljenem Sankt Peterburgu, zdaj tu, zraven njega, se pravi v njegovem duhu, ker ob pisanju pač misli nanj: »Zdaj ste zraven mene. Vidim vas, pogovarjam se z vami, rad vas imam.« Ker pa »nikoli ne zaznavamo nič drugega razen sebe,« Falconet Diderotu tudi takrat, kadar je v Parizu in se nahaja v njegovi neposredni bližini, strogo vzeto, ni nič bližje oziroma nič bolj dostopen kot zdaj, ko je v Rusiji in se samo v mislih pomenkuje z njim. Kjerkoli že je Falconet, v Diderotu je vedno navzoč samo kot vtis oziroma ideja v njegovem duhu. Moč nad podobo odsotnega prijatelja, ki jo lahko pred oči duha prikliče kadarkoli želi, se pravi moč, ki sama po sebi ni prav nič izjemnega, pa v Diderotovih očeh nastopi kot paradigma celotnega izkustva sveta in ljudi v njem. Zdi se namreč, da si podobno moč, kot jo ima nad podobo odsotnega prijatelja, lasti tako rekoč nad vsemi modifikacijami svojega duha; pravi namreč: »Nikar ne omejujmo svojega obstoja; ... smo tam, kjer mislimo, da smo; zoper to sta razdalja in čas brez moči.«²² Torej ne le, da lahko pred oči duha

²¹ Diderot, pismo Falconetu, 29. decembra 1766, v *Œuvres* 5: 719.

²² *Ibid.*

prikliče podobo odsotnega prijatelja kadarkoli hoče, ampak lahko tudi samega sebe poljubno »prestavlja« v prostoru in času, se pravi s svojo voljo obvladuje prav vse percepcije, ki sestavljajo njegovo izkustvo sveta in ljudi v njem. Skratka, ne le, da se vse godi v njem oziroma v njegovem duhu, ampak se vse, kar se v njegovem duhu godi, godi prav po njegovi volji – sam je tako rekoč vzrok vseh modifikacij svojega duha. (Pri Diderotovem postavljanju s tovrstno močjo nad modifikacijami svojega duha gre najbrž prej za trenutno vznesečnost kot pa za pristno egoistično držo; zdi se, kakor da mu egoistična metafizika pomaga premagovati prijateljevo odsotnost, ki je zanj očitno boleča.) Še več, pismo zaključí s priznanjem, da mu je ta metafizični sistem »ne glede na to, ali je resničen ali napačen ... zelo pri srcu,« to pa zaradi tega, ker ga, kot zapiše, »istoveti« z vsem, kar mu je ljubo.²³ »Istovetnost,« ki jo ima ob tem v mislih Diderot, je očitno istovetnost, ki je na delu med modusom in njegovim nosilcem. Se pravi, Diderot ima samega sebe za »istovetnega« s Falconetom preprosto zaradi tega, ker je slednji samo modifikacija njegovega duha, oziroma z drugimi besedami, Diderot je Falconet, ker Falconet sam ni nič drugega kot način obstoja Diderotovega duha. Ko je čudaški metafizik v *Skeptikovem sprehodu* sam zase trdil, da je Vergil, Avgust itn., ni trdil prav nič drugega; samega sebe je imel za istovetnega z Vergilom, ker je slednji samo modus njegovega mišljenja oziroma ideja v njegovem duhu. Glede na moč nad modifikacijami svojega duha, s katero se postavlja v pismu, bi bil Diderot ob takšnem pojmovanju »istovetnosti« lahko ne le Falconet, ampak – nič manj kot egoist – dobesedno »kdorkoli hoče biti.« V *Skeptikovem sprehodu* je morda najbolj odkritega pripovedovalčevega posmeha deležen prav korolarij trditve, da vedno zaznavamo samo sami sebe, po katerem je egoist »hkrati ljubimec in priležnica, oče in otrok« itn. (v čemer se neizogibljivo zrcali Baylovo parodiranje takšnega pojmovanja »istovetnosti« modusa z njegovim nosilcem v slogu: »Bog, modificiran v Nemce, je pokončal Boga, modificiranega v deset tisoč Turkov«²⁴ itn.). Povsem enak očitek bi seveda lahko naslovili tudi samemu Diderotu, ki je po lastnih besedah »istoveten« s Falconetom in je potemtakem sam avtor pisma in njegov naslovnik obenem, kot je egoist »hkrati ljubimec in priležnica.« Kljub številnim neizogibljivim egoističnim poudarkom (»vse se godi v nas,« »sami smo ves univerzum« itn.) pa Diderot iz epistemološkega solipizma, se pravi iz dejstva, da »nikoli ne zaznavamo nič drugega razen sebe« – na osnovi katerega egoisti, kot beremo v *Skeptikovem sprehodu*, »zanikajo, da bi obstajalo še kaj drugega razen njih samih in njihovih vtisov« –, vendarle ne

²³ *Ibid.*

²⁴ Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 16 zv. (Pariz: Desoer, 1820–24), s.v., "Spinoza", opomba N, 13: 444.

izpelje ontološkega solipsizma (o tem, da Diderot vendarle dopušča obstoj drugih bitij, navsezadnje govori že sámo pismo, ki ga piše prijatelju), ampak se veseli ob misli, da bo tudi Falconet, ki je prav tako sam s svojimi percepcijami, njega videl enako, kot sam vidi Falconeta, in da bo potemtakem ob branju pisma tudi sam v Falconetu, kot je zdaj, ob pisanju pisma, Falconet v njem: »Jaz bom v vas, kot ste sedaj vi v meni« itn. (čeprav je v univerzumu, ki ga slika Diderotovo pismo, posameznikov, ki zaznavajo samo sami sebe in od katerih je vsak zase prepričan, da je sam »ves univerzum,« očitno več, je vsak od njih dobesedno »sam v množici«). Kljub temu pa pri Diderotovem poigravanju z metafizičnim egoizmom ne gre samo za trenutno vznesenost, saj tudi v njegovem lastnem filozofskem sistemu, razvitem slaba tri leta kasneje v znameniti trilogiji *D'Alembertove sanje*, »obstaja trenutek norosti, v katerem občutljivi čembalo verjame, da je edini čembalo na svetu in da se vsa harmonija univerzuma odvija v njem.«²⁵ Z metaforo »občutljivega čembala,« ki je zgrajena na preprosti analogiji med organskimi vlakni oziroma živci in strunami, Diderot ponazori percepcijo: »naša čutila so tipke, na katere igra narava, ki nas obdaja, pogosto pa igrajo tudi same od sebe.«²⁶ Ker je človek-čembalo obdarjen z občutljivostjo in spominom, si melodijo, ki jo narava zaigra nanj, seveda zapomni in jo je kasneje zmožen reproducirati sam od sebe. Skratka, človek-čembalo je »hkrati glasbenik in glasbilo« itn. Nemara prej kot človek-čembalo, ki igra sam nase in si obenem domišlja, da je »edini čembalo na svetu« – misel je v tekstu navržena samo mimogrede in ostane nerazvita –, pristno materialistično različico egoista pri Diderotu uteleša neki drug človek-inštrument, ki prav tako igra sam nase, namreč Rameau. Slednji je namreč v istoimenskem romanu predstavljen kot *excellent pantomime*,²⁷ izvrsten pantomimik, se pravi kot »tisti, ki posnema vse,« in sicer izključno s svojim telesom, se pravi samo z *les gestes, les grimaces du visage et les contorsions du corps*,²⁸ s kretnjami, grimasami obraza in zvijanjem telesa – njegovo telo je dobesedno njegov inštrument. Rameau namreč v teku pogovora, v katerem z »gospodom filozofom,« se pravi Diderotom, načenjata številna etična, estetska in metafizična vprašanja, večkrat čuti neudržljivo potrebo, da sogovornikove ali svoje besede pospremi s karakterističnimi telesnimi gibi oziroma prevede v ustrezne kretnje, grimase, s katerimi vsakokratni predmet pogovora uprizori še kot modus razsežnosti oziroma dobesedno utelesi, in tako v razmeroma kratkem času, kolikor traja

²⁵ Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, v *Œuvres* 1: 620.

²⁶ *Ibid.*, 617. Za podroben prikaz geneze te metafore, glej Jacques Chouillet, *Diderot, poète de l'énergie* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1984) 245–78; prim. tudi Annie Ibrahim, *Le vocabulaire de Diderot* (Pariz: Ellipses, 2002), 18–19, s.v. "Clavecin".

²⁷ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, ur. Jean Varloot (Pariz: Gallimard, 1972), 125.

²⁸ *Ibid.*, 105.

pogovor, odigra nič manj kot štirinajst pantomim. Na primer: ko Diderot omeni priliznjence in stremuhe, se začne Rameau s trebuhom plaziti po tleh; medtem ko sam pripoveduje o svoji preminuli ženi in njeni lepoti, začne oponašati njeno hojo, privzdigne glavo, se začne hladiti z namišljeno pahljačo in pozibavati v bokih itn. Razpon Rameaujevih pantomim je naravnost osupljiv: sega namreč od posnemanja karakterističnih gibov oziroma drž posameznih likov, preko pantomime, v kateri uprizori akt, s katerim je narava ustvarila njega samega, se pravi posnema ustvarjajočo naravo na delu, pa vse do pantomime, v kateri sam odigra tako rekoč celotno operno predstavo, se pravi istočasno igra na imaginarne inštrumente celotnega orkestra, poje vse glasove, pleše vse baletne vložke in obenem nastopa tudi v vlogi občinstva, ki spremlja to predstavo: »sam je igral plesalce, plesalke, pevce, pevke, ves orkester, celo operno gledališče in se cepil na dvajset različnih vlog, tekal je in se ustavljal z izrazom obsedenca, oči so se mu bliskale, usta so se mu penila«²⁹ itn. Rameau to izjemno predstavo, pravcato *Gesamtkunstwerk*,³⁰ kot jo je poimenoval Leo Spitzer, odigra »popolnoma brez glave,« se pravi »v odsotnosti duha [*saisi d'une aliénation d'esprit*]« oziroma »v zanosu, ki je bil tako blizu norosti, da ni bilo gotovo, ali si bo še kdaj opomogel ali pa ga bo treba stlačiti v kočijo in odpeljati naravnost v norišnico.« Že samo na osnovi tovrstnih Diderotovih opazk je najbrž dovolj očitno, da imamo pri Rameaujevem strastnem in brezumnem gestikuliranju, ob katerem praviloma »izgublja glavo« in kaže nezgredljive znake norosti, pred sabo telo, iz katerega je izbrisana še zadnja sled duha, se pravi golo razsežno stvar v nenehnem gibanju, ki povsem avtonomno poraja svoje moduse, privzema najrazličnejše oblike, zavzema vse mogoče drže oziroma »pozicije« itn. To tako rekoč nenehno spreminjanje Rameaujevega telesa se lepo zrcali v besedah, s katerimi je opisan na začetku romana: *rien ne dissemble plus de lui que lui-même*,³¹ nič ni Rameauju podobno manj kot on sam; medtem ko navadno velja, da nekemu človeku nič ne more biti bolj podobno, kot je ta človek podoben samemu sebi, pa pri Rameauju velja ravno obratno: dobesedno kdorkoli drug mu je podoben bolj, kot pa je on sam podoben sebi; med vsemi ljudmi je prav on sam tisti, ki še najmanj spominja nase – se torej neprestano spreminja, tako da niti en sam trenutek ni podoben samemu sebi. O tem, kako divje mora pred filozofovimi očmi ves čas gestikulirati Rameau, morda najbolje priča dejstvo, da slednji vse svoje pantomime, vključno z gornjo »celostno umetnino,« odigra v času od »okoli petih popoldne« do

²⁹ Diderot, *Rameaujev nečak*, prev. Janko Moder (Ljubljana: Mladinska knjiga, 1971), 72.

³⁰ Leo Spitzer, *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics* (New York: Russell & Russell, 1962), 160.

³¹ Diderot, *Le Neveu de Rameau*, 32.

»pol šestih,« torej v neverjetne pol ure. Telo v pantomimih pa ne uhaja samo nadzoru samega Rameauja in živi tako rekoč svoje lastno, od duha neodvisno življenje, ampak tudi duhu gledalca: Diderotu namreč od neke točke naprej očitno zmanjka besed in tega, kar pred njim počne pantomimik s svojim telesom, enostavno ne zna več opisati, zato se je primoran zateči k opisovanju tega, kar Rameaujevo telo s svojimi očitno neopisljivimi kretnjami, držami, grimasami itn. sugerira v *njegovih* očeh; se pravi, gledalčev duh z besedami ne zmore več slediti modifikacijam pantomimikovega telesa, ampak se je primoran omejiti na opisovanje svojih lastnih modifikacij, se pravi idej, predstav, podob itn., ki jih telo, ki se pači, krči in zvija pred njegovimi očmi, zbuja v njem. Skratka, vtis, ki ga dobimo ob branju, je, kakor da bi bil Diderot hotel z Rameaujevimi pantomimami uprizoriti Spinozova premišljanja o tem, »kaj zmore telo« samo od sebe, se pravi o tem, »kaj more telo storiti samo po zakonih narave, kolikor se le-ta opazuje le kot telesna narava« – kdo bi resnico Spinozove teze, da »zmore telo zgolj po zakonih svoje narave marsikaj, čemur se njega duh čudi,«³² lahko ponazoril bolje kot Rameau, ki se zna tudi »čuditi s hrbtom [*l'attitude admirative du dos*],«³³ se pravi s *telesom*? V očeh materialističnega modreca Diderota, ki povrhu vsega tudi samega Spinozo interpretira povsem materialistično – v *Enciklopediji* v geslu »Spinoziste« namreč pravi, da »moderni spinozisti« trdijo, »da obstaja samo materija in da sama zadošča za razlago vsega«³⁴ –, je moralo biti Spinozovo vprašanje, »kaj zmore telo« samo od sebe, brez dvoma eno od osrednjih filozofskih vprašanj; Rameaujeve pantomime, se pravi dejstvo, da se naslovni junak teksta, ki je prej filozofski dialog kot pa literarno delo, ves čas divje in brezumno spakuje, kremži, zvija v krčih in dobesedno meče po tleh, pa morda lahko razumemo preprosto kot Diderotov *odgovor* na to vprašanje.³⁵ Seznam slik oziroma podob, ki jih Rameau s svojim telesom zbuja v gledalčevem duhu, je tako rekoč brez konca: »zdaj je bil ženska, ki medli od bolečin, zdaj nesrečnež, popolnoma predan obupu; svetišče, ki ga zidajo, ptički, ki potihnejo ob sončnem zahodu; voda, ki bodisi žubori na samotnem ali senčnem kraju ali dere kot hudournik z visokih hribov; vihar, huda ura, tožbe tistih, ki jih čaka smrt, pomešane z zavijanjem ve-

³² Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1963), 193.

³³ Diderot, *Rameaujev nečak*, 47.

³⁴ *Encyclopédie*, s.v., "Spinoziste", v *Œuvres* 1: 484.

³⁵ Rameaujeve pantomime so bile predmet številnih študij; poleg zgoraj že omenjene Spitzerjeve so morda najbolj prepričljive: Jean-Yves Pouilloux, "Contribution à l'étude des pantomimes du *Neveu de Rameau*", v Michèle Duchet in Michel Launay, ur., *Entretiens sur "Le Neveu de Rameau"* (Pariz: Nizet, 1967), 88–106; Herbert Josephs, *Diderot's Dialogue of Language and Gesture* (Columbus: Ohio State University, 1969), 135–39, 170–77 in 186–89; Marian Hobson, "Pantomime, spasme et parataxe: *Le Neveu de Rameau*", *Revue de Métaphysique et de Morale* 89 (1984), 197–213.

trov in z bobnenjem groma; bil je noč z njeno temo, bil senca in molk«³⁶ itn. Očitno ni stvari, ki je Rameau ne bi zmozel uprizoriti s svojim telesom, ni stvari, ki je ne bi mogel proizvesti kot modus razsežnosti, ni stvari, ki je ne bi mogel utelesiti. Za razliko od filozofa-čembala, ki v »trenutku norosti« verjame, da je »edini čembalo na svetu,« Rameau ne misli, da je sam na svetu, se pravi ne misli, da je njegovo telo edino, ki obstaja in da vse ostale stvari obstajajo samo kot modifikacije njegovega telesa – njegova norost je norost čiste razsežne stvari, ki poskuša prav vse stvari proizvesti kot svoje moduse oziroma *sama utelesiti vse*. Ali ni potemtakem prav pantomimik Rameau, ki tako rekoč utelesi vse in je potemtakem sam, *kot telo*, lahko dobesedno vse, karkoli hoče biti, pristna materialistična različica oziroma čisto utelešenje metafizičnega egoista, ki je, *kot duh*, lahko »kdorkoli hoče biti«?

Čisto možno je, da tudi *Egoistov sprehod* danes ne bi bil nič manj obrobno in pozabljeno Diderotovo delo, kot je *Skeptikov sprehod* – zagotovo pa bi bil edino obstoječe delo egoistične metafizike. Ni mogoče reči, ali je tako hotelo naključje ali pa gre nemara za neposreden korolarij samega filozofema, a dejstvo je, da ni niti enega samega ohranjenega spisa, ki bi prihajal izpod peresa egoističnega filozofa. Vse, kar o egoističnih filozofih in njihovi filozofiji vemo, vemo na osnovi pričevanj njihovih sodobnikov. Ton teh pričevanj je največkrat podoben neresnemu in skoraj že norčavemu tonu, s katerim o njih govori Diderot. Prevladujoč vtis je, kakor da bi bilo držo egoističnih filozofov v očeh njihovih sodobnikov mogoče zavrnilo že samo s tem, da jo preprosto formuliramo, se pravi na enak način, kot je po Benthamu mogoče zavrnilo prav vsakega od tistih principov, ki kakorkoli odstopajo od njegovega principa koristnosti: *to state it is to confute it*.³⁷ (Da jih vendarle ni mogoče tako enostavno zavrnilo, bo poleg Saint-Hyacintha in d'Alemberta, ki sta delila mnenje, da so egoisti filozofi, ki jih je »najtežje ovreči,« kmalu uvidel tudi sam Diderot, ki bo v enem od svojih kasnejših gesel v *Enciklopediji* priznal svojo nemoč pred egoistično metafiziko: da bi namreč egoista lahko zavrnil, bi moral najprej sam tako rekoč izstopiti iz samega sebe, zatem iz njega samega potegniti še egoista, nato pa »razmišljati z neke točke, ki bi bila vnanja njemu in meni, kar pa je nemogoče.«³⁸) Pričevanja o egoističnih metafizikih pa niso samo anekdotična, ampak tudi notranje protislovna. Vsaj dva od njihovih sodobnikov, ki nas po eni strani povsem resno prepričujeta, da so ti sicer maloštevilni filozofi obstajali – eden od njiju trdi, da je na lastne oči »videl enega ali morda dva« od teh čudaških metafizikov,

³⁶ Diderot, *Rameaujev nečak*, 72.

³⁷ Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (Buffalo: Prometheus Books, 1988), 8.

³⁸ Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie*, s.v., "Pyrrhonienne ou Sceptique (Philosophie)", 13: 614 a.

drugi pa omenja predavanje modreca, ki je bil prepričan, »da na svetu obstaja samo on,« in predavateljevo nezadovoljstvo z reakcijo enega od poslušalcev –, namreč po drugi strani v isti sapi trdita, da so okrog sebe zbirali učence in celo ustanavljali sekte somišljenikov, pri čemer je seveda že na prvi pogled očitno, da takšna sekta najbrž nikoli ni mogla zares obstajati. Čeprav ta pričevanja ne povedo prav ničesar o tem, katere egoistove misli so njegovi domnevni učenci oziroma somišljeniki delili z njim, je jasno, da je šlo lahko za eno ali drugo od dveh možnosti, namreč: ali učenec o sebi misli enako, kot njegov egoistični učitelj misli *o njem*; ali pa učenec o sebi misli enako, kot njegov učitelj misli *o sebi*. V prvem primeru ima učenec samega sebe za idejo v učiteljevem duhu in je potemtakem učitelj – tudi v njegovih očeh – edino bitje, ki obstaja; v drugem primeru pa ima učenec učitelja za idejo *v svojem* duhu in je potemtakem prepričan, da je on sam edino bitje, ki obstaja. Čeprav sta zdaj takšnih misli dva, je seveda vsak od njiju prepričan, da je prav on sam tisti, ki edini obstaja, in da vsi drugi ljudje – vključno s tistimi, ki so enakih misli kot on – obstajajo samo kot modusi njegovega mišljenja oziroma kot ideje v njegovem duhu. Če je tisti, ki je prepričan, da je »sam na svetu,« v čem resnično sam, potem je sam prav *v tem svojem prepričanju* – to pa ne glede na to, da je takšnih, ki delijo egoistično prepričanje in ki o sebi mislijo enako kot on o sebi, morda več. Če so sekte filozofov, od katerih je vsak verjel, da je »sam edino bitje, ki obstaja v univerzumu,« kdaj obstajale, so imele enega samega predstavnika, bilo pa jih je prav toliko, kot je bilo egoističnih filozofov. Nič nenavadnega potemtakem ni, če so se na osnovi takšnih pričevanj porajali dvomi, ali so ti filozofi sploh obstajali, in spekulacije, da je lik metafizičnega egoista, na katerega občasno naletimo v posameznih filozofskih in literarnih delih iz prve polovice 18. stoletja, nemara zgolj čista fikcija. O njihovem obstoju bi nas najbrž prej prepričala tista pričevanja, ki bi nam lik metafizičnega egoista naslikala kot čudaškega puščavnika oziroma samotarja, ki je sicer zastopal skrajno ekscentrična filozofska prepričanja o svetu in ljudeh v njem, ki pa za ta svoja prepričanja ni poskušal pridobiti nikogar in jih najverjetneje ni razlagal na javnih predavanjih, ampak se za ljudi okrog sebe sploh ni zmenil; tak filozof, ki bi se praviloma ves čas obnašal, kakor da sveta in ljudi v njem ni, najverjetneje sploh ne bi govoril, če pa bi že govoril, bi govoril samo sam pri sebi itn.

Tudi za edino delo egoistične metafizike, kar naj bi jih bilo kdaj napisanih, vemo samo posredno. (Realnost vsaj v tem oziru ustreza egoistični metafiziki, saj edino delo te metafizike obstaja tako rekoč samo v duhu.) Gre namreč za drobno knjižico z naslovom *Projet d'une nouvelle métaphysique* iz leta 1703, ki prihaja izpod peresa nekoga z imenom Jean Brunet.³⁹ To delo pozna-

³⁹ Gre za avtorja številnih medicinskih razprav, ki je bil dolgo časa znan pod napačnim

mo samo na osnovi nekega drugega dela z naslovom *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes*, v katerem njegov avtor Flachet de Saint-Sauveur, ki ga je očitno imel v rokah, samo eno leto po njegovem izidu na kratko povzema temeljni princip njegove »nove,« egoistične metafizike. Vse do začetka prejšnjega stoletja, ko je to delo izbrskal Lewis Robinson⁴⁰ in v njem omenjenega misleca obširno predstavil na osnovi nekaterih njegovih drugih, ohranjenih del, v katerih se Brunet sicer poigrava z imaterializmom, ne razvija pa še egoizma oziroma solipsizma, je bil lik egoističnega filozofa brez imena, egoistična metafizika pa je nastopala v povezavi z imeni – največkrat, med drugim tudi v že omenjenem d'Alembertovem geslu v *Enciklopediji*, pa tudi pri samem Diderotu v nekaterih njegovih kasnejših delih in pismih, z Berkeleyjevim⁴¹ –, s katerimi, strogo vzeto, ni združljiva. Z Robinsonovim

imenom *Claude Brunet*; med medicinskimi temami, o katerih je pisal, je bila v filozofiji tistega časa morda še najbolj odmevna domnevna vloga materinske imaginacije pri nastanku spačkov. O njem (pod napačnim imenom) piše tudi Alain Grosrichard v članku »Primer Polifem ali Spaček in njegova mati«; glej *Gospodstvo, vzgoja, analiza: Zbornik tekstov Lacanove šole psihoanalize* (Ljubljana: DDU Univerzum, 1983), 142–73; prim. tudi Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle* (Pariz: Albin Michel, 1993), 187–89.

⁴⁰ Glej Robinson, "Un Solipsiste au XVIII^e siècle", 15–30 in "Le 'Cogito' cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne", *Revue philosophique* 123 (maj-avgust 1937), 307–35; prim. tudi J. Languier des Bancels, "Sur un malebranchiste peu connu", *Revue philosophique* 141 (oktober-december, 1951), 556. Poleg obeh pionirskih Robinsonovih člankov za najpopolnejši prikaz filozofije egoizma velja Jean-Robert Armogathe, *Une Secte fantôme au dix-huitième siècle: les Égoïstes* (Pariz, 1970); ta disertacija (*mémoire de maîtrise*) obstaja samo v tipkopisu in je še nismo imeli priložnosti videti. Za literarno obdelavo domnevne sekte pariških egoističnih filozofov, glej Eric-Emmanuel Schmitt, *La Secte des Égoïstes* (Pariz: Albin Michel, 1994); ta sijajni filozofski roman nam skozi oči egoističnega filozofa slika najrazličnejše nevšečnosti, ki spremljajo njegovo interakcijo s svetom in ljudmi in njem, za katere junak, holandski filozof Gaspard Langenhert, poleg Bruneta domnevno tudi sam eden od pariških egoistov, seveda verjame, da so stvaritve njegovega mišljenja in da potemtakem obstajajo samo v njegovem duhu. Langenhert se v romanu tako vztrajno oklepa svojega egoističnega pričanja, da najprej zaradi njega oslepi samega sebe, s tem da si namerno iztakne oči, nazadnje pa gre zaradi njega celo prostovoljno v smrt. Čeprav so številne podrobnosti očitno izmišljene, metafizični okvir romana zvesto sledi premisam egoistične filozofije.

⁴¹ V Brunetovih predegoističnih spisih Berkeleyja morda najbolj očitno napoveduje misel, da »obstajajo samo spoznane stvari; se pravi protislovno bi bilo pripisovati pozitivni obstoj nečemu, o čemer ne mislimo. Tako so vse stvari nujno spoznane« (Brunet, "Nouvelles conjectures sur les organes des sens, où l'on propose un nouveau Système d'Optique", *Journal de Médecine* [avgust-oktober, 1686], 211; navajamo po Robinson, "Un Solipsiste au XVIII^e siècle", 21–22; prim. Berkeley, *Razprava o načelih človeškega spoznanja*, v *Filozofski spisi*, prev. Zdenka in Frane Jerman [Ljubljana: Slovenska matica, 1976], 57–58). Več o genezi sicer neutemeljenega povezovanja Berkeleyja z metafizičnim egoizmom, glej Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism: 1710–1733* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), 18–23; Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières: Immatérialisme et scepticisme au XVIII^e siècle* (Pariz: J. Vrin, 2003), zlasti 2. poglavje I. dela (to zelo podrob-

člankom je bilo enkrat za vselej tudi konec dvomov oziroma ugibanj o tem, ali je bil tak modrec, ki je bil prepričan, da vse stvari obstajajo samo kot ideje v njegovem duhu, sam kaj več kot le ideja v duhu svojih sodobnikov.

3. »Smo del nekega mislečega bitja, katerega misli tvorijo našega duha«

Problem z Brunetovo *Novo metafiziko* – ki, mimogrede, ni edino temeljno delo imaterializma, ki je izgubljeno: kot je splošno znano, je za vedno izgubljen tudi Drugi del Berkeleyjevih *Principov*⁴² – ni v tem, ali je kdaj obstajala zunaj duha svojega avtorja ali ne, ampak prej v samem njenem obstoju v avtorjevem duhu. Kot beremo pri Saint-Sauveurju, je Brunetova *Nova metafizika* očitno obstajala v obliki drobne, natisnjene knjižice, ki je šla slabo v prodajo, čeprav jo je avtor še pred izidom promoviral na javnih predavanjih itn. Vse to – vključno, kajpada, s Saint-Sauveurjevo recenzijo – pa se je v skladu z Brunetovo »novo metafiziko,« ki je bila razvita v knjigi, seveda odvijalo samo v duhu njenega avtorja. Če to, da je knjige pisal Berkeley, še lahko razumemo – kot idealistični pluralist je pač na ta način strnil tiste svoje misli, ki jih je hotel posredovati drugim, sebi podobnim duhovnim bitnostim, ki obstajajo *zunaj njegovega duha* (Berkeleyjeva dokončna rešitev problema »obstoja drugih duhovnih bitnosti« je bila najverjetneje vsebovana prav v izgubljenem Drugem delu *Principov*) –, pa je nekoliko težje razumeti, da bi knjige pisal tudi metafizični egoist, se pravi nekdo, ki bi hotel svoje misli posredovati duhovnim bitnostim, ki obstajajo *samo v njegovem duhu* in ki same niso nič manj stvaritve njegovega mišljenja kot ideje, ki sestavljajo knjigo. Ali ne bi tisti, ki bi hotel svoje misli posredovati *drugim modusom svojega mišljenja*, ravnal drugače? Denimo tako, kot ravna junak sijajne kratke zgodbe Patricie Highsmith, pri kateri že sam njen naslov pove vse, namreč *The Man Who Wrote Books in His Head*.⁴³ Naslovni junak te kratke zgodbe je pisatelj, ki se potem, ko mu več založnikov zapored zavrne rokopis njegovega prvega romana zaradi nejasne zgodbe, neprepičljivih likov in okornih dialogov, odloči, da bo svoj naslednji

no in izčrpno dokumentirano delo nam je v roke prišlo prepozno, da bi ga pri pisanju lahko upoštevali); C. J. McCracken in I. C. Tipton, ur., *Berkeley's Principles and Dialogues: Background Source Materials* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), zlasti 13., 15. in 18. poglavje; več o Diderotovem povezovanju Berkeleyja z egoizmom, glej Jean Deprun, "Diderot devant l'idéalisme", *Revue internationale de la philosophie* 148–149 (junij 1984), 67–78; prim. tudi Eric-Emmanuel Schmitt, *Diderot ou la philosophie de la séduction* (Pariz: Albin Michel, 1997), 129–47.

⁴² Prim. Berkeley, pismo Samuelu Johnsonu, 25. novembra 1729, v *Philosophical Works*, ur. M. R. Ayers (London: Dent, 1992), 347.

⁴³ Patricia Highsmith, *Slowly, Slowly in the Wind* (Harmondsworth: Penguin, 1981), 9–15.

roman izpilil do popolnosti še preden bo sploh sedel za pisalni stroj, se pravi že v mislih. In res potem celo leto premišljuje o zgodbi, zapletu in karakterizacijah likov; popolnoma se vživi v psihologijo vsakega od nastopajočih likov, ki si jih v duhu naslika z vsemi njihovimi mislimi, motivi, strahovi in nagnjenji; njihov zunanji videz si zamisli do najmanjših podrobnosti, vključno z barvo njihovih oči itn. V vsem tem času pa seveda ne napiše niti vrstice; ko bo roman enkrat dokončan v njegovi glavi, bo vse samo še stvar meseca ali dveh, kolikor bo potreboval, da ga prenese na papir, modruje pisatelj. Ko tako po enem letu, ko ugotovi, da nima več česa izboljšati, dodati ali odvzeti, saj je roman tako rekoč popoln, končno sede za pisalni stroj, da bi svoje misli prenesel še na papir, pa se mu takšno početje zazdi čista izguba časa – zakaj sploh še pisati nekaj, kar je že v celoti dokončano v njegovi glavi, nekaj, kar zna sam tako ali tako že na pamet, nekaj, kar si lahko, besedo za besedo, pred oči duha priključuje kadarkoli želi? Ali ne bi teh nekaj tednov, kolikor bi jih potreboval za to očitno povsem odvečno in nesmiselno početje, bolj koristno izrabil, če bi začel snovati nov roman? In res se potem raje loti snovanja novega romana, ki ga spet najprej v celoti sestavi v svoji glavi – ko pa bi ga moral prenesti na papir, se vsa zgodba ponovi; in tako potem še dvanajstkrat, saj mu je do svoje smrti uspelo »napisati« štirinajst romanov, seveda vse do zadnje vrstice zadnjega med njimi samo v svoji glavi, in »ustvariti« nič manj kot stosedemindvajset likov, ki so nastopali v njih. »Pisanje« – in »branje« – knjig v mislih pa ni edini solipsistični motiv v zgodbi, saj pisatelj v istem duhu, v katerem je začel svojo ustvarjalno pot, sklene tudi svoje življenje: na smrtni postelji namreč samega sebe v mislih pokoplje v Poets' Corner v Westminsterki opatiji in ima ob tej priložnosti celo nagrobni govor samemu sebi v spomin, v katerem samega sebe imenuje »spomenik človeški domišljiji« itn. Čeprav vsak od obeh ustvarja samo »v svoji glavi« – s to razliko, da Brunet v duhu ne le snuje *Novo metafiziko*, ampak tudi dobesedno ustvari svet in ljudi v njem: kar je za pisatelja snovanje likov, ki nastopajo v njegovih romanih, je za egoističnega filozofa, čigar »mišljenje je vzrok obstoja vseh bitij,« seveda nič manj kot *stvarjenje* duhovnih bitnosti v egoističnem univerzumu –, Brunet idejam, ki sestavljajo njegovo »novo metafiziko,« dá knjižno obliko, se pravi *v duhu* svoje misli očitno prenese na papir, rokopis odda na založbo, kjer ga natisnejo in knjigo dajo v prodajo itn., medtem ko pisatelj vse te »vnanje« formalnosti opusti *tudi v duhu*, čeprav bi v mislih vsakega od svojih romanov brez dvoma lahko tudi »objavil,« še več, v njegovi glavi bi vsak od romanov prav lahko postal tudi uspešnica itn. Pisatelju zapisovanje misli na papir ni odveč samo v zunanjem svetu, ampak očitno tudi v njegovi glavi. Dejstvo, da tega, kar mu je s prvim romanom spodletelo v zunanjem svetu, z nobenim od nadaljnjih romanov ne stori *niti v duhu*, najbrž dokazuje, da pri njem ne gre preprosto za norost, am-

pak za konsistentno egoistično držo.⁴⁴ Pisatelju je »zapisovanje« misli na papir ali celo »objava« romanov v glavi odveč enostavno zaradi tega, ker se je, ujet v svoj majhni egoistični univerzum, v skrajni instanci odločil, da bo sam njihov edini »bralec.« Da bi jih sam lahko »bral,« mu jih seveda niti v duhu ni treba prenesti na papir ali jim dati celo knjižno obliko (tako v zgodbi »prebira« ne le roman, ki ga ima trenutno v delu, ampak tudi romane, ki jih je »napisal« že pred leti, in se pri tem zadovoljno nasmiha ob posameznih posrečenih stavkih itn.). Ali ne bi na enak način, kot lahko pisatelj brez težav »bere« svoje romane kljub temu, da nobenega med njimi niti v mislih ni prenesel na papir, tudi Brunetovi bralci lahko »brali« njegovo *Novo metafiziko*, četudi ta v avtorjevem duhu ne bi obstajala niti v rokopisni obliki, saj jih je egoistični filozof konec koncev ustvaril natanko tako, kot je pisatelj ustvaril kateregakoli od likov, ki nastopajo v njegovih romanih, se pravi »v svoji glavi,« in se potemtakem po svojem ontološkem statusu, strogo vzeto, prav nič ne razlikujejo od dela, ki ga berejo? Ali ni dejstvo, da Brunet uprizori vso to zapleteno in v egoističnem univerzumu popolnoma nepotrebno šarado in *Novi metafiziki* dá knjižno obliko, znamenje tega, da sam ni povsem prepričan o tem, da tudi bralci obstajajo samo »v njegovi glavi,« se pravi o tem, da tudi duhovne bitnosti niso nič drugega kot »ideje, ki se ne nanašajo na nič« zunaj njegovega duha? Ali ni videti, kakor da sam filozof ne verjame povsem v temeljni princip svoje »nove metafizike,« da je namreč njegovo »mišljenje vzrok obstoja vseh bitij«? Ali ni, skratka, že sam obstoj *Nove metafizike* kot *knjige* v duhu njenega avtorja v nasprotju z »novo metafiziko,« razvito v njej?

Če spremenimo očišče in v egoistovega duha pogledamo skozi oči duhovne bitnosti, ki ga naseljuje, težave niso nič manjše. Če namreč jaz sam naseljujem duha nekoga drugega, če sem, skratka, sam zgolj ena izmed idej v tem duhu – kaj je potem z idejami v *mojem* duhu? Kdo je njihov resnični subjekt oziroma nosilec? Kdo je tisti, ki misli moje misli? Medtem ko imam samega sebe navadno za avtonomno mislečo stvar, pa v egoističnem univerzumu, kjer nisem nič

⁴⁴ Junak te zgodbe ni edini pisatelj, ki se je spogledoval z egoistično metafiziko. Eden od očitno zelo maloštevilnih privržencev te metafizike je moral biti – vsaj v nekem obdobju svojega življenja – tudi Tolstoj. Kot beremo v njegovih spominih, se je v mladih letih poi-graval z različnimi filozofskimi nazori, nobeden pa ga ni tako zelo navdušil kot tisti, ki ga sam imenuje »skepticizem« in za katerega pravi, da ga je bil »za nekaj časa spravil malone v norost:« »Domišljal sem si, da razen mene nikogar in ničesar ni na vsem svetu, da predmeti niso predmeti, ampak podobe, ki se pokažejo samo takrat, ko si jih zamislim, in izginejo takoj, ko neham misliti nanje« (L. N. Tolstoj, *Detinstvo, deštvo, mladost*, prev. Severin Šali [Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966], 152; primer Tolstoja povzemamo po knjigi Roberta J. Fogelina, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge* [London: Routledge, 2001], 147). Ker pa Tolstoj svojih številnih knjig za razliko od našega pisatelja ni napisal samo v svoji glavi, je jasno, da je moral egoistično metafiziko kmalu opustiti.

drugega kot modus egoistovega mišljenja, tisti, ki misli moje misli, najbrž nisem jaz sam, ampak prej tisti, ki *misli mene samega*. V tej točki egoizem spominja na spinozizem. Pri Spinozi, pri katerem sami, kot duhovi, nismo nič drugega kot ideje v neskončnem božjem umu, je namreč resnični subjekt vseh naših misli Bog. Ker je »človeški duh del neskončnega božjega uma,« so ideje, ki nastanejo v našem duhu, obenem modifikacije neskončnega božjega uma, tako da reči, da »človeški duh zaznava to ali ono,« v Spinozovih očeh v resnici pomeni reči, da »ima Bog to ali ono idejo.«⁴⁵ Resnični sedež idej, ki nastanejo v našem duhu, je potemtakem sam neskončni božji um. Kot smo videli pri Diderotu, si avtorstvo »niza idej,« ki sestavljajo Vergilovo *Eneido*, lasti sam egoistični filozof: ko je torej Vergil, ki sam ni nič drugega kot modus egoistovega mišljenja, imel katerokoli od teh idej, je bil v resnici egoistični filozof tisti, ki je imel to idejo. Podobno kot pri Spinozi, bi se morali najbrž tudi v egoističnem univerzumu prepoznati kot »del nekega mislečega bitja, katerega nekatere misli ... tvorijo našega duha«⁴⁶ (sámo to misleče bitje, ki ga sestavljamo, se pravi egoista, pa bi skladno s tem morali uzreti natanko tako, kot je Bayle videl Spinozovega Boga, namreč kot bitje, ki je »istočasno modificirano z mislimi vseh ljudi,«⁴⁷ ki naseljujejo egoistični univerzum). Kakor v opombi k 11. pravilu 2. dela anticipira Spinoza, se bralci *Etike* ne bodo kar tako pripravljene odreči svojemu statusu avtonomnih spoznavajočih subjektov in priznati, da vse njihove ideje nastanejo znotraj neskončnega božjega uma, katerega »del« je njihov duh.⁴⁸ Če je Spinozi morda še uspelo prepričati bralce *Etike*, da kot duhovi – vključno z avtorjem dela, ki ga berejo – niso nič drugega kot ideje v neskončnem umu Boga, pa bi nas avtor *Nove metafizike* najbrž le težko prepričal o tem, da je v resnici *on sam* tisto misleče bitje, katerega misli tvorijo našega duha, se pravi tisti um oziroma duh, katerega modifikacije smo mi sami in »naše« misli oziroma ideje, in da potemtakem obstajamo samo, kolikor *on* misli o nas (ne glede na to, s kakšnim argumentom bi nam egoistični filozof dokazoval, da nismo nič zunaj njegovega duha – z *enakim* argumentom bi najbrž tudi mi njemu lahko dokazali, da *on* ni nič zunaj našega duha). Medtem ko pri Spinozi obstajam tudi zunaj neskončnega božjega uma, namreč kot telo oziroma modus razsežnosti, se pravi kot »del [božjega] obsežnega telesa,« kakor bi rekel Diderot – kot duh

⁴⁵ Spinoza, *Etika*, 145.

⁴⁶ Spinoza, *Razprava o izboljšavi uma*, v *Dve razpravi*, prev. Nataša Homar (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1990), 29.

⁴⁷ Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, s.v., "Spinoza", opomba N, 13: 443.

⁴⁸ Spinoza, *Etika*, 145. Nevšečnosti, ki bi jih v spinozističnem univerzumu izkušali kot »deli« božjega uma, morda najlepše razvijeta Ferdinand Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza* (Pariz: Presses Universitaires de France, 1981), 323–26 in Genevieve Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), 16–25.

sem, strogo vzeto, ideja, ki jo ima Bog o mojem telesu –, pa zunaj egoistovega duha ni ničesar, kar bi ustrezalo ideji, ki jo ima egoist o meni. Ker metafizični egoizem potemtakem ni nič drugega kot idealistični spinozizem, najbrž ne more biti naključje, da Diderot v *Skeptikovem sprehodu* lik egoista vpelje neposredno po tem, ko je vpeljal lik spinozista, in sicer kot filozofa, ki je »še bolj nenavaden« oziroma čudaški kot spinozist, se pravi kot filozofa, ki stopnjuje oziroma zaostri spinozistično pozicijo, namreč v smislu, da ima samega sebe za tisto substanco, ki edina obstaja, vse ostale bitnosti, ki naseljujejo egoistični univerzum, pa za moduse svojega mišljenja. Brunetova *Nova metafizika* bi se tako najverjetneje brala kot idealistična različica Spinozove *Etike*, v kateri bi avtor sam zase trdil to, kar Spinoza trdi za Boga, denimo: »razen mene ne more biti dana in se ne more pojmovati nobena substanca«; »človeški duh je del mojega uma«; »kadar govorimo, da človeški duh zaznava to ali ono, potemtakem ne rečemo drugega kakor to, da imam jaz to ali ono idejo...« itn. Kot bitnosti, ki naseljuje egoistični univerzum, bi mi torej avtor *Nove metafizike* lahko dobesedno rekel to, kar subjektu Malebranchevih *Krščanskih in metafizičnih meditacij* pravi Jezus: »Brez mene ne bi mislil na nič, ničesar ne bi videl in si ničesar zamišljal. Vse tvoje ideje so v moji substanci in vsa tvoja spoznanja pripadajo meni.«⁴⁹ Ko Diderot v enem od svojih *Salonov* omenja sublimne občutke, s katerimi ga navdaja misel na lastno samozadostnost, se pravi občutek samozadovoljstva, ki ga obide vsakokrat, ko v samoti premišlja o samem sebi in si ugaja, občutek ugodja, ki ga izkuša takrat, kadar pozabi nase in na vse okrog sebe in uživa v samem sebi itn., najprej pravi takole: »Kje sem ta hip? Kaj me obdaja? Ne vem, ne morem reči. Kaj mi manjka? Nič. Česa si želim? Ničesar«; nato pa nadaljuje: »Če obstaja kak Bog, potem se prav gotovo počuti tako«⁵⁰ – namreč tako, kot se v takšnih vznesenih trenutkih počuti Diderot, ki takšno stanje svojega duha celo imenuje »moj božanski obstoj.« Z isto vzporednico bi samega sebe lahko opisal tudi egoistični filozof. Če kdo, potem je najbrž prav egoistični filozof tisti, ki bi samega sebe in svoje stvaritve dejansko lahko videl tako, kot samega sebe in svoje stvaritve vidi Bog, in sicer Spinozov, kolikor bi bil samo misleča stvar, se pravi, kolikor bi svoje moduse proizvajal izključno v atributu mišljenja. Kot bi bil, po eni strani, tovrstni Bog po svojem filozofskem prepričanju brez dvoma metafizični egoist oziroma ontološki solipsist, tako bi moral, po drugi strani, vsak egoistični filozof, vreden svojega imena, samega sebe najbrž imeti za Boga svojega univerzuma. Oziroma če Diderotovo vzporednico obrnemo: »Če obstaja kak egoistični filozof, potem se prav gotovo počuti kot Bog.«

⁴⁹ Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, v *Œuvres complètes*, 20 zv., ur. André Robinet (Pariz: J. Vrin, 1972–84), 10: 125.

⁵⁰ Diderot, *Salon de 1767*, v *Œuvres*, 4: 605.

BELEŽKE O EGOISTIH

Ker je vse, kar o tako imenovanih egoističnih filozofih in njihovi metafiziki vemo, omejeno na posredna pričevanja, spodaj sledijo prevodi nekaterih odlomkov iz filozofskih in literarnih del njihovih sodobnikov, v katerih ti bodisi opisujejo svoja srečanja z očitno zelo maloštevilnimi privrženci te »nove filozofske herezije,« bodisi povzemajo edino znano delo njihove »nove metafizike,« ki pa se ni ohranilo, ali pa odkrito smešijo njihov »ponoreli pironizem« oziroma »filozofski delirij.«

Čeprav so premise egoistične metafizike, kot jih lahko izluščimo iz spodnjih odlomkov, razmeroma skope – vse, kar obstaja, obstaja samo v egoistovem duhu; egoist sam je neposredni vzrok vseh modifikacij svojega duha; egoist je ne le edino bitje, ki obstaja v univerzumu, ampak je sam ves univerzum itn. –, pa so sklepi, ki jih lahko izpeljemo iz njih, miselno izjemno bogati, pestri in plodni.

Flachat de Saint-Sauveur

PIÈCES FUGITIVES D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

1704

V tem spisu (ime avtorja je psevdonim, pod katerim se skrivata Jérôme Du Perrier in Anthelme de Tricaud) najdemo prvo in obenem najizčrpnjšo predstavitev egoistične metafizike, in sicer v obliki kratkega povzetka dela Jeana Bruneta z naslovom *Projet d'une nouvelle métaphysique*. Brunetova – danes žal izgubljena – knjižica, ki je izšla leto pred tem, velja za edino delo egoistične metafizike, kar naj bi jih bilo kdaj napisanih.

Gospod Brunet ... nam obenem predlaga novo vrsto filozofije; metafiziko je povzdignil, če mu smemo verjeti, do stopnje sublimnosti, ki je ni še

nikoli dosegla: svoj *Projet d'une nouvelle métaphysique* je najprej predstavil na predavanjih pri opatu Cordemoyju in nato natisnil pri Horthemelsovi vdovi; nezadovoljen z reakcijo enega od poslušalcev v tistem avditoriju in s slabo prodajo svojega dela, danes poskuša srečo s svojim sistemom v našem dnevniku. Gospod Brunet kot temeljni princip postavlja trditev, da na svetu obstaja samo on; da je njegovo mišljenje vzrok obstoja vseh bitij; da so, na nesrečo človeškega rodu, bitja takrat, ko preneha misliti nanje, izničena. Na ta način ta novi stvarnik ustvari vse stvari iz nič in ko so ustvarjene, jih ohranja ali pa jih izniči, kakor mu pač ugaja; to totalno uničenje doseže z lahkoto: vse, kar mora storiti za to, da bi stvari prenehale obstajati, je samo to, da ne misli več nanje. Kolikor obstajamo, je potemtakem v interesu vseh nas, da vsemogočni gospod Brunet ves čas misli; ko se ga namreč začne lotevati spanec, me obide smrtni strah, da se bo človeštvo – z mano kot enim od njegovih manj pomembnih predstavnikov vred – vrnilo v nič. ... Gospod Brunet ni prepričan niti o obstoju svojega telesa; edino, kar zares obstaja, je njegovo mišljenje. Včasih so ga vprašali takole: če bi bil deležen nekaj udarcev s palico, ali bi ga to čutno izkustvo prepričalo, da tako palice kot ljudje obstajajo; na ta težaven ugovor odgovarja, da bi bil ta preskus zanj sicer precej boleč, da pa ljudje in palice zaradi tega še ne bi obstajali, saj bi vse te stvari obstajale samo, kolikor bi mislil nanje. Kot vidimo, je gospod Brunet odkritij željan duh in ni eden tistih navadnih filozofov, ki se držijo splošno sprejetih principov in shojenih poti; enako se je odrekel aristotelizmu, kartezijanstvu in filozofiji atomistov; vse sekte so ga hotele pridobiti zase, on sam, trdno prepričan o plodnosti svojega genija, pa je hotel ustanoviti svojo lastno sekto; ne gre dvomiti, da bo pri tem uspešen, saj mi ni znano, da bi bil kdo pred njim že zagovarjal podobna prepričanja. Spinoza je sicer res priznaval eno samo substanco v naravi, toda samega sebe je imel zgolj za eno od njenih modifikacij, medtem ko ima filozof Brunet samega sebe za celotno naravo.¹

MÉMOIRES DE TRÉVOUX

1713

Majska številka te znamenite revije prinaša v nepodpisanem članku z naslovom »Nouvelles littéraires de Dublin« kratko predstavitev Berkeleyjeve *Razprave o načelih človeškega spoznanja*, v kateri beremo:

¹ Flachet de Saint-Sauveur, *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes* (Rouen in Pariz: Pierre Giffart, 1704), 356 in nasl.; navajamo po Lewis Robinson, »Un Solipsiste au XVIII^e siècle,« *L'Année philosophique* 24 (1913), 19–20.

Berkeley je kot prepričani Malebranchev privrženec principe svoje sekte brez pomislekov prignal daleč preko meja zdravega razuma in iz njih izpeljal sklep, da ni ne teles ne materije in da obstajajo edino duhovi. Ti duhovi so individui, ki imajo zmožnost sprejemanja idej, zmožnost hotenja in delovanja v skladu s svojimi idejami in voljo. Vse tisto, kar si zamišljamo kot telesno, so zgolj ideje, ki nam jih vtiskuje neki drug duh; te ideje ne obstajajo zunaj nas in prenehajo obstajati, ko jih prenehamo zaznavati.

[...]

Eden od naju pozna v Parizu nekega Malebranchevega privrženca, ki gre še dlje kot Berkeley: v dolgem pogovoru mu je namreč nadvse resno zatrjeval, da je zelo verjetno, da je sam edino ustvarjeno bitje, ki obstaja, in da ne le ni teles, ampak da tudi ni drugih ustvarjenih duhov razen njega samega; na tistih, ki verjamejo, da *vidimo samo neki inteligibilen svet*, je, da dokažejo, da so njihovi principi prignani predaleč.²

Večina kasnejših prikazov egoizma – kakor so nedolgo zatem poimenovali radikalno filozofsko prepričanje omenjenega Malebranchevega privrženca, ki je šel »še dlje kot Berkeley« – in domnevne pariške »sekte egoistov« se po Robinsonu navdihuje prav ob opisanem srečanju in pogovoru enega od obeh (nepodpisanih) avtorjev članka s čudaškim modrecem. Kasnejši prikazi egoizma – z nekaterimi izjemami – namreč praviloma zgolj povzemajo gornjo pripoved in največkrat ne prinašajo nobenih novih podrobnosti, kar je seveda sprožilo številna vprašanja ne le o identiteti skrivnostnega solipsista (najverjetneje gre prav za Bruneta), ampak tudi o samem njegovem obstoju kakor tudi o obstoju domnevne »sekte egoistov« v Parizu. Tako je gornja notica najverjetneje tudi edini vir Wolffovega govorjenja o pariški »sekti egoistov« in Pfaffovega kratkega prikaza te »nove filozofske herezije« (pa tudi razlog občasnega povezovanja Berkeleyja s to filozofsko pozicijo).³

² *Mémoires de Trévoux* (maj 1713), 921–22; članek je ponatisnjen v Harry M. Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism: 1710–1733* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965), appendix D, 107.

³ Več o tem, glej Robinson, »Un Solipsiste au XVIII^e siècle,« 15–17 in Bracken, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism*, 18–20.

Fénelon

TRAITÉ DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU

1718

O tem, kako zelo je bil egoizem ta čas v zraku, zgovorno priča naslednji odlomek iz drugega poglavja drugega dela Fénelonove *Razprave o obstoju in atributih Boga*, ene od številnih variacij na temo Descartesovih *Meditacij*. Čeprav sam seveda ni bil egoist (kar je navsezadnje razvidno že iz samega naslova razprave, v kateri dokazuje obstoj Boga in tehta njegove attribute), Fénelon lepo izlušči solipsistični moment Descartesovega *cogita*.

Vsa moja trdna odločenost za dvom mi ne more več preprečiti, da ne bi z gotovostjo verjel nekaterim resnicam. Prva je, da mislim, kadar dvomim. Druga je, da sem misleče bitje, se pravi bitje, katerega narava je, da misli; kajti zaenkrat o sebi vem samo to. Tretja resnica, od katere sta odvisni prvi dve, je, da ena in ista stvar ne more hkrati obstajati in ne obstajati; če bi namreč lahko hkrati obstajal in ne obstajal, bi lahko tudi mislil in ne obstajal. Četrta je, da moje umovanje sestoji izključno iz mojih jasnih idej in da na ta način lahko o neki stvari zatrjujem vse tisto, kar je jasno zaobseženo v ideji te stvari; sicer ne bi mogel sklepati, da obstajam, kolikor mislim. To umovanje vso svojo prepričljivost dolguje dejstvu, da je obstoj jasno zaobsežen v ideji mišljenja. Mišljenje je delovanje in način obstoja: na osnovi tega primera je torej očitno, da lahko o neki stvari zatrjujemo vse tisto, kar je jasno zaobseženo v njeni ideji; nadaljnje omahovanje ob vsem tem ne bi bilo več natančnost in odločenost duha, da dvomi o tistem, kar je dvomljivo, ampak površnost in neodločnost; to bi bila omahljivost negotovega duha, ki ne zna ničesar zapopasti z odločno sodbo in ki se ničesar ne oprime in ničemur ne sledi, duha, ki mu uhaja znana resnica in ki najrazličnejšim nejasnim mislim dopusti, da ga omajejo v njegovih najbolj gotovih prepričanjih.

Zdaj, ko sem postavil ta trdni temelj, se veselim dejstva, da poznam nekaj resnic; v tem je namreč moje resnično dobro. Toda za zdaj sem še precej siromašen: moj duh je namreč omejen na štiri resnice. Dlje si ne bi upal seči brez strahu, da ne zapadem v zmoto. Tisto, kar poznam, ni skoraj nič; tisto, česar ne poznam, pa je neskončno. A morda bom iz tega drobca, ki ga že poznam, polagoma izpeljal kak delček tistega neskončnega, ki mi je doslej neznano.

Poznam to, kar imenujem *jaz*, ki misli in ki ga imenujem duh. Zunaj sebe pa zaenkrat ne poznam še ničesar; ne vem ne tega, ali razen mojega obstajajo še kakšni drugi duhovi, ne tega, ali obstajajo telesa. Res je, da

mislim, da zaznavam neko telo, se pravi neko meni lastno razsežnost, ki jo poljubno premikam in katere gibanja v meni povzročajo bolečino ali ugodje. Res je tudi, da mislim, da okrog sebe vidim druga telesa, ki so približno podobna mojemu, od katerih se nekatera premikajo, nekatera pa so nepremična. Toda trdno se držim svojega neprelomljivega pravila, da namreč nepretrgoma dvomim o vsem tistem, kar je lahko količkaj dvomljivo.

Ne le vsa tista telesa, za katera se mi zdi, da jih zaznavam, tako moje kot tudi druga, ampak tudi vsi duhovi, ki dozdevno nastopajo v družbi z mano, ki mi posredujejo svoje misli in ki so pozorni na moje misli – prav lahko, da v vseh teh bitjih ni nič realnega in so zgolj čista utvara, ki se v celoti primeri v notranjosti mene samega: morda pa sem jaz sam vsa narava. Ali ne doživljam tega, da v snu verjamem, da vidim, slišim, tipam, voham in okušam nekaj, česar ni in česar nikoli ne bo? Vse, kar me aficira v snu, nosim v svoji notranjosti, zunaj pa ni ničesar resničnega. Niti telesa, za katera si domišljam, da jih čutim, niti duhovi, ki si jih v mislih slikam v družbi svojega duha, niso ne duhovi ne telesa; telesa in duhovi so tako rekoč zgolj moja zabloda. Še enkrat, kdo mi bo zagotovil, da vse moje življenje ni zgolj sen in urok, ki ga nič ne more zlomiti? Po sili moram torej spet odložiti svojo sodbo o vseh teh bitjih, za katera sumim, da so neresnična.

Tako rekoč odvrnjen od vsega, za kar si domišljam, da poznam zunaj sebe, se vrnem v notranjost in sem v tej samoti v globini samega sebe še vedno osupel.⁴

Andrew Michael Ramsay

LES VOYAGES DE CYRUS

1727

Lik egoističnega modreca je domišljijo filozofov očitno buril do te mere, da je kmalu dobil tudi svojega zgodovinskega »predhodnika.« Naslovni junak pričujočega Ramsayjevega romana, napisanega po vzoru Fénelonovih *Les Aventures de Télémaque*, namreč na svojih popotovanjih sreča Pitagoro (pred tem je srečal že Zoroastra, Amenofisa in Pizistrata, v nadaljevanju pa bo med drugim srečal še Daniela, Nebukadnezarja itn.), ki mu pripoveduje o tem,

⁴ Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, v *Œuvres choisies*, ur. Albert Chérel (Pariz: Hatier, 1930), 547–49.

kako je skušal Anaksimandra, ki v romanu nastopa kot pironist, ki dvomi o obstoju zunanjega sveta in ljudi v njem, odvrniti od njegovega radikalnega dvoma, a brez uspeha, tako da ga je njegov pironizem – ki je po Ramsayju ena od »ponavljajočih se boleznih duha« – na koncu privedel do prepričanja, da je »sam edino bitje, ki obstaja v univerzumu«:

Odkar sem odpotoval s Samosa, slišim, da je zašel v tisto zmoto, ki sem jo bil predvidel. Njegovo vztrajanje pri tem, da bo verjel samo tistemu, kar je mogoče dokazati z geometrijsko razvidnostjo, ga je namreč privedlo ne le do tega, da dvomi o najbolj gotovih resnicah, ampak tudi do tega, da verjame največje neumnosti. Povsem naravnost namreč trdi, da je vse, kar vidi, zgolj sen; da so vsi ljudje, ki ga obdajajo, zgolj prikazni; da je on sam tisti, ki si govori in si odgovarja; da so nebo, Zemlja, zvezde, elementi, rastline in drevesa zgolj utvare in, končno, da ni ničesar realnega razen njega samega.

Sprva je hotel izničiti božje bistvo in ga nadomestiti s slepo naravo, zdaj pa je uničil tudi to naravo sámo in trdi, da je sam edino bitje, ki obstaja v univerzumu.⁵

Ramsay nato v opombi dodaja: »Dandanes se takšnega jezika poslužujejo egoisti [*les Egomistes*] – nekoč je skoraj enako govoril tudi Karnead –, da bi dokazali, da ne moremo biti gotovi ničesar drugega razen svojega lastnega obstoja.« V *Discours sur la Mythologie*, ki je sestavni del romana, pa omenja sodobne »spinoziste ..., ki so zabredli v nekakšen ponoreli pironizem, imenovan egoizem [*l'Egomisme*], po katerem ima vsakdo samega sebe za edino obstoječe bitje.«⁶

Thémiseul de Saint-Hyacinthe

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

1743

Po Saint-Sauveurjevi predstavitvi Brunetove metafizike enega morda najbolj slikovitih fragmentov o egoističnih filozofih in njihovi metafiziki najdemo v Saint-Hyacinthovem obsežnem filozofskem delu; za razliko od avtorjev notice v *Mémoire de Trévoux*, Saint-Hyacinthe govori že o dveh privržencih

⁵ Andrew Michael Ramsay, *Les Voyages de Cyrus, avec un Discours sur la Mythologie*, ur. Georges Lamoine (Pariz: Honoré Champion, 2002), 132.

⁶ *Ibid.*, 199.

»egoističnega nauka« in o »sekti teh filozofov,« ki jo je napovedal že Saint-Sauveur:

Obstajajo pa tudi ljudje, ki s svojimi prepričanji sežejo še dlje. Obstajajo namreč filozofi, ki pobijajo obstoj vseh raznovrstnih objektov, ki jih je moč spoznati s pomočjo čutov. Ob branju pričujočega dela – če bi prišlo do njih – ne bi verjeli ne tega, da to delo obstaja, ne tega, da sem ga napisal jaz, kajti vsak od filozofov te vrste verjame oziroma vsaj misli, da je zelo verjetno, da je sam edino obstoječe bitje, da je on sam ves univerzum, da ni ne neba ne Zemlje in da kljub temu, da ni ničesar razen njega samega, nujno izkuša vse tisto množstvo občutkov in idej, ki jih ima oziroma ki bi jih imel, če bi bil zares takšen, za kakršnega ga imajo drugi ljudje. Če pa ne misli, da je sam absolutno edino obstoječe bitje, je največ, kar verjame, to, da je neki vsemogočni Bog, ki obstaja sočasno z njim in ki v njem povzroča raznovrstne občutke, kakor da bi resnično obstajali realni objekti, ki bi bili njihov vzrok, tako da po prepričanju filozofov te vrste nimam oči, ne obstajam in ni nikakršnega spoznanja. Če bi kak egoist, kakor se ti filozofi imenujejo, to bral, bi kljub temu, da bi imel enake občutke, kot bi jih ob branju tega dela imel katerikoli drug človek, vseeno mislil, da v rokah ne drži papirja in da on sam nima oči, s katerimi bi lahko bral, ker nima niti telesa.

Sekta teh filozofov je dejansko tako majhna, da ne bi verjel, da ti filozofi sploh obstajajo, če ne bi bil sam videl enega ali morda dveh.⁷

Čeprav precej čudaško, je egoistično prepričanje, kot beremo v nadaljevanju, »eno tistih prepričanj, ki jih je najtežje ovreči, če je kaj takega sploh mogoče.« Saint-Hyacinthe svoj kratki prikaz sklene z mislijo, da se ni bati napredovanja »egoističnega nauka,« saj celo njegovi najbolj vneti privrženci »vanj verjamejo kvečjemu takrat, kadar govorijo o njem« (za egoistična filozofa, ki ju je očitno poznal iz prve roke, pravi, da sta v vsakdanjem življenju »pogosto pozabljala na nauk svoje sekte«) – česar se moramo zares bati, je etični egoizem, ki je tako razširjen, kot je metafizični omejen.⁸

⁷ Thémiseul de Saint-Hyacinthe, *Recherches philosophiques sur la nécessité de s'assurer par soi-même de la vérité, sur la certitude de nos connoissances et sur la nature des êtres* (London: Jean Nourse, 1743), 94.

⁸ Prim. *ibid.*, 95.

Diderot

LA PROMENADE DU SCEPTIQUE

1747

Diderot v svojem mladostnem filozofskem spisu uprizori srečanje in kratek dialog z enim od čudaških metafizikov, »od katerih vsak trdi, da je sam na svetu.« Čeprav egoistični filozof prav v tem delu prvič pride do besede, se njegova predstavitev lastne metafizike nepričakovano konča v trenutku, ko začne dokazovati, da njegov sogovornik »ni nič« zunaj njegovega duha, se pravi prav v trenutku, ko bi moral dokazati centralno tezo egoizma. Posebna odlika Diderotovega dialoga z egoističnim filozofom je poskus rekonstrukcije egoistovega načina govorjenja, ki je moralo v očeh njegovih nepoučenih poslušalcev delovati precej zmedeno (na prvi pogled povsem nesmiselne besede Diderotovega egoista postanejo razumljive šele na ozadju njegovega prepričanja, da ne le njegov trenutni sogovornik, ampak dobesedno ves svet in ljudje v njem obstajajo samo v njegovem duhu). Misel, s katero egoist na koncu podkrepi svoje besede, je približen citat iz Condillacovega *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ki je izšel leto pred tem. Ideja nenadnega konca je v tem, da za zavrnitev egoističnega filozofa in njegove metafizike zadošča že samo prazno govorjenje filozofov, ki prav takrat pridejo mimo, oziroma neartikuliran hrup, ki ga povzročajo.

Čisto zraven teh [*sc.* spinozistov] nepravilno in brez kakršnegakoli reda hodijo še bolj nenavadni bojvniki: to so ljudje, od katerih vsak trdi, da je sam na svetu. Dopuščajo namreč obstoj enega samega bitja, a to misleče bitje so oni sami; ker je vse, kar se primeri v nas, zgolj vtis, zanikajo, da bi obstajalo še kaj drugega razen njih samih in njihovih vtisov; tako so hkrati ljubimec in priležnica, oče in otrok, cvetlična gredica in tisti, ki hodi po njej. Pred kratkim sem srečal enega od njih, ki mi je zagotavljal, da je Vergil. »Lahko ste srečni, sem mu odvrnil, da ste se ovekovečili z božansko *Eneido*. – Kdo? Jaz? je rekel; jaz zaradi tega nisem nič bolj srečen kot vi. – Kaj pa govorite! sem nadaljeval; če ste zares latinski pesnik (in čisto vseeno je, ali ste to vi ali kdo drug), se boste strinjali, da si zaslužite neizmerno spoštovanje, ker ste se domislili toliko imenitnih reči. Kakšna bujna domišljija! Kakšna ubranost! Kakšen slog! Kakšni opisi! Kakšen red! – Kaj govorite o redu, me je prekinil; v omenjenem delu ni niti sledu o kakšnem redu; to je niz idej, ki se ne nanašajo na nič; če bi že moral biti zadovoljen z enajstimi leti, ki sem jih porabil, da sem zložil deset tisoč verzov, bi bil zadovoljen zaradi tega, ker sem si mimogrede prislužil nekaj precej lepih komplimentov za svojo sposobnost podjar-

mljanja sodržavljanov s proskripcijami in zaradi tega, ker sem se ponašal z nazivom očeta in branilca domovine, potem ko sem nekoč že bil njen tiran.« Ob vsem tem zmedenem govorjenju sem začudeno pogledal in skušal uskladiti tako zelo dispartatne ideje. Moj Vergil je opazil, da me je njegovo govorjenje spravilo v zadrego. »Težko me razumete, je nadaljeval; no, istočasno sem bil Vergil in Avgust, Avgust in Cina. Toda to še ni vse. Danes sem lahko kdorkoli hočem biti in dokazal vam bom, da sem nemara jaz vi in da vi niste nič; 'bodisi da se dvignem pod oblake, bodisi da se spustim v prepad, nikoli ne izstopim iz samega sebe in vse, kar zaznavam, je zgolj moja lastna misel',« mi je naduto rekel, ko ga je prekinila glasna skupina [hedonistov], ki sama povzroča ves hrup, ki nastaja v našem drevoredu.⁹

Diderot in d'Alembert

ENCIKLOPEDIJA

1755

Peti zvezek *Enciklopedije*, ki izide leta 1755, poleg de Jaucourtovega gesla »Egoizem,« ki je posvečeno etičnemu egoizmu, prinaša tudi geslo »Egoisti,« ki je posvečeno metafizičnim egoistom; avtor gesla, d'Alembert, kot egoističnega filozofa poimensko navaja samo Berkeleyja, ki pa samega sebe seveda nikoli ni imel za edino obstoječe bitje (kljub nevšečnostim, ki pestijo Berkeleyjevo hipotezo o obstoju drugih končnih duhovnih bitnosti – slednje so v njegovem univerzumu, strogo vzeto, enako odveč kot materialni objekti oziroma telesa –, sam nikoli ni dvomil o obstoju neskončne duhovne bitnosti oziroma Boga).

EGOISTI (*Filozofija*). Tako imenujemo tisti razred filozofov, ki ne priznavajo nobene druge resnice razen resnice svojega lastnega obstoja; ki mislijo, da zunaj nas ni ničesar realnega in ničesar podobnega našim občutkom; da telesa ne obstajajo itn. Egoizem je pironizem, ki je priganan do skrajnih meja. Med sodobnimi avtorji si je Berkeley na vso moč prizadeval, da bi ga utemeljil. *Glej* [geslo] Telo. Egoisti so najbolj čudaški med filozofi in hkrati takšni, da jih je najtežje ovreči; kajti kako naj dokažemo obstoj objektov, če ne na osnovi naših občutkov? Kako naj ta dokaz uporabimo proti tistim, ki mislijo, da naši občutki ne pomeni-

⁹ Diderot, *La Promenade du sceptique ou Les Allées*, v *Œuvres*, 5 zv., ur. Laurent Versini (Pariz: Robert Laffont, 1994–97), 1: 105–106.

jo nujno tega, da obstaja nekaj zunaj nas? Kako jih bomo pripravili do tega, da bodo z obstoja občutka sklepali na obstoj objekta? *Glej* [geslo] RAZVIDNOST.¹⁰

Lik egoističnega filozofa, katerega redke in skope omembe so bile pred tem omejene na manj znana filozofska in literarna dela, tako nastopi tudi v »ključnem tekstu razsvetljenstva,« v katerem se pojavi še enkrat, in sicer v Diderotovem geslu o »pironistični oziroma skeptični filozofiji« (v trinajstem zvezku, ki izide leta 1765), kjer ga uteleša modrec, ki verjame, »da bi bil prav lahko organiziran tako, da bi se vse v njem dogajalo natanko tako, kot se dogaja, četudi zunaj njega ne bi bilo ničesar in da je sam nemara edino bitje, ki obstaja.« Diderot se teoretskemu spoprijemu z egoističnim filozofom tokrat izogne z utemeljitvijo, da za to, da bi »temu sofistu« oporekal, nima na voljo »ničesar, kar bi bilo jasnejše od tistega, kar slednji zanika.« Geslo potem zaključi v zase značilnem tonu: »ukvarjajamo se raje s čim bolj pomembnim; če nimamo nič bolj pametnega kot so te neresne reči, pa spimo in prebavljajmo!«¹¹

Prevod odlomkov in komentar Miran Božovič

¹⁰ Diderot in d'Alembert, ur., *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 17 zv. (Pariz: Briasson, 1751–65), s.v., »Égoïstes,« 5: 431 b.

¹¹ *Ibid.*, s.v., »Pyrrhonienne ou Sceptique (Philosophie),« 13: 614 a.

AFRIŠKA FILOZOFIJA

Uredniška opomba

V pričujočem sklopu, ki ga je pripravil Lenart Škof, objavljamo tri razprave, ki odpirajo nekatera skupna vprašanja sodobne afriške filozofije (filozofija v povezavi z antropologijo in etnografijo, medkulturnost, družbeno-politično-etična vizija »postkolonialnega« sveta itn.) v navezavi na ameriški (neo)pragmatizma Johna Deweya in Richarda Rortyja. Začetke afriške filozofije seveda lahko iščemo že v najstarejšem obdobju starega Egipta in njegovega »filozofa« Ptah-hotepa iz pete dinastije (tj. okoli l. 2400 pr. n. št.) oziroma njegovega rokopisnega nauka o morali (kozmičnemu načelu Maat). Pogosto sta med začetniki afriške filozofije omenjena še koptski filozof Zar'a Ya'qob (1599–1692) iz Abesinije, ki je v svojem delu Hatata predstavil svojo inačico filozofije religije, ter prvi v Evropi (na Univerzi v Wittenbergu) izobraženi afriški (ganski) filozof Anton Wilhelm Amo (1703–1765). Vendar je šele s pojavom kolonializma afriška filozofija dobila tisti vzgib, ki določa njeno delovanje vse do danes in ki je v izrazitem družbenem in političnoetičnem, lahko rečemo tudi pragmati(sti)čnem poudarku te tradicije filozofije. Njen nastanek v ZDA povezuje mo s prizadevanji za odpravo suženjstva in »rasnimi« vprašanji ter prvim afroameriškim filozofom W. E. B. Du Boisem (že l. 1897 izide njegova razprava »Ohranitev rase«) ter v kontekstu afriške filozofije z misijonarjem Placidom Tempelsom (Filozofija Bantujcev, 1945) in njegovimi nasledniki, vse do sodobne postkolonialne afriške filozofije z njenimi vodilnimi sodobnimi afriškimi predstavniki, kot so Paulin Hountondji, Kwame Gyekye in Kwasi Wiredu, omeniti pa je treba še angažirana neafriška predstavnika »afriške filozofije« Lewisa Gordona in Luciusa Outlawa.

DO RTA DOBREGA UPANJA IN NAZAJ: TRI VPRAŠANJA O AFRIŠKI FILOZOFIJI

Lenart Škof

1. Afrika in primerjalna filozofija

»Govorimo o Evropi, Indiji in Kitajski.« (Masson-Oursel)¹

Masson-Ourselov stavek o geografski določenosti oziroma usmeritvi filozofskih iskanj na primerjalnem polju filozofije časovno sovпада z Schelerjevim antropološkim zasnutkom »poravnave [...] znotraj velikih kulturnih krogov, predvsem Azije in Evrope.«² Obema je skupna temeljna naravnost na širše evrazijsko (in indoevropsko) področje, pomik v mišljenju oziroma nova orientacija v dobesednem pomenu besede. Vendar Max Scheler in Paul Masson-Oursel le sklepata dolgo obdobje, ki ga zaznamujejo začetki na polju primerjav med kulturami, to je v obdobju vse od Kantovega zgodnjega proučevanja človeške zgodovine in ožje ras v okviru njegove fizične, politične in moralne geografije (*sic!*), prek Heglovih *Predavanj o filozofiji zgodovine* do Paula Deussna kot začetnika primerjalno zasnovanega zgodovinopisja v filozofiji.³ Če sežemo še dlje, vse do začetkov iskanja novih trgovskih poti do Indije v novem veku, je ravno obplutje Rta dobrega upanja in prihod Vasca da Game v pristanišče Calicut na Malabarski oziroma »Poprovi obali« Indije l. 1498 (današnji

¹ Paul Masson-Oursel, *Comparative Philosophy*, Routledge, London 2001 [1926¹], str. 37.

² Max Scheler, »Človek v dobi poravnave« (prev. M. Soldo), *Nova revija*, Ljubljana, XX (232–233/2001), str. 178. Schelerjev prispevek je nastal l. 1927.

³ Tudi Deussen v svoji *Splošni zgodovini filozofije* v šestih zvezkih (1894–1917) polje filozofskih primerjav omeji na »semitski« in »indogermanski« prostor (gl. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads*, Brockhaus, Leipzig 1915, str. 9 ff.). O zgodovini medkulturnega srečavanja med Grčijo in Indijo in začetkih primerjalne filozofije v Evropi in Indiji gl. Lenart Škof, »Primerjave v medkulturnosti: začetki indijske in grške filozofije«, v: *Annales, Ser. hist. sociol.*, 13 (1/2003), str. 103–116.

Kozhikode) tisti dogodek, ki lahko simbolizira omenjeno *orienta(liza)cijo* v filozofiji, saj je »Indija kot *iskana* dežela nasploh bistveni element celotne zgodovine«⁴ in Indija je kot heglovski absolutni Vzhod dežela želja in zakladnica draguljev, dišav in modrosti ter s tem neposredno pritegnjena v svetovnozgodovinsko dogajanje, v katerem igra osrednjo vlogo Evropa kot izhodišče (v smislu premisleka in porekla discipline »Filozofije zgodovine«) in *telos* (v pravem svetovnozgodovinskem smislu) hkrati. Prav obplutje Afrike na tej poti je lahko znamenje odsotnosti njene vloge v tem dogajanju. Razen Egipta, ki mu je po Heglu vendarle pripisana neka zgodovinsko omejena vloga in delež pri svetovnozgodovinskem dogajanju, je Afrika tudi v okviru omenjenih začetkov primerjalne filozofije prve polovice 20. stoletja še vedno *terra incognita*. Vendarle že Masson-Oursel nakazuje nujnost določenih premikov, ko poudarja, da so šteti časi razlikovanju oziroma antitezi med »civiliziranim« in »neciviliziranim« ter metodam in uvidom zgodnjega obdobja antropologije in njenih evlucijskih teorij.⁵ Če se zdaj povrnemo k izhodišču in naslovu, nam ta govori o možnosti pomika ali obrata mišljenja, kajti po Derridaju »lahko spremenimo tudi smer, rt [*der Kap/le cap*]« in s tem kurzbivanja evropske misli⁶ – prav nastanek in s tem vstop afriške filozofije na svetovno filozofsko prizorišče (kot posebnega področja znotraj filozofije v prvih desetletjih druge polovice 20. stoletja s hkratno pritegnitvijo v medkulturne filozofske okvire) je pomenil obrat stran od zgolj evrazijsko-indoevropskega miselnega obzorja (s semitsko/judovsko-krščanskimi in islamskimi elementi) na geografski osi vzhod–zahod. Tako je Afrika, ki je bila za Kanta, Hegla in njune sodobnike zgolj področje enostranskega in poljubnega iskanja filozofske snovi (Kantove razprave o rasi, Hegel in divjaštvo ter surovost itd.⁷) in v

⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1970, str. 178.

⁵ Masson-Oursel, *op. cit.*, str. 34.

⁶ Jacques Derrida, »*Kurs auf das andere Kap – Europas Identität*« (prev. E. Weber), *Liber* (3/1991), str. 11. Derrida tu vzpostavlja za nas izjemno pomenljiv sklop pomenskih in besednih iger: *caput-cap-Capitaine-Capital(e)* in se (v okviru sprememb po padcu železne zavese) sprašuje o prihodnosti in obetih evropskega *kapitala*, prek Valéryja in njegovega duha, »ki je mediteranski« (*ibid.*, str. 12), pa nakazuje tudi pot k drugemu oz. drugačnemu polu (njegova Alžirija). Slovenski jezik ne omogoča celovitega prevoda pomenskih iger; vendar pa je mogoče v luči etimološkega porekla besede »rt« (iz ide. korena **h₃er-* »pognati se naprej, dvigniti se« oz. iz domnevnega prvotnega pomena – *»kar je dvignjeno, dvignjeno mesto«) misliti obrat tudi kot zapustitev privilegiranege mesta oz. kot spremembo miselnega *horizonta*. (Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997, str. 547.)

⁷ O »rasi« pri Kantu gl. Emmanuel C. Eze, »*The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology*«, v: isti (ur.), *Postcolonial African Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford 1997, str. 103–140.

prvi polovici 20. stoletja še v celoti domena etnografskega proučevanja antropologov, šele s Senghorjevim gibanjem *négritude* (»črnskost«), Tempelsovo *La Philosophie bantoue* (1949) in prvimi afriškimi filozofi in literati v šestdesetih letih prejšnjega stoletja (W. Emmanuel Abraham, Franz Fanon, John Mbiti idr.)⁸ izpolnila do tedaj prazno mesto na širšem polju filozofskih primerjav in medkulturne filozofije, s tem pa se je na novo zastavilo tudi vprašanje *odgovornosti* preteklega in prihodnjega filozofskega diskurza. Zaradi zgodovinskih in politično-ekonomskih razlogov je namreč prav medkulturni odnos Evropa – Afrika med vsemi omenjenimi obremenjen z največjo hipoteko, ki postavlja evropsko filozofijo pred dva izziva: prvič, kako izstopiti iz homogenosti lastne tradicije in identitete, ki sta v tej luči skozi prizmo radikalne filozofije Drugega ostali domala nedotaknjeni tudi s tako temeljito kritiko, kot je (bila) dekonstrukcija,⁹ ter, drugič, kako se odzvati na dejstvo, da danes afriška filozofija prav zaradi zgodovinskih in epistemoloških razlogov vsebuje aktualnost in vitalnost, ki poziva in preusmerja pozornost kontinentalne/evropske filozofije k oddaljitvi od njenega »humanizma« ter »bistvenih mislecev« njene monokulturne zgodovine h globalno mišljenemu in »pravičnejšemu« humanizmu.¹⁰ Preusmeritev k medkulturnemu sporazumevanju v filozofiji tako vzpostavlja številna polja filozofskega, ki vstopajo v raznovrstne dialoge in poliloge.¹¹ Sodobna primerjalna in medkulturna filozofija ponuja na tej poti možnost vsakokratne dvosmerne komunikacije in posredovanja, ki temeljita na (med)kulturnem razpiranju, ter s tem že hkratno *epoché* vprašanja *Kaj je filozofija?* Ob osnovnih »načelih« medkulturne filozofije – od programskega

⁸ W. Emmanuel Abraham, *The Mind of Africa*, University of Chicago Press, Chicago 1962; Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin, Harmondsworth 1967; John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Doubleday, New York 1970. O predzgodovini tega začetka v starem Egiptu (Ptah-hotep), pri abesinskem filozofu Zar'a Ya'aqobu (1599–1692) ter ganskem filozofu Antonu W. Amu (1703–1765) gl. Barry Hallen, *A Short History of African Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis 2002, 1. poglavje.

⁹ Bernasconi se, denimo, sprašuje, ali ni ob vseh premikih znotraj kontinentalne (evropske) filozofije (denimo pri Heideggru, Lévinasu in Derridaju) vendarle ostal nedotaknjen prav etnocentrični pogled, v smislu ohranitve *tradicije*. (Robert Bernasconi, »African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy«, v: Emmanuel Chukwudi Eze (ur.), *Postcolonial African Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1997, str. 183–196.)

¹⁰ Zanimivo je, da se Heidegger v svojem *Pismu o humanizmu* iz l. 1947 sooča ravno s Sartrovim humanizmom, ki je kljub pritegnitvi in razumevanju Senghorjevega projekta afriške *négritude* v okviru svojega osebnega filozofskega projekta vendarle že l. 1948 v *Črnem Orfeju* (*Orphée Noir*) prvi med velikimi filozofi *Zahoda* jasno izrazil *skrb* in zavzetost za preteklost in bodočnost afriške literature v najširšem pomenu besede. Sartre tako ob *négritude* govori o črnski biti-v-svetu. O pravičnosti in humanizmu gl. 3. poglavje naše razprave.

¹¹ Izraz je Wimmerjev. Gl. Franz Wimmer, »Polylog – interkulturelle Philosophie«, *Polylog*, 24/4/2004. <<http://www.inst.at/ausstellung/enzy/polylog/wimmer.htm>>.

smisla »analoške medkulturne hermenevtike« (Mall) prek »medkulturne komunikacije« (Kimmerle) do načela »neodvisnega upoštevanja« (Wiredu)¹² je tako mogoče reči, da lahko ti medkulturni (in primerjalni) pristopi skupaj s političnoetično vizijo filozofije človeškega napredka ustvarijo prostor, ki bo skozi posredovalno bistvo medkulturnega etosa tako na epistemološkem kakor tudi na etičnem polju filozofsko misel razrešil njenega »planetarnega« bistva.¹³

2. Filozofija in etnofilozofija

»V Afriki so vsi čarovniki.« (G. W. F. Hegel)¹⁴

Torej, kaj je afriška filozofija? Če imamo v mislih razlikovanje med razumom in zahtevami novoveške evropske tradicije po jasnosti ter razločnosti idej na eni ter »čarovništvom« (magijo), ki je v okviru konceptualnih kritik afriških tradicionalnih verstev pomenilo odsotnost racionalnega in s tem zgolj del širšega sistema verovanj (miti, ljudska modrost, folklor, tradicionalne pesmi, pregovori, reki itn.), ki v opisani obliki ne more posegati v območje filozofije kot teoretske discipline, na drugi strani, je že knjiga Placida Tempelsa (*La philosophie bantoue*, 1949) kot dejansko prvi prispevek k »afriški filozofiji« vzpostavila napeto polje, ki podaja več vprašanj kot odgovorov. Ob tem je najprej mogoče reči naslednje: *mýthos* kot izraz zgodnje povezanosti religije in filozofije (ter znanosti; v etimološki zvezi z ide. korenom **meudh*, »misliti na«, pslov. obliko *mýsz* ter slov. »mîsel«; vse omenjeno nakazuje odprtost te misli, tudi za racionalno!) je lahko prostor, v katerem se že dogaja mišljenje.

¹² Cf. Ram Adhar Mall, *Intercultural Philosophy*, Rowman & Littlefield, New York / Oxford 2000, str. 1–11; Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Campus Verlag, Frankfurt na Majni/New York 1991, str. 22–28; Kwasi Wiredu, »Can Philosophy Be Intercultural? An African Viewpoint«, *Diogenes* 46 (4/1998), str. 147–167; EBSCOHost, 24/4/2004. <<http://search.epnet.com/direct.asp?an=2380887&db=aph>>

¹³ Cf. Ivan Urbančič, *Zaratustrovo izročilo I, Pot k začetku zgodovine evropske biti*, Slovenska matica, Ljubljana 1993. »Na začetku Evrope se zgodi nekaj bistveno drugega, namreč *homo humanus* [...], *homo humanus* ni katerikoli človek [...]. Ni barbar, ni Azijat, ni Afričan itd. in tudi ne zgolj geografski Evropejec, ker vsem tem manjka ravno *humanitas*.« (*Ibid.*, str. 179; poud. L. Š.) Tu pa se ob vsej *gosposkosti* in *izbranosti* te misli vendarle ne da izogniti dejstvu, da gre namreč ravno skozi krizo današnjega planetarnega Evropejca in skozi »*pripravljanje njene pri-hodnosti iz novega začetka*« (tj. iz dionizičnega grštva; *ibid.*, str. 182) za planetarno pot novo mišljene, a bistveno znova le evropske/svetovne *humanitas*.

¹⁴ Herodotov stavek, kakor ga navaja Hegel v *Filozofiji zgodovine*, G. W. F. Hegel, *Um v zgodovini* (prev. B. Debenjak), Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1999, str. 170.

Prav pri izhodiščnem vprašanju o vsebini in nalogi filozofije se zato že v njeni zibelki – stari Grčiji – ob Ferekidu s Siroso (Pherekýdes Sýrios; 6. stol. pr. n. št.), pri jonskih filozofih in Heraklitu, še prej pa pri Heziodu lahko vprašamo, ali tu ne gre za takšno vrsto mišljenja, ki že na tej začetni točki neke zgodovine uhaja natančnim starogrškim pojmovnim opredelitvam »filozofije« in je bližje opredelitvam filozofskega v smislu *ex post facto*. Vprašanje je toliko bolj pomembno, ker so številne primerjave afriške in evropske filozofije temeljile prav na vzporejanju ljudskih in mitoloških elementov omenjenih tradicij in afriški (primerjalni) filozofi so poudarjali nujnost vzporejanja sorodnih vsebin.¹⁵ Pri Ferekidu (in Anaksimandru ter Anaksimenu) pa se soočamo še z drugim pojavom, vznikom knjige namreč: če lahko v okviru rekonstrukcije afriške »etnofilozofije« (ta hibridni izraz je skoval Paulin J. Hountondji) govorimo o ustnem in nenapisanem izročilu, ki uhaja zakonu črke in tradiciji logocentrizma, je bilo prav tako za začetno obdobje grške »filozofije« in njenega prvega pisatelja v prozi Ferekida značilno, da so razlikovali med ustnim in šele pozneje (sprva v obredne namene) zapisanim izročilom (kot *lógos*, »govor« oziroma *syngramma/syngraphé*, »kar je spisano, spis/knjiga«).¹⁶ Ni nepomembno, da velja prav Ferekid za »teologa«, če vemo, da sta Platon in Aristotel omenjeni izraz skovala in uporabljala za vse tisto, kar je ostalo na ravni mita (*Rep.* 379A, *Met.* 1000a), Aristotel pa še zaostri omenjeno razlikovanje z besedami: »... vendar pa o modrijah na način bajk ni vredno resno premišljevati ...«. ¹⁷ Abraham na drugi strani v skupni oziroma primerjalni kontekst postavi različne oblike mitopoetičnega govora o nastanku oziroma stvarjenju sveta (denimo bakubski mit o Mbombu, *Teogonijo*, *Timaja*, *Rigvedo*; dodamo lahko tudi slovenski »bajki« o nastanku sveta),¹⁸ ki vztrajajo na polju oziroma

¹⁵ O primerjavah na ravni mita gl. W. Emmanuel Abraham, »African philosophy: Its proto-history and future history«, v: Guttorm Fløistad (ur.), *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Vol. 5, *African Philosophy*, Martinus Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, str. 277–296.

¹⁶ Cf. Martin L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford 1971, str. 4 ff. West Ferekida po izčrpnih predstaviti njegove misli zaradi odsotnosti teoretske podlage vendarle ne uvrsti med »filozofe« v poznejšem pomenu besede.

¹⁷ Aristoteles, *Metafizika* (prev. V. Kalan), Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 65 (1000a 19).

¹⁸ »Ničesar ni bilo, ko Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo. Bog se je ugreel in se potopil, da se v morju skoplje. Ko se spet je vzdignil, mu je ostalo za nohtom zrno peska. Zrno je izpadlo ter ostalo na površini (kajti na začetku je vse tam ostalo, kamor je padlo). To zrno je naša Zemlja, morsko dno njena domovina.« Nav. po Zmago Šmitek, *Kristalna gora*, Forma 7, Ljubljana 1998, str. 11. Gre za šišensko bajko o stvarjenju sveta, zapisano l. 1855, ki jo je v reškem *Nevenu* l. 1858 v hrvaškem jeziku skupaj z mengeško bajko o stvarjenju prvega človeka iz božjega potu objavil J. Trdina. Čeprav je še Grafenauer menil, da gre za najstarejše indoevropsko kozmogonijsko pričevanje nasploh (cf. Ivan Grafenauer,

meji med mitom, ustnim izročilom in filozofijo. Prav primer nesorazmerja med teologom Ferekidom in filozofom Talesom lahko kaže na svojevrstno in primerjalno negativno *avtonomnost* grške (evropske) filozofije, ki, začeniši s Talesom, poreklo filozofije umešča v naravnofilozofsko obravnavo stavka o vodi kot prapočelu vseh stvari, z besedami Oruke: »Nekatere izmed grških modrijanov poznamo in jih imamo za filozofe samo zato, ker so izrekli en stavek ali dva ... Tovrstne stavke so potem ponavljali in komentirali v številnih knjigah in dali tem, ki so jih izrekli, prestiž 'filozofov' ... Kateri upravičen dokaz pa imamo zdaj za to, da v tradicionalni Afriki ni bilo tovrstnih stavkov?«¹⁹ Prav v tej smeri in z upoštevanjem mesta te misli v okviru »filozofije« gre njegova rekonstrukcija t. i. »filozofske modrosti« (*philosophic sagacity*).

Med najostrejšimi kritiki afriške etnofilozofije (začeniši s Tempelsom in njegovo filozofijo sil pri Bantujcih; predhodniki Lévy–Bruhl, Mauss, Griaule, Evans Pritchard in Lévi Strauss z anti- oziroma obrnjenim etnocentrizmom) in obenem etnologije in kulturne ter socialne antropologije v Afriki, je v ospredju nedvomno predstavnik racionalistične šole v afriški filozofiji, Hountondji. V njegovih kritikah odzvanja uvodni Herodotov *heglovski* stavek z dodatkom, da je zanj sodobna etnofilozofija (kot naslednica etnologije/antropologije) ustvarjena izključno za evropsko filozofsko publiko: sprva kolonizatorje in misijonarje (Tempels), pozneje afriške in neafriške profesionalne filozofe (Oruka in *Sage philosophy* ter različne rekonstrukcije tipa »metafizika pri Jorubah« ipd.). Poglavitni očitke etnologiji oziroma kulturni in socialni antropologiji (Hountondji področij namerno ne ločuje) pa gre v smeri legitimnosti disciplin kot takšnih, saj le-te po njegovem mnenju temeljijo na umetno ustvarjeni razliki med predmetom sociologije in domnevnim posebnim predmetom socialne antropologije (*afriške* oziroma druge »neevropske« družbe).²⁰ Hountondji želi kot Althusserjev učenec in zagovornik filozofije

»Bog – daritelj, praslovansko najvišje bitje v slovenskih kosmoloških bajkah«, *Bogoslovni vestnik* 24 (1944), str. 57–97), je v luči primerjalnih sorodnosti med slovenskima bajkama in starim indoiranskim izročilom verjetnejša domneva, da gre za ohranjeni izraz skupnega indoevropskega religijsko-mitološkega izročila.

¹⁹ Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Brill, Leiden 1990, str. xvi ff. Oruka hkrati opozarja še na domnevne egipčanske vplive na starogrško misel, tezo, zastopano v 1. delu Bernalove kontroverzne knjige *Black Athena* (Martin Bernal, *The Fabrication of Ancient Greece*, Vol. 1 of *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, Free Association Books, London 1987).

²⁰ Cf. Paulin J. Hountondji, *Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität*, Dietz Verlag, Berlin 1993. Gre za kritiko arbitrarne delitve skupnosti v dva tipa družb, pri kateri so en pol delitve »neevropske« družbe; etnologijo zato Hountondji poimenuje kot psevdoznano. Dodamo lahko še pomenljivo pričevanje poglavarja enega izmed *opazovanih* ljudstev južnopacifiških otokov: »Ko pridejo etnologi, bogovi zapustijo otok« (Kimmerle, *op. cit.*, str. 35). V opisani okvir spada tudi znana anekdota o »medkulturnem turizmu«, ko je 1.

kot *teorije* s tem preprosto doseči, da bi afriški filozofi sami razmejili med tistim, kar je mogoče filozofsko utemeljiti, in tistim, kar te utemeljitve ne more imeti, ter zagovarja najstrožji kriterij filozofičnosti vsakršne, v tem primeru afriške, filozofije (ki mu je tudi prinesel sloves »afriškega okcidentalista«): zdaj gre za tekste Afričanov, z dodatkom, da jih tudi oni sami razglasijo za filozofske.²¹ Na drugi strani vprašanja o začetkih afriške (etno)filozofije pa je ob določenih potrebnih distinkcijah vendarle mogoče zagovarjati širši kriterij ob vprašanju obsega in vsebine »afriške filozofije«. Oruka, ki ločuje med štirimi vrstami (trendi) afriške filozofije (etnofilozofija, teksti filozofske modrosti, nacionalistično-ideološka filozofija ter profesionalna filozofija),²² se v svojem pristopu od Hountondjija razlikuje po tem, da etnofilozofiji namenja določeno pozornost, vendar ne brez zadržkov, saj jo upošteva le skozi prizmo odnosa do (skozi kritično distanco) že racionalizirane filozofske modrosti. Vse tisto, kar ne gre skozi tovrstno sito kritične refleksije, zanj ostaja na ravni »folk philosophy«.

Kljub upravičenim Hountondjijevim zadržkom do omenjenih pristopov k afriški filozofiji – prvega, ki deluje v širšem okviru etnofilozofije in zajema mitopoetični govor, in drugega, ki ga zaznamuje rekonstrukcija tradicionalne filozofske modrosti – je za primerjalno filozofijo v obeh primerih vsebovana pomembna možnost reinterpretacije obsega pojma filozofije in s tem povratno tudi vloge afriške filozofije. Omenili smo že vrsto mitov o nastanku sveta. Ti prinašajo tipološko sorodne vsebine in s svojo notranjo kozmogonijsko logiko ne podpirajo Aristotelovega negativnega (teološkega) vrednotenja:²³ hkrati s tem se mehča tudi (umetno ustvarjena) razlika med predznanstvenim/mitološkim in znanstvenim oziroma filozofskim govorom. Posebno pozornost pa zasluži prav delo Oruke, ki je z zapisom filozofskih pregovorov afriških modrecev analogno rekonstrukciji (pred)sokratske filozofije razprl do tedaj zgolj s strani etnofilozofije zastopano področje. Kriterij t. i. »Sage

1984 skupina Kenijcev *na domačem terenu* obkrožila nemške turiste in se do njih vedla tako, kot se običajno vedejo turisti do njih: z njimi so se želeli fotografirati, spraševali so jih to in ono o njihovih oblačilih, ponujali denar za kak požirek »nemškega« žganja ipd. Nemški turisti so po začetni zbežanosti kmalu poklicali kenijsko policijo.

²¹ Hountondji, *op. cit.*, str. 21.

²² Henry Odera Oruka, »Four trends in current African philosophy«, v: P.H. Coetzee in A.P.J. Roux (ur.), *The African Philosophy Reader*, Routledge, London 2003, str. 120–136. (Spis je Oruka prvič predstavil l. 1978, pozneje je dodal še vse pomembnejši hermenevtični trend in v Afriki in po svetu zelo široko zastopano področje umetniško-literarne tradicije.)

²³ O primerjavi Heziodove *Teogonije* in staroindijskih himn iz *Rigvede* v smislu filozofije začetka (kozmogonijske misli) gl. Škof, *op. cit.* Širše o problematiki indoevropskega mitološko-filozofskega izročila v primerjalni luči gl. Mislav Ježić, *Rgvedski himni*, Globus, Zagreb 1987 ter West, *op. cit.*

philosophy« je v filozofskem smislu strožji od etnofilozofije. V nasprotju s številnimi miti, pregovori in izrazi ljudske modrosti je Orukov namen od modrecev dobiti tiste vsebine, ki vsebujejo racionalne in refleksivne elemente: tako razlikuje med »ljudsko modrostjo« (*folk philosophy*), tradicionalno domeno etnologov/antropologov in etnofilozofije, ter »filozofsko modrostjo« (*philosophic sagacity*), ki v nasprotju z ljudsko modrostjo in njenim vračanjem v zavetje avtoritete tradicije, svoje misli tudi (dialogično) razvija.²⁴ S tem zadosti Hountondjijevemu kriteriju kritičnosti, hkrati pa svetovno filozofijo obogati s teksti filozofov, ki bi sicer ostali v področju *nefilozofije*, to je v za filozofijo zaprtem območju kulture nezapisanega. Kljub resnemu skepticizmu Bodunrina, ki je povezan z načini zbiranja informacij (to je z intervjuji in pogovori; vendar bi si lahko podobno vprašanje zastavili ob »spisih« predsokratikov in Sokrata), ter Wiredujevemu prepričanju, da gre za vsebine, ki jih je vendarle potrebno modernizirati, ima Orukovo delo trojni pomen: najprej gre za metodološko-epistemološko vzpostavitev kritičnega odnosa do etnofilozofije in njenih raznovrstnih vsebin; drugič, retroaktivno s svojimi rekonstrukcijami vzpostavlja potrebno samodistanco znotraj afriške filozofije same (prav najostrejše Bodunrinove in Hountondjijeve kritike pričajo o tem!); tretjič, primerjalni filozofiji prav z omenjenimi etapami omogoča preseči etnocentrično, na grških/evropskih standardih temelječe prepričanje o enkratnosti in univerzalnosti lastnega izročila. Posledica tega je tudi ta, da v primerjalnem smislu Orukov načrt onemogoča svojevoljno in tendenciozno primerjanje neprimerljivega in odpira nove možnosti primerjav.²⁵

²⁴ Oruka, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, str. 41. Med primeri filozofske modrosti na tem mestu omenimo *filozofskega modreca* Oruko Rang'inyo (1900–1979), ki je v pogovoru z Oruko med drugim razvil svoj nauk o Bogu kot ideji: »Torej, Bog je povsod. Zato ga je napačno personificirati. On je ideja. Ideja, ki predstavlja dobroto samo.« (*Ibid.*, str. 118.) P. Bodunrin kljub temu vztraja pri tem, da se afriški filozofiji ni potrebno bati poznega začetka, in s tem zmanjšuje pomen in potrebnost Orukinih rekonstrukcijskih naporov (Peter Bodunrin, »The Question of African Philosophy«, v: Oruka, *op. cit.*, str. 163–179).

²⁵ Ustreznice ljudski modrosti (v smislu etnofilozofije) in filozofski modrosti bi bile tako vsebine, ki bi jih filozofsko zainteresirani etnologi (»etnofilozofi«) našli, denimo, v Evropi (in drugod): slovensko ljudsko izročilo ponuja nekatere možnosti tovrstnih primerjav, denimo v luči zbiranja pregovorov/ljudske modrosti. Zaradi zgodovinskih razlogov nam v tem okviru (žal) ostajajo le sledovi življenjske modrosti, zbrane v pregovorih (v skladu z Orukovimi analizami bi jim lahko pripisali elemente ljudske modrosti oz. celo filozofskosti – npr. »Kjer je človek, tam je smrt« ali »Narava ima svoje postave«; gl. Fran Kocbek in Ivan Šašelj, *Slovenski pregovori, reki in prilike*, Družba sv. Mohorja, Celje 1934, str. 97 in 126), ali pa denimo zgodovinska pričevanja o *baliju* v slovenskem ljudskem izročilu, ki je bil »besednik, ki je besedoval in z besedo zdravil, bil pa je tudi čarovnik in prerok« (Ivan Grafenauer, *Narodopisje Slovencev*, II. del, Ljubljana 1952, str. 122); primerjamo ga lahko z afriškimi zdravilci (*onisegun*; o tem gl. Berry Hallen in J. Olubi Sodipo, *Knowledge, Belief*

V smislu ugovorov kritikov etnofilozofije in filozofske modrosti je mogoče reči naslednje: afriška filozofija je bila v fazi izoblikovanja in nastajanja kljub vrsti sočasnih pristopov na širokem področju postkolonialne afriške književnosti in humanističnih študij vendarle spodbujena soočiti se z etnocentrično hegemonijo diskurza evropske filozofije in vztrajati v tej napetosti: tudi Orukovo rekonstrukcijo tradicionalne filozofije, ki naj nadomesti začetni manko v tej zgodovini, je moč razumeti tako. Vendar smo že videli, da so prav tovrstni poskusi široko razprli dejavno območje afriške filozofije, ki je s tem postala eno najaktivnejših področij v današnji filozofiji, ob tem pa si je prav na sledi omenjenih uvidov in iz njih potrebno vnovič zastaviti tudi vprašanje o filozofsko-etičnih premisah bivanja v skupnosti sveta in tako ponovno ovrednotiti krizno sedanjost zahodnega/evropskega *globalnega* hegemonizma. Tako je sklepno poglavje namenjeno nekaterim političnoetičnim možnostim v luči metafore *povratka* na naši poti.²⁶

3. Etnofilozofija in politična etika

»Torej, za kaj smo odgovorni?« (*Th. Pogge*)²⁷

Razprave o etnofilozofiji in filozofski modrosti v primerjalni luči nas lahko pripeljejo do sodobnega več- in medkulturnega (globalnega) konteksta filozofskih in političnoetičnih vprašanj.²⁸ Tovrstna tematika je v okviru afriške filozofije prav tako povezana z vrsto kritičnih pogledov. Med najradikalnejšimi je gotovo pogled Lewisa Gordona, ki trenutno stanje sveta razume kot

and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy, Stanford University Press, Stanford 1997), ki jih Oruka uvršča v etnofilozofsko izročilo. Kimmerle slednjič vzporeja globino nekaterih Heraklitovih izrekov z afriškimi pregovori – npr. »Zemlja je široka in Bog je njen gospodar« in »V ušesu ni nobenih nasprotij« (nav. po Kimmerle, *op. cit.*, str. 115 ff.). Ko jih primerja z »verjetno najgostejšo knjigo (*das dichteste Buch*) filozofske literature« (tj. Heglovo *Znanostjo logike; ibid.*), pa poudarja kvantitativno in ne kvalitativno razliko v procesu »gostitve« misli in filozofskega dela.

²⁶ Za Wireduja je »filozofija konec koncev politična, saj je razumevanje stvarnosti, ki si ga želimo doseči, izboljšava človeškega bivanja.« (Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, nav. po Hallen, *op. cit.*, str. 27, op. 31.)

²⁷ Thomas Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2002, str. 24.

²⁸ O večkulturnosti in afriški filozofiji gl. Willem L. van der Merwe, »African Philosophy and Multiculturalism«, *South African Journal of Philosophy* 16 (3/1997), str. 73–78. Van der Merwe uporablja pojem večkulturnosti v smislu prisotnosti različnih kulturnih razlik znotraj družbe. Većkulturnost je tako zanj neizogibna posledica (post)modernega procesa globalizacije kot nove homogenizacije sveta življenja, hkrati pa znotraj posameznih družbenih okolij odpira fragmentirana polja specifičnih vrednosti posameznih kultur.

tragično, vztrajajoče v razcepu med »pravično nepravičnostjo« in »nepravično pravičnostjo« (*just injustice in unjust justice*): zanj sta Afrika kot mesto dogajanja v okviru postkolonialno-neokolonialnih razmerij in afriška filozofija (v najširšem smislu t. i. *filozofije afrikane*, ki združuje afriško-ameriške, afriško-karibske in afriške filozofe) z zgodovinsko zavestjo in svojimi (žal prepogosto neuspešnimi) filozofskimi in politično-etičnimi prizadevanji v smeri »pravične pravičnosti« v središču tega tragičnega razcepa.²⁹ Radikalna aktualnost Gordonove misli se kaže tudi v pogledu, da je afriška filozofija »po obsegu širša od zahodne filozofije, ker *usebuje* zahodno v njeni samoizraznosti. V *praksi* bi lahko bila zahodna filozofija podpodročje afriške filozofije.«³⁰ »Zahodna« oziroma grško-evropska *monarhična* izključevalna filozofija je tako zoperstavljenjena afriški filozofiji, ki *vključuje* evropsko (denimo francosko, nemško ...), ameriško idr. filozofije. Če je afriška filozofija zaradi post- in zlasti neokolonialnih razlogov predvsem političnoetična (Gordon govori v svoji knjigi *Afriška eksistenca* o »radikalni eksistencialni črni misli«),³¹ je iz istih razlogov hkrati torej vselej že medkulturna. In v tem je iskati tisti etos, ki ga zdaj iz obzorja afriške filozofije v sodobno filozofsko diskusijo pritegne Kwasi Wiredu, ko se sprašuje, ali je filozofija lahko medkulturna: Wiredu zastopa »načelo dobrohotnosti in spoštovanja« (*principle of charity and respect*), s katerim je mogoče vzpostaviti dialoge v prostorih medkulturnosti, ti dialogi namreč v luči tega načela lahko potekajo na ravni vzajemnega spoštovanja in priznavanja drugih filozofskih tradicij. Skupaj z že omenjenim Wiredujevim »načelom neodvisnega upoštevanja«³² je etika z ravni medčloveških odnosov zdaj kot etos medkul-

²⁹ Cf. Lewis Gordon, »Tragic Dimensions of our Neocolonial 'Postcolonial' World«, v: Eze (ur.), *op. cit.*, str. 241–251.

³⁰ Gordona navajamo po Hallen, *op. cit.*, str. 68.

³¹ Lewis Gordon, *Existential Africana: Understanding African Existential Thought*, Routledge, New York 2000, str. 21.

³² Cf. Wiredu, *op. cit.*, str. 8. Wiredu tu upravičeno opozarja tudi na velike razdalje med različnimi tradicijami in šolami »zahodne« filozofije same (vzemimo, denimo, dunajski krog in Carnapovo kritiko Heideggrovega filozofskega diskurza o niču). Dean Komel (v svojem delu *Uvod v filozofsko in kulturno hermeneviko*, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana 2002) prav tako razume (med)kulturno vprašanje kot vprašanje posredovanja med »lastnim« in »tujim«. Komel ga izpelje iz sveta kot »odprtja lastne kulture« že pri Grkih (Aristotel) in torej najdeva medkulturno zmožnost že v samem ustanovitvenem aktu grške/evropske filozofije (*op. cit.*, str. 80, gl. predvsem str. 77–100). Komel skozi zanikanje centrizma ohranja »sredino sveta, našega nahajanja v svetu, čeprav ni izključno v naši posesti« (*ibid.*, str. 100). Hkrati pa se prav skozi to skupno evropsko kulturo, ki je »odprtost za srečevanja različnih kultur« (*ibid.*), vanjo vključuje tudi socialni in politični element. Lahko torej rečemo, da gre v Komelovem mediativnem pojmovanju medkulturnosti (ki prihaja iz evropske kulture same) kot pojavu medčloveškega posredovanja za temeljni etos, katerega izraza sta upoštevanje in skrb, ki sta tako primerljiva z Wiredujevimi načeli oz. analognimi temeljnimi pogoji medkulturnosti.

turne komunikacije vključena v sam filozofski proces. Od tu pa je le še korak do političnih vidikov tako utemeljenega etosa oziroma do medkulturne vloge sodobne (politične) etike.

Videli smo, da različnim etnofilozofskim prispevkom (če jih razumemo v širšem smislu skupaj s področjem Orukove »filozofske modrosti«) kljub nekaterim upravičenim kritikam ne gre odrekati filozofičnosti.³³ Ob našem sklepnem vprašanju o etiki in širših političnih vidikih afriške filozofije ne gre spregledati nigerijske antropologinje Ifi Amadiume, ki v iskanju afriške moralne filozofije poudarja, da so bile za Afriko (izhaja iz raziskav v okviru svoje ibojske kulture) sprva v ospredju *materinske* vrednote (sočutje, ljubezen, mir), ki sta jih izpodrinili »militarizacija in postopna maskulinizacija afriškega kontinenta v zadnjih dveh tisočletjih [...]«. ³⁴ Njene (re)konstrukcije tradicionalne afriške moralnosti lahko razumemo v luči drugih tovrstnih prizadevanj, denimo Gyekyejevih, ki kot zagovornik univerzalnega značaja filozofije (ki torej *lahko* vključuje tudi »etnofilozofijo«) prav tako podpira svojo moralno in politično filozofijo z akanskimi pregovori. Gyekye se kot pristaš »zmernega komunitarizma«³⁵ uvršča v tradicijo zagovornikov pritegnitve tradicionalnih elementov afriške moralnosti v okvir sodobne etike in politične filozofije. Omenjena tradicija političnih voditeljev in teoretikov (Senghor in afriški socializem – Julius K. Nyerere, Kwame Nkrumah; med teoretiki John Mbiti, Ifeanyi Menkiti idr.; v okviru evropske tradicije »afriške filozofije« pa Kimmerle, ki je že l. 1983 izdal delo *Zasnutek filozofije »nas«*)³⁶ je nedvoumno zagovarjala »komunitarni« značaj in potencial afriških »tradicionalnih« in »modernih« družb. Med aksiomi tovrstnega vrednotenja, ki jih Gyekye skozi optiko postkolonialnega (lahko dodamo tudi neokolonialnega) globaliziranega sveta uvršča v radikalno komunitaristično tradicijo (skupaj z Michaelom Sandlom, Alaisdairrom MacIntyrom in Charlesom Taylorjem), je prav gotovo v ospredju Mbitijev antiindividualistični »komunitarni« stavek: »Jaz sem/bivam, ker smo mi; in zato ker smo mi, sem/bivam jaz.«³⁷ Skupaj z razpravami o afriški »ubuntu etiki«³⁸

³³ Temu pritrjuje tudi tako radikalen »dekonstruktivistični« mislec *afrikane*, kot je Lucius Outlaw.

³⁴ Ifi Amadiume, *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*, Zed Books, London & New York 1997, str. 22.

³⁵ Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford University Press, New York/Oxford 1997, str. 37 ff. (gl. 2. pogl.: »Person and Community«). Gyekye vse ključne teze svoje razprave podpre z akanskimi pregovori; ob dilemi med radikalnim in zmernim komunitarizmom priključuje v zagovor slednjega naslednji pregovor: »Zase se borimo z *lastnimi* napori.« (*Ibid.*, str. 40–41.)

³⁶ Heinz Kimmerle, *Entwurf einer Philosophie des Wir*, Germinal, Bochum 1983.

³⁷ Nav. po Gyekye, *op. cit.*, str. 52.

³⁸ »Ubuntu« je ngunijevska (podvrsta družine bantujskih jezikov) beseda za človečnost,

se s tem pred nami razpira široko polje politične etike, zdaj že delujoče v temeljnem medkulturnem posredovanju. Na tem aktualnem polju sodobne politične filozofije in politične etike se odloča o pomenu pravic (tu je v ospredju pravičnost) in dolžnosti, ki jih imamo do drugih (v smislu prednostne vloge občutij – sočutje, skrb idr.) in razmerij med njimi. Če je med sodobnimi afriškimi antropologi in interpreti tradicionalnih afriških družb zaznati konsenz o skupnostnem (kot smo videli pri Ifi Amadiame, celo matrilinearnem) temelju afriških kultur (»zmerni komunitarizem«) in s tem odmik od pravičnosti kot temeljne kategorije zahodne politične filozofije (od Kanta do Rawlsa) v smeri etike odgovornosti in dolžnosti, je v okviru sodobne postkolonialne in še bolj neokolonialne svetovne *ureditve*, kar zadeva Afriko, vendarle potrebno upoštevati meje tovrstnega vrednotenja v smislu pravičnosti. Z druge strani si je te meje v okviru evropske tradicije, z izjemo britanskih moralnih filozofov (Mandevilla, Hutchesona, Smitha in Huma) in denimo Schopenhauerja, že skozi svojo zgodovino ostro postavila zahodna filozofska tradicija: občutja so od Aristotela dalje v tej zgodovini v moralni filozofiji v primerjavi z racionalnimi utemeljitvami pravic in dolžnosti (Kant) igrala obrobno vlogo. Richard H. Bell se tako z analizo preseka politične misli Simone Weil in Kwameja Gyekyeja poskuša približati skupnemu potencialu evropske in afriške moralne filozofije 20. stoletja, da bi s tem ustvaril prostor širše moralne občutljivosti za trpljenje in revščino Afričanov nekoč in v sedanosti.³⁹ Simone Weil prav tako kot komunitaristi postavlja naše dolžnosti pred pravice, to pa pri njej izhaja iz človekove vkoreninjenosti v naravno okolje družine, klana, vse do

ljubezen, odpuščanje, velikodušnost, sočutje, spoštovanje, solidarnost itd. Čeprav je svojo vlogo odigrala predvsem v procesu sprave v Južnoafriški republiki, je njen etični potencial seveda lahko širši: geografsko se območje njenega filozofskega učinkovanja razteza prek celotnega jezikovnega področja podsaharske Afrike. V pojmu »ubuntu« (ki je po svoji obliki glagolnik in trpni deležnik prihodnjega časa) in pomeni nekoga, ki je *kot človek* vselej v nastajanju in razvijanju svoje humanosti, etimološko pa povezan z »umuntu«, tj. izrazom za človeka kot biološko bitje, je obseženo dinamično bistvo človeka v *nastajanju*, ki se napaja iz upoštevanja drugega/drugih in povezanosti z njim(i). Tako je človek v luči »ubuntu etike« oseba šele skozi druge osebe (tudi prednike), izraženo z aforizmom »ubuntu etike«: »umuntu ngumuntu nga bantu« (»Biti človek pomeni potrditi svojo človeškost skozi pripoznanje človeškosti drugih in na tej podlagi vzpostaviti z njimi odnos«; Mogobe B. Ramose, »The Philosophy of *ubuntu* and *ubuntu* as philosophy«, v: P. H. Coetzee in A. P. J. Roux (ur.), *op. cit.*, str. 231; v istem zborniku gl. tudi Ramosejeva članka »The ethics of *ubuntu*« (*ibid.*, str. 324–330) in »Globalisation and *ubuntu*« (*ibid.*, str. 626–644).

³⁹ Gl. Richard H. Bell, *Understanding African Philosophy: A Cross-Cultural Approach to Classical and Contemporary Issues*, Routledge, New York & London 2002, 4. poglavje. Izbor S. Weil kot mejne filozofije znotraj *tradicije* seveda ni naključen, prav tako pomembna je njena zavezanost predsokratski misli (Homer) in »neevropskim« kulturam (Egipt, Indija; znano je, da se je S. Weil ob koncu življenja učila tudi sanskrt). Za odlično analizo ključnih elementov njene politične misli gl. str. 67–70.

širše politične skupnosti. Seveda se je v afriških družbah z nastopom kolonialnih uprav t. i. tradicionalno vaško življenje postopoma preoblikovalo, v času postkolonialnih razmer pa se zaradi vrste kleptokratskih vladavin ni bilo več sposobno prenoviti. Tako je od druge svetovne vojne naprej prav Afrika mesto največjega trpljenja (lakota, vojne, AIDS) in revščine. Tako je aktualno vprašanje procesa oziroma poti v smeri vizije *družbenega upanja*⁴⁰ v Afriki postavljeno pred najtežje preizkušnje. Sodobni pristopi družbene in politične filozofije ter etike so si edini v misli, da je edina alternativa sedanjemu stanju, ki ga zaznamujeta trpljenje in revščina v svetu, *širjenje* krogov naše moralne občutljivosti, kakor to v delu *Metode etike* ob orisu dolžnosti do bližnjih in manj bližnjih oseb opisuje Henry Sidgwick.⁴¹ Tega se ne da doseči z moralno in politično mislijo, ki temelji na zgolj iz teorije družbene pogodbe izpeljanih pravicah posameznika in iz njih izhajajoči družbeni pravičnosti. Tako se na tem polju združujejo pristopi, kot že omenjeni Simone Weil, nadalje afriški zmerni komunitarizem (Gyekye) ter pristopi ameriške neopragmatistične etike (moralni napredek kot »zadeva rastoče občutljivosti, rastoče doveznosti za potrebe vedno večje množice ljudi in stvari«).⁴² Po našem mnenju pa so za odgovor na moto pričujočega poglavja z ozirom na kontekst afriške filozofije vendarle ključne analize Thomasa Poggeja, ki z upoštevanjem omenjenih uvidov vprašanje zopet vračajo v politično in etično učinkovitejše območje institucionalno zavezujoče pravičnosti – pristopi, ki temeljijo zgolj na altruističnih občutjih (tudi Rawls dvomi v politični ideal bratstva med ljudmi), namreč težje nagovorijo oziroma obvezujejo osebe ob vprašanju upoštevanja potreb članov širših skupnosti. Vprašanje pa se v luči temeljnih človekovih pravic glasi: kako da se *nas*⁴³ kot državljani sveta (ki vendarle občutimo težo zločinov in milijonov žrtev holokavsta in različnih totalitarizmov) vendarle ne dotika in vznemirja z Gordonovimi besedami opisani razcep med enako slabima al-

⁴⁰ Tu in v nadaljevanju uporabljamo Rortyjeve neopragmatistični izraz (gl. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London 1999, str. 248). Tudi Hountondji razume – v navezavi na ameriški pragmatizem – vprašanje »resnice« v okviru afriške filozofije v smislu procesa (cf. Hountondji, *op. cit.*, 77 ff.).

⁴¹ Cf. Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Straus & Giroux, New York 1981 (2. poglavje: »The Biological Basis of Ethics«).

⁴² Richard Rorty, *Izbrani spisi*, prev. J. Bednarik idr., LUD Literatura, Ljubljana 2002, str. 173. Pri tem je za Rortyja manj pomembno, ali ta občutljivost raste iz nekega pojma »dolžnosti«, »racionalnosti« itd., pomembno je, da smo kot posamezniki sposobni prepoznati etično *bližino* tudi v območjih oz. krogih, ki so bili sicer izven meja naše moralne občutljivosti za bolečino in trpljenje (sodobna uporabna etika, denimo, v te kroge vključuje vsa čuteča bitja oz. »nonhuman animals«). Tovrstna občutljivost je slednjič pri Rortyju povezana s solidarnostjo.

⁴³ Th. Pogge razume »nas« kot pripadnike bogatih oz. razvitih držav – po merilih Svetovne banke sodi zdaj mednje tudi Slovenija.

ternativama med nepravilno pravičnostjo in pravično nepravilnostjo in s tem trpljenje in revščina velikega števila posameznikov, ki prebivajo zunaj meja naše moralne občutljivosti: smrt otrok zaradi lakote in ozdravljivih bolezni (34.000 otrok na dan) oziroma umiranje ljudi zaradi različnih vzrokov revščine (250 milijonov samo od leta 1990 do danes, večinoma otrok), trpljenje, ki se povrh vsega od l. 1987 dalje ne zmanjšuje.⁴⁴ Ali je torej tu moč govoriti o neki odgovornosti? Pogge, Gyekye in afriški komunitaristi⁴⁵ so v to prepričani: ker bi lahko pomagali, pa tega ne storimo, smo (so)odgovorni za takšno stanje. Vprašanje nas obenem vrača v območje Derridajeve misli in pomenske igre z »le cap« z začetka razprave: »Kako lahko neka kulturna identiteta na odgovoren način – zase, za drugega in pred drugim – odgovori na dvojno vprašanje kapitala in kapitalov?«⁴⁶ Naša metafora *Rta dobrega upanja* tako ni le metafora epistemološke obrata in medkulturnega etosa v filozofiji, temveč jo je potrebno misliti predvsem kot poziv k vnovični določitvi smeri in koordinat družbenega upanja, ki sežejo dlje od načel udobnega ekonomskega »nacionalizma« oziroma »patriotizma« in »nacionalnega« komunitarizma.

Pogge se slednjič sooči z vprašanjem, za kaj smo kot del svetovne ekonomske ureditve odgovorni, saj imamo pravico in dolžnost, da revidiramo naše moralne kode, če le-ti ne prinašajo za (svetovno) skupnost učinkovitih posledic. Odgovornost tako zaobsega možnost, ki jo imamo *mi* kot člani razvitih držav, da se ne strinjamo s soudeležbo v nepravilnih načinih izkoriščanja naravnih dobrin s strani izkoriščevalskih vlad v revnejših državah, ki njihovim prebivalcem ne prinašajo družbenega napredka. Zanj je območje pravičnosti bistveno povezano z negativnimi dolžnostmi (ne škoditi drugim oziroma ne podpirati krivic in bogateti na račun siromašenja drugih) in ima prednost pred pozitivnimi (pomagati, kolikor se da). Nepravilne ustanove svetovne ekonomske ureditve ustvarjajo in vzdržujejo omenjene razlike, zato si »delimo ... negativno odgovornost za nedopustne krivice, ki jih [te] predvidevajoč proizvajajo.«⁴⁷ Posebej to zadeva institucionalne (posojila, trgovanje, vojaška pomoč, turizem itd.), naravne (izkoriščanje naravnih virov) in zgodovinske razloge (suženjstvo, kolonializem, uničenje tradicionalnih kultur itd.). Vendarle Pogge nagovarja predvsem politične filozofe in vplivne posamezni-

⁴⁴ Za še druge alarmantne podatke gl. Pogge, *op. cit.*

⁴⁵ Gyekye razume to na dolžnosti temelječo odgovornost kot »skrbečo naravnost ali vedenje, za katera nekdo občuti, da bi ju moral privzeti z ozirom na blaginjo druge osebe ali drugih oseb.« (Gyekye, *op. cit.*, str. 66).

⁴⁶ Derrida, *op. cit.*, str. 11.

⁴⁷ Pogge, *op. cit.*, str. 144. Za ponujene konkretne ekonomske rešitve gl. 8. pogl.: »Izkoreninjanje sistemske revščine: Napotki za globalno porazdelitev naravnih bogastev« (str. 196–215).

ke »razvitih« držav. Na strani afriške filozofije imamo »zmerne komunitariste« z Gyekyejem na čelu in privrženice afriške »ubuntu etike« in slednja v sebi prav tako vsebuje pozive k prevrednotenju razumevanja človekovih pravic. Pot do *družbenega upanja* je v njej zaobsežena v dveh osnovnih načelih: prvem, ki pravi, da »ponižati in ne spoštovati drugo človeško bitje pomeni ponižati in ne spoštovati sebe le, če sprejmemo, da si mi sami kot subjekti zaslužimo dostojanstvo in spoštovanje«, in drugega, ki je analogno ključnemu Poggejevemu načelu negativne dolžnosti, namreč da se je, ko smo soočeni z izbiro med »bogastvom in ohranitvijo življenja drugega človeka, potrebno odločiti za ohranitev življenja«. ⁴⁸ Le v takšnem prostoru medkulturnega posredovanja in etosa zato lahko upamo na vzrast solidarnosti, ki bo presegla ozke nacionalne, patriotistične in kulturne okvire in pripravila možnosti za novi *globalni humanizem*.

⁴⁸ Cf. Ramose, »Globalisation and *ubuntu*«, str. 644. Načeli izvirata iz dveh aforizmov iz sepedskega (bantujskega) jezika: »Motho ke motho ka batho« ter »Feta kgomo o tshware motho«. Ramose ju prevaja s pomenskim prevodom. Avtor posebej poudarja prisotnost vsebine obeh aforizmov v »domala vseh prvotnih afriških jezikih ...« (*ibid.*, str. 643). Tako Pogge kot Ramose želita spremeniti naše dojemanje obsega temeljnih človekovih pravic.

EMPIRIKALIZEM: MODERNA FILOZOFSKA MISEL¹

Kwasi Wiredu

I. Akanski jezik in izražanje abstraktnih idej

Neredko lahko slišimo trditev, da so Afričani bolj nagnjeni h konkretnemu kot pa k abstraktnemu razmišljanju. S sorodnimi oznakami se velikokrat opisuje tudi afriško misel; tako naj bi bila le-ta po značaju bolj praktična kot pa teoretična, po usmeritvi pa prej empirična kot metafizična. Vsi trije omenjeni kontrasti so navedeni ali nakazani v naslednjem citatu iz knjige Kennetha Littla *Mendi iz Sierre Leone*:

[Dejstvo je, da] Mendi niso preveč nagnjeni k *teoretičnemu umovanju*. Težko jih je bilo pripraviti do tega, da bi spregovorili o vprašanih *abstraktnega* značaja, in nagibam se k mnenju, da vzroka za njihovo pomanjkanje zanimanja ne gre iskati le v dejstvu, da so jim bili nekateri od mojih pojmov tuji, ampak prav v njihovi indiferentnosti ... Splošni vtis, ki sem ga [tako] dobil, je, da imajo Mendi *v osnovi 'praktičen'* odnos do življenja ... To, po mojem mnenju, pojasnjuje njihovo pomanjkanje interesa za *metafizično* ... Videti je, kot da na 'nadnaravne' pojave gledajo skoraj enako oziroma s precej podobnim odnosom kot na materialne okoliščine svojega okolja ... Tudi ta odnos je, znotraj okvirov njihovega znanja, docela empiričen.²

Sprašujem pa se, ali bi ta raziskovalec res naletel na večje navdušenje, če bi z istimi abstraktnimi nalogami nagovoril obiskovalce londonske prodajalne Woolworth. Kakorkoli že, to so bili vtisi zunanjega, tujega opazovalca. Izredno zanimivo pa je, da so se bili z njim pripravljene strinjati tudi nekateri

¹ Naslovni izraz »empirikalizem« (*empiricalism*) je avtorjev neologizem (op. ur.).

² V knjigi Darylla Forda, *African Worlds*, Oxford University Press, London/New York 1954, str. 112–113.

afriški učenjaki. Oglejmo si naslednje trditve: (1) E. Bolaji Idowu, »Pri plemenu Joruba je abstraktno razmišljanje le malo prisotno«;³ (2) John S. Mbiti, »Na splošno povedano, afriški miselni vzorci so bolj konkretni kot abstraktni«;⁴ (3) Okot p' Bitek, »Niloti, tako kot prvi Židje, ne razmišljajo metafizično.«⁵

Ti kontrasti, kot bom dokazal v nadaljevanju, vsebujejo le polresnice, njim pripadajoče napol neresnice pa predstavljajo hudo nerazumevanje afriške misli. Ogleдали si jih bomo po vrsti enega za drugim, obravnavali pa jih bomo skozi misel in jezik ljudstva Akan v Gani, področja, na katero sem se osredotočil zaradi svojih korenin in želje, da bi se izognili površnim posplošitvam o našem velikem kontinentu. (Pripadniki jezikovne skupnosti Akan živijo v določenih predelih Gane in Slonokoščene obale. V Gani predstavljajo nekaj manj kot polovico več kot 20-milijonskega prebivalstva. Upam, da bodo tudi drugi primerjali stanja v svojih jezikih z akanskim, saj je moje navajanje primera skupnosti Akan brezplodno, če ne more spodbuditi takih primerjav.)

Kar se tiče vprašanja teoretičnosti in praktičnosti, bi morala že najmanjša pozornost, namenjena repertoarju filozofskih maksim kateregakoli afriškega ljudstva, iz splošnega prepričanja izbrisati zmotno mnenje, da je vsak tradicionalni Afričan neizogibno nesposoben teoretičnega razmišljanja. Kar pri tej polresnici drži, je dejstvo, da je teoretična misel velikokrat zavita v praktično izrazje. Na splošno lahko rečemo, da premik iz praktičnega besedišča do teoretične misli poteka prek metafore.

Če nato pogledamo vprašanje konkretnega nasproti abstraktnemu, je po mojem mnenju nedvomno res – in to je spet polovica, ki je resnična –, da je akanski jezik izjemno skop z abstraktnimi samostalniki. Govorci se ponavadi dovolj dobro znajdejo z glagolniško parafrazo. Ekvivalent angleškemu samostalniku »beauty« [lepota] je tako izraz *feye* oziroma parafrazirano v angleščini »being beautiful« [biti lep]; »goodness« [dobrota, dobro] je *papaye*, »being good« [biti dober] ali *papayo*, »doing good« [delati dobro]; »kindness« [prijaznost] je *ayemye*,⁶ »being good« [biti dober], etimološko pa »the being good of the inside of the stomach« [dobro (počutje) notranjosti želodca]; »selfishness« [sebičnost] je *ayemonyon*, »being selfish« [biti sebičen], etimološko pa »the being sour of the inside of the stomach« [jedkost v notranjosti želodca] ali *pesemankomenya*, »wanting to get everything for myself« [želeli vse samo

³ Olodumare: *God In Yoruba Belief*, Longman, London 1962, str. 39.

⁴ *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 1969, str. 30.

⁵ *African Religions in Western Scholarship*, East African Literature Bureau, circa 1971, str. 85.

⁶ Kwame Gyekye je v prispevku »Akan Language and the Materialistic Thesis«, *Studies in Language*, 1. zvezek, št. 2, 1977, predstavil študijo fizikalistične etimologije psiholoških pojmov v akanskem jeziku, v kateri je skušal razložiti, da ta etimološki fizikalizem ne implicira tudi resničnega fizikalizma ali materializma.

zase]; »carefulness« [previdnost] je *anidaho*, »keeping your eyes open« [imeti odprte oči]; »insolence« [predrznost] pa *aniammowoho*, »not being watchful of appropriate norms« [neupoštevanje ustreznih pravil; v tem primeru je lahko tudi slovenski ekvivalent glagolnik – op. prev.], etimološko pa »not having your eyes attached to yourself« [»ne imeti oči pritrjenih nase«] – in tako dalje. V takem jeziku seveda kakšna platonistična ontologija, po kateri naj bi abstraktni samostalniki označevali abstraktne pojme, najde bolj malo podkrepitev.

Mogoče je ugovarjati, da taka fizikalistična etimologija tudi angleščini ni povsem tuja. Tako, na primer, osebo, ki se obnaša na določen način, angleški jezik opiše kot »having his heart in the right place« [s srcem na pravem mestu], pa vendar to ne napoveduje nujno tudi kakršnekoli oblike metafizike. Odgovor je v tem, da bistvo ponazoritve ni v navideznem fizikalizmu frazeologije, ampak v njenem glagolniškem značaju.

Kar pa sploh ne drži – in kar obravnavani kontrast daje razumeti –, je trditev, da se akanski jezik izogiba izražanju abstraktnih idej. Pojmi, ki so v angleščini izraženi s slovnično kategorijo abstraktnih samostalnikov, so v akanskem jeziku resda izraženi na drugačen način, a se prav tako in kljub temu izražajo. Ali, povedano z drugimi besedami, abstraktni samostalniki niso edina možnost za izražanje abstrakcij. Tudi angleščina poleg abstraktnih samostalnikov pozna še nekaj načinov izražanja abstraktnih pojmov. Zgornje akanske parafraze abstraktnih samostalnikov v angleščini so angleški izrazi, ki vendarle izražajo abstrakcije. Nadalje, tudi beseda »man« [človek, moški], na primer, ne spada v skupino abstraktnih samostalnikov (njegova abstraktna različica je namreč »manhood« [moškost]), a izraža abstrakcijo višje stopnje. Tudi beseda »time« [čas] ni abstrakten samostalnik, a izraža pojem, ki po stopnji abstraktnosti presega marsikaterega iz te kategorije. Pomislimo samo na relativno omejeno abstraktnost abstraktnega samostalnika, kot je npr. »hardness« [trdota, trdnost]. V resnici vse besede, vključno s sinkategorematičnimi, izražajo določeno stopnjo abstrakcije. Prav zato, ker npr. beseda »by« [od, s strani, ob] v ustreznih semantičnih okoljih izraža idejo »povzročitelja« ali pa bližine, lahko skupaj z besedama »written« in »Plato« sestavi pomensko enoto, ki jo izraža besedna zveza »written by Plato« [ki jo/ga je napisal Platon], ali pa z besedama »passed« in »river« izrazi misel »passed by the river«⁷ [je šel/šla ob reki; v slovenščini bi lahko za primer vzeli, recimo, predlog »za«, ki lahko med drugim izraža čas (za življenja – ko je bil še živ) in položaja (za mizo – sedel je za mizo) – op. prev.]. Iz tega sledi, da Afričani, če uporabljajo

⁷ C. I. Lewis je v svojem delu *Analysis of Knowledge and Valuation*, Open court, La Salle, Ill. 1946, prepričljivo zagovarjal stališče, da imajo tudi sinkategorematične besede pomen.

kakršenkoli jezik, ki je v razvoju dosegel višji nivo od demonstrativnih meh-konebnikov – in še za te bi bilo mogoče trditi, da so tudi že do neke mere abstraktni, če lahko z njimi izrazimo kakršnokoli misel –, najbrž razumejo tudi različne vrste abstrakcij.

Razlika med angleškim in akanskim jezikom pri izražanju abstraktnih pojmov je torej v tem, da angleški jezik poleg različnih slovničnih sredstev za abstraktni govor (od katerih je nekaj analognih prej omenjenim glagolskim parafrazam v akanskem jeziku) pogosto uporablja abstraktne samostalnike. V akanskem jeziku takih alternativ ni ali pa so izjemno redke. Ena od lastnosti abstraktnih samostalnikov je tudi, da *dajejo vtis*, kot da svoj pomen zaznamujejo z neke vrste objektivno individualnostjo. Tako beseda »kindness« [prijaznost] zveni, kot da bi označevala posebno vrsto predmeta ali stvari, do katere imajo določena prijazna dejanja določen odnos. Te ontološke sugestivnosti v besedni zvezi »being kind« [biti prijazen] ni, četudi izraža isto idejo kot »kindness« [prijaznost]. Sugestivnost oblike abstraktnega samostalnika sicer ni edina stvar, ki lahko spodbudi, kar bi po Gilbertu Rylu lahko imenovali metafiziko abstraktnih entitet po načelu »'Fido'-Fido«,⁸ je pa prav gotovo zelo vabljiva. V akanskem jeziku – in predvidevam, da tudi v drugih afriških jezikih – te skušnjave povečini ni zaslediti, kar dokazuje, da se jeziki sami v sebi ne nagibajo k platonistični obliki metafizike.⁹ In upoštevajte, da je vse, za kar pravimo, da jezik lahko naredi, to, da nekaj sprejema ali zavrača, ne pa zahteva (opravičujem se Leibnizu). Kar pa ne pomeni, da akanski jezik na splošno zavrača metafiziko.

II. Empirično in metafizično

To nas pripelje do tretjega kontrasta oziroma mnenja, da ima afriška misel vse poteze empirične usmeritve in v njej ni niti sledi o metafizičnem. To pa je velika zmota. Način razmišljanja je lahko hkrati empiričen in metafizičen, v nadaljevanju pa bom pokazal, da je tradicionalna akanska metafizika empi-

⁸ Glej razpravo Gilberta Ryla z naslovom »The Theory of Meaning« v njegovih zbranih delih (*Collected Papers*, 2. zvezek), v kateri je teorijo pomena, po kateri na bi se vsako ime nanašalo na določen predmet, označil za obravnavanje pomena na način »'Fido'-Fido«.

⁹ V zahodni filozofiji je platonizem še vedno močno prisoten. Ljudje mislijo, na primer, da so številke abstraktni *predmeti*, da pojmi obstajajo neodvisno od misli in podobno. Taka ontološka prepričanja bi v ušesih tradiciji zvezanih Akanov zvenela kot prohibitivno neverjetna in seveda je mogoče, da bi se zato morali podvreči terapiji Zahoda. A kljub temu moja ušesa ostajajo nedovzetna za tako terapijo in tudi sam sem kritiziral trditve o obstoju abstraktnih entitet ali predmetov v svojem delu *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996, 2. poglavje: »A Philosophical Perspective on the Concept of Human Communication«.

rična vrsta metafizike. Naj najprej pojasnim, da z izrazom empirična metafizika ne označujem sistema, v katerem je vsak stavek (*proposition*) empiričen. Empirični stavek je seveda tisti, katerega resničnost ali neresničnost lahko ugotovimo le skozi izkustvo. V tem smislu so metafizični stavki na splošno neempirični. Toda izjava je lahko neempirična v odnosu do vprašanja o svoji resničnostni vrednosti, pa še vedno empirična v odnosu do svoje pojmovne zgradbe. Pri slednji pa gre za bolj kompleksno kognitivno vprašanje kot zgolj za to, ali je stavek empiričen v odnosu do svoje resničnostne vrednosti.

Vzemimo za primer stavek »Vsi bratje so moškega spola.« To je analitični stavek.¹⁰ Po definiciji je njegova resničnostna vrednost odvisna od odnosa med pojmi, ki ga sestavljajo in ki jih lahko spoznamo skozi analizo. Ta stavek je neempiričen oziroma aprioren. Po drugi strani pa sama pojma »brat« in »moškega spola« vendarle sta empirična, saj se (lahko) oblikujeta samo skozi izkustvo. Kar morda ni enako jasno, je to, da sta tudi ostala dva pojma v stavku – »vsi« in »so« – prav tako empirična. A naslednje pojasnilo bi moralo zadostovati kot dokaz. Pojem »vsi« označuje enega od mogočih načinov, kako pristopiti k predmetom našega izkustva, kateremu sta lahko alternativni besedi, kot sta »nekaj« ali »večina«. Omenjene besede se nanašajo v prvi vrsti na načine izkušanja, v drugi vrsti na načine razmišljanja o izkustvih in predmetih le-teh ter nazadnje potencialno tudi na ravnanje na osnovi naših izkustev. Kvantifikacijski pojmi torej izhajajo iz izkustev. Beseda »so«, ki je oblika glagola »biti«, je celo še bolj primarno povezana z izkustvom. Nanaša se na dejanje prepoznavne, ki je eden integralnih elementov kakršnegakoli kognitivnega izkustva.

Na splošno bi rekel, da je vsak pojem, ki ga je mogoče izpeljati iz izkustva ali se nanaša na določen vidik ali način izkušanja, empiričen. Pa kljub temu

¹⁰ V nasprotju z Mortonom Whitom, Quinom in nekaterimi drugimi nimam pomislekov glede razlikovanja med analitičnim in sintetičnim. Glej prispevek Mortona Whita, »Analytic-Synthetic: An Untenable Dualism« v publikaciji, ki jo je uredil Sydney Hook: *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York, 1950; ter prispevek W. V. O. Quina, »Two Dogmas of Empiricism« v njegovem delu *From a Logical Point of View*, Harper and Row, New York 1953 (za slov. prevod gl.: »Dve dogmi empirizma«, *Analiza* 5 (2001), št. 4, str. 67–85, op. ur.). Po mojem mnenju je razlikovanje med analitičnim in sintetičnim povsem semantične narave; nima nobenega posebnega epistemološkega pomena. Toda tako njegovi zagovorniki kot kritiki so radi povezovali analitičnost z nekakšno čudovito gotovostjo, kakršne sintetične trditve ne posedujejo. Takšno slepo zaupanje v analitično pa ni verodostojno. Resničnostna vrednost domnevno analitičnih stavkov je lahko prav tako težko opredeljiva kot pri sintetičnih stavkih. Prav tako ni težko najti sintetičnega stavka, ki je bolj gotov od nekaterih analitičnih. Možnost napake je, denimo, neprimerno večja pri izjavi, ki se tiče neke določene sistematizacije predikatne logike, ki je deduktivno zaključena, kot pa pri izjavi, da v Afriki obstaja država po imenu Gana. Ta ograditev od analitičnih stavkov velja tudi – *mutatis mutandi* – za nujne in apriorne stavke. In tudi za slednje ne moremo reči, da so gotovi.

stavki, oblikovani v okviru takih pojmov, niso nujno empirični. Nekateri so empirični, drugi apriorni, vsi pa so empirični v smislu svoje pojmovne zgradbe. Apriorni del empirične metafizike vsebuje le apriorne stavke, sestavljene iz empiričnih surovin. Takšni stavki so lahko analitični ali sintetični, odvisno od tega, kako ozko je analitičnost definirana. Če analitični stavek definiramo kot stavek, katerega resničnostna vrednost izhaja iz definicije njegovih izrazov, potem nekateri apriorni stavki ne bodo analitični, saj lahko določeni izmed njih vsebujejo ključne pojme, ki so nesestavljeni ter zato ne omogočajo analize oziroma definicije. Po drugi strani pa, če analitični stavek širše definiramo kot stavek, katerega resničnostna vrednost je odvisna samo od pomenov njegovih sestavnih izrazov in odnosov med njimi, potem so apriorni stavki lahko samo in nič drugega kot analitični. Vseeno pa velja opozoriti, da je ta zadnja definicija analitičnosti širša od tiste, ki je prevladovala v nekaterih zgodovinskih rabah tega pojma. Zdi se, da niti Kant, ki je opredelil izraza analitično/sintetično, niti, denimo, predstavniki logičnega pozitivizma, za katerih filozofijo sta bila omenjena termina ključnega pomena, niso jasno razločevali med obema oblikama definicije. Dvoumnosti se je seveda mogoče izogniti, če jasno določimo, katera definicija se uporablja v določenem delu diskurza.¹¹

Nadalje moramo upoštevati, da bi metafizični sistem lahko vključeval tako empirične kot tudi normativne stavke. Metafizične teorije so pogosto hkrati analitične in sintetične, a v drugačnem (čeprav sorodnem) smislu, kot je to sicer pri razlikovanju med analitičnim in sintetičnim. Lahko so analitične preprosto v smislu, da je njihov cilj analizirati in odkriti, kaj vsebujejo naša pojmovanja osnovnih vidikov človeških izkušenj in zunanjega sveta. In lahko jih imenujemo sintetične v smislu, da je njihov namen organizirati tako izzvane pojmovne elemente v diskurzivne vzorce, ki bodo premogli dovolj koherentnosti in jasnosti, da bodo razrešili ali odgovorili na temeljna vprašanja, ki si jih postavljamo. Pojmovanje tega, kaj pomeni biti oseba, na primer, lahko vključuje empirična dejstva o naših zmožnostih, kot tudi normativna dejstva o temeljnih družbeno zaželenih lastnostih. To pomeni, da metafizični sistem lahko vsebuje stavke različnih logičnih tipov (analitične, sintetične ali normativne) in različnih epistemoloških tipov (apriorne ali empirične).¹² In to nepristransko do nečesa, kar bi lahko imenovali (in tvegali, da nas obtožijo barbarizma) osnovna *empirikalnost* v to vpletenih propozicij.

Za ilustracijo: pojmovanje osebe pri mnogih afriških ljudstvih, med njimi

¹¹ To vprašanje sem obdelal v delu »Kant's Synthetic a Priori in Geometry and the Rise of Non-Euclidean Geometries«, *Kant-Studien*, januar 1970, str. 5–27, še posebej str. 13–18.

¹² Stvari se spremenijo, če je to, o čemer govorimo, metafizični *stavek*, ne pa metafizični *sistem*. Metafizični stavek mora biti neempiričen, predmet le-tega pa mora biti določen temeljni vidik svetovnega nazora.

tudi pri Akanih, ima dva vidika: deskriptivnega in normativnega. V skladu z deskriptivnim vidikom naj bi osebo poleg fizične postave (*nipadua*) sestavljala tudi življenjska entiteta, ki prihaja od Najvišjega in ki se v akanskem jeziku imenuje *okra*, ter entiteta, imenovana *sunsum*, ki naj bi v človeku porajala tisto vrsto osebne drže, po kateri se vsak posameznik razlikuje od drugih ljudi. V svoji bogati filozofiji osebnosti tradicionalni Jorubi poznajo v osnovi pravzaprav podobno analizo deskriptivnih elementov osebe. V obeh pogledih se elementa, ki bi ju lahko označili za kvazifizična, združita v psihološki sistem, da bi oblikovala človeškega posameznika. (Ko domnevno entiteto imenujem kvazifizično, s tem mislim, da je fizična v smislu predstave, pa vendar je običajni zakoni dinamike očitno ne omejujejo.) Normativno gledano pa tak posameznik še ni osebnost. Ta status namreč doseže šele z razvojem določenih osnovnih sposobnosti izpolnjevanja moralnih, družinskih in skupnostnih dolžnosti. Tu, v metafizičnem kontekstu, je to skupek različnih logičnih in epistemoloških pojmovanj. (Mimogrede, sodobnim akanskim mislecem pojmov *okra* in *sunsum*, ki sta v njihovem tradicionalnem pojmovanju kvazifizična, ni treba razlagati kot entiteti kakršnekoli vrste. Lahko ju interpretirajo enostavno kot vidika oziroma elementa osebnosti.)

Eden od razlogov, zakaj se težko upremo misli, da mora biti metafizika nujno neempirična, je prav gotovo ta, da so v zahodni filozofiji metafiziki večkrat zatrjevali, da imajo vpogled v področja, ki presegajo meje mogočih izkustev. Tovrstne trditve predstavljajo res nekaj izrednega, zato ni čudno, da so na podobi metafizike pustile tak pečat. Transcendentalna podoba metafizike ni obstajala samo v miselnosti laikov, ampak je za logične pozitiviste predstavljala celo bistvo dojemanja metafizike. Kant, ki je bil na neki način (in zgolj v tem smislu) predhodnik logičnih pozitivistov, je predhodno metafiziko podvrget radikalni kritiki in jo obtožil prekupčevanja s transcendentnimi oziroma (po Kantu) transcendentnimi entitetami. Metafiziko je hotel usmeriti na »zanesljivo pot znanosti«. In eden od načinov, na katerega je to želel doseči, je bil javno obsoditi vsakršno domnevo o entiteti, ki bi bila nedostopna možnemu zoru oziroma možnemu izkustvu. Tega sicer ni imenoval empirični pristop k metafiziki, ker je skeptično gledal na gotovosti, dosegljive z empiričnim spoznavanjem, misleč, da jih bo našel v čistih, tj. apriornih pojmih. Če bi svoje načelo možnega izkustva dosledno uporabljal v metafizičnem razmišljanju, bi iz njega izšla empirična metafizika.

V resnici pa je Kant svojemu načelu odvzel veljavo že na začetku *Kritike čiste uma*, ko je dvema najbolj prodornima pojmom človekove misli pripisal transcendentalni status kot nasprotje empiričnega. S tem mislim na Kantovo teorijo, da prostor in čas nista ne entiteti ne odnosa ne vidika pojavnega sveta, ampak čista, apriorna zora, stanji naše lastne sposobnosti zaznavanja, ki jo je

Kant imenoval čutnost. Prostor in čas – če sledimo njegovemu načinu predstavljanja teme – nista predstavi, kakršne oblikujemo skozi naše izkustvo sveta, ampak pogoja za to, da sploh lahko imamo kakšno izkustvo. Kant je odločno in jasno zagovarjal mnenje, da prostor in čas nista empirična.

V Kantovem dokazu, *Kritiki čistega uma*, pa obstaja vsaj ena ključna dvoumnost glede apriornosti prostora in časa. Ni namreč vedno jasno, ali Kant govori o pojmu prostora ali o tem, na kar se pojem nanaša. Naj pojasnim. Pri komunikaciji uporabljamo znake, ki so *sami po sebi* čiste fizične eksistence, ki ne pomenijo ničesar. Le na podlagi naših lastnih semantičnih konvencij pomena, pojmovanja ali konotacije povezujemo z določenim znakom. Skozi tak proces znak postane beseda ali skupaj z drugimi besedami, stavek. Imenujmo to, kar tako asociiramo z znakom, njegov pomen. Samo od sebe se nam v zvezi z določeno besedo nato postavi vprašanje, ali obstaja nekaj, na kar se ta beseda (na osnovi svojega pomena) nanaša. Nekatere besede se na kaj nanašajo, druge ne. Beseda »hiša« se konkretno nanaša na določeno stvar, beseda »samorog«, na primer, pa se ne nanaša na nobeno stvar. Imenujmo to, na kar se beseda nanaša (kadar se v resnici na kaj nanaša), referent besede. Tako lahko rečemo, da ima znak »hiša« pomen, ki ga lahko imenujemo tudi pojem hiše, in da ima na osnovi tega pomena tudi referenta. Nasprotno pa lahko rečemo, da beseda »samorog« sicer ima pomen, nima pa referenta. Poglejmo si sedaj eno od trditev, ki jih je postavil Kant: »Prostor je nujna, apriorna predstava, ki je v temelju vsem zunanjim zorom.«¹³ Takoj se nam pojavi dvom o koherentnosti izjave, če se vprašamo, ali se z izrazom »prostor« Kant tu nanaša na pomen besede prostor (tj. pojem prostora) ali na njenega referenta.

Če se vrnemo h Kantovemu načelu mogočega izkustva oziroma načelu, da je tisto, kar leži izven meja možnega izkustva, nespoznavno, lahko vidimo, da ga je kompromitiral na več načinov. Na primer s pojmom stvari na sebi, ki je po definiciji nedosegljiva mogočemu izkustvu. Govoril je tudi o različnih procesih (»sintezah«) razumevanja, skozi katere se domnevne surovine čutov spremenijo v zaznavanje pojavov – procesih, ki so tudi po definiciji nespoznavni skozi izkustvo. Spomnimo se še, kako je v svojo filozofijo, skozi razmišljanja o etiki, vključil tudi prepričanje v obstoj *transcendentnega* Boga, potem ko je neusmiljeno raztrgal vse spekulativne dokaze o obstoju takega bitja. Ali so lahko torej taka pojmovanja zanimiva za duha, ki se zaveda akanske strukture miselnosti? Mislim, da ne. Ali vsaj, kar se avtorja te razprave tiče, ne.

Ključna ugotovitev pa se tiče jezika in moje mnenje je, da so akanski in njemu sorodni jeziki takšni, da transcendentalnih pojmov oziroma pojmov,

¹³ Zdravko Kobe, *Automaton transcendentale, Kritika čistega uma*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001, str. 62.

ki se nanašajo na entitete, bitja, procese in odnose (tj. na stvari, ki so načeloma nespoznavne skozi izkušnjo), v njih ni mogoče izraziti, ne da bi bili ob tem očitno inkohorentni. V podkrepitev te trditve bom navedel nekaj primerov najbolj osnovnih pojmov človeškega diskurza v angleščini, potem pa bom pokazal, kako njihovi ekvivalenti v akanskem jeziku onemogočajo transcendentalno misel ali govor pri akanskem mediju. Naslednji pojmi vsekakor spadajo v razred, o katerem je bilo pravkar govora: prostor, čas, obstoj, substanca, stvar, kvaliteta ter (na malce manj abstraktni ravni) bog, oseba in narava. Vse te pojme je Kant podrobno obdelal, nekatere od njih pa smo v zvezi z njim tudi že omenili. V tej razpravi bomo lahko obravnavali le prostor in čas.

III. Empirična pojma časa in prostora

Poblize si torej pogledjmo pojma prostora in časa. Kant je v delu *Kritike čistega uma* z naslovom »Transcendentalna estetika« zagovarjal trditve, da prostor in čas nista empirična pojma – saj po njegovem mnenju to nista pojma, do katerih bi lahko prišli s posploševanjem ali širjenjem omejenih primerov –, ampak sta »čista zora« – nastopita kot neskončni celoti, šele kasneje pa ju z uvajanjem specifičnih razlikovanj med pojavi lahko vedno bolj omejujemo. Eden večjih problemov Kantovega argumentiranja, kot smo že omenili, je, da govori o prostoru zdaj kot pojmu, zdaj kot referentu pojma prostora, ne da bi razliki med njima pridajal kakšen večji pomen.¹⁴ In vendar, tudi če dopuščamo, da pojem prostora obstaja a priori, iz tega še ne sledi, da za to, na kar se pojem nanaša, lahko rečemo, da je apriorno ali ne. »A priori« označuje način védenja, ne vrsto entitete ali eksistence.

Če je prostor neskončen, je še vedno mogoče, da si ga lahko predstavljamo le s pomočjo pojmov lokacije ali kraja¹⁵ in neskončne razteznosti, kar je oboje empirično. To je prav gotovo način, kako je prostor predstavljen v akanskem jeziku. Slovar jezika *tvi* (*tvi* označuje veliko podpodročje akanških narečij) pokojnega dr. Paula A. Koteyja obravnava prostor takole: »place (space) fa, afa, baabi«¹⁶ [kraj (prostor)] (*fa* dobesedno pomeni »side« [stran]

¹⁴ Mogoče ne bi smeli biti presenečeni, da na kaj takega naletimo pri iznajditelju transcendentalnega idealizma, saj se vsak idealizem – naj bo transcendentalen ali ne – hrani iz združitve pojma in objekta.

¹⁵ Če ima David W. Hamlyn prav, potem je Aristotel prostor dojemal na podoben način. »Pri Aristotelu pojem prostora ne obstaja ločeno od pojma mest,« *Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, str. 129.

¹⁶ *Hippocrene Concise Dictionary: Twi-English, English-Twi*, Hippocrene Books, New York 1996, str. 275.

kot v zvezi »your side« [tvoja stran], *baabi* pa pomeni »somewhere« [nekje]). Omenjanje pojma »space« [prostora] pod geslom »place« [kraj] v tem delu leksikografije ni nič posebnega, tudi v angleških slovarjih je tako. Kar pa je pri tem res zanimivo, je to, da je »space« [prostor] v slovarju predstavljen le kot še ena beseda za »place« [kraj], svojega lastnega slovarskega gesla pa nima. Tu že lahko vidimo, kako poteka razumevanje pod akanskim vplivom. To pojmovanje prostora je v resnici podvrženo posplošitvi druge stopnje. Na tej ravni lahko pojem prostora razumemo kot idealno shemo metrskega sistema. To je stopnja abstrakcije, ki bi jo verjetno uporabili za potrebe matematike. Najpomembnejše pri tem pa je, da je pojmovni vzpon možen z relativno »konkretnega« pojma prostora kot neskončno raztezne lokacije.

Kar zadeva pojem časa, lahko z gotovostjo zatrdimo, da so ga govorniki akanškega jezika tradicionalno razumeli kot zaporedje dogodkov. Najpomembnejša ugotovitev ni to, da so čas računali in opredeljevali le na osnovi dogodkov, kot sta vzhajanje in zahajanje sonca, ali da so dogodke datirali z ozirom na pomembnejše dogodke, kot sta napoved vojne ali njen izbruh in nadaljevanje. Bistvo je v tem, da so *sámo* idejo časa razumeli v logični povezavi s pojmom dogodka. Mogoče velja omeniti, da v resnici noben drug možen način časovnega računanja in datiranja dogodkov niti ne obstaja. Ob odsotnosti ur in drugih podobnih instrumentov je naravno, da si pri spremljanju časa pomagamo z dogodki, kot je sončni zahod, sama uporaba ure pa še ne pomeni, da smo z njo odpravili tudi povezave z dogodki. Pot, ki jo zarišejo urini kazalci, ali digitalni izpisi na elektronskih urah, so v enaki meri dogodki kot vzhajanje ali zahajanje sonca. Prav tako drži, da je dogodke mogoče datirati le v povezavi z drugimi dogodki. Številčno sistematizirane metode časovnega določanja veljajo za bolj učinkovite kot malce impresionistične metode datiranja po znamenitih dogodkih, a ob njih kmalu pozabimo, da so tudi številke le izraz odnosov v široki paleti dogodkov. To dejstvo lažje razumemo, če uporabimo bolj dramatično metodo datiranja po zgodovinskih referencah. Slednja seveda pri Akanih služi utrjevanju pojmovanja samega časa bolj v smislu sosledja dogodkov kot pa neke vrste entitete. Vsekakor je tako utrjevanje z vidika metafizike koristno, saj v akanskem jeziku¹⁷ – kot tudi v angleščini in najbrž še mnogih drugih jezikih – obstajajo besedne zveze, ki metaforično objektivizirajo čas, in metafizike lahko take govorne figure zavedejo.

Najslavnejšo in hkrati za mnoge sodobne afriške filozofe najbolj obsoja-

¹⁷ V akanskem jeziku se reče tudi npr.: *Mmre reko na mmre reba*, kar v angleščini dobesedno pomeni »Times go and times come« [Čas pride in gre]. In še: *Mmre akongua yenni nka so*, v angleščini »No one sits on the throne of time for ever« [Nihče ne sedi večno na prestolu časa], dobesedno pa »No one sits immovably on the throne of time« [Nihče ne sedi nepremično na prestolu časa].

nja vredno razpravo o času v afriški filozofiji je v svoji knjigi *Afriške religije in filozofija* predstavil John Mbiti. Po njegovem mnenju predstavlja čas v tradicionalnem življenju afriških ljudstev »le sestav dogodkov, ki so se zgodili, tistih, ki se dogajajo sedaj, in tistih, ki se bodo zgodili neizbežno ali v neposredni prihodnosti.«¹⁸ Če si njegovo besedo »sestav« razlagamo kot »ureditev, razvrstitev«, potem se lahko strinjamo z njegovo načeloma točno predstavitvijo pojmovanja časa, prisotno pri Akanih. Vendar pa je treba takoj dodati še, da akansko pojmovanje časa v sferi prihodnosti ne obsega samo dogodkov, »ki se bodo zgodili neizbežno ali v neposredni prihodnosti«, ampak tudi vse tiste dogodke iz neskončne prihodnosti kateregakoli metafizičnega statusa. Ker je bilo razumeti, kot da Mbiti zatrjuje, da imajo Afričani omejen smisel za prihodnost, je bilo veliko afriških filozofov (upravičeno) ogorčenih nad njegovo sodbo.¹⁹ Toda njegova temeljna intuicija glede afriškega pojmovanja časa, vsaj kar zadeva skupnost Akan, je stvarna. Pojmovanje dogodka je seveda nekaj, kar se lahko oblikuje skozi izkušnjo, zato je pojem časa kot »sestava« ali reda dogodkov diametralno nasproten Kantovemu pojmovanju časa kot »čistemu zoru« ter ontološkim in epistemološkim implikacijam le-tega. Pojmovanje časa kot reda dogodkov, ki je običajno znan kot relacijski vidik časa, seveda ni svojstven Afriki. Splošno znano je, da je Leibniz na čas gledal kot na »red zaporedij«,²⁰ v nasprotju z, denimo, Newtonom, ki je čas pojmoval »absolutno« oziroma kot entiteto, ki »sama po sebi in iz svoje narave teče enakomerno, ne glede na kaj zunanjega.«²¹ Absolutni pojem časa pa ni nujno antiempiričen. Tudi drugačne teorije glede načina, na katerega se oblikuje, so enako sprejemljive. Skupaj z relacijsko teorijo ga lahko kot objektivnega postavimo nasproti Kantovi doktrini, po kateri je pojem časa subjektiven, čeprav moramo, upoštevajoč Kantova terminološka določila, »transcendentalno« predpostaviti »subjektivnemu«. Pomembna razlika med Leibnizovim in akanskim pojmovanjem časa pa je v tem, da je akansko integrirano v imanentno empirični stil razmišljanja, Leibnizovo pa ne.

¹⁸ *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 19892, str. 16–17.

¹⁹ Glej Kwame Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought: The Akan Conceptual Scheme*, druga, spremenjena in dopolnjena izdaja, Temple University Press, Philadelphia 1995, 11. poglavje, 2. razdelek, ter Kwasi Wiredu, »Time and African Thought« v publikaciji *Time and Temporality in Intercultural Perspective*, Rodopi, Atlanta 1996), ki sta jo uredila D. Tiemersma in H. A. F. Oosterling.

²⁰ G. W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi* (prev. M. Hribar), Slovenska matica, Ljubljana 2004, ponatis iz leta 1979, str. 165.

²¹ J. J. C. Smart (ur.), *Problems of Space and Time*, Collier Macmilan, New York 1964, str. 81.

IV. Empirikalizem

Slog misli, ki sem jo zgoraj opisal, je po svoji pojmovni naravi v bistvu empiričen. Njen kognitivni imperativ je »Ne dopuščaj nobene eksistence ali kategorije eksistenc, razen če jih je mogoče podpreti z empiričnimi dokazi ali na empiričnosti temelječim pojmovnim razmišljanjem.« Kar zadeva izpolnjevanje empiričnega imperativa, se popolnoma identificiram s takim načinom razmišljanja, ki je prisoten tudi v moji lastni kulturi. Toda mogoče bi koga zanimalo, zakaj sem vprašanja predstavil skozi jezik in misel skupnosti Akan, namesto da bi svoje misli podal neposredno in v okviru lastnih kompetenc. Razlog za to je povezan z zelo posebno situacijo, v kateri so se znašli sodobni afriški filozofi. Zaradi kolonialne zgodovine kontinenta se izobraževanje današnjih afriških filozofov odvija vsaj delno v duhu ene od zahodnih tradicij. Njihove prvotne, domače filozofske tradicije so bile v kolonializmu več ali manj prezrte. Zdaj, v postkolonialnem obdobju, jim je sicer spet namenjeno več pozornosti, vendar pa se hkrati soočajo s problemom sinteze. Ker bi bilo nerazumno brez premisleka zavreči vsako pojmovanje ali tehniko misli, ki izvira v zahodni tradiciji, ali nekritično sprejeti vsako domačo doktrino filozofije, bi bilo umestno najprej razviti natančno sintezo.

Prepričan sem, da lahko vsak afriški filozof dobro izkoristi vpoglede in nauke zahodne – kakor seveda tudi vzhodne – filozofije in si z njimi pomaga oblikovati tako afriško filozofijo, ki bi bila primerna okoliščinam sodobnega življenja. Iz mojega preučevanja Kanta v pričujoči razpravi, na primer, je mogoče sklepati, da se mi zdi koristno spoznati, kaj ima Kant povedati. V prvi vrsti zato, ker je pri filozofiranju v enem od evropskih jezikov pogosto potrebno (če ne drugače, vsaj zaradi jasnosti) upoštevati teoretične predpostavke v dani evropski tradiciji in tehnične termine, ki se tam uporabljajo. Taka terminologija je neizogibna, čeprav le redko v njej ni zaslediti vplivov določene doktrine. V drugi vrsti pa zato, ker osebno mislim, da se lahko iz preučevanja Kanta veliko naučimo, pa čeprav – kot v tem primeru – se z njim ne strinjamo. In tako mimogrede, tudi nestrinjanje z nekim filozofom je lahko eden od načinov, na katerega mu izkazujemo spoštovanje.

Kar se tiče preučevanja filozofske nujnosti določene empirične usmerjenosti, sta David Hume in (današnjim časom bližji) John Dewey bolj prikladna primera kot Kant. Toda moja osebna empirična preferenca izvira iz domačega okolja in vodi k filozofiji, ki se kljub temu, da ima nekaj skupnega z empirizmom Huma (in njegovih sorodnih duhov, Locka in Berkeleyja), zelo razlikuje od njega. To, kar jo povezuje z empirizmom, je prepričanje, da vse naše znanje o *zunanjem* svetu izhaja iz izkustva in da imajo – tako kot pri Humu – vsi pojmi, povezani s tem, isti izvor. (Nanašanje na zunanji svet je

pomembno, ker se brez njega teza zreducira na nesmisel, da je vse naše znanje, vključno z npr. logičnim in matematičnim, empirično!) Moje filozofsko prepričanje in empirizem pa gresta vsak svojo pot na točki, kjer empirizem tolmači izkustvo kot proces, v katerem je (neposredni) objekt razuma ideja ali vtis in kjer sta ideja ali vtis občutek. Ta pozicija se v rokah Berkeleyja hitro spremeni v idealizem (Vse je duh ali ideja), pri Humu pa v nekaj, kar bi lahko imenovali »ideizem«. ²² (Nič ne obstaja razen zaporedij vtisov ter idej, ni niti »jaza«, ki bi jih povezoval kot rdeča nit.) Razsodno izraziti katerokoli od teh postavk v akanskem jeziku pa je izjemno težko. V tem jeziku lahko pojem »občutka« opišemo le z besednima zvezama, kot sta npr. »okolščina občutenja« ali »nekaj čutiti« (*atenka*). Če bi tako nekemu pripadniku Akanov prišlo na misel, da bi svojim rojakom v svojem jeziku priporočil empirizem, bi jim moral pojasniti, da je pri vsem zaznavanju neposredni objekt razuma okolščina zaznave ali občutenja nečesa. Sicer pa ti solecizmi tudi v sami angleščini – od koder izvirajo – ne bi zdržali podrobnejšega pregleda, čeprav drži, da bi bilo treba v njihovo izganjanje vložiti precej več truda kot pri akanskem jeziku. Budnemu očesu ameriških realističnih kritikov idealizma tako ni ušlo, da je pri *idealizmu* pomešan *način* spoznavanja z *objektom* spoznavanja. Ker pa (v angleščini) izjavi, da je objekt zaznavanja ideja, ne zmore izzvati hahljanja, kot se to zgodi, če isto sporočilo poskusimo izraziti v akanskem jeziku, ta kritika hladnokrvnih idealistov ni pretirano vznemirila. Empirikalizem, če mi dovolite to jezikovno grozovitost, je privrženost empiričnemu imperativu, ki ne vsebuje *senzualističnih* inkohherentnosti empirizma. To je vidik, ki se mi ob upoštevanju pojmovnih sporočil svoje lastne kulture izkaže kot najbolj verodostojen v odnosu do temeljnega značaja človeškega znanja.

Ob vseh referencah na akanski jezik v tem zagovorništvu empirikalizma bi bilo mogoče dobro z ozirom na zgoraj napisano dodati še eno omejitev. Ne trdim, na primer, da bi kdorkoli iz skupnosti Akan, ob ustrezni spodbudi, lahko izjavil zgoraj omenjene trditve o prostoru in času. V prvi vrsti zato, ker mogoče o teh vprašanih nikoli ni razmišljal;²³ drugič zato, ker bi v primeru, da bi ga to zanimalo in bi bil vsaj malo večš takšnega načina razmišljanja, prav lahko prišel do drugačnih zaključkov. Glede na značaj filozofskega razmišlja-

²² Tudi pri izrazu »ideizem« (*ideaism*) gre za neologizem K. Wireduja (op. ur.).

²³ To se nanaša na dejstvo, da na področju, kjer živijo pripadniki akanske jezikovne skupnosti, kot tudi povsod drugod, povprečen človek ni filozof (v tehničnem pomenu besede). To je pomembno poudariti, ko obravnavamo vprašanje, ali je afriška misel bolj praktične kot spekulativne narave. Implicitirano je, da bo odgovor odvisen od tega, s katerim Afričanom govorimo. Seveda lahko, če pogledamo poblize, tudi v tradicionalni Afriki najdemo spekulativne mislece, in to kljub vtisu, ki ga praksa zanašanja na »informatorje« kot na vire informacij o afriški misli tako rada širi.

nja je upravičeno pričakovati, da si bodo sodobni akanski filozofi o teh temah vse prej kot enotnega mnenja. A kot sem opazil, neenotnost pri interpretacijah jezika tudi pri drugih kulturah k sreči filozofov ni utišala.

Še pomembnejše od zgornje omejitve pa bi bilo najbrž poudariti, da se ne sklicujem na jezik kot na arbitra v filozofski modrosti. Jezik lahko včasih olajša razumevanje filozofske resnice ali neresnice, nikoli pa ne more biti edini kriterij za to. Če nekaj, kar trdimo v enem jeziku, velja, potem bi načeloma moralo veljati tudi v kateremkoli drugem jeziku, kot je jasno iz primera o občutku kot objektu zaznavanja, ki smo ga prej na hitro omenili. Prav zahvaljujoč temu je dialog med različnimi kulturami sveta sploh možen. To, kar iščemo, sta torej dve odliki: prva, biti dovolj partikularističen, da lahko spoznaš samega sebe, in druga, biti dovolj univerzalističen, da lahko komuniciraš z drugimi. Mogoče pa sta to le dva obraza iste odlike.

Prevedla Petra Berlot Kužner

EKSKLUZIVNOST IN AFRIŠKA ZNANOST

Dirk J. Louw

*Uvod*¹

Kako ekskluzivna, svojska ali posebna je v resnici sploh lahko neka »afriška« znanost ali katerakoli druga »etnoznanost«? Svojskosti afriške znanosti so večkrat izpostavljene kot nasprotje »absolutističnim«, »kolonialističnim« ali »imperialističnim« predstavam tako imenovanih »tujcev z Zahoda«. Med obtoženimi se ponavadi znajdejo Placide Tempels, Edward Evans-Pritchard, Lucien Lévy-Bruhl, Robin Horton, John Skorupski ali kdorkoli drug, ki je osumljen rabe »zahodnih« definicij racionalnosti kot univerzalnega kriterija za ocenjevanje drugih. Le redki bi podvomili v pomembnost prizadevanj, da bi afriški pogled na svet in afriško kulturo osvobodili kolonializma. Vendar pa je namen te razprave tudi opomniti na dejstvo, da je vneto razlikovanje afriške znanosti od drugih, čeprav je morda spoštovanja vredno, to zanj lahko tudi kvarno. Cilj prispevka je ponazoriti, kako so posebnosti afriške znanosti (posebnosti, ki jih učenjaki, ki si prizadevajo za izničenje vplivov kolonializma, upravičeno visoko cenijo) lahko tudi pretirane. V prvem delu razprave tako pretiravanje poimenujemo »etnorelativizem«. V drugem delu razprave je etnorelativizem podvržen podrobni kritiki, v zadnjem, tretjem delu pa pozornost na kratko usmerimo onstran etnorelativizma.

1. Etnorelativizem

»Etnorelativizem« označuje predpostavko, da prepričanja, norme ali kriteriji, ki jih ima katerakoli določena etnična skupnost ali *ethnos*, pripadajo

¹ Pričujoči članek deloma sovпада z mojim delom, ki je izšlo leta 1998.

izključno² tej določeni skupnosti. Ti »kriteriji« se ne nanašajo samo na epistemološka, etična in estetska merila, po katerih naj bi si *ustvarjali sodbo* o skupnostih ali družbah, ampak tudi na pravila ali osnove, s katerimi naj bi neko družbo *razumeli*. Z drugimi besedami, etnorelativizem ne le onesposobi vsakega tujca, da bi si ustvaril sodbo o neki družbi, ne da bi pri tem omalovaževal samopoznavanje te družbe, ampak ga oropa vpogleda v prepričanja in prakse drugih družb ali razumevanja le-teh. Etnorelativizem pomeni, da tujec ne more niti razumeti niti soditi o neki družbi, ne da bi pri tem omalovaževal samopoznavanje te določene družbe.

Etnorelativizem moramo jasno ločevati od etnocentrizma. »Etnocentrizem« označuje prakso dogmatične in arbitrarne rabe prepričanj, norm ali kriterijev svoje lastne družbe pri ocenjevanju drugih družb. Stališče lastne družbe se tako absolutizira skozi omalovaževanje samopoznavanja drugih družb. Etnocentrist že v osnovi ne upošteva svojskosti, relativnosti ali kontekstualnosti prepričanj in praks drugih.³ Etnorelativist pa po drugi strani počne prav nasprotno, saj glede na svoje

osnovno prepričanje, da smo takrat, ko začnemo raziskovati tiste koncepte, ki jih filozofi izpostavljajo kot temeljne – bodisi koncept racionalnosti, resnice, stvarnosti, pravičnega, dobrega ali norm –, prisiljeni priznati, da moramo v končni analizi vse te pojme razumeti v odnosu do določene pojmovne sheme, teoretičnega okvira, paradigme, načina življenja, družbe ali kulture ... [Etnorelativist] ... oporeka trditvi, da imajo ti pojmi lahko natančno določen in nedvoumen [medparadigmatski] pomen. Zanj [za etnorelativista; op. D. J. Louw] ne obstaja nikakršen samostojen nadvladujoč okvir ali enoten metajezik, s katerim lahko racionalno presojava ali nedvoumno vrednotimo konkurenčne trditve alternativnih paradigem. (Bernstein, 1983: 8)

Kar zadeva posebnosti afriške znanosti, služi Wincheva kritika Evans-Pritchardove ocene čarovništva med Azandi za primer klasičnega izraza etnorelativizma. Širše gledano je za Petra Wincha Evans-Pritchardova ocena primer etnocentrizma. Po njegovih besedah Evans-Pritchard nelegitimno aplicira eno od tipičnih zahodnih pojmovanj racionalnosti na prepričanja Azandov o čarovništvu, magiji in orakljih. Namesto tega bi moral spoštovati svojsko logiko

² S tem v zvezi gl. tudi mojo razlago in kritiko »neoekskluzivističnega« pristopa do verske pluralnosti (gl. Louw 1997: 94–100; 1995a: 87–120).

³ V tem smislu so »obtoženi«, ki sem jih uvodoma omenil, domnevno vsi etnocentristi. Na primer »bantajska filozofija' (*Bantu Philosophy*) patra Tempelsa,« kot trdi Hountondji (1995: 194), »ni filozofija bantajskega ljudstva, ampak Tempelsova lastna filozofija«.

Azandov, saj – kot pravi Winch – »kriteriji logike niso od boga dani, ampak izvirajo iz konteksta življenjskih modusov in oblik družbenega življenja in so tudi razumljivi zgolj v tem kontekstu« (Winch, 1958: 100; glej tudi Masolo, 1994: 127). Zahodna znanost je le ena od teh oblik. Verska prepričanja in prakse Azandov pa predstavljajo povsem drugo obliko. »Objektivna resničnost«, ki bi jo skupaj doživljali Azandi in tujec z »Zahoda«, ne obstaja. Zatorej tudi ni nikakršnega skupnega kriterija za ocenjevanje resničnostnih trditev. Nasprotno, »resničnost ni to, kar daje jeziku pomen. To, kar je resnično, in to, kar je neresnično, se kaže *skozi* sam pomen, ki ga ta jezik ima« (Winch, 1964: 309 – njegov poudarek). Zahodnjaki in Afričani potemtakem živijo v neprevedljivih, nepriemerljivih ali nesoizmerljivih svetovih. To »ne pomeni, da izkušnje tematizirajo na drugačen način, temveč da imajo v bistvu povsem drugačne izkušnje« (Lindbeck, 1984: 40). Oziroma, kot bi opozoril Winch, čarovništvo med Soti v južnoafriški provinci Limpopo se popolnoma razlikuje od evropskega srednjeveškega čarovništva. Ne le tako, kot se jabolka razlikujejo od hrušk, ampak tako, kot se jabolka razlikujejo od sesalnikov za prah, žab ali nogometa.

Pot do Winchevih stališč vodi skozi širok spekter idej, ki se nanašajo na pluralnost v znanosti ali v načinih védenja: od Kuhbove znane koncepcije znanstvenih paradigem in neowittgensteinovskih idej o ekskluzivnosti jezikovnih iger do trditev pripadnikov tradicije »črnosti« (*négritude*) o ekskluzivni afriški znanosti, ki jo lahko razumejo le Afričani sami. Wincheva kritika v zvezi s posebnostmi čarovniških praks pri Azandih spominja na komentar še enega »neowittgensteinovskega fideista«,⁴ D. Z. Phillipsa. Phillips uporablja wittgensteinovske ideje za razvijanje svoje koncepcije ekskluzivnosti kriterijev resnice in pomenskosti, ki pripadajo različnim oblikam diskurza, predvsem – kot pravi Phillips – religioznemu diskurzu *vis-à-vis* znanstvenega diskurza ali neki določeni obliki religioznega diskurza *vis-à-vis* drugih oblik tovrstnega diskurza. Tako lahko resnico in pomenskost katerekoli določene oblike diskurza (kot sta npr. jezikovna igra ali oblika življenja) razumejo le sodelujoči v takem diskurzu – kdor je v diskurzu udeležen oziroma je o njem poučen. S Phillipsovimi besedami: »... kriterijev pomenskosti [in resnice; op. D. J. Louw] ne moremo najti *zunaj* religije, saj so podani skozi sam religiozni diskurz« (Phillips, 1970: 4 – njegov poudarek; tudi 1976: 5–8). Tujci torej ne morejo niti razumeti niti legitimno kritizirati nobene specifične jezikovne igre ali oblike življenja. Tujec lahko le opiše pravila, po katerih se igra neka igra. Phillips pravi (1970: 237):

⁴ Za natančno razlago tega neowittgensteinovskega trenda gl. Nielsen (1982). Phillips (do neke mere upravičeno) zavrača oznako »wittgensteinovski fideist«. S tem v zvezi gl. Phillips (1970: 93 in sl.; 1986: xi, 1–16, 28, 32–33, 40, 83, 94).

[...] kadar slišim, da neko zakotno pleme izvaja obred žrtvovanja otrok, kaj potem? Ne vem, kakšen pomen ima žrtvovanje za to določeno pleme. Kaj bi pomenilo reči, da to obsojam, če se »to« nanaša na nekaj, o čemer ne vem ničesar? Če bi to obsodil, bi obsodil umor. Toda umor ni isto kot žrtvovanje otrok.

Etnorelativiste navdihuje tudi postmoderna filozofija. Filozofi, kot so Lyotard, Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, Guattari in še mnogi drugi (odvisno od definicije termina »postmoderen«), ostro nasprotujejo vsakršnemu pojmu nadvladujoče celote ali enotnosti, skozi primerjavo s katerima bi lahko, kot pravijo »moderne« predpostavke, identificirali ali merili drobce oziroma posebnosti. V tej razpravi ne morem podati komentarjev o omenjenih filozofih, a dovolite mi le nekaj kratkih pripomb v zvezi s samozvanim »postmodernističnim, neopragmatističnim malomeščanskim liberalcem« in znanim uporabnikom pojma etnocentrizma – Richardom Rortyjem.

Izbira Rortyja je malce hudomušna poteza, saj se ta filozof – kot bom pokazal v nadaljevanju – tako v moji definiciji »etnorelativista« kot tudi »etnocentrista« ni znašel povsem nezasluženo. Rorty pravi, da lahko to, kar je resnično, racionalno ali stvarno, prepoznamo le znotraj parametrov specifičnih družb. Onkraj postopkov upravičevanja naše družbe ne moremo seči. Biti etnocentrist, pravi Rorty, »... pomeni preprosto delovati po svojih merilih. V bran etnocentrizmu stoji preprosto dejstvo, da drugih meril, na katera naj bi se ozirali, ni« (Rorty, 1989: 11). Če ga razumemo tako, potem je etnocentrizem »... stališče, da niti o resnici niti o racionalnosti ne moremo reči ničesar, lahko le opišemo že znane postopke upravičevanja, ki jih določena družba – naša [v Rortyjevem primeru je to ena od zahodnih liberalnih demokracij – op. D. J. Louw] – uporablja na takem ali drugačnem področju raziskovanja« (Rorty, 1989: 11 – njegov poudarek). Ne obstaja torej nobena univerzalna racionalnost, znanost ali resnica. Resnica ni le ujemanje s stvarnostjo, s kakršno se običajno srečuje obče človeštvo. Resnica je produkt spontanih konvencij ali dogovorov o tem, kaj je dobro za nas, za našo družbo in našo skupnost. Objektivnost je intersubjektivnost. Znanost je solidarnost. Ne globalna solidarnost, ampak solidarnost, ki jo določajo (dasiravno spremenljive) meje naše skupnosti. »Znanosti«, ki jo mi zahodnjaki tako radi povečujemo, bi zatorej morali odvzeti njene globalne pretenzije. Znanost je prav gotovo zgleden model tega, za kar pri strinjanju z drugimi oziroma pri solidarnosti sploh gre (Rorty, 1989: 15), a kljub vsemu, opozarja Rorty, ni nič več kot le dogovor med liberalnimi zahodnimi intelektualci. Umeščena je globoko v notranjščino meja zahodne liberalne demokracije.

Tako mišljenje Rortyja navidez uvršča med etnorelativiste. Toda preden

sprejmemo tak zaključek, moramo upoštevati še naslednje. Prvič, Rorty sebe vidi kot pragmatista brez epistemologije. Pragmatist, pravi Rorty,

[...] ne zagovarja pozitivne teorije, ki pravi, da je nekaj relativno v razmerju do drugega. Namesto tega vztraja pri popolnoma *negativnem* mnenju, da bi morali opustiti razlikovanje med znanjem in mnenjem, ki so ga razlagali kot razliko med resnico kot ujemanjem s stvarnostjo in resnico kot priporočenim terminom za dobro upravičena prepričanja ... pragmatist nima teorije resnice, še toliko manj pa ima relativistično teorijo ... Ker nima *nobene* epistemologije, *a fortiori* tudi nima relativistične epistemologije« (Rorty, 2002: 40 – njegov poudarek; tudi 1989: 11; Tomlinson, 1989: 55).

Drugače povedano (če parafraziramo Rortyja): z objektivizmom in relativizmom ter s koherentno teorijo resnice in znanosti naj se ubadajo realisti ali modernisti. Mi, postmodernisti, raje preprosto »zamenjamo temo« (Rorty, 1982: xiv; tudi 1989: 17). Mi vemo, »da je koherentnost le eden od faktorjev v kompleksnem in spremenljivem procesu izbire teorije in uporabe teorije« (Tomlinson, 1989: 55). Vemo tudi, »da so teorije le eden od faktorjev v kompleksnem in spremenljivem procesu življenja« (Tomlinson, 1989: 55). Sicer drži, da igramo igro modernistov, ko jim oporekamo. To pomeni, da se ravnamo po pravilih logike in sklepanja modernistov. Toda to počnemo le zato, ker je videti, da so modernisti k temu prav nesrečno nagnjeni. In res je tudi, da predstavlja naše upoštevanje pravil logike in modernističnega sklepanja performativni paradoks. Ampak to drži le, če na stvar gledamo z vidika modernistov oziroma znotraj konteksta igre, ki jo igrajo *oni*, ali zgodbe, ki jo pripovedujejo *oni*. Performativni paradoks je *njihov* problem, ne naš.

Drugič, Rorty ne zanika možnosti medkulturnega dialoga ali komunikacije. Še spodbuja jo! Kulture, kot upravičeno poudari, niso kot geometrije, ustvarjene tako, da bi bile nezdružljive. Prav nasprotno, prepričanja neke druge kulture *lahko* preizkusimo tako, da jih poskušamo preplesti z našimi. Tako je raziskovanje »nenehno ponavljajoče se spletanje mreže prepričanj« (Rorty, 1989: 12; tudi 1989: 13). Takšno pojmovanje raziskovanja za zdaj zadošča za to, da Rortyja *izločimo* iz skupine etnorelativistov. Kljub temu pa na videz nasprotuje njegovemu izredno močnemu poudarku na svojskosti družb *vis-à-vis* obče človeške skupnosti, ki jo ima Rorty za fiktivno (Rorty, 1989: 12; Van Niekerk, 1992: 104).

Je Rorty potemtakem morda etnocentrist? Rorty je očiten etnocentrist v toliko, v kolikor razume in vrednoti druge skupnosti v luči prepričanj svoje lastne skupnosti. Zanj je ocenjevanje drugih skupnosti v tem smislu vsekakor

lahko le etnocentristično. Rorty tako trdi, da lahko »delamo le po svojih merilih« oziroma da lahko delujemo le znotraj naše lastne tradicije. Ne poznamo drugačne resnice ali racionalnosti kot tisto, ki pripada izključno naši tradiciji in naši skupnosti (gl. Rorty, 1989: 11). Vendar pa se etnocentrizem v tem smislu ne ujema povsem z mojo definicijo tega termina. Po moji definiciji namreč etnocentrist *dogmatično* in *arbitrarno* aplicira svoje kriterije na druge. Če pa bi tako kot Rorty predpostavljali, da etnocentrist *nima druge možnosti*, kot da aplicira svoje ekskluzivne kriterije, kadarkoli ocenjuje druge skupnosti, potem bi tako apliciranje le stežka označili za »dogmatično« ali »arbitrarno«.

Ali torej Rortyjeve »etnocentrizem« presega tako absolutizem kot (etno)-relativizem? Pretehtan odgovor na to vprašanje presega namen tega članka. Rortyju, na primer, je zanj popolnoma vseeno.

Pa bodi dovolj – čas je že, da očrtamo pretiranost etnorelativističnih razmejevanj. Ali drugače povedano, čas je, da razložimo pomen, v katerem je v ekskluzivnosti znanosti in drugih področij življenja, ki jih istovetimo bodisi z narodnostjo, razredom, spolom ali čim drugim, mogoče pretiravati.

2. Poraz etnorelativizma⁵

Nedoslednosti

Etnorelativizem ne uči, da je vsako prepričanje enako dobro kot katerokoli drugo, in tudi ne reducira resnice na arbitrarna mnenja posameznikov. Kljub temu pa sloni na podmeni, da tako racionalnost, pomenskost kot resničnost katerekoli trditve lahko veljajo le za določeno družbo ali skupnost, in sicer tisto skupnost, katere pripadniki omenjene trditve oblikujejo. A če je temu res tako, potem mora biti resnična tudi trditev, da racionalnost, pomenskost in resničnost katerekoli trditve veljajo le za določeno družbo. Oziroma, po *tej* trditvi mora biti resnično tudi to, da velja le za skupnost, ki oblikuje takšno trditev – za skupnost etnorelativistov namreč. Jasno pa je, da etnorelativisti niso želeli povedati tega. Očitno predpostavljajo, da njihova prepričanja glede relativnosti racionalnosti, pomenskosti in resnice veljajo za *vse* trditve – in ne le tiste, ki jih oblikujejo sami. Skratka, če je to, kar pravijo etnorelativisti, res, potem ni nobene potrebe, da bi jih upoštevali. Trditev »vsa resnica je relativna« hkrati zanika in zagovarja absolutno resnico. »Vsakršen poskus trditve, da je resnica ... vezana na določen kontekst, če naj to razumemo kot

⁵ Mojo kritiko etnorelativizma je v veliki meri navdahnila kritika relativističnega pojmovanja znanosti, kakor jo je utemeljil Van Niekerk (1992: 5. poglavje).

resnično trditev, zadene ob prepreko samozanikanja« (Netland, 1991: 176; gl. tudi Van Niekerk, 1992: 134).

Druga nedoslednost etnorelativizma je tesno povezana s prvo in se nanaša na izjemo spoštovanje etnorelativistov do »vsakdanjega jezika« skupnosti. Ta naj bi bil »sprejemljiv tak, kakršen je«. To spoštovanje izvira iz predpostavk etnorelativistov v zvezi z nezmožnostjo tujcev, da bi legitimno kritizirali prepričanja neke skupnosti. Tujec lahko tako v najboljšem primeru zgolj opiše pravila, po katerih neka družba igra svojo jezikovno igro (Nielsen, 1982: 238–239). Zato je ironija, da etnorelativisti namerno prezirajo zelo pomemben vidik »vsakdanjega jezika« skupnosti, vsekakor pa znanstvenih skupnosti – in sicer njihovo trditev o obstoju univerzalno relevantne resnice. Znanstveniki, vključno z etnorelativisti, ne predpostavljajo, da njihove trditve veljajo le znotraj meja njihovih specifičnih znanstvenih skupnosti. Prav nasprotno, »resnico« doživljajo kot obče veljavno.

Nesoizmerljivost

Tretja nedoslednost vidika etnorelativistov se nanaša na domnevno neprevedljivost, nesoizmerljivost ali neprimerljivost načinov diskurza različnih etničnih skupnosti. V skladu s to podmeno pripadajo skupnostni kriteriji o tem, kaj je stvarno, racionalno, lepo, dobro ali resnično, *izključno* tej določeni skupnosti v najbolj skrajnem pomenu besede. Oziroma, povedano v Kuhnovem stilu, pripadniki različnih skupnosti ne sodelujejo v istih paradigmah. Po Kuhnovem mnenju

sprejeti paradigmo pomeni sprejeti ne samo teorijo in metode, pač pa tudi veljavne standarde ali kriterije, ki služijo upravičevanju paradigme pred njenimi tekmeci, v očeh njenih zagovornikov. Paradigmatske razlike se tako neizogibno odsevajo navzgor, med kriterijske razlike na naslednji ravni. Iz tega sledi, da je vsaka paradigma pravzaprav samoute-meljujoča in da je vsaka razprava o paradigmah objektivno obsojena na neuspeh. (Scheffler, citat v: Van Niekerk, 1992: 135)

V tem smislu pa različne skupnosti niso samo nezdružljive. Navsezadnje nezdružljivost predpostavlja primerljivost, kar pa je natančno to, kar etnorelativisti zanikajo. Poudarjajo namreč, da ne obstaja neko skupno okolje, skozi katerega bi se različne skupnosti sploh primerjale, kaj šele, da bi se v njem združile. A če to drži, zakaj potem vse te domnevno različne družbene diskurze imenujejo »skupnosti«? Kaj omogoča Kuhnu, da na primer zgodovino, ki jo opisuje, označi za »zgodovino znanosti«? Enotna raba termina »skupnost« med

etnorelativisti (ali v Kuhnovem primeru besedne zveze »zgodovina znanosti«) jasno predpostavijo, da so te skupnosti vsaj v nekaterih pogledih primerljive.

Dejansko lahko sklep, da so skupnosti neprimerljive, sledi le iz same primerjave, ki jo tak sklep zanika. Etnorelativisti tako sodelujejo prav v tej medparadigmatski komunikaciji, ki jo zanikajo. V tem oziru ima Wiredu prav, ko trdi, da »... je zmožnost dojetja neprevedljivosti nekega izraza iz enega jezika v drugega znak lingvističnega razumevanja, ... [ki] vključuje dvig nad oba jezika, na platformo metajezika ...« (1995a: 56). Hountondji se navzlic svojemu poudarku na svojskosti afriške znanosti z njim strinja. Razprava o etnoznanosti, pravi Hountondji, » ... se vedno razvija na podlagi minimalnega konsenza, ki ji daje pomen in omogoča, da navzoče različne pozicije razumemo tudi takrat, ko so si najbolj nasprotujoče« (Hountondji, 1995: 191). Oziroma, kot je rekel Davidson: »Različna stališča so smiselna le, če obstaja skupen koordinatni sistem, na katerem jih lahko načrtamo; pa vendar obstoj nekega skupnega sistema dokazuje lažnost trditve o izraziti neprimerljivosti« (1984: 184 – moj poudarek).

Rorty naleti na podobne težave. Na prvi pogled se zdi, kot da se izogne problemom, ki izvirajo iz domnevne nesoizmerljivosti ali »izrazite neprimerljivosti« skupnosti in tradicij. Ne nazadnje, če lahko – kot sam pravi – »delamo le po svojih merilih« (oziroma delujemo le znotraj naše lastne tradicije), potem koncept »alternativnih« tradicij ter posledično »nesoizmerljivih« tradicij postane odvečen. Videti je, kot da za Rortyja »nesoizmerljivost ne more obstajati, saj lahko alternativne tradicije *bodisi* razumemo z našimi besedami *ali* pa jih sploh ni moč razumeti. V prvem primeru so soizmerljive, v drugem primeru pa jih sploh ni smiselno imenovati tradicije. V slednjem primeru gre nedvomno za nesmisel« (Tomlinson, 1989: 54 – njegov poudarek; tudi 1989: 55). S tem v zvezi je pomembna tudi Rortyjeva odločitev, da izniči antropološko razlikovanje med »interkulturnim« in »intrakulturnim«. Pa vendar, če je nesmiselna ideja o alternativni tradiciji, je potemtakem nesmiselna tudi ideja o lastni kulturi. Nobenega smisla nima označevati neke tradicije za »lastno« ali pa »zgodovinsko pogojeno« in »relativno«, če nimamo stališča zunaj te tradicije, s katerega jo lahko ocenjujemo kot tako.

Te težave so značilne za to, kar bi poimenoval nedoslednost etnorelativistov pri aplikaciji teze o nesoizmerljivosti ali njihov selektivni poudarek na posebnostih in razlikah. Etnorelativisti zelo radi poudarjajo pluralnost kultur, tradicij ali skupnosti, vendar pa skoraj vedno namerno spregledajo *notranjo* pluralnost teh skupnosti. Da bi obvarovali identiteto »afriške« znanosti ali filozofije, nekateri afriški nacionalisti in njihovi afroameriški somišljeniki zanesenjaško poudarjajo temeljne razlike med afriško tradicionalno mislijo in zahodno filozofijo. Na prvi pogled se nam to lahko zdi celo plemenita inicia-

tiva. In vendar na ta način, čeprav morda nenamerno, omenjeni afriški etno-relativisti v resnici *reducirajo* afriško znanost in filozofijo na *tradicionalno* misel in s tem zanemarijo pomembne prispevke sodobnih Afričanov. Medtem ko upravičeno usmerjajo našo pozornost na razlike med afriško in zahodno mislijo, po krivici prezrejo notranjo pluralnost afriške znanosti in filozofije. Tradicionalna misel ni izključno afriška, tako kot tudi afriška misel ni izključno tradicionalna (Wiredu, 1995b: 165–168; Hountondji, 1995).

Zapostavljanje notranje pluralnosti etničnih skupnosti se izraža tudi v pristopih tistih, ki se v svoji bitki proti »evrocentризmu« sklicujejo na postmodernistične ideje (oziroma ideje, ki jih dojemamo kot take). »Zgodovinska odlika postmodernistične kritike,« piše (na primer) Masolo, »je v dvomu o smiselnosti ideje, da se zahodni model racionalnosti vzame za kriterij pri ocenjevanju drugih« (1994: 127). Postmodernistična kritika s svojim poudarkom na kontekstualnosti in svojskosti je v resnici zelo pripravna v prizadevanjih Afričanov, da bi se znebili zahodnjaških kriterijev. Ali obstaja še kaj bolj funkcionalnega od Derridajeve *différance* (gl. 1973: 141), s čimer bi lahko poudarili razlike med »avtentičnim« Afričanom in njegovimi zahodnjaškimi karikaturami?

Sklicevanje na postmodernistične ideje pa je vse prej kot hitra in začasna rešitev. Prvič, zakaj bi se ustavili pri razlikah med »avtentičnim« Afričanom in zahodnjaškimi karikaturami? Zakaj ne bi izpostavili tudi razlik med Afričani in Afričankami; med Afričanom iz srednjega in Afričanom iz delavskega razreda; med afriškim muslimanom, židom in katolikom; med bogatim in revnim Afričanom ter med tistim iz t. i. »prvega« sveta in njegovim rojakom iz tretjega sveta; med starim in mladim, zdravim in invalidnim Afričanom; homoseksualnim in heteroseksualnim; in med neštetimi drugimi vrstami razlikovanj, ki si jih lahko izmislimo? Če tisti, ki si prizadevajo odpraviti vplive kolonializma, v resnici poudarjajo *use* te razlike ali razlikovanja, bi od pomenke vsebine pojma »Afričan« ostalo bore malo, če sploh kaj. Morali si bodo zastaviti vprašanje, kaj sploh je »avtentičen« Afričan? Poleg tega postmoderna filozofija navidezno sili akterje takih prizadevanj, naj bodo radikalno odprti za »spremenljivost« (gl. Rorty, 1989: 22) oziroma naključnost, pristranost in zgodovinsko verodostojnost kategorij, kot sta »afriški« in »zahodnjaški/evropski«. Vendar pa se zdi, da *radikalno* odprtost za spremenljivost teh kategorij in njihovo popolno odpravo – s čimer pa bi odpravili tudi bistvo in namen afriških prizadevanj za odpravo vplivov kolonializma – loči le tanka črta. Pri teh prizadevanjih je postmoderna filozofija očitno dvorezen meč, s katerim je treba ravnati previdno (gl. Almond, 1992: 212–214; Louw, 1995b: 73).⁶

⁶ Ne trdim, da je za »postmoderniste« vse sprejemljivo. O tem, ali je to res tako ali ne, bi bilo treba še nadalje razmisliti (s tem v zvezi gl. Cilliers, 1995; Murphy, 1988: 107–108).

Vsi zgoraj omenjeni razlogi v prid dvoma o ideji nesoizmerljivosti se na tak ali drugačen način navezujejo na njene inherentne nedoslednosti. Pa vendar se eden od vse bolj pomembnih razlogov za dvom o tej ideji sploh ne uvršča v zgornjo kategorijo razlogov. Slednji ne potrebuje nobenega posebnega pojasnila, morda le vprašanje: ali je res še smiselno govoriti o nesoizmerljivih življenjskih svetovih, če nas vse povezuje »svetovni splet«? Mogoče se bo komu zdelo, da tako vprašanje izdaja skrajno obliko zahodnjaškega etnocentrizma. Navsezadnje mnogi iz tretjega sveta za internet še slišali niso, kaj šele, da bi se nanj »priklopili« (čemur sicer kmalu ne bo več tako, če bo imel Bill Gates kaj besede pri tem!). Kljub vsemu pa bi lahko z malo domišljije za ilustracijo svojega stališča vzel tudi izum kolesa. Bistvo tega, kar sem želel povedati, je, da ima napredek v znanosti in tehnologiji nedvomno globalen učinek. Teoretični dosežki znanosti združujejo načine mišljenja, tehnološki napredek pa spodbuja enoten način življenja. Ni nujno, da ta proces zatira raznovrstnost.⁷ Gotovo pa preprečuje pretirano poudarjanje razlik ali drugosti s pojmi, kot so nesoizmerljivost, neprimerljivost in neprevedljivost (gl. Van Niekerk, 1992: 143–144; Krüger, 1981: 171).

V skladu z relativističnimi znanstveniki, kot sta Barry Barnes ali David Bloor (gl. Van Niekerk, 1992: 92), lahko etnorelativist v odgovor na vse te kritike seveda zanika, da je kdaj zanikal možnost medparadigmatske komunikacije ali prevajanja. Stališče, ki ga etnorelativist zagovarja, namreč je, da drugo kulturno skupnost lahko razumemo skozi *neposredno* učenje njenega jezika, kot bi k temu pristopil otrok. Tak proces ne potrebuje prevoda. Toda tak odgovor povsem zgreši bistvo. Bistvo je v tem, da antropologi in drugi zainteresirani tujci *niso* otroci. Pa vendar lahko pridobijo vsaj nekaj znanja o skupnosti, ki jo preučujejo. Do neke oblike medkulturne komunikacije *vendarle* pride. Navsezadnje še noben antropolog ni naletel na kulturo, ki bi mu bila popolnoma nerazumljiva (gl. Wiredu, 1995a: 52; Van Niekerk, 1992: 148).

Vendar pa odgovor na vprašanje, ali bi moral dekolonizator na postmodernista gledati kot na svojega zaveznika, ostaja vse prej kot jasen. Previdnost je tu torej nujna, kot pokaže primer južnoafriškega filozofa Johana Degenaarja in njegove afirmativne interpretacije postmodernizma ter še posebej dekonstrukcije (Degenaar, 1995: 8; 1996: 20).

⁷ Pravi paradoks je, da se zaradi tega »zedinjenja« skozi znanost in tehnologijo danes bolj zavedamo (kulturnih) razlik ali raznovrstnosti kot prej. Znanost in tehnologija sta v veliki meri pripomogli k oblikovanju skupnega družbenega okolja ali miljeja, v katerem so te razlike bolj izpostavljene. Živimo v svetu, v katerem postaja čedalje bolj očitno, da smo si zelo različni in *hkrati* tudi zelo podobni.

Etične in politične implikacije

Po mnenju relativista kriteriji – tudi moralni – katerekoli skupnosti ali družbe veljajo izključno znotraj meja te določene skupnosti. Vsakršna aplikacija teh kriterijev izven meja te skupnosti je zatorej nelegitimna. Na prvi pogled se zdi, da je ta predpostavka temelj tolerantne, demokratične, svobodne in odprte družbe – take skupnosti, kot jo (upravičeno) ceni tudi Rorty. Prav hitro pa pridemo do ugotovitve, da ta predpostavka etnorelativista prikrajša za pravico do kritike prepričanj in praks katerekoli druge družbe, pa čeprav bi bila ta prepričanja in prakse rasistična, seksistična ali kako drugače zatirajoča. Tako se izkaže, da je domnevni temelj družbe, ki jo idealizirajo Rortyjevi »zahodni socialnodemokratski intelektualci dvajsetega stoletja«, pravzaprav njena poguba!⁸

Toliko o problemih, ki jih povzroči etnorelativistični pristop k pluralnosti. Če povzamemo: v meri, v kolikršni etnorelativist svojih kriterijev ne aplicira na druge arbitrarno in dogmatično – v meri, v kolikršni torej ne tepta namerno drugosti drugih, v tolikršni meri se izogiba kolonizacijskim praksam etnocentrista. Vseeno pa se etnorelativist ne more povsem izogniti absolutizmu. Čeprav trdi, da spoštuje »vsakdanji jezik« skupnosti, še vedno omalovažuje docela »običajno« pravico do univerzalne resnice. Zaradi tistega, kar je videti kot globoko, čeprav selektivno spoštovanje do drugosti, je etnorelativist nagnjen k temu, da razlike jemlje kot primere nesoizmerljivosti. Kot pa smo lahko videli, tudi preveč dobrega škodi. S svojim velikim poudarkom na kontekstualnosti resnice in racionalnosti je etnorelativist na videz našel rešitev za rivalstvo znotraj množstva (ali domnevnega množstva) etnoznanosti: med afriško, afroameriško in zahodno znanostjo ali – kot bi Rorty z veseljem dodal – ameriško, francosko, kitajsko znanostjo itd. Toda zaradi prevelikega poudarka na kontekstualnosti se je etnorelativist/-ka moral/-a odpovedati doslednosti svojega argumenta, pravici ali zmožnosti, da kritizira druge, in nenazadnje tudi pravici ali zmožnosti, da se brani pred kritiko drugih. V tem smislu je etnorelativizem, z eno besedo, samodestruktiven.

3. Onstran etnorelativizma

Svoja razmišljanja o ekscesih etnorelativistov bi rad zaključil z nekaj predlogi z druge strani entorelativizma (o katerih na tem mestu ne morem podrobneje govoriti). Kako se lahko izognemo tako etnorelativizmu kot etno-

⁸ Vsekakor pa si preberite tudi Rortyjevo (1989: 18) odgovor na to kritiko.

centrizmu, kadar imamo opravka s pluralnostjo skupnosti – naj si bodo le-te znanstvene, etnične, etnoznanstvene ali kakršnekoli druge? Najboljši začetek je zdravo spoštovanje drugosti. Naj si tu sposodim nekaj iz postmoderne filozofije, pa čeprav je to že lahko tvegano. Če nič drugega, je postmodernistična kritika na zelo odločen način ponovno uveljavila pojem drugosti. Postmodernist nas naredi bolj občutljive za zatirana poročila marginaliziranih, poudari pozitivne strani alternativnega ali nenormalnega, mene pa spomni na mojo lastno situiranost in moje idiosinkrazije. Zdravo spoštovanje do drugosti zajema spoštovanje svojskosti, individualnosti in zgodovinske verodostojnosti. Spoštovanje do svojskosti nam nalaga, naj ne zanemarjamo podrobnosti prepričanij in praks drugih, pa tudi ne konteksta, v katerem se prepričanja in prakse pojavljajo. Spoštovati individualnost pomeni, da posameznikov nikdar ne smemo reducirati na skupnost, h kateri naj bi pripadali, oziroma jih z njo povsem istovetiti. Spoštovati zgodovinsko verodostojnost pa pomeni, da neke družbe nikdar ne smemo povsem istovetiti s tem, kar je, v kar verjame in kar počne v določenem obdobju in kraju, niti jo na to reducirati – enako velja za vsakega posameznega pripadnika skupnosti. Zdravo spoštovanje do drugosti pa izključuje obravnavanje skupnosti, kot da bi bile neki nerazumljivi, nepredvidljivi ali neprimerljivi otočki, ki so kot taki nedovzetni za kritiko s strani t. i. »tujcev«. Brez sklicevanja na vnaprej določena, utemeljitvena ali ahistorična oporišča lahko to razmišljanje sklenemo z Bernsteinom (1983: 86), Masolom (1994: 133) in drugimi avtorji, ki so mnenja, da se različne skupnosti, družbe in tradicije prekrivajo na različne načine. Čeprav teh tradicij »ne moremo vedno primerjati med seboj v vsaki podrobnosti posebej«, jih lahko primerjamo »na mnogovrstne načine, ne da bi se pri tem morali zateči k predpostavki, da obstaja ali mora vedno obstajati tudi neki skupen, točno določen sistem, s pomočjo katerega jih lahko primerjamo« (Tilley, 1989: 93).

Prevedla Petra Berlot Kužner

Literatura

- Almond, B. 1992. Philosophy and the cult of irrationalism, v: Griffiths, A. P. (ur.), *The impulse to philosophise*, 201–207. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernstein, R. J. 1983. *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cilliers, P. 1995. Postmodern knowledge and complexity (or why anything does not go). *South African Journal of Philosophy* 14(3), 124–132.

- Davidson, D. 1984. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Degenaar, J. 1995. The concept of politics in postmodernism. Prispevek z 2. bienalne konference Zveze za afriške študije o postmodernizmu v Afriki. Univerza v Port Elizabethu (5.–8. julij).
- Degenaar, J. 1996. The collapse of unity, v: Du Toit, C. W. (ur.), *New modes of thinking on the eve of a new century: South African perspectives*, 5–27. Pretoria: University of South Africa.
- Derrida, J. 1973. *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*, (prev. D. B. Allison). Evanston: Northwestern University Press.
- Hountondji, P. 1995. The particular and the universal, v: Mosley, A. G. (ur.), *African Philosophy: Selected readings*, 172–198. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Krüger, L. 1981. Unity of science and cultural pluralism, v: Haller, R. (ur.), *Science and ethics*, 167–185. Amsterdam: Rodopi.
- Lindbeck, G. A. 1984. *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age*. Philadelphia: Westminster Press.
- Louw, D. J. 1995a. Pluralisme en konflik: Die probleem van verskillende godsdienste se botsende aansprake op waarheid. Doktorska disertacija, Univerza v Stellenboschu. Neobjavljeno.
- Louw, D. J. 1995b. Decolonization as postmodernization, v: Malherbe, J. G. (ur.), *Decolonizing the mind*, 67–73. Unisa, Pretoria: Research Unit for African Philosophy.
- Louw, D. J. 1997. Die neo-eksklusivistiese benadering tot religieuse pluraliteit. *South African Journal of Philosophy* 16(3), 1–7.
- Louw, D. J. 1998. The influence of postmodernism: plurality, ethnocentrism and "African" science, str. 149–164; v: C.W. du Toit (ur.), *Faith, science and African culture*. Pretoria: Research Institute for Theology and Religion, UNISA
- Masolo, D. A. 1994. *African Philosophy in search of identity*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press/Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Murphy, J. W. 1988. The relevance of postmodernism for social science. *Diogenes* 143 (jesen), 93–110.
- Netland, H. A. 1991. *Dissonant voices: Religious pluralism and the question of truth*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Nielsen, K. 1982. Wittgensteinian fideism, v: Cahn, S. M. & Shatz, D. (ur.), *Contemporary philosophy of religion*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, D. Z. 1970. *Faith and philosophical inquiry*. New York: Schocken.
- Phillips, D. Z. 1976. *Religion without explanation*. Oxford: Blackwell.
- Phillips, D. Z. 1986. *Belief, change and forms of life*. London: Macmillan.

- Rorty, R. 1982. *Consequences of pragmatism*. Brighton: Harvester.
- Rorty, R. 1989. Science as solidarity, v Lawson, H. & Appignanesi, L. (ur.), *Dismantling truth: Reality in the post-modern world*, 6–22. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Rorty, R. 1991. *Objectivity, relativism and truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. 2002. *Izbrani spisi* (ur. L. Škof). Ljubljana: LUD Literatura.
- Tilley, T. W. 1989. Incommensurability, intratextuality, and fideism, *Modern theology* 5(2) (januar), 87–111.
- Tomlinson, H. 1989. After truth: Post-modernism and the rhetoric of science, v: Lawson, H. & Appignanesi, L. (ur.), *Dismantling truth: Reality in the post-modern world*, 43–57. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Van Niekerk, A. A. 1992. *Rasionaliteit en relativisme*. Pretoria: RGN.
- Winch, P. 1958. *The idea of a social science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Winch, P. 1964. Understanding a primitive society. *American Philosophical Quarterly* 1(4), 307–324.
- Wiredu, K. 1995a. Are there cultural universals?, *The Monist* 78(1), 52–64.
- Wiredu, K. 1995b. How not to compare African thought with Western thought, v Mosley, A. G. (ur.), *African Philosophy: Selected readings*, 159–171. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

PRIKAZI IN OCENE

MARTIN JAY

SONGS OF EXPERIENCE

Modern American and European Variations on a Universal Theme

University of California Press, Berkeley 2005, 418 str.

Martina Jaya poznamo zlasti po pronicljivih analizah tem, ki so kasneje postale napovedovalci novih teoretskih zanimanj ali pa so sovpadale z razpravami, ki so potekale sočasno z objavami teh del. To se je zgodilo z njegovo vplivno in odzivno knjigo *Dialektična imaginacija: Zgodovina frankfurtske šole in Inštituta za socialne raziskave, 1923–1950*,¹ s knjigo *Marksizem in totaliteta: Prigode pojma od Lukácsa do Habermasa*,² kot tudi z delom *Sklonjeni pogled: Zavračanje pogleda v francoski misli dvajsetega stoletja*.³ V vsaki od teh temeljito dokumentiranih in celovitih predstavitev je Jay bralcem ponudil zgodovinsko razvijanje določene problematike: v prvem primeru enega

od bistvenih jeder zahodnega marksizma, v drugem osrednjega pojma heglowskega (in s tem »zahodnega«) marksizma, ter v knjigi iz leta 1993 razvoj antiokularocentrizma kot se je ta javljal v precejšnjem delu francoske filozofske in siceršnje teorije preteklega stoletja. V vsakem od teh knjig je Jay predstavil pomemben nov vidik novejšje intelektualne zgodovine. Čeprav je včasih daljal videz odmaknjenega opazovalca, je postalo njegovim bralcem hitro jasno, da v njegovih delih ni moč uiti »zahtevi po tem, da se kontekste spremeni v tekste, pa tudi videti v tekstih sence kontekstov«,⁴ kot tudi ne dejstvu, da »predstavitev filozofije ni zunanja stvar indiferentnosti do nje same, pač pa je imanentna njeni ideji«.⁵

Jayeve točke zanimanja so torej sovpadale z velikimi temami teoretskih in filozofskih razpravljanj zadnjih desetletij. Čeprav so pogosto izvirale iz Evrope, so odmevale ali bile dalje razvijane

¹ Martin Jay, *Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston 1973.

² Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, University of California Press, Berkeley 1984.

³ Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley 1993. Gl. tudi Aleš Erjavec, "Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*", *Theory, Culture & Society*, zv. 11, št. 3 (avgust 1994), str. 163-165.

⁴ Martin Jay, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge, New York 1993, str. 166.

⁵ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik (Gesammelte Schriften 6)*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1997, str. 29.

tudi v ZDA. Jayevi spisi so pomagali vzpostavljati to preoceansko filozofsko povezavo, katere drugi pomembni ameriški avtor-soustvarjalec je bil v svojem zgodnejšem obdobju Fredric Jameson. Na evropski strani so to povezovalno delo pričeli predvojni nemški emigranti (Adorno, Marcuse, Löwenthal in drugi prebežniki izpod nacizma), nadaljevali pa so ga povojni francoski intelektualci (Foucault, Derrida, Lyotard itd.), ki so občasno obiskali ZDA, da bi tam dalje sejali semena »kontinentalnega« vpliva, kot tudi nekateri socialistični disidenti. Jay in nekateri drugi so teoretsko predelali in razvijali te teorije v ameriških razmerah ter jih nato ponudili mednarodnemu akademskemu svetu kot pomembno in vplivno teorijo iz ZDA, ki pa je navkljub ameriškosti imela močan kontinentalno evropski priokus.

Prav zaradi takšnega zgodovinskega okvira izzove tematika Jayeve najnovejše knjige *Pesmi izkustva* presenečenje: pojem izkustva, ki sicer vsebuje množstvo teoretskih in filozofskih pomenov in implikacij, je vsaj v angleškem jeziku obremenjen z zlitjem, ki se mu izogneta tako slovenščina kot nemščina. V angleščini *experience* namreč pomeni tako izkustvo oziroma *Erfahrung* (empirično znanje) kot doživetje oziroma *Erlebnis* (doživljeno, osebno izkustvo, doživetje).

V angleščini sta ta dva pojma torej zlita v enega samega, kar pa nenazadnje ima, kot izpostavi Jay, celo nekatere prednosti: »Ker lahko zajame tako to, kar je izkušeno kot tudi subjektivni proces doživljanja, lahko izraz včasih deluje kot krovni termin, da bi presešel epistemološko delitev med subjektom in objektom; ameriški pragmatisti so ga še posebej radi uporabljali na ta način.«⁶

⁶ Jay, *Songs of Experience*, str. 12.

Pojma doživetja in izkustva⁷ sta ključnega pomena za fenomenologijo in analitično filozofijo, zato bi bralec, ki ne bi bil seznanjen z Jayevimi prejšnjimi knjigami, najbrž pričakoval, da se bo slednji osredotočil zlasti na ti dve filozofski usmeritvi. Vendar pa ostaja Jay tudi v tem delu večinoma znotraj svojega »tradicionalnega« referenčnega okvira – čeprav ob tem razpravlja tudi o piscih, o katerih doslej še ni pisal. Ne piše o analitični filozofiji in zvečine kritizira fenomenologijo (oziroma predstavi poglede Foucaulta in drugih, ki je sicer niso vedno kritizirali, so pa brez dvoma imeli do nje ambivalentno stališče).

Jay raziskuje delo tisti »britanskih, francoskih, nemških in ameriških mislecev (iz zadnjih treh stoletij) iz različnih disciplin, za katere je 'experience' bil posebej silovit izraz.«⁸ Prične z Grki, nadaljuje z Montaignom in Baconom ter nas nato pelje skozi »Religiozno izkustvo« (3. poglavje), »Estetsko izkustvo« (4. poglavje), »Politiko in izkustvo« (5. poglavje), »Zgodovino in izkustvo« (6. poglavje), »Ameriški pragmatizem« (7. poglavje) do »Krise izkustva« (8. poglavje) in »Poststrukturalistične vnovične vzpostavitve izkustva« (9. poglavje). Če smo v primerih Benjamina in Adorna (8. poglavje) ter Batailla, Barthesa in Foucaulta (9. poglavje) na terenu, ki nam je poznan iz nekaterih drugih Jayevih del, pa razpravljanje o Kantu, Deweyu (4. poglavje) ali Collingwoodu (6. poglavje) doslej ni bilo na njegovi teoretski mizi. Toda tudi kadar piše o teoretikih, o ka-

⁷ V nadaljevanju bom za izraz »experience« uporabljal slovenski izraz »izkustvo«. Bralec/bralka naj prosim upošteva razloženo širšo vsebino angleškega izraza.

⁸ Isto, str. 5.

terih je obsežno pisal v preteklosti, kakršen je na primer Adorno, Jayu uspe, da nas preseneti z novimi pogledi – kot v obravnavi Adornove obrambe Hegla pred Heideggrovimi napadi.

Z odločitvijo, da obravnava tako široko področje, je Jay svoje bralce neogibno postavil v položaj, ki ga je živo opisal drug pisec: »Stanje izkustva nas postavi v položaj opazovanega bralca, nas ulovi v labirint možnih pomenov.«⁹ Ronald Paulson ima tu v mislih *Pesmi izkustva* (*Songs of Experience*) Williama Blaka iz leta 1794,¹⁰ toda ta opazka enakovredno velja za bralce Jayevega najnovejšega dela. Nedvomno njegov naslov dobro zapopade njeno vsebino in kot razkrije sam pisec, je vzrok, »da se tako težka upremo izposoji Blakovega naslova, popolnost njegove prikladnosti tematiki te knjige, ki manj zadeva izmikajočo se realnost tega, kar se imenuje izkustvo, kot pa 'pesmi', ki so jih o njej peli. Se pravi, moj namen ni preskrbeti še ene pripovedi o tem kaj 'izkustvo' resnično je ali bi lahko bilo, pač pa razumeti, zakaj je toliko mislecev iz tako različnih tradicij čutilo potrebo, da storijo točno to.«¹¹

Knjiga tako pokriva zelo raznolike avtorje in njihova stališča do izkustva, ki pogosto izhajajo iz zelo raznorodnih kulturnih ozadij in izhodišč. Kar bi lahko bil določen problem, je dejstvo, da je izkustvo – v nasprotju s temo kot je

totalnost, ki ima jasnejši pomen (saj ta, navkljub vsem dvoumnostim, v večini primerov neposredno ali posredno izhaja iz Heglove filozofije) – tako raznorodna tema, da se včasih vprašamo, če ne bi bilo koristneje razdeliti jo (tako kot so to storili nekateri drugi avtorji, ko so razčlenjevali podobno široke pojme in izraze), na razpravo o pojmu in na razpravo o izrazu.

Ali pa morda v našem branju naslova knjige in njene vsebine naše pozornosti res ne bi smeli osredotočiti na »izkustvo« bolj kot pa na »pesmi«, kot to omenja tudi Jay. Podobno kot v Blakovem ciklusu, ki se prične z »Uvodom« in se nato nadaljuje prek »Tigra« in »Izgubljene deklince«, bi v tem primeru tudi mi morali brati Jayeva poglavja in podpoglavja hkrati kot medsebojno prepletena in hkrati kot relativno neodvisne eseje (pesmi) na skupno temo. S takega stališča ponuja knjiga niz branj, ki so le posredno povezana z osrednjim terminom: takšen je razmislek o Benjaminovem pojmu avre in so razprave o Bataillu in Foucaultu ter analize Burka in Deweya. S tega stališča največja vrednost knjige ni v temeljitem in sistematičnem kritičnem pregledu pojma izkustva in mnogih (vendar ne vseh za to temo pomembnih) avtorjev zadnjih treh stoletij, pač pa v tem, da nam ponudi medsebojno prepletene eseje, ki jih povezuje tako njihova skupna tematika kot avtorjev zainteresirani pristop ter njegova izbira tem in obravnavanih piscev.

Izbira slednjih je očitno osebna, pri čemer ta osebni pristop doseže vrhunec v osmem in devetem poglavju. Hkrati se zgodovinska razlagalna nit »izkustva« vleče prek mislecev, ki so navkljub svojim razlikam filozofsko povezani bolj, kot pa se zdi na prvi pogled

⁹ Ronald Paulson, *Representations of Revolution (1789-1820)*, Yale University Press, New Haven 1983, str. 109.

¹⁰ Nekatero pesmi iz te Blakove zbirke so izšle v: William Blake, *Blake/Lirika*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978 (izbral, prevedel in spremno besedo napisal Miha Avanzo).

¹¹ Jay, *Songs of Experience*, str. 1.

– kar tudi pomaga razložiti omenjene izpuste. V tem pogledu nas Jayeva naj-novejša knjiga navkljub prvemu prese-nečenju pripelje k njegovim priljublje-nim temam iz njegovih knjig, ki sta izšli leta 1973 in 1993, in ki, čeprav različni,

predstavljata dve polji sil, ki sta očitno nenehni stalnici njegovega pristopa ter izbire avtorjev.

Aleš Erjavec

GIORGIO AGAMBEN

KAR OSTAJA OD AUSCHWITZA

Arhiv in priča. (Homo sacer III)

Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2005, 144 str.

Po prevodu prvega dela trilogije *Homo sacer* italijanskega filozofa Gio-rgia Agambena, *Suverena oblast in golo življenje*¹, dobivamo po njegovem pre-davateljskem gostovanju v Ljubljani še njen zaključni del *Kar ostaja od Ausch-witza: arhiv in priča* (v prevodu Mojce Mihelič in s spremno besedo Jelice Šu-mič-Riha).

Taborišče kot skrita paradigma političnega prostora moderne

Taborišče ima osrednje mesto že v prvem delu, kjer se razkrije kot »čisti in nepreseženi biopolitični prostor«, kot »skrita paradigma političnega prostora moderne, katerega metamorfoze in preobleke se bomo morali naučiti pre-poznavati.« (HS, 133) Toda tu Agam-ben ne razpravlja o tem, kar se je v

taboriščih zgodilo, o uresničenju abso-lutnega »*conditio inhumana* na Zemlji«, temveč o tem, kar je takšna obravnava zameglila. »Namesto, da bi na definci-jo taborišč sklepali iz dogodkov v njih, se bomo raje vprašali: kaj je taborišče, kakšna je njegova pravno-politična struktura, zakaj so se v njih lahko zgo-dili taki dogodki?« (HS, 180) Taborišč-nik je za Agambena moderna figura *homo sacer*, ki na diametralno nasprotni strani suverenu uokvirja temeljno strukturo politike zahoda, »vključujočo izključitev« (HS, 17), s katero lahko po-jasnimo, kako so se vzpostavljali prav-no-politični dispozitivi, prek katerih dejanja storjena v taboriščih niso več veljala kot zločini.

Biopolitični obrat (koncept, ki si ga Agamben izposoja od Michela Fou-caulta) se ne zgodi šele v 18. stol., ko si oblast namesto moči nad zadajanjem smrti postavi za cilj pozitivno oblikova-nje življenja in skrb za zdravje naroda, temveč kot podtalni tok teče že od Ari-stotelove definicije *telosa* politike v *Pol.* 1252b: »nastaja sicer zaradi življenja,

¹ *Homo sacer. Suverena oblast in golo življe-nje*, prev. S. Kutoš, Študentska založba, Lju-bljana 2004. (V nadaljevanu navajamo s HS.)

obstaja pa zaradi dobrega življenja«², s katero se grška razmejitev med golim dejstvom življenja *zoe*, ki pri človeku spada v domačo hišo, in *bios*, človekom v posebnem modusu življenja, politično subjektivacijo v *polis*, začena zbrisovati. Agamben še zastruje Foucaultovo tezo, po kateri se v moderni politiki samo življenje človeka kot živega bitja postavlja pod vprašaj. Golo življenje ni le drugo političnemu življenju, ni sfera *physis*, ki bi predhodila sferi *nomosa*, temveč je vanj vključeno ravno prek svoje izključitve.

Kot lahko le izjema pojasni tako samo sebe kot splošno (splošno pa lahko pojasnjuje le samo sebe), kar Agamben prevzema po Kierkegardu za temeljno metodološko vodilo, tako tudi »izredno stanje«, v katerem se *zoe* in *bios* znajdeti nerazločljiva in ne več drugo drugega, lahko pojasni temeljni ustroj suverene oblasti. Suveren je namreč, po definiciji Carla Schmitta, tisti, ki odloča o razglasitvi izrednega stanja, v katerem je pravo začasno razveljavljeno. Tako je suveren v paradoksnih pozicijah znotraj in zunaj zakona, saj ima po zakonu moč zakon razveljaviti. Ta izjema pa za zakon ni nekonstitutivna, niti ga zgolj ne »potrjuje«, temveč se zakon z njeno razglasitvijo aktivno vzpostavlja, s čimer je na nek način zunaj sebe samega. »Ni izjema tista, ki se izmika pravilu, temveč je pravilo tisto, ki z začasno razveljavitvijo naredi prostor za izjemo, in samo tako se vzpostavi kot pravilo in se ohranja v razmerju z izjemo. Posebna 'veljavnost' zakona je v tej zmožnosti, da se ohranja v odnosu z neko zunanostjo.« (HS, 28) Pravilo z drugim samega sebe opravi ta-

ko, da ga vključi na način izključitve, da se na njem uporabi z neuporabo. Izredno stanje je ravno območje indiference, brisanje meja med znotraj in zunaj, med normalnim stanjem in kaosom. Značilnost modernega časa pa je v tem, kar je prvi diagnosticiral Benjamin, in sicer da izjemno stanje vse bolj postaja pravilo, in da politika vzporedno s tem teži, da bi »vidno in trajno« umestila to neumestljivo, česar rezultat je ravno koncentracijsko taborišče (gl. HS, 29).

Biopolitika in tanatopolitika

Na drugem koncu kot suveren, prav tako paradokсно zunaj in znotraj zakona, se nahaja *homo sacer*, figura, znana iz rimskega prava, ki je begala že mislece tistega časa. *Homo sacer* je obsojenec, ki je zapuščen tako od božjega kot od posvetnega prava, saj ga ni moč žrtvovati, obenem pa ga lahko vsakdo nekažnovano ubije. *Homo sacer* »predstavlja izvorno podobo življenja, zajetega v suverenem izobčenju, in ohranja spomin na izvorno izključitev, prek katere se je konstituirala politična dimenzija. ... proizvajanje golega življenja je v tem smislu izvorna dejavnost suverenosti.« (HS, 94). Človekovo življenje je v politični red vključeno ravno z izpostavitvijo brezpogojni možnosti uboja. Če se vrnemo k taborišču: »Jud pod nacizmom je privilegirani negativni referent nove biopolitične suverenosti in kot tak očiten primer *homo sacer*,« njegov uboj pa je »zgolj udejanjenje gole 'zmožnosti biti ubit'« (HS, 126).

Tanatopolitika se izkaže za hrbtno stran biopolitične skrbi za dobro življenje naroda; »politika kot oblikovanje življenja ljudstva« nujno vodi v politizacijo smrti. Z moderno biopolitiko go-

² Aristoteles, »Politika«, prev. V. Kalan, *Filozofija na maturi*, Ljubljana, 1/1998, str. 30.

lo življenje postane mesto političnega konflikta, alternativa demokracija – totalitarizem pa je le stvar ugotavljanja boljše učinkovitosti pri skrbi zanj. Temu, kako biopolitična norma dobrega življenja proizvaja golo življenje, lahko sledimo skozi razvoj nacistične zakonodaje o »varstvu dednega zdravja nemškega naroda«, kar je že eksplicitna tema knjige *Kar ostaja od Auschwitza*. Z normami, ki nastajajo v preseku politike in biologije, se nenehno razmejuje polnovredne državljane od manj vrednih, s postavljanjem vedno novih razmejitev, dokler se v taborišču ne osami golo življenje samo, »absolutna biopolitična substanca, ki je ni mogoče razvrščati niti v njej delati cezur.«³ Moderna golo življenje »nujno ustvarja v svoji notranjosti, a čigar navzočnosti nikakor ne more trpeti,« (HS, 194) zato hoče to svojo notranjo zunanost izolirati. Taborišče se pojavi že v preobleki zbirnega centra za begunce, pri katerih se pokaže zamejenost »univerzalnega« subjekta človekovih pravic, ki se naj bi nanašale na golo življenje (kar konec koncev že samo pomeni brisanje meja med *zoe* in *bios*), z življenjem državljanca. Politizacijo smrti Agamben opazuje tudi v zvezi s primeri ohranjanja življenja prek njegovih naravnih meja z moderno tehnologijo, ki to omogoča, kar zahteva premeščanje pravne meje med življenjam in smrtjo. Na teh in drugih primerih Agamben prikazuje svojo tezo o nerazločljivosti med življenjem in njegovo normo, ki vznikna z moderno, trajnemu izrednemu stanju.

³ *Kar ostaja od Auschwitza*, str. 62. (V nadaljevanju navajamo z A.)

Paradoks pričanja – »musliman«

V *Kar ostaja od Auschwitza* se Agamben taborišča loti ravno iz nasprotnega konca, namreč tega, kar se je v taborišču zgodilo. Pravno-politične strukture ga tu ne zanimajo. Potrebovali smo pol stoletja, pravi Agamben, »preden smo doumeli, da pravo ni opravilo s problemom, marveč da je bil kvečjemu problem tako velik, da je ogrozil samo pravo, povzročil njegov polom« (A, 16). Tako avtor zavrača tudi uporabnost izvorno pravnih kategorij, kot sta krivda in odgovornost, za razlago dogodkov v taboriščih (kakor zavrača tudi teološke, kot sta mučeništvo, žrtvovanje in z njima prikriti nove teodiceje). Kot ti dogodki niso zvedljivi na *quaestio iuris*, tako tudi med ugotavljanjem dejstev in njihovim razumevanjem obstaja neko temeljno neujemanje. »Preživelim se namreč to, kar se je zgodilo v taboriščih, zdi edina resnična stvar in kot taka popolnoma nepozabna; hkrati pa je ta resnica v natanko enaki meri nepredstavljava, tj. nezvedljiva na realne prvine, ki jo sestavljajo.« (A, 8)

Velik del prve polovice knjižice Agamben posveti ravno čiščenju terena, ki ga zahteva govor o »edini resnični stvari«. Za kar mu v knjigi gre, je pravzaprav raziskava možnosti etike, ki se po njegovem lahko odpre ravno skozi vprašanje o dogodkih v Auschwitzu in drugih koncentracijskih taboriščih. Po zavrnitvi mešanja etike s pravom in teologijo, ki ne moreta misliti konsekvenc česa takšnega, zavrne tudi nekatere mišljenja etike, ki po njegovem niso prestala ključnega preizkusa možnosti etike danes, »odločilnega preizkusa ... pred katerega jih je postavila *Ethica more Auschwitz demonstrata*« (A, 8).

K jedru stvari se Agamben spusti po treh krogih. Razglasi se za komentatorja pričanj preživelih taboriščnikov, ki v tem delu nastopajo kot njegova poglavitna referenca, s Primom Levijem na čelu. Razcep med pričo in komentatorjem pa ni ključen, saj je razcep že način, kako je strukturirano pričanje samo. Ta razcep pa po Agambenu ni nekaj, ob čemer bi morala kloniti vsaka misel, ampak je naloga komentatorja ravno v naporu prisluhniti neizrečenemu sredi njega, zato tudi vztrajno zavrača mistifikacijo Auschwitza.

Notranja nemožnost pričanja ima svoje mesto v »muslimanu«, kot so taboriščniki imenovali svoje tovariše, katerih življenje imamo lahko za »golo« v agambenovskem pomenu, ki jih priče imenujejo živi mrtveci, na katere pogled je nemogoč, izpraznjeni zavesti, ki po Levijevih besedah niso več razumeli niti svoje smrti. »Še enkrat ponavljam, da preživeli nismo prave priče ... Preživeli smo ne le nezatna, temveč tudi izjemna manjšina; smo tisti, ki se zaradi zlorabe moči, sposobnosti ali sreče niso dotaknili dna. Kdor se ga je dotaknil, kdor je videl Gorgono, se ni vrnil, da bi pripovedoval o njej, ali pa se je vrnil nem. Toda prav oni, 'muslimani', potopljeni, so priče, ki bi lahko povedale vse in katerih izpoved bi bila vsesplošno pomembna ... Namesto njih govorimo mi kot njihovi pooblaščenca.«⁴ V tem navedku iz Levija je v čisti obliki povzet paradoks pričanja, ki pa podvaja razcep, ki je navzoč že med človekom kot živim bitjem in bitjem govornice.

»Musliman je nečlovek, ki nenehoma nastopa kot človek, in človeško, ki

ga je nemogoče ločiti od nečloveškega.« (A, 59) Kot vidimo, pri »muslimanu« zopet naletimo na Agambenovo temo območja nerazločljivosti. Ravno v nerazločljivosti življenja in smrti je nečloveškost »muslimana«, ki s svojo eksistenco kaže, da je človek »tisti, ki lahko preživi človeka« (A, 60). »In nečloveška niso dejstva, niso dejanja ali opustitve, marveč ... zmožnost, ta malodane neskončna zmožnost trpljenja.« (A, 56) Kot je pričanju njegova nemožnost pogoj njegove možnosti, tako je pri »muslimanu« kot žrtvi njegova zmožnost nečloveškega notranja njegovi človeškosti.

Na kakšno etiko moramo torej po Agambenu sklepati na podlagi razumevanja Auschwitza, tega dogodka-izjeme, ki naj določi novo »etično deželo«? To vsekakor ne more biti etika norme, saj »golo življenje, v katero je bil spremenjen človek, ne zahteva ničesar in se ničemu ne prilagaja: je samo edina norma, je absolutno imanentno.« (A, 50) Agambenov etični subjekt je seveda priča, ki pa priča ravno o desubjektivaciji (gl. A, 106) in se mora desubjektivirati tudi sama, da se lahko da kot govorilo neizrečenemu, s čimer je izročena temu, česar ni mogoče vzeti nase (gl. A, 92); njegovo mesto je nemesto razcepa med nečloveškim in človeškim, živim in govorečim bitjem. Agambenova etika torej vzpostavlja paradoksalno gibanje subjektivacije, desubjektivacije in klika po resubjektivaciji, katerega najsamolastnejše občutenje je sram. Kar nas v sramu raztrga, je ravno nemožnost, da bi se ločili od samih sebe v trenutku, ko nam nekaj na nas postane nesprejemljivo, s čimer postajamo priče lastnega propada.

⁴ Primo Levi, *Potopljeni in rešeni*, prev. I. Prosenc Šegula, SH, Ljubljana 2003, str. 66.

Etika in resnica

Kritike pravkar prikazanega komentarja Auschwitza problematizirajo predvsem status »muslimana« v njegovi etični zastavitvi, o čemer izvemo več v spremni besedi Jelice Šumič-Riha⁵. Avtorica Agambenu očitata estetsko sublimacijo žrtve v prid nekakšne »metafizike golega življenja« (A, 144). Agambenovo fascinacijo problematizira tudi skozi status »muslimana« kot lacanovskega objekta *a*, torej hkrati kot izmečka in *agalme*, zaklada: »prav kot izmeček so 'muslimani' za Agambena *agalma*« (A, 143)⁶.

Najbrž ne bi bilo filozofsko neplošno zoperstaviti avtorjeve koncepte tudi tistim iz filozofije Alaina Badiouja. Avtorja sta si na prvi pogled morda precej podobna⁷, a vprašanje je, kako bi Badioujeva etika resnic-dogodkov, ki subjektivirajo entiteto *x*, ki je bila prej zgolj človeška žival⁸, prestala pogoj Agambenovega »muslimanovega sita«. Še bolj vprašljivo pa je, če je v Agambe-

⁵ Jelica Šumič-Riha, »Subjekt po Auschwitzu«, v: A, str. 129–144.

⁶ Za pogled na Agambena iz lacanovske perspektive cf. tudi Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2004, str. 154–167. »V nekem pomenu to, da ni razmika med izrednim stanjem in normalnim stanjem, pomeni, da ni razmika med Simbolnim in Realnim, da se je Simbolno zrušilo v Realno.« (*Ibid.*, str. 163)

⁷ Oba namreč zavračata idejo, po kateri naj bi misel klonila pred absolutnostjo zločina taborišč, in pozivata k miselni zarezi v vprašanje nacizma, ob čemer opozarjata tudi na vez med totalitarizmom in demokracijo. Cf. Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, Analecta, Ljubljana 2005, str. 13.

⁸ Cf. Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, Analecta, Ljubljana 1996.

novi zastavitvi kaj, kar lahko odgovarja Badioujevi kritiki etike drugosti⁹, katere ontološki status drži »musliman«. Poleg tega ni samoumevno, da bi v registru etike morali misliti dogodke, ki morda bolj spadajo v mišljenje politike (v zvezi s tem bi bilo vredno premisliti o zvezi med obravnavo taborišča v uvodnem in zaključnem delu triologije *Homo sacer*). Ključno vprašanje pa je seveda vprašanje subjektivacije, ki po Badiouju vznikata z dogodkom, in s tem same možnosti dogodka pri Agambenu. V kolikor se namreč pri Agambenu »simbolno zruši v realno«, potem tudi ni možnosti dogodka v Badioujevem pomenu, ki bazira na napetosti med situacijo in dogodkom, ki je analogna lacanovski napetosti med simbolnim in realnim.

Kljub temu, da se moramo z Agambenom strinjati v tem, da ni mogoče restavrirati kakršnekoli predmoderne, predbiopolitične oblike politike, restavrirati zmožnosti razlikovanja med *zoe* in *bios*, je morda vseeno nenavadno, da je avtorjeva etična (ne-)norma pričanja o desubjektivaciji s samo intenco moderne biopolitike tudi v nekakšnem območju nerazlikovanosti. Če avtor v uvodu k prvemu delu triologije zapiše, da je značilnost moderne demokracije ta, »da skuša nenehno spremeniti golo življenje v življenjsko obliko in najti, če naj tako rečemo, *bios* od *zoe*,« (HS, 18) zaradi česar »bosta fašizem in nacizem, ki sta iz odločitve o golem življenju na-

⁹ »Pojav drugega ... mora ... pričati o radikalni drugosti, ki pa ne tiči edino v drugem. Zato mora biti Drugi, kot se mi prikazuje v končnem, epifanija distance do zares neskončnega drugega, katere prekoračitev je prav izvorno etično izkustvo.« (*Ibid.*, str. 21–22)

redila vrhovni politični kriterij, ostala na žalost aktualna,« (HS, str. 19) se potem sprašujemo, kako je lahko naloga mišljenja, ki jo napove v zaključku, izvede pa v tu prikazanem sklepnem delu triologije, iz »samega golega življenja narediti kraj, na katerem se konstituira in usidra življenjska oblika, ki je pov-

sem preseljena v golo življenje, *bios*, ki je samo svoja *zoe*« (HS, 203). Na koncu mora vsakdo ugotoviti, da se Agambenove analize vsekakor izkažejo kot mišljenjsko plodne, pa če se hočemo z njimi strinjati ali ne.

Rok Benčič



Aristotel

O NEBU

*Prevedel Pavel Češarek,
spremna študija Matjaž Vesel*

Razprava O nebu, v kateri Aristotel obravnava »Vse«, »Celoto« oz. kozmos (vesolje) od njegovih skrajnih meja, ki jih predstavlja sfera zvezd stalnic, do elementov, iz katerih je sestavljeno spremenljivo področje »spodnjega sveta«, je več kot kozmološka razprava v modernem pomenu besede, je ontologija in metafizika kozmosa. V njej najdemo koncepte, ki jih v drugih njegovih delih skorajda ni, npr. razpravo o peti bitnosti, znameniti »quinta essentia« oz. etru, znane nauke, ki pa so predstavljeni na nenavaden način, npr. teorija elementov. Besedilo je potem, ko ga je ponovno odkril srednji vek, postalo referenčna točka vzpostavitve podobe sveta, ki je prevladovala vse do znanstvene revolucije.

V knjigi sta natisnjena vzporedno grško besedilo in slovenski prevod.

2004, (zbirka Historia scientiae), 359 str., broširana, ISBN 961-6500-76-7.
Cena: 4.040 SIT.

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306, 1001 Ljubljana

tel.: 01/470 64 64; faks: 01/425 77 94

e-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

Katalog izdaj založbe si oglejte na: www.zrc-sazu.si/zalozba

IZVLEČKI • ABSTRACTS

SLAVOJ ŽIŽEK

Filozofija, teologija, etika: nekaj odprtih vprašanj

Ključne besede: *Kierkegaard, Hegel, možnost, etika, svoboda, dejanje*

Avtor skozi primerjavo Kierkegaarda in Hegla ponazori tudi razliko med idealizmom in materializmom: za idealista situacijo, v katero smo vpleteni, izkusimo kot »odprto«, medtem ko je ista situacija videti »zaprta« s stališča dokončnosti, tj. z večnega stališča vsemogočnega in vsevednega boga, ki lahko dojema svet le kot zaprto totalnost; za materialista pa gre »odprtost« vse do konca. Kierkegaardova teologija predstavlja skrajno točko idealizma, kljub vsemu pa ostaja dvoumna – le droben popravek zadostja, da dobimo pravo materialistično teorijo subjektivnosti. Umik Kierkegaarda pred vrtoglavostjo svobode je pray umik v pritiske zunanje-vsiljenega prepovedujočega Zakona in tako pravi Padec. Že Kant je poudaril, da je potreba po zunanjem gospodarju varljiva past: človek potrebuje gospodarja zato, da pred samim seboj prikrije zagato svoje lastne težavne svobode in samoodgovornosti. Zato je ključno opozoriti, da Kierkegaard preskoči prvo kontrakcijo končnosti, prvi vznik *sintoma*, ki iz subjekta naredi stvar v pravem pomenu besede, in neposredno preide od izvornega spokoja k Prepovedi. Osredotočiti bi se morali na razliko med dvema umikoma pred praznino neskončnosti: prvi je izvorna kontrakcija, ki ustvari *sintom* – ta predhodi Prepovedi –, medtem ko je šele drugi umik pred »vrtoglavostjo svobode« padec v pravem pomenu besede: z njim vstopamo na področje *nadjaza*, začaranega kroga zakona in njegove transgresije.

SLAVOJ ŽIŽEK

Philosophy, Theology, Ethics: Some Open Questions

Key words: *Kierkegaard, Hegel, potentiality, ethics, freedom, act*

Through a comparison of Kierkegaard and Hegel, the author demonstrates, among other things, also the difference between idealism and materialism: for the idealist, we experience our situation as "open" insofar as we are engaged in it, while the same situation appears as "closed" from the standpoint of finality, i.e., from the eternal point of view of the omnipotent and all-knowing god who can only perceive the world as a closed totality; for the materialist, the "openness" goes all the way down. Kierkegaard's theology presents the extreme point of idealism, however, it is extremely ambiguous – it should be minimally rectified to obtain the proper materialist theory of subjectivity. So when, in a move described by Kierkegaard, one withdraws from the dizziness of freedom by seeking a firm support in the order of finitude, this withdrawal itself is the true Fall. Kant already pointed out how the very need for an external master is a deceptive lure: man needs a master in order to conceal from himself the deadlock of his own difficult freedom and self-responsibility. This is why it is crucial to note that Kierkegaard jumps over the first contraction of finitude, the first emergence of a

sinthome which makes the subject a creature proper, and passes directly from the primordial repose to the Prohibition. One should focus on the difference between the two withdrawals from the void of infinity: the first one is the primordial contraction that creates the *sinthome* – it precedes Prohibition –, while it is only the second one, the retreat from the “dizziness of freedom”, which is the fall proper: with it, we enter the domain of the *superego*, of the vicious cycle of the law and its transgression.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Drugost v politiki, drugost v psihoanalizi: isto v drugosti

Ključne besede: *politika, psihoanaliza, drugost, singularno, univerzalno*

V tem članku avtorica raziskuje status drugosti v politiki in psihoanalizi, in sicer tako, da analizira in postavlja pod vprašaj dozvedno nevprašljivo razmerje izključitve med politiko in psihoanalizo. V prizadevanju, da bi preseгла tradicionalno sovražno polarnost med singularnim in univerzalnim in obrnila običajno perspektivo, avtorica obravnava razmerje med psihoanalizo in politiko z gledišča skupnosti »za vse«, skupnosti, ki se konstituirajo s kompleksno prakso dezidentifikacije in produkcije »katerih koli« singularnosti.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Otherness in Politics, Otherness in Psychoanalysis: The Same in Otherness

Key words: *politics, psychoanalysis, otherness, singular, universal*

This essay is an attempt to explore the status of otherness in politics and psychoanalysis by analyzing and bringing into question the seemingly self-evident relationship of the mutual exclusion between politics and psychoanalysis. In an attempt to move beyond the traditionally hostile polarities of the singular and the universal and to reverse the usual perspective, the author considers the relationship between psychoanalysis and politics from the point of view of the community “for all” constituted through a complex practice of disidentification and production of the “whatever” singularities.

MATJAŽ VESEL

Osiandrova epistemologija astronomije

Ključne besede: *Osiander, astronomija, hipoteze, demonstratio propter quid*

Osiandrovo besedilo *Bralcu o hipotezah tega dela*, ki je bilo dodano na začetek Kopernikovega dela *O revolucijah nebesnih sfer*, je dolgo časa veljalo za klasičen primer instrumentalističnega razumevanja znanosti. Osnovna poanta tega kratkega in nepodpisane nagovora je, da je Kopernikova teza, da »se Zemlja giblje, Sonce pa je negibno sredi vesolja«, zgolj matematična oziroma astronomska »hipoteza«, s pomočjo katere

je mogoče lažje izračunavati položaje nebesnih teles, ki pa – tako kot tudi druge astronomske »hipoteze« – ne odraža dejanske fizične realnosti vesoljnega ustroja. Avtor interpretira Osiandrovo besedilo v kontekstu standardnih epistemoloških zahtev 16. stoletja in skuša pokazati, da Osiander ni instrumentalist v sodobnem pomenu besede. Osiandrova epistemologija astronomije je refleksija nemožnosti astronoma, da se na podlagi opazovanj z Zemlje z gotovostjo odloči, kateri modeli realnih nebesnih sfer so dejanski vzrok premikanja posameznih nebesnih teles.

MATJAŽ VESEL

Osiander's Epistemology of Astronomy

Key words: *Osiander, astronomy, hypotheses, demonstratio propter quid*

Andreas Osiander's *Ad lectorem*, attached to Copernicus' *De revolutionibus*, had for long been considered a classical expression of the instrumentalist view of science. The main point of this short anonymous text is that Copernicus' thesis (i.e. that "the earth moves while the sun is at rest in the center of the universe") is, like all other astronomical models, only a mathematical "hypothesis", which enables the calculation of the positions of heavenly bodies but does not reflect the physical reality of the universe. The author puts Osiander's text in the context of the standard 16th century epistemological demands for scientific explanation and argues that Osiander is not an instrumentalist in the modern sense of the term. Osiander's epistemology of astronomy is not the result of the instrumentalist view of science in general, but a reflection of the astronomer's impossibility to decide – on the basis of observations from the earth – which models of the real heavenly spheres present the actual causes of the movement of the heavenly bodies.

ALENKA ZUPANČIČ

Afekt in revolucija

Ključne besede: *dogodek, entuziazem, tesnoba, vzrok, sublimacija*

V slavnem razdelku spisa *Spor fakultet* Kant spregovori o afektu, ki spremlja (francosko) revolucijo v dušah njenih gledalcev. Ta afekt – entuziazem – postavi za znak, ki priča o tem, kar na revoluciji pripada dimenziji Dogodka. Omenjeni Kantov spis je izhodišče, na podlagi katerega prispevek razvije širšo razpravo o tem, kaj in kako povezuje koncept Dogodka in koncept afekta. Pri tem razčlenjuje tudi konceptualizacijo tesnobe, ki jo predlaga Lacan, in v kateri zadevni afekt prav tako nastopa kot znamenje nečesa, kar pripada redu dogodka. Kakšno je razmerje med tema dvema afektoma? Kako se v njima artikulira funkcija vzroka? Kaj to implicira na ravni koncepta dogodka? – To je nekaj osnovnih vprašanj, na katere odgovarja ta prispevek.

ALENKA ZUPANČIČ

Affect and RevolutionKey words: *event, enthusiasm, anxiety, cause, sublimation*

There is a famous section of *The Contest of Faculties* in which Kant discusses the affect that accompanied the (French) revolution in the souls of its spectators. He takes this affect – enthusiasm – to be the sign of that which, in the revolution, belongs to the dimension of the Event. Kant's essay constitutes the starting point of this paper, which then develops a broader discussion of what connects the concept of the Event and the concept of the affect. The discussion leads to the conceptualization of anxiety as proposed by Lacan, who also takes this affect to be the sign of an event. What is the relationship between anxiety and enthusiasm? What is the articulation of causality at work in them? What does this imply for the concept of the event? – These are the principal issues that this article addresses.

PETER KLEPEC

Pravljicne razsežnosti liberalizmaKljučne besede: *liberalizem, Foucault, nogomet, Slovenci, fantazma, Lacan*

Avtor se v prispevku loteva problematike sprememb družbene vezi skozi optiko liberalizma in populizma pri nas. V tem kontekstu ga je zanimala slovenska »nogometna pravljica«, ki je na optimističen način (Katančev »Bog je« – na naši strani) skušala v času vstopanja v mednarodne povezave (EU in NATO) izraziti zaupanje v lastne zmožnosti. Drugače rečeno, nogometaši niso postali močna identifikacijska točka zato, ker so bili uspešni v rezultatskem smislu (kvalificirati se na svetovno nogometno prvenstvo), temveč zato, ker so nam pokazali, da se je mogoče na tradicionalen slovenski način – s pridnostjo, marljivostjo, zavzetostjo, skratka, trdim delom –, ki so jim sami pridali še bojevitost in drznost, prebiti na svetovni trg in med najmočnejše.

PETER KLEPEC

Fairy-tale Dimensions of LiberalismKey words: *liberalism, Foucault, football, Slovenians, fantasy, Lacan*

The article deals with the mutation of the social link in Slovenian liberalism and populism. It concentrates on the success-story of the Slovene national football team which was soon christened a "Slovenian football fairy tale". In the period when Slovenia was joining the EU and NATO this "fairy-tale" expressed optimism (as the team manager Katanec on one occasion uttered "There is a God" – on our side, of course) and self-confidence. In other words, the members of the Slovene national team became such a strong identification point not because of the results they achieved (qualifying for the World Cup), but because they showed us how one can elbow one's way onto the global market and among the strongest in a traditional Slovene way – with diligence, assiduity, dedication, in short, with hard labour, combined with combativeness and boldness.

RADO RIHA

Ali znanost misli: znanost in etikaKljučne besede: *znanost, filozofija, matematična formalizacija, etika*

Osnovna teza prispevka je, da je bila dilema, ali znanost misli ali ne misli, tradicionalno dilema filozofije, ki je razmišljala o znanosti. Danes pa je postalo to vprašanje problem za samo znanost. Prispevek pri tem ne skuša le pokazati, da je dilema, ali znanost misli ali ne misli, danes znotrajznanstvena dilema. Prav tako skuša tudi pokazati da je in zakaj je sodobna znanost iz znotrajznanstvenih razlogov zainteresirana za to, da se afirmira kot misel. Z znanostjo, ki misli, prispevek povezuje etično razsežnost znanosti. Etika v obliki etičnih komitejev v znanosti kot znanosti nima kaj iskati. Prispevek utemeljuje stališče, da je edina etika, ki ustreza pojmu znanosti, etika zahteve, da znanost ne sme popustiti glede tega, da misli, da je izvorno miselni eksperiment in pogoj mišljenja. Samo če je znanost dobra za mišljenje, je lahko, pod določenimi pogoji, dobra tudi še za kaj drugega.

RADO RIHA

Does Science Think: Science and EthicsKey words: *science, philosophy, mathematical formalization, ethics*

Does science think or does it not think, this traditionally philosophical dilemma has today become, according to the central thesis of this essay, inherent to science itself. The author argues that it is in the interest of contemporary science itself to affirm itself as thought. It is precisely this perspective of science as thought which implies the ethical dimension of science. This is not to be understood in the sense of the necessity of some prohibitive instance such as an ethical demand, but rather in the sense that science, for its own internal reasons, should not give up regarding its desire: to be, both, an experiment of thought and a condition for thought. Only by being useful for thought can science be useful for something else.

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

O repolitizaciji umetnosti skozi kontaminacijoKljučne besede: *ugrabljena ustvarjalnost, kontaminacija, presežna vrednost*

Za kapitalistični stroj je samo po sebi nujno, da poseduje nove produkcije in izraze ustvarjalnosti, kajti kapitalska logika živi skozi nenehno produkcijo presežne vrednosti dobrin, tudi umetniških. Podobne implikacije ugotavlja Suely Rolnik, psihoanalitičarka in profesorica na Katoliški univerzi v São Paulu, kjer vodi Center za raziskovanje subjektivnosti. Rolnik izpostavi namen potrebe po nenehnem proizvajanju novih oblik umetnosti in življenja, ki je v zagotavljanju subjektivne konsistentnosti strukturam, kot so teorija, kritiki in uradne ustanove, medtem ko se lahko druge umetniške in kulturne produkcije v isti sapi pomete z odra »sveta«, skupaj z vsemi deaktiviranimi sektorji ekonomije. Ali povedano drugače: kar si veselo delijo sodobna umetnost, kri-

tika in uradne ustanove, je ustvarjalnost, toda to je ustvarjalnost brez odpora. Sodobni kapitalizem je v tem vrelcu »svobodne« inventivne moči in neusahljive umetniške ustvarjalnosti odkril deviško bogastvo, nedotaknjen vir vrednosti, ki ga velja izkoristiti. Rolnikova opiše ta proces dajanja sveže krvi kapitalističnemu (kanibalističnemu in vampirskemu) sistemu – ob hkratnem deaktiviranju celotnih sektorjev motečih umetniških, kulturnih in socialnih strategij – s formulacijo »ugrabljena ustvarjalnost«, pri čemer opravljajo vlogo ugrabitelja raznovrstni sistemi, teorije, kritike, ustanove in prakse.

MARINA GRŽINIĆ MAUHLER

On the Repoliticisation of Art through Contamination

Key words: *kidnapped inventions, contamination, surplus value*

It is inherently necessary for the capitalist machine to have new productions and expressions of creativity, which means that new forms of art, as well as new forms of life, have to be constantly produced. This is as well acknowledge by the psychoanalyst Suely Rolnik, a professor at the Catholic University of São Paulo, where she directs the Centre for Research on Subjectivity. Rolnik emphasizes that the intention of this need to continuously produce new forms of art and life is to give all these structures (theory, criticism, and official institutions) subjective consistency, while other artistic and cultural productions are swept off the stage along with entire deactivated sectors of the economy. To put it another way, what contemporary theory, criticism, and official institutions all happily share is creativity, but it is a creativity without resistance. This wellspring of free inventive power has been discovered by contemporary capitalism as a virgin resource, an untapped vein of value to be exploited. To describe this process of giving fresh blood to the (cannibalistic and vampire) capitalist system while deactivating entire sectors of troubled artistic, cultural, and social strategies, Rolnik introduces the formulation kidnapped inventions; these are innovations that have been kidnapped by various kinds of systems, theories, criticism, institutions, and practices.

MIRAN BOŽOVIĆ

Filozofija metafizičnega egoizma

Ključne besede: *solipsizem, idealizem, filozofija 18. stoletja*

Članek obravnava Diderotov mladostni filozofski dialog *La Promenade du sceptique*, ki v filozofskem vrtu zbere predstavnike nekaterih filozofskih šol, pironista, ateista, deista, spinozista itn. Članek se v prvi vrsti osredotoča na lik tako imenovanega egoista oziroma solipsista in rekonstruira in analizira njegov nenavadni filozofem. Egoista, ki verjame, da je istočasno modificiran z mislimi vseh ljudi, imamo lahko tako rekoč za utelešenje zgodovine filozofije.

MIRAN BOŽOVIČ

The Philosophy of the Metaphysical EgoismKey words: *solipsism, idealism, 18th century philosophy*

The article considers Diderot's early philosophical dialogue *La Promenade du sceptique*, which brings together in the philosophical garden the representatives of various schools of philosophy, the Pyrrhonist, atheist, deist, Spinozist, and so forth. It focuses primarily on the character of the so-called egoist, or solipsist, reconstructing and exploring his extravagant philosopheme. The author argues that the egoist who believes himself to be modified at the same time by the thoughts of all mankind should be considered the embodiment of the history of philosophy.

LENART ŠKOF

Do Rta dobrega upanja in nazaj: tri vprašanja o afriški filozofijiKljučne besede: *Afriška filozofija, primerjalna filozofija, medkulturna filozofija, etnofilozofija, politična etika*

Afriška filozofija se je na obzorju filozofske zgodovine pojavila relativno pozno. V prvem delu se ukvarjamo z orisom njenega mesta v okviru zgodovine primerjalne in medkulturne filozofije. Njune metode nam omogočajo v nadaljevanju kritično pretresti vprašanje pomena etnofilozofskih rekonstrukcij v okviru afriške filozofije – tako skozi argumente njenih zagovornikov (Oruka) kakor tudi nasprotnikov (Hontondji). Prav področje etnofilozofije, obravnavano v drugem delu, namreč lahko pripomore k vnovičnemu premisleku o kriteriju filozofičnosti različnih pričevanj in besedil v razponu od začetkov grške filozofije in vse do sodobne afriške etnofilozofije. V sklepnem, tretjem delu, se slednjič iz perspektive etnofilozofije sprašujemo o medkulturnem okviru širših filozofskih oziroma političnoetičnih vprašanj. Skozi sopostavitve sodobnih političnofilozofskih analiz, s poudarkom na misli Th. Poggeja na eni ter afriških komunitarističnih teorij in ubuntu etike (Gyekye, Ramose) na drugi strani, želimo temeljna načela medkulturne filozofije uvideti v njihovem praktičnem (to je političnoetičnem) vidiku in razpreti polje družbenega upanja kot izraza skupnega filozofskega in političnoetičnega potenciala afriške filozofije in neafriških filozofij.

LENART ŠKOF

To the Cape of Good Hope and Back: Three Questions on African PhilosophyKey words: *African philosophy, comparative philosophy, intercultural philosophy, ethnophilosophy, political ethics*

African philosophy has arisen relatively late in the course of the history of philosophy. Our first question deals with its role within the framework of comparative and intercultural philosophy. Their methods enable us critically to re-examine various ethnophilosophical reconstructions within African philosophy – as they are presented in the arguments of their leading proponent (Oruka), as well as in the thought

of their main critic (Hountondji). In our opinion the ethnophilosophical field can contribute to the re-evaluation of the various criteria regarding the essence and role of philosophy from its very beginnings in Ancient Greece to the contemporary issues of African philosophy. In the final section we apply our ethnophilosophical investigations to political ethics. With contemporary analyses in the field of political and ethical theories on one side (Th. Pogge), and with African communitarian theories and 'ubuntu ethics' on the other (Gyekye, Ramose), we apply the basic principles of intercultural philosophy to practical philosophical aspects and focus on social hope as the common political-ethical task of African and *non*-African philosophies.

KWASI WIREDU

Empirikalizem: moderna filozofska misel

Ključne besede: *empirikalizem, empirizem, akanska filozofija, medkulturni dialog*

Za afriško miselno dejavnost je bilo že velikokrat rečeno, da je bolj konkretne kot abstraktne narave. To je v najboljšem primeru polresnica. Afričani izražajo abstrakcije prav v tolikšni meri, kolikor je to potrebno. Vendar pa ponavadi – in to je tisti del polresnice, ki drži – abstraktne pojme pogosteje izražajo z glagolniki kot pa z abstraktnimi samostalniki. Moje stališče je, da je afriška misel ali vsaj misel Akanov iz Gane, etnične skupine, ki ji avtor tega članka pripada, empirična le po obliki in da je način izražanja s pomočjo glagolnikov konsistenten s takim pogledom. Osnovno načelo tega pogleda je, da noben pojem ni sprejemljiv, če nazadnje na neki način ne izvira iz zaznavnega izkustva. To načelo in njegove aplikacije sem poimenoval empirikalizem, ki ga v pričujoči razpravi zagovarjam in hkrati ostro ločujem od empirizma, ki – čeravno zajema prav to načelo – vsebuje tudi senzualistično komponento, le-ta pa z afriškim primerom nima nič skupnega. Pričujoča primerjava odpira različne poglede na medkulturni dialog.

KWASI WIREDU

Empiricism: Contemporary Philosophical Thought

Key words: *empiricism, empiricism, Akan philosophy, intercultural dialogue*

African thought is frequently said to be concrete rather than abstract. This is, at best, only a half truth. Africans do express abstractions to all necessary extent. However – and this is the half that is true – they express abstractions usually by means of gerunds rather than abstract nouns. My claim is that African thought, or at least the thought of the Akans of Ghana, the ethnic group to which the author belongs, is empirical in cast, and that the gerundive manner of expression is of a piece with that outlook. The underlying principle of this outlook is that no concept is admissible unless it is ultimately derivable from sense experience. I call this principle and its applications empiricism. In the discussion below, I defend it and distinguish it from empiricism, which, although basically including the principle in question, also carries a sensationalistic component that is, from an African point of view, incoherent. This comparison opens up vistas of intercultural dialogue.

DIRK J. LOUW

Ekskluzivnost in afriška znanostKljučne besede: *ekskluzivnost, Afrika, etnoznanost, etnorelativizem, etnocentrizem.*

Kako ekskluzivna, svojska ali posebna je v resnici sploh lahko neka »afriška« znanost ali katerakoli druga »etnoznanost«? Svojskosti afriške znanosti so večkrat izpostavljene kot nasprotje »absolutističnim«, »kolonialističnim« ali »imperialističnim« predstavam »tujcev z Zahoda«. Kljub temu pa obstajajo trditve, da je vneto razlikovanje afriške znanosti od drugih, pa čeprav je morda hvalevredno, zanjo lahko obenem tudi kvarno. Z drugimi besedami, posebnosti afriške znanosti, ki jih nosilci prizadevanj za odpravo vplivov kolonializma upravičeno visoko cenijo, so mogoče tudi pretirane. Tako pretiravanje razlagamo in kritiziramo kot »etnorelativizem«.

DIRK J. LOUW

Exclusivity and African ScienceKey words: *exclusivity, Africa, ethnoscience, ethnorelativism, ethnocentrism*

Just how exclusive, peculiar, or particular can an “African” science – or, for that matter, any other “ethnoscience” – be? The peculiarities of African science are often emphasized in comparison with the “absolutist”, “colonizing” or “imperialistic” perceptions of “Western outsiders.” However, it is argued that a fervent demarcation of African science, meritorious as it might be, can also be self-defeating. That is, the peculiarities of African science, rightly cherished by decolonizers, can also be overstated. Such overstatement is explained and criticized as “ethnorelativism.”

philosophica

classica

Ἀριστοτέλους
KATHΓΟΡΙΑΙ

Aristotel
KATEGORIJE



Prevod, opombe,
spremna študija
in slovar
FRANCI ZORE

Filozofski inštitut zrc sazu

Aristotel KATEGORIJE

Prevod in spremna študija Franci Zore

Aristotelov spis Kategorije velja za prvo knjigo zbirke njegovih spisov iz logike z naslovom Organon. V tem pomenu je nauk o kategorijah izhodišče nauka o logosu, silogistike in teorije znanosti nasploh, s tem pa tudi vseh posameznih znanosti, vključno s »prvo filozofijo«. Za nauk o kategorijah lahko zelo splošno rečemo, da sega prek jezika v njegovi gramatikalni strukturi in logike kot strukture operacij mišljenja predvsem v ontologijo, v sheme klasificiranja oz. razvrščanja vsega bivajočega.

V knjigi sta natisnjena vzporedno grško besedilo in slovenski prevod.

2004, (zbirka Philosophica – Series Classica), 146 str., trda vezava – platno, ščitni ovitek, ISBN 961-6500-71-6. Cena: 2.900 SIT.

Informacije in naročila:

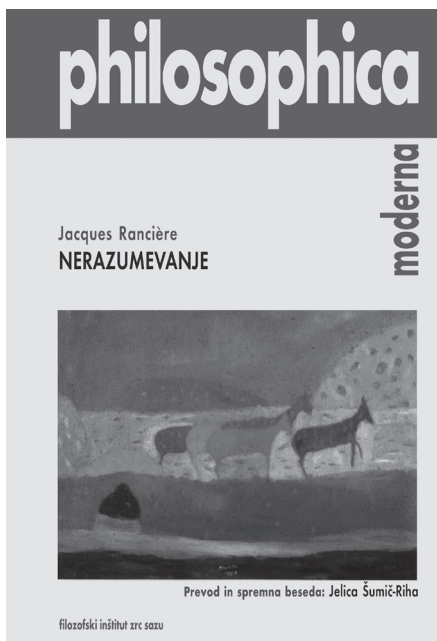
Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306, 1001 Ljubljana

tel.: 01/470 64 64; faks: 01/425 77 94

e-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

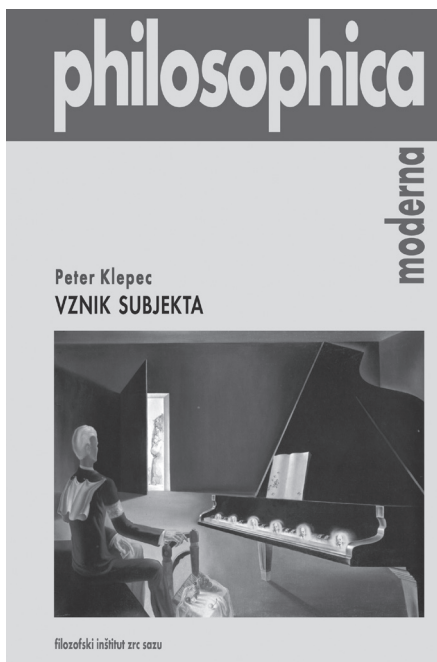
Katalog izdaj založbe si oglejte na: www.zrc-sazu.si/zalozba



Jacques Rancière
NERAZUMEVANJE. Politika in filozofija
Prevod in spremna beseda Jelica Šumič-Riha

Ali obstaja politična filozofija? S tem vprašanjem začne J. Rancière analizo zgrešenih srečanj med filozofijo in politiko od Aristotela do danes, ki jih je treba iskati v slepoti filozofije za heterološko naravo politike. Če Rancièreova knjiga zaznamuje prelom v filozofskem pojmovanju politike, je to zato, ker v nasprotju s tradicionalno filozofijo, ki hoče izreči resnico politike, a tudi v nasprotju s sodobno postmoderno in dekonstruktivistično mislijo, ki razglaša konec politike, išče odgovor na vprašanje, ali je možna politika v času »koalicije« globaliziranega kapitalizma in konsenzualne demokracije, v sami neizkorenljivosti nerazumevanja.

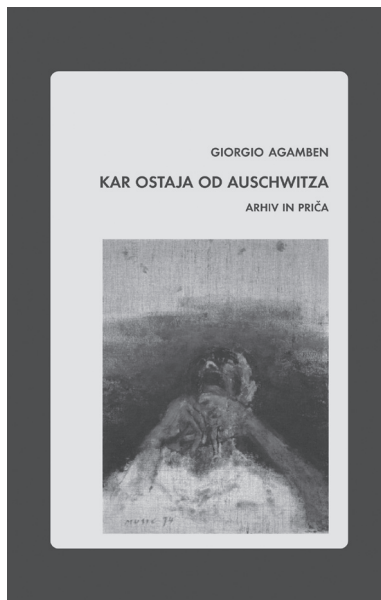
2005, 197 str., 14 × 21 cm, trda vezava, ISBN 961-6500-96-1. Cena: 4.600 SIT.



Peter Klepec
VZNIK SUBJEKTA

Delo se loteva vprašanja aktualnosti nekaterih sodobnih teorij subjekta, ki slednjega dojemajo kot vznik novega in segajo od problematike Deleuzove filozofije, prek Lyotardove pozne misli posvečene praznini, Foucaultovega iskanja novega pojmovanja subjekta, reaktualizacije novega političnega subjekta v delu Negrija in Hardta do Badioujeve predelave temeljnih filozofskih kategorij biti, resnice in subjekta, na osnovi katerih je dandanes znova možna renesansa čiste filozofije.

2004, 336 str., 14 × 21 cm, trda vezava, ISBN 961-6500-70-8. Cena: 3.650 SIT.



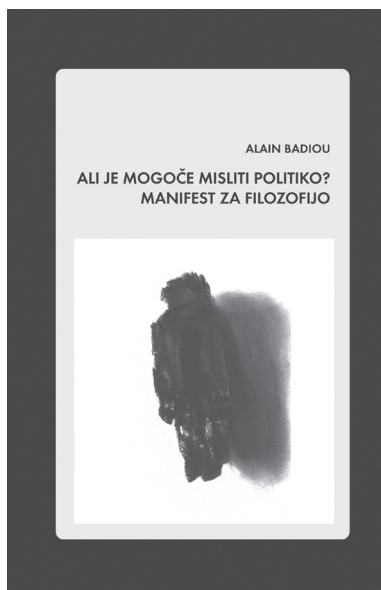
Giorgio Agamben
KAR OSTAJA OD AUSCHWITZA.
Arhiv in priča (Homo sacer III)

Prevod Mojca Mihelič.

Spremna beseda Jelica Šumič-Riha

V pričujoči knjigi Agamben pripelje do skrajnih posledic svojo političnozgodovinsko refleksijo o statusu golega življenja. S konceptom golo življenje opredeljuje kot zastavek moderne politike tisti neulovljivi ostanek življenja, ki prekoračuje ne le meje človeškega življenja, marveč celo meje biološkega življenja. V tem polju, kjer medicina in politika, ko naj bi definirali to ireduktibilno življenje po življenju, nujno napotujeta druga na drugo, po Agambenu izstopata dve figuri: pacienti v nepovratnem komatoznem stanju, ki jih ohranjajo »pri življenju«, čeprav so jim odpovedale celo vegetativne funkcije, in »muslimani«, popolnoma apatični taboriščniki, ki so postali indiferentni celo do lastnega preživetja.

2005, 144 str., 13 × 20 cm, broširana, ISBN 961-6500-94-5. Cena: 3.090 SIT.



Alain Badiou
MANIFEST ZA FILOZOFIJO
ALI JE MOGOČE MISLITI POLITIKO?

Prevod Jelica Šumič-Riha in Rado Riha.

Spremna beseda Jelica Šumič-Riha

V delu »Manifest za filozofijo« poskuša avtor filozofijo utemeljiti kot misel, ki misli svoj čas tako, da reflektira svojo odvisnost od štirih pogojev: znanosti, politike, ljubezni in umetnosti. V tem kontekstu analizira in kritizira usmeritve, ki so filozofijo reducirale bodisi na politiko, na znanost, oziroma na poezijo.

V delu »Ali je mogoče misliti politiko?« želi Badiou konceptu politike dati digniteto filozofskega pojma, tako da jo naveže na pojem dogodka in na proces vzpostavitve resnice dogodka, ki ima za posledico radikalno preobrazbo dane situacije in skupnosti.

2004, 152 str., 13 × 20 cm, broširana, ISBN 961-6500-78-3. Cena: 2.870 SIT.