

FILOZOFSKI

vestnik

XXVII • 1/2006

Izdaja

Filozofski inštitut ZRC SAZU

Published by

the Institute of Philosophy at ZRC SAZU

Ljubljana 2006

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. Odprt 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 between them.

The journal is published three times annually. Two issues are published in Slovene, with abstracts in Slovenian and English. One issue a year is a special international issue that brings together articles in English, French and German, written 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 indexed 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

Demokracija po demokraciji

Jelica Šumič-Riha, <i>Transfinitizacija v politiki</i>	7
Rado Riha, <i>Kako lahko vidim revolucijo?</i>	31
Katja Kolšek, <i>Demokratska invencija kot mesijanski dogodek</i>	49
Peter Klepec, <i>Populizem kot panacea za zagate (post) demokracije?</i>	65
Ernesto Laclau, <i>Golo življenje ali družbena nedoločnost</i>	81
Jacques Rancière, <i>Od aktualnosti komunizma do njegove neaktualnosti</i>	93

Sodobna kitajska estetika

Gao Jianping, <i>Sto let kitajske estetike – oris</i>	103
Li Zehou, <i>Štiri predavanja o estetiki</i>	113
Zong Baihua, <i>Razprava o izvorih in osnovah kitajskega in zahodnega slikarstva</i>	135
Peng Feng, <i>Kako razumeti kitajsko estetiko</i>	153
Wang Keping, <i>Vzajemni vplivi med zahodno in kitajsko estetiko</i>	167

Antifilozofija

Samo Tomšič, <i>Kaj je antifilozofija?</i>	185
Jacques Lacan, <i>Morda se bodo Vincennesu...</i>	203
Jean-Claude Milner, <i>Od lingvistike k lingvisterstvu</i>	207

Prikazi in ocene

Martin Hollis, <i>Filozofija družbene vede: uvod</i> (Lucija Mulej).....	221
Jacques Rancière, <i>Nerazumevanje. Politika in filozofija</i> (Šura Švabić).....	228

Izvillečki	235
-------------------------	-----

CONTENTS

Democracy after Democracy

Jelica Šumič-Riha, <i>Transfinitisation in Politics</i>	7
Rado Riha, <i>How Can Revolution Be Seen?</i>	31
Katja Kolšek, <i>Democratic Invention as a Messianic Event</i>	49
Peter Klepec, <i>Populism as Panacea for the Impasses of (Post)democracy?</i>	65
Ernesto Laclau, <i>Bare Life or Social Indeterminacy</i>	81
Jacques Rancière, <i>From the Actuality of Communism to its Inactuality</i>	93

Contemporary Chinese Aesthetics

Gao Jianping, <i>A Century of Chinese Aesthetics</i>	103
Li Zehou, <i>Four Lectures on Aesthetics</i>	113
Zong Baihua, <i>A Treatise on Origins and Foundations of Chinese and Western Painting</i>	135
Peng Feng, <i>How to Understand Chinese Aesthetics</i>	153
Wang Keping, <i>Interactions between Western and Chinese Aesthetics</i>	167

Antiphilosophy

Samo Tomšič, <i>What is Antiphilosophy?</i>	185
Jacques Lacan, <i>Perhaps Vincennes</i>	203
Jean-Claude Milner, <i>From Linguistics to Linguistics</i>	207

Book Reviews	221
---------------------------	-----

Abstracts	235
------------------------	-----

DEMOKRACIJA PO DEMOKRACIJI

TRANSFINITIZACIJA V POLITIKI

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Primat množstva glede na Eno in Drugega glede na Isto je bil aksiom, tako rekoč prepoznavno znamenje skoraj vseh prodornih mislecev 20. stoletja: od Lacana prek Foucaulta, Derridaja, Lyotarda do Deleuza in Badiouja. Danes, z etabliranjem »demokratskega materializma«, kot Badiou poimenuje dominantno nominalistično ideologijo našega časa, za katero obstajajo samo »telesa in govornice«,¹ ideologijo družbe kot brezmejnega prostora drugačnosti, neskončnega množenja parcialnih, »hibridnih« identifikacij,² brez totalizirajočega Enega, je subverzivno, ravno nasprotno, rehabilitirati Eno in Isto.

Danes se v sodobni filozofiji bije boj med dvema izključujočima se teorizacijama mesta Enega v univerzumu, ki ne pozna meje. Od izida tega boja je po našem mnenju odvisen tudi odgovor na vprašanje, ali je mogoča emancipatorična politika, ki bi bila po meri brezmejnega. Pričakovati je, da nam bo ta odgovor omogočil tudi razjasnitev zastavkov, četudi ne ozadja bratomorne vojne med dovčerašnjimi zavezniki, ki sta jih družila skupna politična preteklost (maoizem) in Lacan kot teoretska referenca.

Da pri »rehabilitaciji« Enega in Istega ne gre za golo provokativno preobračanje tradicionalnih metafizičnih opozicij z nog na glavo in nazaj, pač pa za poskus radikalne retematizacije dveh diskreditiranih pojmov v perspektivi strukturno netotalizabilnega množstva, dokazuje prav eden najbolj rigoroznih mislecev »množstva brez Enega«, namreč A. Badiou.

¹ A. Badiou, *Logiques des mondes. Etre et événement 2*, Seuil, Pariz 2006, str. 12.

² Izraz si sposojamo od J.-A. Millerja, *Le Neveu de Lacan*, Verdier, Pariz 2003, str. 193.

Eden Istega

Kot je znano, je Badiou videl veliki teoretski preboj teorije množic v tem, da je postavila pod vprašaj veljavnost dveh tradicionalnih kategorij, s pomočjo katerih je filozofija mislila bit: Eno in Vse. Nadomestila ju je z eno samo kategorijo, množico oziroma množtvom, ki ga po Badiouju »ne podpira obstoj Enega in ki se ne razgrinja kot totalnost«. Mnoštvo po Badiouju ne tvori celote/vsega, ker je izjema, ki bi se odtegovala Vsemu in ga s tem šele vzpostavila, konstitutivno nedoločljiva.³ Eden kot tak za Badiouja torej ne obstaja oziroma je zgolj operator štetja, šteje-za-enea [*compte-pour-un*]. Fiktivna bit Enega je zgolj učinek retroaktivnosti same operacije štetja. Med Enim in množtvom je zato nujno razmerje izključevalnega *vel*: ali-ali.

Vendar pa je v devetdesetih letih pri Badiouju mogoče detektirati obrat k Enemu in Istemu, in to prav na terenu, kjer bi najmanj pričakovali: v politiki, ki je po definiciji teren množstva. Pravzaprav bi nas na ta zasuk morala opozoriti že razdelava pojma enakosti v *Conditions*. Iz triade temeljnih pojmov emancipatorične politike od francoske revolucije naprej, »svoboda-enakost-bratstvo«, Badiou izolira namreč enakost kot edini filozofsko pertinenten koncept za mišljenje politike. Argument v prid enakosti je vsaj na prvi pogled presenetljiv: v nasprotju s svobodo in bratstvom, ki sta po njegovem dandanes kontaminirana z liberalizmom oziroma s komunitarizmom, je enakost edina, ki je ohranila svojo ostrino oziroma moč prekinitve – in to, zahvaljujoč svoji *abstraktnosti*.

Abstraktnosti tu seveda ne smemo razumeti v pomenu, da je pojem enakosti – za razliko od svobode in bratstva, katerih pomena sta dandanes bolj ali manj »zasedena«, neuporabna torej – še na voljo kot nekakšen lebdeč, prazni označevalec, ki mu je šele treba fiksirati pomen. Abstraktnost enakosti je vse prej treba vzeti dobesedno, se pravi kot abstrakcijo od vseh pomenov, ki so bili ali pa bi lahko bili pripisani temu pojmu. Moč oziroma učinkovitost enakosti, kot jo razume Badiou, je – daleč od vsakršnega terorizma nivelizirajoče unifikacije, nekakšne norme, ki se ji morajo vsi ukloniti – prav v sami njeni preskriptivni formuli. V tem smislu je mogoče reči, da enakost – četudi nič določnega ne zapoveduje, niti ne prepoveduje – vseeno producira učinke v polju politike. Ni učinkovita kljub svoji abstraktnosti, ampak prav zaradi nje. Ali, še bolj natančno, prav kot popolnoma brezvsebinska, kot »praznina istega« je enakost za Badiouja »neposredno predpisujoča«.

³ Cf. A. Badiou, *Etre et événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 104 sq.

V tem pomenu je treba razumeti tudi njegovo tezo, da je vsaka emancipatorična politika strogo egalitarna. Egalitarna ni zato, ker bi si prizadevala, denimo, za odpravo obstoječih neenakosti, skratka, ker bi bila sama enakost kot taka njen smoter, postavljena kot nekakšen ideal, ki bi ga bilo treba doseči. V emancipatorični politiki je enakost, paradokсно, hkrati na koncu in začetku. Enakost je nujna predpostavka, izhodiščni aksiom za vsako politiko emancipacije in hkrati tisto, kar je na koncu proizvedeno. Egalitarna preskripcija v neki konkretni situaciji ničesar ne dodaja, niti ne odvzema, a vseeno proizvede vedno isti rezultat: enakost. Enakost generira enakost, bi lahko rekli. V tej absorpcijski zmožnosti enakosti, da generira samo sebe in samo sebe, bi lahko prepoznali tisto, čemur Badiou pravi »stroga logika Istega«⁴. To pozicijo bi morda še najbolj opredelili kot *realizem Istega*: s pomočjo egalitarne preskripcije, se pravi golega simbolnega, proizvesti zmerom iste učinke v samem realnem.

Ključno vprašanje je seveda, kako razumeti to istost? Badiou prelomi tako s komunitaristično kot z juridično koncepcijo istosti. Sam Badiou že vnaprej razmeji Isto emancipatorične politike od vsake substancialistične, kulturne, z eno besedo predikativne koncepcije istega. Istost, postavljena kot že dana, se pravi, določena s predikati (rasnimi, kulturnimi, nacionalnimi...), je lahko le imaginarna istost. Toda ta razmejitev še ne zadostuje. Treba je narediti še korak naprej in istost, ki jo proizvede egalitarna preskripcija, razmejiti še od tistega, čemur bi lahko rekli simbolno isto. Gre za istost, ki ni že vnaprej dana, ampak je ustvarjena performativno, s samim izjavljanim dejanjem, ki člene ali elemente nekega mnoštva – onstran vsake predhodne podobnosti – šteje kot Eno.⁵ Gola intervencija označevalca spremeni mnoštvo razločenih elementov v isto, v mnoštvo istega.

Kakšen je torej status tega Istega, ki je tako onstran imaginarne podobnosti kot označevalnega imenovanja? Isto, za katero gre v politiki, je paradokсно Isto brez nasprotka, *Isto brez Drugega*. Z Badioujevimi besedami, istost kot »stvar za politiko« je »zunaj dialektike istega in drugega. Je isto brez drugega, prezentira se kot ista z istim«. ⁶ Tu seveda ne gre za nikakršno tautologijo: isto je isto. Istost je vse prej treba razumeti v redu realnega. Gre za radikalno koncepcijo Istega, ki je indiferentno do podobnosti *in* do razlike. Zato lahko Badiou reče, da je edini zastavek,

⁴ A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992, str. 247.

⁵ Nekdo ni Francoz, Slovenec ... zato, ker bi imel take ali drugačne lastnosti, ampak je Francoz, Slovenec ... zato, ker je tako poimenovan. Cf. tudi J.-C. Milner, *Les noms indistincts*, Seuil, Pariz 1983, str. 107.

⁶ *Conditions*, str. 249.

dobesedno edina »stvar«, za katero gre v emancipatorični politiki, »stvar kot sama istost«.

Promocija Istega ima seveda radikalne posledice za razumevanje kolektivnega v polju politike. Ni namreč katera koli oblika skupnosti kompatibilna z »avtoriteto Istega«. Nasprotno, z njo je kompatibilna samo tista skupnost, v kateri nobena singularnost ni izjema, ne šteje več od druge. Oziroma, afirmativno, z njo je kompatibilna tista skupnost, v kateri je vsaka singularnost »ista kot vsaka druga«, kot pravi Badiou. Enakost kot temeljni pojem politike torej pomeni, da se vsaka singularnost, kakršna koli že je, z vsemi svojimi predikati in razlikami, kaže kot »katera koli, in to v egalitarni anonimnosti svoje prezentacije kot take«. Tej Istosti brez identitete in predikata, istosti golih singularnosti Badiou pravi »komunizem singularnosti«. ⁷ Komunizem je treba tu razumeti kot *politično* in *ontološko* kategorijo, ker je pogoj za njegovo možnost singularno kot tisti paradoksn modus biti, pri katerem sta partikularno in generično *nerazločljiva*.

Komunizem singularnosti, strogo vzeto, ni ime nobene skupnosti, pravzaprav bi morali reči, da je nemogoče ime ali, rajši, je ime tistega, česar ravno ni mogoče imenovati, ime neimenljivega: generično ime za samo generičnost v polju politike. Ali, kot zapiše sam Badiou, komunizem je »obče ime za nemožno«, ⁸ namreč ime za paradokсно množstvo, katerega člane družijo to, kar jih razdružuje. Skupnost čistih singularnosti – torej množstvo, katerega člani imajo skupno to, kar jim ni skupno – je potemtakem skupnost neskupnosti. V redu političnega pomeni prezentirati skupnost generične singularnosti, ki se ne opira na nobeno iden-

⁷ *Ibid.*, str. 248. Najbrž ni nobeno naključje, da je G. Agamben skorajda istočasno tematiziral čisto oziroma »katero koli singularnost« tako rekoč z identičnimi termini. Bistvena poanta, ki jo izpostavi Badiou in Agamben, vsak seveda na svoj način, je namreč v preobratu iz bogastva vse vsebine singularnosti v njihovo nerazločljivost. Skupnost golih singularnosti ne zahteva namreč izničenja, izbrisa lastnosti, ampak, ravno nasprotno, šele omogoči prezentacijo singularnosti kot takih, z vsemi njihovimi predikati in razlikami. Tu pa trčimo na paradoksen obrat: prezentirati vsako singularnost kot tako pomeni prezentirati jo z vsemi njenimi lastnostmi, kakršne koli že so, kar pa ne pomeni nič drugega, kakor da nobena njenih lastnosti ne izstopa, nobene lastnosti ni, ki bi upravičevala, da kako singularnost ločimo od katere koli druge singularnosti. Z eno besedo, prezentirati singularnosti kot take pomeni pokazati, da so vse njihove difference indiferentne. Zato lahko Agamben zatrdi, da singularnost ni skrajna določitev biti, ampak, ravno nasprotno, paradokсна *individvacija prek indeterminacije*, individvacija, ki nevtralizira določitve. Cf. G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, Pariz 1990.

⁸ A. Badiou, »Politika kot postopek resnice,« *Filozofski vestnik*, 1/1998, str. 73. (Prev. JŠR.)

titeto, nobeno reprezentabilno pripadnost, »uprizoriti« *razvezano mnoštvo*, se pravi omogočiti, da se pokaže mnoštvo kot odtegnjeno vsakemu principu štetja danega etatično-juridičnega reda.⁹ Toda, in v tem je bistvena poanta, razvezano mnoštvo ni nekaj, kar odkrijemo. Ni nekaj, kar že obstaja, četudi je nevidno, kar bi torej zahtevalo, da zgolj bolj napnemo oči. Razvezano mnoštvo je invencija načina, kako abstrahirati, postaviti v oklepaj oziroma »odšteti« »policijsko štetje«, če uporabimo Rancièrov izraz. To odštetje je zmerom odštetje specifičnega, v dani situaciji veljavnega načina štetja, kar z drugimi besedami pomeni: ni recepta za produkcijo Istega v polju politike. Zato da bi se pokazala generičnost singularnosti, razvezano mnoštvo, je potrebna posebna operacija, ki izpostavi ireduktibilnost dveh principov štetja: policijskega oziroma državnega štetja, ki vidi samo podskupine, ki jih samo ustvari, in političnega, ki »šteje« nevštete, tistega štetja torej, katerega predpostavka je zato lahko le preskripcija enakosti. Toda če je enakost »večni« imperativ emancipatorične politike, je sama formula egalitarne preskripcije stvar vsakokratne inventivnosti »nevšetih«.

V tem je vsa poanta Badioujeve teze, da politika meri na to, da prežentira situacijo brez reprezentacije, to je države. Boriti se proti državi ne pomeni boriti se za to, da en tip države zamenjamo z drugim, boljšim. Politika, kolikor je emancipatorična, je proti *vsaki* državi. Samo v tem smislu lahko Badiou reče, da politika naredi, da se pokaže neskončnost

⁹ Agamben ima torej popolnoma prav, ko poudarja, da nobena država ne more tolerirati take skupnosti singularnosti. Cf. *La communauté qui vient*, str. 88. Agamben se pri tem sklicuje ravno na Badiouja. Prav Badiouju gre po njegovem zaslugi za to, da je pokazal, ne to, kar spontano verjamemo, da država ne tolerira kake podmnožice, tj. Skupnosti, ki bi bila moteča zaradi svojih specifičnih lastnosti, pač pa ne tolerira »singularnosti kot take«, singularnosti zunaj vsake podmnožice, singularnosti, še preden je všteta, vključena v kako skupnost/podmnožico. Država, ki je zanj paradigma vsakega stanja situacije, to je specifične reprezentacije, »štetja«, strukturiranja dane situacije, zato »ne temelji na kaki družbeni vezi, ki naj bi jo izražala, pač pa na *razvezi, ki jo prepoveduje*«. *Etre et événement*, str. 125 (mi podčrtujemo).

Komunizem singularnosti in država sta torej v razmerju medsebojnega izključevanja. To bi morali natančneje opredeliti. Za državo je obstoj katere koli skupnosti realno-nemogoče zato, ker zanjo singularnost ne nastopa nikdar kot ona sama, ampak vedno le kot vključena v neko podmnožico, neko skupnost, ki jo opredeljujejo taki ali drugačni predikati. Singularnosti so priznane, »štejejo«, kot vključene v take ali drugačne kontingentne podskupine (Evropejci, intelektualci, črnici, moški, kristjani...). Izginejo pa oziroma postanejo nevidne, če so člani podskupine, ki za zakon, za obstoječi družbenopolitični red ne šteje, denimo: demos, proletariat, ženske, judi, izbrisani, »sans papiers« itn. Katera koli singularnost se lahko torej pokaže šele na ozadju take ilegalne, anormalne podskupine, ki za državo kot podskupina ravno ne obstaja, ali rajši, ne sme obstajati.

situacije kot »virtualno odtegnjena nujnemu obstoju države«. ¹⁰ Tega seveda ne smemo razumeti v pomenu: zamislimo si, kako bi bilo, če bi državo postavili v oklepaj, četudi dobro vemo, da je državo nemogoče zares odmisлити. Zagledati situacijo kot neskončno ni stvar imaginacije, ampak specifičnega modusa delovanja v konkretni situaciji, tistega namreč, ki implicira, »kakor da bi le-ta bila brez stanja«. ¹¹ Prezentacija brez reprezentacije pomeni ustvariti, proizvesti neko *nemogočo ničelno točko*, ko se pokaže, da je »nujnost države« kontingentna. Prav na tej točki pride do razdora med dvema teoretikoma komunizma singularnosti: Badiouja in Agambena.

Pavel proti Pavlu

Tako v *Skupnosti, ki prihaja* kot v *Homo sacer 1. Suverena oblast in golo življenje* nastopa Badiou kot ena temeljnih teoretskih referenc. Zato toliko bolj preseneča, da Agamben v »svojem« sv. Pavlu – nedvomno v želji, da bi se čim bolj demarkiral od Badiouja, opirajoč se pri tem na iste pasuse iz sv. Pavla kot Badiou – skorajda do neprepoznavnosti potvori ost Badioujeve interpretacije Pavlove inovacije. Res je sicer, da vsaka zares izvirna, provokativna interpretacija kakega klasičnega teksta sproži pri drugih mislecih – tako rekoč kot pavlovovski refleks – potrebo, da s svojim »krempljem« zaznamujejo izbrani tekst, da s svojo interpretacijo tako rekoč za nazaj izbrišejo tisto najbolj izvirno prejšnje interpretacije, naj jo hvalijo ali kritizirajo. Vendar gre pri Agambenovem branju sv. Pavla za nekaj drugega kakor zgolj za poskus zamračiti, izpodriniti Badioujevo branje.

Čer spora je prav tisto, glede česar se oba strinjata. Temeljna operacija sv. Pavla zahteva, kot zapiše Agamben, da »na popolnoma nov način premislimo vprašanje univerzalnega in partikularnega, in to ne samo z logičnega gledišča, ampak tudi z gledišča ontologije in politike«. ¹² V čem je torej navzkrižje, če pa tudi Badiouja, kot pove že naslov njegove knjige, pri Pavlu zanima predvsem »utemeljitev univerzalnosti« ¹³?

Izhodišče je, vsaj na prvi pogled, skupno. Jedro pavlovske operacije

¹⁰ »Politika kot postopek resnice«, str. 73.

¹¹ *Ibid.*

¹² G. Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Payot & Rivages, Pariz 2000, str. 87.

¹³ A. Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, (prev. A. Zupančič), *Problemi* 5-6/1998.

je za oba nevtralizacija identifikacij, ki jih vsiljujeta dve temeljni delitvi Pavlovega sveta: delitev v skladu z judovskim zakonom, ki ločuje Jude od ne-Judov, in delitev v skladu z rimskim pravom, ki ločuje svobodne od sužnjev. Ključna za oba sta pasusa iz *Pisma Rimljanov*: »... niste pod zakonom, ampak pod milostjo« (Rim., 6.14) in »... ni namreč razločka med Judom in Grkom« (Rim. 10.12). Z vpeljavo nove, tretje delitve, biti pod zakonom/biti pod milostjo, Pavel tako rekoč z eno potezo izenači in hkrati izniči obe temeljni delitvi svojega časa. Opozicija »biti pod zakonom«/»biti pod milostjo« vpelje namreč novo delitev, delitev med *sarx* in *pneuma*, ki se ne naslavlja na subjekta kot člana neke določene skupnosti, ampak vzpostavi ravno distanco do vsake pripadnosti kakršni koli skupnosti: »Zapovedi zakona [vere] naj bi se tako izpolnile v nas, ki ne živimo po mesu, ampak po Duhu....« (Rim. 8.4). Ta podvojitve delitve, delitev na drugo potenco ima za posledico radikalno mutacijo tako na subjektivni kot na kolektivni ravni. In prav tu pride do razhajanja med Agambenovo in Badioujevo interpretacijo.

Za Badiouja je sintagma »ne ... ampak« *univerzalna formula subjektivacije*, ki je kot taka konsekvence neke radikalne prekinitve v situaciji, tistega, čemur Badiou pravi dogodek. Grk in Jud, svobodni in suženj sta nerazločljiva oziroma kot taka ne obstajata za sam dogodek, namreč vstajenje. Toda to je mogoče samo zato, ker dogodek kot neumestljivi presežek glede na zakon situacije, le-tega zlomi in hkrati z njim razveljavi delitve in identifikacije, ki jih ta zakon vzpostavlja. Univerzalnost naslavljanja je potemtakem nujna posledica dogodkovne razveljavitve obstoječih identitet. Ker se dogodek ne more naslavljanja na nikogar določnega, se naslavlja na kogar koli, se pravi, na vse. Dogodek je, skratka, Eno, ki »v subjekte, na katere se naslavlja, ne vpiše nobene razlike«,¹⁴ se pravi razveljavi dotedanje delitve, a hkrati vsakogar postavi pred izbiro med dvema modusoma subjektivacije: »meseno« in »duhovno«, dvema modusoma, ki se prekrivata z opozicijo nezvestobe oziroma zvestobe dogodku. V prvi bi lahko videli spontano izbiro subjekta, ki noče nič vedeti o dogodku, pač pa vztraja v položaju, ki mu ga je dodelil teološkopravni red. Druga pa, nasprotno, odpre možnost, da subjekt kot prebivalec situacije samega sebe uporabi kot gradivo, material za konstrukcijo novega subjekta kot nesmrtnega. Lahko bi rekli, da dogodek, kot ga pojmuje Badiou, združuje tako, da razdružuje, je *Eno, ki cepi*. Pavel naj bi iznašel univerzalno formulo za konsekvence dogodkovne prekinitve, kajti po Badiouju »dogodkovni prelom vselej konstituira svoj subjekt v razcepljeni obliki tega

¹⁴ *Ibid.*, str. 79.

'ne ... ampak' in ... natanko ta oblika [je] nosilka univerzalnosti«. ¹⁵ Na mesto kulturnih, etničnih, verskih delitev nastopi torej delitev subjekta, ki je, kolikor je, vsaj virtualno, naslovljena na vse, popolnoma izčrpna, brez ostanka. V tem smislu je Pavlova gesta utemeljitev univerzalizma.

Toda vse je odvisno od tega, kako razumeti univerzalno. Spor med Badioujem in Agambenom je prav spor glede koncepta univerzalnega. Za Badiouja je maksima univerzalnosti, ki izhaja iz dogodka, »znamenje Enega 'za vse' ali 'brez izjeme'«. ¹⁶ Koncept univerzalnega temelji na enačju *Eno=»za vse«*. To bi lahko povedali tudi takole: če je Pavel za Badiouja prvi, ki je odkril, da sta Eno in »za vse« zamenljiva, je to zato, ker je razcepil samo Eno: na *lažno* Eno (judovskega, a ne le judovskega) zakona, ki je zgolj na videz »za vse«, v resnici pa je zgolj »za nekatere«, izvoljene, izbrance, tiste, ki prakticirajo zapovedi, ki jih nalaga zakon, skratka, partikularistično Eno, in na pravo, *dogodkovno* Eno, ki je edino »za vse«, univerzalno. Ne zato, ker bi bilo sinteza vseh, dotlej zanemarjenih, izključenih partikularnosti, subsumpcija vseh partikularnih predikatov pod neki vseobsegajoči predikat. Dogodkovno Eno, kolikor je »za vse«, se ne naslavlja na neko določeno množstvo, ampak na neko paradokсно množstvo, ki je, strogo vzeto, *nedoločljivo*. V tem nedoločljivem množstvu ni seveda težko prepoznati badioujevske formulacije ne-vsega, a z enim bistvenim dodatkom: množstvo je ne-vse, ker nenehno generira presežek. Ne-vse je za Badiouja »mnoštvo, ki sega čez samo sebe, ki ni opisljivo, ki je obilnejše od samega sebe ... množstvo, ne kot del, temveč kot presežek čez sebe ... kot nomadstvo poljubnosti«. ¹⁷ Tu si moramo postaviti vprašanje: od kod to množstvo, ki se presega, če pa obstajajo samo množstva, kot jih je ustvaril zakon, se pravi različna Vsa?

To »čez sebe segajoče množstvo« je treba po našem mnenju situirati na dve, sicer povezani, a vseeno različni ravni. Če naj bo Eno dogodka zares »za vse«, je treba šele ustvariti ta »za vse«, na katerega se naslavlja. Pokazati je treba, da to mesto naslovitve, ta naslovník, še ne obstaja oziroma da obstaja le skozi ujetost v svoje partikularnosti, delitve, kot instanca, ki je ravno gluha za »za vse«, ki je odprta zgolj za to, kar je namenjeno samo njim, s točno določeno identiteto, predikati. Z drugimi besedami, ni dovolj zatrditi, resnica krščanstva je za vse, ta »za vse« se mora kot tak tudi manifestirati. Enačaj med Enim in »za vse« implicira kot svoj nujni, a nevidni, spregledani pogoj razkroj vsakega Vsega, detotalizacijo vsake

¹⁵ *Ibid.*, str. 67.

¹⁶ *Ibid.*, str. 79.

¹⁷ *Ibid.*, str. 81.

totalitete, ki se lahko konstituira le skozi izjemo oziroma mejo. Prvi korak h konstituciji množstva »za vse« je zato izpostavitve nekonsistentnega, necelega množstva singularnosti, kakršne koli že so. Detotalizacija ne pomeni namreč nič drugega kakor izpostaviti neki »presežek čez sebe«, ki onemogoča oziroma prepoveduje, kot reče Badiou, da bi to množstvo predstavljali kot celoto. Pokazati je, skratka, treba, da ni ničesar, nobene identitete, nobenega predikata, ki bi iz tega nekonsistentnega množstva naredili Vse. »Za vse« ne samo, da ne meri na konstitucijo nekega Vse, ampak, ravno nasprotno, postavlja pod vprašaj vsak poskus totalizacije, konstrukcije zaprtega Vse. To sebe presegajoče množstvo zato ni že kar tu, pač pa mora biti kot pogoj za »ne vse« proizvedeno. Oziroma kot »že tu« je necelo množstvo postavljeno iz perspektive tistega, kar šele pride: iz perspektive »za vse«. Samopresegajoče množstvo je torej retroaktivna anticipacija iz perspektive samega »za vse«.

Radikalno novost Badioujeve interpretacije Pavlovega univerzalizma vidimo prav v vztrajanju na tem, da je »za vse«, artikulirano na ne-vse. Če »za vse« in ne-vse nista nekompatibilna, pač pa, ravno nasprotno, »za vse« ima ne-vse kot svojo nujno predpostavko, je to zato, ker je ista operacija, ki omogoča detotalizacijo –, se pravi, ki omogoča, da se presežek sploh pokaže kot presežek, kot neumestljiv, zunaj mesta, dobesedno, kot neumesten – namreč »odložitev razlik, odložitev, ki je sam proces seganja čez«,¹⁸ kot zapiše Badiou – obenem verifikacija univerzalnega. To »mnoštvo, ki sega čez sebe« je hkrati tudi že način, kako »za vse« preizkuša, preverja svojo moč, svojo zmožnost prekoračevanja vedno novih razlik in partikularnosti. V tem oziru pavlovsko univerzalno, »za vse« ne pozna, ne prizna nobene oblike končnega.

Enačaj Eno=»za vse«, kolikor nujno implicira ta proces nenehnega seganja čez, nenehne produkcije neulovljivega presežka, skratka, kolikor nujno implicira ne-vse, se lahko torej situira le v perspektivi neskončnega. Eno, kot drugo ime za »za vse«, je *Eno v neskončnem*.

Situiranje »za vse« v perspektivo neskončnega zato zahteva posebno strategijo do obstoječih razlik, do tistega, kar ravno ni »za vse«, kar zanika, izključuje samo možnost za »za vse«. Pavel naj bi po Badiouju izumil posebno strategijo rokovanja z razlikami: če so razlike teren, kjer se moč univerzalnega preizkuša, potem ne gre za stigmatiziranje in, posledično, izničenje razlik, pač pa njihovo »prečkanje«, »odlaganje«. Produkciji univerzalnega je korelativna »dobrohotnost napram običajem

¹⁸ *Ibid.*, str. 82.

in mnenjem, ... tolerantna ravnodušnost do razlik«. ¹⁹ Kajti obstoječe razlike, predikati, identitete, se pravi vse tisto, kar tvori človeško žival, ni preprosto izničeno, ampak »stopa v sestavo« nečesa novega, »nove stvaritve«, namreč »nekega subjekta-resnice, ki neločuje Eno in 'za vse'«. ²⁰ Ali, kot zapiše Badiou, produkcija Istega in Enakega in odlaganje razlik sta materialni znamenji pavlovskega univerzalnega. ²¹

Prav ob točki, kjer bi pričakovali, da bo Agamben prepoznal sorodnost pristopov, ironično pripomni, da se Badiouju, ki se tako politično kot tudi teoretsko vseskozi zavzema za odpravo države, ni posrečilo osvoboditi se »državnega gledišča«, saj vidi preseženje delitev, ki jih vsiljuje dani družbenopolitični red, v tipični držbi države: »dobrohotnosti« in »toleranci« sta način, kako država preseže religiozne spore. ²² Badiouju ugovarja, da Pavlu ne gre za »toleriranje« oziroma prekoračevanje razlik, onstran katerih naj bi odkril isto in univerzalno kot nekakšno transcendentno načelo, pač pa za vpeljavo delitve, ki ne samo, da ni temelj univerzalizacije, ampak je, ravno nasprotno, njena *razveljavitev*.

Na temeljno delitev zakona, ki človeštvo izčrpnost, se pravi brez ostanke razdeli na dve podmnoštvi: Jude in ne-Jude, naj bi Pavel apliciral novo delitev *sarx/pneuma*, ki se ne prekriva z delitvijo Jud/ne-Jud, ampak jo od znotraj razcepi: »Jud namreč ni tisti, ki je to v očitnem, ... v mesu, ampak Jud je tisti, ki je to na skrivnem, ... po duhu« (*Rim.*, 2.28-29). Nova delitev proizvede neki preostanek, ki ni ne Jud ne ne-Jud, ampak negacija obojega, »ne-ne-Jud«, kot ga poimenuje Agamben. Ta »ostanek«, ki ni nič pozitivno substancialnega, ravno tako ni del, ki bi ga bilo mogoče prešteti, pač pa »naj bi imel sam v sebi, *ne da bi pravzaprav vedeli, zakaj*, zmožnost presegati razlike,« ²³ ta neizmerljivi, neulovljivi preostanek, se kot klin zagozdi med Juda in Juda oziroma med ne-Juda in ne-Juda in mu onemogoči, da bi sovpadel s sabo, v zadnji instanci, da bi bil »on sam«.

Zato Agamben, v eksplicitni polemiki z Badioujem, zatrdi, da je nesmiselno govoriti v zvezi s Pavlom o univerzalnem, ker je univerzalno vedno mišljeno kot princip, ki je nad vsako delitvijo. Ključno za Agambena pa je, da »mesijanska delitev vpelje v veliko delitev ljudstev po zakonu *neki ostanek*, tako da so tako Judje kot ne-Judje konstitutivno '*ne-vsi*'«. ²⁴

Agambenov Pavel naj ne bi utemeljil univerzalnosti, ampak naj bi

¹⁹ *Ibid.*, str. 102.

²⁰ *Ibid.*, str. 110.

²¹ *Ibid.*, str. 112.

²² *Le temps qui reste*, str. 88. (Mi podčrtujemo.)

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, str. 85. (Mi podčrtujemo.)

odkril necelost. S svojo operacijo delitve, »Aplovo zarezo«, kot jo poimenuje Agamben, operacijo, ki ponovno razdeli delitve, naj bi Pavel proizvedel *netotalizabilno množstvo singularnosti*. Temeljni Pavlov nauk, po Agambenu, je torej, da obstaja samo ostanek kot ne-vse. In prav ta neukinljivi, nedeljivi ostanek je kot tak za Agambena edini možni dejanski, realni, bi lahko rekli, politični subjekt, naj se imenuje ne-ne-Jud, ljudstvo, proletariat ali kako drugače.

Kaj se torej proizvede s Pavlovo gesto »delitve delitve«? Za Badiouja je to univerzalna formula subjektovega razcepa, ki omogoči »produkcijo Istega in Enakega« s tem, da vsakdo, ne glede na to, kako ga obstoječe delitve situirajo, zavzame distanco do svoje identifikacije, svoje razlike. Agamben pa s skoraj neznatnim premikom, premestitvijo poudarka, pride do drugačnega, lahko bi rekli celo nasprotnega sklepa. Delitev delitve izpostavi košček realnega, neukinljivi ostanek kot nekakšen pavlovski objekt *a*, ki ni pravzaprav nič drugega kakor materializacija nemožnosti sovpadanja s sabo, naj bo na individualni ali kolektivni ravni. S tem, da delitev delitve proizvede »ne-ne-Juda« kot ostanek, ki je na eni in na drugi strani ločnice, ki se torej lepi tako na Juda kot ne-Juda, naredi Juda nerazločljivega od ne-Juda.

Ni naključje, da Agamben v pavlovski nevtralizaciji zakonskih delitev vidi radikalizacijo schmittovskega pojma »izjemnega stanja«: element, ki naj bi bil izključen iz zakona, se pojavi sredi polja zakona (ne-Judi sredi Judov in Judi sredi ne-Judov), s čimer se odpre polje »absolutne nerazločljivosti med zunaj in znotraj«²⁵. Toda za razliko od »izjemnega stanja«, kjer ima neobstoje »zunaj zakona«, se pravi, neločljivosti zunaj zakona od znotraj zakona za posledico nemožnost ločitve dovoljenega od prepovedanega – zato so za Agambena koncentracijska taborišča paradigma izjemnega stanja – gre pri mesijanskem suspenzu zakona za to, da se »razkrije ... substancialna nelegitimnost vsake oblasti«,²⁶ radikalna kontingentnost in neutemeljivost vsakega »posvetnega« zakona. Šele na ozadju mesijanskega dogodka se lahko torej pokaže, da je posvetna

²⁵ Nerazločljivosti med zunaj in znotraj ne smemo razumeti, opozarja Agamben, v pomenu, da Pavel aplicira tako na Jude kot na ne-Jude isti zakon, pač pa, ravno nasprotno, »Jude naredi nerazločljive od ne-Judov, znotraj zakona pa nerazločljivo od zunaj zakona s tem, da vključi neki ostanek. Ta ostanek – ne-ne-Judi – ni niti čisto znotraj zakona, ne čisto znotraj zakona ..., pač pa je znak mesijanske dezaktivacije zakona.« *Ibid.*, str. 168. V položaju ne-ne-Juda kot hkrati zunaj in znotraj zakona ni težko prepoznati *ženske pozicije* glede na falično funkcijo v Lacanovih formulah seksuacije: ne-ne-Jud je tisti, ki – ne da bi se odtegoval zakonu – mu vseeno ni ves podvržen.

²⁶ *Ibid.*, str. 175.

oblast, denimo, rimski imperij za Pavla, gola pojavnost, dozdevek, ki zakriva temeljno brezzakonje, *anomijo*.

Alef emancipatorične politike

Na tej točki se lahko vrnemo k navzkrižju med Badioujem in Agambenom, dveh poti, dveh načinov artikulacije ne-vsega in univerzalnega. Ves zastavek Agambenovega branja Pavla je v tem, da zoperstavi dva principa ne-vsega: oblastni, ki hoče biti Vse, a za ceno izključevanja, delitev, in mesijanski, ki z aplikacijo nove delitve na obstoječe pokaže, da je množstvo, ki naj bi ga oblast zajela, nekonsistentno. Na tem ozadju se hkrati pokaže ves politični pomen pavlovske geste zoperstavljanja milosti in zakona. Milost nima nobenega zamejenega, določenega prostora. Ravno nasprotno, vsa politična subverzivnost delitve delitve je v tem, da izpostavi kot edino torišče za delovanje milosti prav prostor, ki ga zamejuje »*nomos*«, zakon, kajti »milost ni nič drugega kot zmožnost *izrabiti* vse družbene določitve«²⁷. Prostor milosti je prostor »nenamenske« ali »protinamenske« rabe obstoječih identifikacij in delitev. Cena, ki jo mora zato plačati subjekt, je ta, da živi neukinljivi razkorak med dvema poklicanostima: posvetno poklicanostjo, tj. mestom in vlogo, ki mu ju določa zakon, in mesijansko poklicanostjo, ki ne poziva nikamor, pač pa zahteva od subjekta, da se obrne k sebi in nekaj naredi iz vsiljenih mu poklicanosti. Delovati »pod milostjo« pomeni potemtakem delovati znotraj prostora zakona, a tako, da ga izvotlimo, naredimo ne-vsega.

Agamben v Pavlovi delitvi delitve, ki proizvede neki ostanek, oziroma izpostavi, da nobena reprezentacija ni izčrpna, da zmerom ostaja neki preostanek, delček, ki je nereprezentabilen, prepozna operacijo dezidentifikacije, ki jo je treba prakticirati od primera do primera. Vsaka operacija dezidentifikacije je singularna, vsaka singularnost mora iznajti način, kako prečkati svojo partikularnost – ni »recepta«, ki bi veljal za vse. »Za vse«, ki je v agambenovski perspektivi radikalno heterogeno sami naravi ne-vsega, je zato lahko le nasilje zakona nad generičnostjo singularnosti. Po Agambenu naj bi Pavel, skratka, proizvedel nedoločljivost, neodločljivost izjeme, kar onemogoči, da bi se skupnost, naj je še tako velika, v zadnji instanci človeštvo kot tako, kadar koli zacelila. Človeštvo, za Pavla, kot ga bere Agamben, je ne-vse, nekonsistentno množstvo *brez principa »štetja«*.

²⁷ *Ibid.*, str. 193.

To je tudi razlog, zakaj zavrača Badioujevo branje sv. Pavla, kajti v njem, upravičeno, detektira neko načelo, ki naj bi delovalo tudi v ne-vsem, načelo, ki bi nevtraliziralo ne le partikularistični zakon oblasti, ampak tudi izvorno brezzakonje, »*lawlessness*« ne-vsega kot nekonsistentnega mnoštva. Ni seveda težko pokazati, da pri Badioujevi »produkciji Istega«, ob katero se Agamben obregne, ne gre za nikakršno subsumpcijo razlik istemu kot nekakšnem poslednjem temelju. Razlika je nekje drugje: za oba je ne-vse referenčna kategorija za mišljenje politike. Za Agambena tvori tudi nepresegljivi horizont, saj se Agamben zadovolji s tem, da izpostavi produkcijo ostanka kot tistega objekta v subjektu, ki mu onemogoči, da bi koincidiral s sabo, zaradi česar nekonsistentnega mnoštva singularnosti ni mogoče aktualizirati kot skupnost. Badiou pa hoče, ravno nasprotno, pokazati, da ne-vse ni nobena ovira za univerzalno, da se, skratka, »za vse« in ne-vse ne izključujeta – s pogojem, seveda, da izumimo neki način »štetja« nepreštevne, skratka, štetja v neskončnem.²⁸ Badioujeva temeljna teza, da je »za vse« mogoče in celo nujno situirati v neskončno, nas opozori na nepremostljivi prepad med teorijo produkcije ostanka in teorijo produkcije Istega.

Ko torej Badiou eksplicitno zatrdi, da je zastavek politike je »pojavitve kolektiva kot resnice istega«, ²⁹ kolektiva ne smemo razumeti kot »nu-

²⁸ Tu lahko zgolj opozorimo na izjemni pomen Badioujeve polemike z Lacanom – ravno glede ne-vsega – za teorizacijo emancipatorične politike. Kot je znano, Lacan vztraja, da »za vse«, funkcije univerzalnega, ni mogoče verificirati v neskončnem. Kajti »čim imamo opraviti z neskončno množico, ne moremo postaviti, da ne-vse vsebuje eksistenco kakega proizvoda negacije, protislovja. V skrajnem primeru bi njegovo eksistenco lahko postavili kot nedoločeno.« J. Lacan, *Še*, DTP, Ljubljana 1985, str. 85. Za Lacana je potemtakem nedoločljivost izjeme, nemožnost njene lokalizacije v neskončnem konstitutivna za ne-vse. Navedeni argument proti univerzalnemu v neskončnem je za Badiouja dokaz, da Lacan ostaja še vedno predcantorjevec, ker je njegovo ne-vse, ob vsem poudarjanju, da ga je mogoče misliti le v neskončnem, v resnici končno. Lacan naj bi ostal zavezan intuicionizmu, natančneje, njegovi zahtevi, da je treba konstruirati eksistenco izjeme, ki bi potrdila univerzalno. Ker pa Lacan vnaprej izključi obstoj aktualnega neskončnega, lahko kvečjemu dopusti obstoj izjeme kot neke nedoločljive, nedosegljive točke. Lacanovo neskončno je torej neskončno kot funkcija nedosegljivosti, tisto, čemur Cantor pravi potencialno ali nepravo neskončno. Se pravi, neskončno, gledano iz perspektive končnega. Po Badiouju je rešitev, s katero je mogoče prebiti okvir tega nepravega neskončnega, iznašel Cantor z vpeljavo novega, transfinitnega števila, ki mu uspe prešteti neko neskončno mnoštvo členov tako, da ga obravnava kot končno. Ključno pri tem je, da eksistenca tega števila ni konstruirana, ampak odločena. Lacan pa zavrne prav to, kar je srž rešitve, da je lahko eksistenca aktualnega neskončnega zgolj aksiomska. Več o tej problematiki v »Sujet et infini« v *Conditions*, str. 287-305.

²⁹ *Conditions*, str. 250.

merični« koncept, nekaj, kar je mogoče šteti in prešteti, pač pa kot postulacijo nekega »za vse« v perspektivi neskončnega. Prav v tem kontekstu se pokaže ključni pomen aksiomatizacije enakosti: ker je politika emancipacije situirana v situacijo kot neskončno, je enakost mogoče prakticirati edino kot neke vrste pravilo za »štetje« tistega, kar je za veljavno državno štetje nepreštevno.

Ni naključje, da se Badiou, ko se loti problema statusa univerzalnega v neskončnem, skliče na Cantorja. Cantorjev nauk je ključen zlasti za politiko, ki jo po Badiouju odlikuje prav to, da v nasprotju z vsemi drugimi generičnimi postopki, inherentno, tako rekoč po svoji »naturi« teren neskončnega. In tisto, kar odlikuje emancipatorično politiko, je prav njena zmožnost, da »s pomočjo načela istega oziroma egalitarnega načela rokuje z neskončnim kot takim«³⁰. To bi lahko povedali tudi drugače, s tem, ko Badiou dodeli egalitarni preskripciji funkcijo štetja nepreštevne- ga, zatrdi, da je tudi v polju politike mogoče opraviti operacijo *transfinitizacije*.

Ključno vprašanje je seveda: na katero nepreštevno oziroma neskončno se nanaša operacija transfinitizacije v polju politike? Prav tu je izjemno dragocena Badioujeva pripomba, da največja Cantorjeva zasluga ni matematizacija neskončnega, pač pa njegova pluralizacija, se pravi izpostavitve neenakosti med različnimi neskončnimi.³¹ Ta pluralizacija ali, natančneje, stratifikacija neskončnega je ključna za razumevanje politike. V politiki neskončnost intervenira kar na treh ravneh: na ravni prezentacije same situacije, ki se kot neskončna pokaže šele za nazaj, prek intervencije dogodka; na ravni reprezentacije situacije, tj. na ravni države oziroma stanja situacije, ki kot nekakšna metastruktura prešteje vse dele oziroma podmnožice dane situacije. Ta druga neskončnost je višja od prve, toda ta presežek je brez mere, nedoločen. Tretjo neskončnost je mogoče locirati na ravni fiksiranja mere tega nedoločnega presežka države: gre za prakticiranja egalitarne preskripcije prav na neskončnem terenu države.

Toda tu pride do nepričakovanega obrata: v politiki ne gre za golo plastenje neskončnosti, pač pa za usmerjeni proces, ki poteka *od neskončnega do Enega*. Na vprašanje, »... katero število je število enakosti, število, tistega, kar predpisuje, da vsako singularnost obravnavamo kolektivno in v političnem mišljenju na identičen način?« je po Badiouju mogoče odgovoriti samo: »To število je očitno Eden. Šteti kot Eno tisto, kar sploh

³⁰ »Politika kot postopek resnice,« str. 68.

³¹ *Conditions*, str. 246.

ni šteto, je zastavek vsake resnične politične misli, vsake preskripcije, ki priključuje kolektiv kot tak. *Eden je numeričnost Istega.*³²

Politika emancipacije je mogoča le, če je zmožna v konkretni situaciji proizvesti Eden Istega, operator, ki omogoča šteti nepreštevno. Eden od paradoksov politike kot generičnega postopka, ki ima na vseh ravneh opravka z neskončnostjo, je nedvomno ta, da je lahko *alef emancipacije*, se pravi tisto število, ki prešeteje neskončnost generičnih singularnosti, kot jih razkrije politični dogodek, da je skratka, transfinitno število politike *Eden*.

Za Badiouja, kot smo videli, je vprašanje Enega [od] Istega vprašanje možnosti »za vse« v brezmejnem, redu ne-vsega kot brezmejnega, konec koncev vprašanje možnosti emancipatorične politike. Toda status tega, kar smo opredelili kot alef emancipacije, nikakor ni enoumen. Ravno nasprotno. Danes se v sodobni misli bije boj za interpretacijo tega Enega [od] Istega. Ključna za razjasnitev zastavkov tega spopada je Lacanova elaboracija statusa tega Enega [od] Istega.

Realno Istega

Lacan artikulira problem Enega [od] Istega skozi teorizacijo ponavljanja užitka, kot ga je razdelal zlasti v zadnjem obdobju svojega poučevanja. Kot poudari v seminarju *Hrbtna stran psihoanalize*, ponavljanje vedno meri na užitek. Užitek je mogoče doseči s ponavljanjem tistega znamenja, ki ga na telesu pusti prvi vznik užitka. Toda golo dejstvo ponavljanja napotuje na izgubo: »Tisto, kar se ponavlja, ne more biti nič drugega ... kakor izguba ... v samem ponavljanju je izguba užitka.«³³ In prav na mestu te izgube, ki jo generira ponavljanje, »vznikne funkcija izgubljenega objekta, ki mu pravim *a*«. ³⁴ Z drugimi besedami, samo ponavljanje proizvede – in to kot svoj zanazajski učinek – presežni užitek kot neki dodaten objekt.

Ta objekt torej ni že kar dan, ampak je šele proizveden. Ni del verige označevalcev, ki se v analitični izkušnji ponavljajo, pač pa dobi v tem diskurzu posebno mesto, ki ga sam Lacan opredeli kot mesto »istosti«³⁵. Ključno pri tem je, da isto ni konstanta, ki bi obstajala zunaj označevalne

³² »Politika kot postopek resnice,« str. 72.

³³ J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVII, L'Envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 51.

³⁴ *Ibid.*, str. 54.

³⁵ J. Lacan, neobjavljeni seminar » ... ou pire«, 19. 4. 1972.

verige, pač pa je tisto, kar se proizvede s samim ponavljanjem. In prav na tej točki intervenira artikulacija Istega in Enega. Psihoanalitična teorija mora po Lacanu Eno situirati na dve različni ravni, ki jo nikakor ne smemo med seboj pomešati.³⁶ Kajti Eden Istega ni Eden, ki se ponavlja. Eden, ki se ponavlja, je Eden unarne poteze, skratka, Eden identifikacije. Toda obstaja še neki drugi Eden, tisti, ki se proizvede, ko subjekt ni več situiran na raven označevalne verige, ampak užitka.³⁷ Tudi to je označevalna produkcija, pri kateri je izpostavljena razlika kot taka, čista razlika oziroma, z Lacanovimi besedami, »istost razlike«. Prav na to raven Lacan situira isto, ki ga proizvede psihoanaliza.³⁸ Ta dozdevno kontradiktorni pojem, ki združi v eno istost in razliko, je mogoče pojasniti, če se spomnimo, da ima pojem istega za Lacanu sprva etimološki pomen: »etimologija izraza *même* ni nič drugega kot *metipsemus* – zaradi česar je tisti 'sam' v 'jaz sam' pravzaprav odveč [*ce même en moi-même une sorte de redondance*]. Fonetična preobrazba gre od *metipsemus* v *même* – najbolj jaz sam mene samega, kar je v osrčju mene samega in hkrati onstran mene [*le plus moi même de moi-même, ce qui est au coeur de moi-même, et au-delà de moi-même*]... Ta notranjost, ta praznina, za katero ne vem več, ali pripada meni ali nikomur – prav z njo francoščina zarisuje pojem tega 'sam' [*notion du même*].«³⁹

Ta pojem istosti ne potrebuje za svojo utemeljitev subjekta, ker meri na nekaj, kar se nanaša na telo: »Razlika med istim in drugim se opira na to, da mora biti isto materialno isto. Pojem materije je temelj istega.«⁴⁰ Eden Istega je kot sled, »memorialen«, kot črka kontingentnega srečanja med telesom in označevalcem. Isto razlike je torej Eden, ki onstran vseh razlik, onstran vseh partikularnosti naznačuje sámo razliko ali rajši izjemni položaj enega označevalca glede na vse druge označevalce. Eden Istega denotira pravzaprav zgolj to, da nekaj je, da je prišlo do srečanja, rajši kakor nič. Eden Istega situira v jezik tisto, česar jezik ne more izreči,

³⁶ J. Lacan, neobjavljena predavanja »Le Savoir du psychanalyste«, 4. 5. 1972.

³⁷ *Ibid.*, 4. 5. 1972.

³⁸ Ko se sprašuje, na kateri točki vznikne istost, se Lacan eksplicitno skliče na Cantorja: »Eden, kolikor ga je mogoče opredeliti kot 'isto', vznikne, če smem tako reči, zgolj na eksponenčen način ... Prav v teku konstrukcije alefa ničla nastopi tudi konstrukcija samega 'istega', in to 'isto' je v konstrukciji tudi samo všteto kot element.« » ... ou pire«, 19. 4. 1972.

³⁹ J. Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana 1988, str. 197. Delno popravljen prevod. V slovenskem prevodu gre popolnoma v zgubo tisto, kar je srž samega problema, namreč *même* v pomenu isto.

⁴⁰ J. Lacan, neobjavljeni seminar »L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre«, 14. 12. 1978.

inkarnacijo označevalca, ki bi ga lahko poimenovali travmatični označevalec. Denotira način, kako se označevalci, ki determinirajo subjekt, za tega subjekta konkretno utelešajo, in to, še preden dobijo kakršen koli pomen.

V razmerju do Enega unarne poteze je Eden Istega v nekem radikalnem smislu Drugi.⁴¹ Eden Istega je tisto, kar mi je najbolj »lastno«, najbolj moje, mesto moje specifične partikularnosti, in hkrati »prezenca Drugega na sebi«⁴², tistega nečloveškega, ki je v meni. Ta nerazločljivost Istega in Drugega, kot jo uteleša travmatični označevalec, ni že kar dana. Za to da bi jo privlekli na dan, je potrebna posebna operacija, ki sicer meri na to, da premesti, prestavi tisto, kar se ponavlja, a tako, da natančno obmeji, zameji to utelešenje. Če je Isto, ki se ponavlja, že derivat, posledica tega Enega Istega, potem ima subjektiviranje ponavljanja za nujno predpostavko operacijo izločitve, izvlečenja, ekstrakcije te točke »istosti«.

Vse je torej odvisno od tega, ali je mogoče intervenirati v ta Eden Istega, ali ga je mogoče premakniti, prestaviti z njegovega mesta in s tem onemogočiti ponavljanje. Daleč od tega, da bi subjekta prikovala na ta travmatični označevalec, od njega zahtevala, da se v njem pripozna, da ga pripozna, gre psihoanalizi za to, da vpelje v subjektovo »zgodbo« moment kontingentnosti, s čimer dobi subjekt po koncu analize možnost za nov odgovor na realno Istega. Kakšne konsekvence je mogoče od tod potegniti za mišljenje politike?

Psihoanaliza in politika emancipacije imata nedvomno skupno izhodišče: Eden Istega ni že kar dan, pač pa mora biti šele proizveden, izločen, izvlečen kot rekonstrukcija sledi, zaznamovanja z neko radikalno prekinitvijo, naj gre za travmo ali dogodek. Toda če imata skupno izhodišče, sta njuna cilja popolnoma nasprotna. Na prvi pogled se zdi,

⁴¹ Na to mesto nerazločljivosti Enega od Drugega Lacan situira užitek. Vprašanje »istega« zadeva zlobo, ki je prav tista »groza, pred katero se obotavljam v samem sebi [*moi-même*]. Ljubiti ga, ljubiti ga kot kakega samega sebe [*comme un moi-même*], pomeni obenem bližati se neki krutosti. Njegovi ali moji? mi boste ugovarjali – razložiti pa vam hočem, da prav nič ne govori o tem, da bi bili razločeni. Zdi se namreč, da gre prav za isto [*la même*] – vendar s pogojem, da so prekoračene meje, ki me silijo v nastopaštvo pred drugim kot mojim podobnikom.« *Etika psihoanalize*, str. 197. Ta Eden, ki je hkrati Drugi, nakazuje, da je Eden Istega v strogem pomenu nekaj »nečloveškega«, nekaj, česar si ne morem prisvojiti, nekaj, kar me za zmerom razsredišča. Ta radikalna nerazločljivost med Istim in Drugim je »kriva«, kot bomo še videli, za vojno med sodobnimi teoretiki imena »jud« in teoretiki Istega in univerzalnega.

⁴² E. Laurent, »Usages du symptôme«, *La lettre mensuelle*, 178, str. 12.

da ne more biti nič bolj tujega psihoanalizi kot emancipatorična politika. Psihoanaliza meri na to, da obkoli ta Eden Istega, v zadnji instanci, da ga nevtralizira, da omogoči subjektu, da se odlepi od tega Enega, ki se ne neha ponavljati, zapisovati. Nasprotno pa emancipatorična politika meri na to, da se ta Eden Istega – skozi nenehno verifikacijo egalitarne preskripcije –, ravno nasprotno, ne neha zapisovati. Psihoanaliza in emancipatorična politika nista torej na istem. V emancipatorični politiki je produkcija Enega [od] Istega način, kako v dani situaciji potegniti posledice dogodka kot radikalne prekinitve, vznika nečesa, kar je bilo glede na možnosti situacije nemožno. Eden Istega pomeni torej odprtje novega prostora, prostora za vpis novih kontingentnosti, novih odgovorov na radikalno prekinitve, ki jo v dani situaciji povzroči dogodek. V emancipatorični politiki se s produkcijo Enega [od] Istega odpre prostor za subjektivacijo neskončnega, za konstrukcijo nove kolektivnosti, »komunizma singularnosti«, kolektivnosti kot materializirane verifikacije »večnega« imperativa politike: enakosti.⁴³

Psihoanaliza ima sicer to, kar bi lahko poimenovali, realno Istega, za svoj kompas, toda tisto, za kar ji gre, je ekstrakcija Istega, ne Istega, ki bi bilo Isto za vse, pač pa Istega, ki je Isto konkretnega primera. V tem bi lahko videli razlog za razvpito »apolitičnost« psihoanalize: Eden Istega je vedno Eden Istega konkretnega primera. Načela, ki jo vodijo pri tej »ekstrakciji« Istega, ne ponujajo nedvoumnega kriterija za vedenja na kolektivni ravni. Iluzorično je torej od psihoanalize pričakovati, da proizvede »politiko delovanja« na kolektivni ravni.⁴⁴ Z eno besedo, temeljni aksiom za psihoanalizo bi lahko formulirali takole: horizont ne-vsega je

⁴³ Glede te točke je zelo poučna Badioujeva kritika Lacanove teorije dveh teles v *Logiques des mondes*. Lacan naj bi telo razdelil na naravno telo, imaginarni sedež subjektive »istosti«, in telo kot mesto Drugega, mesto, v katerega je vtisnjen pečat Drugega. Z Lacanom se zato strinja, da je treba postaviti pod vprašaj enotnost, ki naj bi jo podeljevalo telo kot Eno. Tudi za Badiouja je torej telo razcepljeno, vendar na drugačen način, kot to predlaga Lacan. Kajti razcep med »mojim« telesom in simptomatskim telesom, tj. telesom-mestom-Drugega, je po Badiouju razcep, ki je inherenten sami strukturi človeške živali. Lacanova koncepcija razcepa telesa zato ne more biti zadnja beseda. Lahko bi rekli, da Badiou povzame in hkrati preobrne Lacanovo delitev, ali, še bolj natančno, začne na točki, kjer naj bi se Lacan ustavil: z »razdeljenim telesom človeške živali«, ki mu nato sam doda »tretje« telo, transčloveško telo, ki se polasti *obeh* teles človeške živali. Razcepljeno telo človeške živali je za Badiouja torej mesto dodatne, subjektivne inkorporacije, mesto, kjer se konstituira subjekt kot »telo resnice«. Cf. *op. cit.*, 499 sq.

⁴⁴ Glede nekompatibilnosti obdelave realnega v psihoanalizi in politiki J.-C. Milner, *Les noms indistincts*, str. 25.

neprekoračljiv. To pa ne pomeni nič drugega kakor: *ni transfinitizacije v polju politike*.

To vztrajanje na neprekoračljivosti ne-vsega zariše demarkacijsko črto med sodobnimi teoretiki univerzalnega in teoretiki izjeme, ki jo zanje inkarnira »ime jud«. Za univerzaliste je emancipatorična politika odkrila način, kako rokovati z ne-vsem, namreč, s pomočjo aksiomatizacije enakosti. Narobe pa za teoretike »imena jud« politiki, ker je bila izumljena za zaprti univerzum antike, nujno spodleti v brezmejnem univerzumu kapitalizma in znanosti. Politika omaga pred ne-vsem, ker poskuša reševati probleme, ki izhajajo iz paradoksov ne-vsega, neobstoj meje, izjeme, ki bi zacelila ne-vse z zastarelimi artefakti: univerzalnimi načeli enakosti, pravičnosti, človekovih pravic... Univerzalisti naj bi po J.-C. Milnerju, ki se pri tem sklicuje na psihoanalizo, spregledovali konstitutivno nesodobnost politike sodobnemu brezmejnemu univerzumu.⁴⁵ Politika je strukturno heterogena ne-vsemu, kot ga danes predstavlja moderna družba. Med družbo kot redom brezmejnega, ne-vsega, in politiko kot redom univerzalnega, Vsega, zato nujno prihaja do trenj in celo silovitih kolizij. Na točki takih trčenj, kjer se pokaže neukinljiva heterotopičnost brezmejnega družbe in omejenega politike vznikne »judovski problem«.

V nasprotju z Milnerjem bomo sami vztrajali na tem, da je treba v tej nenadni, z ničemer izzvani pojavitvi »imena Jud« kot poglavitnega *topic* teoretskih diskusij nekdanjih *maoistov*, naj so judi, napol judi ali ne-judi (B. Levy, F. Regnault, predvsem pa, seveda, J.-C. Milner) videti *simptom* »izgube vere« v emancipatorično politiko.⁴⁶

Ime subjekta

Da je poglavitni zastavek bratomorne vojne med »judovskimi« in »nejudovskimi« maoisti prav status univerzalnega v politiki, priznavajo tako eni kakor drugi. Vendar centralno vprašanje te debate ni preprosto: biti za univerzalizem ali ne. Temeljni zastavek razdora se je izkristaliziral ob vprašanju statusa Enega. Natančneje, ali obstaja v polju kolektivnega »ime, ki je nad vsakim imenom«, in če obstaja, ali ga je mogoče subjektivirati?

⁴⁵ Ta teza, ki je v *Jasnem delu*, Založba ZRC, Ljubljana, 2005, zgolj plasirana, ne pa tudi razdelana, ostane gravitacijsko središče njegove zadnje knjige, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Pariz 2003.

⁴⁶ Podoben argument razvija tudi J. Ranciére v svoji zadnji knjigi z značilnim naslovom, *La haine de la démocratie*, La fabrique, Pariz 2005, str. 99 sq.

Da obstajajo imena, ki jih ni mogoče nositi drugače kakor da jih subjektiviraš, denimo, komunist, delavec, imigrant, ženska, homoseksualec..., je temeljni nauk emancipatorične politike. Toda, »judovski maoisti« tu potegnejo ključno distinkcijo. Poleg teh imen, ki jih je mogoče subjektivirati ali pa tudi ne (delavec si lahko kot socialna kategorija ali kot politični subjekt), obstaja še ime-izjema, ime, ki ga *ni mogoče ne subjektivirati*: ime »jud«. Naj si sam rečeš »jud« ali pa naj te tako poimenujejo drugi, »jud« je vedno način, kako rečeš »jaz«. Ali, kot eksplicitno zatrdi Jean-Claude Milner v knjigi *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, knjigi, ki ga je stala prijateljstva z Badioujem in njegovim krogom: »ime jud [je] eno tistih imen, ki v preblisku izvršijo nad izjavljalcem zapoved: 'Wo es war, soll Ich werden', 'es' jezika – vsako ime je kot ime v tretji osebi – postane za neskončni trenutek in z neskončno hitrostjo 'Ich' govorečega bitja.«⁴⁷

Kako pojasniti to teorijo imen? Zato da bi psihoanaliza opredelila kak klinični primer, uporablja izraze, ki si jih sposoja od psihiatrije, a tako, da jih hkrati že spreminja. Psihiatrija govori v tretji osebi, uporablja klinična imena (nevrotik, psihotik, paranoik itn.) kot predikate. V psihoanalizi pa izrazi, kot so histeričarka, obsesionalec itn., niso uporabljeni na predikativen način, pač pa označujejo modus subjektivacije, uporabljeni so, če smemo tako reči, kot *imena subjekta*. Drugače povedano, za psihoanalizo je klinično ime način, kako rečem »jaz«. Ta premestitev lepo ponazori radikalno disimetrijo med subjektivacijo imena in predikativno rabo imena. V izjavi: »Slovenec sem, Italijan sem, Francoz sem...«, Slovenec, Italijan, Francoz niso načini, kako rečem jaz, pač pa predikativne zatrditve vključitve oziroma pripadnosti.

V luči te opozicije med prvo osebo in tretjo osebo je Freudov »es« potemtakem način, kako rečem jaz v tretji osebi. *Es war* izreka jaz kot ne-jaz oziroma, natančneje, izreka ime, ki še čaka na subjektivacijo, ki zahteva subjektivacijo. Na ozadju te asimetrije poskuša Milner pojasniti vztrajanje imena jud. Kako je mogoče, da »to«, sprašuje Milner, »nikdar ne umolkne,« da ga »ni mogoče utišati,« da še kar naprej traja, in to brez ozemlja, brez cerkve, brez konsenza? Odgovor, ki ga ponuja, je: to ne umolkne, ker obstajajo ljudje, ki izrekajo *jaz* kot Judi, ki izrekajo ime jud v prvi osebi.

Milner se tu distancira od Sartrove teze iz *Réflexions sur la question juive*, po kateri je ime jud zmerom izrečeno v drugi osebi: »Ti si jud«

⁴⁷ J.-C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, str. 107.

oziroma »Jud si.«⁴⁸ Za Sartra je ime jud eden od načinov, kako rečemo ti, še zlasti takrat, ko je uporabljeno kot žaljivka. Kajti po Sartru nobena poteza, ki naj bi jo imeli judi, ni specifično judovska, ne deluje diskriminatorno (rasne poteze, rituali, obrežanost, vera...). Zato se po Sartru ne moremo spraševati, kaj je tisto, kar juda naredi za juda. Tisti presežek judovstva v judu, tista neumestljiva poteza, ki jo sam jud zaman išče pri sebi, je ves v pogledu Drugega. Jud je »pod pogledom Drugega«. Drugi je tisti, ki juda prepozna kot juda s tem, da ga razglasi za juda. Strogo vzeto, jud torej ne obstaja. Jud je izum antisemita. Od tod tudi Sartrova radikalna rešitev: ni odgovora na židovsko vprašanje. Edini odgovor na židovsko vprašanje je, da ga zamenjamo z drugim vprašanjem, in sicer: kako je mogoč antisemitizem?

Že Sartre izpostavi torej v imenu »jud« neko realno-nemožno razsežnost onstran religioznih, zgodovinskih, kulturnih, etničnih itn. lastnosti, vendar to realno pripisuje intervenciji Drugega, zaradi česar tega imena ni mogoče subjektivirati. Oziroma, bolje bi bilo reči, tudi ko je subjektivirano, je to prej kot gesta kljubovanja Drugemu. Milner pa hoče misliti to realno v imenu jud kot pogoj za subjektivacijo. Ime jud ni ime, ki ga lahko izbereš ali ne. Je ime, ki se ga v nekem smislu ne moreš znebiti, tudi če se hočeš, in ravno tako si ga ne moreš poljubno nadeti. Je že tu, v realnem, vprašanje za govorilo-juda pa je le, ali ga hoče ali ne afirmirati *kot subjekt*. Imena jud zatorej ne more izreči kdor koli in v kakršnih koli okoliščinah, kot zatrdi F. Regnault, edino, če je izrečeno v specifičnih, četudi vnaprej nedoločenih pogojih, postane izjavljalec imena »jud« subjekt – po zgledu freudovskega *Wo Es war, soll ich werden*: »Kjer je bil izraz jud kot pripadnost, imenovanje, deskripcija, napoči Jud kot ime.«⁴⁹ V nekem smislu velja za nosilca imena jud Nietzschejeva zapoved: »*Werde, wer du bist*«, »Postani, kdor si«.

Med imenom »jud« in vsemi drugimi imeni je treba potegniti dve distinkciji: na eni strani razliko med subjektivacijsko in predikacijsko rabo imena, na drugi strani pa je treba samo subjektivacijsko rabo imena še enkrat razcepiti: na imena, glede katerih popustiš, ali pa ne, in na ime jud, glede katerega v nekem radikalnem smislu ne moreš popustiti – tudi oziroma predvsem takrat, ko si se mu odpovedal. To je tisto, kar »ime jud« loči od vseh drugih imen subjektov. Lahko si katolik, tako kot si perogordinec, zapiše Regnault, se pravi na način gole komunitarne pripadnosti, toda lahko si katolik, komunist ali kar koli drugega na način,

⁴⁸ J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, Pariz 1946 str. 66 sq.

⁴⁹ F. Regnault, *Notre objet a*, Verdier, Pariz 2003, str. 10.

ki implicira subjektivno odločitev, da glede tega imena, ki si ga izbral, ne popustiš, ne glede na ceno, ki jo moraš za to plačati. Ne popustiti glede svojega imena pomeni, da ime ni samo nekaj, kar te zaznamuje, kar te doleti kot usoda: biti to ali ono, imenovati se tako ali drugače. To je še na ravni gole faktičnosti. Pač pa pomeni, da je ime postalo temeljni zastavek subjekta: je ime subjekta kot takega, tisto realno, od katerega prejme svoj pogoj, če parafraziramo Lacana.

Tudi ime »jud« je lahko eno izmed subjektivnih imen. Toda tisto, zaradi česar je to ime neprimerljivo z drugimi subjektivnimi imeni, kar naredi, da je dobesedno »ime, ki je nad vsakim imenom«, je posledica intervencije politike. Politika je, po Regnaultu, »postala kraj, kjer je bila ta izbira [imena 'jud' kot imena nad vsakim imenom] odrinjena na stran, zaradi česar je ime postalo katero koli: verjamemo, da imamo poslej svobodo za vse 'dobre izbire', ki jih politika ponuja individuu tekom njegovega življenja – se pravi...: komunizem, vietnamska vojna, vojna v Alžiriji, boji za nacionalno osvoboditev, kitajska kulturna revolucija, palestinska stvar, druge, skratka, vse te izbire, za katere je individuum, ki je verjel, da jih mora narediti, če ga vodita svoboda in pravičnost ..., in to v imenu svobode in pravičnosti, ki nista prazna idola.«⁵⁰

Preprosto povedano, za politiko je cena za to, da lahko neko poljubno ime postane ime političnega subjekta, da se, skratka, subjektivira, žrtvovanje enega imena: imena »jud«. Žrtvovanje tega imena šele odpre prostor za možnost politične subjektivacije. To je ključni razlog, zakaj sta za Regnaulta, ampak ne samo zanj, ime »jud« in politika, ne katera koli seveda, ampak prav emancipatorična politika, radikalno nekompatibilna. Politika izhaja iz predpostavke, po Regnaultu iluzorične, da je mogoče imena subjekta, torej imena, ki se vračajo na svoje mesto, ki nočejo umolkniti, poljubno predstavljati oziroma jih zamenjevati. Skratka, v zadnji instanci, za politiko ime ni nič realnega.

In tu, v komaj prikriti polemiki z Badioujem, lansira provokativno tezo: »Če me mika – zato da bi jezil ... nekatere svoje tovariše, naj so judi ali ne – razglasiti, da mi ni mar za politiko ... je to zaradi tega, ker je veliko militantov, naj so judje ali ne, zahtevala bolj kot za katero koli drugo ime, da glede tega imena [jud], popustijo.«⁵¹ Toda – obstajajo svetle izjeme. Če nekateri militanti vseeno niso popustili, se niso odpovedali temu imenu, je to zato, ker jih je »pred tem obvarovalo lacanovstvo«⁵².

⁵⁰ *Notre objet a*, str. 14. Ne gre spregledati, da Regnault navaja subjektivirajoče izbi-re določene generacije, namreč svoje, generacije šestdesetih.

⁵¹ *Notre objet a*, str. 17.

⁵² *Ibid.*

Lacan vznikne nenadoma kot poslednji branik imena »jud«, tistega realnega v imenu »jud«, kajti politika, zlasti tista, ki se ima za progresistično, emancipatorična politika, politika, ki jo odlikuje prav to, da ne verjame v realno nobenega imena, po Regnaultu zahteva od militantov, da se odpovejo svojemu imenu, da popustijo glede imena Jud, da zamolčijo to ime, in to v imenu abstraktnih univerzalnih načel in vrednot. Politika postavi subjekte-jude pred nemogočo dilemo: ohraniti politiko, »edino stvar, ki je v njihovih očeh sveta«, ali pa dolžnost »obnoviti pravice ... *utajenega imena*«. ⁵³

Politika, ki postavi subjekte pred to izbiro: ali emancipatorična politika ali ohranitev imena, se po Regnaultu sama diskreditira. Vsaka politika, ki zahteva žrtvovanje, odpoved imenu, zlasti *temu* imenu, po Regnaultu ni vredna, da se ohrani. Oziroma vredna reševanja je edino politika, ki je »zmožna ne odpovedati se nobenemu imenu, naj bo to ime jud ali ne« ⁵⁴. Politika, vredna svojega imena, je zanj edino tista, ki omogoči »slišati ime, v imenu katerega govorimo ali molčimo«. Z eno besedo, vredna imena politika je samo politika, ki jo animira »želja, da se drugi ne odpove svojemu imenu« ⁵⁵.

Prav tu se z vso ostrino postavi vprašanje o statusu imena kot Enega [od] Istega v politiki. Spor torej ni o tem, ali so imena večna ali ne, ali so realno, ali ne, ampak, ali je ime, ki je nad vsemi imeni, Eden, ki se ponavlja, neka neizbrisna danost, ali pa Eden, ki se proizvede, Eden, ki je, denimo, rezultat prakticiranja politike v neki neskončni situaciji. Ne gre torej za to, ali politika dopušča imena, ki so »večna«, »za zmerom«, pač pa, ali je to »večno« ime ime neke skupnosti, ki obstaja v realnosti, ali pa je ime političnega subjekta, ki se mora šele ustvariti.

Kje torej teče demarkacijska linija, kje je nepremostljivi prepad med »judovskimi« maoisti, naj so judi ali ne, in »nejudovskimi« maoisti, naj so judi ali ne? Če še enkrat ponovimo, ne gre za to, da bi »judovski« maoisti priznavali obstoj takega »imena, ki je nad vsakim imenom« »nejudovski« maoisti pa bi to zanikali. Nasprotno, za Badiouja, ki se ob tem eksplicitno skliče na Pavlovo postulatijo Kristusa kot »imena, ki je nad vsakim imenom«, univerzalnost v politiki, »produkcija Istega in Enakega«, implicira dvoje: na eni strani nedvomno indiferentnost do vseh posvetnih poimenovanj. Vsa imena, celo naša lastna je treba jemati zgolj kot »vzdevke«, naključno prilepljene na naše telo; na drugi strani pa vztraja,

⁵³ *Ibid.*, str. 18.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 20.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 21.

da »subjekt resnice vselej stremi« k takim »imenom, ki so nad vsakim imenom«. Ali, še bolj eksplicitno: »Vsa resnična imena so 'nad vsakim imenom'. Mogoče jih je sklanjati in, tako kot to počne matematična simbolika, deklarirati v vseh jezikih, glede na vse običaje in prek vseh razlik. Vsako ime, iz katerega izhaja neka resnica, je ime izpred časa babilonskega stolpa. Toda krožiti mora v tem stolpu.«⁵⁶

Zastavek boja med »judovskimi« in »nejudovskimi« maoisti je preprosto v temle: ali označevalec »jud« konstituira izjemni označevalec, tako rekoč sveto ali usojeno ime, ali, pa nasprotno, nobeno ime – torej tudi ime »jud« ne – ni vnaprej izbrano za to, da bo imelo vlogo »imena, ki je nad vsakim imenom«. Za »nejudovske« maoiste je odgovor jasen: nihče nima v zakupu »imena, ki je nad vsemi imeni«. ⁵⁷ Proti sakralizaciji imena »jud«, imena, ki je kot nekakšen surplus, presežek nad navadnimi imeni, ker je ime »absolutne žrtve«, katere moralni in politični kapital izkorišča država Izrael in upravičuje svojo imperialistično in kolonialno politiko na Bližnjem vzhodu, Badiou – ki vnaprej zavrne ideologijo žrtve, ker jo je mogoče, kot to počne Izrael danes, priročno instrumentalizirati, ki je zatorej proti takemu »političnemu izsiljevanju« – vztraja, da iz grozodejstev, prizadejanim evropskim judom pod nacističnim režimom, ni mogoče kovati političnega kapitala, presežne vrednosti, se zateči pod njegovo okrilje in zase zahtevati izjemni položaj. Ravno nasprotno, pozitivni doneski judovstva mišljenju so ravno v prizadevanjih samih Judov (Spinoze, Marxa, Freuda...), da prelomijo z judovskim komunitarizmom in utemeljijo univerzalizem – v vsakič specifičnih razmerah. Danes smo še pred nalogo, da ugotovimo, kakšna je usoda označevalca »jud«, katerega domet bi bil univerzalen. V tem smislu lahko Badiou v svojem značilnem provokativnem slogu zatrdi, da temeljni problem za same jude ni, kako nositi ime »jud«, odkrito in ponosno, dvomeče ali pa tako, da je preprosto utajeno,⁵⁸ pač pa to, da je treba danes »ustvariti novega juda ... da jud našega časa šele pride«. ⁵⁹

⁵⁶ *Sveti Pavel*, str. 113.

⁵⁷ Celo ateistični-jud Milner, ki mu ni mogoče očitati sakralizacije juda kot žrtve, nima boljšega argumenta za situiranje imena jud kot izjeme kot to, da je ime jud kot inkarnacija četverja (moško/žensko/otrok/starši), torej inkarnacija principa kontinuitete, tako rekoč poslednja obrambna črta subjekta pred nasiljem sodobne družbe, ki ne prizna, ne pozna nobene meje, nobene ovire za svoje brezmejno širjenje.

⁵⁸ Tu napotujemo na tri modalitete nošnje imena jud, kot jih razloči Milner v *Les penchants criminels*: jud afirmacije, jud vprašanja in jud zanikanja. *Op. cit.*, str. 108 sq.

⁵⁹ Cf. Badioujevo polemiko z »judovskimi maoisti« v *Circonstances 3. Portées du mot 'juif'*, Lignes, Pariz 2005, str. 86.

KAKO LAHKO VIDIM REVOLUCIJO?¹

RADO RIHA

I.

Ali je danes na področju politike sploh še smiselno razmišljati o revoluciji? Ali nismo v času globalizirane vladavine kapitala in parlamentarne demokracije revolucijo v politiki že pustili za seboj, tako da lahko o njej razmišljamo, kot je to s svojo tematsko številko »mourning revolution« pred kratkim predlagala angleška revija *parallax*, samo še kot o nečem, kar je predmet žalovanja ali pa obžalovanja?² Ali pa je morda še možno, da revolucijo postavimo za predmet in gibalo želje, naše želje, kar je s tematsko številko »Désir de révolution«, »Želja revolucije«, pred nekaj leti naredila druga revija, tokrat francoska?³

Poskus odgovora na ta vprašanja naj vpeljeta dve pripombi. Prva zadeva vprašanje o smiselnosti in upravičenosti razmišljanja o revoluciji na področju politike. Naj takoj povem, da se mi zdi v današnji globalizacijski konjunkturi, ki deluje kot univerzum brez zunanost in brez meje, redkokatera tema tako aktualna, tako pertinentna za mišljenje politike, kot je to prav tema revolucije. Vprašanje revolucije razumem kot vprašanje o tem, ali je možna afirmativna nedržavna in zunajdržavna politika, politika emancipacije, ki bi bila zgrajena kot akt, kot prekinitev dane situacije in invencija novih načinov bivanja. Akt, za katerega gre tu, sicer

¹ Prva inačica pričujočega besedila je bila predstavljena l. 2001 na predavanju v okviru Delavsko-pankovske univerze, tematski cikel »Maj 68«, druga, razširjena inačica je bila pod naslovom »Seeing the Revolution, Seeing the Subject« objavljena v tematski številki »Mourning revolution« angleške revije *parallax*, 27, april-junij, Routledge 2003, z naslovom »Želja revolucije« pa v beograjski reviji *Prelom* l. 2005. Obe inačici sta bili za objavo v *Filozofskem vestniku* ponovno predelani.

² »Mourning revolution«, *parallax*, št. 27, april-junij 2003, Routledge.

³ »Désir de révolution«, *lignes*, št. 4, februar 2001, Editions Léo Scheer.

ni akt ustvarjanja iz nič. Je pa v njem vsebovana večšina rokovanja z momentom nič, ali tudi, z neko konstitutivno odsotnostjo, pri čemer lahko razumemo s to konstitutivno odsotnostjo dejstvo, da ni nobenega zadnjega, transcendentalnega pogoja, ki bi politično so-bivanje ljudi prešil v celoto.

Druga pripomba zadeva revolucijo kot predmet žalovanja in obžalovanja. Težko bomo oporekali temu, da danes z revolucijo v politiki ni povezano tisto občutje entuziazma, s katerim je po Kantu občinstvo pred več kot dvesto leti spremljalo Francosko revolucijo.⁴ 20. stoletje se je začelo kot udejanjenje revolucionarnega upanja zatiranih množic, končalo se je s polomom in sesutjem sistemov državnega socializma, ki so se uveljavili kot edina prava materializacija tega upanja. Zdi se torej, da se po zlomu realno obstoječega socializma problem revolucije na ravni političnega in filozofskega delovanja za levo misel res ne more zastavljati drugače kakor uzrt skozi prizmo grenkih izkušenj spodletelih in izdanih revolucij. In samo po sebi se razume tudi, da tej izkušnji ustrezajo občutja bolj žalobne, tesnobne vrste.

Vendar bi nas po mojem mnenju v tej samoumevnosti nekaj le moralo zmotiti. Kako naj razumemo dejstvo, tako se lahko vprašamo, da revolucionarnega upanja in prepričanja emancipatorične misli, kot se zdi, ni zamajal že *obstoj* držav realnega socializma, tudi če je ta misel v njih večini videla grobarje revolucije? Pač pa se je leva misel šele v trenutku, ko so se sesuli državni sistemi, ki niso bili drugega kakor materializacija spodletelih, izdanih revolucij, začela vesti tako, kakor da ne vidi več nobene revolucionarne perspektive, kakor da ni več »upa zmage«?

Kakor da je misel revolucije in revolucionarno občutje entuziazma dokončno pokopalo to, da v polju politike nenadoma ni bilo več videti ničesar, da ni bilo več nobenega vidnega referenta, na katerega bi se lahko revolucionarna misel nanašala. Zdi se, da je bila revolucija za imaginarij leve misli vseskozi vezana na nekega *predstavljivega referenta* – povsem v nasprotju s tem, kar je ta misel sama razumela in predstavljala kot temeljno revolucionarno izkušnjo: umanjkanje vsakega trdnega referenta, ireduktibilno novost in radikalno prekinitev, akt ponavzočenja tega, kar je brez podobe in nepredstavljivo. Skratka, izkušnjo proizvodnje odsotnosti v tem, kar je prisotno.

Pa vendar bi bilo zlom realnega socializma mogoče dojeti tudi kot dogodek, ki je v praksi potrdil Lacanovo misel iz *Televizije*, misel, ki ni

⁴ Cf. I. Kant, *Spor fakultet*, prevod M. Golob, *Vestnik IMS*, VIII, Ljubljana 1987, str. 32/33.

bila namenjena le psihoanalitikom in psihoanalizi: da namreč izhod iz kapitalizma ne bo napredek, če bo to izhod samo za nekatere.⁵ Misel nas dovolj jasno opozarja na to, da izhod iz kapitalizma ne more biti pridržan posvečenim, da ga je treba misliti kot nekaj, kar velja le, kolikor se naslavlja na vse. Ali niso ravno države realnega socializma igrale vlogo elitnega kluba, vlogo tistih »zgolj nekaterih«, ki se jim je posrečil izhod iz kapitalizma? Ali se ni torej ravno z njihovim zlomom odprla možnost resničnega izhoda – to pa je izhod ne le za nekatere, ampak *za vse*? Drugače povedano, izhod kot politično dejanje, ki ga je mogoče neposredno univerzalizirati? Ki ne velja za nikogar, če ne velja za vse.⁶

A če je videnje revolucije z žalnim trakom tudi rezultat predpostavke, da je revolucija nekaj, kar je mogoče videti, pa čeprav le v obliki izdanega upanja, čeprav le kot nejasno, skoraj popolnoma izbrisano sled, če je torej ta predpostavka nekakšna spontana ideologija leve misli, ali ne bi mogel biti prvi korak k preboju te ideološke drže v tem, da si z vso resnostjo zastavimo naslednje enostavno vprašanje: *kako je pravzaprav revolucijo sploh mogoče videti?* Natančneje povedano, kako jo je mogoče videti *kot revolucijo*, torej kot moment radikalne prekinitve, ki v prisotnem evocira brezno odsotnosti, kot radikalno kontingentno politično akcijo, ki transformira polje možnega, vidnega tako, da v njem uveljavi to, kar je njegovo nemožno, nepredstavljivo, nevidno? V svojem prispevku za številko revije *lignes*, posvečeno »*Želji revolucije*«, navaja Catherine Malabou tudi misel

⁵ Cf. J. Lacan, *Televizija*, prevod A. Zupančič, *Problemi-Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 60: »Bolj ko smo svetniki, bolj nam je do smeha, to je moje načelo, celo izhod iz kapitalističnega diskurza – kar pa ne bo noben napredek, če se zgodi le za nekatere«. Za problematiko lacanovskega oziroma psihoanalitskega zarisa izhoda iz kapitalizma cf. Jelica Šumič, »Drugost v politiki, drugost v psihoanalizi: isto v drugosti«, *Filozofski vestnik*, XXV, 3, Ljubljana 2005, str. 23-38.

⁶ Čeprav s tem presegamo okvir te razprave, se lahko na kratko spomnimo na politično prakso dela socialnih in političnih gibanj v Vzhodni Evropi ob koncu osemdesetih let. In sicer na prakso tistega dela gibanj, ki jih v njihovem boju proti realnemu socializmu ni vodila regulativna ideja restavracije parlamentarne demokracije in nacionalne države. Pač pa so proti obstoječemu socializmu nastopala na osnovi enostavne predpostavke, da gre za sistem, ki ga je treba radikalno, teoretično in praktično kritizirati. Delovala so na osnovi univerzalistične maksime delovanja, ki jo lahko imenujemo tudi *Marxov kategorični imperativ*, da je namreč potrebno preobrniti [umwerfen] »vse odnose, v katerih je človek ponižano, zasluženo, zapuščeno in zavrženo bitje«; cf. K. Marx, *H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod*, prev. M. Dekleva-Modic, v: MEID I, CZ, Ljubljana 1969, str. 201. Izstopa iz socializma niso razumela kot vstop v kapitalizem, ampak kot eno od fragmentarnih zmag v procesu politike emancipacije. Lahko bi rekli tudi: kot ustvarjanje pogoja možnosti za to, da postane t. i. »izhod iz kapitalizma« drugo ime za politiko emancipacije, za nenehno ponovitev akta prekinitve z razmerami nesvobode in neenakosti človeških bitij.

Guya Deborda, da je »[...] veliki stil obdobja še vedno v tem, kar usmerja *evidentna in skrita* nujnost revolucije«. ⁷ Mislim, da se lahko strinjamo z njenim mnenjem, da je revolucionarnost Debordovega razmišljanja v tem, da je v njem revolucija določena z zvezo vidnega in nevidnega, navzočnosti in ločitve. A tudi če pristanemo na opredelitev revolucije kot zveze evidentnega in skritega, s tem še vedno nismo odgovorili na vprašanje, kako je ne le mogoče, da se to, kar je skrito, nepredstavljivo pojavi v predstavi, da odsotnost vznikne sredi prisotnosti, ampak da to pojavitev nevidnega tudi vidimo, in sicer natančno kot pojavitev nevidnega?

Na to vprašanje ne morem dati celovitega odgovora, v nadaljevanju bom poskušal razviti samo nekaj nastavkov, ki bi jih moral tak odgovor vsebovati. Vrnimo se najprej k vprašanju o možnosti revolucije v sodobni konjunkturi globalizacije. Verjetno lahko brez večjih težav sprejememo posplošeno ugotovitev, da bo, ne glede na zdajšnjo prevlado urejenega univerzuma neoliberalnega kapitalizma ali pa ravno zaradi te prevlade, tudi v prihodnosti gotovo prihajalo do revolucij. Revolucije v pomenu nepredvidljivih, bolj ali manj nasilnih prevratov družbenega reda ali forme politične ureditve, revolucije v vseh tistih različnih oblikah, ki smo jih že lahko spoznali, »nacionalne«, »anti-birokratske«, »spolne«, »verske«, »konzervativne« revolucije, revolucije v drugih, še neznanih pomenih in oblikah, vse te revolucije so v prihodnosti ne le možne, ampak skorajda neizogibne.

Vendar pri vprašanju o možnosti revolucije v razmerah globalizacije ne gre za spraševanje o verjetnosti prihodnjih dogodkov vstaje ali upora, izbruhov bolj ali manj artikuliranega in organiziranega nezadovoljstva množic. Pač pa gre za vprašanje, *ali bo v vseh teh revolucijah à venir tudi kaj revolucije?* Vprašanje ni novo, sodi v kontekst Francoske revolucije. A morda prav izkušnja s spodletelimi socialističnimi revolucijami aktualizira za nas vprašanje, ki ga je Robespierre v govoru z dne 4. novembra 1792 naslovil na žirondince: »Državljan, ali bi želeli revolucijo brez revolucije?«. ⁸

Ni razloga, da tudi danes tega vprašanja ne bi vzeli resno. Sam se bom pri tem omejil le na eno od njegovih razsežnosti: iz Robespierrovega vprašanja dovolj jasno izhaja, da je z revolucijo, natančneje, z njeno perspektivo *revolucije z revolucijo*, torej s perspektivo res *revolucionarne* revolucije, povezana želja, želja tistih, ki jim gre za revolucijo. Zanimala

⁷ Ch. Malabou, »Atteinte...sans le savoir«, v: »*Désir de révolution*«, *op. cit.*, str. 124–129; kurziva R. Riha.

⁸ Bralca napotujemo na besedilo E. Balibarja, od katerega prevzemamo robespierrovski motiv »revolucije z revolucijo«, cf. E. Balibar, »Sed intelligere«, v: »*Désir de révolution*«, *op. cit.*, str. 11–15.

me bo torej zveza med *željo* in *revolucijo*. Robespierrov govor je politično dejanje, zato bi bilo narobe, če bi v pojmu želje, s katerim operira, videli ime bodisi za moment individualno-psiholoških pričakovanj, upanj, strahovanj in emocij, ki spremljajo revolucijo, bodisi za razsežnost revolucionarnega ideološkega imaginarija. Željo, za katero tu gre, moramo po mojem mnenju razumeti kot moment, ki je kar najbolj neposredno povezan z revolucionarno politiko. Želja, ki jo evocira Robespierrovo vprašanje, je neločljiva od revolucije in je kot njen *konstitutivni del* strogo politična kategorija. Želeti revolucijo z revolucijo ne pomeni drugega kakor želeti revolucijo, katere sestavni del je želja. In sicer *želja revolucije*: to pa je želja kot moment, ki daje, na eni strani, revoluciji njen *resnično revolucionarni značaj*, pri čemer na drugi strani velja, da je prava le tista želja, ki jo kot željo določa in poganja sama revolucija, želja, v kateri je na delu *revolucija v samem zelenju*.

Ni torej revolucije brez želje in ni želje brez revolucije – vendar tu ne smemo spregledati bistvenega: da namreč med obema deloma izjave ni recipročnosti. Obe izjavi se med seboj povezujeta le *pod pogojem želje*. Drugače povedano, želja revolucije, želja, ki jo poganja revolucija in ki sama omogoča revolucijo z revolucijo, se pojavi le, kolikor je zaželjena. Srečanje želje z njo samo je trenutek revolucije v sami želji, ta revolucija pa se politično manifestira tako, da tisti, ki jih je revolucija zagrabila, udejanjajo revolucijo z revolucijo. Skratka, tu postavljam, da lahko Robespierrovo zahtevo, da je treba želeti *revolucijo z revolucijo*, beremo tudi kot zahtevo, da je treba *želeti samo željo*. Vprašanje: ali želite revolucijo brez resnične revolucije? lahko razumemo tudi kot vprašanje: ali želite željo brez prave želje? Ali tudi, če nekoliko poenostavim, kot vprašanje: ali res hočete to, kar želite? Ali kot človeška bitja željo, ki vas žene kot revolucionarje, ali to, kar hočete kot revolucionarni subjekti, ali torej svoje revolucionarno hotenje tudi želite?

Kaj torej dobimo, če vzamemo, kot to predlagam, Robespierrovo povezovanje revolucije z željo resno? Mislim, da je ključna implikacija tega povezovanja v tem, da pri vprašanju revolucije in revolucionarne želje ne gre toliko za to, *kaj* želimo. Za revolucijo in željo revolucije gre v resnici šele takrat, ko se z vso resnostjo zastavlja vprašanje, *kako* želimo. Odločilno, revolucionarno odločilno vprašanje se glasi: ali *svojo željo tudi želimo*? Šele to vprašanje nas pelje k resnični revoluciji, k revoluciji z revolucijo. Robespierrovo vprašanje ne dovoljuje nobenega dvoma glede tega, kdo je pravi revolucionar. To ni preprosto tisti, ki misli in govori, pa čeprav še tako goreče, da želi revolucijo. Prav tak revolucionar je vedno sumljiv: njegova želja je psihološka, ne pa strogo revolucionarna kategorija. Kar

pomeni: danes želi revolucijo, jutri bo enako goreče želel nekaj drugega, npr. mesto in položaj v državnem aparatu. Pravi revolucionar je samo tisti, ki želi svojo željo revolucije. Takega je težje spraviti z revolucionarne poti. Skratka, želja revolucije sama za revolucijo ne zadošča, pač pa jo mora tisti, ki deluje za stvar revolucije, tudi še želeli.

Iz Robespierrove teme revolucije z revolucijo izpeljujem torej trditev, da sodi k pojmovnemu aparatu revolucionarne politike tudi pojem želje, da politike emancipacije kot revolucionarne politike prekinitve z dano situacijo ni mogoče misliti brez pojma želje. Na tem mestu je treba seveda povedati, da teoretskega ogrodja za svoje razumevanje želje ne prevzemam od Robespiera. Želja, ki jo ima tu v mislih, je določilo človeka kot govorečega bitja, in pojem te želje je razvila Lacanova psihoanaliza. Želja pri Lacanu ne pripada registru humanega, če smem tako reči, registru antropologije v najširšem smislu, v katerega sodi vse tisto, od razuma do hotenj, interesov in občutij, kar človek kot kultivirano naravno bitje potrebuje za to, da ohrani pri življenju samega sebe in svoj rod in pri tem še doseže največjo možno mero srečnosti. Vsa ta antropološka vsebina lahko namreč začne zares človeško delovati šele na neki ne-človeški ravni, takrat, ko je *subjektivirana*, ko jo na vselej specifičen način oblikuje in usmerja delovanje človeka kot *subjekta želje*.

Prav zaradi radikalno ne-humanističnega značaja želje lahko Lacan tudi vzporeja željo in moralni zakon in zapiše, da je »moralni zakon«, ki se vzpostavlja z žrtvovanjem vse vsebine ljubega Jaza, »želja v čistem stanju«.⁹ In tako kot moralni zakon suspendira vse, kar sodi na raven izkustvenega hotenja in delovanja individua, tako tudi želja metonimično drsi od objekta od objekta, a je ne more noben zadovoljiti, pač pa jih želja vse enako izničuje. A to, da je želja na tak način vedno želja ničesar, ne preprečuje, da ne bi vendarle imela svojega objekta-razloga: to, kar jo poganja, je Nič, a Nič kot Nekaj, realno želje. V nekem prvem času je želja pri tem organizirana kot obramba pred tem, kar sama proizvaja kot svoj realni razlog, organizirana je kot beg pred tistim realnim, ki je predpostavka in presežni produkt njenega delovanja. In analitično izkustvo uči, da je šele v nekem drugem času, takrat, ko se nekdo odloči za drugačen dostop do svoje želje, takrat, ko tudi hoče to, kar želi, beg želje pred tem, kar sama proizvaja kot svoje gonilo lahko ustavljen, želja pa se lahko sooči s svojim realnim razlogom, ne da bi v tem soočenju ugasnila. Dostop želje do njenega realnega lahko, zavedajoč se poenostavitve, opi-

⁹ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, prev. R. Močnik, Z. Skušek, S. Žižek, Analecta 1996, str. 258.

šem takole: kot govoreča bitja smo sicer vedno že subjekti želje, a zares se *subjektiviramo* šele takrat, ko tudi *hočemo to, kar želimo*. Ko torej hočemo realno svoje želje. Antropološka vsebina je subjektivirana takrat, ko je človeško bitje, ki mu daje življenje njegova želja, s svojo željo tudi usklajeno, ko najde dostop do nje in njenega razloga.

Kar bi želel tu poudariti, je naslednje: operacija subjektivacije oziroma hotenja svoje želje je operacija, v kateri je na vselej specifičen način *ponavzočeno*, se pravi *narejeno vidno*, ali tudi, pripeljano do pojavitve realno želje. Subjektivacija je operacija, v kateri je treba narediti vidno natančno to, kar ni in ne bo nikoli mogoče videti, pokazati je treba to, kar ni in ne bo nikoli navzoče v neki pozitivni, predikativno določljivi podobi. In šele s to operacijo ponavzočenja realnega želje se pojavi tudi subjekt želje. O operaciji subjektivacije lahko torej govorimo, kolikor je njen zadnji rezultat v tem, da vidimo, kako se pojavi subjekt želje, natančneje, kako se človeško bitje pojavi kot subjekt.

Svojo obravnavo želje revolucije lahko zdaj povzamem takole: Robespierre postavlja, da je revolucionarna politika povezana z željo, interpretacija želje v okviru Lacanove konceptualizacije pa omogoča, da mislimo obstoj revolucionarne politike emancipacije, ki ni ne pozitivna državna politika, ne negativna politika t. i. civilne družbe, ampak je politika prekinitve z dano situacijo in novega začetka, politika izumljanja novih načinov bivanja. Lahko bi rekel tudi, da povezava Robespierra in Lacana omogoča, da mislimo politiko kot eno od tistih področij človeškega delovanja, kjer se človeško bitje lahko subjektivira.¹⁰ Če zdaj upoštevam zgornjo opredelitev procesa subjektivacije kot procesa, v katerem na specifičen način postane vidno realno želje, razpolagamo tudi že z nekim prvim odgovorom na izhodiščno vprašanje, kako je mogoče revolucijo, in sicer prav kot revolucijo, sploh videti. Odgovor se glasi: revolucijo lahko vidimo tako, da takrat, ko gledamo, tudi *želimo videti*. Da smo v tem, kar gledamo, udeleženi z našo *željo videti*. Revolucija in njena želja se pojavlja procesu subjektivacije, ki ni drugega kot *želja videti*. Robespierrovo vprašanje bi lahko zato za tiste, ki danes ne vidijo več možnosti revolucije, preformulirali takole: *Državljeni, ali želite videti revolucijo brez želje videti?*

Želja videti se v svoji elementarni obliki manifestira kot želja videti *nekaj* tam, kjer ni, vsaj ne na prvi pogled, videti *nič*, vsaj ne nič posebne-

¹⁰ Podrobno razdelano teorijo politike kot forme subjektivacije bo bralec našel v delu J. Rancièrja *Nerazumevanje*, prevod J. Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

ga. Je želja videti *Nič kot Nekaj*. Kar je tudi temeljno določilo revolucionarne politike emancipacije, tiste politike ki vidi *nekaj*, se pravi možnost radikalnega predrugačenja dane situacije, tam, kjer situacija vse dotlej ni dovoljevala videti nič, natančneje povedano, nič razen danih možnosti same situacije. A revolucionarna politika vsebuje željo videti v dveh med seboj neločljivo povezanih pomenih: prvič, je želja videti na mestu dane situacije možnost novega stanja situacije, in drugič, je želja ohraniti v tem novem stanju situacije vidno to, kar ni in ne bo nikoli mogoče videti, ponavzočiti v pojavitvi novega tudi nekaj, kar ni in ne bo nikoli pozitivno navzoče. Resnična revolucija, revolucija z revolucija, je revolucija, ki jo vidimo v navedenih dveh pomenih. Na ta način pa jo vidimo zato, ker *želimo videti*. Zato, ker je v njej v obliki *želje videti* na delu proces subjektivacije: proces, v katerem svojo željo, željo revolucije, tudi hočemo. Proces, v katerem na vselej specifičen način omogočimo pojavitev njenega realnega razloga – revolucije.

Videti revolucijo, ali tudi, videti revolucijo z revolucijo pomeni toliko kot videti politiko kot proces politične subjektivacije, to pa zopet pomeni: videti, kako se na področju politike, kjer običajno ni videti drugega kot agente in aparate države, pojavi *subjekt*. Edino v svoji revolucionarni obliki je politika torej akt politične subjektivacije, edino v tej obliki se človeško bitje na področju politike lahko pojavi kot subjekt. A da bi razumeli politično pojavitev subjekta, je treba, kar bo naloga drugega dela tega prispevka, proces subjektivacije razložiti nekoliko podrobneje. Pri poskusu te razlage si bom pomagal z Malevičevo sliko »Črni kvadrat na beli podlagi«. Slika me tu zanima zato, ker se na njej vidi subjekt, in sicer subjekt, ki ustreza revolucionarni politiki emancipacije. Gre torej za subjekt, ki se pojavi kot produkt naše želje videti, drugače povedano, za subjekt, ki *je* subjektivacija, če uporabim Badioujevo formulo iz *Svetega Pavla*.¹¹

II.

Do trditve, da se na Malevičevi sliki »Črni kvadrat na beli podlagi« vidi subjekt nas peljeta dva koraka. Prvi je, če smem tako reči, zgolj teo-

¹¹ A. Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, prevedla A. Zupančič, Analecta, Ljubljana 1998, str. 85. S tu predlagano interpretacijo Črnega kvadrata skušam hkрати korigirati svojo preveč »teoreticistično« razlago Malevičevega platna v članku »Scene Dvojega I. Črni kvadrat na beli podlagi«, *Filozofski vestnik*, XXI, 3, Ljubljana 2001

retski, je bolj ali manj logična dedukcija. Drugi ni možen, če v njem nismo kot gledalci udeleženi sami. Izhodišče obeh pa je teza, ki jo razvil G. Wajcman v svoji knjigi *L'objet du siècle*,¹² da je namreč to, kar je naslikano na platnu sam Nič. Teza ne trdi, da ni na platnu ničesar naslikanega, ali pa, da je tema platna nič, vrzel nezapolnjive odsotnosti. Pač pa je Črni kvadrat platno, na katerem je naslikana sama odsotnost, na katerem je materialno navzoč Nič sam.¹³

Bleščecho in podrobno argumentacijo, s katero Wajcman utemeljuje svojo tezo, bom tu zaradi prostorskih razlogov zreduciral na njeno grobo osnovno teoretsko ogrodje. S pomočjo naslova »Črni kvadrat na beli podlagi«, ki nam pove, da je to, kar vidimo, belo ozadje, pred katerim je črn kvadrat, lahko sliko v bistvu zreduciramo na neko temeljno opozicijo: na opozicijo kvadrat/ozadje, ali pa spredaj/zadaj, zgoraj/spodaj, znamenje/površina, označevalec/mesto njegovega vpisa. Če mislimo te opozicije v okviru označevalne logike, moramo seveda tudi upoštevati, da teorem diferencialnosti zahteva, da je označevalec, še preden je v razmerju z drugim označevalcem, že v razmerju s samim seboj, natančneje povedano, s praznim mestom lasne odsotnosti, krajem svojega vpisa. Da bi lahko bil, zahteva označevalec kraj, kamor se lahko vpiše. Ko pa je označevalec vpisan, ko torej je, kraj vpisa izgine. Razmerje med označevalcem in njegovim krajem je v resnici nemožno razmerje. Ni enega brez drugega, ni označevalca brez kraja njegovega vpisa. A oba hkrati tudi nista možna.¹⁴ Glede na lahko aksiom označevalne logike zapišem tudi takole: Eno se vselej cepi na Dvoje. Temu aksiomu je treba seveda dodati še to, kar je rezultat Lacanove razdelave označevalne logike: manko, ki je konstitutivni del označevalca, je kraj samega subjekta. Dvoje, na katero se cepi Eno, je vselej že subjektivirano Dvoje.

Temeljni dosežek Malevičevega platna je prav v tem, da na njem elementa, ki nikoli nista možna hkrati, označevalec in prazno mesto njegovega vpisa, vseeno lahko vidimo hkrati. Ko zagledamo belo površino s črnim madežem v sredini na Malevičevi sliki kot »Črni kvadrat na beli podlagi«, vidimo naenkrat to, kar je *izza* znamenja-črnega madeža, vidimo torej kraj njegovega vpisa. A dosežek Malevičevega platna ni v tem, da na nek čudežen način vidimo *izza* črnega kvadrata, pa čeprav ni »tam

¹² G. Wajcman, *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998.

¹³ Maleviču gre za to, zapiše Wajcman v članku »Umetnost, psihoanaliza, 20. stol.«, v katerem lahko bralec najde osnovna stališča njegovega dela *L'objet du siècle*, da bi naredil sliko odsotnosti objekta, proizvedel objekt, ki bi poprisotil samo odsotnost objekta; cf. *Problemi* 3/4, 2001, str. 68; prevedla A. Zupančič.

¹⁴ Cf. J.-A. Miller, »Matrice«, *Ornicar?* 4, Pariz 1975.

zadaj« v resnici nič, čeprav slika ne skuša zbujati nobene perspektivne iluzije in je pred našimi očmi zgolj čista površina. Prav narobe, dosežek slike je v tem, da vidimo kraj vpisa izza črnega kvadrata natanko zato, ker dejansko, »objektivno« ne vidimo nič drugega kot površino, ker kraj vpisa znamenja-črnega madeža *ni drugega nič kot nič*. Zadaj, za črnim madežem ni drugega nič kot nič – in ta nič, nič kot tak nam kaže Malevičeva slika spredaj, v podobi črnega kvadrata. Slika nas uči osnove materializma. Uči nas, kdaj lahko vidimo nič kot tak – vidimo ga takrat, ko vidimo, *da ni izza površine nič drugega kakor površina sama*. V tem natančnem smislu lahko rečemo, da takrat, ko zagledamo belo površino s črnim madežem v sredini v podobi »Črnega kvadrata na beli podlagi«, vidimo *Nič kot Nekaj*.

Označevalna logika nas torej pelje k temu, da vidimo v črnem kvadratu naslikan sam Nič. S tem pa se začne na sliki tudi že pojavljati figura subjekta. In sicer prav v črnem kvadratu, tej materializaciji Niča. Kakor hitro vidimo, da ni v znamenju-črnem madežu drugega nič kot prazno mesto njegovega vpisa, vidimo namreč v skladu z logiko označevalca v črnem kvadratu tudi subjekt. Malevičevo platno bi lahko zato poimenovali tudi: »Črni kvadrat na beli podlagi ali Subjekt se vidi«. Gre za subjekt, ki se pojavlja na mestu naslikanega Niča, za subjekt, pri katerem je vsa njegova bit locirana v neki točki, ki ni drugega kot materializacija Niča. Subjekt, ki ustreza tudi, kot sem zapisal, revolucionarni politiki emancipacije, je subjekt, katerega biti-tu je vsebovano v nekem netransparentnem, brezpomenskem madežu, v nekem kosu smisla brez pomena, kakršen je v našem primeru madež črnega kvadrata na Malevičevi sliki.

Vendar pa se pri prvem koraku dokazovanja trditve, da se na Malevičevi sliki vidi subjekt ne moremo ustaviti. Ne zato, ker bi bil odgovor »v črnem kvadratu vidimo v resnici subjekt« nerazumljiv ali celo nesmiseln. Brez večjih težav bi namreč bilo mogoče stavek »subjekt je črni kvadrat« argumentirati takole: v brezpomenskem madežu črnega kvadrata je fiksirano tisto konstitutivno neujemanje med subjektom in vsemi njegovimi možnimi pojavnimi oblikami, ki je sama bit subjekta. Nezadostnost orisanega prvega koraka je drugje. V tem, da je figura subjekta, do katere smo tu prišli, *čista logična dedukcija*. Izjavo »subjekt je črni kvadrat« nam namreč z logično nujnostjo vsiljuje sama označevalna logika, ki je bila okvir našega prvega koraka. Logično gledano pa je subjekt *nerazločljivo eno* s črnim kvadratom, neposredno je madež črnega kvadrata – posledica tega pa je, da na Malevičevi sliki, v nasprotju z zgornjo trditvijo, ravno ni videti subjekta.

Eno je torej logično deducirati figuro subjekta na Malevičevi sliki. Nekaj popolnoma drugega je, da kot gledalec vidim na Malevičevi sliki subjekt *kot* črni kvadrat. Da mi črni, kvadratasti madež govori: to, kar tu vidiš, ta črni, kvadratasti madež, to si ti, *ti, gledalec, kot subjekt*. Skratka, nekaj drugega je moj *subjektivirani* pogled. To pa je pogled, s katerim vidim v črnem kvadratu sebe, gledalca – vendar ne kot gledalca, ampak *kot subjekt*. V čem je jedro tega drugega koraka, kako se lahko na sliki vidim kot subjekt, in sicer zato, ker vidim na sliki subjekt kot črni kvadrat?

S tem vprašanjem sem se v resnici vrnil k želji videti. Odgovor na zgornje vprašanje se namreč, tako kot odgovor na vprašanje revolucije glasi: na Malevičevi sliki se v črnem kvadratu vidi subjekt pod pogojem, da gledalec *želi videti*. Seveda to ne pomeni, da vidi gledalec na platnu v podobi črnega kvadrata subjekt zato, ker ga pač vanj s svojo željo projicira. Želja videti ni nekaj subjektivno psihološkega, ni del gledalčevega imaginarija. Čeprav je res, da zahteva gledalca – nekoga, kogarkoli, ki ne le gleda, ampak tudi *želi videti*. Obstajajo tisti, ki ima oči zato, kot pravi Sv. pismo, da ne bi videli.¹⁵ Gledalec, ki želi videti, pa ima oči zato, da bi z njimi tudi videl. Ne zadovolji se preprosto s tem, da kar gleda in strmi, se pravi, da vidi tisto, kar mu daje videti situacija. Pač pa želi videti tudi tisto, kar mu situacija strukturno nujno »skriva«. Želi videti to, kar je za situacijo samo njeno nemožno in kar evocira njeno radikalno kontingentnost. To pa je natančno želja videti v njenem osrčju. Tista želja videti, ki jo situacijska mreža »objektivnih možnosti« skuša spregledati in potlačiti.

A želja videti tudi ni čisto logični, strukturni moment. Čeprav je res, če se vrnemo k Maleviču, da označevalna logika slike željo že implicira, da črni madež tu pred nami čutno nazorno kaže, da vsako znamenje, če navedem Wajcmana, samo s tem, da se materialno, vidno pojavi v polju vidnega, skriva to, kar je za njim.¹⁶ In da s tem skrivanjem »povzročča«, izziva gledalčev pogled, njegov »hočem videti«. Vsako znamenje je v toliko potencialno že želja videti. Toda, da bi znamenje-črni madež zares deloval kot želja videti, za to je potreben še dodaten pogoj. Ta dodaten pogoj pa je, še enkrat, gledalec, ki ne le gleda, ampak tudi *želi videti*. Nekdo, ki znamenje preprosto želi videti kot znamenje – se pravi kot *željo videti*. Skratka, nekdo, ki svojo željo, željo videti, tudi želi.

Želja videti je gledalec, ki stopi *v sliko*. V sliko vstopi z aktom, s ka-

¹⁵ Cf. Sv. pismo, Pavlovo pismo Rimljanom 11, 8.

¹⁶ »Okoli vstopi v sistem s tem, česar ne vidi, s tem, kar mu je skrito«. G. Wajcman, *L'objet du siècle*, str. 109.

terim odloči, da se na sliki vidi subjekt *kot* črni kvadrat. Edino zaradi tega akta se na sliki sploh pojavi subjekt. A *na sliki* gledalec ni navzoč kot gledalec, ampak kot subjekt. Kaj torej povzroči gledalčev akt odločitve? Povzroči dvoje: da se črni kvadratasti madež aktivira kot želja videti, in da v tej želji gledalec izgine *kot gledalec*. Znova se pojavi v črnem kvadratu, a tokrat v podobi subjekta. In sicer kot subjekt, ki ni drugega kot želja videti. Le da gre za željo videti, ki je kot želja tudi aktivirana. Skratka, ko vidim sebe, gledalca, v črnem kvadratu kot subjekt, sem nekdo, ki se vzpostavlja kot subjekt želje tako, da svojo željo tudi želi.¹⁷

Drugi korak, ki je potreben, da se na Malevičevi sliki res vidi subjekt, korak, s katerim kot gledalec stopa v sliko, je *proces subjektivacije*. Gre za proces, v katerem postane empirični gledalec sestavni del subjekta, nečesa, kar ga od znotraj presega. In gre za proces, v katerem se subjekt sploh šele konstituira. To hkratnost skušam tu izraziti z zgoraj zapisano sposojeno formulacijo »subjekt *je* subjektivacija«. Rezultat prvega koraka je bila ugotovitev, da je subjekt, logično vzeto, nerazločljivo zlepljen z madežem črnega kvadrata. In da se prav zaradi tega subjekt v resnici ne vidi. Formulaciji subjekt *je* subjektivacija, sklepnemu delu drugega koraka, lahko zdaj dam naslednji pomen: subjekt, ki je proces subjektivacije, je subjekt, za katerega ne velja izjava »subjekt se vidi«, pač pa izjava »vidim, kako se pojavim v subjektu, ki se vidi«. Prav proces subjektivacije poskrbi za to, da je subjekt mogoče videti v modusu »vidim, kako se pojavim kot sestavni del subjekta, ki se vidi«. In edino kolikor se na tak način vidi, subjekt je.¹⁸

Subjektivacija oziroma vstop gledalca v sliko ni, to je za mojo razlago bistveno, *interpretacija slike, ampak je akt*. Ko kot gledalec vstopam v sliko v resnici izstopam iz slikovne realnosti v realnost samo. Moja izjava, da se na sliki vidi subjekt kot črni kvadrat, je akt, s katerim postavljam, da lahko tudi sam bivam kot subjekt. Da lahko torej organiziram svoje bivanje okoli nečesa, kar ni v dani situaciji pravzaprav nič, nič več kot nekakšen brezpomenski črni madež, toda nič, ki sem ga zmožen preoblikovati v nekaj, kar načeloma ne velja za nikogar, če ne velja za vse. Bistvo procesa

¹⁷ Lahko bi rekel tudi, da sreča želja videti, ki je na gledalčevi strani, v črnem kvadratu svoj realni vzrok, in da se gledalec, ko se v črnem kvadratu sooči z realnim svoje želje, konstituira kot subjekt.

¹⁸ Izjava, da se na Malevičevem platnu vidi subjekt, zahteva naslednje pojasnilo: ni gledalec tisti, ki vidi subjekt – pač pa gledalec vidi, kako se subjekta sestavlja, in to zato, ker vidi subjekt kot črn kvadrat, ker torej vzpostavlja med subjektom samim in njegovim »biti-tu« neko minimalno distanco. Še manj je subjekt sam tisti, ki se vidi kot subjekt – pač pa se subjekt vidi, ko gledalec vidi, kako se na področju politike sestavlja in pojavlja subjekt.

subjektivacije je torej v tem, da se z njim vzpostavi minimalna distanca med subjektom in realnim črnega madeža, v katerega je umeščeno tisto malo njegove biti. Ta distanca, vsebovana v tem, da vidim na Malevičevi sliki subjekt *kot* črni kvadrat, je minimalna, nična praznina same razločitve med subjektom in točko, v kateri je njegovo »biti-tu«. A čeprav je nična, je ta distanca hkrati absolutni pogoj za to, da se na zgoraj opisani način v polju vidnega pojavi subjekt. Minimalna distanca je akt gledalca, s katerim je črni madež na sliki suspendiran, *aufgehoben* kot nesmiseln madež in s katerim je sam gledalec vedno znova afirmiran kot sestavni del subjekta.

Ob zaključku tega dela prispevka se lahko na kratko navežem še na neko drugo in nič manj slavno Malevičevo sliko, in sicer na njegov »Beli kvadrat na beli podlagi« (1918).¹⁹ Tudi za to sliko lahko po mojem mnenju rečemo, da je na njej naslikan sam Nič: na njej ni naslikano nič razen beline. In ta »nič razen beline« nam daje slika videti s pomočjo minimalne razlike med belo podlago in geometrijskim likom belega kvadrata na njej. Torej z minimalno razliko med belino in belino. Prav ta minimalna razlika je vaba za naše oči, lovi naš pogled in povzroča našo željo videti.

Ali lahko torej tudi za to sliko rečem, da se na njej vidi subjekt? Subjekt, ki je subjektivacija? Moj odgovor je dvojen: da in ne. Odgovor »da« pomeni, da lahko na podlagi slike res postavim izjavo: Beli kvadrat na beli podlagi ali Subjekt se vidi. Gre za subjekt–željo videti, ki jo, kot sem že zapisal, povzroča minimalna razlika med belim in belim na sliki. Z odgovorom »ne« pa imam v mislih naslednje: specifičnost »Črnega kvadrata na beli podlagi« je po mojem v tem, da lahko zanjo rečem, da na mestu te minimalne razlike izumi neko vsebino. Bistveno je tu, da gre za vsebino, ki lahko postane *vidna za vse*. Pri »Belem kvadratu na beli podlagi« pa srečamo le minimalno razliko, ne da bi na njenem mestu vzniknila neka nova vsebina. Drugače povedano, minimalna razlika je vsebina, ki ravno ni vidna za vse. Obstajati mora nekdo, ki pove, da se tu, v tej minimalni razliki lahko vidi subjekt. Vendar gre pri tem za ne-subjektivirani pogled, za pogled Drugega, ki nikoli ne more postati tisti vselej moj pogled, v katerem lahko vidim, kako izginjam kot Jaz, kot sestvo in postajam gradivo subjekta.

¹⁹ Gre za platno, s katerim A. Badiou v svojem *20. stoletju* ponazarja strast realnega, cf. A. Badiou, *20. stoletje*, prevedla A. Žerjav, Analecta 2005, str. 76 sl.

III.

V zaključnem delu bom skušal razviti tezo, da je ena od oblik, v kateri se danes na področju politike lahko pojavlja operacija želeti svojo željo, ali tudi, operacija subjektivacije, *akt afirmativnega odpora*. Afirmativni odpor razumem tu na zelo splošni ravni kot politično dejanje, ki skuša kot del situacijskega skupka različnih možnosti uveljaviti tudi to, kar situacija izključuje kot nekaj zanjo nemožnega. Kot izhodišče za podrobnejšo razlago odpora kot akta politične subjektivacije bom tu vzel hibridno tvorbo, ki jo dobimo, če na znano Mao-ce-tungovo maksimo »vedno smo upravičeni, da se upiramo«, cepimo zastavitev Kantove morale univerzalnega. Če damo torej maksimi »vedno smo upravičeni, da se upiramo« obliko nekakšnega šibkega kategoričnega imperativa politike emancipacije.²⁰

Pri Maovi maksimi me bo zanimalo naslednje vprašanje: ali je mogoče vselej *partikularna, lokalna* dejanja odpora in upiranja vsem tistim institucijam in mehanizmom, ki jih individui ali kolektivi izkušajo kot opresijo, neposredno *univerzalizirati*? In sicer, če lahko tako rečem, *resnično univerzalizirati*? Tako torej, da bi bil odpor *več* kot samo zakonita, v pravnem sistemu regulirana *splošna individualna in kolektivna pravica*? Da bi bil odpor prav kot ekscesivno, čezmerno dejanje, ki ga ni mogoče integrirati v sistem in ne meri le na popravo krivic in poravnavo, *brezpogojna, univerzalna pravica* sveta, v katerem živimo? Da bi bil kot točka na sistem ireduktibilne singularnosti neposredno tudi že nekaj univerzalnega? Maksima »vedno smo upravičeni, da se upiramo« bi v tem primeru pomenila: *vsakdo ima v vsakem trenutku nevprašljivo pravico, da se upira vsemu*, zaradi česar se mu svet kaže kot svet zatiranja. In sicer zato, ker »gonilo«, ker razlog njegovega odpora v zadnji instanci ni drugega kakor odpor sam.

Razumimo maksimo pravilno: maksima nikakor ne postavlja, da se lahko vsakdo z vsemi sredstvi upira vsemu, kar v danem trenutku po njegovem mnenju pač tako ali drugače ovira njegovo »identiteto«. Maksima ne vodi k izenačevanju in upravičevanju vseh oblik odpora, tudi

²⁰ Branje Maove maksime kot brezpogojnega praktičnega zakona predlaga Guy Lardreau v svoji knjigi *La vérité*, Verdier, Pariz 1993, str. 248. Lardreau hkrati opozarja, da je pogoj za takšno branje, da maksimi odvzamemo zaključek. V integralni obliki se namreč maksima glasi: »vedno smo upravičeni, da se upiramo reakcionarjem«. O šibkem kategoričnem imperativu govorim tu zato, ker pač ne izpolnjuje tistih pogojev čistosti, očiščenosti od vse empirične vsebine, ki jih zahteva Kantov moralni zakon.

tistih najbolj barbarskih. Zakaj ne? Zato, ker je njeno pravilo *brezpogojnost* pravice do odpora, *odpor kot akt brezpogojnega*. Brezpogojnost odpora pa pomeni, da odpora ne *določa* in *odloča* njegova vsebina, specifični pogoji situacije in konkretne zahteve kolektivov v borbi. Čeprav so seveda specifični situacijski pogoji vedno povod za odpor in se zahteve kolektivov v borbi vselej nanašajo na specifično situacijo. To, za kar gre v aktu afirmativnega odpora ravno ni njegova *vsebina*, upiranje takšni ali drugačni obliki diskriminacije, segregacije ali opresije, ki naj uveljavi ali ohrani takšno ali drugačno identiteto. Pač pa pri brezpogojnosti odpora šteje zgolj sama *forma* odpora. Ta forma deluje kot, povedano s Kantom, *vobče zakonodajalna forma političnega delovanja*. In s pomočjo te forme se maksima političnega delovanja »vedno smo upravičeni, da se upiramo« preoblikuje, kot sem zapisal zgoraj, v nekakšen šibak kategoričen imperativ politike emancipacije. Razumemo ga lahko takole: borba proti vsem tistim razmeram, v katerih je človek »ponižano, podjarmljeno, zapuščeno, zaničevanja vredno bitje«, ima univerzalno razsežnost, je torej resnično *politično dejanje* le takrat, kadar jo *hkrati* podpira tudi brezpogojnost samega odpora. Univerzalizirati dejanje partikularnega odpora bi v tem smislu pomenilo: kolektive v borbi, lahko jim rečemo tudi multitudine, subjektivira, spreminja v *politične subjekte* tisto dejanje odpora, ki ga *določa* dana situacija, *naddoloča* pa to, da je njegov nosilec v svojem delovanju zainteresiran za odpor kot samosmoter, za odpor, če uporabimo Kantov izraz iz *Kritike razsodne moči*, kot »smotrnost brez smotra«. Ali tudi, za odpor kot revolucionarni akt radikalne prekinitve obstoječe situacije.

A zakaj lahko rečemo, da je akt afirmativnega odpora dejanje politične subjektivacije? Vprašajmo se najprej, kakšna podoba subjekta ustreza aktu afirmativnega odpora. Če izhajamo iz tega, da ima ta akt univerzalnoveljavno formo kategoričnega imperativa politike emancipacije, potem moramo seveda postaviti, da je subjekt afirmativnega odpora ves navzoč v točki brezsmotrne smotrnosti odpora. Vso bit, ki jo premore, ima subjekt brezpogojnega odpora v proizvodnji odsotnosti, v afirmaciji tega, kar je za dano situacijo kot skupek različnih možnosti njeno nemožno, realno. Subjekt afirmativnega odpora *tako rekoč* ni drugega kakor želja brezsmotrne smotrnosti odpora, je *tako rekoč* strast realnega *in actu*. Ko tu poudarjam ta *tako rekoč*, želim povedati naslednje: ker so v točki brezsmotrne smotrnosti odpora suspendirani vsi partikularni smotri delovanja, lahko za njo rečemo le, da sama na sebi pravzaprav ni kaj več od tistega črnega brezpomenskega madeža, ki ga vidimo na Malevičevi sliki. To pa tudi pomeni, da je subjekt, ki bi bil neposredno spojen z željo in njenim realnim razlogom, strogo vzeto nekaj nemožnega. Drugače povedano,

v njegovi prazni, brezpomenski biti ga ni mogoče kar že neposredno videti. Da bi ta želja brezpogojnega odpora lahko dejansko obstajala *kot* subjekt, da bi torej subjekt res bil tu, je potrebno še, če se navežem na prvi del tega prispevka, da kolektivi v borbi tudi *želijo videti*. Z drugimi besedami, potreben je še akt politične subjektivacije. Šele želja videti je strast realnega *in actu*, in le zaradi nje lahko politični subjekt sploh obstaja, se pravi se vidno pojavi.

Kolektive v borbi ne subjektivira že sama forma brezpogojnega odpora, pač pa se pojavijo v obliki političnega subjekta šele takrat, ko uspešno povežejo na eni strani akt brezpogojnega odpora, na drugi pa konkretne zahteve konkretnih emancipacijskih bojev, ki merijo na spremembo vseh tistih konkretnih razmer, v katerih je človek žrtev, ponižano in spoštovanja ne vredno bitje. V tej povezavi je na delu želja videti in v njej se udejanja ključna funkcija procesa politične subjektivacije. To pa je, če še enkrat ponovim, vzpostavitev minimalne distance med subjektom afirmativnega odpora in črnim brezpomenskim madežem njegovega realnega razloga, točko brezsmotrne smotrnosti odpora, v kateri ima subjekt vso svojo bit. Gre za tisto minimalno distanco, ki je pogoj za to, da se lahko v polju vidnega na vselej specifičen način pojavi realno želje, s tem pa tudi njen subjekt.

Delovanje kolektivov v borbi afirmira brezsmotrnost smotrnost odpora tako, da ji daje obliko konkretnih zahtev in projektov političnega boja. Če še enkrat ponovim, bistvena je tu hkratnost akta brezpogojnega odpora in njegovih pojavnih oblik. To hkratnost lahko mislimo na naslednji način: empiričnemu kolektivu v borbi dajejo njegovo začasno, vselej negotovo identiteto zahteve, za katero se bori. Toda vselej odprto, prekarno, v sebi raznotero identiteto kolektiva zares subjektivira šele to, da postavlja svojo eksistenco v odvisnost od brezpredikativne Istosti brezpogojnega odpora. Od tiste realne točke, ki je kraj družbene razveze in radikalne odpovedi Drugemu.

Brepogojni odpor kot kategorični imperativ politike emancipacije tudi zahteva, da noben od konkretnih emancipatoričnih bojev ni zastavljen in udejanjen kot dokončna politična rešitev. Politika emancipacija je nenehna invencija novih vsebinskih zahtev, njihovo povezovanje z drugimi zahtevami, njihova aplikacija na nova področja: noben njenih konkretnih bojev in zahtev ni kaj več in kaj drugega kot materija, v kateri lahko postane za trenutek viden primer brezpogojnega odpora. Drugače povedano, želja brezsmotrne smotrnosti odpora, strast realnega, ki oživlja politiko emancipacije, je strast površine – manifestira se kot zmožnost kolektivov v borbi, da od situacije do situacije, od ene konkretne zahteve

do druge konkretne zahteve v vseh njih ohranja realno prekinitve. Strast realnega se manifestira kot želja videti, akt afirmativnega odpora prekinja situacijo, vedno znova skuša prodreti za površino – toda ne zato, da bi se, končno osvobojeno od zaslepljujočega površinskega ovoja podob prikazalo realno samo. Pač pa zato, ker se nikoli ni mogoče odtegniti imaginarnemu površine in prodreti »za« njo, k realnemu. Natančneje povedano, to je možno samo pod pogojem, da vemo, da ni izza površine nikoli nič drugega kakor površina sama. Realno je lahko tam, kjer je, za površino imaginarnega samo toliko časa, dokler bomo v našem prodoru izza površine zopet zagledali le novo površino. Kolektivi v borbi lahko vidijo, kako se na področju politike vzpostavlja nekaj novega, in sicer politični subjekt, želja brezpogojnega odpora, samo toliko časa, dokler so sposobni svojim konkretnim bojem dajati vedno nove konkretne oblike.

Na podlagi tega, kar sem skušal tu povedati, je morda vsaj nekoliko postalo jasno, zakaj je tako težko videti revolucijo. Ne le zato, ker je ni mogoče videti, ne de bi bili v tem, kar vidimo, sami udeleženi z našo željo. Ampak predvsem zato, ker se v tem, kar vidimo, ko zagledamo revolucionarno politiko, odpira brezno raz-veze družbe, radikalne odpovedi Drugemu, ker se naša lastna identiteta v njej kaže kot nekaj, kar vztraja kot brezpredikativna Istost nenehnega predrugačenja lastne drugačnosti, kot to, kar je neizrekljivo, nevidno, nereprezentabilno. Kar pa je, ker in kadar to od nas zahteva politika emancipacije kot dejanje afirmativnega odpora, ravno treba izreči, pokazati, prezentirati, in sicer tako, da je vidno za vse.

Končal bom z vprašanjem, ali nas ne pelje prav razumevanje revolucije kot ključnega pogoj možnosti za to, da deluje politike kot področje, kjer se človeška bitja lahko subjektivirajo, tudi k temu da opustimo nenehno iskanje »izhoda« iz kapitalizma? Nekoliko drugače povedano, ali ne bi bilo politično produktivnejše, če bi v globaliziranem kapitalističnem univerzumu brez zunanosti in izjeme vprašanje »izhoda« postavili najprej kot vprašanje o možnosti, da v zid globalizirane kapitalistične realnosti izsekamo odprtine? Ne zato, da bi videli ven, v svet srečnosti in svobode. Ampak zato, da bi sploh lahko videli. Kaj vidimo in kaj naredimo, pa je potem naša stvar, stvar naše želje videti.

DEMOKRATIČNA INVENCija KOT MESIJANSKI DOGODEK

KATJA KOLŠEK

V pričujočem besedilu bomo prikazali mesto srečanja Lefortove demokratične invencije in mesijanskega dogodka v interpretaciji Giorgia Agambena. Pri tem nas bo vodilo dvoje. Sledeč Agambenovemu naporu iskanja emancipatorične plati sodobne biopolitike, bomo pokazali, da je že sam vznik moderne demokratične družbe po Claudu Lefortu vrh ter hkrati razrešitev strukturne zagate Agambenove biopolitike. V nadaljevanju bomo izpostavili dvojni razcep, način nastanka tako Lefortove demokratične družbe kot Agambenovega ljudstva-ostanka ter iskali skupne lastnosti njunih form subjektivnosti.

Bistvena lastnost mutacije družbenega, ki se po Lefortu ireverzibilno zgodi s francosko revolucijo – namreč dezinkorporacija družbenega na ozadju kristološke interpretacije Kristusa kot Boga-Človeka, ki se preneša na monarha v *Ancien Régimu* – botruje nastanku družbe kot subjekta dvojnega razcepa. Do podobne strukture dvakrat razcepljenega subjekta po drugačni poti pride tudi Agamben skozi interpretacijo ljudstva-ostanka mesijanskega dogodka. Analizirali bomo Lefortovo konstitucijo demokratične družbe, kot se kaže predvsem z vidika koncepta »mesa« (*chair*) družbenega, pri Agambenu pa subjekt lastne desubjektivacije. Na kratko, poskušali bomo argumentirati, zakaj je Agambenova »politika, ki prihaja«, pravzaprav že tu, in sicer v potencialu, ki ga nosi Lefortovo branje dogodka demokracije.

Osrednja točka Lefortovih politično-filozofskih analiz je, če uporabimo Tocquevillov izraz, »demokratična revolucija«, tj. sprememba družbenega, ki se zgodi s prehodom iz *Ancien Régima* v demokracijo. Le-ta določa tudi njegovo nadaljnje raziskovanje tenke meje, ki ločuje demo-

kracijo od totalitarnega režima. Lahko bi rekli, da se obe osi njegove raziskave vrtita okrog vprašanja, kaj daje integriteto družbi, ko je kralju odsekana glava. Po Lefortu namreč »francoska revolucija, že dolgo podtalna, eksplodira, ko je uničeno kraljevo telo, ko političnemu telesu pade glava, in ko se hkrati razkroji telesnost družbenega«.¹

Preobrazba simbolnega reda, ki nastopi z demokracijo oziroma dejstvo, da se mesto oblasti izprazni, na čemer Lefort ves čas vztraja,² se zgodi na ozadju teološkopolitičnega modela, ki ga je podrobno obravnaval Ernst H. Kantorowicz v delu *Kraljevi dve telesi. Študija o srednjeveški politični teologiji*. Po tem modelu je bil kralj analogno s Kristusom vladar svojega teritorija in hkrati zastopnik Boga.³ Kantorowiczeva analiza predstavlja genealogijo spoja duhovne in svetne oblasti, združene v eni osebi, in je prikaz zgodovine simbolnih premestitev sprege religioznega in političnega (pozneje pravnega). Začenja se z obravnavo *Rex imago christi*⁴ in končuje z opisom dvojnosti kraljevega telesa, saj kralj poseduje tako naravno kot politično telo. To najbolj slikovito prikazujejo pogrebni obredi francoskih kraljev v srednjem veku, ko so naravno kraljevo telo po smrti skrivali in razkazovali njegovo posmrtno podobo (voščeno lutko).⁵

¹ C. Lefort, »L'image du corps et le totalitarisme«, v: *L'invention démocratique*, Fayard, Pariz 1994, str. 172.

² »Utelešena v kralju, je oblast dajala družbi telo. Prikrita, vendar učinkovita vednost o tem dejstvu, o tem, kar je bila *eno za drugega*, je obstajala v vsem prostoru družbenega. V ozadju tega modela izstopi revolucionarna in nezaslišana poteza demokracije. Mesto oblasti postane *prazno mesto*.« Cf. C. Lefort, *Vprašanje demokracije v: Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 23.

³ *Ibid.*, str. 22.

⁴ V 11. stoletju je Neznani Norman predstavil kristocentrično teorijo kraljevskosti, ki sicer ni bila zelo razširjena, vendar dobro približa izhodišče poznejših prepletov polja religioznega in pravnega: »Kralj je popolna posebitev Kristusa na zemlji. Ker je kraljev božanski model hkrati Bog in človek, mora kraljevski *christomimētēs* ustrezati tej podvojitvi; in ker je božanski model hkrati Kralj in Duhovnik, se morata kraljevskost in duhovniškost Kristusa kazati tudi v njegovih vikarjih, to je v Kralju in Škofu, ki sta hkrati *personae mixtae* (duhovna in svetna) in *personae geminate* (človeška po naravi in božanska po milosti).« H. E. Kantorowicz, *Kraljevi dve telesi: študija o srednjeveški politični teologiji*, Temeljna dela, Ljubljana 1997, str. 68.

⁵ Cf. *Kraljevi dve telesi*, str. 403-419. Strnjen opis Kantorowiczovega projekta poda J. Rogozinski: »Kantorowicz je pokazal, preko katerih simbolnih preoblikovanj je teološki pojem 'mističnega Telesa', ki je prvotno označeval »realno prisotnost« Kristusa v hostiji, prišel do tega, da je označeval celotno Cerkev, ki je bila predstavljena skladno s Pavlovo formulo kot edinstveno Telo, 'katerega glava je Kristus', preden je bil 'laiciziran' in, z aplikacijo dogme o dveh Kristusovih naravah na osebo monarha, prenešen na politično telo kraljestva.« Cf. J. Rogozinski, »Kot besedičenja pijanca...!: meso zgodovine in politično telo«, v: *Problemi*, XXXIV, 1995/6, str. 99.

Po Agambenu, ki se tu sklicuje na Bodina, naj bi Kantorowiczewa analiza teh obredov dokazovala predvsem absolutno in večno naravo kraljeve oblasti (*le roi ne meurt jamais*), kjer kraljevska *dignitas* preživi fizično telo njenega nosilca.⁶ Lefort, nanašajoč se na Kantorowiczewo razpravo trdi, da je družba *Ancien Régime* našla svojo reprezentacijo enotnega telesa prav v figuri kraljevega telesa, s katerim se je identificirala tako, da se je spojila tako z njim kot z njegovo glavo. Po Lefortu je nenavadno to, »da je dolgo po tem, ko so se izbrisale sledi liturgičnega kraljestva, kralj ohranil moč v svojem telesu utelesiti skupnost kraljestva, takrat že posvečenega, politično skupnost, nacionalno skupnost, mistično telo.«⁷ Narobe pa demokratična invencija prelamlja s to logiko, saj se »demokratična družba se vzpostavi kot družba brez telesa, kot družba, ki onemogoči reprezentacijo organske totalitete. *Vendar ne zato, ker je brez enotnosti, brez definirane identitete*« [podčrtuje KK]; ravno nasprotno: izginotje naravne določenosti, nekdanj pripete na osebo kralja in na obstoj plemstva, je omogočilo vznik družbe kot povsem družbene, tako da ljudstvo, narod, Država nastopijo kot univerzalne entitete in je vsak posameznik, vsaka skupina v enakem razmerju do njih. Toda niti Država, niti ljudstvo, niti narod ne nastopajo kot substancialna enotnost.«⁸

Kljub temu, da Lefort zanika obstoj sprege religiozno-političnega v moderni demokraciji,⁹ se na tem mestu sprašujemo, ali sama Lefortova zastavitev demokratične družbe brez temeljev gotovosti, ki se konstituira z inavguralno razcepitvijo, ki družbo sploh omogoči, in ki s permanentno notranjo delitvijo ustvarja meso (*chair*) družbenega, vendarle ne priča o nujnosti učinkovanja religiozno-političnega, ki družbo ohranja v razmerju do nekega »zunaj« zgolj kot točke *x*? Navzlic temu, da razcep med oblastjo in družbo implicira, da ne obstaja neki zunaj, ki bi pripadal Bogu, državi ali sveti zemlji, ne neki znotraj, ki bi pripadal družbeni substanci, Lefort zapiše: »[o]blast napotuje na neki *zunaj* [podčrtuje KK], glede na katerega se družba opredeljuje. Ne glede na obliko, oblast vedno napotuje na isto uganko, namreč na uganko zunanje-notranje artikulacije, razcepa, ki vzpostavlja skupni prostor oziroma preloma, ki je hkrati vzpostavitev razmerja, gibanja povnanjenja družbenega, ki ga spremlja gibanje njegovega ponotranjenja.«¹⁰ Lefortov »zunaj« bi bilo vendarle

⁶ G. Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 103.

⁷ C. Lefort, »L'image du corps et le totalitarisme«, str. 171.

⁸ C. Lefort, »Vprašanje demokracije«, str. 24.

⁹ Cf. »Trajnost teološko političnega?«, str. 123-177.

¹⁰ *Ibid.*, str. 139.

moč brati kot sled sprege religiozno-političnega, ki vztraja naprej tudi v moderni demokratični družbi, in je kljub ločitvi cerkve od države vitalnega pomena za njen obstoj, saj je ravno ta točka vpisa v »isti milje«, v »isti prostor« točka transcendence, ki preprečuje potop družbe v samoimanenco in hkrati s tem ohranja možnost njene samorefleksije. Po tem, ko nas Lefort opozori, da mesta, ki smo ga opredelili kot »zunaj«, ne gre projicirati v dejanskost, če ne želimo izgubiti njegovega pomena za družbo, zapiše: »In res, dejstvo, da je ta prostor organiziran kot isti prostor, in to kljub njegovim različnim razdelitvam (oziroma, prav zaradi njih), kot isti v vseh svojih različnih razsežnostih, implicira sklicevanje na mesto, od koder ga je mogoče videti, brati, imenovati. Pokaže se, da je ta simbolni tečaj oblast, in to še preden jo začnemo preučevati v luči njenih različnih empiričnih določitev. Oblast izpostavi zunanost družbe glede na samo sebe in ji hkrati s tem zagotavlja kvazirefleksijo o sami sebi.«¹¹

Prazno mesto oblasti, ki je sam razmik med simbolnim in realnim,¹² se v moderni demokratični družbi ohranja le na ekranu odsotnosti kraljevega telesa. Ta prikrita transcendenca pa se vselej lahko vidno substancializira v ljudstvu-Enem (*peuple-un*) totalitarnega režima, kjer obe kraljevi telesi sovpadeta v naravnem telesu Egokrata.¹³ Na samem robu med dezinkorporacijo in reinkorporacijo družbenega se izvajajo tudi govori revolucionarjev francoske revolucije, ki jih Lefort analizira v članku »Revolucijski teror«.¹⁴ Prazno mesto oblasti ima za posledico, da se družba ne more reprezentirati kot skupnost ali »z drugimi besedami, to je tudi razlog, zakaj ni materializacije Drugega – ki bi omogočala oblasti, da prevzame funkcijo posrednika, ne glede na to, kako je ta Drugi opredeljen – niti materializacije Enega – ki bi omogočalo oblasti, da prevzame funkcijo uteleševalca.«¹⁵

Lefort pokaže, da je pogoj nastopa demokratične družbe ravno pretrganje samoumevnih povezovalnih vezi. Za obstoj demokratične družbe kot simbolne enotnosti, ki sliši na ime »demokratična invencija« in se mora zato vedno znova potrjevati skozi simbolni disenz (volitve, spor), z Lefortovega vidika ne moremo reči, da gre za razcep, za delitev v slabo neskončnost, pač pa za takojšnjo in neposredno hkratnost popolnega razcepa in družbenosti.¹⁶ Bistvo Lefortove demokratične invencije je

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Cf.* »Totalitarna logika«, str. 63-82.

¹⁴ *Ibid.*, str. 83-121.

¹⁵ *Ibid.*, str. 140.

¹⁶ Za samo simbolno razsežnost oblasti je bistvena refleksija razlike med simbol-

torej konstitutivni razcep, ki družbo z zarezo vanjo hkrati tudi omogoči: »Tako se oblasti ne da ločiti od dela delitve, s katerim se vzpostavi družba. Družba se zato lahko nanaša sama nase edino prek preizkušnje notranje delitve, ki ni delitev *de facto*, pač pa delitev, ki generira družbeno konstitucijo.«¹⁷ Ta hiat, čista simbolna gesta delitve, poteka na dveh oseh. Prvo opredeljuje stavek »delitev je v izvoru družbe«, kar pomeni, da gre za izvorno negativiteto, čisti antagonizem, ki ga je nemogoče izpeljati iz kakršnih koli realnih, empiričnih nasprotij. Gre za delitev kot »delitev med družbo in njo samo kot svoje drugo«. Gre za trenutek samopovnanjenja družbe. Pri tem je treba izpostaviti, da ta delitev ni deficit, ki bo izgubil v stanju brezrazredne družbe (Marx), ampak je po Lefortu pogoj možnosti obstoja družbe.¹⁸

Druga os je notranja delitev družbe, ki je neizogibna za družbeno kohezivnost: »če razredni boj ločuje, obenem med stranke v sporu umešča neko skupno«. Skozi spor se ustvarja družbena vez.¹⁹ Paradokсно, notranji razcep, praznina ustvari družbo, ki vznikne vsled manka skupnega temelja. Družbeni protagonisti skozi nespravljiv spor generirajo družbo. Ni naključje, da je tovrstna struktura notranje delitve, razmerja med zunanostjo in notranostjo, prenos v polje političnega iz Merleau-Pontyjeve ontologije t. i. »mesa biti« (*chair*)²⁰: »Kadar, denimo, produkcijskim raz-

nim in realnim v samem simbolnem. To je tudi tista točka, ki omogoči, da se družba ne substancializira, a hkrati, da se ne razprši v negativnosti. Tako R. Riha, »Claude Lefort in politična filozofija«, v: *Filozofski vestnik*, 1/1990, str. 108: »Simbolno v svoji razliki do realnega ni nekaj poljubnega, pač pa je ravno neodpravljliva in ireduktilna razlika do realnega tisto, kar je v simbolnem, če smemo tako reči, najbolj realno, kraj, kjer se simbolno dotakne samega realnega [...] simbolno konstitucijo družbenega skozi njegovo in uprizarjanje sklene nek radikalno kontingenten moment, moment, ki mu formiranje družbenega, moč negativnega, ki izniči sleherno izvorno substancialno varnost, ne more do živega, saj je prav on tisti, ki zagotavlja neskončen tok družbenega formiranja.«

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ O. Marchart, »Division and Democracy: On Claude Lefort's Post-foundational Political Philosophy«, v: *Filozofski vestnik*, XXI, 2000/2, str. 53.

¹⁹ *Ibid.*, str. 57.

²⁰ Claude Lefort je bil Merleau-Pontyjeve učenec. Napisal je vrsto predgovorov in uvodov v njegova dela. Za podrobnejši uvod v Merleau-Pontyjevo ontologijo *Cf.* T. Hribar, »Fenomenologija telesnosti in/kot filozofija mesenosti«, spremna beseda k *Vidno in nevidno*, Phainomena, Ljubljana 2000, str. 149-150: »La chair, meso/telo ni snov, ni duh, ni substanca, marveč je kot tisto skupno vsega, kar je, *element*, »element biti«; element v pomenu, kakor so ga razvili predsokratiki, ko govorijo o vodi ali zemlji ali vetru ali ognju kot elementu, le da je meso element pred vsemi temi elementi. Je, kakor pravi Merleau-Ponty, »obča stvar« in kot tak tudi *la vision en général*, obča vidljivost, tisto, čemur pravi Husserl praprisotljivost: 'L'Urpraesentierbarkeit c'est la chair'«.

merjem in razrednemu boju pripišejo status dejanskosti, pozabljajo, da je *družben razcep* mogoče opredeliti – razen če ne zagovarjajo nesmiselnega stališča, za katerega je razcep razcep med družbami, ki so si tuje – edino v tisti meri, v kateri uteleša notranji razcep, to se pravi, kot razcep znotraj istega miljeja, znotraj istega »mesa« – če povzamemo Merleau-Pontyjev izraz – edino v tisti meri, v kateri sta njegova člena določena z razmerji, ki so tudi sama določena z njihovim vpisom v isti prostor in pričajo obenem o občji zavesti o tem vpisu.«²¹ Postavimo, da gre pri Lefortovem razcepu kot družbeni konstituciji za podobno strukturo kot pri Merleau-Pontyjevske vrzeli med mesom in telesom, za »meseno razliko« (*différence charnelle*) in za »hiazem«.²²

Jacob Rogozinski v razčlembi razmerja meso-telo (*Leib-Körper*) na podlagi Husserlove fenomenologije živega mesa Ega izpostavi, da doje-manje totalitete telesa nasploh temelji na neki izvorni spodletelosti doje-manja lastnega telesa, kjer »radikalna imanentnost mojega mesa le-temu 'predstavlja oviro v zaznavanju samega sebe', in tako ostaja 'reč, ki je na presenetljiv način nepopolno konstituirana'«. ²³ Znan je Husserlov primer dveh rok istega telesa, ki se dotikata, ko se »iz izkustva taktilnega hiazma, moje meso 'izvorno konstituira v dvojnem modusu', 'se obenem pojavlja kot meso in kot materialna reč': ko se moja roka dotakne moje druge roke, jo najprej zaznava kot neko reč; toda ta roka-reč *se* sama čuti dotaknjeno, 'postane meso', medtem ko se ji roka-meso, ki se je dotika, 'prav tako kaže kot reč'. 'Obenem' (*zugleich*) se vsaka izmed obeh prekrizanih rok zase in za drugo daje hkrati kot telesna reč in kot meso«. ²⁴ Takšno vnaprejšnje predpostavlanje telesnosti naj bi zrušila Merleau-Pontyjeva opazka v *Phénoménologie de la Perception*, kjer zapiše, da »desna roka, objekt, ni desna roka, ki se dotika: prva je splet kosti, mišic in mesa, ki je prežeto na določeni prostorski točki, druga kot izstrelek preči prostor,

²¹ C. Lefort, »Trajnost teološkopolitičnega?«, str. 129.

²² T. Hribar, *op. cit.*, str. 158: »Beseda 'hiazem' je sposojena iz literarne teorije, ponazarjajo ga primeri kot so: 'njegova pot je bila dolga, dih pa kratek', 'vložek je bil velik, dobitek pa majhen«. Kot zapiše T. Hribar; »sicer je beseda izpeljana iz grške črke X, najbolje pa jo upodablja klepsidra, peščena ura, ki jo, ko se izteče, lahko obrnemo, in ko začne pesek drseti skozi odprtino v sredini, ura znova steče...ne gre niti za običajno recipročnost niti običajno reverzibilnost... vzvratna obrnljivost... Na podlagi vzvratne obrnljivosti se potrjuje medtelesnost, katere podlaga je meso, ki omogoča, da se razdrobljene stvari kot dejstva razporejajo okoli 'nečesa'.

²³ J. Rogozinski, »Kot besedičenja pijanca...: meso zgodovine in politično telo«, str. 85.

²⁴ *Ibid.*, str. 86, 87.

da bi zunanji objekt razkrila na njegovem mestu.«²⁵ Merleau-Ponty v nasprotju s Husserlom trdi, da do prenosa iz mesa na telo nikoli zares ne pride, ampak gre pri tem za »uspeh v spodletelosti«. Obstaja le ta predzavestni in pred-individualni razcep, ki vztraja tako v odnosu individua do sveta kot v odnosu med posamezniki.²⁶ Po besedah J. Rogozinskega, se omenjeni »uspeh v spodletelosti« hiazma kaže kot nadloga, ki spremlja zgodovino nastajanja teles (tako individualnih kot kolektivnih ali skupnosti) – inkorporiranja tako, da neuspešno prvo inkorporiranje botruje zgodovini izmenjave dezinkorporacije (ki nikoli ne bo dokončna zaradi hipostaziranja telesa-mesa) in zato reinkorporacije. Zgodovina krhkega, razgradljivega telesa kot celote, razdeljive na dele, ki zakriva divje meso, proizvaja različne imaginarije, predvsem izključujočo vključitev »umazanega« preostanka (Tujca), ki omogoča konstitucijo celote tako na ravni posameznika kot skupnosti, hipostazo *corpus mysticum* dveh kraljevih teles, nastop Ljudstva, Naroda, dezinkorporacijo skupnosti, ki je nepreklicno zaznamovala moderno, in tudi totalitarne figure »Telesa-Enega«.²⁷ Očitek Rogozinskega moderni dekonstrukciji hipostaziranega telesa je, da ne gre dovolj daleč, ko družbo razgradi na posameznike, ne da bi videla možnost obstoja družbe kot an-arhično in pluralno meso: »Meso, ki se upira Enemu, ki je vselej že razdeljeno, ki ga polarizira Dvoje hiazma, ki pa še ne pozna nobene hierarhije, nobene nereverzibilne ločitve med delom, ki ukazuje, in drugim, ki uboga. Mesa, ki je gostoljubno do tujosti drugega pola, ki ga ne vrže nazaj v zavrženost ne-mesa, temveč ga po zaslugi hiazma pripozna za meso svojega mesa.«²⁸

Naše branje Merleau-Pontyjevega »neuspelega hiazma«, s čimer se približamo misli Rogozinskega, je, da se zgolj v vztrajanju na dokončni nemožnosti hiazma, v nemožnem pripoznanju drugega pola kot mesa, tako svojega notranjega kot mesa drugega, razkriva ves potencial tako njegovega »mesa biti« kot nekakšne »nemožne skupnosti« Lefortove demokratične invencije. Namreč, trdimo, da Lefortova izjava, da »demokracija oblikuje skupnost čisto nove vrste, ki se ne more zapreti v svoje meje, ampak se odpira obzorjem nepredstavljive človeškosti«,²⁹ ne govori o možnosti neskončnega povezovanja razklanih tečajev mesa, pač pa narobe: monade v demokraciji združuje edinole nemožna vez, ki tvori

²⁵ *Ibid.*, str. 88.

²⁶ T. Hribar, *op.cit.*, str. 161.

²⁷ *Ibid.*, str. 89-94.

²⁸ *Ibid.*, str. 109.

²⁹ C. Lefort, »Humanizem in antihumanizem«, v: *Prigode demokracije*, str. 201.

skupen medprostor – »vmesno telo«. ³⁰ To pomeni, da ne obstaja nikakršen notranji ali zunanji vzrok, ki bi nas zapiral v skupnost, ampak središčna praznina oblasti, ki je pravzaprav ta dvakrat neuspeli hiazem sam. Gre za čisto simbolno razločitev oblasti od družbe, za družbo Lacanovega rekla »ni Drugega (od) Drugega«, za prelom, zapreko znotraj samega Drugega, ki konstituira to družbo. Neuspelost izhodiščnega predindividualnega hiazma seveda lahko postane vidna samo vzvratno, v že vzpostavljeni družbi, ko z unarnim razcepom naenkrat vznikne družbeni hiazem v podobi »praznega mesta oblasti«.

Razcep med oblastjo in družbo kot žariščem (*foyer*) družbenega nastopi kot luknja v Drugem, ki demokratično skupnost, čisto potujeno v Drugem, dela »ne-vso«. Po drugi strani to ne pomeni, da gre za divje množstvo brez referenčne točke. ³¹ Prav s tega vidika je šele možno dojeti kohezivno moč mesa družbenega. Vezivo družbenega je v Lefortovem primeru prazno mesto oblasti, v kolikor gre pri tem za čisto performativno učinkovanje razcepa. Morda bi celo lahko rekli, da gre za družbo, ki jo ustvarja njen lastni razpust.

Lefortova delitvena gesta demokratične družbe, ki sredi svoje notranjosti ohranja nič drugega kot oblast kot praznino, pa na neki način razrešuje Agambenovo zagato golega življenja v obliki ujetnika pasti notranje zunanosti, s pomočjo katerega se oblast vzdržuje v razmerju zapuščenosti oziroma ne-razmerju. Ni naključje, da Agamben v enem svojih zadnjih del *Izjemno stanje. Homo sacer II/1* ³² poglavje naslovljeno z *Gigantomahija okoli neke praznine* v celoti posveča prav problematiki čistega »zunaj« zakon. Celoten Agambenov opus namreč preči spraševanje o tem, kako se izviti primežu »zahodne« metafizike, ki je zanj tudi (bio)politika, kako misliti bivajoče zunaj Biti (*fuori di essere*) in življenje kot tako zunaj biopolitičnega stroja, ki živi od razmaka med *zoé* (živalsko življenje) in *bíos* (politično življenje). To seveda ne pomeni preproste vrnitve k *zoé* ali k *bíos*, saj se skozi zanko izključujoče vključitve vzajemno vzpostavljata, od moderne naprej pa celo tvorita nerazdružljivo nečloveško jedro biopolitike (ne človek ne žival, ne *zoé* ne *bíos*) in politike nasploh (»Musliman«). ³³

³⁰ *Ibid.*, »Vmesno telo«, str. 179-199. V tem eseju Lefort analizira pot vdora totalitarnega režima v posameznikovo notranjost.

³¹ Cf. R. Riha, »Claude Lefort in politična filozofija«, str. 105: »Oblast je v središču politične analize kot fenomen, v katerem se refleksija dotakne prve konstitutivne delitve družbenega prostora, kot ponavzočenje in hkrati tudi že specifična amortizacija razcepa, ki vzpostavlja družbeno.«

³² G. Agamben, *État d'exception. Homo sacer II/1*, Seuil, Pariz 2003.

³³ Topologija vključujoče izključitve suverene izjeme v razmerju do zakona je razdelana v delu *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, v prvem poglavju »Paradoks

Če parafraziramo, Agambenovo spraševanje stremi k temu, kako misliti ta čisti *hypokeimenon*, Bit, ne kot predpostavko, ampak kot čisto izpostavljenost, ne da bi ponovili metafizično operacijo, rekodirali samo to izpostavljenost in tako izgubili izpred oči današnjo čisto prezentifikacijo (*visage*)³⁴ samega »med« obema.

Agambenova razčlemba prikritega teoretskega disputa med Walterjem Benjaminom in Carlom Schmittom o problemu razmerja med zakonom in njegovo zunanostjo (nasiljem) v zgoraj navedenem poglavju, posredno osvetljuje njegovo lastno spraševanje o usodi zakona po dovrstitvi zgodovine, o *Odprtem (L'Aperto)* torej, ki je tudi naslov enega njegovih pomembnejših del. Obstoje tovrstnega »zunaj« (*Fuori*)³⁵ zakona ali »odprtega« v Agambenovem univerzumu implicira tudi način emancipacije golega življenja oziroma način, kako osvoboditi oblast in življenje od zakona, ki obstaja zgolj tako, da se skozi formo trajne samoukinitve nanaša na življenje in ga zaslužuje kot golo življenje. V tem poglavju vidi Agamben glavna Benjaminova (*H kritiki nasilja, O izvoru nemške baročne drame*) in Schmittova dela (*Politična teologija*) kot zaporedje izmenjav odgovorov na vzajemno problematiko *anomije* (izredno stanje, pravopostavljajoče in pravoohranjajoče nasilje). Medtem ko Schmitt stanje anomije vselej vrača pod okrilje prava in zakona (stanje izjeme, suveren kot kraj

suverenosti«: »Izjema, ki opredeljuje strukturo suverenosti, pa je še kompleksnejša. Kar je zunaj, se tu vključi ne samo preko prepovedi ali ponotranjenja, temveč z začasno razveljavitvijo ureditve, torej tako, da se odmakne od izjeme, jo zapusti. Ni izjema tista, ki se izmika pravilu, temveč je pravilo tisto, ki z začasno razveljavitvijo naredi prostor [*dà luogo*] za izjemo, in samo tako se vzpostavi kot pravilo in se ohranja v razmerju z izjemo.« Cf. G. Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2004 str. 28. Za primer tega, kako se v isto zanko tokrat antropološkega stroja ujame živalsko življenje cf. *L'Aperto. L'uomo e l'animale (Odprto. Človek in žival)*, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Za primer prezentifikacije golega življenja na primeru »Muslimanov« v Auschwitzu prim.: *Kar ostaja od Auschwitzta. Arhiv in priča (Homo sacer III)*, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

³⁴ *Visage* ali *Obraz* je naslov poglavja v Agambenovi knjigi *Sredstva brez ciljev. Zapiski o politiki. (Moyens sans fins. Notes sur la politique)*, Rivages, Pariz 1995.

³⁵ V knjigi *Skupnost, ki prihaja* v poglavju »Zunaj« Agamben opredeli »katerokoli singularnost«, ki deleži na ideji neke nedoločene in prazne celote svojih možnosti, ne v obliki meje, ki ne pozna zunanosti, temveč praga, torej, stične točke z nekim zunanjim prostorom, ki mora ostati prazen: »Katerikoli je v tem pomenu dogodek nekega zunaj.« Gre za izkustvo neke čiste zunanosti. Agamben navaja, da v mnogih jezikih beseda kot v italijanščini »fuori« pomeni »na vratih« (*fores* v latinskem jeziku pomeni vrata hiše, *thyrathen* v grškem pa dobesedno »na pragu«.) Tu zapiše: »Zunaj (*fuori*) ni neki drugi prostor, ki leži onkraj nekega določenega prostora, pač pa je prehod, zunanost, ki mu omogoča dostop, z eno besedo: njegovo obličje, njegov *eidós*.« Cf. G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, str. 55-56.

odločitve – *Entscheidung* in mejni pojem zakona – *Grenzbegriff*), si ga Benjamin prizadeva brezkompromisno iztrgati zakonu, četudi bi šlo zgolj še za spektralno delovanje zakona brez izvrševalne moči (*force-de-loi*) in utrditi prepričanje, da je čisto nasilje (*Reine Gewalt*) rezultat in čista manifestacija prekinitve razmerja med nasiljem in zakonom in ne povrnitev v naravno stanje pred zakonom. Agamben zapiše: »Vse se torej dogaja tako, kot da bi pravo in *logos* potrebovala nekakšno anomično (ali a-logično) cono začasne razveljavitve, da bi lahko postavila temelje za njuno navezavo na življenjski svet. Zdi se, kot da pravo ne more obstajati drugače, kot s polastitvijo anomalije, in kot da jezik ne more obstajati drugače, kot s polastitvijo ne-jezikovnega. V obeh primerih se zdi, da spor vodi k nekemu praznemu prostoru: na eni strani k anomaliji, pravnemu vakuumu, na drugi pa k čisti biti, prazni vseh določitev in realnih predikatov. Za pravo pomeni ta prazni prostor izjemno stanje kot konstitutivno razsežnost. Razmerje med normo in realnostjo implicira prekinitve norme, enako kot v ontologiji razmerje med govorico in svetom implicira prekinitve denotacije v formi jezika.«³⁶ Torej, če je Schmittovo izjemno stanje maska pod katero zakon še naprej deluje z določenim namenom, čeprav je razmerje med zakonom in realnostjo že pretrgano, skuša Benjamin doseči dejansko izjemno stanje, stanje onkraj zakona kot čisto posrednost, čisto »sredstvo brez cilja«.³⁷ Tu ne gre za stanje brezkončnega prehajanja ali dekonstrukcije zakona, pač pa povedano z Benjaminovimi besedami v eseju o Kafki: »da pravo – ki se ga ne izvaja, temveč proučuje – ni pravičnost, ampak zgolj vrata, ki vodijo k njej. Kar omogoči prehod k pravičnosti ni izničenje, temveč dezaktivacija ter *désœuvrement* (brezdelje) zakona-se pravi drugačna uporaba le-tega.«³⁸

O čem govori Agambenov »zunaj«? O tem, da ne gre čakati na dan pogreba zakona v službi suverenosti, saj zunaj pomeni biti na vratih, zato je ta dan vedno že tu. Ni potrebno čakati na Mesijo, saj je mesijanski dogodek že samo to pričakovanje. »Mesijansko kraljestvo ni ne prihodnost (milenij) ne preteklost (zlata doba): je *preostali čas*.«³⁹ Ko je enkrat znano, da je temeljni način delovanja zakona pravzaprav forma njegove samoukinitve, zakona ni več oziroma obstaja kot življenje ali kot »zunaj«.

³⁶ G. Agamben, *État d'exception*, str. 102. O tem, na kakšen način jezik ob nastanku na enak način kot zakon zgrabi zunanost ali kako določena entiteta za svojo afirmacijo potrebuje izključitev, negacijo, torej problem denegacije cf. E. Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, ŠKUC, Ljubljana 1988.

³⁷ Naslov Agambenovega zgodnejšega dela *Sredstva brez ciljev. Zapiski o politiki*.

³⁸ G. Agamben, *État d'exception*, str. 108 in 109.

³⁹ G. Agamben, *Kar ostaja od Auschwitza*, str. 112.

Agambenov poskus izhoda iz današnjega prevladujočega delovanja oblasti se tako vrne nazaj v dogodek, rojstvo demokracije po Claudu Lefortu v Lacanovem pomenu stavka »zbudimo se zato, da sanjamo naprej« ali še drugače, ko stopimo ven, smo zakorakali v najbolj skrito notranjost.

V Lefortovem primeru se družba sicer formira na podlagi t. i. konstitutivne zunanosti⁴⁰, a kar je inkorporirano v notranjost, ni zunanost kot naravno stanje pred zakonom, živalsko življenje (*zoé*), pač pa oblast sama (simbolni razcep) kot prazno žarišče, ki, kolikor je ločena od zakona ter vednosti, s svojo praznino onemogoča, da bi se suverenost (zakon) neposredno polastila golega življenja. Bistveno je, da oblast demokratične invencije po Lefortu ni zavezana ne zakonu ne vednosti in ne državi (»pojav dezinkorporacije, ki smo ga že omenili, spremlja razveza med sfero oblasti, sfero zakona in sfero vednosti«).⁴¹ Akt demokratičnega razcepa kot notranja delitev družbe je hkrati razmik med oblastjo in družbo oziroma oblastjo ter vednostjo in zakonom. M. Gauchet poudarja, da demokratični družbeni razcep nima temeljev, utemeljen v samem sebi, pa implicira antagonizem med družbo in njo samo: »Družba je v svojem bistvu proti sami-sebi, ne vzpostavlja se drugače kot proti sami sebi, tako da se naredi Drugega same sebe.«⁴² Kot smo poskušali pokazati, je razcep med simbolnim in realnim znotraj simbolnega tisti, ki ohranja trajno vez s točko x, ki ni ne zunaj ne znotraj in ki vzdržuje razmik med zunanostjo in notranostjo. Ker je oblast ločena od zakona, vednosti, torej suverenosti, se ne izvaja na temelju golega življenja, pač pa med *zoé* in *bíos* zgradi nepremostljivo pregrado (prazno mesto oblasti). Lefort to razmerje poimenuje enigma razmerja med notranostjo in zunanostjo, saj oblast »napotuje na neki zunaj«, za katerega velja: »Previdni moramo biti, da ne nanašamo te zunanosti na realno; če bi to storili, to ne bi imelo več nobenega pomena za družbo. Bolj pravilno bi bilo reči, da oblast napotuje na neki *zunaj*, in da se določa v razmerju do tega zunaj. Kakršna koli bodi njena forma, se vedno naslavlja na isto enigmo: enigmo notranje-zunanje artikulacije, razcepitve, ki vzpostavlja skupni prostor, preloma, ki ustanavlja razmerja, gibanje povnanjenja družbenega, ki gre z roko v roki z njenim ponotranjenjem.«⁴³ Agambenova mesijanska politika kot kontra biopolitiki govori o formi oblasti in o življenju po koncu zakona,

⁴⁰ O. Marchart, *op. cit.*, str. 54.

⁴¹ C. Lefort, *op. cit.*, str. 23.

⁴² O. Marchart, *op. cit.*, str. 53.

⁴³ C. Lefort, *Democracy and political theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988 v: O. Marchart, *op. cit.*, str.56.

kjer zakon ni izničen, ampak neuporaben kakor stara igrača. Lefortov odnos do zakona v njegovi zastavitvi demokratične invencije pa ne razkriva nič drugega kot to, da sta zakon in oblast (suverenost) ločena, in da je zakon le ena od reprezentacij praznega mesta oblasti⁴⁴, ki predstavlja tisti »zunaj«, ki z inavguralnim razcepom družbe dalje benjaminovsko prikazuje na razpuščeno vez med zakonom in nasiljem. To dokazuje tudi, da je Lefortov »zunaj« vselej prisotna nevarnost substancializacije družbe v ljudstvo-Eno, točke prehoda iz demokracije v totalitarizem.

V nadaljevanju nas bo zanimalo, kako Lefortova demokratična družba vselej že implicira politični subjekt, ki ustreza formi subjektivnosti – katerikoli singularnosti (*singularità qualunque*) »politike, ki prihaja«, ki jo Agamben išče po »koncu zgodovine« in »dovršitvi biopolitike«.

Če se osredotočimo na politično, je glavno Agambenovo zanimanje, kako preprečiti sodobno politično težnjo, da bi dokončno prešla biopolitični razcep med *zoé* in *bíos* in preprečila pogled na obličje, na čisto prezentifikacijo zgoraj opisane vezi med nasiljem (življenjem) in zakonom. Z ozirom na to se Agamben sprašuje, kakšen subjekt bi onemogočil suvereno resubjektivacijo golega življenja in se ohranil v čisti desubjektivacij – v formi paradoksnega subjekta kot subjekta lastne desubjektivacije. Agamben v političnem smislu vidi tak subjekt v ljudstvu-ostanku (*il resto*), trdnem, pa vendar deljivem preostanku cepitve/delitve biopolitičnega ali metafizičnega pogona, ki deluje ne kot substrat, ne odlagališče in ne kot usedlina na kateri, bi se lahko izgrajevala metafizična stavba. Kot primer podaja operacijo dvojne delitve ljudstva pri Sv. Pavlu v trenutku mesijanskega dogodka, ki po njegovem, med drugim, postavlja današnjo politično situacijo fantazme *eschatona*, konca časa, zgodovine, politike v novo luč.

V navezavi na Pavlova pisma sta filozofsko tradicijo od nekdanj zanimala mesijanski dogodek kot mišljenje notranjih aporij zakona in t. i. Pavlov univerzalizem.⁴⁵ Sv. Pavel naj bi spadal med Farizejce, ki so se držali ne le pisnega zakona Tore, pač pa tudi ustnega, ki je narekoval ščitenje zidu razlikovanja ali ograje okrog Tore. Mesijansko sporočilo naj bi nagovarjalo k rušenju prav tega razločevalnega zidu. Tako Agamben uvede podobo dvojne delitve ali delitve delitve, ki ponazarja mesijansko

⁴⁴ *Mise en scène, mise en forme* ter *mise en sens* so po Lefortu trije načini, ki ponavzročajo in reprezentirajo oblast, ki ne obstaja zunaj lastne reprezentacije.

⁴⁵ Za primerjavo cf. A. Badiou, *Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti*, Analecta, Ljubljana 1998.

ukinitev zakona. Agamben izpostavlja, da grška beseda *nomos* izhaja iz glagola *nemein*, ki pomeni deliti, razvrščati, in da je »zid ločitve«, ki ga odpravi mesija, pravzaprav zakon ločevanja obrezancev od neobrezanih, Judov od Grkov in tako človeštvo razdeli brez preostanka. V nasprotju s tem pa se, kot poudarja Agamben, znotraj te delitve pojavi še ena, dodatna delitev: »V odgovor na te delitve, je Pavel vpeljal neko dodatno delitev, ki z njimi ne sovpada, ni pa jim niti zunanja. Mesijansko reklo se izvaja skozi same delitve zakona in jim nalaga naknadno delitev. Gre za delitev na *sarx* in *pneuma*, na meso in duh.«⁴⁶ Tako ta delitev dodatno deli manifestne, torej Jude po mesu, in skrite, Jude po duhu, kar implicira (tega Pavel izrecno sicer ne izreče), da ta delitev velja tudi za ne-Jude. Prvotna delitev na Jude in ne-Jude v luči te dodatne delitve tako ni več ne jasna ne popolna, ker obstajajo Judje, ki niso Judje, in ne-Judje, ki niso ne-Judje. Pojavi se tretja kategorija ne-ne-Judje, skupina, ki izhaja iz delitve z obeh strani prve delitve: »Delitev na Jude in ne-Jude znotraj zakona in brez zakona poslej tako z ene kot z druge strani pušča ostanek, ki ga je nemogoče opredeliti kot judovskega ali ne-judovskega: gre za ne-ne-Juda, tistega, ki je v zakonu mesije.«⁴⁷ To pa ne pomeni »da predstavljajo ne-ne-Judje samo en del Judov ali ne-Judov. Prej kot to, predstavljajo tudi nemožnost, da bi Judje in *goyim* sovpadli med seboj in so kot neke vrste ostanek delitve med ljudstvom in njim samim.«⁴⁸ Agamben na tem mestu poudari odmik te Pavlove geste od sodobnega univerzalističnega humanizma, ki staplja vse razlike in riše poslednjo mejo, onkraj katere ni možno nikakršno razlikovanje več. Po Agambenu je z njegovim branjem Pavlove geste onemogočena izgradnja kakršnega koli novega temelja metafizične univerzalnosti. Obstaja le ostanek kot nemožnost Judov in Grkov, da bi sovpadli tako vsak s samim seboj kot med sabo. Ustvari se napetost med njimi in njimi samimi. Agambenova interpretacija Judov kot izbranega ljudstva se tako oddalji tako od interpretacije Judov kot številčnega preostanka, ki je preživel katastrofo kot od interpretacije, ki Izrael v celoti enači z izbranim ljudstvom: »V odločilnem trenutku, se izbrano ljudstvo – vsako ljudstvo – prikaže kot ostanek, kot ne-celo.«⁴⁹ Agambenova kategorija ne-ne Judov nam lahko v luči njegove sodobne politične filozofije služi kot univerzalni model prekinitve vseobsegajočega povzetja golega življenja v suverenosti, *zoé* v *bíos*, kot dejanski, in

⁴⁶ Agamben, G.: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Rivages, Pariz 2002, str. 83.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 86.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 87.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 92.

nič več biopolitično virtualni razcep znotraj demokratičnega Ljudstva in ljudstva, ki za vedno prepreči dialektično nadvlado prvega nad slednjim znotraj samega sebe. Natanko v smislu takšnega ostanka lahko beremo tudi Agambenov subjekt pričevanja – »Musliman«, ki je za nas tudi tisti, ki nepovratno ustavi metafizično hipostaziranje in biopolitični stroj, v kolikor je »Musliman« popolna manifestacija figure *homo sacerja* in tako tudi že »zunaj« te figure, ki je pravo utelešenje usodne povezave suverene oblasti in golega življenja. Kot zapiše Agamben v *Kar ostaja od Auschwitza*, je »Musliman« ostanek, ki za vedno ponavzoči parazitiranje zakona na življenju in »med« njima postavlja zapreko: »V konceptu ostanka aporija pričevanja sovpade s tisto mesijansko. Kolikor ostanek Izraela ni ne celo ljudstvo ne samo njegov delež, ampak pomeni natanko nemožnost, da bi celota in delež sovpadla sama s seboj in med sabo; in kolikor mesijanski čas ni ne zgodovinski čas ne večnost, marveč razmik, ki ju razločuje, tako tisto, kar ostaja od Auschwitza – pričevanja – niso ne mrtvi ne preživeli, ne potopljeni in ne rešeni, ampak tisto, kar ostaja *med* njimi.«⁵⁰ In nena zadnje, če privzamemo, da je Auschwitz hrbtna plat moderne z demokratično revolucijo vred, ali nas to ne vodi ponovno nazaj k misli o Lefortovi demokratični invenciji kot mesijanskemu dogodku.

Torej, ali gre tudi pri demokratični družbi za ljudstvo-ostanek? Prav družbena delitev je tista, ki po Lefortu onemogoči, da bi se demokracija prevesila v totalitarizem in, kadar je iz ekonomskih razlogov ali vojne »oblast videti resnično oslabljena, s tem ko nastopa kot nekaj partikularnega, v službi interesov in apetitov ambicioznih prostakov, ko se kaže v družbi, le-ta pa se zaradi tega kaže kot razdrobljena, takrat se razvije fantazma o ljudstvu enem, (*peuple-un*), iskanje substancialne identitete, družbenega telesa, zraščene s svojo glavo, utelešujočega oblast, državo, *brez delitev*.«⁵¹ Ali v Lefortovi demokratični družbi ne pride do podobne dvojne razcepljenosti, ki jo je pokazal Agamben? Prava podobnost z Agambenovo interpretacijo mesijanskega dogodka kot delitve samega zakona delitve izstopi šele, če upoštevamo razcepljenost mesa družbenega, pred-individualni notranji razcep kot notranji neuspeli hiazem tvorca demokratične družbe. Vendar pa ta proces delitve nastopi hkrati ob nastanku družbe in ne ob koncu kot je na splošno mišljeno za mesijanstvo. Če uvedemo primerjavo z mesijansko delitvijo delitve, je torej meso vselej že notranje razcepljeno na dva nepovezana tečaja, na »meso« (*chair*) in »duh« (*souffle*). V trenutku demokratičnega razcepa, ki konstituira druž-

⁵⁰ G. Agamben, *L'État d'exception*, str. 152 in 153. Podčrtuje KK.

⁵¹ C. Lefort, »Vprašanje demokracije«, str. 26. Podčrtuje KK.

bo in jo hkrati notranje razdeli, postane meso dvojno razcepljeno. Že razdeljene tečaje mesa tako preči dodatna delitev – hiazem demokratične družbe. Tako po drugi poti podobno pridemo do deljivega, a kompaktnega ostanka demokratične družbe: ljudstva-ostanka, za katerega enako velja, da ni deljiv v neskončnost, saj to neskončno delitev zaustavi praznina družbenega hiazma, prazno mesto oblasti, ki jo amortizira. Šele ta druga delitev, ki poteka v obratni smeri od mesijanske, omogoči kohezivno vez med razcepljenimi tečaji mesa, ki se s svojim notranjim razcepom tako umeščajo v simbolni razcep družbe. Ta omogoča, da so lahko udeleženi na Enem, ne da bi bili hkrati v celoti subsumirani pod njega: »Reči, da v družbi obstaja delitev je reči, da obstaja dimenzija celote, ki jo vpeljuje odsotnost«. ⁵² To dokazuje Lefortovo poudarjanje splošnih volitev. Ne zato, ker bi bilo pomembno, kdo bo zasedel mesto oblasti, saj vemo, da ostaja vedno prazno, ne glede na to, kdo ga zasede, pač pa so volitve, glede na to, da se ljudstvo »razkroji v element števila prav v trenutku, ko izpriča svojo suverenost«, ⁵³ dejansko *mise en scène* oblasti – Enega-praznine. Povezuje nas sam izvorni razcep med nami ter nami samimi. To je tudi edina vrsta »Enega«, ki podeljuje digniteto množtvu.

Agambenov in Lefortov politični »razcepljeni« subjekt imata po našem to skupno lastnost, da vsak na svoj način (dezinkorporacija/desubjektivacija) preprečujeta resubstancionalizacijo subjekta, ki bi pri prvem označeval ponovni zagon biopolitičnega stroja, pri drugem pa nastop totalitarizma. Pri Agambenu druga mesijanska delitev zaznamuje izstop iz zveze zakona in suverenosti in obstoj družbe v obliki ljudstva-ostanka, pri Lefortu pa nastanek družbe kot razcepljenega subjekta na neki način že predstavlja dvojno delitev. Nobenemu od obeh subjektov ne bi mogli pripisati oznake ljudstvo, nemara zgolj ljudstvo kot ostanek, kar pomeni ireduktibilno razcepljeno ljudstvo.

Po tej začetni vpeljavi množva kot ostanka lahko na hitro omenimo, da pri subjektu, ki smo ga tu opisovali – ljudstvo kot ostanek, ne gre za Eno množva, kot ga Paolo Virno pojasnjuje v *Slovnici množva*. ⁵⁴ Odmik se pokaže že v izhodišču, ko Virno postavi množstvo nasproti ljudstvu:

⁵² Gauchet, M., »L'expérience totalitaire et la pensée du politique«, v: *Ésprit*, Julij-avgust 3-28 v: O. Marchart, *op. cit.*, str. 80.

⁵³ C. Lefort, »Trajnost teološkopolitičnega?«, str. 146.

⁵⁴ P. Virno, *Slovnica množva. K analitiki oblik sodobnega življenja*, Krt, Ljubljana 2003.

»Ljudstvo je rezultat sredotežnega gibanja: od atomiziranih individuov do enotnosti 'političnega telesa', do suverenosti. Eno je skrajni izid tega sredotežnega gibanja. Mnoštvo pa je izid sredobežnega gibanja: od enega k mnogim.«⁵⁵ Taka postavitev Enega mnoštva predpostavlja produkcijo mnoštva, ki vodi v slabo neskončnost in prikazuje samo hrbtno plat ljudstva, ki je neskončno postajanje Enega iz mnoštva. Eno mnoštva, ki izhaja iz Agambenove in Lefortove zastavitve pa je v neskončnost deljivi, vendar trdni preostanek –hkratne in enkratne vzpostavitve tako Enega kot mnoštva skozi dvojno delitveno gesto. Gre za to, da mnoštvo kot Eno ne nastaja, pač pa da v ustreznih situacijah sredi mnoštva vznikne ljudstvo, ki pa ne preneha hkrati biti tudi mnoštvo. Hkratna vloga Enega in mnoštva pa je možna zgolj zato, ker dvojna delitev ljudstvu onemogoča, da sovpadе s samim seboj in hkrati predstavlja totaliteto in partikularnost. Za Agambena »ljudstvo ni ne celota ne del, ne večina ne manjšina, pač pa je tisto, kar ne more nikoli sovpasti s samim seboj, ne kot celota ne kot del – to, kar z vsako delitvijo vztraja v neskončnost in se nikoli ne pusti zvesti na nekakšno večino ali nekakšno manjšino«.⁵⁶ Za Leforta se demokratična družba vzpostavi z unarnim razcepom, ki bi, kot smo skušali pokazati, lahko poosebljala dvojno mesijansko delitev. Ta delitev je unarna, z njo pa se odpre podobna struktura mnoštva kot pri Agambenu, ki oblikuje odprto enotnost: »Ideje človečnosti v človeku kot tudi ideje človeškosti, ki zaobseže vse ljudi, nikakor ni moč opredeliti. Tisti, ki ju kritizirajo, imajo prav edinole v tem pogledu. Toda njihov realizem – njihovo pojmovanje »dejanskega človeka« – jim prikriva poseben značaj demokracije, ki slehernemu preprečuje, da bi istočasno lahko bil izključno domoljub, izključno državljan, izključno posameznik, tako da se kot hrbtna stran te nemožnosti pokaže človek.«⁵⁷

Z drugimi besedami, tako Lefortov kot Agambenov zastavek zaznamuje vprašanje razmerja med transcendenco in imanenco ali z Lefortovimi besedami: »vsak korak v smeri imanence [je] hkrati tudi korak v smeri transcendence«.⁵⁸ Zdi se, da se ga oba avtorja lotevata na podoben način, a nemara z nasprotnih strani. Lefort išče sledi odsekane kraljeve glave – sprego transcendence in imanence, brez katere ni mogoče misliti prostor demokratične družbe. Agamben na drugi strani razbira strdke v imanenci golega življenja, ki bi naznanjali *Odprto* – vpis transcendence (ljudstvo) v in »med« samo imanenco kot Ljudstvo-ostanek.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 27.

⁵⁶ G. Agamben, *Le temps qui reste*, str. 95.

⁵⁷ C. Lefort, »Humanizem in antihumanizem«, str. 201.

⁵⁸ C. Lefort, »Trajnost teološkopolitičnega?«, str. 176.

POPULIZEM KOT PANACEJA ZA ZAGATE (POST) DEMOKRACIJE?

PETER KLEPEC

V pričujočem prispevku bomo skušali podati nekaj kritičnih pripomb k najnovejšemu delu Ernesta Laclaua *On Populist Reason*,¹ ki skuša z razdelavo koncepta populizma presekat neko temeljno zagato, v kateri se je dandanes po splošnem in po prevladujočem prepričanju znašla politična teorija in praksa: »Politično-intelektualna naloga, kot jo sam danes razumem – in h kateri sem skušal na pričujočem mestu dati skromni prispevek – je iti preko horizonta, ki ga zarisuje [zgoraj omenjeno] malodušje, v njegovih hvalnicah in obtožbah« (250). Delo se sicer ne razumeva kot »veliko«, Laclau govori o »skromnem prispevku«, pa vendar se primerja z odkritjem nezavednega – tako kot je nekoč Freud interpretacijo sanj označil za »*via regia* do vednosti o nezavednem v duševnem življenju«,² je tudi koncept populizma »kraljevska pot za razumevanje česarkoli o ontološki konstituciji političnega kot takega« (67). Zastavki torej le niso tako majhni, kot nas skuša v sklepnih stavkih prepričati Laclau.

Toda kaj je sploh populizem? Populizma Laclau ne razume v običajnem pomenu kot političnega gibanja ali pojava, temveč kot »politično logiko« (117), kot »način konstrukcije političnega« (xi). Fenomen populizma ga torej zanima na čisto formalni, transcendentalni ravni. O populizmu, na kratko rečeno, lahko torej govorimo takrat, ko se niz partikularnih zahtev uveriži v serijo ekvivalenc, to uverženje pa proizvede »ljudstvo«. Laclaua torej ne zanima ta ali oni populizem, ta ali oni partikularni boj, temveč neka formalna matrica, ki pojasni, kako vznikne »ljudstvo« kot politični subjekt, kako na »transcendentalni« ravni

¹ Prim. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, London & New York 2005. Odlej se navedki v okroglem oklepaju med tekstom nanašajo na številko strani te izdaje.

² Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, prevedla Zdenka Erbežnik, Studia Humanitatis, Ljubljana 2001, str. 546.

sploh pride pride do populizma. Vznik oziroma nastop »ljudstva« (ki ga sam Laclau nenehno piše v narekovajih kot '*people*'), je nekaj, česar ni mogoče napovedati vnaprej, enako velja tudi za samo vsebino in njeno uverženje. In čeprav tega Laclau nikjer ne eksplicira posebej, je zanj očitno nedvomno, da do tega vznika »ljudstva« *je in bo* prihajalo. O kakšnem »ljudstvu« je sploh govora? Odgovor se nahaja v nekem navidez nepomembnem pleonazmu, Laclau tu in tam govori o »demokratskih zahtevah«, kar pomeni, da je zanj »ljudstvo« »demokratsko ljudstvo«. Naj je to videti še tako banalno, pa vendar kaže poudariti, da ta »demokratskost« ni katera koli, kajti vznik »ljudstva« vselej nastopa znotraj določenih koordinat. Te koordinate so za Laclaua tisto, kar je Claude Lefort imenoval »demokratska invencija«. Na tem mestu nas bo zanimalo ravno to, na kakšen način sta kategoriji »ljudstva« oziroma »populizma« združljivi s pojmovanjem »demokratske invencije«, kakšna je cena za to, da lahko populizem nastopi kot panaceja za vse tegobe post-demokracije in kakšne so tiste kritične pripombe, ki jih Laclau nameni Lefortovemu teoretskemu podvzetju.

Kot bomo videli je Laclau tudi v primerjavi z Lefortom veliko bolj »optimističen«, ravno ta »optimizem« pa je nekaj, kar je v precejšnjem nasprotju z dandanes prevladujočim pesimističnim dojetjem političnega in demokracije nasploh. Ali ni slednja, ali bolje, sama »demokratska invencija«, danes radikalno postavljena pod vprašaj? Ali nista o tem, resnici na ljubo, Ernesto Laclau in Chantal Mouffe spregovorila že pred dvajsetimi leti, ko sta govorila o »protidemokratski ofenzivi« neoliberalizma in neokonservatizma?³ Če kaj, potem te »ofenzive« še zdaleč ni konec, nasprotno, dobila je nov zagon. Slednji gre skupaj z obtožbami, da je demokracija popolnoma izpraznjena vsake vsebine, da je zgolj paravan za različne politične in ekonomske manipulacije, da je le še karikatura same sebe. In če kaj, potem je ta »ofenziva« neposredno postavila pod vprašaj tisto, kar imenujemo »demokratska invencija«, saj lahko govorimo lahko o pravem »sovráštvu do demokracije«. Ki pa, kot opozarja Jacques Rancière, »ni neka novost. To sovráštvu je staro toliko kot sama demokracija iz preprostega razloga: sama beseda demokracija je izraz nekega sovráštvu.«⁴ V takšnem kontekstu nemara ni presenetljivo,

³ Prim. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, prevedla Jelica Šumič-Riha, Partizanska knjiga, Analecta, Ljubljana 1986, str. 140 ff.. Nemara je pomenljivo, da kasneje zadnji del tega dela Laclau v osnovi pripiše Mouffovi (Prim. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London & New York 1990, str. 180).

⁴ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, La fabrique, Pariz 2005, str. 7.

če skušajo moderno in sodobno demokracijo nekateri interpreti,⁵ opisati z »lastnostmi, ki so bile poprej pripisane totalitarizmu«⁶. Ne gre le za to, da skušajo tako izpraznjenost enega pojma, *demokracije*, pojasniti z drugim pojmom, *totalitarizmom*, za katerega lahko nedvomno rečemo, da je skrajno problematičen,⁷ saj če si izposodimo Latourjeve besede iz nekega drugega konteksta, je »eden tistih izrazov, ki zbudijo kritičnega duha in ga takoj zatem tudi že paralizirajo«⁸. Takšna izenačitev demokracije in totalitarizma postavlja pod vprašaj tudi samo naravo »demokracijske invenzije«, ali bolje, tako demokracijo kot tudi samo »klasično« Lefortovo definicijo totalitarizma. Tega je za Leforta vselej treba razumeti v odnosu do demokracije, saj totalitarizem predstavlja ravno »odgovor na vprašanje, ki ga prinaša demokracija«⁹. Če je torej za Leforta »totalitarizem mogoče pojasniti zgolj pod pogojem, da pojasnimo njegovo razmerje do demokracije«,¹⁰ in če se zanj demokracija nikoli ne more otresti tega svojega senčnega dvojnika, če nas pred njim nas »ne more ubraniti nobena institucionalna garancija«, ¹¹ pa je zanj »nevarnost« totalitarizma »prava nevarnost« ravno zato, ker nanjo ne moremo biti pravočasno opozorjeni, saj ni ne zakonov ne pravil, s katerimi bi ga bilo mogoče napovedati, poleg tega pa na razpolago nimamo merila, ki bi nas nezmotljivo vnaprej opozorilo nanj. Dodatno težavo predstavlja dejstvo, da je za Leforta »vzrok« totalitarizma, »izvorna travma«, če temu lahko rečemo, ravno »prelom moderne«, praznina, ki se nahaja v njegovem temelju, zaradi česar je totalitarizem kot tak neodpraljiv. Toda četudi ima totalitarizem isto genezo kot ideologija, kolikor je vsaka ideologija »vselej usmerjena k obnovitvi gotovosti«,¹² je temeljna razlika med njima v tem, da totalitarizem *odpravlja* demokracijo, dejansko ukine temeljno protislovje, ki jo preči, medtem ko ga ideologija le *interpretira*, bodisi tako, da ga po eni

⁵ Prim. J.-C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Pariz 2003.

⁶ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, str. 18.

⁷ Prim. Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, London & New York 2001.

⁸ Prim. Bruno Latour, »Biopouvoir et vie publique«, v: *Multitudes* (Biopolitique et biopouvoir), I, 1, Pariz 2000, str. 95.

⁹ Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Pariz 1981, str. 182.

¹⁰ *Ibid.*, str. 178.

¹¹ Miguel Abensour, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *La démocratie à l'oeuvre*, ur. Claude Habib in Claude Mouchard, Esprit, Pariz 1993, str. 104.

¹² Claude Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, prevedli Jelica Šumič-Riha et al., Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 25.

strani zakriva, maskira, bodisi tako, da ga *skuša* ukiniti, a do tega dejansko ne pride. Skratka, tisto, kar Lefort imenuje ideologija, je vselej nekaj, kar se giblje *znotraj* institucionaliziranega konflikta, v njej je kakršenkoli že boj med tekmeči legitimen in legalen, čim prestopi to mejo, čim skuša fizično izničiti Sovražnika, pademo v totalitarizem.

Seveda pa je težava dvojice demokracija/totalitarizem in nenehnega opozarjanja na nevarnost totalitarizma, v tem, da se hitro izčrpa. Še več. Postane (lahko) tudi samo sebi namen. Zagata je v tem, da skuša totalitarizem ukiniti in odpraviti notranje protislovje demokracije, *isto* strategijo pa lahko ubere tudi sam boj proti totalitarizmu (terorizmu, fundamentalizmu itn.). V manj zaostreni različici strah pred nevarnostjo totalitarizma postane alibi za izginotje kakršenkoli politike in političnega, neoperativna obramba *statusa quo* pa zopet ravno omogoča in spodbuja to, čemur se hoče izogniti. Ali ni naraščajoči (desničarski) populizem ravno odgovor na omenjene zagate? In ali ne konec koncev vse to tvori naravnost idealnega izhodišča za teorijo hegemonije, kakršno je (skupaj s Chantal Mouffe) v zadnjih letih razvil Ernesto Laclau?¹³ Če kaj, potem za Laclaua dejstvo, da sta tako demokracija kot totalitarizem ohlapna termina, ki lahko pomenita karkoli, ni problematično, ravno narobe, to je po svoje zanj že rešitev in obenem tudi temeljni zastavek, saj sta »ohlapnost' in 'nedoločnost' [...] vpisana v samo naravo političnega« (99). In če obenem prav to tvori temeljni zastavek konceptualizacije populizma, ni slednji po drugi strani nič drugega kot nadgraditev Laclauove lastne teorije, v kateri imajo osrednjo vlogo koncepti kot so hegemonija, antagonizem, dislokacija, prazni označevalec,¹⁴ itn.

Toda, kot rečeno, tudi sam koncept populizma nastopa znotraj nekega konceptualnega okvirja. Ne gre le za to, da »populizem v svojih klasičnih oblikah predpostavlja širšo skupnost«, (77) temveč da predpostavlja tudi samo (demokratsko) *naravo* te širše skupnosti. Ali ni to ti-

¹³ Pomenljivo je, da imamo ob ne preveč posrečeni intepretaciji njunega skupnega dela (Anna Marie Smith, *Laclau and Mouffe. The radical democratic imaginary*, Verso, London & New York 1998), na voljo zbornika kritičnih prispevkov, ki pa se osredotočajo zgolj na Laclaua (Prim. *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, ur. Oliver Marchart, Turia Kant, Dunaj 1998; *Laclau. A Critical Reader*, ur. Oliver Marchart in Simon Critchley, Routledge, London & New York 2004). Mimogrede, če obstajajo razlike med Mouffovo in Laclauom, bi jih kazalo iskati v tem, da slednji bistveno manj ali pa sploh nikakor ne izpostavlja Carla Schmitta, medtem ko je pri Mouffova slednji ena temeljnih referenc (Prim. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London & New York 2000).

¹⁴ Prim. »Why do Empty Signifiers Matter to Politics«, v: Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London & New York 1995, str. 36-46.

sto, kar Laclauova teorija nenehno predpostavlja »kot teren, na katerem deluje logika premestitve, ki se opira na egalitarno imaginarno, vnaprej pa ne odloča, v kateri smeri bo to imaginarno delovalo«¹⁵? Ali ne tudi zato Laclau tudi v delu *On Populist Reason* izpostavlja svojo bližino Lefortu, ki mu je po lastnih besedah med vsemi sodobnimi teoretiki takoj za Rancièrjem najbližje? Ali ni bil tudi že sam projekt »radikalne demokracije« zavezan »demokratični revoluciji«, v kolikor »vsak poskus končnega šiva in zanikanja radikalne odprtosti družbenega, ki jo proizvede logika demokracije, pelje v 'totalitarizem', kot pravi Lefort, to je, v logiko izoblikovanja političnega z vzpostavitvijo izhodišča, iz katerega je mogoče družbo popolnoma obvladati in spoznati«¹⁶? Nedvomno, le da je za razliko od *Hegemonije*, v kateri »naloga levice torej ne more biti odpoved liberalnodemokratični ideologiji, marveč, narobe, poglobljanje in širjenje radikalne in pluralne demokracije«,¹⁷ prišlo do premika, ki se kaže prav v očitkih tistim, ki so Laclau samemu najbližje. Če je tako očitek Lefortu – »težava Lefortove analize demokracije je v tem, da se izključno osredotoča na liberalno-demokratične režime, ni pa pozoren na konstrukcijo popularno-demokratičnih subjektov« (166), je po drugi strani očitek Rancièrju, da »preveč identificira možnost politike z možnostjo politike emancipacije«. (246)

Laclauova strategija je tu dvojna. Po eni strani skuša »populizem« iztrgati določeni interpretaciji, ki ima slednjega za nezdržljivega z demokracijo kot tako in pokazati, da je populizem »kot nevarni presežek, ki postavlja pod vprašaj jasno razdeljene kalupe racionalne skupnosti« (x), nekaj skrajno »normalnega« in po definiciji »nevtralnega« – pri populizmu gre za »razsežnost politične kulture, ki je lahko prisotna v gibanjih z zelo različnim ideološkim predznakom«. (14) Po drugi strani je populizem nekaj nečistega – »ni nobene transcendentale raziskave, ki bi bila absolutno 'čista', brez prisotnosti nekega presežka, ki bi ga njegove teorije lahko obvladale – presežka, ki kontaminira transcendentalni horizont z nečistim empirizmom. Za politično analizo je populizem eden od privilegiranih mest vznika te kontaminacije«. (222) Toda v isti gesti, ko populizem ponuja kot nekaj nevtralnega in hkrati nevarnega, kot nekaj nečistega, kar »umaže« sleherno ukvarjanje s političnim, ga tudi že preveč »udomači«, »nevtralizira«, kolikor se na vsak način skuša izogniti skrajnostim. To seveda ni nič novega, kolikor je Laclauova stalna tarča

¹⁵ Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, str. 137; prim. tudi 151-152.

¹⁶ *Ibid.*, str. 152.

¹⁷ *Ibid.*, str. 144.

»kritika fundamentalizma v emancipatoričnih projektih modernosti«. ¹⁸ Temeljni tarča koncepta populizma so tako »leva« skrajnost, ki govori o »razrednem boju« in »emancipaciji«, »desna« skrajnost, kjer pridemo do nacizma in fašizma, kot – naj se sliši še tako paradoksnost – tudi »sredinska« skrajnost, ki samo sebe izpostavlja kot merilo obema skrajnostma v skladu s paradoksom, ki ga izpostavlja Lacan: »Pomislite na naivni spotikljaj, ko se merilec mentalne ravni navdušuje, misleč, da je zalotil malega človečka, ki pravi *Tri brate imam, Pavla, Ernesta in sebe*. Toda to je čisto naravno – najprej so naštetih trije bratje, Pavel, Ernest in jaz, potem pa je jaz na ravni, na kateri mi pravijo, da moram reflektirati tisti prvi jaz, se pravi jaz, ki šteje.« ¹⁹ Ta, »jaz, ki šteje« se sedaj seveda imenuje populizem kot nevtralnno-transcendentalna matrica političnega, ki naj preintepretira sam formalni okvir, ki ga tvori »demokratska invencija«. Skratka, takoj ko »nevarno dopolnilo«, se pravi v našem primeru populizem, postane nekaj normalnega in ko postavi same »temelje« normalnosti, ko »iztirjenost« postane pravilo, ni več potrebe po skrajnostih, ali bolje, na novo je treba določiti *domet* vseh možnih skrajnosti, to pa tudi pomeni, da je treba zminimalizirati vlogo, ki jo pri Lefortu igra koncept totalitarizma in lik Sovražnika.

O populističnem umu

Ravno zaradi »nevtralizacije« in »normalizacije«, ki jo vpelje s konceptom populizma, Laclau potem, ko pokaže, da je sam koncept populizma bolj zapleten kot je videti na prvi pogled – kot rob družbe in kot nevarni presežek so ga vse prevečkrat prehitro odpravili –, pričinja svojo intepretacijo z Le Bonom, Tardeom in Freudom. Zakaj ravno s temi tremi? Kakšno strukturno vlogo ima njihova vpeljavanja? In zakaj je pri tem videti, da ima delo *On Populist Reason*, katerega izid je bil nenazadnje napovedovan toliko časa, tako nenavadno strukturo, da je videti, kot da bi bilo pisano z muko, a hkrati napisano z enim samim ciljem? Sicer, mimogrede, je delo sestavljeno iz treh nosilnih sklopov »The Denigration of the Masses«, »Constructing the 'people'« in »Populist Variations« (prikaz primerov, ki segajo od Atatürka, Poljske Solidarnosti, Berlusconi, ZDA do Perona), ki jim na koncu sledijo še »Concluding Remarks«.

¹⁸ Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, str. 188.

¹⁹ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 24.

Prvi del prinaša upravičitev same tematike, tj. populizma, njegovo »nevtalizacijo«, drugi del »transcendentalno« razpravo, tretji empirične primere, sklepni del pa izpostavlja kritične pripombe proti konkurenčnim teorijam »novega političnega subjekta«.

Tehnično gledano Laclau ne prične z omenjenimi tremi avtorji, temveč na začetku izpostavi zagate definicij populizma – populizem kot kategorija politične analize nas namreč sooča z idiosinkratičnimi, čisto posebnimi problemi – »edino, s čimer imamo opravka, je nemožnost definiranja termina – kar ni najbolj zadovoljiva situacija, kar zadeva družbeno analizo« (4), pri čemer je splošna »značilnost literature o populizmu: več določitev kot vključijo v splošni pojem, manj je ta pojem zmožen homogenizirati konkretne analize«. (9) Ravno zato pa je treba lastni »alternativni pristop« upravičiti z Le Bonom, Tardom in Freudom. Kaj je skupna, a neomenjena poteza vseh treh, če ne to, da predhodijo vsem pojavnim oblikam totalitarizma? Tudi če se prvega spodobi omeniti zato, ker je nekakšen začetnik teoretizacije masovnih in množičnih pojavov, a je ostal zavezan »ločnici, ki normalno loči od patološkega« (29), in če je drugi najbrž tu za dobro mero, oziroma zato, ker je tako pri srcu vse številnejšim deleuzijancem, ki so v zadnjem času izdali njegova celotna dela in ga naredili za nekakšen protipol Durkheimu, je edini pravi strateški avtor, s katerim je treba pričeti Freud, ki izpostavi vlogo identifikacije pri množičnih tvorbah, poudari mesto objekta pri tem in obenem ukine dualizem, ki prevladuje pri prvih dveh. In če je videti, da nam anti-heglovec Laclau spontano ponuja shematično obliko teza-antiteza-sinteza, je treba tudi samega Freuda nekoliko relativizirati. Navkljub temu, da je poglaviti Freudov prispevek pojmovanje, da je »družbena vez libidinalna« (x), pričujočega dela »ne bi smeli razumeti kot 'freudovskega'«, kajti »obstaja mnogo področij, ki se jih Freud ni drznil lotiti«, tako, da se »mora moje raziskovanje sklicati na pluralnost intelektualnih tradicij«. (63-64) Ta pluralnost je seveda strogo omejena – cela kopica sodobnejših teoretikov množičnih tvorb in množic od Canettija do Balibarja ni omenjena niti z besedo, enako velja za Freudove naslednike, denimo, Reicha, ki je spregovoril o množični psihologiji fašizma in Lacana, ki, če se že izpostavlja pri Freudu identifikacijo, bi imel o tej mariskaj za povedati, saj je nenazadnje imel eno celo leto seminar o identifikaciji itn.

Laclaua seveda »pluralnost intelektualnih tradicij« zanima le v toliko, kolikor pritrjuje njegovi lastni teoriji – »glavni problem, s katerim se ukvarja pričujoča knjiga, je narava in logika tvorbe kolektivnih identitet« (ix). Začetek tvorijo še manjše entitete – »po moje je enotnost skupine rezultat artikulacije zahtev« (ix), pri čemer je »zahteva vselej naslovljena

na nekoga«. (86) Neka skupina obstaja šele takrat, ko postavi zahteve, *demands*, in zahteva od določenega reda terjatve po razlagi, *claims* (prim. 67). Vse te zahteve se zartikulirajo skozi dvojno logiko, logiko razlik in logiko ekvivalence, pri čemer Laclau poudari vlogo diskurza in posebno vlogo v odnosu partikularnega do univerzalnega, ki jo imajo prazni označevalci, boj za artikulacijo, hegemonija in retorika. Ker gre za dobro znani del Laclauove teorije izpostavljam zgolj predpogoje za vznik »populizma: »1) izoblikovanje notranje antagonistične meje, ki 'ljudstvo' loči od oblasti, 2) ekvivalentno artikulacijo zahtev, ki naredi vznik 'ljudstva' za možen, in 3) poenotenje teh različnih zahtev« (74). Laclau je tako že skoraj tri desetletja zvest svojemu osnovnemu metodološkemu vodilu, da »ideološki 'elementi', če jih vzamemo vsakega zase, nimajo nujne razredne konotacije, slednja je le rezultat povezave teh elementov v konkretni ideološki diskurz.«²⁰ Z izjemo omembe razreda je poudarek enak – »elementi ne predhodijo relacijskemu kompleksu, temveč so skozenj konstituirani« (68). Če pri »populizmu družbo na dva tabora preseka meja izključitve« (81), potem »zato, da bi imeli opravka z 'ljudstvom' populizma, potrebujemo še nekaj več. Potrebujemo *plebs*, ki trdi, da je edini legitimni *populus*.« (81) V primeru populizma imamo tako »del, ki se identificira s celoto«. (82) Tu smo pri stari Laclauovi temi: neka skupina lahko vzpostavi hegemonijo le, če svoj interes prikaže kot interes »ljudstva«: »Ljudstvo tvori objektivno določilo sistema, ki se razlikuje od razredne določenosti. [...] Protislovje ljudstvo/oblastni blok je dominantno na ravni družbene formacije. [...] Ne le da popularno-demokratska interpelacija nima določene razredne vsebine, temveč je področje ideološkega razrednega boja *par excellence*. Vsak razred se na ideološki ravni bori hkrati kot razred in kot ljudstvo, ali bolje, svojemu ideološkemu diskurzu skuša dati koherenco tako, da predstavi svoje razredne cilje kot izpolnitev ljudskih zahtev.«²¹ In če je »konstrukcija 'ljudstva' poskus dati ime odsotni polnosti« (85), je ta operacija povsem ambivalentna, lahko je »leva« ali »desna«: »zaradi tega je med levim in desnim populizmom nejasna meja, ki jo je mogoče prekoračiti in ki so jo prekoračili v številnih smereh« (87, prim. tudi 125). Drugače rečeno, vpis demokratične zahteve v ekvivalentno logiko je »mešani blagoslov« (88).

Potem ko Laclau izpostavi ime in imenovanje kot temelj stvari, vključno z logiko točke prešitja in svojim vztrajanjem pri tem, da je zanj

²⁰ Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, 2. izdaja, Verso, London 1979, str. 99.

²¹ *Ibid.*, str. 108-109.

»označevalec brez označenca koncept, ki pobija sam sebe« (105), vzpostavi tisto, kar v pričujočem delu predstavlja novost, moment afekta, investicije in *Das Ding*. Temeljni poudarek, ki si ga Laclau izposoja od Joan Copjec oziroma Lacana, je, da ne obstaja en sam, poln gon, temveč »zgolj partikularni goni in potemtakem ne obstaja realizabilna volja do uničenja«. (112) Očitno je Laclauova izposoja Lacanovih konceptov strogo omejena,²² »zainteresirana« in skrajno »eklektična«. Je čisto strateške narave, njen edini namen je upravičiti Laclauovo lastno razumevanje razmerja med univerzalnim in partikularnim – delni objekt ni le del celote, temveč je del, ki je celota –, sicer pa Laclau, mimogrede, ne razlikuje med objektom in objektom razlogom želje, o užitku in presežnem užitku tako rekoč ni govora, prav tako ne o fantazmi, da ne govorimo o kakršnih koli drugih (temeljnih) Lacanovih konceptih, itn. Kljub temu pravi takole: »Lacanov *objet petit a* je ključni element družbene ontologije. Celoto vselej uteleša del. V naših terminih: ni univerzalnosti, ki ne bi bila utelešena v delu.« (115) »Tako *objet petit a* postane primarna ontološka kategorija. Toda do *istega* odkritja (ne le *analoško*) pridemo, če pričnemo iz gledišča politične teorije. Nobena družbena polnost ni možna, razen skozi hegemonijo: hegemonija pa ni nič drugega kot investicija v delni objekt, polnosti, ki nam bo vseskozi uhajala, ker je mitična. [...] Logika *objet petit a* in logika hegemonije nista le podobni: sta enostavno identični. [...] Ni populizma brez afektivne investicije v delni objekt. [...] Edini možni totalizirajoči horizont daje parcialnost (hegemonična sila), ki privzame reprezentacijo mitične totalnosti Lacanovsko rečeno: objekt je povzdignjen v dostojanstvo Stvari.« (116)

Kakšen je razlog za njegovo izpostavitve tistega, kar sam imenuje »logika *objet petit a*«? Najprej je v službi kritike skrajnosti, ko se Celota lahko zapre vase (ravno to pa se pri Lefortu imenuje totalitarizem). V Laclauovem primeru je primer takšne skrajnosti seveda Hegel in dialektika, sklep pa je znan že vnaprej – »pozabimo torej Hegla« (148). Ključno vlogo ima pri tem *heterogenost*, ki je ni mogoče izničiti, odpraviti, ukiniti – »kajti antagonistična meja, kot smo videli, vsebuje heterogenega drugega, ki ga dialektično ni mogoče nadomestiti, vselej bi se materialnost označevalca upirala konceptualnemu zajetju. Drugače rečeno: nasprotje A-B, nikoli ne more povsem postati A-neA. B-jost B-ja bo konec koncev nedialektizabilna. 'Ljudstvo' bo vselej nekaj več od golega nasprotka obla-

²² Za nek čisto osnovni pregled prim.: Yannis Stavrakakis, »Laclau with Lacan: comments on the relation between discourse theory and Lacanian psychoanalysis«, v: *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory. Vol. III., Society, Politics, Ideology*, ur. Slavoj Žižek, Routledge, London & New York 2003, str. 314-337.

sti. Obstaja realno 'ljudstva', ki se upira simbolni integraciji«. (152) Vloga populizma torej ni le v tem, da »ni nobene transcendentalne raziskave, ki bi bila absolutno 'čista', brez prisotnosti nekega presežka, ki bi ga njegove teorije lahko obvladale – presežka, ki kontaminira transcendentalni horizont z nečistim empirizmom« (222). Ravno »ta presežek pa je eden ključnih poudarkov pri analizi populizma in tudi tako poudarja »ključno vlogo, ki smo jo pripisali družbeni *heterogenosti*. [...] Če je heterogenost primordialna in nezvedljiva, se bo, na prvem mestu pokazala kot *presežek*. Tega presežka, kot smo videli, ne more obvladati nobena veljakova roka, naj bo z dialektičnim obratom ali na kak drug način. Heterogenost pa ne pomeni čiste pluralnosti ali množstva, saj je slednje združljivo s polno pozitivnostjo svojih nakopičenih elementov. Heterogenost, v pomenu kot ga razumem sam, ima za eno določujočih potez *pomanjkljivo bit* ali *spodletelo enost*.« (223) To pa ima za Laclaua naslednjo konsekvenco: »'Ljudstva' so realne družbene formacije, a se upirajo vpisu v kakršnokoli heglovske teleologije. Zaradi tega je Copjecova absolutno upravičena, ko vztraja pri lacanovskem razlikovanju med željo in gonom: medtem ko prva nima objekta in ne more biti zadovoljena, druga zadeva radikalno investicijo v delni objekt in prinese zadovoljstvo. Zaradi tega, kot bomo videli kasneje, politične analize, ki skušajo politiko polarizirati v terminih alternative med totalno revolucijo in postopnim reformizmom zgrešijo poanto: tisto, kar jim uhaja je logika *objet petit a* – se pravi, možnost, da delnost postane ime za nemožno totalnost (drugače rečeno, logiko hegemonije).« (226)

Takšna zastavitev naj bi bila zadostna osnova za kritiko konkurenčnih teorij? V prvi vrsti je kritika uperjena proti Slavoju Žižku, ki je na svojo kritiko sicer že odgovoril,²³ a tudi proti Negriju in Hardtu ter Rancièrju. Če pustimo ob strani čiste zmerljivke in težke besede, ki sploh niso vredne omembe, je temeljni očitek v tem, da za Laclaua izhajajo prvi trije iz imanence (Hegla, in v drugem primeru Spinoze), kar je že njegova stalnica,²⁴ očitek Rancièrju pa je v tem, da »preveč identificira možnost politike z možnostjo politike emancipacije« (246) in z razrednim bojem (prim. 248). Tu smo pravzaprav pri temeljnem zastavku, zaradi katerega Laclau sploh vpelje kategorijo populizma, njegov temeljni cilj

²³ Prim. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*, Verso, London & New York 2000, v slovenščini pa: *Paralaksa. Za politični suspenz etičnega*, *Analecta*, Ljubljana 2004, str. 163 ff.; »Canis a non canendo«, *Problemi*, št. 1/2, 42, Ljubljana 2004, str. 5-32.

²⁴ Prim. Ernesto Laclau, »Can Immanence Explain Social Struggles«, v: *Empire's New Clothes. Reading Hardt and Negri*, ur. Paul A. Passavant & Jodi Dean, Routledge, New York & London 2004, str. 21-30.

je, kot pravi sam, »iti onstran stereotipnih in skoraj brezmiselnih formul kot je 'razredni boj'«. (249) »Fašizem lahko pričenjamo razumevati le, če uvidimo notranje možnosti sodobnih družb, ne pa kot nekaj, kar je onstran racionalne razlage. Isto se zgodi s termini, ki imajo pozitivne emocionalne konotacije. Na Levici so takšni termini 'razredni boj', 'določitev v zadnji instanci z ekonomijo' ali 'osrednjost delavskega razreda', ki funkcionirajo – ali pa so do nedavnega funkcionirale kot emocionalno nabiti fetiši, pomeni, ki so bili vse manj jasni, čeprav njihove diskurzivne privlačnosti niso mogle zmanjšati.« (250) Pravzaprav je zanimivo, da kaj takega poudarja ravno Laclau – kaj je namreč bistvo teh izrazov, če ne ravno to, da so prazni in da skušajo povedati, da politike ni konec? Mar ne trdi istega tudi sam, ko pravi, da je »politika možna, zaradi tega, ker se konstitutivna nemožnost družbe lahko reprezentira le skozi produkcijo praznih označevalcev«?²⁵ In če govorijo o emocionalno nabitih fetiših – ali ni zastavek pričujočega dela ravno pojasniti skupaj s Freudom, da je »družbena vez libidinalna« (x)?

Po drugi strani pa Laclau s tem, ko svojo pozicijo naredi za »nevtralnno« in ko vsaj načeloma podobno obravnava »levo« in »desno« skrajnost, le še priliva olje na ogenj tistih kritik, celo iz njegovih lastnih vrst, ki poudarjajo, da »je problem z Laclauovim diskurzom v tem, da dela šume obeh vrst, tako deskriptivnih kot normativnih, ne da bi v zadostni meri pojasnil, kaj počne.«²⁶ Videti je, da je to ravno Laclauov eksplicitni namen, kolikor poudarja, da je »edina demokratična družba tista, ki nenehno izkazuje kontingenco svojih lastnih temeljev – v naših terminih, ki nenehno pušča odprto zev med etičnim momentom in normativnim redom.«²⁷ Toda ta »etični« moment ni komunizme ali pa emancipacija, saj zanj koncept emancipacije razpade na šest med seboj nezdržljivih in protislovnih razsežnosti, zaradi česar sledi sklep: »Lahko rečemo, da smo danes na koncu emancipacije in na začetku svobode.«²⁸ Problem pa je v tem, da se dvoumnostim še vedno ne izognemo: »Samo izkustvo svobode je dvoumno. [...] Svoboda je hkrati osvobajajoča in zasužnjujoča, razveseljujoča in travmatična, omogočajoča in destruktivna.« Zopet gre

²⁵ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, str. 44.

²⁶ Prim. Simon Critchley, »Is there a normative deficit in the theory of hegemony?«, v: Laclau, *A Critical Reader*, ur. Oliver Marchart in Simon Critchley, Routledge, London & New York 2004, str. 117.

²⁷ Ernesto Laclau, »Identity and Hegemony«, v: Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*, str. 86.

²⁸ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, str. 18.

za izbiro demokracije pred revolucijo. Medtem ko Revolucija ali vsak radikalni akt predpostavlja, da obstaja temelj družbe, »razsežnost temelja je inherentna vsaki radikalni emancipaciji«,²⁹ pa »demokracije ni treba – in je tudi ni mogoče – radikalno utemeljiti.«³⁰

Ravno demokracija je tisto, za kar bi se Laclau po lastnih besedah boril: »Kot socialist sem se pripravljen boriti proti kapitalizmu za hegemonijo liberalnih institucij [...] Čeravno je moja preferenca liberalno-demokratska-socialistična družba, mi je jasno, da bi, če bi moral v nekih okoliščinah pod prisilo izbrati eno od treh, bo moja preferenca vselej za demokracijo.«³¹ Tudi zato je kritika Leforta strateškega pomena. Laclau mu očita naslednje: »Konstrukcija verige ekvivalenc iz razpršenosti fragmentiranih zahtev, in njihovo poenotenje, ki operira kot prazni označevalci, ni totalitarna, temveč sam pogoj kolektivnih volj, ki so lahko v mnogih primerih globoko demokratične. Nedvomno je lahko res, da so lahko nekatera populistična gibanja totalitarna, in da predstavljajo večino ali vse poteze, ki jih je tako natančno opisal Lefort, toda spekter možnih artikulacij je mnogo bolj razčlenjen od enostavnega nasprotja, kakor namiguje enostavno nasprotje totalitarizem/demokracija. Težava Lefortove analize demokracije je v tem, da se izključno osredotoča na liberalno-demokratske režime, ni pa pozoren na konstrukcijo popularno-demokratskih subjektov«. (166) V tej točki se Laclau sicer sklicuje na argumentacijo Chantal Mouffe, ki vztraja pri tem, da je za Leforta vprašanje demokracije povezano zgolj in samo z liberalnim simbolnim okvirjem, medtem ko med demokracijo in liberalno demokracijo obstaja zgolj kontingentno razmerje, zgolj in samo kontingentna zgodovinska artikulacija. »Ne pozabimo, pravi Mouffova, »da je vez med liberalizmom in demokracijo, ki jo imamo danes za nekaj samoumevnega, njuna povezanost, vse prej kot gladek proces, pač pa rezultat težkih bojev.«³² Za Laclaua iz tega izhaja dvoje: da so možne druge kontingentne artikulacije, drugačne oblike demokracije zunaj liberalnega simbolnega okvirja in »drugič, ker ta vznik 'ljudstva' ni več direktni učinek kakršnegakoli okvirja, postane vprašanje konstitucije partikularne subjektivnosti integralni del vprašanja demokracije (tega vidika Lefort dovolj ne upošteva)«. (167) Kot vidimo, je vprašanje demokracije za Laclaua neposredno povezano z vprašanjem populizma, z vprašanjem vznika »ljudstva«. Da takšna povezava ni na-

²⁹ *Ibid.*, str. 1.

³⁰ *Ibid.*, str. 79.

³¹ *Ibid.*, str. 121.

³² Prim. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London & New York 2000, str. 3.

ključje priča tudi naslednje mesto: »Prazni označevalci lahko svojo vlogo igrajo le, če pomenijo verigo ekvivalenc, samo v primeru, da to izpeljejo, pa tvorijo 'ljudstvo'. Drugače rečeno: demokracija je utemeljena zgolj na obstoju demokratičnega subjekta, katerega vznik je odvisen od horizontalne artikulacije med ekvivalentnimi zahtevami.« (171)

Toda medtem ko Mouffe na omenjenem mestu razlikuje demokracijo kot obliko pravila od simbolnega okvira znotraj katerega se to demokratično pravilo izvaja, medtem ko vztraja pri protislovju oziroma paradoksu demokracije,³³ je očitek Laclaua Lefortu navidez identičen, a vendar ne povsem: »Za Leforta je *mesto* oblasti v demokracijah prazno. Zame se vprašanje postavlja drugače: gre za vprašanje *povzročitve* praznosti iz operacije hegemonске logike. Zame je praznost [*emptiness*] tip identitete, ne pa strukturna lokacija. Če, kot meni Lefort – in sam se z njim na tej točki strinjam – simbolni okvir neke družbe tisto, na kar se opira določen režim, mesto oblasti ne more biti povsem prazno. Celo najbolj demokratične družbe imajo simbolne meje, ki določajo kdo lahko zavzame mesto oblasti. Med totalnim utelešenjem in totalno praznostjo je stopnjevitost situacij, ki vsebujejo parcialna utelešenja. Ravno ta parcialna utelešenja so oblike, ki jih privzamejo hegemonске prakse.« (166) Zopet gre za razmerje med univerzalnim in partikularnim – »mesto univerzalnega je prazno in ni nobenega apriornega razloga, da ga ne bi zapolnila kakršnakoli vsebina.«³⁴ Drugače rečeno, »praznost ni le danost konstitucionalnega prava; je politična konstrukcija. Oglejmo si sedaj zadeve z druge strani: s strani mesta kot praznega. Praznost, kar zadeva to mesto, ne pomeni enostavno *praznine* [*void*]; nasprotno, praznost obstaja, ker praznina napoteva na odsotno polnost skupnosti. Praznost in polnost sta, dejansko, sinonima. Toda ta polnost/praznost lahko obstaja zgolj skozi utelešeno hegemonско silo. To pomeni, da praznost kroži med mestom in tistim, kar ga zavzema. Drug drugega kontaminirata. Tako torej logika dveh kraljevih teles v demokratični družbi ni izginila: enostavno ni res, da je čista praznost nadomestila nesmrtno kraljevo telo. To nesmrtno telo oživi hegemonška sila«. (170) V tej točki je argumentacija, na katero se prikrito opira Laclau v resnici Rancièrjeva: »Toda nobenega razloga ni, zakaj bi to nedoločenost poistovetili z nekakšno katastrofo simbolnega, ki naj bi bila posledica dezinkorporacije kraljevih 'dveh teles'. Demokratično prekinitev in deidentifikacijo moramo ločiti od te žrtvovalne dramaturgije, ki izvirno povezuje vznik demokracije z velikimi strahovi, ki

³³ Prim. *ibid.*, str. 2.

³⁴ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, str. 60.

spremljajo teroristične in totalitarne reinkorporacije raztrganega telesa. Predvsem nima kralj dveh teles, temveč ljudstvo.«³⁵ Toda zoper Laclauov ključni argument proti Lefortu govori dejstvo, da praznost kot politična konstrukcija, ki jo Laclau zahteva in predpostavlja, ni isto kot praznost praznega mesta oblasti. Če je prvo delo označevalca, je drugo konstitutivno prazno, najprej v pomenu, da ga ne zaseda »ljudstvo« – Lefortova označitev »nikomur *izmed* nas« pomeni, da obstaja nek onstran, ki si ga je nelegitimno prisvojiti ali ga upodobiti, kljub temu pa je to možno. Za Laclauova pa je to prepovedano in *nemožno* – »obstaja realno 'ljudstva', ki se upira simbolni integraciji« (152), s tem pa tudi odpade nevarnost totalitarizma.

Drugače rečeno, za Leforta »družbo brez telesa« zaznamuje to, da »je vladajočim prepovedano polastiti se oblasti in jo utelešati. Izvrševanje oblasti je podvrženo postopku periodične igre, ki se dogaja v mejah urejenega tekmovanja, katerega pogoji so trajno zaščiteni. Ta pojav implicira institucionalizacijo konflikta. Prazno, nezasedljivo mesto oblasti – tako, da se mu noben posameznik, niti nobena skupina ne moreta priličiti – se kaže kot neupodobljivo. Vidni so samo mehanizmi njegovega izvrševanja ali pa ljudje, navadni smrtniki, ki imajo v rokah politično avtoriteto«. ³⁶ Ključna definicija demokracije po Lefortu je torej v tem, da je moderna demokracija režim, ki temelji na dveh med seboj protislovnih načelih, po prvem oblast izvira iz ljudstva, po drugem ni nikogaršnja. Natančneje rečeno, četudi oblast izvira iz ljudstva, hkrati ne *pripada* nikomur (»nikomur *izmed* nas«), nihče je ne poseduje in ne uteleša. Razlika med Laclauom in Lefortom je torej v tem, da je pri slednjem utelešanje oblasti *prepovedano*, medtem ko je za Laclaua vznik »ljudstva« v populizmu, ki kot del utelesi univerzalno, nekaj normalnega.

Naj je tako ali drugače je vendarle tudi pri Lefortu najti neko »normalizacijo« in »utelešenje« tistega telesa, ki ga je demokratična družba domnevno izgubila, ki ni prav nič zavezana žrtvovalni dramaturgiji. Za Leforta je prepovedano ukiniti razmik med simbolnim in realnim – »ta razmik se zgolj nakazuje, je sicer dejaven, ni pa *viden*, skratka, nima statusa spoznavnega objekta. Tisto, kar pa se ponuja našemu pogledu, so atributi oblasti, razločevalne poteze tekmovanja, katerega zastavek naj bi bila prav oblast«, ³⁷ medtem ko se zanj družba sama nase lahko nanaša edino prek preizkušnje notranje delitve, ki »ni delitev *de facto*, pač

³⁵ Jacques Rancière, *Nerazumevanje. Politika in filozofija*, prevod in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 117.

³⁶ Claude Lefort, *Prigode demokracije*, str. 23.

³⁷ *Ibid.*, str. 143.

pa delitev, ki generira družbeno konstitucijo«. ³⁸ V tej točki pa vstopi temeljna vloga in naloga ideologije v demokratični družbi, ki je podobna vlogi, ki jo ima v psihoanalizi fantazma – »fantazma je prvotna oblika naracije, zgodbe, ki služi zakritju neke izvorne zagate«. ³⁹ V demokraciji ni ta zagata, slepa ulica, kajpak nič drugega kot protislovje, na katerem temelji sama demokracija, protislovje med načelom, po katerem oblast izvira iz ljudstva in načelom, po katerem ni nikogaršnja. Tako kot fantazma se tudi »ideologija izmika kriterijem racionalnosti. Ideologija se prilagodi, ali bolje, se napaja iz protislovja; misel uklešči tako, da jo zdaj podvrže načelu, ki je onstran vsakega dvoma, zdaj njegovemu nasprotju«. ⁴⁰ Ideologija oziroma fantazma kot scenarij, ki maskira, prikrije in zakrije temeljno nekonsistentnost družbe, je torej integralni del procesov uobličanja, osmislitve in uprizoritve, še več, nemara najodločilnejši element tistega, kar Lefort imenuje simbolna organizacija. »Ko govorimo o simbolni organizaciji, simbolni konstituciji, skušamo s tem pokazati na prakse, razmerja, institucije, ki so videti historične ali naravne danosti, neka množica artikulacij, ki pa jih ni mogoče *deducirati* ne iz zgodovine ne iz narave, saj vodijo dojemanje tega, kar se predstavlja kot realno«. ⁴¹

Temeljni paradoks nastopa družbe brez telesa in substance, je torej v tem, da družba brez telesa vselej išče tisto, čemur se je odpovedala in kar pravzaprav ni nikoli izgubila – neko paradokсно substanco, ki nastopa kot dozdevek, presežek in preostanek hkrati. Ta substanca nastopi na več ravneh. Najprej na ravni, ko ni nič drugega kot drugo ime za fantome, prikazni in pošasti, ki spremljajo dezinkorporacijo politične oblasti – s prelomom, ki ga prinese moderna, pravi Lefort, »na prizorišče vstopijo tudi fantomi«. ⁴² Ti fantomi seveda niso ostanek predmoderne, temveč jih proizvede sama moderna, kot takšni so za Leforta *neodpravljeni* in po tej poti pridemo do totalitarizma. Kot objekt-razlog želje je ta substanca presežek in preostanek, nekaj, kar kot izločeno uokvirja samo »demokra-

³⁸ *Ibid.*, str. 140.

³⁹ Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, str. 18.

⁴⁰ *Complication*, str. 102.

⁴¹ Claude Lefort v pogovoru s Françoisom Roustangom (*Psychanalystes, revue du collège de psychanalystes*, št. 9, oktober 1983, str. 42). Navajamo po: Miguel Abensour, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, ur. Claude Habib in Claude Mouchard, Éditions Esprit, Paris 1993, str. 114.

⁴² Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Pariz 1978, str. 233.

tično invencijo« – tako kot Lacan pripominja, da se »polje vzdržuje le skozi izločenje *objet petit a*, ki pa mu vendarle daje njegov okvir«. ⁴³

Ker Laclau ne izhaja iz protislovja ali paradoksa demokracije, temveč iz tistega, kar je neukinljivo, se tudi zaslepi za možnost, da bi obstajal nekdo, ki bi skušal in uspel to protislovje ukiniti. Drugače rečeno, Laclau je slep za vznik takšnega populizma, ki bi si za cilj postavil ukinitev protislovja same demokracije, ki bi ne upošteval demokratičnih pravil igre in ki bi svojih zahtev ne naslavljal več na drugega, temveč tega drugega neposredno skušal uničiti in izničiti. Tudi v tem je nenazadnje logika *objet petit a*, ki pa jo seveda Lacan poudarja: »ljubim te, ker pa v tebi nepojasljivo ljubim nekaj bolj kot tebe – *objet petit a*, te pohabim.« ⁴⁴ A Laclau je za to razsežnost slep, nenehno poudarja le, da je treba »torej premešati karte in začeti igro znova«, ⁴⁵ pri čemer zanj »afirmacija polja političnega kot prostora za igro, ki ni nikdar igra na vse ali nič«, ⁴⁶ se zaslepi za možnost takšnih igralcev, ki bi se enostavno ne hoteli iti več te igre in tega neomejenega spraševanja, ki ga sam poistoveti z demokracijo. ⁴⁷

⁴³ Jacques Lacan, »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, prevedel Stojan Pelko, v: *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 90.

⁴⁴ Isti, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 247, 252.

⁴⁵ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, str. 92.

⁴⁶ Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, str. 156.

⁴⁷ »Demokracija obstaja dokler obstaja možnost neomejenega vpraševanja«. Prim. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, str. 187.

GOLO ŽIVLJENJE ALI DRUŽBENA NEDOLOČENOST

ERNESTO LACLAU

Zelo občudujem delo Giorgia Agambena. Posebej cenim njegovo osupljivo klasično izobraženost, njegovo spretnost – tako intuitivno kot analitično – pri ravnanju s teoretskimi kategorijami, in njegovo zmožnost povezovanja sistemov misli, katerih medsebojne povezave niso takoj očitne. To priznavanje pa spremlja nekaj globokih pridržkov glede njegovih teoretskih zaključkov, ki bi jih rad razvil na naslednjih straneh. Trdil bi, jedrnato rečeno, obračajoč običajno reklo, da so Agambenove hibe v njegovih vrlinah. Ob branju njegovih tekstov pogosto dobimo občutek, da prehitro preskoči od vpeljave *genealogije* nekega termina, koncepta ali institucije, k določitvi njegovega dejanskega delovanja v sodobnem kontekstu; da ima v nekem smislu *izvor* skrito določujočo moč nad tem, kar iz njega izhaja. Seveda ne trdim, da Agamben naivno napačno domneva, da daje etimologija šifro ali sled k temu, kar iz nje sledi, rad pa bi trdil, da včasih njegov diskurz ostaja nelagodno neodločen med genealoško in strukturalno razlago. Vzemimo primer iz saussureovske lingvistike: latinski izraz *necare* (ubijati) je v moderni francoščini postal *noyer* (utopiti). Kolikor hočemo lahko preiskujemo to diahrono spremembo v razmerju med označevalcem in označenim, pa v njej ne bomo našli nobene razlage pomena, ki bi bil posledica njune prejšnje artikulacije. Pomen je v celoti odvisen od vrednostnega konteksta, ki je striktno singularen in ga ne more zajeti nobena diahrona genealogija. To je perspektiva, iz katere želimo preizprašati Agambenov teoretski pristop: njegova genealogija ni dovolj občutljiva za strukturno raznolikost in tako v končni fazi tvega, da bi se iztekla v golo teleologijo.

Začnimo s premislekom treh tez, s katerimi Agamben povzame svojo argumentacijo proti koncu dela *Homo Sacer*:

- 1) Izvorni politični odnos je izključitev (izredno stanje kot področje nerazlikovanja med zunanostjo in notranostjo, izključitvijo in vključitvijo).
- 2) Temeljno delovanje suverene oblasti je proizvodjanje golega življenja kot izvirnega političnega elementa in praga artikulacije med naravo in kulturo, *zoé* in *bíos*.
- 3) Taborišče, in ne mesto je biopolitična paradigma današnjega Zahoda.¹

Naj začnem s prvo tezo. Po Agambenu, ki citira Cavalco, »izobčiti nekoga pomeni, da mu sme vsakdo škoditi« (HS, 115). Zaradi tega se »svetega človeka« lahko ubije, ne more pa se ga žrtvovati – žrtvovanje je še vedno figura, ki jo je moč reprezentirati znotraj mestnega reda. Življenje izobčenca jasno kaže način zunanosti, pripadajoče svetemu človeku: »Življenje izobčenca – kot življenje svetega človeka – ni kos zverinske narave brez vsakega odnosa s pravom in mestom; v resnici je prag indiference in prehoda od živali k človeku, od *phýsis* k *nómos*, od izključitve k vključitvi: *loup garou*, torej prav volkodlak, *ne človek ne zver*, ki paradoksalno živi v obeh svetovih, ne da bi pripadal nobenemu od njiju.« (HS, 116) Suverenost se nahaja v izvoru izključitve, a zahteva razširitev teritorija, na katerem izključitev velja, saj bi v primeru, če bi šlo le *za loup garoujevo* zunanost zakonu, še vedno lahko vzpostavili jasno razmejitveno črto med »znotraj« in »zunaj« skupnosti. Agamben se močno zaveda kompleksnosti odnosa med zunanostjo in notranostjo. Ko govori o Hobbesu in »naravnem stanju« nakaže, da prvotno stanje ni bilo izkoreninjeno, čim je zaveza prenesla suverenost na Leviathana, pač pa je konstantna možnost znotraj reda skupnosti, ki nastane vsakič, ko je mesto videno kot *tamquam dissoluta*. V tem smislu nimamo opraviti s čisto, pred družbeno naravo, ampak z »naturalizacijo«, ki ohranja svojo zvezo z družbenim redom, v kolikor ta preneha delovati. To pojasnjuje, kako se pojavi izredno stanje.

Carl Schmitt je trdil, da ne obstaja pravilo, ki bi ga lahko aplicirali na kaos, in da je izredno stanje potrebno vsakič, ko je bil dogovor med legalnim redom in širšim družbenim redom prelomljen. »Hobbesovo naravno stanje ni predpravno stanje, povsem indiferentno do prava mesta, temveč je izjema in prag, ki mesto konstituira in na katerem prebiva; ni toliko vojna vseh proti vsem, kolikor natančneje stanje, v katerem je vsakdo za vsakogar drugega golo življenje in *homo sacer*, vsakdo torej *wargus*, *gerit*

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, prev. S. Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 196. (V nadaljevanju navajamo s HS.)

caput lupinum. In to povelčenje človeka in počlovečenje volka je možno v vsakem trenutku v izrednem stanju, v *dissolutio civitatis*. Zgolj ta prag, ki ni ne preprosto naravno življenje ne družbeno življenje, temveč golo življenje ali sveto življenje, je vseprisotna predpostavka, ki je prisotna in delujoča v suverenosti.« (HS, 116-117) To pojasnjuje, zakaj suverena moč ne more izvirati iz pogodbe: »Zato pri Hobbesu temelja suverene oblasti ne kaže iskati v svobodnem prenosu naravnih pravic s strani podanikov kolikor bolj v suverenovi ohranitvi njegove naravne pravice, da naredi karkoli nasproti komurkoli, ki se zdaj kaže kot pravica kaznovati.« (HS, 117)

Tako izključitev drži skupaj golo življenje in suverenost. Agambenu je pomembno izpostaviti, da izključitev ni preprosto sankcija – kot takšna bi bila še vedno reprezentabilna znotraj mestnega reda – ampak da vsebuje zapustitev [*abandonment*]: *homo sacer* in druge figure, ki jih Agamben z njim povezuje, so preprosto puščene izven vsakršnega skupnostnega reda. Zato se ga lahko ubije, ne more pa se ga žrtvovati. V tem smislu je izključitev ne-odnosna: njene žrtve so prepuščene njihovi lastni ločenosti. To je za Agambena izvorni politični odnos, povezan s suverenostjo. Je izvirnejša zunanost od tiste tujca, ki ima še vedno predpisano mesto znotraj legalnega reda. »To strukturo izobčenja se moramo naučiti prepoznavati v političnih odnosih in v javnih prostorih, v katerih še živimo. *Bolj notranje od vsake notranjosti in bolj zunanje od vsake tujosti je v mestu izobčenje svetega življenja*.« (HS, 122) Tako je bila izključitev v izvoru suverene moči. Izredno stanje, ki reducira državljane na golo življenje (v mislih ima Foucaultovo biopolitiko), je določalo moderno od samega začetka.

Agamben se je s kategorijo izključitve nedvomno dotaknil nečesa zelo pomembnega glede političnega. Gotovo je znotraj političnega moment negativnosti, ki zahteva konstrukcijo odnosa znotraj/zunaj, in zahteva, da je suverenost v dvoumnem odnosu *vis-à-vis* pravnemu redu. Problem pa je v naslednjem: ali artikulacija razsežnosti, skozi katere Agamben misli strukturo izključitve, izčrpa sistem možnosti, ki jih takšna struktura odpira? Z drugimi besedami: ali ni Agamben izbral zgolj eno izmed možnosti in jo postavil tako, da privzema edinstven položaj? Pretehtajmo zadevo pazljivo. Bistvo izključitve opredeljujejo njeni učinki – npr. postaviti nekoga izven sistema razlik, ki konstituirajo legalni red. Toda, da bi priličili *vsako* situacijo biti izven zakona tisti *homo sacerja*, kot ga opisuje Agamben, moramo dodati še nekaj predpostavk. Prvič, čista ločenost – odsotnost odnosa – zunanosti vsebuje to, da je on/ona gola individualnost, razlaščena vsake kolektivne identitete. Toda, drugič, vsebuje tudi

to, da je izobčenčeva situacija situacija radikalnega stanja brez obrambe, povsem izpostavljena nasilju tistih znotraj mesta. Samo za to ceno je suverena moč lahko absolutna. Vendar – ali sta ti dve dodatni predpostavki upravičeni? Ali logično izhajata iz same kategorije »biti zunaj zakona«? Očitno ne. Izobčencu ni treba biti zunaj *nobenega* zakona, tej kategoriji je inherentno le dejstvo biti zunaj zakona *mesta*. Zapustitev prihaja le od slednjega. Premislimo naslednji pasus iz Frantza Fanona, o katerem sem razpravljajal v drugem kontekstu:

Lumpenproletariat, potem ko je enkrat vzpostavljen, zbere vse svoje sile, da bi ogrozil 'varnost' mesta, in je znamenje nepreklicnega razpada, razkroja vedno prisotnega v srcu kolonialnega gospodstva. Zvodniki, huligani, nezaposleni, drobni kriminalci... se zaženejo v boj kot krepki delovni možje. Ti brezrazredni brezdelneži bodo z bojevito in odločno akcijo odkrili pot, ki vodi do nacionalnosti. [...] Tudi prostitutke in služkinje, ki so plačane po dva funta na mesec, vsi ki se vrtijo v krogu med samomorom in norostjo, bodo ponovno osvojili svoje ravnotežje, in se enkrat znova podali naprej, ponosno korakajoč v veliki procesiji obujenega naroda.²

Tu imamo akterje, ki so v celoti izven zakona mesta, ki ne morejo biti vpisani v nobeno od njegovih kategorij, a takšna zunanost je začetna točka za novo kolektivno identifikacijo *zoperstavljeno* zakonu mesta. Ne gre za brezzakonitost kot nasprotje zakona, ampak za dva zakona, ki ne priznavata drug drugega. V svojem drugem delu³ Agamben razpravlja o pojmu »nujnosti«, kot ga razvije italijanski pravnik Santi Romano, in pokaže, da zanj revolucionarne sile, ki so glede na pravni red države, strogo rečeno, izven zakona dajo same sebi nov zakon. Odlomek iz Romana, ki ga citira Agamben, razkrije veliko: potem ko je prepoznal protipravno naravo revolucionarnih sil, dodaja, da je tako le »glede na pozitivni zakon države, proti kateremu je naperjeno, kar pa ne pomeni, da iz precej drugačnega gledišča, iz katerega se definira, to ni gibanje, ki je urejeno in regulirano s svojim zakonom. To prav tako pomeni, da je to red, ki mora biti uvrščen v kategorijo izvornih pravnih redov, v danes dobro znanem pomenu tega izraza. V tem smislu in v mejah področja, kot smo jih naznačili, lahko tako govorimo o pravu revolucije.« Tako imamo dvoje nekompatibilnih zakonov. Kar ostaja tehtnega pri pojmu izključitve, kot ga definira Agamben, je ideja nevpisljive zunanosti [*uninscribable*

² Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, 1968, str. 130.

³ Giorgio Agamben, *State of Exception*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2005, str. 28-29.

exteriority], vendar je razpon situacij, na katere se nanaša, precej širši od tistih, ki jih je mogoče subsumirati pod kategorijo *homo sacer*. Mislim, da Agamben ni videl problemov vpisljivega/nevpisljivega, notranjosti/zunanosti v njihovi pravi univerzalnosti. Kar medsebojna izključitev med zoperstavljenimi zakoni opisuje, je dejansko konstitutivna narava vsakega radikalnega antagonizma – radikalnega v smislu, da se obeh polov ne da reducirati na kakšno nad-igro [*super-game*], ki bi jo priznavala kot objektivni pomen, ki bi se mu oba uklonila.

Sedaj bi rad trdil, da imamo samo takrat, kadar je izključitev medsebojna, *sensu stricto*, politično razmerje, saj gre le v tem primeru za radikalno nasprotje med družbenimi silami, in kot rezultat tega, nenehno vnovično pogajanje [*re-negotiation*] in vnovična utemeljitev družbene vezi. To se lahko jasno vidi, če gremo za trenutek nazaj k Agambenovi analizi Hobbesa. Kot smo videli, nasproti pogodbenemu vidiku trdi, da je suveren edini, ki ohrani svojo naravno pravico narediti karkoli komurkoli – subjekti postanejo golo življenje. Opozicija med tema dvema dimenzijama pa ne drži. Da bi suveren ohranil svojo naravno pravico, potrebuje priznavanje te pravice s strani ostalih subjektov, takšno priznavanje pa ima, kot izpostavi sam Agamben, nekatere omejitve. »Temu svojevrstnemu statusu *jus puniendi*, ki se kaže kot preživetje naravnega stanja v samem srcu države, ustreza pri podložnikih zmožnost ne toliko neuboganja, kolikor odpora proti nasilju, izvršenim nad njihovo osebo, 'kajti za nobenega človeka se ne predpostavlja, da je s paktom zavezan k temu, da se ne upre nasilju, in posledično se ne sme domnevati da daje drugim pravico, da nasilno položijo roko na njegovo osebo.' Suvereno nasilje v resnici ni utemeljeno na paktu, temveč na izključujoči vključitvi golega življenja v državo.« (HS, 117) Agamben potegne iz minimalne narave pojma pravice do upora nasilju proti osebi nekoga nadaljnji dokaz za svoj argument o medsebojni povezanosti med golim življenjem, suverenostjo in moderno državo. Res je, da hobbessovski vidik vabi k takšnemu branju, vendar le, če iz njega izpeljemo zaključek: da vodi v radikalno eliminacijo političnega. Ko vrhovni volji znotraj skupnosti ni nič zoperstavljeno, politika nujno izgine. Iz tega gledišča lahko hobbessovski projekt primerjamo z drugim, ki je sicer njegovo nasprotje, vendar istočasno identičen v njegovih antipolitičnih učinkih: marksovski pojem odmiranja države. Po Hobbesu si družba ni zmožna dati zakonov, zato je totalna koncentracija oblasti v rokah suverena predpogoj za vsak skupnostni red. Po Marxu je brezrazredna družba realizirala polno univerzalnost, kar naredi politiko odvečno. Vendar lahko z malo *souplesse* znotraj hobbessovske sheme sprejmemo, da je družba sposobna *neke delne* samoregulacije, za katero je

takoj očitno, da bodo njene zahteve presegale tiste, ki izhajajo iz golega življenja, da bodo imele raznolikost in kompleksnost, ki je nobena »suverena« moč ne more enostavno ignorirati. Ko pa pridemo do te točke, se pojem »suverenosti« začne zlivati v pojem »hegemonije«. To po mojem pomeni, da je Agamben zasenčil problem, saj je kot politični moment predstavil nekaj, kar ima za posledico radikalno eliminacijo političnega: suvereno oblast, ki reducira družbeno vez na golo življenje.

O družbeni samoregulaciji sem govoril kot o delni. S tem mislim, da družbene in politične zahteve prihajajo iz mnogoterih predelov, ki se ne gibajo vsi v isto smer. To pomeni, da družba potrebuje nenehne napore ponovnega utemeljevanja. Schmitt je, kot smo videli, trdil, da je funkcija suverena v izrednem stanju vzpostaviti koherenco med zakonom in širšim skupnostnim redom (ne moremo aplicirati zakona na kaos). Če pa je temu tako, in če pluralnost zahtev potrebuje nenehen proces legalne transformacije in revizije, izredno stanje preneha biti izjemno in postane sestavni del politične konstrukcije družbene vezi. Po Wittgensteinu je za aplikacijo pravila potrebno drugo pravilo, ki podrobneje določa, kako naj se prvo pravilo aplicira, tretje za to, da razloži kako naj se aplicira drugo itd. Iz tega je potegnil sklep, da je instanca aplikacije sestavni del pravila samega. V kantovskih terminih – kot izpostavi Agamben – to pomeni, da v konstrukciji družbene vezi postopamo z reflektirajočimi in ne določujočimi sodbami. Vicove opazke – ki jih prav tako citira Agamben – o superiornosti izjeme nad pravilom, so prav tako zelo pertinentne v tem kontekstu. To pojasnjuje, zakaj vidim izredno stanje skozi drugačna očala kot Agamben. Medtem ko zanj nastajanje pravila iz izrednega stanja predstavlja neizogiben razvoj k totalitarni družbi, skušam jaz z generalizacijo »izjemnega« določiti tudi nasprotno tendence, ki omogočajo misliti o prihodnosti v bolj optimističnih pojmih. Prej smo razpravljali o tem, kar je Santi Romano povedal glede revolucionarnih zakonov. To pa se ne nanaša le na obdobja radikalnih revolucionarnih prelomov – ki jih je Gramsci imenoval »organske krize« – pač pa tudi na različne situacije, v katerih družbena gibanja konstituirajo partikularne politične prostore in si postavljajo svoj lastni »zakon« (ki je delno notranji in delno zunanji legalnemu sistemu države). Obstaja molekularen proces delnih transformacij, ki je absolutno nujen kot akumulacija sil, katerih potencial postane viden, ko radikalnejša transformacija celotne hegemonične formacije postane mogoča.

Kar smo povedali do sedaj že napoveduje, da se Agambenova druga teza o golem življenju kot rezultatu dejavnosti suverene oblasti, iz našega vidika ne izkaže nič bolje. Za začetek, distinkcija med *zōē* in *bíos* ne more

igrati osrednje vloge v zgodovinski razlagi, ki ji jo pripiše Agamben. Kot pravi sam na začetku *Homo sacer*, so Grki uporabljali dva termina, ki sta se nanašala na življenje: »zoé, ki je pomenil preprosto dejstvo življenja, skupno vsem živim bitjem (živalim, ljudem ali bogovom), in bíos, ki je označeval obliko ali način življenja, lasten nekemu posamezniku ali skupini.« (HS, 9) To ne pomeni, da so živa bitja razdeljena v dve kategoriji – tista, ki imajo zgolj bíos, in tista, ki imajo zgolj zoé – saj imajo tista, ki imajo bíos, očitno tudi zoé. Torej je zoé izvorno abstrakcija. Celo oikos, katerega smoter je bil le reproduktivno življenje, ima svojo notranjo strukturo, ki temelji na hierarhični razdelitvi funkcij, tako da je, čeprav njegovi nameni niso politični, daleč od tega, da bi bil golo življenje, saj ima svojo lastno konfiguracijo in sistem pravil. Ergo, če naj bi Agambenova teza držala, bi morali dokazati, da v določenih okoliščinah golo življenje preneha biti zgolj abstrakcija in postane konkretni referent.

Na tej točki pripelje Agamben na prizorišče Foucaultovo biopolitiko. »Po Foucaultu je 'prag biološke modernosti' neke družbe postavljen tam, kjer vrsta in posameznik kot preprosto živeče telo postaneta vložek njenih političnih strategij.« (HS, 11) Zelo pomenljivo je, da Agamben povezuje Foucaultovo biopolitično hipotezo z zgodnjim delom Hannah Arendt: »H. Arendt (je) v *The Human Condition* analizirala proces, ki pripelje *homo laborans* in z njim biološko življenje kot tako do tega, da postopno prevzame osrednjo vlogo na političnem prizorišču modernosti. Prav v tem primatu naravnega življenja nad političnim delovanjem je Arendtova celo videla izvor spremembe in dekadence javnega prostora v modernih družbah.« (HS, 11) Predstaviti argument v teh terminih je seveda groteskno pristransko. Bolj verodostojno bi lahko trdili nasprotno, in sicer, da v moderni ne gre za primat naravnega življenja nad političnim delovanjem, pač pa prej za politizacijo terena, ki ga je prej zavzemalo »naravno« življenje (čeprav je že preveč dovoliti si predpostavko, da je bilo tisto življenje zgolj »naravno«). Kakorkoli, z argumentom o rigidni opoziciji politična suverenost/golo življenje je narobe to, da domneva, da nujno vsebuje rastoč nadzor premočne [*overpowerful*] države. Vse, kar pojem politizacije »naravnega« življenja vsebuje je, da je vse več in več področij družbenega življenja podvrženo procesom človekovega nadzora in regulacije, vendar je *non sequitur* domnevati, da se mora takšen nadzor kristalizirati okoli tendenčno totalitarne instance.

Ob Agambenovi trditvi o striktni korelaciji med izključitvijo in suverenostjo, smo lahko postulatijo *ad quem* totalitarnega trenda pričakovali. Posledica tega je, da enači človeške situacije povsem različne narave. Da bi dobili »golo življenje« je, kot smo videli, potrebno, da je izključeni

povsem nezmožen obrambe in popolnoma podvržen »zapustitvi«, ki jo diktira suverena oblast. Nekatere situacije, ki jih opisuje Agamben, se dejansko približujejo stanju golega življenja, ki je zgolj objekt politične intervencije. Tako se sklicuje na figuro »der Muselmann«, živečega v koncentracijskih taboriščih, »bitja, v katerem so ponižanje, groza in strah odrezali vsako zavest in osebnost, vse do najbolj absolutne apatiije...« (HS, 200) Ali na biokemika, trpečega za levkemijo, ki se odloči preobraziti svoje telo v laboratorij. »Njegovo telo ni več zasebno, ker je bilo spremenjeno v laboratorij; ni niti javno, ker lahko samo kot telo krši meje, ki jih morala in zakon postavljata eksperimentiranju. ...neki *bíos*, ki se je na zelo specifičen način v tolikšni meri skoncentriral na svojo *zoé*, da je postal od nje nerazločljiv.« (HS, 201) Ali na telo Karen Quinlan, osebo v komi, katere organe bodo presadili. »Biološko življenje, ki ga stroji ohranjajo pri delovanju s tem, da prezračujejo pljuča, črpajo kri v arterije in uravnavajo telesno temperaturo, je tu v celoti ločeno od življenjske oblike, ki je nosila ime Karen Quinlan: ta je (ali tako se vsaj zdi) čista *zoé*.« (HS, 201)

Do te točke bi bil Agambenov argument o »golem življenju« verodostojen, čeprav bi se lahko vprašali o njegovi politični relevantnosti. Vendar ga nato skuša razširiti na povsem drugačne situacije. Od kome pridemo do izobčenca: »Ker ga lahko poleg tega vsakdo ubije, ne da bi zagrešil umor, je njegovo celotno življenje reducirano na golo življenje brez vsake pravice, ki ga lahko reši le v nenehnem begu ali z zatočiščem, v tuji deželi. [...] On je čista *zoé*, a njegova *zoé* je kot taka zajeta v suvereno izobčenje in mora vsak trenutek obračunavati z njim, najti način, da se mu izogne ali ga pretenta. V tem smislu, kot vedo vsi izgnanci in izobčenci, ni nobeno življenje bolj 'politično' od njegovega.« (HS, 198-199) Življenji izobčenca ali izgnanca sta lahko v celoti politični, ampak v povsem drugačnem smislu kot tisto Karen Quinlan, ker sta za razliko od Quinlanove zmožni sodelovanja v antagonističnih družbenih praksah. V tem smislu imata svoj zakon in njun konflikt z zakonom mesta je konflikt med zakoni in ne med zakonom in golim življenjem. Agamben se zaveda možne kritike ekstremnosti in marginalnosti njegovih zgledov golega življenja in skuša vnaprej odgovoriti z »nič manj skrajnimi primeri in kljub temu že povsem domačimi, kot je telo bosanske ženske v Omarski, popolni prag indiference med biologijo in politiko, ali v navidez nasprotnem, a podobnem smislu vojaške intervencije v humanitarne namene, v katerih si vojaške operacije zastavljajo biološke cilje kot prehranjevanje ali zdravljenje epidemij...« (HS, 202) Na tej točki pa pravzaprav ne vemo več, o čem teče debata: o skrbi za biološko preživetje prebivalstva ali redukciji

ljudi na *zoé*, povsem obranih vsakega *bíos*? Agamben v svoji argumentaciji konstantno meša oba nivoja.

Če zgled izobčenca že kaže premik logike izključitve v nekaj, kar jasno presega pojem »golega življenja«, je ta presežek še toliko bolj viden, ko hoče Agamben razširiti logiko suverenosti/golega življenja v splošno teorijo modernosti. Začenja tako, da opozori na neizpodbitno dejstvo: v večini jezikov je pojem »ljudstva« dvoznačen: na eni strani označuje skupnost kot celoto (*populus*), na drugi pa rajo [*underdog*] (*plebs*). V svojem branju te dvoznačnosti pa ugotavlja, da je skupnost ostro razdeljena in da je totalitarna logika modernosti poskus premostitve te delitve. »V tej perspektivi naš čas ni nič drugega kot poskus – nepotešljiv in metodičen –, da se zapolni razkol, ki deli ljudstvo, in s tem radikalno odpravi ljudstvo izključenih. Ta poskus združuje v različnih horizontih in na različne načine desnico in levico, kapitalistične države in socialistične države, združene v projekt – ki je navsezadnje jalov, a ki se je delno uresničil v vseh industrializiranih deželah –, da se uresniči eno in nedeljeno ljudstvo.« (HS, 194) S to analizo je nekaj v temelju narobe. Na prvem mestu: delitev je povsem kompatibilna s *statusom quo*, v tisti meri, v kateri razlike, ki so posledica družbene raznolikosti, niso konstruirane antagonistično. Hierarhija pomeni natančno družbeno diferenciacijo, tako da eliminacija delitve, dojete kot mnogoterosti, ni nekaj, k čemur bi sistematično težile dominantne skupine. Toda, na drugem mestu, če govorimo o antagonistični delitvi, tisti ki konstruira »ljudstvo« kot rajo – *plebs*, ki ga ta delitev ustvari, ne ohranja, temveč skuša premostiti izvorno delitev. Opraviti imamo z delom, ki skuša utelesiti celoto, s heterogenostjo, ki hrepeni, da bi bila ponovno absorbirana v novo homogenost. Torej je dialektika dela in celote, homogenosti in heterogenosti, precej bolj kompleksna, kot to dopušča Agambenova poenostavljajoča alternativa med »delitvijo« in »nerazdeljenim ljudstvom«. Gramscijevska distinkcija med »korporativnim« in »hegemoničnim« razredom omogoča bolj kompleksne strateške poteze kot Agambenova mehanična teleologija. Razlike so lahko parcialnosti [*partialities*] znotraj celote – kot je bil *plebs* za patricijske oči – ali imena alternativnih totalitet (zahtevajočih investicijo celote v delu, kot pri Lacanovem objektu *a*). Homogenizirajoča logika je lahko, *reductio ad absurdum*, vseskozi totalitarna, vendar je prav tako lahko emancipatorična, kot takrat, kadar se poveže v ekvivalenčno verigo, pluralnost nezadovoljenih zahtev. Končno je lahko tudi suverenost totalitarna v ekstremnem primeru, ko vsebuje totalno koncentracijo oblasti, vendar je lahko tudi globoko demokratična, če raje vsebuje artikulacijsko kot določujočo

moč – npr. ko dá oblast raji [*empowers*« *the underdog*]. V tem primeru, kot sem že pokazal, mora biti suverenost dojeta kot hegemonija.

Odveč je reči, da popolnoma odklanjamo Agambenovo tretjo tezo, po kateri je koncentracijsko taborišče *nomos* ali temeljna biopolitična paradigma Zahoda. Kot trdi: »Rojstvo taborišča v našem času se torej kaže v tej perspektivi kot dogodek, ki odločilno zaznamuje sam politični prostor moderne. Ta nastane v trenutku, ko politični sistem moderne nacionalne Države, ki je temeljila na funkcionalni vezi med določeno lokalizacijo (ozemljem) in določeno ureditvijo (Državo), posredovani z avtomatičnimi pravili vpisa življenja (rojstvo ali narod), pade v trajno krizo in se Država odloči, da med svoje naloge prevzame neposredno skrb za biološko življenje naroda. [...] Nekaj ne more več funkcionirati v tradicionalnih mehanizmih, ki so regulirali ta vpis, in taborišče je novi skriti regulator vpisa življenja v pravni red – ali, bolje, znamenje nemožnosti, da bi sistem deloval, ne da bi se spremenil v smrtonosni stroj.« (HS, 189,190) Ta serija divjih stališč bi držala le, če bi sprejeli sledeči niz precej sumljivih premis:

1. da je kriza funkcionalne vezi med ozemljem, državo in avtomatičnimi pravili vpisa življenja sprostila [*freed*] entiteto, ki se ji reče »biološko – ali golo – življenje«.

2. da je reguliranje te sproščene entitete prevzela ena sama in poenotena entiteta, ki ji pravimo država.

3. Da njena notranja logiko to entiteto nujno vodi k takšnemu ravnanju s sproščenimi entitetami kot z v celoti vodljivimi [*malleable*] objekti, ravnanju, katerega arhetipski vzorec je izobčenje.

Odveč je reči, da nobena od teh predpostavk kot taka ne more biti sprejeta. Agamben, ki je prikazal zelo privlačno analizo načina, na katerega bi morala biti strukturirana ontologija potencialnosti, zaključi svojo argumentacijo z naivnim teleologizmom, v katerem je potencialnost v celoti podrejena obstoječi [*pre-given*] aktualnosti. Ta teleologizem je dejansko simetrični *pendant* »etimologizma«, ki smo ga omenjali na začetku eseja. Njun skupen učinek je odvrnitev Agambenove pozornosti od resnično relevantnega vprašanja: kateri sistem strukturnih možnosti odpre vsaka *nova* situacija. Najbolj zgoščen pregled tega sistema bi odkril, da: 1) je kriza »avtomatičnih pravil vpisa življenja« sprostila precej več entitet kot le »golo življenje«, in da se redukcija slednjega na prvo zgodi le v nekaterih skrajnih okoliščinah, ki niti najmanj ne morejo veljati za skriti vzorec moderne; 2) je proces družbenega reguliranja, katerega odpira pot razpust »avtomatičnih pravil za vpis«, obsegal pluralnost instanc, ki so bile daleč od tega, da bi bile poenotene v eni sami entite-

ti, imenovani »država«.; 3) je moderni proces graditve države vseboval precej bolj kompleksno dialektiko med homogenostjo in heterogenostjo, kot jo odraža Agambenova na taborišču temelječa paradigma. S poenotenjem celotnega procesa moderne politične konstrukcije okoli skrajne in absurdne paradigme koncentracijskega taborišča Agamben ne pokaže le izkrivljene zgodovine: blokira vsako možno raziskavo emancipatoričnih možnosti, ki jih odpira naša moderna dediščina.

Naj zaključim z omembo vprašanja prihodnosti, kot se ga da misliti iz Agambenove perspektive. Trdi namreč: »samo če nam uspe misliti bit zapustitve onstran vsake ideje zakona (četudi v prazni formi veljavnosti brez pomena), bomo rekli, da smo iz paradoksa suverenosti izšli v smer politike, rešene slehernega izobčenja. Čista forma zakona je zgolj prazna forma odnosa: a prazna forma odnosa ni več zakon, temveč področje nerazločljivosti med zakonom in življenjem, torej izredno stanje.« (HS, 70) Nič nam ne pove o tem, kaj naj bi odmik od paradoksa suverenosti in »v smeri politike, rešene vsakega izobčenja« impliciral. Vendar nam tega niti ni treba povedati – formulacija problema že nosi svoj odgovor. Biti onstran vsake izključitve in vsake suverenosti pomeni, preprosto, biti onstran politike. Mit popolnoma spravljene družbe je tisto, kar vodi Agambenov (ne)politični diskurz. Ta pa mu prav tako dopušča odklanjati vse politične opcije v naših družbah in jih poenotiti v koncentracijsko taborišče kot njihovo skrivno usodo. Namesto da bi dekonstruiral logiko političnih institucij, pokazal področja na katerih so možne oblike boja in upora, jih že vnaprej odpravi s pomočjo esencialističnega poenotenja. Politični nihilizem je njegovo končno sporočilo.

Prevedel Rok Benčin (redakcija prevoda JŠR)

OD AKTUALNOSTI KOMUNIZMA DO NJEGOVE NEAKTUALNOSTI

JACQUES RANCIÈRE

Začel bi z dvoumnostjo teme našega srečanja. Kaj naj bi pomenila »aktualnost komunizma«? V resnici nam aktualnost komunizma pomeni dvoje. Najprej pomeni to, da je nekaj nujnega. Za nekaj rečemo, da je aktualno, kadar to postavi na dnevni red – bodisi kot problem ali pa kot rešitev – situacija, v kateri trenutno smo. Drugič, aktualnost razumemo kot realnost. Reči, da je nekaj aktualno, pomeni, da to ni samo »na dnevnem redu«, skratka, da ni zgolj možno ali verjetno, ampak, da že je realno, učinkovito, in to tu in zdaj. Izraz »aktualnost komunizma« ne pomeni, da je komunizem zgolj zaželen – kot odgovor na nasilje, krivičnost ali iracionalnost kapitalizma –, pač pa pomeni, da na neki način že obstaja, se pravi, da ni zgolj naloga, temveč proces.

S tem pa se naše vprašanje spremeni. Zdaj namreč sprašujemo, kako je mogoče misliti ujemanje teh dveh aktualnosti? Odločilno pri tem je, da sam komunizem – s tem mislim na našo idejo, predstavo o komunizmu – že predpostavlja to ujemanje. Naše spraševanje o aktualnosti komunizma se dejansko opira na dva marksovska aksioma. Prvič, da komunizem ni nikakršen ideal. Komunizem je dejanska življenjska forma. V nasprotju z demokracijo, ki svobodo in enakost zgolj reprezentira, in to v ločeni obliki prava in države, je komunizem njuna čutna realnost, utelešen je v oblikah obstoječega skupnega sveta. Drugič, komunizem kot življenjska forma ni shod dobromislečih posameznikov, ki si prizadevajo vzpostaviti kolektivno življenje kot odgovor na sebičnost oziroma krivico. Komunizem je popolno udejanjenje forme univerzalnosti, ki je že dejavna. Je dovršitev kolektivne racionalne moči, ki že obstaja, četudi v obliki svojega nasprotja, namreč partikularnosti zasebnega interesa. Kot je zatrdil že Marx, kolektivne sile človeštva že obstajajo, toda objektivirane v unilateralni obliki kapitalistične produkcije. Zdaj je potrebna zgolj forma njihove kolektivne in subjektivne prisvojitve.

Problem je seveda ravno ta »zgolj«. A kot je znano, je težavo mogoče odpraviti, in to zahvaljujoč dvem nadaljnjim Marxovim aksiomom. Prvič, že udejanjenje teh kolektivnih sil implicira notranjo dinamiko. Moč »neločljivega«, ki je dejavna v teh silah, vodi k razkroju kapitalistične forme »zasebnosti«. Drugič, to velja še toliko bolj, ker ta dinamika razbija vse druge oblike skupnosti, vse oblike »posebnih« skupnosti, naj so utelešene v državi, religiji ali tradicionalnih družbenih vezeh. Problem tistega »zgolj« je s tem odpravljen: pokaže se, da je kolektivna prisvojitvev, ki naj bi jo uresničeval komunizem, *edina* forma možne skupnosti, ki še obstaja, potem ko so vse druge skupnosti izničene. Nujnost komunizma pa se lahko še posebej utemeljuje z nemožnostjo politike.

Sam pa mislim, da takrat, ko se sprašujemo o aktualnosti komunizma, spet ponavljamo dialektiko aktualnosti, ki je inherentna prav tej predstavi o našem komunizmu. V tem oziru ni komunizem nič bolj ali nič manj aktualen, kot je bil, denimo, leta 1847 ali pa leta 1917. Če pa hočemo, nasprotno, zatrditi, da obstaja neka posebna aktualnost aktualnosti komunizma, potem ni dovolj, če ugotavljamo, da so postali učinki kapitalizma neznosnejši ali bolj iracionalni kot kdaj koli prej. Pač pa bi morali pokazati, da je komunizem danes bolj kot kdaj koli prej dejanski in dejaven znotraj samega kapitalizma. Pokazati in dokazati bi morali, da je aktualen tako kot materialnost čutnega skupnega sveta kakor tudi kot uresničitev nematerialne forme racionalnosti, se pravi, da je aktualen kot enotnost te materialnosti in one nematerialnosti.

Če pa problem postavimo na ta način, je po njegovi meri izdelana rešitev že pri roki, formulirali pa bi jo lahko takole: komunizem že obstaja znotraj kapitalistične produkcije, in sicer zato, ker obstajajo nove oblike te produkcije. Argument v prid te rešitve bi lahko povzeli takole: danes kapitalistična produkcija proizvaja vedno manj materialnih dobrin, zato pa vedno več storitev oziroma komunikacijskih sredstev. Ker postaja njegova produkcija vedno manj materialna, se čedalje bolj odmika od stanja, ko je bilo mogoče prilaščanje blag in varljivih fetišev. Kapitalistična produkcija se vedno bolj spreminja v produkcijo globalne mreže, ki je ravno čutna materialnost nematerialne kolektivne inteligence. To, kar kapitalizem danes proizvaja, niso več dobrine, ki bi si jih bilo mogoče zasebno prilastiti, ampak mreža človeške komunikacije, kjer produkcija, potrošnja in menjava niso več med seboj ločene, ampak vpete v isti kolektivni proces. Tako sama vsebina kapitalistične produkcije razbije kapitalistično formo. Vedno bolj se zdi, da postaja kapitalistična produkcija isto kot komunistična moč kooperacijskega nematerialnega dela.

Na ta način je zdaj mogoče razumeti dve trditvi iz *Komunističnega*

manifesta: da je buržoazija postala svoj lastni grobar in da se »vse trdno in stalno razblinja«. ¹ Postmoderno spreminjanje vsega v nematerialno naj bi ustvarilo aktualnost čutnega sveta, ki je identičen manifestaciji kolektivne inteligence. In ta težnja naj bi se še toliko bolj uveljavila, ker bi ta dejanskost kapitalistične produkcije vedno bolj onemogočala vse druge oblike skupnosti. Komunizem bi postal aktualnejši in resničnejši kot kdaj koli prej, ker bi moč kapitalistične mreže pripeljala do tega, da bi postali moč držav-nacij in moč političnega delovanja, okoli katerih se kapitalistična mreža ovija, vedno bolj in bolj neučinkoviti. Aktualnost komunizma bi tako utegnila postati, in sicer v obliki neločljivega življenja multitud, poslednja manifestacija zgodovine biti. Komunizem, nam dopovedujejo, mora postati danes ontološki.

Sam nisem prepričan, da morajo stvari tako potekati. Ravno nasprotno, prepričan sem, da bi komunizem najprej moral pretrgati z določeno vrsto ontologije. Moral bi pretrgati s tistim načinom mišljenja, ki bi ga sam poimenoval *ontotehnološki trik*. Ontotehnološki trik tvorita dve poglavitni operaciji. Prvič, ontotehnološki trik poistoveti kompleksni sklop procesov in protislovij, ki oblikujejo naš zgodovinski svet, z udejanjenjem ontološke določitve, z uresničenjem obljube – ali grožnje –, ki ju vsebuje sama zgodovina biti. Drugič, sredstvo za to udejanjenje poistoveti z uporabo te ali one tehnologije, pri kateri je mogoče povezati nematerialnost procesa biti z materialnim procesom produkcije. V obdobju, ki je trajajo več kot stoletje, so elektrika, radiografija, radio, televizija, računalniki in mobilni telefoni drug za drugim nastopali kot zastopniki nematerialne inteligence v našem trdnem in prozaičnem svetu.

Toda nobena nematerialna inteligenca ne obstaja. Noben zakon zgodovine biti ne more med seboj povezati ločene forme udejanjenja kolektivne intelektualne moči. Globalna mreža računalniško obdelane inteligence je eno. Globalna inteligenca Kapitalizma pa je nekaj čisto drugega. Socializacija intelektualne zmožnosti kogar koli pa je spet nekaj tretjega. Dokler tudi sami ne postanemo nematerialna bitja, konzumiramo hrano in obleko ter uporabljamo računalnike, ki udejanjajo kolektivno inteligenco kapitalizma veliko bolj v obliki nezadostno plačanega tovarniškega dela, nezadostno plačanega dela na domu, dela na črno »nelegalnih« priseljencev v nelegalnih delavnicah kakor v obliki nematerialne komunikacije. Ne samo da nematerialna produkcija ne zajema celote kapitalistič-

¹ [Karl Marx-Friedrich Engels, »Manifest komunistične stranke. Komunistični manifest«, prev. C. Vipotnik in B. Debenjak, v: MEID, CZ, Ljubljana 1971, str. 592.]

ne produkcije, tudi argument, ki enači *dematerializacijo* in *razblagovljenje* [*de-commodification*], je vse prej kakor samoumeven.

Vzemimo zgled, sposojen iz umetniške prakse in intelektualne lastnine. Pred kakimi tridesetimi leti so si konceptualni umetniki prizadevali pretrgati s poblagovljeno formo umetnosti tako, da niso več izdelovali trdnih objektov, ki bi bili na voljo zasebnim lastnikom, pač pa zgolj posebne forme prezentacije oziroma spacializacije idej: luknja v steni, razpoka v zgradbi, črta v puščavi itn. Toda intelektualna in umetniška lastnina vseeno nista izginili. Ravno nasprotno. Prišlo je zgolj do premestitve v naši predstavi o sami umetniški lastnini. Danes v umetnikih vidimo in jih tudi plačujemo predvsem kot lastnike in prodajalce samih idej. To pomeni, da je inteligenca kot taka stopila na mesto svojih produktov. Toda to hkrati pomeni radikalizacijo zasebne lastnine. Namesto da bi prišlo do odprave zasebnega prilaščanja, je nematerialnost konceptov in podob postala njeno najboljše zavetišče, mesto, kjer je njena realnost pomešana s samolegitimacijo.

To pa nas opozarja, da različne forme manifestacije kolektivne inteligence niso med seboj usklajene. Če obstaja nekaj takega kot *komunistična* moč inteligence, te gotovo ne gre iskati v kiberprostoru. Vse prej bi jo morali videti v zmožnosti tistih, ki izdelujejo dele računalnikov, in tistih, ki jih sestavljajo, da odločajo ne samo o tistem, kar zadeva računalnike, ampak tudi o vseh vprašanjih, ki zadevajo kolektivno življenje. Je kolektivno utelešenje zmožnosti kogar koli, moč tistih, ki jih noben privilegij, ki jih prinaša kakšna kvaliteta – naj bo to rojstvo, bogastvo, znanost ali kaj drugega – ne »kvalificira« za to, da izvajajo oblast. Je svojevrstna in paradokсна oblast »nekvalificiranih« ljudi.

To moč je že dolgo tega stigmatiziral Platon z imenom demokracija. V *Nerazumevanju*² sem poskušal dati pozitiven pomen temu »manku kvalifikacij«. Tako sem začasno poistovetil domnevno »napako« demokracije z načelom same politike – pri čemer sem politiko opredelil kot nekaj, kar se razlikuje od institucij države oziroma boja za oblast: konfiguracijo svojevrstne »totalnosti«, ki vznikne kot dodatek k vsakemu kolektivnemu telesu, celoto nevšetih, s čimer ne mislim na »izključene«, ampak na kogar koli.

V tem pomenu je politiko mogoče razumeti kot svojevrstno uresničenje inteligence. Politika je kolektivno uresničevanje enakosti inteligence oziroma uresničevanje inteligence, ki je zmožnost kogar koli. To pomeni,

² J. Rancière, *Nerazumevanje. Politika in filozofija*, prev. Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

da zmerom obstajajo različne oblike realizacije »kolektivne inteligence«, da skratka ni nobenega bistva skupnega, ki bi ga bilo mogoče udejanjati v neločenem življenju ali v neločeni skupnosti. Politično uresničevanje enake inteligence zmerom sledi drugim oblikam »kolektivizacije« inteligence: vojaško poveljevanje, monarhija, duhovščina, obrt itn. To pa pomeni, da se lahko enakost inteligence manifestira zgolj v obliki *spora [dissensus]*.

S sporom ne mislim na konflikt interesov, mnenj ali vrednot. Pač pa ga uporabljam za označitev združitve dveh oblik čutnega udejanjanja kolektivne inteligence. Politika, če jo razumemo kot uresničitev zmožnosti kogar koli, zgradi svoj lastni čutni svet, ki se na neki način doda čutnemu svetu, kot so ga izoblikovale državna moč, vojaška, ekonomska, religiozna ali šolska moč in ki niso nič drugega kakor *privatizirane* moči kolektivne inteligence, to se pravi, oblike izključne prilastitve virov kolektivne inteligence. Politika gradi svoj lastni čutni svet, in sicer tako, da se tem močem zoperstavlja, a hkrati deluje znotraj teh moči. Aktualizira »komunizem inteligence« s pomočjo konstrukcije tega ali onega spora, konstrukcije, ki vzpostavlja mrežo diskurzov in praks, in sicer znotraj sveta, ki so ga strukturirale vse oblike utelešenja privatizirane kolektivne inteligence. Vzpostavi ga kot dodatek, četudi s tem tvega, da bo ta dodatek eden izmed že obstoječih svetov pogoltnil, v prvi vrsti mu grozi, da ga bodo pogoltnile oblike državne oblasti in boja za osvojitve državne oblasti. Politični spor ustvari prizorišča za uveljavitev kolektivne moči inteligence. Toda ta prizorišča ne morejo nikdar postati trden svet institucionalizirane enakosti. Politika ne more izpolniti obljube o popolnem udejanjenju svobode in enakosti.

Naš komunizem je vzniknil kot odgovor na ta »neuspeh« politike. Vzniknil je kot obljuba čutne skupnosti skupne inteligence, ki bi preseгла ločevanje med različnimi svetovi skupnega izkustva. Kot je znano, je vzniknil v intervalu med dvema političnima revolucijama: francosko revolucijo iz leta 1789 in evropskimi revolucijami iz leta 1848. *Komunistični manifest* je bil objavljen leto pred revolucijami leta 1848. Toda teoretsko ogrodje, iz katerega je vzniknila ideja o komunizmu, je treba umestiti v čas kakih petdeset let nazaj. In sicer sega v čas, ko je nekaj nemških pesnikov in filozofov določilo, da je njihova naloga in hkrati naloga njihovega naroda najti odgovor na polom francoske revolucije. Menili so namreč, da je francoskim revolucionarjem spodletelo pri nalogi ustvariti nov svet svobode in enakosti, in sicer zato, ker so iskali svobodo in enakost tam, kjer ju ni bilo mogoče najti, namreč v »mrtvih formah« zakonov in državnih institucij. Francoski revolucionarji se niso bili zmožni lotiti

problema pri koreninah, se pravi, postaviti problem svobode in enakosti na njun dejanski teren, namreč na teren konfiguracije izkustvenega sveta. Zdaj pa se je pokazala nova oblika svobode in enakosti, ki je omogočila tako radikalizacijo. Namreč estetsko področje. Kantovska »svobodna igra« oziroma »enakost« inteligibilnega in čutnega, preobrnitev hierarhijske forme in materije oziroma aktivnosti in pasivnosti sta napotevali na to novo vrsto enakosti, ki jo je treba zoperstaviti golemu rušenju oblik državne oblasti.

To »estetsko svobodo« je mogoče interpretirati – in tako je bila tudi interpretirana – na dva nasprotujoča si načina. Prva interpretacija je estetsko sfero postavljala kot radikalno ločeno od sfere izkustva in jo je bilo treba kot tako tudi ohranjati. Druga interpretacija pa je to svobodo spremenila v načelo nove revolucije. Ta revolucija, ki je bila uresničena v materialnosti izkustvenega sveta, pa se je zoperstavljala vsakemu ločenemu udeležanju skupnega. Suplementarni politični skupnosti spora je zoperstavila resnično skupnost.

Resnična skupnost pomeni konsenzualno skupnost. Konsenzualna skupnost ni skupnost, v kateri se vsakdo strinja z vsakomer. Je skupnost, v kateri se pomen ujema s čutnim. Je skupnost, v kateri je duhovni *pomen* sobivanja utelešen v materialnem *sensorium* vsakdanjega izkustva. Je skupnost neločenega življenja, kjer nobena meja ne ločuje politike od ekonomije, umetnosti ali religije oziroma vsakdanjega življenja. Če sledimo programu estetske revolucije je vzrok za dominacijo ločitev. To pa posledično pomeni, da je polno uresničenje svobode in enakosti mogoče razumeti kot ponovno združitev različnih oblik kolektivne inteligence v eno in isto obliko čutnega izkustva. To pomeni, da mora kolektivna inteligenca na novo preoblikovati celoto materialnega sveta, zato da bi ga spremenila v produkt svoje lastne nematerialne moči.

Tak je bil izvorno program schillerjevske »estetske vzgoje človeka«. Na tak način je nekaj let pozneje »najstarejši sistematični program nemškega idealizma« zoperstavil mrtvemu mehanizmu države živo telo ljudstva, program, ki ga je animiralo utelešenje filozofije v novi mitologiji, to se pravi, v novem tkivu skupnega življenja. Taka je bila petdeset let pozneje »človeška revolucija«, revolucija proizvajalcev, ki jo Marx zoperstavi laži formalne demokracije. Tak je dve stoletji pozneje živi komunizem multitud, ki ga nosi nezaustavljiva ekspanzija globalne mreže.

Aktualnost komunizma še vedno ostaja aktualnost te izvirne zastavitve. Je večna aktualnost paradigme »estetske« revolucije. Na žalost pa ni program za uresničenje kolektivne inteligence v procesu izgradnje sveta, ki bi ji ustrezal, nikdar pripeljal do družbe svobode in enakosti. Pač pa

je pripeljal bodisi do kapitalistične svetovne dominacije nad kolektivno inteligenco ali pa do absolutne oblasti državne hierarhije, ki naj bi utelešala kolektivno inteligenco kooperativnega dela. Aktualnost komunizma še vedno razumemo v skladu s paradigmo estetske revolucije, ki skupaj sestavlja razpršene člene človeškega izkustva. Še vedno jo jemljemo kot neskončno aktualnost njegove aktualnosti, ki ni nič drugega kakor aktualnost kapitalistične dominacije ali pa neuspeha sovjetske revolucije.

To je razlog, zakaj bi bilo bolje, če bi se problema lotili z nasprotno strani in začeli z *neaktualnostjo* komunizma, z nikdar odpravljivo *nepravočastnostjo* udejanjanja egalitarne moči kolektivne inteligence glede na vsak »objektivni« proces, vsak proces neenakega uresničevanja kolektivizirane inteligence.

Ne biti času primeren pomeni, da sodiš in hkrati ne sodiš v isti čas, tako kot *atopia* pomeni, da sodiš in hkrati ne sodiš na isto mesto. Biti času neprimerni ali atopični komunisti pomeni, da mislimo in delujemo tako, da udejanjamo brezpogojno enakost kogar koli s komer koli v svetu, v katerem komunizem nima nobene dejanskosti razen dejanskosti mreže, ki so jo stkale prav naše komunistične misli in dejanja. To pomeni, da ni nobenega »objektivnega« komunizma, ki bi že bil dejaven znotraj form kapitalistične produkcije, nobenega komunizma, ki bi ga anticipirala logika kapitalizma. Kapitalizem je zmožen proizvesti vedno več nematerialnosti. Toda ta nematerialnost ne bo nikdar nič več kakor nematerialnost kapitalizma. Kapitalizem lahko proizvaja samo kapitalizem. Če komunizem sploh kaj pomeni, potem le, če pomeni nekaj, kar je radikalno heterogeno glede na logiko kapitalizma, popolnoma heterogeno glede na materialnost tega kapitalističnega sveta. Vseeno pa komunizem nima mesta zunaj kapitalizma, nima drugega mesta, kjer bi lahko stkal svojo lastno mrežo.

Biti času neprimerni in atopični komunisti pomeni biti hkrati znotraj in zunaj. Pomeni z našimi lastnimi mislimi, dejanji in boji graditi svet, ki je svet materialnega in nematerialnega komunizma. Ta »ločeni« komunizem se utegne zdeti zelo restriktiven. Vendar mislim, da bi si prej morali prizadevati za ponovno afirmacijo radikalnosti komunistične moči ločevanja, kakor da bi večno pogojevali prihod komunizma z razvojem kapitalizma – kar pomeni pogojevali večno aktualnost kapitalizma z večnostjo kapitalizma. Komunizem, o katerem govorim, je restriktiven, toda sami moramo preizkušati moči te restrikcije. V vsakem primeru pa je ta restriktivni komunizem edini *obstoječi* komunizem. Globalna ekonomija ni zmožna ustvariti nikakršnega komunizma.

»Aktualnost« komunizma je aktualnost njegove kritike. Je aktual-

nost kritike ideje o aktualnosti, ki se je opirala na predpostavko komunistične moči, ki je notranja samemu kapitalizmu. Komunistična ideja se ni izognila in se tudi ni mogla izogniti dilemi, ki jo je Marx hotel pomesti pod preprogo: komunizem je bodisi proces, se pravi, izoblikovanje čutnega sveta komunistične inteligence – toda čutni svet ni nič drugega kakor mreža, stkana iz naših trditev in demonstracij zmožnosti kogar koli – ali pa je komunizem program, ki meri na zlitje v eni in isti skupnosti različnih svetov, ki so jih zgradile različne forme kolektivne inteligence. Če ta program obstaja, potem že zdaj lahko napovemo, kaj se bo iz njega izcimilo. Nekateri napovedujejo, da bo pripeljal do nove oblike totalitarizma. Sam zagovarjam drugačno stališče. Če ta program obstaja in če je dober program, potem se bojim, da ga bodo kapitalisti kupili in uresničili na svoj način.

Prevedla Jelica Šumič-Riha

SODOBNA KITAJSKA ESTETIKA

*Sklop o sodobni kitajski esetetiki sta uredila Gao Jianping in
Aleš Erjavec.*

STO LET KITAJSKE ESTETIKE – ORIS

GAO JIANPING

Nemara bi lahko rekli, da brez zahodnega vpliva kitajska estetika 20. stoletja ne bi obstajala. Vendar to ne pomeni, da kitajsko estetiko 20. stoletja lahko povsem istovetimo z zahodno estetiko na Kitajskem. V toku razvoja kitajske estetike se je vedno znova pojavilo vprašanje, kakšno je mesto tradicije v njej. V klasičnem obdobju Kitajske¹ so seveda obstajale razprave o literaturi in umetnosti, komentarji in zapiski o odah in poeziji *ci*², razprave o glasbi, esejistika in še posebno bogata estetiška dediščina – nauk o slikarstvu, kar vse gotovo predstavlja bogat opus. Seveda pa estetika predstavlja vedo, ki se je dokončno izoblikovala šele v 20. stoletju. Nanjo so vplivale zahodna misel, klasična kitajska kultura in sodobna kitajska umetniška praksa.

I.

V prvih letih 20. stoletja so bile v ospredju razprave o delitvi med starim in novim učenjem. Enači se ločevanje Kitajske in zahoda ter ločevanje starega in novega učenja. Praviloma novo vedno zamenja staro, zato takšno ločevanje vsebuje vrednostno sodbo. Kitajski učenjaki pogosto govorijo o t. i. problemu primerjave Kitajske z zahodom. Na ta način pravzaprav širijo zmotno prepričanje, da na svetu obstajata zgolj dve veliki kulturi, zahodna in kitajska. Dejansko pa gre pri omenjenem problemu zgolj za en segment problemov med »zahodom« in »ostalim svetom«, ki so nastali z zahodno kolonizacijo v 16. stoletju po celem sve-

¹ [Kitajski izraz »*Zhongguo gudai*« na tem mestu razumemo na splošno kot čas od daljnega starega veka vse do sredine 19. stoletja. (*Op. prev.*)]

² [Ta poezija je nastala v dinastiji Tang (618-907 n. š.) in doživela razcvet v dinastiji Song (960-1279 n. š.). (*Op. prev.*)]

tu. V času stikov med »zahodom« in »ostalim svetom« nikakor ni prišlo zgolj do enostavnega vzajemnega vplivanja, vzajemnega prisvajanja in vzajemnega učenja. »Zahod« in »preostali svet« ne izhajata iz enakih pozicij in zato do omenjenega vpliva zavzemata različni stališči. Z namenom, da bi zavrnili teorijo enosmernega zahodnega vpliva, veliko raziskovalcev sinologije svojo pozornost namenja kitajskemu vplivu na zahod. Gotovo je Kitajska v zgodovini močno vplivala na zahod. Zahodni raziskovalci zgodnje sinologije so si enotni, da je kitajska kultura v veliki meri prispevala k napredku evropske kulture. Podajajo primer, kako se francoski dvor zanima za kitajske iznajdbe orodja in omenjajo številne slavne francoske, nemške in angleške mislece, filozofe in književnike, ki so Kitajsko celo pretirano kovali v zvezde. Vse te raziskave zahodnih sinologov imajo z vidika njihovega osvetljevanja dejstev in razvrščanja zgodovinskega gradiva seveda velik pomen. Če pa spregledamo širše okoliščine, v katerih so te raziskave nastale, lahko pridemo do zmožnega sklepa. Kitajska, ki so jo ti ljudje raziskovali in za katero jim je tudi šlo, je tudi Kitajska, kakršno so potrebovali, oziroma fiktivna podoba Kitajske, ki so si jo ustvarili sami. Kitajski porcelan je postal sestavni del njihove dvorne kulture in del njihove umetnosti ter okrasnega sloga – rokokoja. Tudi kitajska misel je bila prilagojena in preoblikovana v del racionalistične filozofije. Seveda ne smemo zanikati pomena kitajskega vpliva na zahod in opisovanja Kitajske, ki vključuje pristne informacije nekaterih popotnikov in misijonarjev. Toda vse to so zgolj površinske, v tistem času oddaljene in idealizirane podobe Kitajske. Te podobe so bile v Evropi priljubljene in ustvarjene v skladu z družbenimi in miselnimi potrebami tedanje Evrope. V 19. stoletju se je tovrstno idealiziranje Kitajske končalo. Razlog je bil v tem, da so zahodni misleci začeli oblikovati lastne ideje izključno na podlagi potreb svoje lastne družbe. V njihovih očeh Kitajska ni predstavljala nič več kot sredstvo za tolmačenje lastnih misli. V trenutku, ko se omenjeno gradivo ni zdelo več zanesljivo ali se ni več skladalo z njihovimi potrebami, so svojo pozornost preusmerili na druga področja. Že sama preusmeritev pozornosti predstavlja konkreten problem, ki je vreden strokovne raziskave. Evropski monarhični sistem, s Francijo na čelu, in racionalizem v filozofiji naj bi jim omogočila, da so na podlagi uporabe kitajskega cesarskega državnega izpitnega sistema in razsvetljene avtokracije platonskega filozofa-vladarja zgradili sporazumne odnose, ki so se v resnici zelo razlikovali. Ta izmenjava ni bila enakovredna. V 18. stoletju je izmišljena podoba Kitajske v Evropi torej še imela določen čar, v 19. stoletju pa Evropejci takšne podobe niso več potrebovali. Leta 1840 so se nato začele kitajsko-angleške opijske vojne,

ki so v polni meri razkrile ranljivost Kitajske. Po 19. stoletju so se začeli Kitajci vedno bolj zavedati, da se bodo morali, če bodo hoteli okrepiti Kitajsko, preusmeriti k zahodnemu znanju. Tako je 20. stoletje postalo stoletje kitajskega vsestranskega sprejemanja zahodnega vpliva.

Vpliv zahoda na Kitajsko in vpliv zahoda na ostale dele sveta sta si podobna v eni točki: to so razmere, nastale kot rezultanta večstranskega delovanja sil. Zahodnjaki so Kitajsko napeljali k vesternizaciji. Tako so misijonarji prispeli na Kitajsko, da bi rešili duše Kitajcev. Zahodnjaki so hoteli s pomočjo pušk in topov reformirati kitajski družbeni red in vpeljati Kitajsko v sistem trgovine, kakršnega so si zamislili sami. Toda še pomembnejše je bilo, da so Kitajci še veliko bolj kot zahodnjaki stremeli k svojemu lastnemu približevanju zahodu. To priča o političnih, ekonomskih, znanstvenih ter tehnoloških razlikah med zahodom in Kitajsko. Splošna miselnost je bila, da vesternizacija lahko reši državo. Ko pogledamo nazaj na razvoj v 20. stoletju, opazimo, da je ne zgolj estetika, temveč gledano z vidika celote, tudi celotna osnovna struktura kitajske humanistike nastala v tem stoletju. Pred tem ni obstajala ne t. i. filozofska veda ne veda, ki bi jo lahko poimenovali estetika, književnost ali umetnost. Klasični Kitajci so dve pismenki besede »*wenxue*« – književnost in dve pismenki besede »*yishu*« – umetnost uporabljali povezano, vendar skupek teh pismenk iz tistega časa nikakor ni tvoril današnjega pomena te besede. Ko danes vstopimo v knjižnico, si zaželeno knjigo poiščemo po metodi klasifikacije knjig. Ta metoda klasifikacije se nanaša na koncept klasifikacije ved, ki se je oblikoval v moderni zahodni družbi. V klasični Kitajski je obstajala »*Si ku quan shu*«³. Ta stara klasifikacija knjig se popolnoma razlikuje od sodobne. Razliko med njima je treba razumeti kot razliko med utelešenjem dveh različnih sistemov vednosti. Tudi naša sodobna univerzitetna delitev ved in iz nje izhajajoča razporeditev oddelkov se razlikuje od izobraževalnega sistema klasične Kitajske in iz njega nastale delitve ved. Vrh tega je tudi sama univerza stvar, ki je prišla iz zahoda. Na zahodu se je univerza pojavila po naravni poti razvoja, medtem ko se je na Kitajskem pojavila v obliki presaditve sistema vednosti. Prihod univerzitetne klasifikacije vednosti ter metod izobraževanja in raziskovanja je botroval dovršitvi sodobne transformacije kitajskega sodobnega sistema vednosti v obliki zgodovinskega preloma.

Po našem mnenju je imel zahodni vpliv raznovrstne daljnosežne in neslutene implikacije. Vpliv zahoda na »ostale« se je pokazal v dveh

³ [Enciklopedija zbrana v obdobju vladavine cesarja *Qianlonga* (1736-1795 n. š.). (*Op. prev.*)]

glavnih oblikah: prva je v pripravi »ostalnih« k odpovedi znanosti rodne dežele in neposrednem sprejetju zahodne znanosti. To je bolj razvidno v naravoslovnih znanostih. Med družboslovnimi in humanističnimi znanostmi jih je več kazalo na to, da so uporabljale ne-zahodno vsebino za raziskovalno gradivo, zahodno misel pa za njegovo interpretacijo. Pred prihodom zahodnega vpliva, Kitajska na primer ni poznala slovnice. Najzgodnejša kitajska slovnica je bila napisana po vzoru evropskih jezikov. Enako velja za raziskovanje fonetike in dialektov kitajskega jezika. Vse do tega, da se je standardna kitajščina globoko prepojila z zahodnim vplivom in težila k istorodnosti z evropskimi jeziki. Stoletno prevajalsko delo je imelo za razvoj kitajskega jezika izredno globok in daljnosežen pomen. Povzročilo je, da je kitajščina postajala vedno bolj istorodna z evropskimi jeziki. Tujke so neprestano množično pritekale, na ta način pa se je zmanjševalo število starih, v evropske jezike neprevedljivih besed.

Poglejmo, kaj se je v tem pogledu godilo z vedami kot sta estetika in literarna teorija. Kitajski učenjaki trdijo, da se je kitajska estetika v 20. stoletju iz literarne kritike preoblikovala v sodobno estetsko teorijo. Takšna razlaga spregleda neko dejstvo: to preoblikovanje se je zgodilo s pomočjo izbire nekega novega ogrodja, na podlagi katerega se je za nazaj povsem na novo preuredilo gradivo. Kitajska lingvistična metoda je torej z zahodno metodo preuredila kitajsko gradivo, medtem ko je estetska metoda uporabila tako zahodno metodo kot zahodno gradivo, da bi z obema hkrati izpopolnila ustrezno kitajsko gradivo.

Seveda v tem stoletju Kitajci nikakor niso imeli zgolj vloge pasivnih prejemnikov. V to je bilo vključeno tudi sprejemanje, prevzemanje, odzivanje in ponovno izpraševanje lastnih razmer v novih okvirih. To je pomembna razsežnost raziskovanja kitajske estetike in literarne teorije. Zgolj v primeru, da Kitajsko postavimo na veliko ozadje svetovnega razvoja v 20. stoletju, se nam lahko razjasnijo nekateri pojavi.

II.

Okoliščine zunanjega vpliva na kitajsko estetiko in teorijo literature in umetnosti bi lahko razdelili v tri stopnje. Prva je raznoliko uvajanje zahoda na začetku 20. stoletja. Druga je nastop levičarske misli in postopno prevzemanje vodilnega položaja sovjetskega marksizma v tridesetih letih. Tretja je vpliv zahodne misli v začetku osemdesetih let.

Kot je bilo že zgoraj povedano, so se vrata kitajske države odprla. To seveda ni enako, kot če rečemo, da je bil zahodni vpliv Kitajski poslan iz

zahoda. Krščanstvo in izbira vodilnih izobražencev sta dve različni stvari. Stališče Cai Yuanpeija (1868-1940) je bilo, da je treba z estetsko vzgojo nadomestiti religijo in ne zgolj ene vrste religije zamenjati z drugo. Lu Xun (1881-1936) pa je opominjal, da so zahodnjaki na Kitajsko poslali zgolj opij, kar se vsekakor ni zgodilo po izbiri vodilnih kitajskih izobražencev. Ravno narobe, negativni odziv na opij se je prelevil v kritično točko preoblikovanja kitajske družbe. S sprejetjem zahodnega vpliva so kitajski izobraženci izbrali z revolucijo moderne misli povezane ideje o literaturi in umetnosti. Prav omenjeno zavestno sprejemanje zahodne misli v tistem obdobju je bila šibkost, v katerem sta se znašla kitajski narod in kultura, ter zavest in občutje o tej. Na področju estetike je v tem obdobju najpomembnejša pobuda izobražencev za obrat k zahodni znanosti. To je vplivalo na njihovo vrednotenje kitajske književnosti. Vsi, od Kang Youweija (1858-1927), Liang Qichaa (1873-1929) do Chen Duxiuja (1879-1942), Lu Xuna do Hu Shija (1891-1962) ter ostalih, so gojili željo po rešnični rešitvi naroda pred propadom s pomočjo reforme literature.

V prvih letih 20. stoletja je imelo kitajsko uvajanje zahodnih idej različne posebnosti. Med uvajalci, ki so orali ledino, je bilo nekaj študentov, ki so se šolali na Japonskem. Po mnenju takrat živčih Kitajcev je Japonska (*Dongyang*) predstavljala zrcalno sliko Evrope (*Xiyang*). Mnogo prevodov naših današnjih besed izhaja iz japonskega učnega sistema kot na primer »estetika« (*meixue*), »književnost« (*wenxue*), »umetnost« (*yishu*) in »ustvarjanje« (*chuangzao*). Število teh besed je zares veliko. Obstaja tudi nekaj besed, ki so po izvoru kitajske, vendar nimajo sodobnega pomena. Proces njihovega posodobljenja se je dovršil na Japonskem. Tako Kitajska kot Japonska uporabljata kitajske pismenke, zato je bilo določeno zahodno izrazoslovje sprejeto šele po tem, ko je bilo prevedeno v kitajske pismenke. Ker se je Japonska razmeroma zgodaj odprla Kitajski, je bilo veliko dela v zvezi s prevajanjem zahodnega izrazoslovja v kitajske pismenke opravljenega na Japonskem. S prenosom teh besed na Kitajsko, so se v polju kitajske teorije, književnosti in umetnosti pojavili novi koncepti. Znanstveno raziskovanje te plati bi lahko imelo velik pomen za raziskovanje zgodnjih stikov med kitajsko in zahodno mislijo. Leta 1895, ko je prišlo do vojaškega spopada med Japonsko in Kitajsko in je Kitajska doživela poraz, je v študijske namene na Japonsko poslala ljudi, da bi proučili razloge, zakaj je dežela, ki je v preteklosti od Kitajske sprejela konfucijanstvo, postala močnejša, uspešnejša in jo prekosila. Pred nastopom novega modela z oktobrsko revolucijo so Kitajci najraje sledili Japoncem. Nekaj najpomembnejših ljudi v zgodovini kitajske znanosti, kot na primer Wang Guowei (1877-1927), Lu Xun in Guo Moruo (1892-1972), se je šolalo na Japonskem.

Seveda se je ne dolgo zatem pojavila skupina učenjakov, ki se ji za razumevanje zahoda ni bilo več treba opirati na Japonsko kot posrednika, temveč se je po izobrazbo odpravila neposredno na zahod. V estetiki je to proizvedlo zelo pomembne učinke, saj ljudje še danes redno omenjajo Zhu Guangqiana (1897-1987) in Zong Baihuaja (1897-1986). Zhu Guangqian je vpeljal znanstveno metodo povezovanja zahodne misli in kitajskega gradiva. Zahod, ki ga je sprejemal, je bil zahod humanističnega duha. Danes, s pohodom postmodernih idej, se zdi ta zahodni koncept zastarel, vendar je bil za tedanja Kitajsko edinstvenega pomena. Zong Baihua pa je imel poseben čut za raziskovanje umetnosti. Razmeroma veliko je proučeval teorijo slikarstva in prav na tem področju odkril, da obstajajo velike razlike v duhu, ki sta ga gojili kitajska in zahodna umetnost. Vendar je z vidika globljih implikacij njegova misel plod delovanja zahodnega modela. Z izvirnostjo posebnih detajlov iz kitajske umetnosti je dopolnjeval model zahodne teorije. Obe omenjeni osebi pa si delita nekaj skupnih točk, zlasti združevanje kantovskega pojma nezainteresiranosti v estetiki in umetniškega pristopa tradicionalnih kitajskih literatov.

Čeprav sta v Kitajski tridesetih let 20. stoletja zgoraj omenjena teoretika še imela nekaj vpliva, ju je kljub temu razmeroma hitro nadvladal neki drugi, veliko močnejši vpliv. Tedanja Kitajska nikakor ni imela družbenih pogojev za nezainteresirano estetiko in čisto umetnost. Družbeni nemiri, japonska okupacija kitajskega severovzhodnega ozemlja (Mandžurije), takoj zatem druga svetovna vojna, totalna vojna z Japonsko in stanje ogroženosti naroda so prisilili ljudi, da so v umetnosti zavzeli stališče borbe za vsakdanji kruh, za napredovanje družbe in rešitve naroda pred propadom ter prihajali na dan s slogani, ki so na podlagi teh idej mobilizirali družbo. Estetika, ki je sledila Kantu in Schopenhauerju skupaj z njenimi kitajskimi predstavniki kot so Wang Guowei, Zong Baihua, Zhu Guangqian in drugi, je s težavo ohranjala vodilno mesto.

Od dvajsetih let dalje je v kitajski književnosti postopoma pridobivala vse pomembnejši prostor idejna smer levičarskega tabora. V tedanji kitajski družbi je vladala zaskrbljujoča neenakost, v državo je vdiral mednarodni kapital, ki je bil vzrok nezadržnega obubožanja ljudstva. Posledično so Kitajci v tistih razmerah v socializmu videli pot k družbenemu napredku z idealom pravičnosti. Sloviti pisatelj Lu Xun je prevedel nekaj pomembnih del iz estetike Plehanova, drugi pomembni teoretik Zhou Yang (1908-1989) pa je prevedel delo Černiševskega *Estetski odnos umetnosti do stvarnosti*. Tudi vrsto Leninovih esejev o Tolstoju in njegov esej, kjer razpravlja o partijskem značaju književnosti, so v tistem obdobju prevedli v kitajski jezik. Poleg tega sta celo tako slavni politični in kulturni

osebnosti, kot sta Qu Qiubai (1899-1935) in Cao Jinghua, prevedla množico sovjetskih del o literarni teoriji. Kar zadeva marksistično estetiko, pa je najpomembnejši dosežek tistega časa Cai Yijevo delo *Nova estetika*. To delo je kritika Zhu Guangqianovega stališča, ki je v delu *Psihologija literature in umetnosti* z izhodiščem v estetski drži, zagovarjal subjektivnost lepega. Cai Yi (1906–1993) je v nasprotju z njim trdil, da je lepo vzorčni primerek in objektivna narava stvari. V njegovi misli je razbrati Heglov vpliv. Toda ta med drugim hkrati vsebuje tudi zahtevo levičarskih intelektualcev po težnji k intervenciji umetnosti v družbeno stvarnost.

III.

Po letu 1949 je komunistična partija na celinski Kitajski vzpostavila marksovsko politično ureditev. Zaradi kitajske opredelitve glede mednarodne politike leta 1950 je na Kitajskem vodilno pozicijo zavzela sovjetska marksistična estetika. V tistem času se je v umetniškem in literarnem svetu pojavilo veliko število idejno kritičnih gibanj, ki so bila preganjana s strani vlade.

V petdesetih letih se je sprožila velika estetska razprava. Začela se je s kritiko Zhu Guangqiana in se nadaljevala z razpravo med tremi najpomembnejšimi teoretiki: Zhu Guangqianom, Li Zehouom (1930-) in Cai Yijem. Prvotni cilj te razprave je bil utrditi marksistično ideologijo na Kitajskem. Toda ta razprava je imela še neko drugo pomembno vsebino. Vprašanja, ki so se pojavljala v tej razpravi, kot na primer o podobi, o vzorčnem primerku, o razmišljanju v simbolih itn., v današnjem času zvenijo sicer precej neobičajno, vendar v tistih časih niso bila niti najmanj zanemarljiva. Te razprave so postavile teoretski temelj, ki je poudarjal umetniške zakonitosti in zavračal konceptualizacijo in sloganizacijo umetnosti. Estetska razprava, ki je trajala od petdesetih do šestdesetih let, se je pojavila z nastopom neodvisne umetniške produkcije. Po 20. kongresu KP Sovjetske zveze kitajsko-sovjetski odnosi niso bili nikoli več tako harmonični. Obdobje obračanja k sovjetski učenosti je minilo. V tem sorazmerno samostojnem obdobju so se kitajski učenjaki nadvse trudili, da bi zgradili svoj lasten estetski sistem.

V šestdesetih letih je razvoj kitajske estetike prekinila velika kulturna revolucija. Po njenem koncu si je estetika zopet opomogla. V začetku osemdesetih se je na Kitajskem pojavila »estetska vročica« nezaslišanih razsežnosti. »Estetska vročica« je iz kitajske družbe odpravila sence kulturne revolucije in spodbudila orjaško preoblikovanje celotne družbe. To

je del idejnega trenda t. i. »novega razsvetljenstva« z vidnim ciljem v družbeni koristi. V polju estetike pa se je ta cilj družbene koristi dovršil skozi kantovske ideje, namreč kot vzporedna širitev avtonomije umetnosti in nezainteresiranosti estetike.

V tem obdobju je nastopil veliki prevajalski val. Ogromno zahodnih avtorjev, zlasti estetikov iz začetka dvajsetega stoletja, je bilo tedaj prevedenih v kitajski jezik. Prevajalske teme so bile pogosto izbrane povsem naključno. Vendar, če danes ponovno pogledamo nazaj v preteklost, ugotovimo, da so bile teme vseeno izbrane z namenom. Med prevodnimi izdajami tistega časa, ki so imele neizmeren vpliv, je delo Susan K. Langer *Čustvo in forma*, ki izhaja iz Kantove misli in izpostavlja idejo čustvenega simbola in tudi delo *Umetnost in zavest o vidnem* Rudolfa Arnheima, ki združuje teorijo znanosti in kantovstvo. Hkrati sta na zahodu prevladovala dva idejna tokova: analitična estetika, ki se je razvila iz Wittgensteinove misli in literarna kritika, ki je izšla iz marksizma. Ta dva v tistem času na Kitajskem nista ustvarila vpliva.

Paradokсно je, da se je estetska ideja nezainteresiranega spremenila v teorijo družbene vloge umetnosti in literature, ki so jo v tistem času ljudje najbolj cenili in jo celo postavljali na prvo mesto. Na Kitajskem sta se hkrati z estetsko vročico na področju literature pojavili literatura brazgotin in literatura reform. Na eni strani je bil na področju umetnosti in literature močan pojav poskusa poseganja umetnosti v družbeno stvarnost, na drugi strani pa je teoretski svet poudarjal čisto umetnost. Ta paradokсни pojav bi se nemara dalo razložiti z zavračanjem teorije iz dobe velike kulturne revolucije v teoretskih krogih. Trend literarne misli levičarskega tabora, ki je na Kitajskem cvetel nekaj desetletij in temu ustrezni literarna teorija in estetika so se zaradi poplave skrajne levice iz časa velike kulturne revolucije, nagibali h koncu. Zato je estetika Wang Guoweija, Zhu Guangqiana in Zong Baihuaja kot nasprotje levičarski estetiki spet pridobila na spoštovanju ljudi.

Dobesedni pomen besede »*meixue*« je »veda, ki proučuje lepo«. Prvotno sta bili to zgolj kitajski pismenki, ki so jih izbrali za prevod angleške besede za to vedo – *aesthetics* – v japonski jezik. Danes pa to poimenovanje tej vedi daje dodaten čar. Lepoto in harmonijo postaviti na mesto boja kulturne revolucije je postal novi slogan. Ljudje so menili, da je kulturna revolucija predstavljala lažno-zlo-grdo, in da je nastopil čas, da se raziskuje resnično-dobro-lepo. Toda, če na to pogledamo z druge plati, ugotovimo, da je taka definicija estetike že skrivala zametke krize. Tovrstna estetika je imela vse značilnosti prehodnega obdobja. Tako kot ni nikdar obstajalo čisto lepo, tudi nikdar ni bilo čiste umetnosti. Zago-

varjanje tega koncepta je spodbujalo visoko umetnost, kar je pospešilo osamosvojitve umetnosti. Toda, kaj je bilo storiti tedanji estetiki potem, ko je izpolnila umetniško poslanstvo ponovnega poudarka na literaturi in umetnosti? Tega ljudje v tistem času niso omenjali. Tedanja estetika je bila premalo občutljiva za nove idejne vire, estetiki pa so kar naprej preigravali koncepte. To je bil glavni razlog za premik od »estetske vročice« k »estetski ohladitvi«.

IV.

Kot sem že omenil, je vpeljevanje estetike ter teorije umetnosti in literature spremljala določena selektivnost. To je bilo povezano z glediščem in pristranskostjo tedanjih uvajalcev ter s potrebami tedanje kitajske družbe. Ustanavljanje nekakšne nezainteresirane, čiste estetike za zahodnjaško uho nemara zveni nekoliko za časom. Toda v tedanjih okoliščinah je tovrstna estetika pospešila odpravo senc kulturne revolucije, vzpostavila estetiko s sodobno formo in povzročila razvoj teorije literature in umetnosti.

Toda koncept nezainteresirane estetike in koncept umetnosti nevmešavanja v družbo je ločil družbeno in umetniško stvarnost. Posledično sta tovrstni estetika in teorija, ki sta se prelevili v preiskovanje čiste misli in se vedno bolj oddaljevali od družbenega življenja, postali vzrok za ponehanje »estetske vročice«.

Korenine razvoja estetske teorije ležijo v pogojih razvoja literature in umetnosti. Vendar ima teorija svoje lastne vire, saj se je struktura nove teorije vedno gradila skozi razbiranje, razvoj in kritiko že izoblikovane teorije. Če povemo, da so se v 20. stoletju pojavili trije večji valovi zahodnega vpliva, namreč vpliv klasične zahodne misli na začetku stoletja, vpliv sovjetskega marksizma v sredini stoletja in novi val zahodne misli v osemdesetih letih (med katerimi je najpomembnejši zahodni vpliv iz začetka in sredine stoletja, še zlasti pa vpliv teoretikov estetike in literature, na katere je vplivala Kantova misel), potem je naše pozornosti vredna še zahodna estetika iz konca 20. stoletja. Predstavitev zahodne analitične estetike je na Kitajskem v celoti umanjala. Mnogi imajo do teorije te šole predsodke, kar vsekakor ne kaže na najboljši teoretski in zgodovinski pristop. Na zahodu si v zadnjih letih veliko estetikov prizadeva opustiti analitično estetiko, medtem ko kitajski estetski krogi še niso prestali strogega analitičnega preizkusa konceptov, zaradi česar ostaja analitična estetika na Kitajskem še vedno nedokončana naloga.

V devetdesetih letih 20. stoletja je bilo na Kitajskem predstavljenih nekaj novih idej literarnega raziskovanja in kritike, ki so estetskemu raziskovanju priskrbele nov predmet. (Vendar je obstoječega predstavljanja, ki bi se usmerilo na vprašanja vidikov družbe, nacionalnosti, ekonomije in politike ter vidika filozofske estetike še vedno občutno premalo.) V tem obdobju je prišlo do ponovne preusmeritve raziskovalcev k tradicionalnemu raziskovanju in izvajanju še globljih raziskovanj klasične kitajske umetnostne teorije. Hkrati je v tem obdobju vladala praznina kar zadeva predstavljanje zahodne umetnosti. Predstavljanje zahodnih idej v osemdesetih letih se je začelo pri estetiki. V tistem času je to imelo posebno politično ozadje, estetika je namreč igrala vlogo osvoboditelja družbe. Takratno estetsko navdušenje v celotni družbi je v Kitajski vzredilo celo vojsko raziskovalcev estetike. Toda s prihodom devetdesetih let so estetiko kot vedo ljudje na splošno dojemali kot preživeto. Posledično je tudi uvajanje zahodne estetike zaostalo daleč za ostalimi vedami. Zato so takrat na Kitajskem nastale zelo posebne razmere, obstajalo je namreč precej ljudi, ki so se od samih začetkov ukvarjali z raziskovanjem estetike, vendar med njimi le malo tistih, ki bi dejansko razumeli sodobno estetiko in verjeli v njen razvoj kot vede. Estetika je bila za kitajske akademske kroge od nekdanj odprto okno v svet, a nenazadnje tudi veda, ki je bila na Kitajsko vpeljana od drugod. V devetdesetih letih je bila na Kitajskem prevedena kopica zahodnih znanstvenih del, med katerimi pa je bilo vseeno še najmanj onih, ki so bila neposredno povezana z estetiko. Obe estetski vročici na Kitajskem v drugi polovici 20. stoletja imata vsaka svoje politično ozadje. Namen estetske debate v petdesetih letih je bil izgraditi marksistično ideologijo, medtem ko je bilo dogajanje v estetiki v osemdesetih letih namenjeno reformi in odpiranju zunanjim idejam, ki je Kitajsko osvobodila idejnega modela iz velike kulturne revolucije. Združenost s političnim gibanjem je bila vzrok estetske vročice, toda pozneje, v devetdesetih letih, tudi vzrok »estetske ohladitve«. V današnji Kitajski je estetika ravno v obdobju novega razvojnega zagona. Upajmo, da bo v tem novem stoletju estetika na Kitajskem doživela nov vrhunec. Razvoja estetike seveda ni mogoče popolnoma ločiti od političnega ozadja, vendar se bo njena prava vrednost in pomembni raziskovalni rezultati pokazali zgolj, če bo sledila normalnemu razvoju in prodirala globoko v stvarne probleme. Minilo je sto let kar obstaja sodobna kitajska estetika. Sto let poskusov in nadlog jo je končno le približalo stanju zrelosti. Trenutno je potihnila in čaka na čas resničnega teoretskega razvoja.

Prevedla Katja Kolšek

ŠTIRI PREDAVANJA O ESTETIKI¹

LI ZEHOU

ČETRTI RAZDELEK PRVEGA POGlavJA: ESTETSKE OBLIKE

Občutje lepega lahko glede na različne estetske objekte razvrstimo v kategorije kot so elegantno, komično in sublimno, s katerimi opisujemo različna estetska izkustva. Kot je bilo že povedano, je estetsko izkustvo sestavljeno iz različnih sestav raznolikih izbranih in natančno določenih

¹ [Odlomka, ki sledita, sta bila izbrana iz Li Zehouove knjige *Meixue sijiang* (Štiri predavanja o estetiki), Sanlian Shudian, Hong Kong 1989. Gre za 4. razdelek 1. poglavja »Estetika« (str. 24-32) in 3. razdelek 4. poglavja »Občutje lepega« (str. 97-108) tega dela. Li Zehou se je rodil leta 1930 in leta 1954 diplomiral na pekinški univerzi. V petdesetih letih je objavil nekaj pomembnih razprav, v katerih je zagovarjal, da se lepota oblikuje v procesu človeške prakse. Na eni strani ne obstaja lepota, ki bi bila neodvisna od človeških bitij, na drugi strani pa lepota tudi ni zgolj človeška ideja. Pravi vir lepote je praktično življenje. Li trdi, da kultura nastane skozi človeško prakso in pravzaprav označuje psihološka dejstva, ki so prestala proces »sedimentacije« in so vzrok »kulturno-psihološke strukture«, ki tvori jedro estetskega subjekta. Hkrati pride estetski objekt v stik s subjektom ravno skozi prakso, kar Li imenuje humanizacija narave. To pomeni, da se naravni svet skozi to humanizira in prehaja v t.i. značilno formo (izraz, ki ga Li prevzame od Cliva Bella, a mu doda nov pomen). Li meni, da lahko estetiko razdelimo na tri stopnje: »ugodje oči in ušes«, »ugodje psiholoških in fizičnih stanj« in »ugodje nravnih in vzvišenih aspiracij«, kar je opis estetske psihologije, ki ga priznavajo številni kitajski estetiki. Od poznih sedemdesetih in poznih osemdesetih let 20. stoletja dalje je poleg velikega števila člankov objavil tri knjige o estetiki: *Pot lepote*, *Štiri predavanja o estetiki* in *Kitajska estetika*. Prva se ukvarja z zgodovino okusov na Kitajskem od predzgodovinske dobe do konca 19. stoletja, druga predstavlja sistematično mišljenje o estetiki na sploh, medtem ko tretja povzema tradicionalno kitajsko estetiko v štirih glavnih smereh: konfucijanstvo, daoizem, budizem in strastno linijo misli, za katere predstavnika postavlja Qu Yuan in Sima Qiana. Li Zehou je napisal tudi obsežno knjigo o intelektualni zgodovini Kitajske in nenazadnje knjigo o Kantu, ki ima na Kitajskem precejšnjo veljavo. (Op. ur.)]

elementov, katerih rahlo spremenjeno razmerje ima močan vpliv na spremembe v občutju lepega. Občutje elegantnosti, komičnosti in sublimnosti lahko vsakega posebej naprej razdelimo še na veliko več posebnih vrst. Ta tema je vsekakor vredna nadaljnjega opisa in obravnave psihološke estetike.

Ker so osnovna videnja pričujoče študije humanizirana narava, sedimentacija in kulturno-psihološka struktura in ker je ta del knjige posvečen čustveni biti in utemeljitvi nove čutnosti, osišče naše razprave ne bo tovrstno razvrščanje, pač pa dovršitev estetskega procesa in ustroja, posedovanje in uresničenje človeških estetskih zmožnosti (estetski okus, pojem in ideal), kar pomeni oblikovanje in osnovanje človekovega zaznavnega duševnega polja in notranjega sveta, ki se odraža v obliki morfologije estetske zmožnosti (okus, pojem, ideal). To je načelo, v skladu s katerim estetsko izkustvo delimo na tri vidike: ugodje oči in ušes, ugodje duha in srca in vzvišena aspiracija ter npravna celovitost. Ti trije vidiki so oblikovni izraz estetske zmožnosti človeka (tako posameznika kot človeštva kot celote).

Ugodje oči in ušes

S tem izrazom merimo na ugodje, ki ga človek izkusi z organoma vida in sluha. To navidez dokaj preprosto ugodje čutnih organov, kot je bilo zgoraj že večkrat ponovljeno, že poseduje dinamično sintezo mnogoterih vlog imaginacije, razumevanja in čustvovanja, vendar ne da bi se jih subjekt zavedal. Pomemben dejavnik v tej sintezi, ki ga ne smemo spregledati, je z zaznavanjem povezan fiziološki značaj organov vida in sluha. Ključno vprašanje se skriva v načinu, na katerega so se fiziološke vloge in naravni zakoni prepletli in združili z družbenimi vlogami in kako so se v toku tega procesa bogatile in razvijale naravne fiziološke vloge oči in ušes in se sedimentirale v človeški naravi, humanizirani naravi in človekovem edinstvenem psihološkem noumenonu ter posledično človekovo čutno naravo vedno oddaljevale od živalske.

Človek se od robota razlikuje po tem, da je čutno bitje in od živali po tem, da je razumsko bitje. Toda še bolj pomembno je, da se človekova čutnost na sebi razlikuje tako od živalske kot od robotske čutnosti. Zato bi morala filozofska estetika na prvo mesto postavljati vprašanja pedagogike ali estetske vzgoje. Zgoraj obravnavano »humanizacijo čutnih organov« bi potemtakem morali razlagati v navezavi na estetsko obliko ugodja oči in ušes.

Podrobna obravnava tega vprašanja bi bila poučna. Lahko se vprašamo, zakaj znanstvena načela in matematične formule ostajajo nespremenjene, medtem ko se človekova oblačila po obliki in slogu stalno spreminjajo? To je med drugim povezano s psihološkim značajem čutnih organov, ki se zlahka utrudijo. Ne glede na to, kako dobra je hrana, če se na krožniku pojavlja dan za dnem, se je človek prej ko slej preobje. Ne glede na to, kako lepa je stvar, če jo človek dalj časa dan za dnem gleda, se je naveliča. Če bi se prebivalec Pekinga vsak dan sprehajal skozi Beihai park², bi se mu kmalu zazdel dolgočasen in pust, vendar bi se mu po nekaj mesecih zanimanje zanj spet povrnilo. Tako kot se človek razlikuje od stroja (robota), tako se stvari, ki jih zaznavajo čutni organi, razlikujejo od stvari, ki jih zaznava razum. Ob pomanjkanju variacij čutni organi postanejo neobčutljivi in ravnodušni. Ti organi potrebujejo sprostitve in spremembo in so v nenehnem pričakovanju nove in živahne spodbude zato, da bi si pridobili novo življenjsko moč za preživetje in delovanje. Zaznavanje se s svežo spodbudo podaljšuje in krepi, zato da se lažje osredotoči na objekt in izogne takšnim stanjem kot je »gledati, a ne videti« ter »poslušati, a ne slišati« na račun tega, da je česa že preveč vajeno. Le na ta način je lahko nenehno zadovoljeno. Natanko v tem leži razlog, da popularna glasba nenehno spreminja svoja vodilna razpoloženja, enkrat energična in poskočna, drugič nežna in blaga, na tako številne načine, ki se drug za drugim pojavljajo brez konca. Prav zaradi nenehne variacije, ki jo zahtevata umetnost in estetsko izkustvo, nekateri estetik menijo, da se »lepoti nahaja v novosti« in da bi se morali umetniki odlikovati po odkrivanju in izbiri novih pogledov, poti, sredstev in oblik za ustvarjanje novih umetniških slogov. Zgodovina umetnosti je pravzaprav zgodovina slogov, ki se nanaša na zgodovino sprememb tega, kar so zaznavale človeške oči in ušesa. To ne zadeva zgolj kiparstva, marveč tudi književnost. Književnost je z vidom in sluhom povezana skozi podobe. Kot je dejal Benedetto Croce, jezik že kot tak vsebuje estetske elemente (kot na primer avto je drvel, veter je rjovel), ki se lahko izgubijo, če te besede, zaradi prepogoste vsakdanje rabe, izzovejo zgolj mehanične odgovore. Vsak jezik je nagnjen k temu, da postane okostenel, stereotipen in izoliran; bolj kot je jezik razvit in več kot ima abstraktnih besed in izrazov, bolj izrazita je ta težnja. V jezikih manjšinskih narodnosti (na Kitajskem so to vse narodnosti, ki niso Han) je primerjalno gledano več okrasnih in

² [Beihai park ali Park severnega morja je javni park v središču Pekinga, severovzhodno od Prepovedanega mesta. Znan je po pagodi v lamaističnem slogu na griču, obkroženem z jezerom. (*Op. ur.*)]

metaforičnih izrazov, ki jih mi doživljamo kot sveže in poetične, pri njih pa se jih zaradi pogoste vsakdanje rabe ne zaznava kot take. V književnosti bodo skovanke, lepo zaobrnjeni stavki, redko uporabljeni izrazi in posebno brezprimerne metafore zelo verjetno vzbudile sveže vtise, domišljijo in čustva. Zato je formalistična teorija književnosti v nasprotju z vsakdanjo uporabo pri pisanju poezije zagovarjala izbor neobičajnih izrazov, stavkov in slovničnih struktur, da bi s tem ustvarila občutek »odtujenosti« in pridobila na priljubljenosti. Lahko bi rekli, da je bila s tem izražena potreba po variaciji v estetskem izkustvu, ki jo potrebujejo tako čutni organi kot domišljija, razumevanje in čustva, ki nastanejo šele kot posledica prvega.

Zaznavna variacija v estetskem izkustvu ima dva vzorca, od katerih je prvi nežen in blag in se lepo prilega človeškemu zaznavanju. Danes je na primer v modi večji ovratnik na obleki, jutri bo nemara manjši; krila so se v nekem obdobju šivala daljša, v drugem krajša. Tovrstne neznatne variacije so videti sveže in pogosto so variacije tega vzorca dobro sprejete med množicami. Pri proučevanju zgodovine mode lahko opazimo, da so spremembe, čeprav so bila v različnih dobah v modi različna oblačila, vendarle nekako potekale v krogih, ki so bili včasih širši, včasih ožji, začeni s točko, na katero se na koncu vrnejo (seveda ne gre za popoln povratek na začetek). V psihologiji nam t. i. »načelo variacije« govori, da variacije, ki niso ne preveč običajne ne preveč nevsakdanje, lahko vzbudijo svež občutek spodbude in s tem ugodja. Formalistična estetika J. F. Herbarta iz prejšnjega stoletja potrjuje trditev, da novo izkustvo, ki se razlikuje od starega izkustva, a ostaja z njim kljub temu povezano, najbolj verjetno proizvede estetsko ugodje.

Drugi vzorec se kaže skozi nenadne spremembe. Na primer, da se nekaj ravnega v hipu spremeni v nekaj okroglega, ali nekaj običajnega v nekaj posebnega. Morda se ljudje ob novo nastalih stvareh sprva počutijo nekoliko nelagodno in neudobno, saj jim ponujajo občutek ugodja z razmeroma močno stimulacijo, vendar jih na koncu celo vzljubijo ali pa ugotovijo, da je na njih nekaj zares zanimivega. Primer za to je slog oblačenja izpred nekaj let. Ko so barvne srajce in jeans zamenjali stare Maove obleke, je to sprožilo močno negodovanje starejših in ljudi srednje starosti, vendar so jih mladi dobro sprejeli in na koncu so se ohranili. Več podobnih primerov najdemo v zgodovini umetnosti. Ko se je prvič pojavila romantična šola, so ji ljudje nasprotovali. Podobna usoda je doletela tudi impresionizem in abstraktno umetnost. Kadar je kateri izmed pisateljev ali umetnikov napravil daljši korak naprej, je vedno naletel na odločen odpor. Romane francoskega romantičnega pisatelja Victorja Hugoja so

sprva označili kot brezupne. Ko so prvič uprizorili opero W. R. Wagnerja, ga je občinstvo označilo za norca, nekateri pa so se celo dvigali s sedežev in ga izžvižgali. Razstava impresionistov je najprej doživela uničujočo kritiko. Ko je bil zgrajen Eifflov stolp, so nanj gledali kot na »pošast«, danes pa je simbol Pariza. Skratka, novosti so sprva dojete kot nesprejemljive za čute, preveč razdražljive, preveč v oči in ušesa bijoče, neberljive, brezizrazne in za vid in sluh neznosne; toda na koncu so vseeno sprejete in njihova popularnost vedno bolj narašča. Tovrstno »zavračanje« je malkrat neposredno povezano z razumom, toda gre za naravno zavračanje zaznavanja. Kakorkoli že, tudi pri zavračanju ali sprejemanju leži na čutni ravni globlji racionalni vzrok. V zgodovini umetnosti se pogosto dogaja, da estetski učinek nastane s prebojem iz stare estetike. Tak učinek je namreč posledica agonije dražljajev in neberljivosti itn., kajti človeška čutnost, navajena običajnih norm, ni zmožna dojeti novih oblik. Seveda obstajajo tudi primeri, ki kažejo na takojšnjo občo priljubljenost nekaterih novih stvari brž ko se te pojavijo v javnosti; to je tudi posledica nekaterih družbenih vzrokov, ki v človekovi duševnosti povzročijo stanje neučakanosti in hrepenenja po spremembah. Po kulturni revoluciji je na primer mladina vsesplošno sprejela jeans in »megleno poezijo«³, podobno kot so ženske po letu 1949 v hipu zamenjale svoje običajno oblačenje v *qipao*⁴ in ličenje z rdečilom za ustnice za vojaško uniformo brez ličil. Pomembno je, da je takšna bliskovita variacija v zaznavni vrednosti pogosto povezana z racionalno vsebino družbe, ki vsebuje revolucionarna pričakovanja ljudstva. Kljub temu, da je nastala variacija proizvod preutrujenih organov, ki so potrebni variacij na ravni fiziologije, je pravzaprav polna družbenih konotacij in racionalnih pomenov. Fiziologija je zgolj nujni pogoj zaznavne variacije ali »občutka tujosti« oziroma »odtujenosti«. Za tem, kar zadeva vprašanje, na kakšen način pride do variacije, v katero smer se razvija in kako nastane občutek »tujosti«, se skrivajo globlji razlogi. Poleg tega, da ga omejujejo pravila fizioloških dejavnikov, ga pogojujejo in usmerjajo tudi družbeni dejavniki. Kot je bilo opozorjeno zgoraj, je mladina v petdesetih letih rada brala pesem *Wang Gui* in *Li Xiangxiang*⁵ in pela revolucio-

³ [Izraz »meglena poezija« ali v kitajščini *menglongshi* se nanaša na poezijo skupine pesnikov konca sedemdesetih in začetka osemdesetih let na Kitajskem. Na splošno je povezana z imeni naslednjih sedmih pesnikov: Bei Dao, Mang Ye, Jiang He, Yang Lian, Gu Cheng, Yan Li in Shu Ting. Beseda »meglena« izhaja iz tega, da ni več sledila prevladujočemu realističnemu slogu v književnosti. (*Op. ur.*)]

⁴ [*Qipao* je dolga obleka, zelo priljubljena pri kitajskih ženskah. Njen izvor sega vse do dinastije Qing, ko so mandžurske ženske (žene vojakov zastavonoš) nosile takšne obleke. (*Op. ur.*)]

⁵ [Dolga pesnitev Li Jija (1922-1980), *Wang Gui in Li Xiangxiang* (prvič objavljena

narne pesmi, današnji mladini pa je vseč »meglena poezija« in razgrajena, »neberljiva« abstraktna umetnost. Drug primer lahko najdemo v gibanju za ljudski jezik (proti klasičnemu jeziku stare Kitajske) za časa gibanja četrtega maja⁶ in v sodobni književnosti toka zavesti⁷. Ali imajo vse te posledice skrivni vzrok zgolj v fiziološkem vzroku zaznavne potrebe po variaciji? Očitno je, da ne, saj vse kaže na to, da vsebujejo globlje družbene vzroke, ki označujejo značilnosti določenega družbenega usedanja neke dobe, ki preveva in se pojavlja v zaznavanju oči in ušes in se izraža skozi estetske oblike variacije. Ne glede na to ali so nežne in blage ali pa odsekane in grobe, vse variacije veljajo za določen način vzgajanja, brzdanja, kultiviranja in oblikovanja naših oči in ušes, kar nazorno prikazuje, da se v zaznavanju čutnih organov človekova naravna, torej fiziološka vloga in družbeno-zgodovinska vloga lahko neposredno prepletata in mešata. Od tod izhaja vedno bogatejša vsebina človekove notranje narave. Obstajajo različne radosti za oči in ušesa, ki jih najdemo tako v vsakdanjem življenju kot v umetniških delih kot so lepe pokrajine, očarljive cvetlice in ptice, privlačen sončni zahod, velike reke, širne ponjave zelenih polj ali tenke vrbe v pomladanskem vetrcu. Vsa ta fiziološka ugodja oziroma ugodja čutnih organov, za katera se na prvi pogled zdi, da ugajajo zgolj očem in ušesom, vseeno vsebujejo bolj ali manj različna ozadja družbenega življenja in kulture ter osebnega izkustva in kultivacije in zato prinašajo različnim opazovalcem različna ugodja. Skratka, s prodiranjem družbenih dejavnikov v fiziološko osnovo ali drugače, s prodiranjem dejavnikov domišljije, razumevanja in čustvovanja v čutno osnovo, so naši čutni organi oči in ušes naraščajoče plemenitili svojo vedno širšo vsebino in nikoli več ne bili tako ozko omejeni. Lahko uživamo v klasični glasbi, kaligrafiji

leta 1964) opisuje ljubezensko zgodbo dveh revnih kmetov Wang Guija in Li Xiangxiang in njuno usodo, ki je tesno povezana z razrednim bojem in revolucijo pod vodstvom KP Kitajske. Napisana je bila v obliki ljudske pesmi iz severne province Shanxi, kjer je bil sedež KPK od leta 1934 dalje. (*Op. ur.*)

⁶ [Gibanje 4. maja se nanaša na kitajsko zgodovino ob koncu prvega desetletja in v zgodnjih dvajsetih letih 20. stoletja, ko se je pojavilo t. i. gibanje 4. maja. Ime izhaja iz datuma 4. maj 1919, ko je prišlo do študentskih demonstracij, ki jih je povzročila ogorčenost kitajske javnosti zaradi pariške konference, na kateri so zahodne sile po 1. svetovni vojni Japonski dovolile na Kitajskem prevzeti pravice Nemčije. Med drugim je šlo tudi za kulturno gibanje, saj so nekateri intelektualci pozivali k znanosti in demokraciji, odpravi tradicionalne kitajske kulture in pisanju v ljudski in ne klasični kitajščini. Med njimi sta najbolj znana Chen Duxiu in Hu Shi. (*Op. ur.*)

⁷ [Izraz tok zavesti, ki ga je skoval William James v svojih *Načelih psihologije* (1890), je v osemdesetih letih vplival na kitajsko književnost zlasti zaradi prevoda tega Jamesovega dela v kitajski jezik pomembnega kitajskega pisatelja Wang Menga (1934 –), ki je to metodo tudi uporabljal. (*Op. ur.*)

in baletu, lahko pa nam ugajajo tudi sodobno pohištvo, moda, glasba in abstraktna umetnost. Naše oči in ušesa, ki se niso osvobodila samo golih fizioloških potreb, temveč tudi nadvlade čiste družbene volje, so postala svobodni čutni organi. To pomeni, da naše oči in ušesa kot čutna organa ne služita zgolj spoznavanju, temveč tudi tako telesnemu kot duhovnemu uživanju. Neskončno širjenje obsega, objekta in vsebine ugodja oči in ušes zaznamuje nenehno napredovanje kulture, oblikovanje človeške narave in utemeljitev nove čutnosti ter dokazuje rast človeškega psihološko-čustvenega noumenona.

Ugodje duha in srca

Iz občutij lepega duha in srca je razvidno, da, kljub temu, da ima estetsko ugodje vlogo zadovoljevanja fiziološke potrebe, jo tudi daleč presega. Skozi oči in ušesa ugodje prestopa v človeški notranji svet, v ugodje duha in srca.

V svojem delu *Nekaj naključnih misli o umetniškem konceptu* sem zapisal:

Pri opazovanju Qi Baishijeve slike na njej ne zaznavamo zgolj stvari kot so drevesa, trava, ptice, insekti, temveč tudi radost svežine in udobne prostosti pomladnega življenja. Pri poslušanju glasbe Čajkovskega ne slišimo zgolj stavka iz simfonije, temveč tudi Tolstojeve besede »solze in beda Rusije« in presunljivo tragičnost človeškega življenja. Ravno zaradi tega se je zelo težko odtrgati od teh navidezno nesmiselnih naravnih stvari in zvokov. Med občudovanjem pesmi, slike ali simfonije, pogosto nezavedno izkusimo nekaj trajnejšega in globljega ravno skozi tiste omejene podobe v zaznavi in skozi omejene, naključne in konkretne podobe, ki se prvotno naslavlajo na organe vida in sluha, dojemamo notranji, neskončni pomen vsakdanjega življenja.⁸

Ugodje duha in srca je največje, najbolj univerzalno in najbolj razširjeno estetsko izkustvo. Domala vsa literarna dela in večina umetniških del ustvarjajo, služijo in izražajo prav to estetsko obliko (model, zvrst).

⁸ [Li Zehou: *Mexue lunji*, str. 324. Članek *Yijing zatan* (*Nekaj naključnih misli o umetniškem konceptu*) je prvič izšel v *Svetlem dnevniku* junija 1957. Umetniški koncept (*yijing*) je pomemben termin iz kitajske literarne kritike. Dobesedno bi ga lahko prevedli kot »stanje pojmovanja«. Lijev članek razčleni oba dela tega termina, pojmovanje – »yi« (subjektivni vidik) in stanje – »jing« (objektivni vidik). (*Op. ur.*)]

Za razliko od ugodja oči in ušes, omejenega na fiziološko vlogo čutnih organov, sta namen in vsebina duha in srca še veliko širša in obsežnejša. Vzporedno z močnejše izraženo »duhovnostjo« in »družbenostjo«, z večjo kompleksnostjo in mnogoterostjo, narašča tudi pomen mnogovrstnosti in barvitosti variacij te estetske oblike.

V obravnavi humanizacije čutnih organov smo se vedno znova dotaknili vprašanja humanizacije čustvene želje, ki je prisotna tudi v tej estetski obliki. Podobno kot ugodje oči in ušes prispeva k vedno večjemu napredovanju, kompleksnosti in bogatenju fiziološke vloge čutnih organov, ugodje duha in srca vpliva na čustveno željo. Slednje je dejanski pokazatelj »humanizacije«.

Ugodje duha in srca vključuje zadovoljitev želje nezavednega gona; *eros* (seksualni gon) zaseda tu pomembno mesto. Razlog, zakaj je Freud skorajda celo stoletje užival neomajno priljubljenost, je v tem, da je temeljito zapopadel neizpodbitno, prvotno in mogočno silo gona. Zaradi omejevalnih družbenih okoliščin, npravnosti, zakona in javnega mnenja, je bila človekova seksualnost potlačena in potisnjena v globoko strukturo zavesti in tako postala del duševnega nezavednega in svojevrstna mogočna zmožnost, ki je tiho delovala na človekovo mišljenje in delovanje. Vsi imamo sanje in izkušnjo posredne ali neposredne zadovoljive želje potlačenega seksualnega gona. Tako pri občudovanju kot pri ustvarjanju v estetskem izkustvu se takšen neopisljiv gon, sila, želja, razpoloženje, itn., nezavedno v globini čutne strukture, izraža in oglašča skozi že udejanjeno duševno strukturo, kjer se na eni strani sprošča, na drugi pa omejuje. Celotno pisanje ljubezenskih pisem lahko sublimira seksualno ljubezen, še toliko bolj pa ugodje srca in duha lahko to stori v umetniškem ustvarjanju in uživanju. Pri tej obliki estetskega užitka je bil človekov seksualni gon zaradi njegove vključenosti v strukturo mnogovrstnih psiholoških delovanj (vključno z razumevanjem, domišljijo, itn.) »humaniziran«, kar je drugo ime za preoblikovanje človekovih seksualnih strasti in duhovnega življenja. V popolnem nasprotju z dnevnim sanjarjenjem je razlog, zakaj imajo umetniška dela značaj »sodbe«, ki mora biti univerzalno prisotna pri ustvarjanju estetskega izkustva v tem, da so kot posledica koordinacije različnih psiholoških delovanj preoblikovala primarni gon, fiziološke potrebe ter seksualni nagon in tako pridobila značaj »univerzalne nujnosti« oziroma »objektivne družbenosti«. Vse to pa pomeni tudi kultivacijo človeškega značaja in oblikovanje človekove narave. Človekova nova čutnost je torej v procesu nenehnega nastajanja v estetski obliki ugodja duha in srca. Ker ugodje duha in srca vznikne kot rezultat poenotenja čutnosti in razuma, družbenosti in narave, se razširijo tudi njegova vsebina,

slojevitost, vzorec in namen. Poleg seksualnega gona obstajajo tudi druge vrste potlačenih želja, delovanj, razpoloženj in idej, ki se skozi estetske dejavnosti vseeno osvobodijo.

Seveda pri tem ne gre zgolj za odstranitev zapor in razpustitev gona, temveč tudi za radost in zadovoljitev skozi druge duševne dejavnosti, kot na primer nostalgijo in patriotizem, občutje prisotnosti usode in zgodovinskih dogodkov, izražanje prijateljstva in političnih argumentov, itn., ki jih bomo na tem mestu izpustili, ker je ta knjiga osredinjena okrog vprašanja »humanizirane narave«. Z eno besedo, ugodje duha in srca služi kot način kulture človekovega značaja in intencije. Tisto, kar nam ponujata Rodinovo kiparstvo in Rembrantovo slikarstvo ter Bachova in Beethovnova glasba ni zgolj ugodje oči in ušes, temveč zadovoljstvo v kultivaciji našega značaja in namer; to je še bolj očitno pri branju književnih del.

Zaradi razlike v starosti, izkušnjah, kultivaciji, kulturi, nravi in značajih, se tisto, kar si ljudje želijo v ugodju duha in srca, le stežka ne spreminja. V mladosti sem rad prebiral pesmi *ci*⁹; pozneje pa sem užival v pesmih Tao Qiana.¹⁰ To kaže na rast človekovih duševnih zmožnosti, saj je Tao Qianova poezija za mladino pregloboka. Ko sem prebiral tuje romane, sem se spočetka navduševal nad Ivanom Turgenjevom, nato pa sem iz navdušenja nad romanom *Bratje Karamazovi* Dostojevskega prebedel kar nekaj noči. Pri tem se mi je zdelo, da se mi očičuje duša, kar pomeni, da je tovrstno ugodje duha in srca že prestopilo v območje ugodja aspiracije in npravne celovitosti, ker se je zamenjal objekt ugodja. Ugodje oči in ušes, ugodje duha in srca in ugodje vzvišene aspiracije in npravne celovitosti: te tri vrste estetskega izkustva se vsekakor razlikujejo druga od druge, vendar jih ni mogoče povsem jasno razločiti, saj vsaka od njih prispeva k razvoju človeške narave in zrelosti človeške duševne zmožnosti. To velja tako za posameznike kot za človeštvo kot celoto. Dejstvo, da lahko uživamo v abstraktni umetnosti in v t. i. »svetovih grdega«, kaže na dejansko rast v dovzetnosti in zmožnosti človeške duševnosti: ne zgolj v smislu »napredka« čutnih organov oči in ušes, temveč tudi v povzdigovanju ravni duhovnega življenja in rasti človekovih estetskih zmožnosti (okus, pojem, ideal). Zgolj človeška bitja so obdarjena z estetsko zmožnostjo, kar se izraža v estetskem okusu, pojmu in idealu skozi estetske

⁹ [*Ci* je poetični slog, ki je bil najbolj priljubljen v dinastiji Song (960-1279 n. š.). Večina pesmi v tem slogu izraža osebna čustva kot je ljubezen, hrepenenje in prijateljstvo. (*Op. ur.*)]

¹⁰ [Tao Qian (Tao Yuanming, 365-427 n. š.) je najbolj znan predstavnik puščavniške poezije v kitajski literaturi. (*Op. ur.*)]

oblike ugodja oči in ušes ali duha in srca ali vzvišene aspiracije in npravne celovitosti in človeka ločuje tako od živali kot od strojev.

Problem »humanizacije čustvene želje« je tudi del ugodja duha in srca, ki ga bomo obravnavali v enem od naslednjih poglavij z naslovom »Umetnost«. Sedaj pa bomo vzeli v pretres še zadnjo obliko estetske zmožnosti: ugodje vzvišene aspiracije in npravne celovitosti.

Ugodje vzvišene aspiracije in npravne celovitosti

Bržkone je to najvišja oblika človeške estetske zmožnosti. Ugodje, ki ga občutimo v očeh in ušesih, ki temelji na preseganju fiziološkega ugodja, je namenjeno kultivaciji človekove percepcije. Ugodje, ki ga občutimo v duhu in srcu, v skladu s funkcijami kot sta razumevanje in domišljija, je namenjeno kultivaciji človekovih čustev in namer. Z vidika etike je ugodje, ki ga izkusimo v vzvišeni aspiraciji in npravni celovitosti, namenjeno temu, da človek doseže sfero čutnosti, ki presega npravnost.

»Ugodje v vzvišeni aspiraciji« pomeni zasledovanje in zadovoljevanje določenega koncepta npravnosti v skladu z nekim smotrom, oblikovanje in kultivacijo človekove volje, moralno moč in vzvišeno srčno željo; »ugodje v npravni celovitosti« se nanaša na določeno celostnost subjekta kot univerzalnega bitja, na določeno nad-moralno, duhovno izkustvo, ki se enači z neskončnostjo. Z »nad-npravnostjo« ne mislimo negacije npravnosti, temveč se to nanaša bolj na svobodno izkustvo, ki ga ne omejujejo nikakršni zakoni (vključno z moralnimi načeli in naravnimi zakoni), ki pa se vendarle hkrati ohranja v okviru meja zakona. Ugodje v vzvišeni aspiraciji in npravni celovitosti je povezano s »sublimnim«. ¹¹ Kant je pri analizi bistva lepega sicer zatrdil, da lepo nima nikakršne zveze z npravnostjo. Pri obravnavi sublimnosti pa je vendarle poudaril, da je npravnost temelj sublimnega in je v istem slogu zaključil, da je lepo simbol npravnosti. ¹² V nadaljevanju je izpostavil, da

[lahko] rečemo le, da je predmet primeren za prikaz sublimnosti, ki jo je mogoče najti v čudi. To, kar je zares sublimno, ni vsebovano v nobeni čutni formi, ampak zadeva le ideje uma. Čeprav ni možen prikaz, ki bi jim ustrezal, prav ta neustreznost, ki jo je mogoče

¹¹ [Za bolj natančno obravnavo te teme glej Li Zehouovo razpravo »O sublimnem in komičnem«, v: *Meixue lunji*, Shanghai Wenyi Chubanshe, Shanghai 1980, str. 197-225. (*Op. ur.*)]

¹² Cf. Imanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prevedel Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 193.

čutno prikazati, obudi te ideje in jih priključ v čud. Tako za širni ocean, ki so ga vzburkali viharji ne moremo reči, da je sublimen. Pogled nanj je grozljiv in naša čud mora že vsebovati najrazličnejše ideje, da bi jo lahko tak zor uglasil za občutje, ki je samo sublimno, kolikor vzpodbuja čud, da zapusti čutnost in se ukvarja z idejami, ki vsebujejo višjo smotrnost.¹³

Hegel v *Filozofiji zgodovine* zapiše: »Morje nam daje predstavo nedoločenega, neomejenega in neskončnega, in s tem da se človek čuti v tem neskončnem, ga to vzpodbuja k temu, da bi prekoračil omejenost«. ¹⁴ Vzvišena umetniška dela, kot na primer dela zgoraj omenjenega Dostojevskega, Beethovnova glasba, ali slavne zgradbe in kipi, lahko v nas proizvedejo sublimna občutja. Taka občutja po Kantu lahko izzovejo tudi prizori nekaterih naravnih pojavov. Pri ljudeh z določeno stopnjo kulturne kultiviranosti lahko mogočna nevihta, razburkano morje z visokimi valovi, nevarni vrhovi in ponori ali brezmejna puščava ustvarijo estetsko ugodje vzvišene aspiracije in npravne celovitosti. Takšno estetsko ugodje se razlikuje od občudovanja dreves, rož, ptic, domačih živali ali poljske pokrajine (ki pripada ugodju oči in ušes in ugodju duha in srca). Ne more ga nadomestiti niti užitek ob občudovanju umetniških ali kaligrafskih del. Ta oblika ugodja se ne nanaša zgolj na izkustvo oči in ušes ali duha in srca, temveč pomeni tudi predstavitev celotnega človeškega življenja v neskončnost. Zdi se, kot da ugodje vzvišene aspiracije in npravne celovitosti sodeluje pri božjem delu, ustvarja silno privlačnost narave in pomaga pri izkušanju in dojemanju smotrne vseobsegajočnosti zakona univerzuma. Na zahodu se to običajno povezuje z Bogom in posledično z domeno religije, na Kitajskem pa se kaže v sferi duhovnosti »harmonične enotnosti človeka in narave«. Skupni imenovalc obeh se skriva v pojavu tega, da je človek kot individualno bitje čutnega življenja s smrtjo kot naravno mejo v časovno-prostorskem okviru zmerom stremel k preseganju končnosti in se torej kot individualno čutno bitje ohranjal v pričakovanju in zasledovanju večne biti ali bitne večnosti. Razlika med obema pa je v naslednjem: na Zahodu se nesmrtna bitna večnost nanaša na Boga, spodbuja ljudi k doseganju nesmrtnosti duše skozi preseganje čutnega prostora in časa in jim pomaga k prestopanju v večno bit čistega duha; v nasprotju s težnjo po duhovni biti skozi transcendiranje prostora in časa, na Kitajskem ljudje poskušajo doseči neposredno udejanjenje

¹³ *Ibid.*, str. 85 in 86.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Filozofija zgodovine*, prevedel Jože Kastelic, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 106.

transcendence in nesmrtnosti znotraj časovno-prostorskega okvira. To pomeni doseganje večnosti znotraj čutnega življenja in pričujoče »biti« s pomočjo zaobjetja vesolja (narave kot celote), da bi prišli v stanje »enotnosti človeka in narave«. Konfucij je dejal: »Tako vse teče, kot ta reka, brez prestanka dan in noč!«¹⁵ Mencij je dejal, da »življenje vedno utripa v ritmu Neba in Zemlje«. V Zhuang Ziju lahko preberemo: »Česar ne slišiš z razumom, temu prisluhneš s *qijem*. Vnanje poslušanje naj ne prodre dlje kot do ušesa. Razum naj se ustavi pri usklajevanju. Tako se *qi* izprazni in je sposoben sprejeti vase cel svet. Le Dao pa je tisto, kar to praznino napolni.«¹⁶ V *Knjigi glasbe* je zapisano, da je »velika glasba v harmoniji z Nebom in Zemljo«. Vse to poudarja eno isto stvar, da namreč lahko človek zgolj v trenutku popolne harmonije z naravo doseže estetsko raven »vrhovnega užitka« ali »poslednjega užitka«. To z drugimi besedami pomeni preseganje prostora in časa v mejah prostora in časa. Zhuang Zi je tudi dejal, da je »vrhovna glasba odsotnost glasbe«, kar pomeni, da najvišja glasba pravzaprav ni več glasba in v popolnem ugodju ni več občutiti nikakršnega ugodja več.¹⁷ V tem visokem svetu estetskega izkustva človek preseže meje vseh čutno zaznavnih stvari in nič več mu ni pomembno. Ta najvišja raven v kitajski tradiciji ni religija, temveč estetsko izkustvo, saj ne zavrača ali zanika čutnosti kot take (vključno z objektivno naravo kot celoto in subjektivno naravo življenja). Seveda se to estetsko izkustvo razlikuje od ostalih oblik, ki se nanašajo na ugodje oči in ušes ali ugodje duha in srca.

Pri obravnavi »ugodja oči in ušes« in »ugodja duha in srca« smo poudarjali enotnost in usedanje fiziologije in družbenosti, čutnosti in razuma, kako pa se to vprašanje kaže v estetski obliki ugodja aspiracije in celovitosti? Njegove značilnosti kot sublimnega izkustva v okviru te oblike so plod končne zmage družbenosti in racionalnosti nad naravno fiziologijo kot posledice procesa spodbujanja, nasprotovanja, navzkrižja in boja prve nasproti slednji. Na zahodu se to manifestira kot potlačitev, opustitev,

¹⁵ [Cf. *Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*, prevedla Maja Milčinski, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 52. Li Zehou to opazko v svoji knjigi *Huaxia meixue (Kitajska estetika)* interpretira kot »čustveno obarvanje časa« in jo smatra za eno bistvenih značilnosti kitajske estetike. Glej *Huaxia meixue (Kitajska estetika)*, Hong Kong Joint Publishing, Hong Kong 1988, str. 49-50. (*Op. ur.*)]

¹⁶ Zhuang Zi, *Klasik Dežele južne rože*, prevedla Maja Milčinski, Založba Sophia, Ljubljana 2004, str. 29.

¹⁷ [Kitajska pismenka 乐 (*le, yue*) pomeni tako glasbo kot veselje. Na tem mestu jo Li Zehou bere na oba načina hkrati. V slovenskem prevodu Zhuang Zija je ta stavek preveden: »najvišja radost je odsotnost radosti«, *Klasik Dežele južne rože*, str. 144. (*Op. prev. in ur.*)]

zanikanje, celo opustošenje naravne fiziologije, zgolj zato, da bi se lahko izrazil sublimni značaj njegovih duhovnih dosežkov. Ta vrsta ugodja aspiracije in celovitosti vsebuje elemente kot so gorje, beda, krvoločnost in iracionalne spopade sil, ki dejansko vodijo k religioznemu izkustvu prečiščevanja duše (*chatharsis*). Od *Stare zaveze* in Aristotelove *Poetike* do Dostojevskega in Nietzscheja, vsak od njih na različne načine prikazuje to značilnost. Na Kitajskem se zaradi prevladujočega vpliva »kulture racionalnosti in radosti«¹⁸, ta oblika ugodja kot izkustva sublimnega izraža v pozitivni napetosti med življenjsko silo in visoko nrvnostjo na mogočen način kot moška sila in v obliki »naturalizacije človeka« skozi poenotenje jaza z Nebom in Zemljo. Na koncu strmega procesa samokultivacije se človek lahko poistoveti z zakonom vesolja, doseže estetsko izkustvo ugodja v vzvišeni aspiraciji in nrvni celovitosti, kar pomeni preseganje čutnega znotraj meja čutnega. To zaporedno potrjujeta tako praksa daoističnega *qigong* kot praksa budizma *chan* (sedeča meditacija). Tudi življenjski svet »veselja Konfucija in Yan Huija«¹⁹, na katero so opozarjali neokonfucijanci dinastije Song in Ming, se navezuje na to estetsko obliko.

Z naraščanjem pogostnosti stikov med svetovnimi kulturami je postalo pomembno vprašanje kitajske sodobne družbe, kako usvojiti globoko izkustvo trpljenja in bolečega nasilja iz zahodne religije in umetnosti z namenom, da bi okrepili in poglobili svojo lastno življenjsko moč. To je tesno povezano z estetsko zmožnostjo uživanja v aspiraciji in celovitosti. Med drugim bi bilo treba posebej izpostaviti, da se »enotnost človeka in narave« zagotovo ne bo več ohranjala v tradicionalni obliki harmonije in vedrine, marveč bo vstopila v proces popolnega konflikta, bede in boja; ne bo več služila zgolj kot namen, temveč tudi kot proces. Tu se bosta smoter in proces (sredstvo) poenotila. Ne glede na to, ali bo šlo za »humanizacijo narave« ali »naturalizacijo človeka« bosta obe vsebovali

¹⁸ [»Kultura občutja radosti« je ena od Li Zehouovih opredelitev kitajske kulture v nasprotju z zahodno, ki jo opredeli kot »kultura občutja greha«. Več o tem glej *Huaxia meixue*. Racionalnost pa se tu navezuje na Kantov praktični um, s pomočjo katerega je Li opredeljeval značaj kitajske misli. Li je več o tem razpravljal v svojem delu *Zhongguo Gudai Sixiang Shilun* (*Zgodovinski komentar kitajske klasične misli*). (*Op. ur.*)]

¹⁹ [Yan Hui (521-490) je bil eden Konfucijevih najljubših učencev. Li Zehou se navezuje na naslednji odlomek: »Mojster je govoril: Hui je bil zares dober človek! S skodelo riža in bučo vode v bedni ulici. Drugi ljudje v tako brezupnem položaju sploh ne bi vzdržali. Hui pa si ni pustil odvzeti svoje radosti, Hui je bil prav zares dober človek!«, v: *Štiri knjige*, prevedla Maja Milčinski, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 33. Ta ideja je imela velik vpliv na teorijo nrvnosti neokonfucijancev iz časa dinastij Ming in Song. (*Op. ur.*)]

proces bede, bridkosti in trpljenja. Vendar ta bolečina ne bo podobna tisti pred vstopom v raj iz zahodne religije, temveč bo šlo za resnično čutno bolečino in bridkost dejanske izkušnje.

Nazadnje se moramo posvetiti še vprašanju gibanja človekovih okončin v vseh treh estetskih oblikah. Pri najzgodnejši stvaritvi lepega in estetskem ustvarjanju in občudovanju, torej, pri prvotnem produktivnem delu in obredih plesa in petja, je bilo prvotno izkustvo oblikovna stvaritev v glavnem s pomočjo gibanja človekovih okončin. Tudi danes bi moralo biti pravo načelo estetskega izobraževanja otrok učenje o pravilnem gibanju okončin, ker ta način poučevanja vsebuje ponovni pojav, doje-manje in izkustvo oblike svobode. Dalje, v tej visoki mehanizaciji sveta ponovna obuditev urjenja človekovih okončin ni vprašanje, ki vključuje zgolj zdravje in dolgoživost. Tega ne smemo razumeti samo z vidika izvajanja *qigonga* in *taijia*, temveč tudi vključevanja »naturalizacije človeka« in estetskega vprašanja zavestne zgradbe psihološko-čustvenega noumena, ki je tesno povezan tudi z vsemi tremi estetskimi oblikami, o katerem pa bomo širše razglabljali ob neki drugi priložnosti.

TRETJI RAZDELEK ČETRTEGA POGlavJA: ESTETIKA ANTROPOLOŠKE ONTOLOGIJE

Osredotočili se bomo izključno na filozofska vprašanja. V kolikor bomo estetiko proučevali s filozofskega vidika antropološke ontologije, bo nemara prišlo do velikih razhajanj s preteklo, t. i. marksistično estetiko. Ne-koč so raziskovalci umetnost običajno opisovali in raziskovali predvsem z vidika njenih zunanjih dejavnikov: umetnost kot odgovor na družbeno stvarnost, umetnost kot nadstavbo, umetnost in življenje, umetnost in politiko, tako kot tudi subjekt, temo, žanr in tehniko umetniškega dela, umetnikovo osebnost itn. Z drugimi besedami, poudarek je bil na analizi vsebine del in na avtorjevih idejah ter povezavah slednjega z družbo; skratka, umetnost je bila v zunanji službi življenja. Toda o tem, na kakšen način se to »služenje« na koncu konkretno udejanji, ni bilo kaj dosti izrečenega. Danes lahko dosežemo globlje in bolj natančno razumevanje, če se osredotočimo na oblikovanje človeškega duha, tako da občo zunanjo sodbo o razmerju med umetnostjo in življenjem spremenimo v razumevanje notranjega procesa in v luči tega raziskujemo estetska izkustva in vse umetniške fenomene (umetniška dela, umetnike, zgodovino umetnosti, umetniško ustvarjanje, umetniški užitek, umetniško kritiko). Na ta način povezavo umetnosti in življenja, načel zrcaljenja in nasprotne reakcije

(človeška zavest je zrcalna slika stvarnosti in reakcija nanjo) presadimo na tla estetske psihologije, ki od nas zahteva preiskovanje in odgovor na kopico kompleksnih konkretnih vprašanj v poteku estetskega procesa.

Ne samo, da so vprašanja vedno plod svojega časa: ljudi ne zadovoljujejo več niti zunanja pojasnila razmerja med umetnostjo in življenjem niti definicija umetnosti kot orožja revolucije. Zanima jih, kako natanko se umetnost nanaša na človekovo zmožnost občudovanja in zakaj ljudje sploh potrebujemo umetnost, zakaj v določenem času na umetnost lahko gledamo kot na revolucionarno orožje in v določenem ne. Tudi odgovori na vprašanja so plod svojega časa: moderne vede kot psihologija in umetnostna zgodovina so nam priskrbele številna nova gradiva in vidike – recepcijsko estetiko, ki poudarja povezavo med umetniškim delom in njegovim občinstvom; psihoanalizo, ki nam priskrbi teorijo nezavednega; teorijo percepcije gestalt psihologije; objektivno analizo umetniškega dela nove kritike in strukturalizma – ki vsa po vrsti vsebujejo mnogo uporabnega gradiva, iz katerega lahko veliko črpamo za razvijanje estetike antropološke ontologije.

Staro reklo pravi, da so »umetniki inženirji človeške duše«, kar globoko razkriva dejstvo, da si je umetnost naprtila težko nalogo preoblikovanja človeške duše, z namenom da bi zgradila duhovno civilizacijo. V stari kitajščini je oblikovanje duše enako »kultiviranju človeškega značaja« (*taoye xingqing*) ali v modernem jeziku antropokultiviranju. V primeru, da dobro uporabimo produkte in gradivo sodobnih znanosti in študij umetnosti utemeljimo na oblikovanju duše ali kultiviranju človeškega značaja, potem ne bo samo marksistična estetika, temveč celotno polje estetike privzelo povsem novo podobo.

Ali v marksizmu obstaja kakšna teoretična osnova, ki bi nam omogočala razpravo o oblikovanju ali »kultiviranju značaja« oziroma antropokultivaciji? Po našem mnenju vsekakor da. To je teza o »humanizaciji narave« iz *Ekonomsko-filozofskih rokopisov*, ki je Marx (med drugimi) v svojem poznejšem opusu ni dalje razvijal in je sedaj na nas, ki se neposredno soočamo s sodobnimi potrebami časa, da upoštevamo in raziskujemo njene širše in globlje implikacije. Že večkrat sem poudaril, da »humanizacija narave« obsega dva vidika: prvi se nanaša na humanizacijo narave zunaj nas, vključno s pokrajino iz gora in rek, kot tudi sonca, lune in zvezd. Drugi zadeva naravo znotraj nas, to je humanizacija človeških čutnih organov, zaznavne sposobnosti, čustev in želja. Kot naravna zemeljska bitja imamo ljudje in živali v nekem smislu izvorno enako zvrst zaznavnih zmožnosti, čustev in želja.

Zato s humanizacijo notranje narave merimo na prehod iz živalske

na človeško raven. Medtem ko človeštvo s humanizacijo zunanje narave gradi materialno civilizacijo, skozi proces humanizacije notranje narave hkrati ustvarja tudi duhovno civilizacijo. Od tod lahko sklepamo, da je humanizacija narave zgodovinska posledica hkratnega napredka tako materialne kot duhovne civilizacije. Na splošno se ta dva procesa medsebojno ujemata in vzajemno razvijata, čeprav se lahko eden od njiju razvija počasneje ali dosega manj kot drugi in narobe. Humanizacija zunanje narave ali uresničitev materialne civilizacije se v glavnem opira na produkcijsko prakso. Humanizacija notranje narave ali uresničitev duhovne civilizacije se v zadnji instanci prav tako opira na proizvodjalno prakso. Individualni razvoj pa v glavnem poteka skozi izobraževanje, kulturo, samokultivacijo in umetnost.

Obstaja možnost, da se vzporedno z razvojem znanosti in tehnologije pojavi razvita materialna civilizacija. Da bi bili v skladu, bi bilo potrebno zgraditi visoko razvito duhovno civilizacijo, ki bi nam obogatila duhovno življenje, ga napravila bolj stvarnega v vsebini in bolj kompleksnega v formi. Pred to nalogo ni postavljena le Kitajska, temveč celoten svet. Trditev, da za zahod velja, da višja kot je materialna civilizacija, revnejša je duhovna civilizacija, je preveč enostavna. Vendar v zahodnih razvitih državah resnično obstajata duhovna izgubljenost in zagrenjenost. Človekove materialne želje imajo kot osnovne življenjske potrebe določeno mejo in jih je razmeroma lahko zadovoljiti; na primer, človeku je ena ročna ura za vsakdanjo rabo dovolj in ni mu treba nositi dveh, treh ročnih ur naenkrat; eden ali dva televizorja ali hladilnika sta prav tako dovolj. Vendar so njegove duhovne težnje nekaj čisto drugega, saj ne poznajo meja in jih je težje popolnoma zadovoljiti. Vprašanje namena in smisla življenja je gotovo postalo bolj izraženo, odkar ljudje živijo v visoko razviti materialni civilizaciji. Ljudje občutijo praznino, osamljenost, odtujenost in dolgočasje. Čez sto ali dvesto let bodo ljudje morda rešili problem materialnega pomanjkanja in imeli dovolj hrane, oblek in strehe nad glavo gledano v svetovnem merilu in vprašanje usode človeških bitij bo spontano prišlo na dan: kam gre človek? Kakšna je eksistencialna vrednost vsakega posameznika? Človek bo živel sredi gomile strojev, ki jih je ustvaril sam, in ki ga bodo obdajali ter v povratni zvezi nadzorovali; kje bo torej njegov pravi jaz? Vsa ta vprašanja merijo na to, da bo z vse večjim razvojem moderne znanosti in tehnologije kulturna psihologija postala vedno bolj pomembno vprašanje, ki ga bo v prihodnosti vredno dosledno obravnavati. Filozofija bi morala biti bolj daljnovidna in poleg vprašanj v sferi materialne civilizacije tukaj in zdaj temeljito in pozorno raziskovati kulturno psihologijo. Povezovanje umetnosti in umetnostne presoje s kultiviranjem človeškega značaja in

oblikovanjem kulturno-psihološke formacije (t. i. osnovanje psihološkega noumenona) odpira novo pot za razvoj estetike.

Moderna zgodovina estetike nam kaže na to, da je samoizražanje iz dobe romantike že davno izginilo, medtem ko semiologija, ki ga je nadomestila, ravno tako izginja. Silovit napad na razum kot vzvod oblasti Michela Foucaulta in dekonstrukcija Jacquesa Derridaja, ki je jezik razgradil na konkretna prostorsko-časovna razmerja, oba merita na preobrazbo sveta, ki ga obvladuje jezik racionalnih simbolov v nekaj dvoumnega in nesmiselnega. Ali v procesu dekonstrukcije metafizike in osvobajanja iz njenih pasti jezik lahko s pomočjo metafor napotuje na estetski svet »*yi zai yan wai*« (pomen je onkraj jezika)? Sodobna filozofija, ki je osnovana na jeziku kot končnem temelju, je v procesu razkroja: na eni strani analitična filozofija, ki filozofijo zvaja na golo tehnologijo ali pravoznanstvo, na drugi strani dekonstrukcija, ki prispeva k dokončnemu odmrtnju dvoumnosti jezika. Ali je mogoče najti izhod iz te propadajoče zgradbe filozofije in predložiti kakšne pozitivne predloge? Ali bi ta konstruktivni projekt lahko začeli pri estetiki? Bi lahko tako dosegli točko srečanja na podlagi potrebe po izgradnji antropološke ontologije, ki bi temeljila na psihološkem noumenonu?

Filozofija raziskuje usodo človeka (tako človeštva kot celote kot posameznika), ali strogo rečeno, ukvarja se, tehta, raziskuje človeško usodo. V izmikanju pastem mehanične racionalnosti in svetu jezika na ruševinah dekonstrukcije je ravno usoda modernega človeka tista, s katero bi se morala soočiti, jo temeljito raziskati in o njej razmisliti antropološka ontologija oziroma subjektivirajoča filozofija prakse (ta dva termina nosita enak pomen).

Torej, kaj pomeni »antropološka ontologija« oziroma »subjektivirajoča filozofija prakse«? Ta dva izraza sem predlagal v svojem delu *Kritika kritične filozofije* (1979, 1984):

Izrazi kot so »človeštvo«, »antropologija« ali »antropološka ontologija«, ki jih uporabljam v tem delu, so po konotaciji precej drugačni od tistih, ki jih uporablja zahodna filozofska antropologija in podobne vede, ki spregledujejo družbeno zgodovinsko konotacijo in poudarjajo tisto biološko. Obratno pa je tu poudarek na družbeni praksi kot konkretnem procesu zgodovinskega razvoja človeških bitij v celoti. Gre za družbeni obstoj človeka, ki transcendirata svojo biološko naravo bitja vrste. V tem je bil tudi pomen »subjektifikacije«. Na eni strani se človeški subjekt kaže kot dejavnost družbene prakse v materialni stvarnosti (z materialno proizvajalno dejavnostjo kot jedrom), ki tvori objektivni vidik subjektifikacije, vidik tehnološko-družbene

formacije družbenega bitja ali baze; na drugi strani pa se kaže tudi kot družbena zavest ali subjektivni vidik kulturno-psihološke formacije. Zato si s subjektivirajočo psihološko strukturo v glavnem ne zamišljam idej, čustev ali želja posameznikov, temveč duhovno kulturo, razumsko strukturo, etično zavest in estetski užitek, ki nastopajo kot zgodovinski rezultat kolektivne dejavnosti človeštva kot celote.²⁰

Zato moje izhodišče ni empirična psihologija, temveč filozofija človeških bitij, ki izvira pri Kantu:

Kantov apriorizem presega vsakršni empirizem, v kolikor začenja z raziskovanjem pozitivnih posledic razvoja človeških bitij v celoti (spoznavna forma), medtem ko empiristi začenjajo s percepcijo in izkustvom individualnega duha (spoznavna vsebina). Wittgenstein in drugi sodobni filozofi v večini izhajajo iz jezika. To je vsekakor nekaj, po čemer se človeška bitja ločujejo od ostalih naravnih bitij. Izhajati iz jezika je gotovo veliko boljši pristop kot izhajati iz percepcije in izkustva. Vendar vprašanje ostaja: ali lahko jezik stoji na mestu poslednje entitete, substance, stvarnosti ali noumenona? Odgovor sodobnih zahodnih filozofov je v glavnem pritrديلen, vendar je moj nikalen. Poslednja realnost ali noumenon je družbena praksa materialne produkcije na podlagi katere nastaja produkcija simbolov (jezik kot glavni del te simbolne produkcije). Seveda je razmerje med dejavnostmi družbene prakse in jezikom nenavadno zapleteno, in kot je že Wittgenstein jasno povedal, v zadnji instanci jezik določa družbeno življenje in dejavnosti družbene prakse in kot posledica, percepcijo posameznika določa jezik družbe in ne narobe. Njegove besede so točne, vendar je sedanja naloga raziskovati semiotično delovanje človeškega prvotnega jezika in njegovega razmerja z dejavnostmi družbene prakse z vidika genetike (predvsem materialno produkcijsko dejavnost, ki vzdržuje obstoj in reprodukcijo človeških bitij kot vrste). Z vidika filozofije bi morali za izhodišče raziskave spoznavanja človeškega bitja vzeti niti jezik (analitična filozofija), niti percepcijo (psihologija), temveč prakso (antropologija). Tako lingvistika kot psihologija bi morali biti zgrajeni na temelju antropologije (zgodovinske totalnosti družbene prakse). To je pomen marksistične teorije dejavnega zrcaljenja ali teorije prakse. Resnična univerzalnost percepcije in jezikovnega je lahko utemeljena zgolj na univerzalnosti prakse.²¹

²⁰ Li Zehou, *Pipan Zhaxue de Pipan (Kritika kritične filozofije)*, Renmin Chubanshe, Beijing 1984, str. 94.

²¹ *Ibid.*, str. 76.

Posledično bi se:

iz perspektive estetike formula morala glasiti Kant>Schiller>Marx in ne Kant>Hegel>Marx kot je v veljavi danes. Rdeča nit prve formule je pripisovanje velikega pomena čutnosti, govorjenju o čutni enotnosti brez izključevanja oblikovanja, kultiviranja in reformiranja značilnosti čutnosti. Brez izključevanja čutnosti pomeni brez izključevanja konkretnega zgodovinskega posameznika. Seveda v kantovskem sistemu čutnost lahko pomeni zgolj abstraktno duševno dejavnost. Schillerjev človek je bil še vedno abstrakten. Uveljavljal je povezovanje človeka in narave v celoto, percepcije in racionalnosti na podlagi čutnosti in dojemal estetsko vzgojo kot način prehoda človeka narave v človeka svobode. Toda zaradi njegovega pomanjkanja resničnega zgodovinskega pogleda je ustvaril nič manj kot idealistično utopijo. Šele Marx je bil tisti, ki je prvi razpravljal o osvoboditvi človeka in človeka svobode z vidika dela, praktičnih dejavnosti in družbene produkcije in postavil pedagogiko na trdne temelje historičnega materializma. Zato je enkrat za vselej izpostavil pravi način za razrešitev vprašanja. Skratka, marksistična estetika ne začenja z idejami ali umetnostjo, temveč z družbeno prakso in filozofsko tezo »humanizacije narave« kot primarno bazo njenega dokaza.²²

Pomembna naloga pedagogike je študij in izgradnja psihološkega noumenona, še bolj pa je to naloga estetske vzgoje. Obe pripadata domeni filozofije in antropološke ontologije.²³

Ker je prva skrb filozofije človeška usoda, glavno zanimanje antropološke ontologije postane možnost obstoja človeštva. *Kritika kritične filozofije* poskuša posredovati in podati dokaze za tematiko na podlagi filozofije Kanta. Ta meni, da vprašanja kot so možnost spoznanja, moralnosti in estetske presoje vsa izvirajo in se podrejajo vprašanju možnosti obstoja človeštva. Človeštvo oblikuje svoj noumenon družbene biti na način uporabe, izdelave in obnove orodij (ali na kratko, instrumentalni noumenon); hkrati oblikuje človeško spoznanje (simbole), človeško voljo (etiko) in človeški užitek (presoja lepote), ki presegajo obstoj samega

²² *Ibid.*, str. 414.

²³ [Beseda »benti« je v kitajščini skovanka besede »ben« (korenina) in »ti« (steblo) in so jo uporabili pri prevodu Kantove »stvari na sebi« ali noumenona. Beseda »lun« pomeni teorijo ali razpravo, zato je ontologija zgolj prevod besede »bentilun«, kot vede o noumenonu, kljub temu, da je to delno v navzkrižju s strogo kantovsko terminologijo in nima takšnega pomena ontologije kot ga ima znotraj evropske filozofije. Za prof. Lija je »benti« Kantov noumenon, ki nastaja skozi človeško družbeno prakso (Marx). Na podlagi tega Li razvije »bentilun« kot antropološko ontologijo. (*Op. ur.*)]

sebe kot naravne vrste (lahko ga imenujemo psihološki noumenon). V takšnem ustroju se razumsko zlije v čutno, družbeno v individualno in zgodovinsko v psihološko. Za določena nezavedna čutna stanja se izkaže, da so posledica večtisočletnega zgodovinskega razvoja človeštva. Naš osnovni namen pri proučevanju tega psihološkega noumenona je raziskati, kako se globinska zgodovina (proučevanje večrazsežnih struktur pod površjem zgodovinskih pojavov) skozi usedanje spreminja v globinsko psihologijo (večrazsežno psihološko strukturo). Kolikor so, kot pravijo, dva glavna tokova humanističnih ved v času po razpadu klasične filozofije predstavljale zgodovinske šole devetnajstega stoletja (Marx, A. Comte, E. Durkheim itn.) in psihološke šole (Freud, psihologija kulture) iz začetka dvajsetega stoletja, bi v enaindvajsetem stoletju nemara lahko obstajala enotnost obeh. Poglavitna naloga filozofije in estetike danes je v raziskavi tega, kako se je kulturno-psihološka struktura zgodovinsko oblikovala, kako se instrumentalni noumenon pretvarja v psihološkega in dalje, kako zavestno ustvariti notranjo duhovno-psihološko civilizacijo, ki bi ustrezala nenavadno visoko razviti materialni civilizaciji in potisniti pedagogiko in estetiko v ospredje ideološkega polja.

Kot se je izrazil Wittgenstein, filozofija nikoli ne bi smela izgubiti vprašanj, s katerimi se ubada. Čeprav je brezsmiselno graditi vseobsegajoč sistem ali metodologijo po Heglovem vzoru, vprašanje življenja ostaja večna tema. Brez tega bi filozofija izgubila svoj zastavek in postala nekaj podobnega računalniškemu softveru. Psihologija je sodoben predmet, tesno povezan s skrivnostjo življenja in zvrhano poln sodobnih vprašanj.

Poleg Wittgensteinove ključne teze o naravi jezika sta na področju sodobne filozofije najpomembnejša vprašanja postavila Marx in Freud. Dejansko sta izpostavila dva odločilna problema: hrano in seksualnost. Hrana je potrebna za življenje, in od tod izhaja način življenja v realnosti: človekova družbena bit, produkcijski način, razredni boj in ideal komunizma. V seksualnosti obstajata dve načeli: načelo ugodja in načelo prakse, zato jo zadevata dve vrste gonov, življenja in smrti. Martin Heidegger se je osredotočil na pomen smrti, človekove zavesti o lastni pričujočnosti, kar dopolnjuje zgoraj omenjene trditve. Ti pojmi iz različnih zornih kotov in na različnih ravneh zapopadajo vprašanje čutnega obstoja človeškega bitja. Ta obstoj je iracionalen, zato se človeka nikdar ne more enačiti z logičnimi stroji. V tem se nahajajo človekove humanistične poteze. Vendar človek prav s pomočjo razuma lahko zapopade in prodre v ta iracionalni obstoj.

Če sta celo Freud in Heidegger pripisovala veliko vrednost glavni vlogi družbenosti in racionalnosti, lahko sklepamo, da se ključno vprašanje

skriva v razmerju med družbenim (razum, jezik) in individualnim (iracionalnost in eksistenca). Jezik je družben, toda vpleten v načine osebne človeške eksistence; je sredstvo javne komunikacije, vendar povezan z individualno izkušnjo. Življenje, seksualnost in smrt pripadajo posameznikom, vendar so hkrati povezani z družbo. So vrojeni goni naravne vrste, a hkrati dediščina človeške zgodovine. Dediščina človeške zgodovine se na prvem mestu kaže kot instrumentalni noumenon: materialna civilizacija različnih družb v različnih obdobjih zgodovinsko določa način individualnega življenja (življenjski vzorec), seksualnosti (oblike zakonskega stanu), smrti (razlika v ideji smrti v vojni ali smrti v visoki starosti) in jezika (Sapir-Whorfova teorija). Vse to so tako racionalne družbene statistike kot izkušnje živih posameznikov.

Dediščina človeške zgodovine zato vključuje tudi psihološki noumenon. Dasi se instrumentalni noumenon kopiči in vpliva na psihološki noumenon skozi družbeno zavest, se konkreten obstoj psihološkega noumenona lahko udejanja le skozi živeče posameznike, ki ne le utelešajo, temveč se tudi dvigajo tako nad instrumentalni kot nad psihološki noumenon. Povedano na splošno, se Marx in Freud dotikata dveh bistvenih vprašanj, ki sta tako individualna kot družbena: hrane in seksualnosti; Heidegger govori o smrti, ki je individualno samozavedanje ali samoprebujenje; po drugi strani se Wittgenstein dotika vprašanj družbenosti in zavrača možnost privatnega jezika. Zdi se, da se ena od smeri, ki išče svojo poezijo usode v polju sodobne filozofije in estetike, nahaja v izhajanju iz Marxa in Freuda in privzemanju Wittgensteina in Heideggerja s kritično distanco. Ta poezija je medsebojno povezana s psihološkim noumenonom, ki je nadalje povezan z družbo posameznikov oziroma mikro-makro sebstvom.

Zato v *Kritiki kritične filozofije* načentam vprašanje »makro-jaza« (človeška družba kot celota) in mikro-jaza (posameznik). Po eni strani sem zapisal:

Jaz posameznika iz mesa in krvi je zgodovinsko določen z danimi družbenimi pogoji in okoliščinami in zato materialne potrebe in naravne želje tega posameznika nosijo družbeni in zgodovinski pomen. Nekatero navidez konkretno obstoječo potrebo posameznika so le abstraktne in neobstoječe, medtem ko so navidez abstraktno obstoječi produkcijski načini in razmerja naravnost konkretni in zgodovinsko realni. T. i. nespremenljivo univerzalnost človeških bitij je najti zgolj v njihovih značilnostih kot živalske vrste. Različni življenjski načini, vzorci ljubezni, poroke, ali celo okusi hrane so omejeni na zgodovinske in družbene okoliščine. Kot sta že davno

ugotovila Kant in Hegel živalski značaj, objektivnost in racionalnost posameznika vsi izvirajo iz družbenih skupin. Pomembno je, da ne obstaja niti sled obstoja vrednosti, pomena, singularnosti in bogastva človeškega individualnega bitja kot živali; le-ta so zgolj bogastvo in produkti človeške zgodovine.²⁴

Po drugi strani pa še bolj poudarjam naslednjo idejo:

Treba je upoštevati, da bosta velik pomen in vrednost individualnega bitja sčasoma postala vedno bolj izrazita in pomembna; posameznik kot bitje iz mesa in krvi se bo vzporedno z razvojem materialne civilizacije vedno bolj zavedal svoje lastne singularnosti in neponovljivosti.²⁵

Arhetipi kolektivnega nezavednega C. G. Junga so povezani z »makro-jazom«. To je zagotovo zelo pomembno, vendar je razlog, da je Freud še veliko pomembnejši natanko v tem, da trdno zapopade čutno gonilo obstoja posameznika.

Filozofija antropološke ontologije (filozofija subjektivirajoče prakse) bo v procesu iskanja psihološkega noumenona široko odprla vprašanja življenja, seksualnosti, smrti in jezika in tako doumela poezijo sodobnega življenja. S to predpostavko bo filozofska estetika pripadla filozofiji sodobnega obstoja človeških bitij. Še zdaleč se ne bo ukvarjala zgolj z umetnostjo kot tako, temveč bo vključevala celotno človeštvo, dušo posameznika in naravna okolja; pri tem ne bo šlo za znanost o umetnosti, temveč za filozofijo o človeškem bitju. Pri takšnem raziskovanju lepote glavni predmet ne bo več podroben opis estetskih objektov, temveč intuitivno zapopadenje lepote; pri ukvarjanju z »občutkom za lepoto« ne bo šlo več za znanstveno anatomijo estetskega izkustva, temveč za trud kulture značaja, oblikovanje človeštva in gradnje nove čutnosti; pri raziskovanju umetnosti glavni predmet ne bo analiza jezika, načel kriticizma in umetnostne zgodovine, temveč pripisovanje umetniškega psihološkemu noumenonu, pripisovanje ontologije umetnosti filozofiji, ki se bo razvijala na temelju noumenona človeških čutnih občutkov.

Preostali del te knjige je kratka diskusija zgoraj omenjenih treh vidikov.

Prevedla Katja Kolšek

²⁴ *Ibid.*, str. 432-433.

²⁵ *Ibid.*, str. 433-434.

RAZPRAVA O IZVORIH IN OSNOVAH KITAJSKEGA IN ZAHODNEGA SLIKARSTVA*

ZONG BAIHUA

Znanost in filozofijo lahko opredelimo kot človekovo izražanje meja in pomena življenjskih doživetij s pomočjo metode in zakonitosti logičnega sistema. Etiko in religijo opredeljujemo kot odnos do praktičnega delovanja ali človekovega značaja in duše. Vendar obstaja še ena oblika, ki v praksi človeškega življenja upošteva vse obstoječe, je v svojem bi-

* [Prevod izvirnika Zong Baihuajeve razprave v kitajskem jeziku »Lun zhong xi huafade yuanyuan yu jichu«, v: Zong Baihua, *Meixue sanbu (Sprehod po estetiki)*, Shanghai Renmin Chubanshe, Shanghai 1981, str. 114-121. Zong Baihua (1897-1986) je kitajski estetik brez primere. V kitajski jezik je prevedel Kantovo *Kritiko razsodne moči* in napisal vrsto člankov v zvezi z zahodno estetiko. Jedro njegovih najpomembnejših razprav predstavlja kitajska umetnost. Kitajsko estetiko je poskušal razvijati v nasprotju z zahodno in si prizadeval najti značilne kitajske kategorije za lepoto kot na primer: čista lepota je, ko se na vodni gladini razprejo lotosovi cvetovi, okrasna lepota je raznobarna in pozlačena, poleg tega obstajata prazna in trdna lepota, itn. Napisal je številne članke o vizualnih umetnostih, še zlasti o slikarstvu, v katerih je razpravljal o razliki med kitajskim in zahodnim načinom slikanja. Zagovarjal je, da so kitajski slikarji razvili posebno vrsto perspektive imenovano večtočkovna perspektiva, ki se je razlikovala od pogleda gledalca iz nepremičnega gledišča na stalen prizor, kakršnega je najti v zahodni perspektivi. Zong je med drugim skušal tudi pokazati, da so Kitajci svoje slike slikali z živahnimi in ritmičnimi potezami, medtem ko so zahodni slikarji dediči slikarske tradicije sestavljanja slike iz ploskev. Končal je s trditvijo, da kitajsko slikarstvo izvira iz umetnosti kaligrafije, medtem ko je zahodno slikarstvo pod vplivom arhitekture in kiparstva. Izpostavil je, da so Kitajci in zahodnjaki gojili dve različni filozofski tradiciji. V kitajskem slikarstvu sta konfucijanstvo in daoizem vplivala na nenehno gibanje in spreminjanje, zato v njem umetniško delo predstavlja proces, medtem ko je bilo zahodno slikarstvo zvesto realističnemu predstavljanju sveta. Zato je za Kitajce pomembnejše ustvarjanje umetniškega dela kot pa samo delo in fizična dejstva, medtem ko se tradicionalna zahodna umetnost osredotoča na umetniško delo kot objekt v vidnem polju gledalca. Zong je bil bržkone prvi učenjak na Kitajskem, ki se je ukvarjal s komparativno estetiko in še danes je v Pekingu mnogo študentov, ki ga nadvse cenijo, da ne govorimo o ducatih diplom, ki so vsako leto napisane na temo njegove estetike. (Op. ur.)]

stvu živahna, prodira globoko v jedro življenjskega ritma in na svoboden in harmoničen način izraža človekov najgloblji pomen: to sta »lepo« in »lepe umetnosti«. Posebnost lepega in lepih umetnosti sta »oblika« in »ritem«, saj prikazujeta notranje jedro življenja, najgloblje spremembe življenjske notranjosti, stalno spreminjajoč, pa vendar urejen značaj življenja. »Vse umetnosti težijo k stanju glasbe.« To je izrek Walterja Patra, ki se ga najbolj vztrajno upošteva.

Vse t. i. oblike v lepih umetnostih, kot na primer kvantitativna proporcionalnost, razporeditev linij (arhitektura), barvna usklajenost (slikarstvo) in ritem glasbenega temperamenta so abstraktne strukture prepletanja točk, linij, ploskev, teles ali zvokov. Vse to z namenom, da bi se jedrnato, bolje in globlje odrazilo resnični videz in različna čustvena občutja; da bi človeka pripravilo, da v valovitem ritmu in harmoniji za hip ugleda resnico in v njem vzpodbudilo neskončno zanimanje, čar in pretanjene misli.

Vloge oblik je torej moč razporediti v tri točke:

(1) Posledica urejanja oblik lepega je, da si določen del narave ali vsebina človeškega življenja nadene podobo samostojnega organizma in nas spodbudi k temu, da nanj usmerimo vso pozornost in ga globlje doživimo. Zlitje prostorov je negativno delovanje oblike. Objekt lepote v prvi vrsti potrebuje zlitje prostorov. Okvir slike, kamnito podnožje kipov, stopnišče z ograjo na podstrešje hiše, odrski zastor (novi načini združevanja metod osvetljevanja s temno stranjo parterja), bežen pogled skozi okno na gorske vrhove, pogled z višine na z lučmi osvetljene ulice ovite v zaveso nočne teme: vsa ta stanja lepote so posledica delovanja različnih načinov zlitja prostorov.

(2) Pozitivno delovanje oblike lepega je urejanje, zbiranje in razvrščanje. Z eno besedo, kompozicija. Že na določenem osamljenem delu pokrajine se lahko stke poseben notranji, samozadostni svet, ki ne da bi bil vzdrževan od zunaj, tvori malo veselje s številnimi pomeni, ki razodeva še eno globljo plast resnice stvarstva in človeštva.

Zaradi izjemno enostavne strukturne linije zgradbe elegantnih templjev velikih starogrških arhitektov, se v ljudeh v tisočih letih občudovanja brez prekinitev ohranja neusahljivo občutje veličastne, posvečene in nepozabne lepote.

(3) Pri zadnji in najgloblji vlogi oblike ne gre le za spreminjanje resničnega stanja v umetniško, ki bi botrovalo človeškemu duhovnemu poletu onkraj in prestopanju v svet lepote, temveč zlasti za še močnejšo spodbudo človeka k »prodiranju v resnično skozi lepo« in k raziskovanju notranjega jedra ritma človekovega življenja. Le najbolj živahne umetni-

ške oblike na svetu kot na primer glasba, oblike plesa, arhitektura, kaligrafija, kitajska opera, oblike obrednih posod *zhong* in *ding*¹ in okrasni vzorci so tiste, ki lahko najbolj izrazijo neizrekljiva in neizrazljiva stanja duha in utripa življenja. Vsaka velika doba in velika kultura želi v presežkih nad praktičnim življenjem ali v pomembnih družbenih obredih z veličastno arhitekturo, vzvišeno glasbo ali z imenitnim plesom izraziti vrhunec življenja in najgloblji utrip duha dobe. (Slavni Nebeški tempelj in »*Qiniandian*« v Pekingju sta primerka najbolj veličastne arhitekture, ki predstavlja pogled na kozmos starodavne Kitajske.) Abstraktna struktura arhitekturnih teles, glasbena harmonija in ritem, ali slogovna linija v plesu lahko edini izrazijo čustva in utrip posameznikove notranjosti. Z vrtnitvijo k »izgubljeni harmoniji in pokopanem ritmu« se nam povrne duša življenja in s tem resnična svoboda ter življenje. V tem leži pomen in vrednost lepih umetnosti za življenje.

Kitajska arhitektura opek in lesa je nagnjena k hitremu propadanju, njeno kiparstvo ni doživelo tolikšnega razcveta kot v Grčiji, oblikovna lepota obrednega in glasbenega življenja starodavnega fevdalizma pa je tudi že izginila. Dar ljudstva se ohranja edinole v plesu črnila in čopiča po zraku, v slikanju vzvišenih stanj duha (v kolikor vzvišena stanja duha pomenijo vzvišen ritem duše). Zato kitajska metoda slikanja ne pripisuje tolikšnega pomena vernemu upodabljanju konkretnih podob, temveč teži k abstraktnemu izražanju človeških razpoloženj in umetniških zamisli s pomočjo črno bele tehnike črnila in čopiča. Kitajsko slikarstvo je kot neke vrste lepota oblikovne linije v arhitekturi, lepota glasbenega ritma, lepota plesne drže. Njegov ključni element ni mehansko realistično slikanje, temveč ustvarjena predstava, kljub temu, da izhaja iz skrajno realističnega slikanja kot na primer izbrano slikarstvo cvetja in ptic ter podob iz narave, v čemer je postalo prvo na svetu.

Kitajsko slikarstvo je resnično podobno neke vrste plesu, v katerem se slikarji občudovanja vredno razgaljajo in slikajo v prostem slogu. Njegov duh in središče žarišča je v ritmičnem življenju celotne slike in zato črnilo ne zastaja pri upodabljanju posamezne podobe. Slikarji uporabljajo metodo senčenja, prelivanja točk in linij, medsebojnega zrcaljenja med svetlim in temnim, praznine in polnosti, energije telesa v gibanju, uglasbitve slike po zgledu glasbe in plesa. Podoba telesa se resda kaže pred našimi očmi, vendar se zdaj lebdeča zdaj rahlo valujoča, zdaj resnična

¹ [Vrste bronastih obrednih posod iz zgodnjih kitajskih dinastij Shang (1600 p. n. š.-1046 p. n. š.) in Zhou (11. st. p. n. š. – 256 p. n. š.). (*Op. prev.*)]

zdaj kot privid, povsem staplja in spreminja v medsebojnem stekanju in prepletanju točk in linij.

Tradicionalni načini slikanja, ki prihajajo iz Egipta in Grčije, so bili domišljijsko upodabljanje kiparskih teles v tridimenzionalnem prostoru slikovnega sveta. Poudarjali so zlasti perspektivo, anatomijo, igro svetlobe in senc ter konveksnost in konkavnost prelivanja barv. Ti slikovni svetovi nam dajejo občutek, kot da bi bilo mogoče vanje naravnost vstopiti in jih z rokami otipati. Njihov izvor je kiparska umetnost in arhitekturni prostor Egipta in Grčije.

Figuralno kiparstvo se je na Kitajskem veliko slabše razvilo od grškega in hkrati nikoli ni doseglo ravni posebne elegance čistega kiparstva. Od dinastij Jin in Tang² dalje, je na kiparstvo vplivalo slikarstvo, zato je prevzelo tudi slikarski slog. Kiparstvo Yang Huija je bilo tesno povezano s slikarstvom Wu Daozija³. Primerjati ga ne bi mogli niti z grškim tridimenzionalnim kiparstvom, ki je pozneje postalo model slikanja zahodnih slikarjev, medtem ko bi se izražanje čustev kitajskega univerzuma na dostojanstvenih, uglajenih in lepih oblikah obrednih posod *zhong*, *ding*, *dun* in *zun* iz dinastij Shang in Zhou nemara dalo enačiti z grškim kiparstvom božanskih podob. Posebnosti kitajske slikarske pokrajine, sloga in metode je treba iskati v okrasnih vzorcih na obrednih posodah *ding*, krožnikih in zrcalih, ter v freskah iz dinastije Han.⁴

V teh okrasnih vzorcih podobe ljudi, ptic in divjih zveri, insektov in rib, zmajev in feniksov itn., v letečem stanju nenavadno živahno krožno poskakujejo, vendar se povsem stapljajo s tokom linije okrasnega vzorca na celotni sliki. Podoba stvari se zlije z vzorcem, vzorec pa je izvorno že predelana, strnjena linija oblike podobe stvari. Vsaka od vidnih podob živali že predstavlja ritmični preplet vzorca linij v letečem gibanju, ki prehaja v simfonijo celotnega okrasnega vzorca. Vsaka izmed njih je živa, toda abstrahirana. Ne gre za izklesano tridimenzionalno konveksno-konkavno podobo, temveč za poudarjeno prikazovanje ritma in takta letečega stanja. S potezami izraženo notranje gibanje je »duh« (*gu qi*) stvari. (Zhang Yanyuan je v *Žapiskih o zgodovini slavnih slik* zapisal: »Stare slike: z zasledovanjem njihove oblikovne podobnosti, častiti moč njihovega duha (moč njihovih kaligrafskih potez)«..) Skelet (*gu*) podpira telo v »gibanju«, medtem ko je slikanje s »koščeno« tehniko, slikanje notranjega jedra gibanja. Eno od šestih pravil kitajskega slikanja, t.i. tehnika slikanja

² [Dinastija Jin (265-420 n. š.) in Tang (618-907 n. š.) (*Op. prev.*)]

³ [Živel je v 8. st. n. š. (*Op. prev.*)]

⁴ [Dinastija Han (206-220 n. š.) (*Op. prev.*)]

s »koščenimi potezami«, pravi, da je treba s pomočjo tehnike slikanja zgrabiti duh stvari, da bi tako lahko izrazili podobo življenja v gibanju. T. i. ritmična vitalnost je smoter in rezultat tehnike slikanja s »koščenimi potezami«.

V takšni strukturi medsebojnega stekanja točk in črt, tridimenzionalni in negibni prostor izgubi svoj pomen in ne tvori več strukturne razporeditve teles v prostoru. Vidni pojavi in praznine se na celotni sliki združujejo in dosegajo ritem valovanja duha praznine slike kot celote. Praznine v kitajskem slikarstvu ne štejejo več za obrise prostorov zemeljskih pojavov in vsega živečega, temveč se stapljajo v notranjost vsega živečega in so del »poti« (*Dao*) spreminjajočega se duha praznine deset tisočerih stvari. Zlivanje in medsebojno odsevanje praznega in polnega, svetlega in temnega ter nerazločljivosti sestavljajo v meglico ovit duh umetnine, ki lebdi med Nebom in Zemljo in je videti kot da bi pred našimi očmi zagledali resničen prizor pokrajine. V tej sicer obstaja svetlo in temno, konveksno in konkavno, razprostrtost kozmičnega prostora, vendar ne duha ne sluha o tridimenzionalnem upodabljanju. Ta struktura ravno tako ni primerljiva z realistično pokrajino zahodnih oljnih slik, za katere se zdi, da bi se dalo vanje kar vstopiti, temveč predstavlja umetniški koncept duhovnega potovanja. Ker kitajski način slikanja z abstraktno črno belo tehniko ujame duh vidnega predmeta in slika notranje življenje stvari, se spontano pojavi občutek prostorsкости, tako da postanejo kiparsko upodabljanje, poudarjanje konveksnosti in konkavnosti, zvestoba originalu ter omejevanje na togost, resnično odvečni.

Kitajsko slikarstvo je tako presešlo mehanski tridimenzionalni prostor, konveksno-konkavne predmete in igro svetlobe in senc, zato lahko zgolj njegova metoda slikanja s čopičem izrazi duh praznine in kljub temu, da se ne posveča materialnim rečem, slika realistično in življenjsko. V Tang Zhiqijevem delu *Pretanjene besede o slikarstvu* najdemo stavek: »Črnilo hrani podobo reke, poteze čopiča prenašajo duh kamna.« Ker slikanje s čopičem ne zastaja pri posameznih stvareh, je slikanje prepuščeno nepredvidljivostim in izraža izbruh umetnikovih misli in njegovih skrivnih in bežnih radosti. Prva posebnost kitajskega slikarstva je tako postalo vključevanje kaligrafije v sliko. Dong Qichang je dejal: »Slikanje naj bo kot pisanje pismenk v kurzivnem, uradniškem, ali slogu pisave čudnih pismenk. Drevesa naj bodo videti kot ukrivljeno železo in gore, kot bi bile narisane v pesku. Le če izničimo vulgarno osladno pokrajino, lahko dosežemo duh plemenitosti.« »Kaligrafija« kot posebna kitajska umetnost dejansko predstavlja hrbtenico kitajskega slikarstva. Obstajajo različne tehnike slikanja neravnih površin s pomočjo točk in linij (*cun fa*), ki

staplajo vse zemeljske pojave in jih predstavljajo v čudoviti svet duha in praznine ter pesniško dušo in pesniški svet združujejo s slikovno pokrajino. To je druga posebnost kitajskega slikarstva. Kitajsko tradicionalno poučevanje glasbe se je za vekomaj izgubilo, zato pesniki ne morejo več prepevati ob spremljavi instrumentov. Čustveno stanje duha lahko torej izražajo le skozi kaligrafijo in slikarstvo. Kaligrafija nadomešča zlasti abstraktno umetnost glasbe. Nadaljnja pomembna posebnost kitajskega slikarstva je vpisovanje pesmi s pismenkami v sliko, prebujanje slikarske tehnike na sliki s pomočjo kaligrafije, spodbujanje umetniškega izraza slike s pesniškimi verzi in hkrati mnenje, da to ne kvari slikovitosti pokrajine (v zahodnem oljnem slikarstvu naj bi vpisovanje verzov pokvarilo realistično slikanje domišljjskega sveta na sliki). Vse to pa zato, ker zahodna in kitajska metoda slikanja v osnovi ne izražata iste sfere: prva je realistična, druga duhovna; pri prvi si jaz in predmet stojita nasproti, pri drugi se jaz in predmet zlijeta. V kitajskem slikarstvu, ki se opira na kaligrafijo in nosi pesniški svet v osrčju svojega duha, tako pesništvo, kaligrafija kot slikarstvo, vsi po vrsti pripadajo ravni iste domene. V zahodnem slikarstvu z arhitekturnim prostorom kot strukturo, kipom človeškega telesa kot objektom, pa tako arhitektura, rezbarstvo kot oljno slikarstvo, vsi pripadajo ravni neke druge domene. Zhang Yanyuan, slovit kritik iz dinastije Tang, je dejal: »Doseči njeno [slikovno] oblikovno podobnost, pomeni ne imeti ritmične vitalnosti. Ujeti barvitost, pa pomeni izgubiti na slikarski tehniki.« Kar pomeni, da je sicer pomembno prenesti oblikovno podobnost, vendar je potrebno hkrati častiti duh in biti šibkejši v barvanju, da bi bili močnejši v slikarski tehniki. »S preseganjem zunanosti pojavov zgrabiti jedro njihove okolice«, je bila težnja v kitajskem slikarstvu po koncu dinastij Song in Yuan⁵. Oblikovna zvestoba originalu, bogastvo in lepota barv pa sta posebnosti zahodnega oljnega slikarstva. V tem se razlikujeta težnji kitajskega in zahodnega slikarstva. Vzorci na obrednih posodah *zhong* in *ding* ter krožnikih in zrcalih iz dinastij Shang in Zhou so se v razvoju skozi človeške podobe, ptice in zveri na freskah dinastije Han postopoma osvobodili iz objema okrasnih vzorcev, čeravno lahko tudi v slikarstvu dinastije Han pogosto opazimo sledi okrasnih vzorcev, ki se pojavljajo v krožnem valovanju okrog letečih ljudi in divjih zveri in se prilegajo ritmu celotne slike. Gu Kaizhijevo⁶ slikarstvo (dinastija Vzhodni Jin), ki je izšlo iz slikarstva dinastije Han, je z lepoto tekočih linij (kot sviloprepjka, ki dela svilo) obli-

⁵ [Dinastija Song (960-1279 n. š.) in dinastija Yuan (1271-1368 n. š.) (*Op. prev.*)]

⁶ [Živel je od 344 do 406 n. š. (*Op. prev.*)]

kovalo gube na oblekah ljudi, s katerimi je ustvarilo vtis življenjskosti na celotni slikovni površini. Zato ima razvoj kitajskega figuralnega slikarstva drugačno pot od zahodnega. Zahodno figuralno slikarstvo izvira iz grškega kiparstva, kjer igra pomembno vlogo model za posnemanje celotnega tridimenzionalnega telesa z udi. Kitajsko figuralno slikarstvo na eni strani poudarja živost pogleda, na drugi pa v milini in gibkosti pregibov oblek, z različnimi metodami slikanja in s pomočjo razporejanja linij prikazuje različne značaje in življenjska stanja. Čeprav je bila metoda barvnega senčenja in konveksno konkavnega senčenja, ki se je v času »Severnih in južnih dinastij«⁷ iz Indije prenesla na zahod, med nekaterimi slikarji nekaj časa zelo priljubljena (Zhang Seng je nekoč na vrata nekega samostana naslikal cvet konveksno-konkavne oblike, ki je bil od daleč in z napol priprtimi očmi, videti kakor pravi), jo je kitajski slikarski slog na koncu vendarle ovrgel, saj ni bila v skladu s kitajsko miselnostjo. Kitajska ima svoj značilen pogled na univerzum in občutje življenja, ki se je vseskozi ohranjalo vse do razcveta slikarstva gora in voda ter cvetja in ptic v dinastijah Song in Yuan, kjer značilni slog kitajskega slikanja postane še bolj izrazit. S tehniko izpiranja tuša (*xuan*), senčenja (*cun*) in strganja (*sa*) točk in linij različnih vrst, si ta prisvoji strukturo in značaj stvari. Subtilnost kitajskega slikarstva je v razprševanju točk na sliki, enkrat vidnih drugič manjkajočih, v eleganci potez, zdaj prekinjenih zdaj povezanih in v slogovni dovršenosti sleherne točke in poteze. V njem se z bogato sugestivnostjo in močjo simboličnega nadomešča podroben oris podobe in z enostavnostjo in močjo stremi k preseganju tostranstva. Največja dovršenost slikarstva gora in voda puščavnika Huang Gongwanga⁸, ki je prostrano in bujno ter preoblikovano brez sledov, se v svojem svobodnem slogu najbolj izrazi v meglicah nad gorami in rekami. Tam, kjer je najbolj brezoblično in absurdno, tam se najbolj približa življenju. Zdaj resnični, zdaj sanjski svet se nahaja v praznini brez oblik in sledi, ki pa je vendarle vseprisotna: »Vse vidno je prazno, brezsnovno je snovno.« Gibanje duha umetnine je pesem, je glasba, je ples in ne tridimenzionalno kiparstvo! Stalni predmet kitajskega tradicionalnega slikarstva predstavljata »ritmična vitalnost« in »življenjsko gibanje«, medtem ko se kot metoda slikanja uporablja slikarska tehnika t.i. »koščenih potez«, s katero se išče kaligrafska podoba stvari. Zato znotraj šestih pravil Xie Heja (dinastija Jin), pravilo »skladnost podob s stvarmi«, ki ustreza zahodnemu posnemanju narave ali pravilo »skladnost barv z zvrstjo«, ki ustreza

⁷ [T. i. Severne in južne dinastije (420-589 n. š.) (*Op. prev.*)]

⁸ [Živel je od 1269 do 1354 n. š. (*Op. prev.*)]

zahodnemu raziskovanju harmoničnosti, urejenosti, proporcionalnosti in simetričnosti »razporeditve v prostoru«, lahko umestimo šele na tretje, četrto ali nižje mesto. Vseeno »posnemanje narave« in »formalna lepota« (harmoničnost, proporcionalnost itn.) predstavljata dve osrednji vprašanji razvoja zahodne estetske misli. Teorija grške umetnosti ne presega tega okvira. (Prim. moj spis *Teorija umetnosti velikih grških filozofov*.) Pozneje je prišlo do razvoja »faustovskega duha« modernih zahodnjakov, ko sta estetika in umetnost prvič postavili vprašanji o »izražanju življenja« in »prestavljanje v čustva«. Vendar kljub temu, da se je zahodna umetnost na začetku 20. stoletja idejno odmaknila od tradicionalnega pogleda in odprla nov pogled na stvarstvo, saj sta se kubizem in ekspresionizem zoperstavljala tradiciji, se razkol, ki je nastal znotraj zahodnega slikarstva, na koncu ni približal pogledu kitajskega slikarskega sloga. Osnove zahodne kulture in slikarstva ležijo v grški umetnosti. Grki so bili ljudstvo umetnosti in filozofije, svoj najvišji umetniški izraz pa so dosegli v arhitekturi in kiparstvu. Grški templji in svetišča so bili središča grškega kulturnega življenja. Njihova jasnost in eleganca, vzvišenost in preprostost v najvišji meri izražajo oblikovno lepoto »harmonije, skladnosti, urejenosti, mogočnosti in nemega dostojanstva«. Od daleč so stebrišča atenskih svetišč resnično videti kot nekakšna zgoščena glasba. Filozof Pitagora je veselje dojemal kot glasbeno harmonijo, ki se izraža skozi kvantitativno sorazmerje. Grška arhitektura je vsekakor simbolizirala tovrstni pogled na oblikovno urejen kozmos. To, kar je Platon poimenoval »ideja« substance kozmosa, je prav tako neke vrste idealni diagram z matematično strukturo. Tudi Aristotel je »formo« in »materijo« postavil za konstitutivni načeli kozmosa. Da so najvišje ideale lepote v tistem času predstavljali »harmonija, red, skladnost in ravnovesje«, je zagovarjala skorajda polovica grških filozofov in umetnikov, kar je tudi zares prepoznavni znak klasične grške umetnosti.

Poleg arhitekture je grška umetnost poudarjala tudi kiparstvo. Kiparstvo z izdelavo modelov človeškega telesa privzema podobo »narave«. Tedanji umetniki so nadvse cenili takšno upodabljanje izmišljenega, ki se je najbolj približalo izvirniku. Zato je »posnemanje narave« postalo skupna teorija umetnosti domala vseh grških filozofov in umetnikov. Platon je preziral umetnost ravno zato, ker posnema naravo. Tudi Aristotel je umetnost razlagal s posnemanjem narave. Tak pogled in stališče do umetnosti je nedvomno nastal z opazovanjem v tistem času zelo razširjene umetnosti kiparstva. Človeško telo kot predmet kiparstva je miniatura kozmičnega prostora: je bližnji, toda pasivni objekt. Nadaljnje raziskovanje perspektive in anatomije je bilo samo po sebi umevno. Izvor in temelj

kitajskega slikarstva pa ležita v zmajih, kačah, leopardih in tigrih sredi gora in jezer velike narave ter lebdeče stanje zvezd, oblakov, ptic in živali, ki jih najdemo izklesane na zvonovih, trinožnih obrednih kotlih, ogledalih in krožnikih iz dinastij Shang in Zhou, skupaj z znaki svastik in loki linij, ki se stapljajo z različnimi vzorci ozadja in ki naj bi tako simbolizirali ritem življenja stvarstva. Njegov svet sta Nebo in Zemlja slike kot celote in ne posamezno človeško telo. Njegova metoda slikanja je gibka in pravilna črta in ne statična tridimenzionalna oblika. Ljudje tistega časa so častili povezovanje šiirne pokrajine gora in voda, toka velikega diha Neba in Zemlje z življenjem nenavadnih ptic in redkih živali iz naravnega sveta in ob tem občutili magičnost in demonskost (svet, kot so ga slikale *Pesmi iz dežele Chu*⁹). V globini svoje duše so čutili, da imajo vse živeče stvari nadnaravno življenje in moč. Zato so bili njihovo kiparstvo, slikarstvo in obdelan žad nadnaravni in so izražali raznolike magične moči življenja. (Sodobni ljudje vesolje dojemajo kot običajno, zato je tudi takšen tudi njihov slikarski svet. Tigri in divje mačke, ki jih slikajo, so živali za zapahi živalskega vrta. Zato jim manjka vzdušja odročnih gora in velikih voda.) Grki so živeli v urejenih civiliziranih mestih, kjer je svetilo žarko mediteransko sonce in so bili vsi vidni pojavi razločni in jasni. Preplet mišljenja in njihovega življenjskega načina ob morju se je izražal v jasnini logike in geometrije. Postopoma je izginjala skrivnostnost magičnega občutja, tudi bogovi so izgubili brezdanjo skrivnostnost, ostalo je zgolj modro in radostno človeško življenje. Stremeli so k lepoti človeškega telesa. Odkrivanje kozmičnega reda, harmonije, skladnosti in ravnovesja v lepoti človeškega telesa je pomenilo razpoznavanje »božanskega«. Figuralno kiparstvo in arhitektura svetišč sta vrh grške umetnosti, ki jasno razodevata »božanski svet« in »lepotni ideal« Grkov. Tudi posebnosti razvojne poti in sveta zahodnega slikarstva so nastale zaradi določitve teh dveh velikih umetnosti kot temelj in ozadje. Za grško slikarstvo, podobno freskam, ki jih lahko vidimo na ruševinah starega mesta Pompejev, lahko rečemo, da gre za prestavitev kipov na slike, ki so od daleč videti kot fotografije tridimenzionalnega slikarstva. Človeška telesa v obliki tridimenzionalnih kipov sedijo ali stojijo v perspektivnem arhitekturnem prostoru. Pozneje je zahodna metoda slikanja uporabila oljne barve in čopič, da bi se še bolj približala tovrstnemu kiparskem slogu slikanja. Če tovrstno slikarstvo primerjamo s kitajskim slikarstvom okrasnih vzorcev

⁹ [*Pesmi iz dežele Chu* je antologija slavnega kitajskega pesnika Qu Yuana iz obdobja vojskujočih se držav (okrog 400 do 221 p. n. š.). Sestavljena je osemindesetih kratkih in šestih dolgih pesmi. *Chu Ci* je druga znana najstarejša zbirka kitajskih pesmi. (*Op. prev.*)]

ali s freskami iz Nanyanga in Sečuana iz dinastije Han, nas osupne dinamičnost slednjega. Na eni strani leteča linija in na drugi statičen kip. Zagotovo je, da Xie Hejevih šest pravil z »ritmično vitalnostjo« na čelu ponazarja značilnosti kitajskega slikarstva, medtem ko kitajska filozofija s »premeno« (*dong*) v *Knjigi premen* razlaga človeško življenje v vesolju. (»Gibanje neba je polno moči. Zato vzvišeni človek postane močan in neutrudljiv.«¹⁰) To priča o notranji misli, ki se na zunaj izraža v kitajski umetnosti.

Ker ima grška umetnostna teorija zaradi vpliva dveh velikih umetnosti, arhitekture in kiparstva, za glavni načeli »oblikovno lepoto« (ki temelji na harmoničnosti, skladnosti, simetričnem ravnovesju arhitekturne lepote) in »posnemanje narave« (posebnost kiparske umetnosti), se idealno umetniško ustvarjanje nahaja v posnemanju dejanskosti in sočasnem izražanju oblikovne lepote harmonije, proporcionalnosti, ravnovesja in reda. Ko kip človeškega telesa postane model, se konkretna podoba stopi v kanonično formo in utelesi v idealni fiziognomiji, v t. i. Platonovi ideji. Mogočno grško kiparstvo razkriva svet idej, ki ga je izdelal Platon. Njegovi kipi človeških figur so večni, idealni model človeštva, so božansko sredi človeškega sveta. Filozof, ki je preziral takratno umetnost, je svojo »teorijo idej« nenadoma preobrnil v razlago, ki je povsem ustrezala grški umetnosti in vrh tega postala osrednji pojem in vprašanje zahodne estetike in umetnosti še v naslednjih tisočletjih.

Kultura in umetnost srednjega veka, ki je bil zaradi krščanske asketske misli znan tudi kot temni srednji vek, nista primerljivi z grško razkošnostjo. Vendar vzpon velike šole gotskega sloga razkriva močan duh odrekanja svetu, njegove kiparske malike pa v celoti prežema religiozna gorečnost. Izrazno bogat napoveduje nek nov svet in zahodni umetnosti ponuja novo večino. Toda šele sodobni zahodnjaki so lahko vnovič doumeli njegov pomen in vrednost.

V 15. in 16. stoletju je »renesansa« kot umetniško gibanje, ki je vztrajala na grškem gledišču, še globlje prodrila v sodobno čaščenje narave in se opajala z duhom stvarnosti. Tedanja umetnost je imela dva velika cilja: »resnično« in »lepo«. T. i. »resnično« je pomenilo posnemanje narave in zvesto prikazovanje. Veliki genij tistega časa (slikar, kipar, znanstvenik) Leonardo da Vinci je v svojem slovitem *Traktatu o slikarstvu* zapisal: »Najbolj hvalevredna slika je tista, ki najbolj objektivno ustreza prikazani stvari.« Središče narave, ki so jo slikali, je bilo človeško telo, medtem

¹⁰ Cf. *Yijing, Knjiga premen*, prevedla Maja Milčinski, Domus, Ljubljana 1992, str. 25.

ko si je figuralno kiparstvo za vzor zopet izbralo grško kiparstvo. Zato je Leonardo da Vinci tudi zapisal: »Relief (tridimenzionalna kiparska metoda upodabljanja) je duša in najvišji smoter slikarstva.« Ta da Vincijev stavek jasno izraža značilnost zahodnega slikarstva. Tradicionalno gledišče zahodnega slikarstva je prestavitev kiparstva na sliko. Zaradi skrajnega poudarka na iskanju »resničnega«, so se umetniki ukvarjali z raztelesitvijo, da bi spoznali resnično stanje notranje zgradbe. Ker so bila trupla težko dostopna in raztelesitev prepovedano, so umetniki pogosto kradli trupla na pokopališčih in jih v skrivnih prostorih pod lučjo brlivi razkosavali, za kar se zdi, da je imelo velik pomen. Da Vinci je lastnoročno raztelesil dobrih trideset trupel, kipar Danti pa se je bahal, da jih je sam raztelesil kar več kot osemdeset. V tem se skriva znanstveni duh in osnove zahodnih umetnikov. Obstaja pa še ena znanost, ki je nastala iz posebnega pogleda zahodne umetnosti in je nadvse pomembna. To je perspektiva. Ker slikarstvo poudarja tridimenzionalno upodabljanje naravnih teles in se tridimenzionalni predmet nahaja v prostoru s tremi razsežnostmi, ni naključje, da je to tako pomembno perspektivo prvi odkril arhitekt Brunelleschi na začetku 15. stoletja, arhitekt Alberti pa o njej prvič napisal in izdal knjigo. Tako kot zahodnim slikarjem nujni pogoj predstavljata perspektiva in anatomija, tako mora kitajsko slikarstvo nujno vsebovati kaligrafijo in poezijo. To pri prvem pojasnjuje pomembno vez zahodnih učenjakov, velikih kiparjev in arhitektov z zahodnim oljnim slikarstvom, pri drugem pa razkrije razlog za slavljenje kaligrafov in pesnikov v teoriji kitajskega slikarstva. Kot je bilo že zgoraj povedano, je iskanje duha stvarnosti in poleg tega tudi duha lepote postalo goreča strast renesančnih slikarjev. Resnica, zavita v ogrinjalo lepote, ki naj bi se nahajala v »posnemanju narave« in »harmonični obliki«, je bil cilj prav vseh takratnih umetnikov. Tako si je lepota harmonične oblike za svoj najvišji zgled ponovno izbrala grško arhitekturo. Grška arhitektura (Partenon) predstavlja večnost kozmičnega reda. Dostojanstvena in urejena je vredna imena prebivališča božanstev. Veliki arhitekt Alberti je v svojem *Traktatu o arhitekturi* zapisal: »Lepota je v harmonični povezavi slehernega dela. Ne da se ne odvzeti del ne dodati del.« In dalje: »Lepota je neke vrste skladnost in harmonija. Vsak del pripada celoti glede na kvantitativna razmerja in red, na enak način kot harmonija, ki jo predpisuje popolni naravni red.« Od tod je razvidno, da lepota, h kateri teži renesansa, še vedno vztrajno sledi grškim kriterijem lepote, ki jih je Aristotel poimenoval »enotnost v mnogoterosti« (harmonija oblike). »Posnemanje narave« in »harmonična oblika«, kot je bilo že zgoraj omenjeno, veljata za osrednja koncepta tradicionalne zahodne umetnosti (t. i. klasične umetnosti). Po-

snemanje narave je vsebina umetnosti, oblikovna harmonija pa njen zunanji videz. Vsebina in forma tvorita osrednje vprašanje zgodovine zahodne estetike. Znotraj šestih pravil kitajskega slikarstva pa »skladnost podob s stvarmi« (kar ustreza posnemanju narave) in »razporeditev v prostoru« stojita šele na tretjem oziroma četrtem mestu. Na tem mestu se pokaže razlika med težnjo zahodnega in kitajskega slikarstva. Toda ali to pomeni, da zahodno slikarstvo ne namenja pozornosti ritmični vitalnosti in tehniki »koščene« slikanja? Zdi se, da temu le ni tako! Ker je zahodno slikarstvo nastalo iz grškega kiparstva, poudarja tridimenzionalno upodabljanje, saj konveksno-konkavna pojavna stvarnost kiparske figure ravno tako sloni na igri svetlobe in senc. Slikarji uporabljajo oljne barve za poudarjanje tridimenzionalne konveksnosti-konkavnosti, hkrati pa zaradi hitrega prehajanja iz svetlobe v senco, oziroma iz svetlega v temno nastaja lirična vitalnost in umetniški slog. Zato zahodno slikarstvo v primerjavi s kitajskim ritmično vitalnost lažje prikazuje s pomočjo barv. Ker kitajsko slikarstvo zaradi narave orodja pri slikanju težje izkorišča svetlobo, izumlja nove načine, ki življenja ne iščejo v kiparskem konveksno-konkavnem upodabljanju, temveč v spretnosti, ki je razvidna v odmikanju od konkretnega in nagibanju k abstraktnemu, z izrazno močjo senčenja in strganja točkastih potez in linij črno bele tehnike. Rezultat je preplet točk in linij pri slikanju čustev in ritma, ki se približa glasbenemu zapisu. Njegova ritmična vitalnost je osamljena in šibka, pretanjena, tiha, otožna, brez kričeče bahavosti, duhovno bogata in pronicljivo globoka in fina.

Kitajsko slikarstvo izkorišča življenjski duh tehnike slikanja s črnilom in čopičem, s katero na zunaj meri na stanje zunanje podobe stvari, na znotraj pa izraža njen duh in značaj. Kljub temu, da ne premore veliko barv, ima obilo poetičnega čara in duha. Da ima vsak človek svoj »barvni odtenek« v zahodnem slikarstvu pomeni, da vsak posamezni človek vidi svoj lastni barvni svet in čustveni ton svojega lastnega duha. Glasba barv in glasba točk in linij imata vsaka svojo prednost. Mesto, ki ga v zahodnih oljnih slikah zaseda svetloba, v kitajskem slikarstvu pripada mešanju tuša, čigar senčenje, svetlost in temnost, odseva in oddaja barvo. Sheng Zongqian iz dinastije Qing¹¹ je v svojem *Eseju o učenju slikanja na gorčični ladji* takole razpravljal o metodi figuralnega slikarstva: »Sliko je treba dovršiti z dajanjem prednosti kostem. Skelet je treba slikati zgolj s črnilom in čopičem. Če čopič in črnilo prežema duh, se na okraskih in oblekah spontano pojavi ustrezna barva. Če se jima sledi z barvami in

¹¹ [Dinastija Qing (1644-1911 n. š.) (*Op. prev.*)]

senčenjem, bo to le še dodalo ustrezno naravno globino in blesk.« Iz teh besed je mogoče opaziti razliko med podobo »koščene« tehnike slikanja s črnilom in čopičem v kitajskem slikarstvu ter reliefno tehniko kiparskega sloga v zahodnem slikarstvu. Poleg tega je razvidno, da tudi barve, ki imajo v kitajskem slikarstvu nižji položaj od tehnike slikanja s črnilom, ki se nagiba k enostavnosti in navadnosti, niso primerljive z osrednjim položajem, ki ga uživajo v zahodnem oljnem slikarstvu. Kljub temu, da »vse umetnosti težijo h glasbi«, je glasbeno razpoloženje zvoka kitajske lutnje in glasu piščali v mesečini vendarle drugačno.

Čeprav je renesančna umetnost temeljila na grškemu gledišču in poudarjala posnemanje narave in oblikovno lepoto, se je v podtonih že oglašal novi duh sodobnega življenja. Vsebina tega novega duha je »življenje pozitivnega delovanja« in »upanje na brezmejno hrepenenje«. Je ljubezen do narave, opajanje z lepoto trenutka sedanosti in čustvena navezanost na svetlobo, barve in zrak. Kolorizem je nadomestil čistost in eleganco grških marmornih kipov. »Slikarske navade« so se razmahnile z nadaljevanjem klasicističnega »kiparskega sloga«. Zato je med klasicizmom, romantiko, impresionizmom, realizmom, ekspresionizmom in kubizmom v sodobnih slikarskih krogih zavladal spor. Toda »slikarski slog« zahodnega oljnega slikarstva, ki je poudarjal tonalnost svetlega in temnega ter svetlobe in senc, je še vedno izhajal iz razpoloženja igre senc in svetlobe tridimenzionalnega kiparstva. Rodinovo kiparstvo je prav kiparstvo »slikarskega sloga«. Svet zahodnega slikarstva je slog svetlega in temnega, ki obdaja tridimenzionalni kip, ki je v središču. Ta se razlikuje od strukture presejanja stvarnosti kitajskega slikanja s čopičem in črnilom. Prav sodobni impresionizem je izrazito omejen na prikazovanje čutnih zaznav očesa (ki ima izvor v posnemanju narave). T. i. kubizem izhaja iz starodavne kompozicije geometrijskih teles, njegova predhodnika sta egipčansko reliefno slikarstvo in »geometrijski« slog iz grške zgodovine. Pozni impresionisti pripisujejo velik pomen slikovni kompoziciji linij, kar močno spominja na kitajsko slikarstvo, vendar njihovo vlečenje črt ne dosega kitajskega toka spreminjanja in pomenske raznoličnosti, medtem ko prikazovanje njihovega pogleda na univerzum še vedno temelji na zahodnemu gledišču, ki se močno razlikuje od kitajskega. Kitajsko in zahodno slikarstvo imata vsak svoj pogled na univerzum, kar oblikuje dva velika različna slikarska sistema.

Ta kratek esej bomo sklenili s povzetkom omenjenih dveh različnih gledišč in metod izražanja: (1) Lahko rečemo, da imajo lastnosti sveta, kot ga prikazuje kitajsko slikarstvo, izvor v temeljni filozofiji kitajskega ljudstva, ki se torej nahaja v pogledu na univerzum iz *Knjige premen: yin*

in *yang*, dva *qija*, rojevata deset tisoč stvari, vseh deset tisoč stvari je nastalo iz *qija* Neba in Zemlje; vsa telesa so »konstitucija primarnega *qija*«. (Zhuang Zi: »Nebo je konstitucija *qi*.«) Ta dva vedno znova porajajoča se *qija* skupaj tketa ritmično življenje. Glavni motiv kitajskega slikarstva »ritmična vitalnost« je natanko »življenjski ritem« oziroma »ritmičnost življenja«. Reklo »Fuxi slika osem trigramov«¹² pomeni z najenostavnejšo strukturo potez izraziti nenehno spreminjajoči se utrip veselja. Svet pozneje nastalega slikarstva pokrajine in ptic je temeljil na mislih Lao Zija, Zhuang Zija in *chan* budizma, ki so se omejili na metodo tihega opazovanja in razsvetljenja in se obrnili k iskanju svojega notranjega globokega ritma duha ter k spajanju telesa z življenjskim ritmom notranjosti veselja. Kitajsko slikarstvo je od Fuxijevih trigramov iz *Knjige premen* dalje, okrasnih vzorcev na obrednih posodah *zhong* in *ding* iz dinastij Shang in Zhou, fresk iz dinastije Han, Gu Kaizhija in vse do poznejših dinastij Tang, Song, Yuan in Ming, neprekinjeno uporabljalo tehniko slikanja s čopičem in slikanja s črnilom in vodo, s pomočjo katerih je iskalo celovit duh vidne podobe in se, nenaklonjeno slikanju konveksnosti-konkavnosti, svetlobi in sencam zunanjih stvari, izogibalo pretiranemu ukvarjanju s posameznimi stvarmi. Zato Kitajci, kljub temu, da so bili v obdobju Šestih dinastij (222-589) pod vplivom Indije in uvozili metodo barvnega senčenja, na koncu niso izbrali slikanja s prostim očesom vidnih svetlobnih žarkov, senc, ki prihajajo iz »enega samega vira svetlobe« in stvarne pokrajine. Tako so umetniški koncept celotne slike uglasbili v ritem svetlobe in teme, polnega in praznega. »Duh in svetloba se ločujeta in zopet združujeta, enkrat *yin*, enkrat *yang*«. Stavek iz *Pesmi boginje reke Luo*¹³ razodeva ritmično življenje stvarstva, medtem ko se je tehnika izpiranja in strganja pri slikanju s črnilom in čopičem že ločila od upodabljanja konkretnih stvari in si na ta način pridobila možnost bolje izraziti kompozicijo avtorjevega notranjega umetniškega koncepta. Na sliki sleherni gozdček ali skala predstavljata del razporeditve avtorjeve notranje duhovne umetniške zamisli in posebno pretanjenost liričnega razpoloženja, ki je kakor stavek iz neke skladbe. Od tod izvira ritmična vitalnost in nastaja zveza med kitajskim slikanjem in kaligrafijo ter poezijo. (2) Izvor in polje zahodnega slikarstva imata temelj v grškem kiparstvu in arhitek-

¹² [V kit. »*Fuxi hua bagua*«. Fuxi je bil legendarni kralj iz starodavne Kitajske, ki naj bi izumil veliko za Kitajsko civilizacijsko pomembnih stvari, kot na primer ogenj in ki naj bi postavil sistem t. i. »*ba gua*« ali osmih trigramov – osmih osnovnih vedeževalskih simbolov. Ljudje starodavne Kitajske so verjeli, da osem trigramov predstavlja proces razvoja narave in človeške družbe. (*Op. ur.*)]

¹³ [Pesem *Luoshenfu* avtorja Cao Zhija (221-263 n. š.). (*Op. prev.*)]

turi. (Njegov predhodnik je predvsem egipčansko reliefno kiparstvo in portretno slikarstvo.) Njegov ideal je s prostim očesom vidna realnost, ki se staplja s harmonično in urejeno obliko (univerzalna oblika podob materialnih stvari, ki jih raziskuje grška geometrija in gibanje materije, ki ga raziskuje zahodna znanost, sta bolj ali manj sorodnega duha). Z uporabo barvnega senčenja prestavlja svetlobo in sence ter konveksnost in konkavnost kiparskega telesa na sliko, katere blišč igre svetlobe in senc ter enobarvna živa eleganca, tvori ritmično vitalnost slikovne pokrajine. Sodobni slikarski slog je od klasicističnega kiparskega sloga napravil še korak dlje v smeri kolorističnega slikarskega sloga in kljub temu, da je bilo to znamenje prehoda od klasičnega k modernemu duhu, je ostal njegov pogled na univerzum nespremenjen: »človek« in »stvar« ter »duh« in »pokrajina« se medsebojno opazujejo iz nasprotnih položajev. Grški klasični svet je bil vendarle omejen na konkreten kozmos, ki naj bi bil del harmoničnega in spokojnega reda, medtem ko je današnji moderni pogled na svet neusahljivi sistem moči v razmerjih nenehne izmenjave. V slednjem si človek in svet nasprotujeta, obstaja želja z majhnim telesom prilegati se veselju in zatreti misel, da Nebo vlada vsem obstoječim stvarim. V njem se širi volja po nadvladi človeške vrste in obstaja vseprisotna drža nasprotja med subjektivnim in objektivnim pogledom (vprašanja duha in materije, subjekta in objekta so v zahodni filozofski misli vseskozi prevladovala). Nasprotje med stvarmi in jazom priča tudi o perspektivi v zahodnem slikarstvu. Pokrajina in prostor na sliki je objekt slikarjevega pogleda, ki stoji trdno na tleh. Gre torej za objektivno polje iz statičnega subjektivnega vidika, ki je videti tako, kot da bi objektivni pogled prehajal v subjektivni pogled (realizem v skrajni točki preide v impresionizem). Prostrani prizori, ki jih slika sodobni zahodni slikarski slog, so še vedno konkretni, s prostim očesom vidni in omejeni svetovi, ki nimajo nobene podobnosti s slikanjem dreves ali skal iz pogleda od blizu v kitajskem slikarstvu, ki izprazni duh in izraža podobo. Perspektiva v kitajskem slikarstvu upošteva veliko praznino duha, pogled iz onstranstva ali s ptičje perspektive, ki odraža ritmično celoto velike narave. Njegovo prostorsko gledišče je prestavljanje naprej in nazaj v času, brezciljno tavajoč in krožen pogled, ki združuje več ravni in ima večtočkovno gledišče in ki v glasbo prevaja poetičen, podobo presegajoč slikovni svet duha praznine (nastanek značilnih kitajskih podolžnih slik, ki jih lahko ročno zvijemo v zvitek). Zato njegov svet teži k pogledu od daleč. »Od daleč visoko«, »od daleč globoko« in »od daleč enakomerno« so tri »daljave«, ki v kitajskem slikarstvu sestavljajo perspektivo. Iz takih daljav postanejo s slikanjem nastale konveksnost in konkavnost ter igra svetlobe in senc

neopazne. Tudi razkošna barvitost se izgubi v kosmih dima in meglicah. Ritem svetlobe in teme predstavlja umetniški duh harmonije med Nebom in Zemljo, ki je popolnoma v skladu s kitajskim svobodnim in spontanum umetniškim konceptom. Svet kitajskega slikarstva je videti subjektiven, vendar je v resnici objektivni celosten univerzum, ki je usklajen s kitajsko filozofijo in drugimi vidiki duha. »Hladna puščobnost« ter »otožnost« sta bili po mnenju kitajskih slikarjev najvišje stanje razpoloženja odmaknjenosti duha (slikovni svet številnih slikarjev iz dinastije Yuan, ki so živeli v gorah kot puščavniki, je bil napolnjen z razpoloženjem puščobnosti), njihovo pronicljivo razumevanje življenja narave je brez primere, s katerim se lahko kosa zgolj razsvetljena božanskost človeškega telesa pri Grkih.

Kitajsko slikarstvo zaradi oddaljenega pogleda iz ptičje perspektive, spoštljivega pogleda od daleč navzdol ter enakosti razdalj med vidnimi stvarmi, daje prednost panoramskemu slikanju na pravokotne, z vrvjo pripete in navpično razgrnjene zvitke papirja. Igra svetlobe in teme, polnosti in praznine na več ravneh tvori umetniško vzdušje in ritem celotne slike. Zahodno slikarstvo zaradi nasproti postavljenega in naravnost pred sabo usmerjenega pogleda na bližnjem vodoravnem platnu pogosto prikazuje resničen prizor od blizu proti daleč. Vzajemno odražanje svetlobe in senc oblikuje ritmično pretočnost celotne slike. Kitajski slikar, ki daleč presega meje slikarskega sveta in s pogledom obrnjenim navzdol proti naravi, v slikovnem svetu slike nenehno išče svoje gledišče kot zapuščen, otožen in nespremenljivo samozadosten svet. (V zahodnih oljnih slikah občudujemo gledišče, ki ga določi avtor sam.) Nasprotno pa osebni značaj kitajskih slikarjev povsem ponikne in se zlije z umetniškim konceptom celotne slike, kar je najbolj vidno v slikarskem konceptu črno bele tehnike slikanja z linijami in točkastimi potezami.

Obstaja še ena stvar, ki je vredna naše pozornosti. To je slikarsko gledišče Indije, velikega vzhodnoazijskega kulturnega področja, ki kljub temu, da je sorodno zahodnemu grškemu duhu, po plati magične lepote barv ravno tako izraža vzhodnoazijski temperament. T.i. »šest delov telesa« ali v sanskrtu »*sadanga*« naj bi po legendi nastalo v 3. stoletju gregorijanskega koledarja in naj bi podobno kot šest pravil slikanja kitajskega Xie Heja, povzemalo misli svojih predhodnikov. Njihova vsebina je naslednja: (1) vednost o obliki, (2) občutek za pravo količino in snov, (3) občutja do telesa upodabljanja, (4) elegantnost in lepota izraza, (5)

približevanje stvarnosti in (6) metoda uporabe čopiča in barv v lepih umetnostih.¹⁴

T. i. »šestim delom telesa« manjka sistematična urejenost. 1. do 6. točka ne presega okvirov posnemanja narave, poudarja formo in kvaliteto slikanja. 4. točka govori o harmonični lepoti oblikovne plati. 6. točka je posvečena vidiku tehnike. Celotna miselnost je na las podobna »posnemanju narave« in »oblikovne lepote« v grški teoriji umetnosti. Tako Grki kot Indijci se istovetijo z Ariji, njihova filozofska misel in pogled na stvarstvo imata mnogo skupnih točk. Tudi v umetnosti imajo podobna stališča. V obdobju dinastij Wei in Jin ter Šestih dinastij¹⁵, ko je indijska slikarska metoda prodrla na Kitajsko, se je razširil tudi vpliv metode zahodnega slikarstva na Kitajsko. Kitajsko slikarstvo se začne skozi privzemanje metode barvnega senčenja preoblikovati. Vendar po drugi strani s prikazom lastne ritmične vitalnosti in ritma svetlobe in teme, hkrati ne prevzame tudi njegovega konveksno-konkavnega upodabljanja in senčenja, zato sta ostala značilno gledišče in slog kitajskega slikanja nedotaknjena. Kitajsko slikarstvo s svojo nagnjenostjo k črno beli tehniki slikanja, meglicam in kosmom dima, sanjam podobnemu duhu praznine, izpiranjem tuša in odmiku od toplih in kričečih barv, tako vendarle krši pomen stavka »slikarstvo je vizualna umetnost«. »Glasba v barvah« je bila na Kitajskem že davno v zatonu. (Z današnjega vidika bi lahko freske sloga dinastije Tang, natančneje, njihova bogata in razkošna uporaba barv in elegantna moč linij, ljudi spominjale na izbrano lepoto Boticellijevih oljnih slik.) Veliki slikarji iz dinastij Song in Yuan se nikoli niso nehali učiti od »narave«. Zato da bi ustvarili umetniški slog delovanja med Nebom in Zemljo, so iskali resnične temelje črno bele tehnike slikanja. Sodobni slikarji kot je Shitao¹⁶ potujejo po sanjskem svetu vodovij in gorovij in z uporabo neobičajno svobodne črno bele tehnike slikanja slikajo magične, s prostim očesom vidne, čudovite svetove, od koder se daleč naokrog širi resnični duh, ki čudežno ustvarja naravo. Moderni slikar Ren Bonian¹⁷ je s slikarstvom cvetja, ptic in živali še bolje prikazal veličasten duh novega barvnega sveta in kot eden redkih sodobnih koloristov, pripravil ljudi do premišljevanja o izvornem pomenu slikarstva. Medtem veliko drugih zgolj slepo posnema stare oblike, na zunaj izgu-

¹⁴ Prim. Lü Fengzi, »Povezava med kitajskim slikarstvom in budizmom«, *Revija jinling*.

¹⁵ [Dinastija Wei (220-265 n. š.) in Šest dinastij: obdobje neenotnosti in nemirov med dinastijo Han (202-220 n. š.) in dinastijo Sui (začetek 589 n. š.). (*Op. prev.*)]

¹⁶ [Živel je v dinastiji Qing. (*Op. prev.*)]

¹⁷ [Živel je od 1840 do 1896 n. š. (*Op. prev.*)]

blja resnični občutek za naravo, na znotraj pa domiselnost in življenjski duh, ne vidi resnične pokrajine in ne obvlada tehnike slikanja. Zaradi tega, ker se, kar zadeva veličastnost in sijajnost barv, ne morejo primerjati z zahodnim slikarstvom, izgubljajo tudi učinke in lepoto črno bele tehnike slikanja svojih predhodnikov. Umetnost bi morala napredovati skupaj z življenjem kulture. Prihodnja pot razvoja kitajskega slikarstva pa ne bi smela biti zgolj v ponovnem poseganju po lepoti tradicionalne slikarske linije Kitajske in njene veličastne izrazne moči, temveč bi morala posebno pozornost posvečati barvitemu ritmičnemu toku stvarne pokrajine in ustvarjati bogat, veličasten in svež barvni svet. Skozi izkustvo dejanskega življenja bi morala izražati predvsem duhovni ritem dobe. To pa zato, ker sta najgloblji in poslednji temelj prav vseh umetnosti, kljub temu da težijo k glasbi in dosegaajo vrhunec v najvišji lepoti, vendarle »resničnost« in »pristnost«.

Prevedla Katja Kolšek

KAKO RAZUMETI KITAJSKO ESTETIKO

PENG FENG

Globalizacija je povezala kitajsko estetiko s svetovno in nam tako omogočila globlji vpogled v njen pomen in težo. Zaradi zaprtosti Kitajske se je kitajska estetika dolgo razvijala samostojno, zato se je bilo težko ukvarjati z vprašanji njenega pomena oziroma položaja v svetu. Kljub osamitvi od preostanka sveta je kitajska estetika dosegla spoštovanja vredne uspehe, ki pa jih z današnje perspektive ni preprosto ovrednotiti, saj brez ustrezne referenčne točke le stežka presodimo, ali je kitajska estetika napredovala ali nazadovala. Od gibanj v svetovni estetiki se je oddaljila predvsem v drugi polovici 20. stoletja: ne samo, da je bila od preostanka sveta ločena prostorsko, temveč je polje znanstvene estetike zapustila tudi časovno.¹ Njeno osamitev je prekinila šele globalizacija, stiki in dialog s svetovno estetiko pa so razkrili njene posebnosti. Na splošno lahko ugotovimo, da se moderni pomen kitajske estetike, ki ima značilnosti predmoderne, kaže na dva načina. Prvič, kitajsko estetiko lahko povežemo s postmoderno zahodno estetiko prek kritike moderne zahodne estetike. Drugič, kitajska estetika lahko pripomore k razreševanju šibkih točk zahodne postmoderne estetike, saj lahko sodobni estetiki predstavlja navdih pri razreševanju težav postmoderne estetike.

¹ Kot ugotavlja Ye Lang, je v razpravah na področju estetike v petdesetih letih 20. stoletja »kritika Zhu Guangqiana prekinila vezi med sodobno kitajsko estetiko in takratno zahodno estetiko kot tudi kitajsko tradicionalno kulturo« (Ye Lang, *Bambus v srcu – na poti k moderni kitajski estetiki* (*Xiongzhong zhe zhu – zouxiang xiandai zhi zhongguo meixue*), Anhui jiaoyu chubanshe, Hefei 1998, str. 358); »ko danes govorimo o estetiki, ... sploh v povezavi z bližnjo preteklostjo oziroma preteklostjo sodobne kitajske estetike in moderne kitajske estetike, moramo začeti pri Zhu Guangqianu« (*ibid.*, str. 256), ker je »Zhu Guangqian glavni predstavnik kitajske estetike, ... njegova estetika uteleša zgodovinski razvoj estetike« (*ibid.*, str. 257), kar »po eni strani pomeni, da odseva pot zahodne estetike od klasike do moderne, po drugi strani pa odraža iskanje skupne zgodovinske usmeritve zahodne in kitajske estetike, ki poteka od moderne naprej«. (*Ibid.*, str. 261)

1.

Najprej bomo s pomočjo okvirja strukturalistične semiotike, ki ga je zasnoval Hans-Georg Möller, pojasnili pomen predmoderne, moderne in postmoderne. Strukturalistična semiotika ima dva osnovna pojma: označevalec in označenec. Möller na podlagi neenakega odnosa med njima razlikuje tri vrste semiotičnih struktur: prisotnost, reprezentacijo in označenost. Medsebojni odnos teh struktur prikazuje naslednja shema:

	prisotnost	reprezentacija
semiotika prisotnosti	označenec – označevalec	
semiotika reprezentacije	označenec	označevalec
semiotika označenosti		označenec – označevalec

V semiotiki prisotnosti sta označevalec in označenec v območju prisotnosti. Čeprav označevalec predstavlja reprezentacijo, ima tudi lastnosti prisotnosti. Z drugimi besedami, simbolno naj bi imelo pomen realnega. Koncept semiotike prisotnosti je koncept označenca ali »izvora«. V semiotiki reprezentacije sta označevalec in označenec ločena v območjih reprezentacije in prisotnosti, njun medsebojni odnos je odnos reprezentacije, tj. označevalec predstavlja označeno. Sta torej v odnosu reprezentacije, vendar ima vsak na sebi samostojen pomen. V semiotiki označenosti sta označevalec in označenec v območju reprezentacije. Čeprav označenec predstavlja prisotnost, ima tudi lastnosti reprezentacije. Z drugimi besedami, realno naj bi se spremenilo v simbolno.² V postmoderni filozofiji je označenec postal označevalec, bistvo je postalo pojav, prisotnost je postala reprezentacija, realno pa je postalo simbolno. Tako je postmoderna filozofija zavzela egalitarno držo brez centra.

Če nekoliko prilagodimo izrazje Möllerjevega modela strukturalistične semiotike, lahko uspešno razlikujemo med tremi vrstami estetike. Če umetnost nadomesti označevalca in reprezentacijo, realnost pa označenca in prisotnost, ugotovimo naslednje. V sodobni estetiki umetnost in realnost spadata v območje realnosti; med njima obstaja tesna vez; umetnost je del realnosti, vendar uporabnost umetnosti ni posebno pomembna, zato tako umetnost kot realnost sledita načelom realnosti. V postmoderni estetiki se umetnost in realnost uvrščata v območje umetnosti; tudi

² Več o opisanih semiotičnih strukturah v: H.-G. Möller, »Filozofska opredelitev Feng Youlanovega novega racionalizma in neokonfucijanstva« (Feng Youlan xinlixue yu rujia de zhaxue dingwei), v: *Filozofske razprave* (Zhexue Yanjiu), 1999, št. 2, str. 54-55. Gl. tudi: H.-G. Möller, »Before and After Representation«, v: *Semiotica*, zv. 143 (2003), str. 69-77.

med njima obstaja vez; realnost ima v nekem smislu lastnosti umetnosti, hkrati pa je posebno pomembna uporabna vrednost umetnosti, zato tako realnost kot umetnost sledita načelom umetnosti. V moderni estetiki umetnost spada v območje umetnosti, realnost v območje realnosti; med njima ni neposredne povezave, lahko pride le do posredne uporabe. Po Möllerju ima tradicionalna kitajska filozofija tipično zgradbo semiotike prisotnosti, zato jo uvršča v polje predmoderne filozofije, iz česar sledi, da kitajska tradicionalna estetika spada v polje predmoderne estetike. Izpostaviti moramo tudi, da pri izrazih predmoderna, moderna in postmoderna ni pomemben koncept teoretskega obdobja, pač pa vrsta teorije. Poleg tega teorija pri izrazih predmoderna, moderna in postmoderna ne razlikujemo med progresivnim oziroma regresivnim.

2.

Iz prikaza Möllerjeve strukturalistične semiotike so razvidne semiotične vzporednice med predmoderno (semiotika prisotnosti) in postmoderno (semiotika označenosti). Omenjeni simbolni strukturi ne ločita popolnoma označevalca in označenca, s čimer nasprotujeta moderni semiotiki reprezentacije oziroma njenemu ločevanju označevalca in označenca. Ta razlika se kaže tudi na področju estetike: poudarek na povezovanju umetnosti in realnosti loči predmoderno in postmoderno od nezainteresiranosti in larpurlartizma v moderni estetiki, ki izhajata iz ločevanja umetnosti in realnosti.

Odpor kitajske estetike do moderne estetike se je pokazal že, ko so kitajski moderni estetiki sprejemali prve vplive zahodne moderne estetike, pri čemer je šlo pravzaprav za transformacijo kitajske estetike iz obdobja predmoderne v obdobje moderne. Značilen primer modernega estetika je prav utemeljitelj moderne kitajske estetike Wang Guowei. Zagovarjal je estetiko nezainteresiranosti, umetnost, igro, formo s samostojno estetsko vrednostjo itd., kar je običajno za estetske pristope z značilnostmi moderne. Z vidika moderne estetike je kritiziral tradicionalno umetnost in v začetku 20. stoletja pogosto objavljajl članke, v katerih se je pritoževal, da je Kitajska brez pravih likovnih umetnosti. Podobna mnenja najdemo tudi pri Cai Yuanpeiju, Zhu Guangqianu in drugih modernih estetikih. Posebno za Zhu Guangqianovo *Psihologijo literature in umetnosti* (*Wenyi xinlixue*) je moč trditi, da ima značilnosti zahodne moderne estetike, saj uspešno povezuje Crocejevo intuicijo, Kantovo nezainteresirano kontemplacijo, Bulloughovo psihološko distanco, Lippsovo vživljanje in druge

ideje moderne estetike ter s tem vzpostavlja značilen model moderne estetike.³ Estetika, v katere jedru sta koncepta nezainteresiranosti in larpur-lartizma, je tako dolgo veljala za standard kitajske moderne estetike, Zhu Guangqian pa za njenega glavnega predstavnika. Izid in priljubljenost del, kot sta *Psihologija literature in umetnosti* in *O lepoti (Tan mei)*, sta pokazala, da je moderna estetika uspešno osvojila Kitajsko. Z nekoliko pretiravanja bi se lahko pohvalili, da je bila zgodnja Zhu Guangqianova estetika v takratnem obdobju enako moderna kot moderna svetovna estetika.

Kljub temu kasnejši razvoj kitajske estetike ni temeljil na moderni estetiki, ki so jo utemeljili Zhu Guangqian in drugi, pač pa je na kitajske moderne estetike in njihovo sprejemanje zahodne estetike vplivala predvsem kitajska tradicionalna estetika z značilnostmi moderne. Celo Zhu Guangqian je potem, ko je v celoti in nekritično sprejel zahodno moderno estetiko, previdno priznal, da je ta preveč enostranska in da bi bilo potrebno odpraviti njene pomanjkljivosti.⁴ Iz njegovih popravkov je razvidno, da je pomanjkljivosti idej moderne estetike razreševal s pomočjo idej predmoderne estetike.

Izpostaviti moramo, da Zhu Guangqian sploh ni skušal povezati predmoderne in moderne estetike v neko novo obliko estetike, temveč je preprosto združil njune nasprotujoče si ideje. Raje je vzpostavil protislovja v lastnem teoretskem sistemu kot potvarjal realnost literarno-umetnostne prakse, s čimer je nazorno pokazal, da tradicionalno kitajsko znanje ceni reševanje praktičnih problemov in zavrača pragmatistična nagnjenja, ki izhajajo iz teorije. Pravzaprav bi Zhu Guangqian lahko sledil že izoblikovani zahodni teoriji moderne estetike in se tako izognil protislovjem v lastni teoriji. Čeprav je zahodno teorijo izjemno cenil in menil, da »je v načelih, ki jih zagovarja, veliko neizbrisnega«,⁵ pa ni mogel dopustiti, da bi dejstva sledila teoriji. Menimo, da prav protislovja v njegovi teoriji estetike pokažejo, da je v širšem okviru moderne zahodne filozofije in estetike, ki je osredinjena na spoznavno teorijo, zelo težko nazorno pojasniti in opisati realno estetsko delovanje in literarno-umetnostno prakso. Iz spoštovanja do praktičnega pristopa literarno-umetnostne prakse je Zhu Guangqian zgolj združil nekaj nasprotujočih si teorij, kar pa v moderni estetiki, v kateri ima osrednjo vlogo spoznavna teorija, še vedno predstavlja pomemben dosežek. Zhu Guangqian sicer ni nikoli razrešil teh protislovij in tudi ni vzpostavil teorije estetike, ki bi jih

³ Gl. Zhu Guangqian, *Psihologija literature in umetnosti* (Wenyi xinlixue), 1, 2 in 3, Anhui jiaoyu chubanshe, Hefei 1996, str. 9-54.

⁴ *Ibid.*, str. 1-2.

⁵ *Ibid.*, str. 2.

preseгла, vendar pa je uspešno ohranil neoporečen opis dejanskega odnosa med estetskim in literarno-umetnostno prakso. S sprejemanjem moderne zahodne estetike, svojimi dvomi vanjo in z razreševanjem njenih pomanjkljivosti je pokazal, da so se kitajski estetik v tridesetih letih 20. stoletja zavedali omejitve moderne estetike in se po svojih močeh trudili, da bi jih odpravili.

Zhu Guangqianov odnos do sprejemanja pragmatizma v teoriji se še bolj očitno in premišljeno pokaže pri Cai Yuanpeiju. Slednji je pod vplivom Deweyevega pragmatizma v pedagogiki poudarjal umetnostno vzgojo kot družbeno funkcijo, ki jo je moč razvijati. Tu je nanj vplival Kant; njegova estetska misel je v celoti sledila polju moderne estetike. Poudarjal je estetiko nezainteresiranosti in sprejemal vplive pragmatizma, hkrati pa posebno poudarjal vrednost umetnostne vzgoje pri izgradnji značaja in družbe, zaradi česar se modernost njegove estetike ne zdi tako čista.

Celo v delu *O poeziji ci med ljudmi (Renjian cihua)* Wang Guoweija, navdušenega pristaša moderne estetike,⁶ so očitne značilnosti predmoderne. Glavna tema njegove estetike kot tudi celotnega procesa modernizacije kitajske estetike je bilo vprašanje, kako se spopasti z odnosom med moderno zahodno estetiko z značilnostmi moderne in kitajsko tradicionalno estetiko z značilnostmi predmoderne. Ne samo, da je bila modernizacija kitajske estetike dokončno zasidrana v moderni zahodni estetiki, pač pa je morala v moderno družbo umestiti tudi Kitajski lastno tradicionalno estetiko in ji dopustiti, da deluje v strukturah moderne estetike. Wang Guowei je v svoji obravnavi vezi med zahodno moderno estetiko in kitajsko tradicionalno estetiko zavzel skrajno stališče. Zagovarjal je njuno ločevanje in lastno pojavno obliko, tj. ni dopuščal, da bi medsebojno vplivali nase in se tako odrekli svoji čistosti. Ko se je kitajska estetika pričela modernizirati in je še vedno iskala vezi med zahodno moderno estetiko in kitajsko tradicionalno estetiko, je bila Wang Guowejeva obravnava nedvomno smiselna, čeprav nam je zapustila očitne in neposredne težave.⁷

Iz zgornjih opisov je razvidno, da so se kitajski moderni estetik na podlagi tradicionalne kitajske estetike zavestno ali nezavedno upirali

⁶ Wang Guowei je cenil nezainteresiranost, igro, formo, larpurlartizem in druge poglede moderne estetike. Z njimi je kritiziral kitajsko tradicionalno estetiko in umetnost, iz česar lahko razberemo, da je imela njegova estetika čiste značilnosti moderne.

⁷ Gl. mojo razpravo »Modernizem v estetiki Wang Guoweija in njegovi problemi« (Wang Guowei meixue de xiandaixing ji qi wenti), v: Wang Bo (ur.), *Žbirka Bakla (Xinhua ji)*, Beijing daxue chubanshe, Peking 2004, str. 625-654.

nekaterim osrednjim konceptom moderne zahodne estetike. Posledično kitajska moderna estetika od samega začetka ni bila zelo »čista« oziroma v celoti »moderna«.

Kitajska moderna estetika se torej ni mogla dodobra razviti oziroma »prečistiti«. Poleg latentnega vpliva kitajske tradicionalne estetike jo je spremljal tudi neposredni vpliv marksistične ideologije. Če trdimo, da estetika Wang Guoweija, Cai Yuanpeija, Zhu Guangqiana in drugih še vedno sodi v moderno estetiko, potem imajo dela marksističnih filozofov Cai Yija in Li Zehoua ter načelo praktične estetike očitne značilnosti predmoderne, saj poudarjajo, da estetsko spada v območje prisotnosti in ne v območje reprezentacije. Slednje se je posebej očitno pokazalo v številnih razpravah iz petdesetih let 20. stoletja. Zhu Guangqian je v svoji kritiki Cai Yijeve estetike (vključuje tudi Li Zehoua) rekel:

Najprej ni prepoznal objekta občutka za lepo, ni razlikoval med »stvarjo« in »obliko stvari«, ni prepoznal, da je objekt občutka za lepo »oblika stvari« in ne »stvar« na sebi.⁸

Če preidemo v terminologijo strukturalistične semiotike, omenjena »stvar na sebi« spada v območje prisotnosti, »oblika stvari« pa v območje reprezentacije. Zhu Guangqian je menil, da je njegova estetika bistveno drugačna od Cai Yijeve in Li Zehouove, saj je lepoto uvrstil v območje reprezentacije in jo popolnoma ločil od realnega življenja. Realno življenje je sicer še vedno lahko vir lepote, ni pa lepo samo po sebi, kar pomeni, da med lepoto in umetnostjo na eni strani in realnim življenjem na drugi obstaja svojevrsten odnos reprezentacije in reprezentiranega. Cai Yi, Li Zehou in drugi avtorji so omenjeni odnos ukinili in lepoto umestili v območje prisotnosti. Tako so lepoto in umetnost neposredno izenačili z realnim življenjem. Cai Yijeva in Li Zehouova estetika se s časovnega vidika torej uvršča v okvir moderne estetike, medtem ko s tipološkega vidika spada v okvir predmoderne estetike. Z vidika moderne estetike predstavlja dejstvo, da so Cai Yi, Li Zehou in drugi v svojih razpravah prek predmoderne estetike kritizirali Zhu Guangqianovo moderno estetiko, nedvomno precejšen korak nazaj. Z vidika postmoderne estetike pa lahko ugotovimo, da sta – glede na strukturne podobnosti med predmoderno estetiko in postmoderno estetiko ter značilnosti predmoderne estetike Cai Yija, Li Zehoua in drugih – kritika in preoblikovanje moderne estetike vendarle ponudila nekaj novega.

⁸ *Zbrana dela Zhu Guangqiana (Zhu Guangqian quanji)*, 5. knjiga, Anhui jiaoyu chubanshe, Hefei 1989, str. 43.

Zaznati je naslednji izjemno zanimiv pojav: malodane hkrati, ko akademski krogi kitajske estetike kritizirajo praktično estetiko, zahodna postmoderna estetika doživlja svoj »obrat k praksi«. Pri poudarjanju praktičnih značilnosti estetskega ne gre le za analizo oziroma prepoznavanje teh značilnosti, pač pa za težnjo v sodobni zahodni estetiki. Slednjo bi morali pozorno spremljati, sploh glede na to, da s pomočjo moderne zahodne teorije estetike gradimo pragmatično estetiko. S pričujočim zapisom ne želimo izpostavljati najnovejših dognanj zahodne estetike kot edinega cilja, pač pa želimo opozoriti tiste estetike, ki so še vedno ujete v teoretskih razpravah, odmaknjenih od prakse, da je glavni pomen estetike morda prav v praksi.

3.

Treba je poudariti, da je razumevanje prakse v zahodni postmoder- ni estetiki popolnoma drugačno od njenega razumevanja v marksizmu. Poznavalci marksistične filozofije dobro vedo, da ima praksa v njej točno določen pomen: vključuje človekovo zavestno transformacijo narave in družbe prek razrednega boja, produkcijskega boja in znanstvenih eksperimentov. V kitajskem marksizmu posebno izstopa izjemna transformativna moč ljudskih množic, ne pa posameznikova svoboda in zavestna dejanja. »Obrat k praksi« v sodobni zahodni estetiki res obsega premik od teoretskega premišljanja k življenjski praksi, toda slednja se izkaže za širšo, svobodnejšo in večplastno. Zanj niso pomembni razredni boj, produkcijski boj, znanstveni eksperimenti in podobne makroskopske dejavnosti za množice, saj omogoča, da vsak posameznik svobodno odloča o svojem življenjskem slogu. Njen cilj je, da praktik na koncu sam ustvari prelepo umetnino.

Še bolj pomembno je, da je zahodna estetika v 20. stoletju pod vplivom jezikovnega obrata v filozofiji prakso razumela kot jezikovno prakso, katere temeljni obliki sta bili branje in pisanje, njen glavni dosežek pa – v zelo omejenem smislu – besedišče in tvorjenje novih besed. Tako je Richard Rorty menil, da je etično življenje v postmoder- ni svojevrstno estetizirano etično življenje, pri katerem je najbolj pomembno, da na področju jezika (in ne na področju prakse) obstaja bogato in inovativno besedišče. Razlike med realno in jezikovno prakso so vzporedne razlikam med razumevanjem predmoderne prakse in razumevanjem postmoderne prakse.

Prehod iz moderne v postmoderno je dandanes pravzaprav prehod od razuma k estetiki. Ne glede na to, ali ga pozdravljamo kot Rorty ali

smo o njem globoko zaskrbljeni kot Jürgen Habermas, ga vsi sprejemamo kot dejstvo. Slednje nazorno predstavi Richard Shusterman:

Rorty estetski obrat pozdravlja kot nekaj, kar nas osvobaja od togega, homogenizirajočega in ahistoričnega razumevanja razuma in namesto tega spodbuja gibčnost ustvarjalne domišljije, ki se zdi bolj primerna za naše čedalje bolj decentralizirane kontekste in čas hitrih sprememb. Na drugi strani pa Habermas brani moderno, tako da postmoderni estetski obrat predstavi kot nepotreben, zgrešen in subverziven odgovor na lažno predstavo razuma – razuma, osredinjene-ga na subjekt. Pomanjkljivosti moderne torej ne moremo odpraviti z opustitvijo razuma za estetiko, pač pa tako, da razum, osredinjen na subjekt, nadomestimo s komunikativnim modelom razuma.⁹

Današnje obdobje v celoti kaže zunanji videz estetizacije, kar potrjuje čedalje več filozofov. Izjemno dejavni nemški filozof Wolfgang Iser trdi, da po vsem svetu poteka vsesplošni proces estetizacije. Najprej gre za površinsko estetizacijo, ki vključuje zunanje okrasje, kulturni hedonizem in strategijo estetike v gospodarskem življenju. Tej sledi globoka estetizacija, ki vključuje uporabo novih materialov pri spreminjanju strukture materije, medijsko konstrukcijo realnosti itd. Nazadnje pa imamo estetizacijo spoznavne teorije, ki vključuje estetizacijo koncepta resnice, koncepta znanosti in znanstvene prakse. Skratka, estetizirano je celotno družbeno življenje od zunaj navzven, od »hardvera« do »softvera«.¹⁰ Na osnovi teh spoznanj je Iser naredil korak naprej in predlagal t. i. »estetski obrat«, »protoestetiko«, »estetiko kot protofilozofijo« in druge znane koncepte.¹¹

Razlog, da ima vsa postmoderna zunanji videz estetizacije, je v njeni umeščenosti v območje reprezentacije – vsi simboli so lahko virtualni, vsi so podvrženi estetizaciji. Tako Rorty kot Iser sta na podlagi takih idej zaključila, da ima celotna postmoderna zunanji videz estetizacije.

Da bi bolje pojasnili opisane tendence estetizacije, naj na kratko opredelimo Rortyjeve koncepte estetizacije etičnega življenja, ki temelji prav na osnovi postmoderne filozofskega stališča. Rorty je manko pomena postavil za temelj vrednote delovanja, tako da dobro življenje ni izjemno življenje (podvrženo nekim moralnim idejam), pač pa neprekinjeno bo-

⁹ Shusterman R., *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, Routledge, New York in London 1997, str. 114.

¹⁰ Za opis napredka splošne estetizacije gl. W. Iser, *Undoing Aesthetics*, prevod Andrew Inkpin, SAGE Publications, London 1997, str. 2-6; 38-47.

¹¹ W. Iser, *Undoing Aesthetics*, str. 48.

gato in inovativno življenje. Slednje lahko prevzame jezikovno, narativno obliko, ne more pa prevzeti oblike resničnega življenja. Skratka, Rorty je postmoderno etično življenje videl kot življenje, ki se odvija v območju jezika (in ne v območju prakse) in ima bogato in novo besedišče. Po Rortyju ima tovrstno etično življenje dve paradigmi: prva je paradigma »močnega pesnika«, druga paradigma »ironika« oziroma literarnega kritika. Ironik se zateka k neskončni uporabi jezika, s čimer se samobogati, pravi pesnik pa ustvarjalno gradi popolnoma nov jezik, s čimer se samoustvari.¹²

Rorty je lahko iz več razlogov zgoraj opisana modela etičnega življenja opisoval kot mojstra za estetsko. Prvič, pesnike in kritike so splošno častili kot predstavnike estetskega, saj so prvi predstavljali plodno ustvarjalno moč estetskega, drugi pa prefinjen okus za estetsko. Drugič, premik iz območja resnične prakse v območje virtualnega jezika lahko razumemo tudi kot svojevrsten proces estetizacije življenja. Ker so že od Platona estetiko in umetnost tipično videli kot posnemanje realnega življenja oziroma kot senco realnega življenja, se v primerjavi z dejanskostjo realnega življenja zdi, da estetsko in umetnost zahtevata veliko več virtualnosti in mehko. Premestitev življenja iz območja trde realnosti v območje mehkega jezika je skladno s tradicionalno opredelitvijo umetnosti in estetskega v zahodni estetiki.

Zgornja analiza procesa estetizacije postmoderne družbe nam omogoča boljše razumevanje temeljnih značilnosti postmoderne. Postmoderna želi življenje zgolj virtualizirati v obliko umetnosti ali pa skladno z načeli estetskega znova zgraditi realnost. Slednja je v svojih temeljih skonstruirana, virtualizirana, v čemer se postmoderna, moderna in predmoderna bistveno razlikujejo. Hkrati pa ravno zato celotna postmoderna družba kaže estetizirano zunanost.

Estetskega obrata zato ne kritizirajo le filozofi, ki zagovarjajo moderno, temveč povzročajo tudi skrbi filozofom, ki se zavzemajo za postmoderno. Celo Welsch, ki sicer zagovarja splošno estetizacijo, meni, da bi morali do nje pristopati previdno, različno obravnavati njene različne plasti in paziti na površinsko estetizacijo. Welscheva previdnost in dvomi v površinsko estetizacijo izvirajo iz dejstva, da tovrstna estetizacija ne more okrepiti posameznikove sposobnosti dojemanja estetskega, pač pa to sposobnost celo otopi in upočasni. Ker je postmoderna površinska estetizacija usmerjena le na povprečni estetski okus množice, ne upošteva

¹² R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 24, 73-80.

estetskih potreb posameznika v množici. Posledično se posamezniki ob zadovoljivosti svojih estetskih potreb standardizirajo in usmerijo, vse dokler popolnoma ne izgubijo stika s svojimi realnimi potrebami. Postmoderna obvladuje popularno estetiko prek družboslovnih raziskav, raziskav javnega mnenja in računalniške obdelave podatkov. Postmoderna oziroma množična kultura je zato kultura nekakšnega estetskega povprečja, nima estetske kulture individualnosti, je vulgarna, je kultura, ki v imenu lepote duši posameznikovo sposobnost dojemanja estetskega. Potemtakem se v dobi prave eksplozije simbolov pojavi vprašanje, kako se znebiti »estet-ske povprečnosti«.¹³

Nekateri misleci trdijo, da estetizacija ni samostojna, pač pa je del percepcije, saj

estetsko delovanje že od nekdaj ne obstaja, zaradi česar tudi ni moglo prinesiti svobode in prostosti duha, o kateri so govorili klasični estetiki. Prav nasprotno, njen začetek je vodila človeška percepcija. Kot trdi Terry Eagleton: »Estetsko označuje to, kar je Max Horkheimer imenoval svojevrstna 'ponotranjena represija', ki vstavi družbeno moč še globlje v telesa prav tistih, ki jih podjarmi, in tako deluje kot vrhunsko učinkovita oblika politične hegemonije.« Žal tovrstna moč nadzora korak za korakom pada v nevidne roke kapitalizma. Zato je estetsko danes v celoti izgubilo kritičnost do realnega.¹⁴

Ponavadi se zdi, da je postmoderna estetika prinesla razcvet estetike, toda težav, s katerimi se sooča, ni nič manj kot težav moderne estetike. Prav zato zagovarjamo stališče, da kitajska sodobna estetika ne sme slepo slediti postmoderni estetiki. Z drugimi besedami: da bi kitajska sodobna estetika z uporabo postmoderne estetike presegla pomanjkljivosti moderne estetike, mora imeti jasne predstave o pomanjkljivostih postmoderne estetike in jih tudi dejavno premagovati. Menimo, da lahko kitajska tradicionalna estetika prav na tem področju pokaže svoje potenciale.

Še bolj so očitne razlike med kitajsko tradicionalno miselnostjo s strukturami semiotike prisotnosti in zahodno postmoderno miselnostjo s strukturami semiotike označenosti. Postmoderna estetika vse entitete pripisuje virtualnemu območju reprezentacije, zaradi česar človeško delovanje izgubi svoje temelje in postane od realnosti odmaknjena besedna

¹³ Gl. Peng Feng, *Pomen estetike (Meixue de yiyun)*, Zhongguo renmin daxue chubanshe, Peking 2000, str. 28.

¹⁴ Zhou Xiaoyi, *Esteticizem in potrošniška kultura (Weimeizhuyi yu xiaofei wenhua)*, Beijing daxue chubanshe, Peking 2002, str. 238-239. Za Eagletonov navedek gl. Eagleton, T., *The Ideology of the Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford 1990, str. 28.

igra. Cilj estetike je, da v besedni igri neprestano ustvarja nov jezik oziroma uporablja čim več jezika. Z ukinitvijo pomenskega temelja jezikov med jeziki ostanejo le razlike med novim in starim, med več ali manj. Več kot je v življenju jezikov in bolj novi kot so, bolj je življenje izpolnjeno.

V nasprotju z jezikovnimi igrami postmodernistične estetike pa kitajska tradicionalna estetika poudarja, da se je treba iz zunanjega jezikovnega območja vrniti v notranje območje izkušenj. Slednje lahko predstavimo na primeru konfucijanske šole. V *Pogovorih (Lunyu)*¹⁵ Konfucij neprestano uči svoje učence, da je treba iz zunanjih jezikovnih razprav prestopiti v notranjo izkustveno intuicijo. Poudarja, da le prek lastnih izkušenj lahko dojamemo resničnost stvari. Kot bi rekel Konfucij, je plemeniti človek »moder v delovanju in previden pri govorjenju«,¹⁶ pa tudi »gladke besede in priliznen obraz se redkokdaj družijo z moralnostjo«¹⁷ (*Pogovori, 1. knjiga*). Kot pravi Cheng Zi: »Vsak stavek, ki ga je izrekel Konfucij, je naraven; vsak stavek, ki ga je izrekel Mencij, je resničen.« (Zhu Xi,¹⁸ *Komentarji Pogovorov*). Cilj konfucijanske estetike torej ni bil ustvariti čim več čim novejših zunanjih jezikov, temveč preoblikovati zunanje jezikovne simbole v osebne izkušnje. Da bi zagotovili transformacijo zunanjih jezikovnih simbolov v lastne izkušnje, je konfucijanska estetika celo poudarjala rabo čim manj jezika. Konfucijev življenjepiš v *Žgodovinskih zapisih (Shiji, Kongzi shijia)*¹⁹ vsebuje zgodbo o tem, kako se je Konfucij učil igranja na guqin:²⁰

Konfucij se je pri Shi Xiangu učil igranja na guqin. Minilo je deset dni, a je še vedno igral isto melodijo. Shi Xiang je rekel: »Lahko greš naprej.« Konfucij je odvrnil: »Spoznal sem melodijo, ne pa ritma.« Čez čas je rekel: »Zdaj poznaš tudi ritem, lahko greš naprej.«

¹⁵ [*Pogovori* so zbrani zapisi Konfucijevih (551-479 pr. n. št.) izrekov, razprav in dejanj. Predstavljajo eno od štirih besedil (ob Menciju, Nauku o sredini in Velikem nauku) konfucijanskega kanona *Štirih knjig*, ki je temelj kitajske civilizacije, kulture, filozofije in umetnosti. (*Op. prev.*)]

¹⁶ [Prim.: *Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*, prevedla M. Milčinski, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 5. (*Op. prev.*)]

¹⁷ [*Ibid.*, str. 8. (*Op. prev.*)]

¹⁸ [Neokonfucijanski filozof iz obdobja dinastije Song (12. st.), ki je sestavil kanon *Štirih knjig*, jim dodal komentarje in jih na novo interpretiral. (*Op. prev.*)]

¹⁹ [*Žgodovinski zapisi* so delo zgodovinopisca Sima Qiana (145-90 pr. n. št.), v katerem je popisal zgodovino Kitajske od mitološkega obdobja do obdobja, v katerem je živel sam (dinastija Han). Del zapisov predstavljajo življenjepisi vidnih osebnosti, vključno s Konfucijem. (*Op. prev.*)]

²⁰ [Citram podobno brenkalo s sedmimi strunami, staro približno tri tisočletja. Obvladovanje tega inštrumenta je bilo značilno za izobražence cesarske Kitajske. (*Op. prev.*)]

Konfucij je odvrnil: »Ne poznam še njenega občutja.« Čez čas je rekel: »Zdaj poznaš tudi občutje, lahko greš naprej.« Konfucij je odvrnil: »Nisem še spoznal skladatelja.« Enkrat je miren in globoko v mislih, drugič veselo dvigne pogled in se zazre v daljavo. Rekel je: »Prepoznal sem skladatelja. Temen in visok je, bedi nad drugimi in vlada štirim deželam. Kdo drug kot kralj Wen jo je napisal!«

V nasprotju s postmodernimi estetiki, ki uporabljajo veliko jezikovnih simbolov, je Konfucij uporabljal karseda malo jezikovnih simbolov, v največji možni meri je zunanje simbole pretvarjal v notranje izkušnje in se nazadnje naučil melodije (simbola) kralja Wena ter prepoznal njegov značaj.

Če uporabimo konfucijansko terminologijo, govoriti iz lastnih izkušenj pomeni pristnost (*cheng*), govoriti ločeno od lastnih izkušenj pa nepristnost (*bu cheng*). S konfucijanskega vidika brez pristnosti življenje ni življenje in svet ni svet. Kot je zapisano v *Nauku o sredini (Zhongyong)*:²¹

Pristnost se izpolnjuje sama po sebi in pot vodi sama po sebi. Pristnost je konec in začetek vseh stvari. Ni stvari, ki bi bila brez pristnosti. Zato plemeniti ceni pristnost. Pristni ne izpopolnjuje le samega sebe, temveč prav s tem izpopolnjuje tudi druge stvari. Samega sebe izpopolniti je npravnost, zunanje stvari izpopolnjevati je spoznanje. To sta krepost narave in pot k uskladitvi zunanjega in notranjega. Spodobi se, da jo venomer uveljavljamo.²²

Zaradi svojega poudarjanja pristnosti je konfucijanstvo veliko strožje od postmoderne filozofije. S konfucijanskega vidika filozofija in estetika sploh ne predstavljata namišljenih besednih iger, temveč sta bistvena podviga v človeškem življenju.

Poudarek kitajske tradicionalne estetike na pristnosti oziroma na razpravah o jeziku, ki izhajajo iz lastnih izkušenj, lahko pripomore k odpravljanju pomanjkljivosti enostranskega iskanja zunajjezikovnih novosti in raznolikosti v postmoderni, hkrati pa lahko dodatno utrdi rabo estetike v moderni družbi. Namen estetike ni, da bi človekovo življenje dvignila na virtualno raven jezika, temveč da bi človekovo življenje povrnila na lastno raven obstoja. Če so osebne izkušnje del posameznikovega življenja, iskanje zunanjega poustvarjenega znanja posameznika ne more obogatiti, temveč mu celo škodi. Zato je naloga estetika, da posamezni-

²¹ [Najbolj mistična od konfucijanskih *Štirih knjig*, ki razpravlja o pravi poti, človekovi naravi in njegovem odnosu do kozmosa. (*Op. prev.*)]

²² [Prim.: *Štiri knjige: Konfucij, Mencij, Nauk o sredini, Veliki nauk*, prevedla M. Milčinski, str. 337. (*Op. prev.*)]

KAKO RAZUMETI KITAJSKO ESTETIKO

kovo življenje iz zunanjih namišljenih podob povrne v lastne življenjske izkušnje in mu tako omogoči živeti lastno življenje.

Prevedel Andrej Stopar

VZAJEMNI VPLIVI MED ZAHODNO IN KITAJSKO ESTETIKO

WANG KEPING

Moderna kitajska estetika je nastala tekom izmenjav in navzkrižij med kitajsko in zahodnimi kulturami. Napredovala je vzporedno z neprekinjenim vzajemnim vplivom in komunikacijo med zahodno in kitajsko estetiko in si je s pomočjo postavljanja zahodnih idej v tesno zvezo s kitajsko dediščino izoblikovala edinstveno formo in slog. Kar zadeva metodo in vsebino kitajske estetike, je njena opredeljujoča značilnost povezovanje v celoto in prisvajanje zgodovinskega v modernem skozi kulturno preoblikovanje med vzhodom in zahodom.

Z zgodovinskega vidika kitajska estetika v njenem stoletnem razvoju od nastanka do obdobja zrelosti izpričuje pet osnovnih paradigem. Vsaka od njih ima svoje lastno žarišče zanimanja in poleg tega, da pogojuje ostale, na njih širi tudi svoj lasten vpliv. S svojim napredovanjem te oblikujejo linearni osnutek različnih stopenj razvoja moderne kitajske estetike in poti njenega akademskega razvoja. Omenjenih pet paradigem vključuje model fragmentarne obdelave, ki temelji na prenosu in vpeljevanju; model sistematične gradnje vede, ki temelji na prenosu; model teoretske vključitve skozi kreativno preoblikovanje, ki temelji na razmerju med vzhodom in zahodom; model interdisciplinarne in vsestranske umetnostne vzgoje, ki temelji na učinkovitosti praktičnih znanosti; in model medkulturnih premislekov, ki temelji na raziskavi posameznih kulturnih izvorov.

Upoštevati je treba, da četudi je moderna kitajska estetika pričela svojo pot s prevodi, vpeljevanjem in prenosom zahodne estetike, v njenem primeru nikakor ni šlo zgolj za preprosto posnemanje ali mehansko reprodukcijo. Prej bi lahko rekli, da je prav izbira najprimernejših tem za maksimalno obravnavo in obnovo sčasoma ustvarila ugodne pogoje za komunikacijo med zahodno in kitajsko estetiko in njuno teoretsko povezovanje. Ti začetni napori so plod globoko zakoreninjene in daljnosežne

tradicije humanizma na Kitajskem. Iz istih razlogov je začetno uvajanje »zahodnih znanosti« (*xi xue*) naletelo na močan odpor izvirne kulture. Ta odpor je v veliki meri nastal pod vplivom kulturnega konzervativizma, vendar so se te skrajne in pristranske kulturne ideje sčasoma ustrezno samodejno popravile. Tako se je Wang Guowei s spoprijemanjem z nasprotjem med »starim učenjem« (kitajskim) in »novim učenjem« (zahodnim) strastno boril za akademsko okolje brez predsodkov in težnjo po resnici. Kot je zabeleženo v predgovoru, ki ga je leta 1911 napisal za *Revijo kitajskih študij*, je pozival »k širši kulturni viziji in zoper razlikovanje med starim in novim učenjem ter zahodnim in kitajskim učenjem«.¹ Glede na razširjenost kulturnega eklekticizma, se je veliko število učenjakov na to kritično odzvalo. Na primer, Zong Baihua je za časopis *Tekoča vprašanja* napisal članek *Kitajski učenjaki – komunikacija – posredovanje*.² V njem je izrazil svoje nesoglasje z običajnim iskanjem »podobnosti« med kitajsko in drugimi kulturami zavoljo medsebojnega razumevanja in posredovanja. Kitajske učenjake je vzpodbujal k prekinitvi z idejo komunikacije in eklekticizma v njihovem proučevanju zahodnih in kitajskih teorij in k prizadevanju za resnico zgolj zaradi resnice same. V odgovor na splošno idejno tendenco »skrajne vesternizacije« in medsebojnega prežemanja heterogenih kultur, je deset profesorjev iz Šanghaja leta 1935 družno podpisalo *Manifest za izgradnjo samonikle kitajske kulture*, kjer so javno visoko dvignili »zastavo samonikle kulture«.³ Glede na kulturno zavest obeh nasprotnih skrajnosti, je Zhang Dainian skupaj z ostalimi učenjaki podal veliko bolj konstruktiven predlog »sintetične kreacije«. Ta predlog je poudarjal, da je pri obravnavi kulturnih vprašanj treba z enako pozornostjo upoštevati le najboljše tako iz zahodne kot iz kitajske kulture kot njenega nasprotka. Hkrati je treba nadaljevati in negovati ugledno kitajsko kulturno dediščino. S prisvajanjem dragocenih dosežkov zahodne kulture bo sčasoma nastala nova kultura. Kitajska je tedaj potrebovala ustvarjalno sintezo in ne povprečnega posredništva. Zahtevk t. i. »ustvarjalne sinteze« je bil prizadevanje za uresničitev večstran-

¹ Cf. Wang Guowei, »Guoxue congkan xu«, v: *Wang Guowei Wenji (Zbrana dela Wang Guoweija)*, 4. zvezek, Zhongguo Wenshi Chubanshe, 1997, str. 366-367.

² Cf. Zong Baihua, »Zhongguo xuewenjia-goutong-tiaohue«, *Shishi ribao*, 27. november 1919.

³ Cf. Zhang Dainian et al., »Zhongguo benwei wenhua jianshe xuanyan«, v: *Zhang Dainian wenji (Zbrana dela Zhang Dainiana)*, 1. zvezek, Tsinghua University Press, 1989, str. 265. Gl. tudi Fu Chenzhen: »Wenhua yu zhexue de zhenghe: lun Zhang Dainian xiansheng zaoqi de wenhua zhexue guan« (Sinteza kulture in filozofije: o zgodnjih filozofskih nazorih gospoda Zhang Dainiana), *Xuehai (Časopis za učenjake)*, št. 1, 2001, str. 136-137.

ske naloge, z drugimi besedami, nasprotovanje pristranskim običajem kulturnih nazadnjakov, kulturnih skrajnežev in kulturnega eklekticizma, izkoreninjenje zastarelih in obrabljenih konceptov izvirne kulture, prevzemanje novega duha tujih kultur, podpiranje napredka s krepitvijo tradicionalne kulture, povečanje hitrosti vložka in predelave najboljšega od tujih kultur in končno, ustvarjanje nove oblike kitajske kulture, ki bi bila naklonjena presnovi in preporodu. Pozneje je Zhang Dainian vpeljal tudi »teorijo ustvarjanja kulture« in povzdignil stvarni pomen »sintetičnega ustvarjanja« na raven pospeševanja in oživljanja preporoda kitajske kulture in pomladi naroda. Podobni koncepti kulture in zavesti o prenovi in modernizaciji so močno spodbudili vse tiste kitajske učenjake, ki so si prizadevali za izgradnjo kitajske kulture in zavestno prevzeli odgovornost za prihodnost naroda in njegovih ljudi. Vpliv se je razširil vse do področja estetike in na različne načine preoblikoval napredujoče paradigme moderne kitajske estetike.

1. Fragmentarna obravnava zahodne estetike

Od začetka 20. stoletja dalje je Kitajska prestala vrsto notranjih političnih pretresov in množičnih vdorov tujih držav. Veliko zavednih, prizadevnih in domoljubnih učenjakov je globoko občutilo usodo naroda in njegovih ljudi. Bili so izzvani in preizkusili so vsa možna sredstva iskanja poti kulturne reforme za rešitev in preživetje domovine. Na začetku 20. stoletja sta uvajanje zahodnih znanosti in težnja po kulturni transformaciji preusmerila njihovo pozornost in prenesla poudarek od sredstev kulture (npr. bojna ladja z moderno tehnološko opremo) na kulturni sistem (izobraževalni sistem) in kulturno ideologijo (naravoslovne znanosti, filozofija, estetika, književnost in umetnost). Čeprav je polemika med »stari učenjem« in »novim učenjem« še vedno trajala, si je slednja priborila prednost, medtem ko je prva počasi potonila v pozabo. Na tem širšem družbenem ozadju je Wang Guowei (1877-1927) koncept zagovarjal stališče »presejanja razlike med kitajskim in zahodnim učenjem« (*xue wu zhong xi*), medtem ko je Lu Xun (1881-1936) predlagal svojo strategijo »iskanja novih glasov v tujih kulturah« (*bie qiu xinsheng yu yibang*). Ta dva vidika sta bila tako vplivna, da je Kitajska nemudoma preplaval val različnih zahodnih teorij in ideologij v obliki prevodnih del. Tedaj je na področjih kitajske estetike, književnosti in umetnosti veliko prevajalcev in humanistov združilo moči za pospeševanje kulturnih in družbenih reform, izmenično kritiziralo nazadnjaško držo in aktivno sodelovalo pri

uvažanju tuje, še zlasti zahodne estetike. Domnevali so, da bi lahko zahodne teorije na tem področju uporabili za razreševanje problemov v praksi kitajske književnosti in umetnosti.

To je začetna stopnja razvoja moderne kitajske estetike kot vede. V posebnih zgodovinskih in kulturnih okoliščinah, v katerih so se znašli, je bilo za te ustanovitvene očete praktično nemogoče izpeljati sistematično raziskavo celotne zgodovine zahodne estetike. Namesto tega so glede na družbene in kulturne potrebe, osebni okus in umetnostne vzore posameznikov izbrali nekaj vplivnih teorij iz zahodne estetike, jih pridružili ustreznim elementom iz kitajske umetnostne tradicije in drzno predlagali in razvijali svoje nove teorije. Med izbranimi teorijami iz zahodne estetike so bile Kantova teorija »nezainteresiranosti« ter »lepega in sublimnega«, Schillerjeva teorija »igre« in estetske vzgoje, Schopenhauerjeva teorija »življenjske volje« in »čiste kontemplacije« in Nietzschejev pojem »genija in nadčloveka« ter njegova teorija tragedije. Seveda so se znotraj njihove fragmentarne obravnave pojavljali problemi kot na primer enostransko razumevanje, mehansko posnemanje, namerno pretiravanje, prisiljene razlage, nerazumevanje in poneverjanje besedil, postavljanje v napačne kontekste in popačenje. S stališča akademske norme se je notranja struktura njihovih teorij pokazala kot dokaj majava, površna in v pomanjkanju akademskih zakonitosti. S stališča znanstvenih načel bi vse te hibe lahko dojeli kot neizogibne posledice fragmentarne izbire in obravnave ali odsotnosti sistematičnega raziskovanja. Kakorkoli že, gledano z vidika kulturnega boja in izbire, je zgoraj omenjeni pojav v družbenem kontekstu, ki je klical po nujni razrešitvi vprašanja preživetja, vzniknil kot nekaj samoumevnega in neizogibnega.

Kljub pomanjkljivemu razumevanju zahodnih znanosti je bila moderna kitajska estetika v svojem začetnem obdobju priča nekaj primerom, ki so poleg iznajdbe novih kategorij, umnih odločitev glede konceptualnih premestitev in ustvarjalnih teoretskih pridobitev, uspešno prilagodili na novo prispele zahodne teorije in uvide. Wang Guovejvi teoriji »*yi-jing*« (umetniška odličnost) in »*guya*« (klasična lepota) največkrat veljata za najboljši primer tega. Vsemu temu je botrovala njegova izvirna misel, neskončno prizadevanje za inovacije, temeljito poznavanje tradicionalne kulture in samozavest o zmožnosti preoblikovanja že obstoječe teorije. Treba je upoštevati, da je, brž ko so bili koncepti zahodne estetike in ustrezno teoretsko mišljenje pretvorjeni v kitajski izrazni način, nastopila kulturna sprememba. Kot je znano, kultura in jezik medsebojno učinkujeta. Kultura je zmožna vplivati na vsebino in strukturo jezika, na nastanek nove terminologije in besedišča, spremembo slovnice in stavčnih vzorcev,

jezik pa lahko konotacije kulturnih konceptov prestavi v nov okvir, ki je sestavljen iz znakov nekega drugega jezika, kot posledica t. i. ustvarjalnih nesporazumov, kjer se pomen razbira zgolj dobesedno. Edward Sapir, analitik medsebojnega delovanja med jezikom in kulturo, meni, da vloga jezika ni zgolj popisovanje stvari iz okolice, ki nas obdaja, temveč ima obvezujočo moč z besedami se prilegati stvarnosti. »Razlog, zakaj lahko jezik določa naše izkustvo, je v tem, da že v svoji obliki kot taki uteleša celovitost. Hkrati pa zato, ker v polje naših izkustev vedno nezavedno projiciramo ideje, ki naj bi bile jasno izražene zgolj v jeziku.«⁴ Na primer, kitajski ustreznik estetiki, »*meixue*«, je bil na Kitajsko prenesen z Japonske, vendar se njegov pomen ne ujema z izvorom besede estetika, ki izvira iz starogrške *αισθητικος*. Slednja običajno pomeni zmožnost zaznavanja ali znanost o zaznavi, njen antonim pa je *αισθητικος*, ki označuje manko zaznave ali stanje nezaznavanja (angleška različica latinske oblike je *anaesthetic*, ki pomeni omrtvičenje, otopelost ali mamilo). *Αισθητικος* kot veda v glavnem proučuje čutno zaznavanje, umetniško ustvarjanje in estetsko sodbo. Zahodnjaki brez težav prepoznavajo logično in semantično razmerje v sestavi teh črk in posledično razumejo tudi njene osnovne kategorialne lastnosti. Medtem ko v kitajščini intuitivni notranji pomen piktografskega znaka »*mei*« nemudoma razgradi logično razmerje med delom in celoto, kakršnega vsebuje izraz estetika. Hkrati se v kitajski kulturi, še zlasti v tradicionalnem nauku konfucijanstva, zaradi semantičnih lastnosti, ki so zamenljive s »*shan*« (dobro ali dobrohotnost), in njenega moralnega in etičnega pomena, pismenki »*mei*« pripisuje lastnost »mogočne sile«, ki omejuje tudi načine branja njenega pomena. Zato sta ustvarjalni nesporazum in kulturna sprememba kot taka vplivala na početje moderne kitajske estetike.

2. Sistematična gradnja estetike kot discipline

Gibanje 4. maja (*wusi xinwenhua yundong*)⁵ je pognalo kitajske raziskave estetike na višjo raven. Še zlasti umetnostna vzgoja, ki je orala ledino, je skupaj s književnostjo in umetnostjo poskušala vključiti estetiko, ki naj bi prevzela kolektivno odgovornost za razsvetljensko izobraževanje

⁴ [E. Sapir, »Conceptual Categories in Premiere Languages«, *Science*, 74 (1931), str. 578. Glej tudi C. R. Ember & M. Ember, *Cultural Anthropology*, Prentice Hall, New Jersey 1985 (kitajska različica: *Wenhua de bianyi*, Liaoning Renmin Chubanshe, Shenyang 1988, str. 136-137).

⁵ 4. maj 1919. (*Op. prev.*)

javnosti in celo prenovo narodne identitete. To je med učenjaki izzvalo željo, da bi zgradili estetiko kot sistematično vedo, s čemer so spodbudili rojstvo sistematične paradigme estetskega preiskovanja. Vodilno načelo te paradigme je merilo na kar največji izkoristek zahodnih znanstvenih disciplin na osnovi njihove pravilne uporabe, na vključevanje na podlagi izbora tehtnih elementov iz tradicionalne kitajske učenosti, na pojasnitev zgodovinskega razvoja estetike z ozirom na njeno kulturno ozadje, na objekt njenega raziskovanja, njene osnovne kategorije, teoretske vzorce in filozofske temelje, itn. Na tej osnovi naj bi v nadaljevanju ponovno vzpostavili disciplinarno strukturo estetike in izboljšali njen teoretski sistem. To vodilo se je potrdilo kot izjemno koristno za odstranitev in popravo posledičnega neskladja fragmentarnega raziskovanja estetike (na primer način argumentacije, ki se osredotoča zgolj na eno samo točko in zanemara ostale) in za razvoj umetnostne kritike ter raziskave književnosti in umetnosti iz posodobljenih vidikov. Prispevalo je k sistematičnemu preizkusu kitajske estetske misli in vseh zvrsti umetnosti. Vse to lahko razumemo kot logično neizbežnost razvoja moderne kitajske estetike.

Vodilni lik, ki je podpiral sistematični študij estetike je bil Cai Yu-anei (1868-1940). Sam se je filozofsko izobrazil v svojih srečevanjih z estetiko na univerzi v Leipzigu in na drugih nemških univerzah. Po vrnitvi na Kitajsko je sam k temu aktivno prispeval predvsem z javnim propagiranjem *Pristopov k estetiki* (1921) in s predavanji o zahodni estetiki in očrtom učbenika *O estetiki* (pravzaprav je napisal dve poglavji *O estetski smeri* in *O objektu estetike*). Od tedaj, ko je postal dekan pekinške univerze, je dobil njegov projekt umetnostne vzgoje državne razsežnosti, položil je trdne temelje v družbi, pritegnil akademsko zanimanje raziskovalcev in jih močno spodbudil.

Naslednji dejavnik, ki je prispeval k sistematičnemu študiju estetike, je temeljil na veliki količini prevedenih del. Avtor enega najbolj zgodnjih prevodov iz dvajsetih let je bil Liu Renhang. Pozneje so Zhu Guangqian in ostali nadaljevali s prevajanjem estetskih klasikov. V osemdesetih in devetdesetih letih 20. stoletja je bil po navodilu Li Zehoua (1930-) lansiran obsežen projekt *Zbirke prevodov del iz estetike*. Ti prevodi so priskrbeli nujno potrebno gradivo in referenčni okvir in do neke mere predstavljali bistveni sestavni del kitajskega sistematičnega študija estetike.

Gradnja sistema moderne kitajske estetike je dosegla vrh uspehov v tridesetih in štiridesetih letih 20. stoletja. Estetiki kot so Lü Cheng, Cheng Wangdao, Li Anzhai, Fan Shoukang, Zhu Guangqian, Cai Yi in Fu Tong, itn., so izmenjaje pisali razprave o estetiki, uvode v estetiko, očrte estetike, psihologijo umetnosti in zgodovino zahodne estetike. Nekateri izmed

njih so se odločili za opredeljevanje značilnosti estetike kot vede v skladu s trojno delitvijo na resnično, dobro in lepo, nekateri za analizo narave estetike z vidika šolstva, duha, vrednot in norm ali preurejanje razvojne strukture estetike s pomočjo glavnih teoretskih modelov s poudarkom na občutju lepote, spet drugi za ustanavljanje nove estetike v nasprotju s staro z vidika načela prilagajanja pravilom umetniškega ustvarjanja. V celotnem procesu izpopolnjevanja so nastajale pestre teorije in sistemi. Nekateri so težili k poenostavljanju kompleksnih sistemov, se držali površne in presplošne ravni, posnemali nekatere druge podobne strukture, izkrivljali prisvojeno ali prikazovali bolj ali manj mehanske in prisiljene argumente. Kljub temu je mnogim drugim uspelo določiti bistvene značilnosti, načela in metodologije estetike kot vede na izjemno sistematičen način. Hkrati je sistematična paradigma dosegla velik napredek v sistematičnem študiju kitajske umetnostne teorije in položila trdne temelje za dobro organizirano zgradbo kitajske klasične estetske misli v nadaljevanju. V tem pogledu pomembni dosežki vključujejo Zhu Guangqianovo pesniško teorijo, Feng Zikaijevo slikarsko teorijo, Deng Yizhejevo teorijo kaligrafije itn. Hkrati velja to obdobje za cvetoče obdobje pisanja zgodovinskih knjig o kitajski estetiki po zaslugi Li Zehoua, Liu Gangjija, Ye Langa, Min Zeja in drugih. Glede na slog argumentacije in sistematično strukturo teh avtorjev zlahka razberemo sledi teoretskega prisvajanja, konceptualne premike in semantične prenose. Navzlic temu so prav vsi svoje argumente postavili na podlagi kitajskega kulturnega ozadja in tradicionalnega mišljenja ter predstavili zgodovino kitajske estetike v vsej njeni enkratnosti tako v diahronem kot sinhronem pogledu.

3. Teoretsko vključevanje skozi komunikacijo med vzhodom in zahodom

Moderna kitajska estetika se je razvila iz nasprotovanja in medsebojnega vplivanja med kitajsko in zahodno kulturo in jo torej vseskozi spremlja primerjava med zahodno in kitajsko estetiko. Ta primerjava potrebuje akademski pogled medkulturnih študij, zavest o dialogu, ki bi temeljil na enakovrednih izhodiščih, široko poznavanje tako zahodne kot kitajske kulture in zmožnost prilagajanja različnim idejam in metodam. Zgolj na ta način je možno uresničiti prenovu in preseganje s povezovanjem ustreznih teorij v celoto.

Na srečo so se na področju moderne kitajske estetike pojavljali posebno nadarjeni ljudje, med njimi Zhu Guangqian (1897-1987), Feng Zi-

kai (1898-1975), Zong Baihua (1897-1986), itn. Skupno jim je prejetanje sistematične filozofske izobrazbe med njihovim bivanjem v zahodnih državah, sprejetanje znanstvenega duha zahodne kulture in estetike in dobro poznavanje standardov in norm akademskega raziskovanja. Na drugi strani pa je v to vključeno tudi osnova tradicionalne izobrazbe, vpliv kitajske kulture, temeljito poznavanje kitajske učenosti, posebna modrost vzhodnjaških pretanjenih uvidov, predanost zgodovinski nalogi prepovedi kitajskega naroda in stremenje k idealu zlitja človeškega življenja z umetnostjo.

Kar zadeva njegove dosežke kot se kažejo v *Psihologiji književnosti in umetnosti*⁶, *O lepoti*⁷ in ostalih zgodnjih delih, je Zhu Guangqian svojo razlago in analizo oprl na nekaj ključnih teorij iz zahodne moderne estetike in tako prejel občutek nenavadnosti ob srečevanju z uvoženimi idejami s pomočjo semantičnega prenosa, primerjave konceptov in citiranjem primerov, izbranih iz kitajske tradicionalne teorije umetnosti in poezije. Pojme kot na primer »qingjing jiaorong« (zlitje čustev in prizora) in »chaooran wuwai« (identifikacija z objektom motrenja) iz kitajske teorije umetnosti, je uporabil za interpretacijo Lippsove doktrine »Einführung« in Bulloughovega načela »psihične distance«. Podobno je pri približevanju Kantove teorije »nezainteresirane sodbe« in »svobodne lepote«, Schillerjeve teorije »igre« in drugih k daoizmu, predlagal pomembno teorijo »prehajanja človeškega življenja v umetnost«. Pozneje je Zhu v svojem delu *O pesništvu*⁸ poskušal združiti in sintetično obravnavati zahodno in kitajsko učenost na splošno in vključiti zahodno in kitajsko poetiko. Skozi znanstveno analizo in primerjavo ritma, rime, okusov, slovnice in sistema rim, itn. je zelo izvirno osvetlil osnovne in posamezne poteze tehnike zahodnih in kitajskih pesmi. Njegov svojstven slog, tehtno sklepanje, prepričljivi dokazi in utemeljeni zaključki so zaznamovali nov mejnik v kitajski moderni poetiki in zahodno-kitajski komparativistični študiji poezije. Ni presenetljivo, da je Zhu Guangqian nekoč izjavil, da je sicer objavil mnogo del, vendar resnično napisal samo to delo. Nasprotno pa sta Feng Zikai in Zong Baihua njuno komparativno raziskovanje zahodne in kitajske estetike osredotočila bolj na zvrsti kaligrafije in slikarstva. Z obravnavanjem estetskih idealov, značaja vrednosti, pravil umetnostnega ustvarjanja ter vlog konstitutivnih elementov in ostalih dejavnikov v zahodnih in kitajskih slikah, sta odprla nova področja primerjalnega

⁶ Cf. Zhu Guangqian: *Wenyi xinlixue (Psihologija literature in umetnosti)*.

⁷ Cf. Zhu Guangqian: *Tanmei (O lepem)*.

⁸ Cf. Zhu Guangqian: *Shi lun (Teorija poezije)*.

študija, uspešno prišla do teoretskih povzetkov in napovedovala obetavno prihodnost za razvoj primerjave med daljnimi kulturami in oblikami umetnosti. Njuno delo in uspehi so postali zgled za mnoge učenjake, ki so sledili.

Izpostaviti je treba, da komunikacija med zahodno in kitajsko estetiko v resnici ne pomeni zgolj presajanja konceptov. Ravno narobe, temelji na natančnem preverjanju razlik v učenju in mišljenju, ki poraja vedno nove ideje. Splošen postopek je sestavljen iz uporabe zahodne znanstvene metode in duha pri preiskovanju in interpretaciji kitajske estetske kulture, ki jo v glavnem sestavljajo teorije tradicionalne poezije, proze in slikarstva, z namenom, da bi pojasnili skrite, dvoumne in nejasne koncepte in izpeljali medkulturno komunikacijo in približevanje med zahodom in Kitajsko na skupnem tekstualnem ozadju. Ključna lastnost komunikacije med zahodno in kitajsko estetiko, kot je dejal Mou Zongsan (1909-1995) v njegovi analizi medsebojnega razumevanja med zahodno in kitajsko filozofijo, bi morala biti prej v »razpustitvi antinomij«, to je, v priznavanju tako univerzalnosti kot partikularnosti ter v iskanju univerzalne resnice, kot pa v enotnosti obeh v procesu komunikacije in privzajanja.⁹ V nasprotju s tem obe strani dejansko ohranjata svoja individualna značaja; tako zahod kot Kitajska vzdržujeta svoje tradicionalne značilnosti in se ne identificirata drug z drugim. Tako univerzalno ne izključuje partikularnega, medtem ko partikularno ne negira univerzalnega. Zgolj na ta način postane možna komunikacija in ohranjanje razlik med zahodno in kitajsko filozofijo. Enako velja za komunikacijo med zahodno in kitajsko estetiko. V tem pogledu je tipičen primer tega koncept »usedanja«, kot ga je razvil Li Zehou, ki temelji predvsem na filozofiji prakse in se je pri tem navdihoval pri hipotezi Cliva Bella o »značilni formi« in Jungovem konceptu »kolektivnega nezavednega«. Hkrati je to pokazatelj velika vpliva kitajskega miselnega vzorca, ki trdi, da »zaznavnega ni mogoče izraziti z besedami«. Kljub temu, da ta koncept po svojem načinu prikazovanja dinamičnega procesa teoretskega raziskovanja in estetskega ustvarjanja, kjer človeška bitja zadovoljujejo svojo željo po transcendenci, ni vseobsegajoč, sta njegov napor in uporaben način integriranja zahoda in Kitajske močno navdušila sodobne kitajske estetike.

⁹ Cf. Mou Zongsan: *Zhongxi zhexue zhi huitong shisi jiang* (Štirinajst predavanj o medsebojnem preoblikovanju med kitajsko in zahodnimi filozofijami), Shanghai Guji Chubanshe, Shanghai 1998, str. 5-6.

4. *Interdisciplinarna in vsesplošna teorija umetnostne vzgoje*

Na začetku 20. stoletja se je veliko učenjakov, npr. Wang Guowei, utapljalo v skrbeh v zvezi s takratnim izobraževalnim sistemom in razpadajočo družbo, ki jo je načenjal opij. Wang osebno je razglasil nujno zahtevo po zavedanju pomena umetnostne vzgoje v svojih raziskavah načel izobraževanja, človeških nagnjenj in konfucijanskih konceptov izobraževanja skozi obrede, glasbo in poezijo. Tudi njegov sodobnik Liang Rengong je v svojem predlogu »izobraževanje po okusih« spoznal, da je vloga umetnostne vzgoje neobhodna za življenje. Toda, zaradi omejenih družbenih razmer in zgodovinskih okoliščin, noben od njiju ni storil veliko v smeri praktične uporabe teh idej, kljub temu, da sta storila vse, kar je bilo v njuni moči na področju teorije. V nasprotju s tem je prvi preboj napravil njihov naslednik Cai Yuanpei (1868-1940). Ko je postal dekan pekinške univerze, se je zavezal, da bo državo rešil s pomočjo izobraževanja in družbenih reform. Njegov izreden dosežek je še danes slavna teorija »religijo nadomestiti z umetnostno vzgojo« in tečaj umetnosti, ki je bil prvič izveden na univerzi. Njegovo pionirsko delo je odprlo novo področje umetnostne vzgoje na Kitajskem in njegovim naslednikom zapustilo teoretske in praktične osnove.

Šele nedavno so se naporu analitikov umetnostne vzgoje na Kitajskem pokazali za dokaj plodne glede na rezultate ustreznih teorij in praks. Med mnogimi drugimi na tem področju je najbolj omembe vreden ekološki model umetnostne vzgoje. To pa zato, ker se ne razlikuje zgolj od modela »pitanja«, ki izhaja zgolj iz učitelja in ostaja ravnodušen do pobude in ustvarjalnosti učenca, pač pa tudi od »vrtinarskega« modela, ki preveč poudarja učenčevo zastopanje samega sebe in brezbržnost do ustvarjalne moči umetnosti in vloge učitelja. Skratka, ekološki model je zgrajen kot razvijanje intuitivne in ustvarjalne zmožnosti v učencih prek sinteze različnih, medsebojno povezanih disciplin, ne glede na umetniška dela in vsakdanje izkušnje iz resničnega življenja. Kot trdi Teng Shouyao v *Umetnosti in generativni modrosti*, »ekološki sistem« narave v njeni najugodnejši postavitvi vsebuje vse vrste stvari, ki živijo v sovisnem, interkomplementarnem, dejavnem in vzajemno podpirajočem se razmerju. Umetnostna vzgoja bi morala jasno prikazovati ekološko modrost in jo nenehno izvajati. Več bi morala delati na zniževanju zidov, ki ločujejo estetiko, umetnostno zgodovino, umetnostno kritiko, umetniško ustvarjanje, psihologijo umetnosti, sociologijo umetnosti in kulturno antropologijo, vendar zgolj z namenom utemeljevanja in ohranjanja ekološkega razmerja med temi predmeti. Poudarek bi moral torej biti na medsebojnem vklju-

čevanju in prehajanju med občudovanjem in umetniškim ustvarjanjem, skozi kar bi se vzpostavila možna tesna vez med estetsko občutljivostjo in umetniško ustvarjalnostjo. Vse to bi temeljilo na zaznavanju in analizi umetniških in organskih oblik raznovrstnosti, kar bi torej spodbujalo raziskovanje ekološkega medsebojnega delovanja med različnimi sestavinami v umetniških delih, vzemimo na primer, jasno nasproti medlemu, veliko nasproti majhnemu, hitro nasproti počasnemu, otožno nasproti radostnemu, silno nasproti nežnemu, visoko nasproti nizkemu, zunanje nasproti notranjemu, debelo nasproti tankemu, abstraktno nasproti realnemu, itn. Tovrstno urjenje, ki naj bi ga izvajala umetnostna vzgoja, prikazuje postopen proces rasti, ki bi dolgoročno usposobil človeško psihološko strukturo, da bi dosegla isto mero odprtosti in dolgotrajnosti kot vsa velika umetniška dela.¹⁰

Kot je razvidno, ima ekološki model umetnostne vzgoje po naravi značaj interdisciplinarnosti. Kot vodilno načelo poučevanja skuša v učilnico vpeljati povezovanje med različnimi vedami in študentovim delom na demokratičen interaktivni način. Zdi se, da se v tem zgleduje pri »na vedah utemeljeni umetnostni vzgoji«, ki se je prvič pojavila v Ameriki v zgodnjih devetdesetih letih 20. stoletja. Za Ralpa Smitha, vodilnega teoretika in izvajalca tega pristopa, je »na vedah temelječa umetnostna vzgoja« poskus napraviti poučevanje o vizualnih umetnostih bolj učinkovito skozi vključevanje konceptov in dejavnosti iz vrste medsebojno povezanih domen kot so umetniško ustvarjanje, umetnostna zgodovina, umetnostna kritika in estetika. Vendar to ne pomeni, da naj se omenjene štiri vede poučuje ločeno in brez medsebojnih povezav. Namesto tega jih uporablja tako za to, da jo upravičujejo in jo oskrbujejo s temami in metodami, kot za to, da ponazarjajo pristope, ki koristijo negovanju dovzetnosti za vprašanja umetnosti. To pa zato, »ker ponujajo različne analitične kontekste, ki so v oporo našemu razumevanju in estetskemu užitku, kot je na primer ustvarjanje edinstvenih predmetov vizualnega pomena (umetniško ustvarjanje), dojemanje umetnosti z vidikov časa, tradicije in stila (umetnostna zgodovina), utemeljene sodbe o umetniški vrednosti (umetnostna kritika), in kritična analiza osnovnih estetskih konceptov in zapletenih problemov (estetika). Na vedah temelječa umetnostna vzgoja domneva, da zmožnost za inteligen ten pristop k umetniškim delom ne zahteva zgolj našega osebnega poskusa ustvarjanja umetniških del in ozaveščanja glede skrivnosti in težav v procesu umetniškega ustvarjanja,

¹⁰ Prim. Teng Shouyao, *Yishu yu chuangshen*, Shanxi Normal University Press, Xi'an 2002, str. 47, 50 in 337-338.

temveč tudi naše dobro poznavanje umetnostne zgodovine, njenih načel presojanja in njenih zagonetk. Vse to so osnovni pogoji za oblikovanje občutka za umetnost pri mladih, kar pomeni povezovalno objektivno estetsko izobraževanje.«¹¹

Zgornja trditev je verjetna v toliko, kolikor se do pomena in smisla mnogih umetniških del nikakor ni lahko dokopati, ker se nahajajo v minulih kontekstih konkretne zgodovine, kulture in družbe, itn. Od tod sledi, da so močno zaželeni in koristni ustrezni opisi, analize, interpretacije in komparativne študije v zvezi s časom, tradicijo, slogom in celo etosom. Vse te razlage lahko priskrbijo in pojasnijo strokovnjaki kot so umetnostni zgodovinarji, umetnostni kritiki, filozofi umetnosti in estetik, itn. »Lahko torej rečemo, da dobro razvito dožemanje in uživanje v umetnosti predpostavlja določeno seznanjenost z večšino ustvarjanja (izdelovanje umetniških del), večšino komunikacije (umetniško delo kot umetniška izjava), znanjem o povezanosti (razumevanje umetniških del v zgodovinskih kontekstih) in večšino kritike (kritika, ki interpretira umetniške elemente in tudi filozofsko analizira estetske koncepte).«¹² Z eno besedo, na vedah temelječa umetnostna vzgoja je izjemno vsestranska zaradi dinamične sinteze štirih medsebojno povezanih predmetov. Vzporredno s tem sistematično goji občutek za umetnost, upoštevajoč splošni učni načrt, ki je razdeljen na pet stopenj estetskega izobraževanja, ki so: preprosto izpostavljanje umetniškim delom, seznanjenje in zaznavni trening, zgodovinska zavest, opazovanje primerov in kritična analiza.

In vendar ekološki model umetnostne vzgoje stremi k preseganju zgoraj opisanega pristopa. Poleg omenjenih štirih ved prikazuje tudi neke vrste medkulturno razsežnost z izbirnim privzemanjem določenih pozitivnih dejavnikov iz starodavnih kitajskih naukov izobraževanja skozi glasbo-poezijo in ustreznih vaj v umetnostni vzgoji ter vključevanjem nekaterih zanimivih vsebin iz okoljske ekologije, psihološke ekologije in moderne ter postmoderne oblikovalske kulture. Zagovarja na primer, da okoljska in ekološka zaščita nista zgolj tehnična izraza, ki se posvečata zgolj naravnim objektom in ne človeškim bitjem. Na mesto tega si na podlagi tradicionalne etike »ljubiti ljudi in varovati stvari« (*renmin aiwu*) in sodobne ideje trajnega razvoja prizadeva za razvijanje zavesti o varovanju zunanjega (fizičnega) ekološkega okolja in prilagajanje notranjega (psihičnega) ekološkega okolja z namenom, da bi ponovno odkrila

¹¹ A. W. Levi in A. R. Smith, *Art Education: A Critical Necessity*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1991, str. xi.

¹² *Ibid.*, str. xiv-xv.

in omogočila harmonijo med individualnim in kolektivnim, med človeštvom in naravo, med čustvom in razumom, med materijo in duhom.

Ne glede na to, kako privlačen in idejno izzivalen je ekološki model, kot tak potrebuje še nadaljnje premisleke in raziskave.

5. *Transkulturni premislek o kulturnih izvorih*

Študij estetike in estetske kulture nadaljuje z raziskovanjem kitajsko-zahodne filozofije kulture in kulturne poetike, da bi dosegel boljše razumevanje obeh posameznih kulturnih duhov in estetskih značajev. To ne zahteva zgolj vertikalnega pregleda in indukcije, pač pa tudi horizontalno analizo in primerjavo. Od raziskovalca to ne zahteva zgolj sposobnosti približevanja zgodovinskega in modernega, domačega in tujega, temveč tudi vključevanje svojega lastnega znanja o književnosti, zgodovini in filozofiji v produktivno celoto. V tem oziru dosežki Fang Dongmeija (1899-1977), Tang Junyija (1909-1978) in Xu Fuguana (1903-1982) vsekakor zaslužijo našo pozornost.

V svojih številnih delih kot so *Tri vrste modrosti filozofije*, *Razpoloženje življenja in občutje lepote*, *Poezija in življenje*, *Brezmejni in harmonični duh življenja*, *O človeških bitjih in naravi v kitajski kulturi z vidika komparativne filozofije* in *Umetniški duh kitajskega ljudstva*¹³, je Fang Dongmei raziskoval različne kulturne izvore v transkulturni paradigmi in prikazal kulturni duh in estetski značaj klasične Grčije, moderne Evrope in Kitajske tako v sinhroni kot diahroni razsežnosti. Najprej je zavzel celostno gledišče in se poglobil v tri različne vrste vednosti v klasični Grčiji, Evropi in Kitajski. Razkriti mu je uspelo načine mišljenja, duh kulture in življenjski značaj vsake kulture.

Grki naj bi se tako ukvarjali z zmožnostjo inteligence in razuma, ki sta vodila k modrosti realnosti in ustvarila kulturo racionalnosti. Zato so bili Grki zavezani zagovarjanju resnice z močjo razuma. Njihovo nacionalno življenje so označevale tri forme duha v povezavi z Dionizom, Apolonom in Olimpom, ki vsi trije simbolizirajo strast in razum ter odsotnost čustev. Glavni med njimi je bil apolinični duh. Moderni Evropejci naj bi se ukvarjali z iskanjem uporabnosti in pripravnosti, kar je vodilo k modrosti uporabnosti in vzgajanju industrijske moči ali spretnosti. Iz

¹³ [Cf. Fang Dongmei: *Zhexue sanhui*; *Shengming qingdiao yu meigan*; *Shi yu shengming*, *Guangda hexie de shenming jingshen*; *Cong bijiao zhexueguan kuangguan zhongguo wenhua li de ren yu ziran*; *Zhongguoren de yishu jingshen*. (Op. prev.)]

teh razlogov so razvili kulturo, ki časti moč in pravičnost in zato čustva in občutja postavlja v sfero iluzije. Njihovo nacionalno življenje poudarja tri zvrsti duha, ki so se odrazile v renesansi, baroku in rokoku. Renesansi so pripisovali umetniški zanos, baroku znanstveno razsvetljenje, rokoku pa protislovje med čustvi in razumom. Vse tri bi lahko združili v faustovski duh. Kitajci naj bi se navduševali nad radostjo ob enostavnem razumevanju narave in spreminjanja. Zanašali naj bi se na modrost resničnosti, izrabljali modrost prikladnosti in dosegali modrost enakosti. Zato so razvili kulturo pretanjenosti in spontanosti in v glavnem poskušali obvladovati navidezno in se vračati k pristnemu. Posledično so poteze njihovega nacionalnega življenja utelešene v treh zgodovinskih figurah, vključno z Lao Zijem, Konfucijem in Mo Zijem.

Po Fang Dongmeijevih prepričanjih naj bi posamezni duhovi in poteze treh zgoraj omenjenih kultur imeli močan vpliv na ustrezne oblike umetniškega izraza in estetskega sloga. Poleg tega je Fang Dongmei kot filozofski poet zagovarjal, da je kultura popolna manifestacija duše in slika človeškega življenja, čustev in razmišljanja. Za to, da bi razumeli občutje lepote ali estetske značilnosti, ki pripadajo nacionalnostim, bi morali upoštevati posamezne poteze nacionalnega življenja in proučiti kozmični pogled naroda vobče. Tako Grki in moderni Evropejci običajno pristopajo k univerzumu iz znanstvene perspektive, medtem ko mu Kitajci pristopajo iz umetniške perspektive. Od tod izvirajo nekatere razlike v njihovih okusih, estetskih značilnostih in izrazih. To je mogoče nazorno pokazati na dobro osvetljenem odru, kot sledi:

IGRALSKA ZASEDBA	STARI GRK	MODERNI ZAHODNJAK	KITAJEC
OZADJE	omejeni kozmos	brezmejni kozmos	neobljudena divjina
SCENA	atenski panteon	gotska cerkev	starodavni templji v oddaljenem gorovju
REKVIZITI	kip golega telesa	oljnata slika in glasbilo	slika pokrajine in rož
TEMA	posnemanje narave	rokovanje z naravo in predmeti	tok <i>Daa</i> in nezavedno objekta in jaza
JUNAKI	Apolon	Faust	Pesnik
IGRA	petje elegij	ples	pisanje poezije
GLASBA	sedem strunsko glasbilo	violina in klavir	bambusova piščal in narobe obrnjeni zvon
OKOLIŠČINE	sončni dan po dežju	bliskanje v sončnem dnevu	zvok piščali v mesečini
PRIZOR	življenjski	resnična iluzija	iluzorična resničnost

IGRALSKA ZASEDBA	STARI GRK	MODERNI ZAHODNJAK	KITAJEC
LETNI ČAS	jasen jesenski dan	vroče poletje in mrzla zima	topla pomlad
RAZPOLOŽENJE	zunanj izraz elegance in enostavnosti	pretresenost in presunjenost zaradi udarca strele	potop v sanje in sprostitve duha

Vendar pa ta makro študija medkulturne primerjave žal ne upošteva vseh dejavnikov. Priskrbi nam lahko le splošno sliko bistvenih elementov neke kulturne tradicije, kulturnega duha in značilnega občutja lepote v klasični Grčiji, moderni Evropi in Kitajski kot dodatek k razlikam in individualnostim vsake od treh vrst kulture. Vzorec medkulturnih in primerjalnih študij ni namenjen primerjavi zavoljo nje same. Prav z namenom, da bi osvetlil razlike in podobnosti med zahodnimi in kitajsko kulturo skozi ponovno preiskovanje izvorov, skuša ustvariti nove možnosti in teži k preseganju skozi približevanje različnih elementov z višjim ciljem izvršitve naloge dvigovanja kulture na višjo raven in izboljševanja človeškega bitja. Kot je dejal Fang Dongmei, je bil Nietzschejev nadčlovek (*Übermensch*), ki se je ponašal z vsemi pomeni svetnega življenja in se navduševal nad ponovnim odkritjem vseh uveljavljenih vrednot, zgolj prazen ideal. Če bi ta ideal lahko pametno pristopil k prilagajanju različnim kulturnim vrednotam, to pomeni k združevanju filozofske modrosti stare Grčije, moderne Evrope in Kitajske, bi bil zmožen nositi s seboj to novo odkrito vrednoto v stvarstvu in tudi uspel v prevzemanju kulturne odgovornosti. V tistem času smo resnično potrebovali odprtost, resnicoljubnost in iskrenost, ne pa odpora in prezira do zahodne kulture. T. i. nadčlovek bi moral biti tisti, ki presega pomanjkljivosti stare Grčije in postane idealni Evropejec in Kitajec, presega pomanjkljivosti Evrope in postane odličen Kitajec in stari Grk, ter tisti, ki presega pomanjkljivosti Kitajske in postane ugleden Evropejec in stari Grk. Samo popolno bitje, ki bi utelešalo tri različne vrste modrosti, bi bilo vredno imena nadčloveka. To je očiten primer romantičnega in idealističnega pogleda na poskus transkulturnega združevanja, njegova možnost pa prebiva pretežno v človeški domišljiji in pričakovanjih. Vendar v sodobnem kontekstu kulturne globalizacije v novem stoletju ne dvomimo v notranji navdih te teorije. Še zlasti to velja za medkulturni študij estetike.

Pet paradigem, ki smo jih na kratko predstavili zgoraj, označuje logični in zgodovinski proces razvoja moderne kitajske estetike. Zlasti zadnji trije vzorci zaznamujejo njeno bolj zrelo obdobje. Po našem prepričanju teoretska združitev predstavlja tako ustvarjalno preoblikovanje zahodne

estetike v kitajskem kontekstu kot spodbuden razvoj kitajske estetske teorije v navezavi na svojo lastno dediščino. Še zlasti transkulturni pristop se je pokazal kot najbolj poučen, napreden in usmerjen v prihodnost estetike, in to navkljub svojemu idealističnemu pridihu.

Prevedla Katja Kolšek

ANTIFILOZOFIJA

KAJ JE ANTIFILOZOFIJA?

SAMO TOMŠIČ

Kot je znano, se je Lacan proti koncu svojega poučevanja razglasil za antifilozofa. Ta oznaka pri njem ne nastopa pogosto, pravzaprav jo je mogoče zaslediti samo na dveh mestih. A tudi če je formulirana samo dvakrat, zbuja dovolj pozornosti že zaradi tega, ker jo izreče nekdo, ki je ne ravno zanemarljiv del svojega poučevanja namenil prav komentiranju filozofov, jih uporabljal kot referenco pri demonstriranju lastnih konceptov, jih seveda tudi neprestano kritiziral, v vsakem primeru pa se jim kljub dejstvu, da je pripadal nekemu polju vednosti, ki izhaja iz filozofiji popolnoma tujega, kliničnega izkustva, ni imel namena izogibati. Lacanovo deklariranje lastne antifilozofske pozicije je zato toliko bolj nenavadno, ker pri njem skorajda ni mogoče najti teksta, v katerem ne bi naleteli vsaj na eno ime iz zgodovine filozofije, že goli statistični pristop pa pokaže še zanimivejšo sliko. Če, recimo, vzamemo v roke francosko izdajo Lacanovih *Spisov* in preletimo imensko kazalo, lahko vidimo, da je na njem navedena praktično celotna zgodovina filozofije. Oznaka antifilozofija tako zbuja toliko večjo zmedo, kolikor ji najprej stoji nasproti Lacanov neprikriti interes za filozofijo, na primer dejstvo, da se v seminarju o *Transferju* pri razlagi tega temeljnega psihoanalitičnega koncepta bolj kot k Freudu zateče k Platonovemu *Simpoziju* in v Sokratu spozna tako rekoč izumitelja transferja v psihoanalitičnem pomenu besede, če naj navedem samo enega izmed najslavnejših primerov.

Vendar pa takšno razmišljanje popolnoma zgreši poanto, za katero gre pri Lacanovi antifilozofiji, saj se zgolj brezglavo vrtilo okrog navidezne paradoksnosti situacije in histerično poskakuje na mestu. Oznaka antifilozofija nedvomno ima kritično ost, usmerjeno proti filozofiji, vendar pa je iz povedanega več kot dovolj očitno, da Lacanova pozicija ne pomeni neke indiferentnosti do filozofije ali pa nasprotovanja filozofiji zaradi nasprotovanja samega. Z drugimi besedami, antifilozofija ni *protifilozofija*.

Če slednje zveni kot golo dlakocepstvo, je zadeve mogoče povedati tudi drugače: antifilozofija ni sofistika. Kajti za razliko od antifilozofa, bo sofistovo stališče, kljub navidezni nerazločljivosti filozofije in sofistike, vselej težilo k temu, da izniči pertinentnost vsakršnega filozofskega izhodišča, ki zadeva vprašanje resnice in vednosti. O tem pričajo praktično vsa aporetična mesta v Platonovih dialogih, kjer Sokrat ali njegov zastopnik v poznejših dialogih polemizira s sofistom. Ta mesta očitno ponazarjajo, da med filozofijo in sofistiko ni nobene skupne mere, nobenega srečanja, in to kljub dejstvu ali pa morda prav zaradi dejstva, da je sofist imaginarna podvojitve filozofa, njegova zrcalna podoba na površini jezika, kot se je izrazil Badiou,¹ se pravi kljub neki bližini, ki obstaja med filozofijo in sofistiko na ravni imaginarnega. Ali natančneje: reči, da med filozofijo in sofistiko ni nobenega srečanja, je isto kot reči, da med njima ni nobenega realnega, ki bi se naznanjalo v srečanju.

Za razliko od situacije, v kateri se nahajata filozofija in sofistika, pa med filozofijo in antifilozofijo nemara obstaja neko srečanje. V Lacanovem primeru se to kaže na dvoumen način, kajti antifilozofija pri njem nastopa kot nekaj, kar je na prvi pogled nerazločljivo povezano z analitičnim diskurzom, se pravi s psihoanalizo, hkrati pa kot nekaj, kar njega, Lacana, izvzema iz polja psihoanalize, kar iz njega dela izjemo med analitiki: obstaja eden, ki je analitik in antifilozof. Antifilozofija se v tem primeru pokaže kot nekaj, kar obstaja v psihoanalizi, se pravi da med psihoanalizo in antifilozofijo ni mogoče potegniti preprostega enačaja, vse prej bi bilo treba med njima postulirati obstoj ne-razmerja. Ker antifilozofija uvaja problem obstoja (= Lacanova eksistenca), ima opraviti z realnim.

V tem primeru je zato bolj smiselno govoriti o srečanju med filozofijo in psihoanalizo, in Lacanova antifilozofija lahko v tem primeru nastopa kot imenovanje, lastno ime tega srečanja. Za razliko od situacije med filozofijo in sofistiko, je v tem drugem primeru mogoče reči, da antifilozofija izide iz tega srečanja kot neke vrste *realna* podvojitve filozofije, pri čemer bo realno razumljeno v Lacanovem pomenu besede, tj. kot nemožno. Antifilozofija je nemožni dvojniki filozofije.

Toda najprej, kdo je sofist? Najsplošnejša in najbolj nadčasovna opre-

¹ Glede Badioujevega pojmovanja sofistike cf. zlasti *Conditions*, Pariz: Éditions du Seuil, 1992, poglavje »L'antiphilosophie: Lacan et Platon« in »Le (re)tour de la philosophie elle-même«, slov. prevod »(Spre)vrnitev filozofije same«, v: *Filozofski vestnik*, XIV, 3, Ljubljana 2004. Čeprav je Badiou doslej edini filozof, ki v svojem delu tematizira antifilozofijo, velja pripomniti, da njegovo pojmovanje antifilozofije v mnogih ozirih odstopa od Lacana.

delitev sofist, ki jo je mogoče zaslediti že pri Platonu, bi se lahko glasila: sofist je tisti, ki vara z označevalcem in ki absolutizira register označevalca. Sofistika je v celoti vpisana v register govora kot manipulacije z označevalcem in učinkom smisla, ki ga takšna manipulacija implicira. Ta vpis sofistike v register imaginarnega – kolikor privzamemo Lacanovo tezo, da sta govor in smisel vselej imaginarna – zato implicira neko izključitev. Izključitev, za katero gre v primeru sofistike, zadeva realno: sofist izključuje realno kot register nemožnega, njegova taktika je diskreditiranje vsake misli o realnem. Zanj realno ne samo, da ni možno, temveč sploh ne obstaja. (Strogo gledano tudi za Lacana realno ni možno, temveč je nemožno, prav tako zanj realno ne obstaja, temveč obstaja, kar je nekaj popolnoma drugega.) Kar za sofista obstaja, je označevalec kot nekaj absolutnega, in ker je realno izključeno, o njem ni smiselno, celo ni mogoče govoriti. Zaradi tega se bo sofistčna maksima *par excellence*, glasila: »O čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati,« in bo tako sovpadala z Wittgensteinovim imperativom molka, ki prepoveduje govorjenje o nemožnem in zapleta mišljenje v labirint jezikovnih iger.

Maksima molka zato predstavlja najboljšo ločnico med sofistiko in antifilozofijo, navsezadnje tudi med imaginarnim in realnim, katerega antagonizem zadeva medsebojno izključevanje. Medtem ko je v imaginarnem na delu izključitev realnega kot nemožnega, nesmiselnega oziroma izven-smiselnega, pa je v primeru realnega na delu izključitev smisla (kar je tudi negativna definicija realnega, s katero Lacan operira od *Seminarja XXII* naprej).

Ločnica med sofistiko in antifilozofijo se v tem primeru kaže kot ločnica med Wittgensteinom in Lacanom. Sofistična maksima je nesprejemljiva, ker molk o realnem ni nič drugega kot izključitev realnega kot enega izmed registrov človeškega izkustva. V Lacanovi antifilozofiji je zato hkrati mogoče identificirati antisofistično pozicijo. Za razliko od sofistike je izhodišče psihoanalize – ki je, še enkrat, ne bomo pomešali z antifilozofijo, lahko pa v njej spoznamo dobro kalilnico antifilozofov – prav nasprotno v tem, da je treba govoriti ravno o tistem, o čemer ni mogoče govoriti. Na primer, Freud v svojih tehničnih spisih vseskozi ponavlja eno in isto maksimo: »Analizant mora povedati vse, kar mu pride na misel«, in na misel mu vseskozi prihaja nekaj nemogočega, ki se vpišuje v jedro njegove zgodovine; medtem ko Lacan v *Televiziji* Wittgensteinovi maksimi zoperstavi etiko dobro-rečenega, katere imperativ bi se lahko glasil natanko »O čemer ni mogoče govoriti, o tem je kljub vsemu mogoče povedati nekaj resničnega«, kajti če o nemogočem ne bi bilo mogoče govoriti, potem tudi psihoanaliza ne bi bila možna. Pozicija etike

dobro-rečenega se zato vse prej glasi: kjer se zlomi govorica, je treba dobro-izrekat, ne umolkniti in premikati kazalec.² Za razliko od sofistike, ki izključuje realno, je antifilozofija torej nekaj, kar ima bistveno opraviti z realnim in modusom njegovega izrekanja. Lacanovo deklariranje antifilozofije je zatorej nerazločljivo povezano s tem problemom realnega. Kako se to kaže v kontekstu njegovega poučevanja?

Oznaka antifilozofija pri Lacanu prvič nastopa v kratkem besedilu, ki je bilo napisano kot predlog za reorganizacijo Oddelka za psihoanalizo na Univerzi Pariz 8 in objavljeno leta 1975 pod uredniškim naslovom »Morda se bodo Vincennesu...«. V njem Lacan navaja štiri discipline, ki jih mora po njegovem predlogu upoštevati poučevanje psihoanalize in formiranje analitikov. Štiri discipline, relevantne za psihoanalizo, so: lingvistika, logika, topologija in – antifilozofija.

Že na prvi pogled je očitno, da antifilozofija v navedeni družini predstavlja nenavadno izjemo, medtem ko je za preostale tri discipline popolnoma jasno, zakaj so navedene.

Lingvistika zato, ker je nezavedno strukturirano kot govorica, kakor se glasi aksiom, s katerim je Lacan sploh vpeljal svoje poučevanje.

Logika – Lacan specificira: matematična logika – zato, ker predstavlja »znanost o realnem« – obstaja torej neka vednost, ki zadeva realno –, kar je v skladu z doktrino matema, ki inavgurira pozno Lacanovo poučevanje.

Topologija zato, ker psihoanalizi omogoča nemetaforično ponazoritev njenih konceptov in ker je v jedru prizadevanja za konstituiranje matematike boromejskega vozla, ki je v zadnjih seminarjih postal tako rekoč Lacanova obsesija.

Lingvistika, logika, topologija – v vseh treh primerih gre za eksplisitno matematično paradigmo, tj. vse tri discipline afirmirajo doktrino črke-matema. In antifilozofija? Gotovo ni navedena zaradi njene morebitne »znanstvene« vrednosti, ker gre v njenem primeru vse prej za subjektivno pozicijo misli – subjektivno tukaj seveda ne pomeni nasprotja »objektivnemu«, temveč pozicijo nekega subjekta, ki se lahko v konkretnem primeru imenuje tudi Lacan, ni pa edini.

Lacan ta izraz pojasni takole:

² Glede etike dobro-rečenega cf. Jacques Lacan, *Televizija, Problemi-Eseji*, 3, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1993, str. 65. Za najboljši komentar Lacanove zavrnitve Wittgensteina cf. Jean-Claude Milner, »De la linguistique à la linguistique«, v: *Lacan, l'écrit, l'image*, Flammarion, Pariz 2000, str. 7-25. Cf. tudi slovenski prevod Milnerjevega teksta v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

Antifilozofija – s čimer bi spontano označil raziskovanje tistega, kar univerzitetni diskurz dolguje svoji "vzgojni" predpostavki. Na žalost ne bo opravila z zgodovino idej. Upam, da bo vztrajna zbirka bedarij, ki ga zaznamuje, omogočala, da bo ta diskurz ovrednoten v njegovem neuničljivem korenu, v njegovih večnih sanjah. Iz katerih ni drugega prebujenja kot partikularnega.³

Antifilozofija je v tem programu zamišljena kot kritika univerzitetnega diskurza in njegove domnevno samoumevne pedagoške pretenzije. Filozofija iz te pretenzije ni izvzeta, kajti treba se je samo spomniti na »večne sanje« filozofskega diskurza o razsvetljevanju človeškega uma, ki se po drugi strani hitro izjalovi v produkcijo in podpiranje svetovnega nazora – očitek, ki ga je na filozofijo znal nasloviti že Freud in ki je v dobi globalnega kapitalizma in demokratične eshatologije dobil vse pogostejšo podobo tako imenovanih »državnih filozofov«, ki se najpogosteje kažejo v luči gorečih braniteljev »demokracije« in katerih program bi bilo mogoče na hitro strniti v preprosto maksimo »demokracija ali barbarstvo«.⁴ Antifilozofija je v tem primeru ime za intervencijo psihoanalize v univerzitetni diskurz in za prekinitev logike funkcioniranja tega diskurza, k čemur se še povrnemo.

Četverica disciplin, ki jih v svojem predlogu navede Lacan, nemara pokaže še zanimivejšo sliko, če te discipline navežemo na Lacanovo konceptualizacijo boromejskega vozla v njegovih poznih seminarjih, ko formulira vozal s štirimi členi: R, S, I, Σ . Matematična logika kot znanost o realnem v tem primeru seveda zaseda mesto realnega, lingvistika mesto simbolnega, topologija mesto imaginarnega in antifilozofija mesto tistega, kar tri strogo neodvisne registre zavozla na boromejski način, tj. mesto simptoma.⁵

Najprej kratka obrazložitev, na podlagi česa je mogoče potegniti

³ Jacques Lacan, »Peut-être à Vincennes...«, v *Autres écrits*, Pariz: Éditions du Seuil, 2001, str. 314. Cf. slovenski prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika* str. 204–205.

⁴ Nekaj slavnih primerov: Habermas v Nemčiji, Derrida v Franciji, Fukuyama v ZDA, Vattimo v Italiji. V našem prostoru je zgleden primer takšnega proti-filozofskega paktiranja »pomladna« fenomenološka šola.

⁵ Strogo gledano gre za sintom, vendar pa vprašanje sintoma tukaj odpira preširoko polje, da bi ga bilo mogoče podrobneje obravnavati. Velja samo opomniti, da je sintom neanalizabilni simptom oziroma simptom, ki ne deluje več kot neki tujek, temveč kot opora identifikacije – ni niti realna niti simbolna niti imaginarna tvorba, temveč nekaj popolnoma *novega* in *umetnega* – in zato tudi *četrttega*. Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Pariz: Éditions du Seuil, 2005, in »Joyce-le-symptôme«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001.

vzporednice med lingvistiko in registrom simbolnega ter med topologijo in registrom imaginarnega (primer logike in antifilozofije bo okupiral pričujoče vrstice v nadaljevanju).

Ker je predmet lingvistike jezik, Lacanova tematizacija lingvistike zadeva ravno lingvistiko kot »znanost o simbolnem«, o logiki simbolnega in o simbolni strukturi kot realni razsežnosti simbolnega. Pri čemer Lacanov aksiom, da je nezavedno strukturirano kot govornica, dejansko postavlja enačaj med nezavednim in simbolnim. V vozlu R, S, I velja: S = nzv.

Topologija ima opraviti s prostorom, ki je imaginarno *par excellence*, in s prostorskimi konfiguracijami, ki utelešajo določen prostorski paradoks. Proučuje tako rekoč prepletanje imaginarnega in realnega, ki se manifestira skozi topološke zanke in zagate, zaradi česar tudi zaseda mesto »znanosti o imaginarnem«, čeprav sam Lacan te sintagme, kot tudi sintagme »znanost o simbolnem«, ni nikdar uporabil.

Vsekakor pa obe navedeni znanosti zadevata obravnavo temeljne logike posameznih registrov, ki ju zastopata: lingvistika obravnava strukturo simbolnega, topologija figuracije in paradokse neevklidskega prostora.

Največja uganka je tu seveda navezava logike na realno, saj se takoj zastavlja vprašanje, kaj je »atom realnega«, če kaj takega sploh obstaja. Pravzaprav v tem primeru ne gre toliko za atom realnega kot za atom simbolnega. Matematika in matematična logika sta evocirani zaradi črke-matema kot simbolnega, ki se dotika oziroma ki je na neki način prisotno v realnem. Logika je za Lacana znanost o realnem zato, ker je edina zmožna transkribirati realno in integralno, se pravi brez preostanka prenašati realno vednost. Logika torej zadeva relacijo simbolno-realno, oziroma natančneje, tisto razsežnost simbolnega, ki vznikne v realnem in ga prevaja v register simbolnega oziroma ga transkribira kot realno. Te razsežnosti simbolnega lingvistika ne obsega ali je vsaj ni obsegala v času, ko je Lacan napisal omenjeni tekst – razsežnosti »lingvistike črke«.

Učrkovljenje realnega, če naj uporabim izraz Jeana-Clauda Milnerja, poteka samo po poteh matematične formalizacije in samo matematična formalizacija dosega realno na način, ki izključuje ovinek čez imaginarno, kolikor pod imaginarnim ne razumemo samo tistega, kar pripada redu podobe (*imago*), temveč vsak učinek smisla kot takega ali v širšem smislu vse, kar tvori vez med simbolnim in realnim.⁶ Toda na tem mestu

⁶ Takšno definicijo imaginarnega, nedvomno v skladu z Lacanom, predlaga Jean-Claude Milner v svoji knjigi *Les noms indistincts*, Seuil, Pariz 1983.

velja napraviti nekaj korakov nazaj k vprašanju povezave antifilozofije in simptoma.

Kaj je simptom? Lacan je v različnih etapah svojega poučevanja podal različne odgovore na to vprašanje, vendar pa obstaja določena rdeča nit, ki je skupna konceptualnim premikom v Lacanovem poučevanju. Temeljno spoznanje psihoanalize je, da je simptom vpis – besedo velja vzeti dobesedno – neke misli v telo (v primeru histerije) ali v celoto psihičnih funkcij, ki jo zahodna metafizična tradicija imenuje »duša« (v primeru obsesije). Simptom je očitno simbolno, ki povzroča preglavice. Preglavice povzroča, ker ruši imaginarno enotnost telesa ali »duše« oziroma ker v telesno ali v psihično vpelje neko diskontinuiteto, simbolizira nesimbolizabilno, tj. deluje kot znak nekega realnega, zaradi česar bo Lacan v *Seminarju XXII*, posvečenem problematiki boromejskega vozla, definiral simptom kot »učinek simbolnega v realnem«. ⁷ Simptom je učinek simbolnega v realnem zato, ker predstavlja simbolizacijo, transkripcijo nekega realnega, ki se odvija mimo imaginarnega. Bistvo simptoma je kodifikacija realnega, ki zahteva analitikovo intervencijo na ravni interpretacije. Zanj torej velja isto kot za črko-matem, zaradi česar obstaja med njima nenavadna vzporednica, kolikor tako matem kot simptom predstavljata paradokсно točko, na kateri se realno kot nemožno zapiše in s tem pade v register nujnega (tj. nujnega kot tistega, kar se ne preneha zapisovati [Lacanova definicija]). Za to paradokсно točko je mogoče pri Lacanu najti zanimivo prispodobo:

[T]ekstno/tkalsko delo, ki prihaja iz pajkovega trebuha, njegova mreža. Zares čudežna funkcija, kjer lahko vidiš, kako se na sami površini, ki raste iz neke neprosojne točke na tem čudnem bitju, zarisuje sled tistih zapisov, kjer je moč dojeti meje, neprehodne točke, točke brez izhoda, ki kažejo realno, prehajajoče v simbolno. ⁸

Lacan v tej prispodobi posreduje neprehodno točko neposrednega prehajanja realnega v simbolno. Kot vsaka prispodoba, ima tudi ta svoje slabosti, kolikor ji uspe zadevo nekoliko osvetliti in hkrati zaviti v temo, vendar pa je njena ključna poanta v tem, da ponazori, za kaj gre tako v primeru simptoma kot v primeru črke. Gre za točko sovpadanja nujnega in nemožnega, »tistega, kar se ne preneha zapisovati«, in »tistega, kar se ne preneha ne zapisovati«. Matem in simptom kot čista zapisa pred-

⁷ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXII, *R.S.I.*, predavanje 10. decembra 1974.

⁸ Jacques Lacan, *Seminar*, knjiga XX, *Še*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 77.

stavljata točki, na katerih se realno kot nemožno preneha ne zapisovati, točki kontingentnega, ki artikulirata karakter srečanja med realnim in simbolnim. Navedena prispodoba zato ne ponazarja samo neposrednega prehajanja realnega v simbolno, temveč pokaže na samo realno razsežnost simbolnega (in kot strukture in kot črke).

Na to paradoksnost naravo črke-matema je opozoril že Jean-Claude Milner v svoji knjigi o Lacanu. Ker črka-matem v sebi združuje nujno in nemožno, ker predstavlja transkripcijo nemožnega (realnega) v registru nujnega (simbolnega), iz tega sledi, da potem, ko je enkrat zapisana, nikoli ne more biti nič drugega kot ona sama, je nujno identična in nespremenljiva. Toda samo dejanje zapisa je kontingentno, kar Milner ponazori s parafrazo Mallarméjevega *Meta kock*: »Nikoli ne bo nobena črka odpravila naključja.«⁹ Naključje, za katerega gre v tem primeru, je naključje zapisa, ki insisitira v samem jedru črke kot podobe nujnega. Met kock in zapis sta zato podobni kontingence kot tistega, kar v situaciji meta kock ali zapisa črke rezultat povezuje z realnim, nujno z nemožnim.

Lacan skratka v matematiki identificira to paradoksnost točko kot matem, za katerega je mogoče reči, da je tako ime za kontingentno dejanje zapisa kot za rezultat tega zapisa, podobno kot je met kock dejanje in rezultat tega dejanja. Matem kot realno simbolno je tista razsežnost simbolnega, ki hkrati presega simbolno in ostaja znotraj njegovih okvirjev, tako rekoč podvojitve simbolnega. Kolikor matem deluje kot prekinitev, mora vznikniti iz nič, kar je isto kot reči, da nima nobenega smisla. Ker vznikne iz nič in prekine z logiko veriženja označevalcev in metonimijo smisla, je dejanje. Ker predstavlja prehod od neprenehajanja nezapisovanja k neprenehajanju zapisovanja, je zapis kot modus dejanja. Ker prekinja z artikulacijo označevalne verige kot temeljno logiko simbolnega, ga ni mogoče deducirati. Matemati zato transkribirajo in prenašajo neko realno vednost, ki zaradi svoje narave izključuje dedukcijo, je primer neke nove vednosti, ki prekinja z avtomatizmom etablirane oziroma konstituirane vednosti, vezane na register označevalca.

V tem se ponuja povezava med matemom in antifilozofijo. Kot že rečeno, Lacan predlaga antifilozofijo tako rekoč v paketu s tremi znanstvenimi disciplinami, v katerih identificira afirmacijo matematične paradigme, in očitno je, da je antifilozofija tisto, kar izpostavlja skupno vez med temi disciplinami. Ta skupni moment je doktrina matema, v kateri so povezane lingvistika, logika in topologija. Analogija med matemom in Lacanovo antifilozofijo je v tem, da Lacanova antifilozofija v treh di-

⁹ Jean-Claude Milner, *Ĵasno delo*, ZaloĴba ZRC SAZU, Ljubljana 2005, str. 71.

sciplinah izpostavi skupni element, ki te discipline povezuje s skupnim poljem vednosti, matem kot atom realne vednosti. In tako kot matem zavozla lingvistiko, logiko in topologijo, tako tudi črka zavozla simbolno, realno in imaginarno.¹⁰ Matem je atom realne vednosti, s katerim po Lacanu operira psihoanaliza, pri čemer je realna vednost kontrapunkt vednosti v tradicionalnem pomenu besede: vednosti kot konstituirane celote. Toda še več, ker v boromejskem vozlu antifilozofija in matem zasedata isto pozicijo, antifilozofija v okviru poznega Lacanovega poučevanja nastopa kot oznaka za doktrino matema. In obratno, matem predstavlja ime antifilozofije. V kontekstu vednosti, s katero operirata, in upoštevaje pozicijo v boromejskem vozlu s štirimi členi sta zatorej antifilozofija in matem nerazločljivo povezana, in lahko v Lacanovem primeru delujeta kot sinonima.¹¹

Rečeno je bilo, da je matem atom realne vednosti, ker se umešča na tisti rob simbolnega, na katerem se simbolno prepleta z realnim, zaradi česar predstavlja učrkovljenje realnega, prevod realnega v simbolno po poteh matematične formalizacije. Rečeno je bilo tudi, da Lacan eksplicitno opredeli antifilozofijo kot intervencijo psihoanalize v univerzitetni diskurz. Ta intervencija se mora zato neizogibno zgoditi kot prekinitiv na ravni vednosti, zlasti če se upošteva dejstvo, da se univerzitetni diskurz od drugih diskurzov razlikuje po tem, da v njegovem primeru mesto dejavnika zaseda prav vednost.

Lacanova teza je, da obstaja določena bližina univerzitetnega diskurza in filozofije kot figure diskurza gospodarja. Tako se glasi kritika

¹⁰ Cf. naslednji primer iz *Seminarja XX*: »Posebnost matematične govorice je, da – brž ko je z ozirom na svoje zahteve čiste demonstracije dovolj razdelana – vse, kar razdeluje, ne toliko v govorjenem komentarju kot v samem ravnanju s črkami, predpostavlja, da zadošča, da ena sama ne drži in vse ostale s svojo razvrstitvijo ne bodo konstituirale nič veljavnega, temveč se bodo razpršile. V tem je boromejski vozle najboljše metafora za to, da napredujemo zgolj z Enim.« (*Seminar*, knjiga XX, *Še, op. cit.*, str. 104.)

Boromejski vozle je po Lacanu nekaj, kar je lahko zgolj zapisano. Kar pomeni: boromejski vozle je pisava, pisava pa je po Lacanu tista skrajnost simbolnega, ki se dotika realnega, torej ravno realno simbolno. In ker je boromejski vozle pisava, je črkoven. O vozlu kot pisavi cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome, op. cit.*, zlasti str. 143-155.

¹¹ Da je antifilozofija zgolj drugo ime za matem, se pravi da obstaja med njima razmerje sinonimije, je teza, ki jo je v svoji knjigi o Lacanu postavil Jean-Claude Milner. Milner iz tega izpelje sklep, da obstaja med filozofijo in matemom psihoanalize, se pravi med filozofijo in antifilozofijo, vzajemno izključevanje. Cf. Jean-Claude Milner, *Źasno delo, op. cit.*, str. 152. Tukaj si prizadevamo pokazati nasprotno: ne gre za izključevanje, pač pa za prekinitiv, kar je nekaj popolnoma drugega.

filozofije v *Seminarju XVII*, pet let pred deklariranjem antifilozofije. V kratkem tekstu, v katerem Lacan končno vpelje pojem antifilozofije, ta kritika dobi novo podobo: med filozofijo in univerzitetnim diskurzom obstaja neki skupni »neuničljivi koren«, neke »večne sanje«, ki načenjajo vprašanje strukture in/oziroma tipa vednosti, s katero operira posamezen diskurz.

Univerzitetni diskurz deluje po principu, da se vednost konstituira na podlagi izključitve realnega, tj. kot konsistentna totaliteta, izven katere ni nobene točke nemožnega, ki bi načenjala konsistenco te vednosti. S tem izpričuje določeno potezo, ki je sicer značilna za sofistiko, tezo o neobstoju realnega in torej tudi o neobstoju realne vednosti kot anomalije znotraj polja vednosti kot takšne.¹² Vednost lahko stopi na mesto dejavnika samo, če je njena implicitna predpostavka, se pravi fantazma, da obstaja neka točka vednosti kot konsistentne totalitete, vednosti kot vse. Toda ta vednost na mestu dejavnika ni toliko »vednost o vsem«, temveč »vse-vednost«,¹³ se pravi ne vednost, ki ve vse, ampak vednost, ki temelji na principu konsistence kot izključitve tistega, kar to konsistenco spodkopava. In tisto, kar spodkopava konsistenco, je lahko samo realno. V primeru »vse-vednosti« gre torej za vednost, ki temelji na principu vezi (imaginarno) in ki jo uokvirja fantazma nekega Vsega, neke Vednosti–Totalitete.

Povsem očitno je, da je ta »vse-vednost« popolno nasprotje realne vednosti. Realna vednost je netotalizabilna, ne-vsa, vselej je zgolj atom vednosti, medtem ko se »vse-vednost« konstituira na predpostavki Totalitete kot sinonima za izključitev realnega, kajti če obstaja Vse, tedaj je (lahko) vse prevedeno v register označevalca, tj. v avtomatizem simbolnega in zunaj njega ni več ničesar, kar bi predstavljalo vztrajajočo točko nekonsistentnega realnega.

Da univerzitetni in filozofski diskurz operirata z isto vednostjo, z vednostjo-totaliteto, se izraža na ravni poučevanja. Univerza, ki je povzeta v sintagmi univerzitetni diskurz, čeprav ta diskurz ne dominira samo na

¹² Kljub vsemu velja opozoriti, da sintagma »realna vednost« ne pomeni, da se ta vednost nahaja v realnem kot nekaj vnaprej danega. Nasprotno, je nekaj izumljenega, proizvedenega: kot vednost je vezana na simbolno, medtem jo pridevnik »realna« opredeljuje kot vednost o realnem (neimaginarno vednost). Da obstaja neka vednost v realnem, je stališče religije, medtem ko matem pomeni produkcijo-rokovanje z vednostjo o realnem, ki se umešča znotraj registra simbolnega in ki kot takšna kljub vsemu ostaja zunanja realnemu – sama ni »element« realnega. Vednost v realnem je religiozna mitologija.

¹³ Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, v: *Razpol*, 13, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003, str. 30.

univerzi, je sama neka totaliteta, neko Eno, ki se realizira v posameznih znanstvenih enotah, fakultetah, katerih funkcija je posredovanje konstituirane in konsistentne vednosti. Utelesenje te vednosti je figura učitelja, katerega poklic je transmisija vednosti in ki je zaradi tega paradigmatični primer subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve. Narava »vse-vednosti« zato reflektira eno izmed tradicionalnih filozofskih dvojic: Eno-mnoštvo, Eno vednosti, na eni strani, in mnoštvo njenih utelesenj, na drugi strani. Vendar pa leva stran matema univerzitetnega diskurza (S_2 nad prečko S_1 pod njo) pokaže, da si Eno in mnoštvo v tej situaciji ne stojita nasproti, temveč sta, nasprotno, postavljena eden na drugega (S_2 vednosti se opira na S_1 , katerega ime je v tem primeru učitelj kot utelesenje označevalca-gospodarja). Učitelj dejansko predstavlja točko, ki garantira konsistenco in priča o obstoju neke »vse-vednosti«, zato zanj tudi ni mogoče reči, da je subjekt te vednosti, ampak njeno materialno in zato označevalno utelesenje.¹⁴

Vednost na mestu dejavnika, vsa-vednost na prvi pogled nima nobene notranje zapreke, vendar pa je to ne izključuje iz paradoksov ne-vsega. Ti paradoksi so v njenem primeru nemara še bolj očitni ravno zaradi tega, ker je opora te vednosti nesmiselni označevalec-gospodar. Ta označevalec dejansko funkcionira kot poimenovanje praznine v vednosti, in prav poimenovanje te praznine predstavlja moment, ki podpira dozdevno totalizacijo vednosti, vendar pa to še ne pomeni, da jo dejansko totalizira. Da bi vednost ohranila minimum konsistence, ki je očitno pogoj za njeno transmisijo, je potrebna imaginarna vez med S_1 in S_2 , ki naveže nesmiselni označevalec-gospodar na baterijo označevalcev in jih postavi kot konsistentno totaliteto. Funkcija figure Učitelja je zato prekritje razcepa, ki ga uteleša označevalec-gospodar, dejstva, da je označevalec v svojem bistvu razlika do samega sebe, da torej red označevalca vpelje neskončno veriženje označevalcev in metonimijo smisla, ki poskušata retroaktivno osmisлити S_1 . Vednost na mestu dejavnika zato vselej ostaja dozdevek vednosti, kar pomeni, da ni niti realna vednost niti ni vsa vednost.

Samo fantazma kot tisto, česar ni mogoče prekoračiti za ceno razpustitve simbolnega, predstavlja solidno podlago za konstrukcijo vse-vednosti. Zaradi tega se fantazma nahaja v samem korenu vsake vednosti, ki se proklamira za vso, ali z drugimi besedami, fantazma »Vednosti-Totalitete« je tisti »neuničljivi koren«, ki ga razkriva antifilozofija ob svoji intervenciji v diskurz univerze.

¹⁴ Cf. Milnerjevo tematizacijo figure učitelja, ki predstavlja nepogrešljivo izhodišče zgornjega razmisleka; v Jean-Claude Milner, *op.cit.*, str. 127.

Tudi v primeru filozofije etimologija njenega imena opozarja na dejstvo, da je na delu ista logika. Tradicionalna, se pravi za današnji čas nekoliko zastarela podoba filozofa, ki nam jo posreduje šolska filozofija, je podoba nekoga, ki išče *sophia*, modrost, v kateri bomo prepoznali sinonim za vse-vednost. Modrost je točka, na kateri se vednost konstituira na principu Vsega in postane materija filozofskega poučevanja, zato tradicionalna podoba filozofa tukaj sovpada s figuro učitelja. Moment totalizacije vednosti v filozofiji pomeni prehod od figure filozofa kot iskalca neke vednosti k figuri učitelja kot misleca, ki operira s konstituirano vednostjo, in ta prehod pravzaprav sovpada s preходом iz diskurza gospodarja v univerzitetni diskurz. Filozofija kot »ljubezen do modrosti«, kot se glasi njena etimologija, tako potrebuje za transmisijo vednosti figuro subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, kot oporo *transferja* vednosti, pri čemer velja besedo transfer tukaj razumeti tako v psihoanalitičnem pomenu besede kot v smislu transmisije vednosti. Toda ta moment transferja v prvem pomenu besede je izraz tega, da vednost, s katero operira filozofski diskurz, kljub vsemu ni vsa. Transfer implicira, da obstaja v vednosti neka praznina, tako rekoč neka minimalna nekonistenca, ki loči »vse« vednosti od njega samega.

Za razliko od poučevanja oziroma posredovanja filozofske vednosti, ki se odvija na teritoriju ljubezni, transfernega razmerja do vednosti, obstaja v psihoanalizi določena zagata poučevanja. Zastavlja se namreč vprašanje, kako poučevati nekaj, česar ni mogoče poučevati, kako poučevati nemožno, tj. realno vednost? Vprašanje, na katerega je po svoje skušal odgovoriti že Freud v kratkem tekstu »Ali naj se psihoanalizo počuje na univerzi?«. Freud je na zastavljeno vprašanje sicer odgovoril pritrdilno, vendar pa je svoj spis uvedel z nekim dvomom, ki jasno reflektira določeno antipatijo med analitičnim in univerzitetnim diskurzom:

Vendar pa psihoanalitične organizacije dolgujejo svoj obstoj ravno izključitvi iz univerzitetnega podjetja in bodo še naprej izpolnjevale pomembno izobraževalno funkcijo, dokler bo ta izključitev ostajala.¹⁵

Freudova dilema je očitna: če psihoanaliza vstopi v proces poučevanja na univerzi, obstaja nevarnost, da analitični diskurz zapade logiki univerzitetnega diskurza in se tako razpusti kot analitični diskurz, nevarnost, ki predstavlja usodo marsikatere »filozofije«.

¹⁵ Sigmund Freud, »Soll die Psychoanalyse an den Universitäten gelehrt werden?«, v: *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, Frankfurt na Majni: Fischer Verlag, 1987, str. 700.

Problem, ki je mučil Lacana, je bil nekoliko drugačen, a kljub temu v horizontu vprašanja, ki ga je odprl Freud, namreč kako posredovati psihoanalitično vednost na način, ki iz te vednosti ne bo naredil vse-vednosti, se pravi ki ne bo popustil glede realnega, za katerega gre v psihoanalizi. Lacan je proti koncu svojega poučevanja to dilemo radikaliziral, ko je zatrjeval, da analitični diskurz ne poučuje ničesar, izjava, ki jo je treba razumeti v kontekstu doktrine matema, ki je najbolj neposreden izraz tega, da psihoanaliza nima opraviti s tradicionalnim tipom vednosti – in v tem smislu dejansko ne poučuje ničesar, razen realne vednosti same, ki je natanko tisti nič, ki intervenira v register konstituirane vednosti kot neka nova vednost.

Lacanova predlog za reorganizacijo Oddelka za psihoanalizo predlaga matem kot način transmisije psihoanalitične vednosti in kot samo materijo poučevanja. Vednost v psihoanalizi je matem in samo po črki matema lahko psihoanaliza vztraja v okviru univerze, ne da bi sama zapadla logiki njenega diskurza. Doktrina matema zato potegne za seboj drugačno logiko poučevanja, ker psihoanaliza s pomočjo matematične formalizacije formulira neko govorico, ki izključuje metonimijo smisla in neskončno veriženje označevalcev, ki ga lahko fiksira, totalizira in prešije s smislom samo nesmiselni označevalec-gospodar. Ta formalizirana govorica, Lacan jo imenuje »govorica čistega matema«, je tisto, »kar je edino mogoče poučevati«,¹⁶ oziroma tisto, kar *se* poučuje samo od sebe (Lacan v izvorniku uporabi povratno glagolsko obliko), se pravi neodvisno od funkcije Učitelja kot imaginarne vezi med realno vednostjo in simbolno resnico, ki je, recimo, lažniva resnica, ker ima vselej dva obraza. Odtod tudi Lacanov projekt revije *Scilicet*, v katerem je mogoče najti odmev matematičnega kolektiva, združenega pod skupnim imenom Bourbaki.¹⁷ Formalizirana realna vednost za svojo transmisijo ne potrebuje Učiteljevega imena, ki bi jamčil za njeno konsistenco in za njeno dogmatično interpretacijo. Potrebuje samo črko matema, ki to vednost integralno prenaša, kar se med drugim izraža na ravni neprevedljivosti matemov, ki potemtakem prečijo jezike, ne glede na njihove lokalne zakonitosti.

Doktrina matema je antifilozofija, ker tradicionalnemu filozofskemu projektu vse-vednosti oziroma modrosti zoperstavlja ne-vse matema in realne vednosti. Matem uvaja logiko ne-vsega, ker je temeljna nemožnost »govorice čistega matema« v tem, da nikoli ne more predstavljati konsi-

¹⁶ Jacques Lacan, »L'étourdit«, v: *Autres écrits, op. cit.*, str. 472.

¹⁷ Ta odmev in Lacanov interes za matematični projekt skupine Bourbaki podrobno obravnava Jean-Claude Milner v že omenjeni knjigi o Lacanu.

stentne celote, neke »metagovorice«, teh »večnih sanj« vsake filozofije, tudi če niso eksplicitno formulirane.¹⁸ Matem zato daleč od tega, da bi napotoval na kakršnokoli metagovorico, vse prej predstavlja izraz neobstoja vsakršne metagovorice. »Metagovorice ni« pomeni isto kot: »ni govorice matema« oziroma »matema matema«, temveč so samo črke, ki nimajo nobenega Smisla.

Sledeč slavnemu očitku je filozofija vselej težila k interpretaciji sveta. V isti kritični kontekst sodi tudi Freudovo zasmehovanje filozofije v *Novi seriji predavanj za uvod v psihoanalizo*, kjer z navajanjem Heinejevih verzov slika podobo filozofa, ki z nočno čepico in kosi halje maši luknje v svetovni zgradbi. Freud tukaj posreduje podobo filozofa, katerega spanec so skalila nekonsistentna mesta, ki so zamajala zgradbo svetovnega nazora.

Lacan je v svojem poznem poučevanju v navezavi na fantazmo vpegljal koncept prebujenja, v katerem velja spoznati nadaljnji moment njegove antifilozofije. Vsi ljudje sanjajo, prebujenje ni mogoče. Kaj je pomen te na prvi pogled bizarne izjave?¹⁹ Kot je znano, je Freud v *Interpretaciji sanj* razvijal tezo, da je tendenca sanj ohranjati spanec. Lacan je Freudovo tezo radikaliziral s trditvijo, da je prebuditev v realnost zgolj nadaljevanje sanj z drugimi sredstvi. Reči, da vsi ljudje sanjajo, je isto kot reči, da vsi ljudje živijo v konsistentni realnosti (= svet); oziroma isto kot reči: vsi ljudje govorijo v prazno.²⁰ Fantazma je budna oblika sanj, in ker je

¹⁸ Daleč od tega, da bi bilo vprašanje metagovorice ali vprašanje Drugega (od Drugega preživeta zadeva metafizike, je mogoče tendenco k formuliranju metagovorice najti praktično v vseh sodobnih filozofskih smernicah. Heidegger, denimo, je poetično govorico razumel kot edino govorico, ki filozofiji omogoča avtentično izkustvo biti kot biti, ki torej izreka bit kot tako (oziroma: smisel biti, kar je isto kot smisel smisla); ideal analitične filozofije je transparentna znanstvena govorica, ki operira s propozicijami, v kateri sovпада izrekanje z izrečenim, subjekt izjavljanja s subjektom izjave, označevalec z označenim. Postmoderna filozofija, ki je filozofija partikularnega množstva *par excellence* kljub deklariranju konca velikih pripovedi išče transparentni način komunikacije med heterogenimi partikularnostmi (kar je, denimo, Habermasov projekt). Po mojem mnenju je treba v ta sklop umestiti tudi vedno bolj pogosto tumbanje o nekakšni »globalni etiki« oziroma »svetovnem etosu«, ki filozofijo podredi religioznemu imperativu smisla oziroma biblijski »metagovorici«, skratka napravi iz filozofije pododdelek religije.

¹⁹ Toda izjave, ki se ponavlja skozi celotno zgodovino filozofije. Treba se je samo spomniti, da je metaforo sanj in prebujenja (celo filozofije kot prebujenja) mogoče najti že pri Platonu. Eno izmed najslavnejših prebujenj v zgodovini filozofije nedvomno predstavlja Kant, katerega srečanje z realnim nosi Swedenborgovo ime in za katerega Lacan v *Televiziji* trdi, da ga je omenjeno srečanje pripeljalo na sam prag analitičnega diskurza. Skratka, Lacanov koncept prebujenja se očitno vpišuje v dolgo filozofsko tradicijo.

²⁰ Cf. Jacques Lacan, *Seminar*, knjiga XX, *Še, op. cit.*, str. 70.

realnost strukturirana skozi fantazmo – fantazma je vsepovsod, a hkrati nikjer, očitna, a hkrati nevidna –, je logični sklep, ki ga je mogoče potegniti iz tega, da vsi ljudje sanjajo. Prebujenje v banalnem pomenu besede je zgolj preskok iz nočnih sanj v dnevne. Prebujenje v pravem pomenu besede, prebujenje »v realno« ni mogoče, ker se pri govorečem bitju na mestu realnega nahaja fantazma.

Ni trajnega prebujenja v realno, edino, kar je mogoče, je bežno srečanje z realnim, ki vznikne kot singularna prekinitev, znamenje nekonsistence, nerazumevanje ali odsotnost smisla, tako kot je filozofa v Heinejevi prisposobi za hip prebudilo realno, ki ga je moral ponovno prekriti z zastorom fantazme. Srečanje z realnim je vselej spodletelo in prebujenje ni nič drugega kot »realno v svojem vidiku nemožnega«. ²¹ Realno je nemožno, kolikor je vselej prekrito s plastjo simbolnega (fantazma) ali imaginarnega (smisel), ali kolikor je iz realnosti, ki jo konstituirata omenjena registra, vselej že izključeno.

Funkcija antifilozofije je zato skandirati to nemogoče srečanje z realnim. In ker se Lacanov »anti« eksplicitno naslavlja na filozofijo, je funkcija antifilozofije skandirati srečanje filozofije z realnim. Matem kot transkripcija realne vednosti je rezultat takšnega srečanja. Nahaja se na točki srečanja nujnega in nemožnega, za katero je bilo rečeno, da predstavlja točko, na kateri se realno preneha nezapisevati. V tem je pravzaprav ves smisel doktrine matema, ker je matem tisti element simbolnega, ki vznikne iz nič, v zaledju katerega torej ni fantazme, in ki tako ponazarja operacijo prehoda od simbolnega k realnemu. Doktrina matema in tematizacija matematike dejansko predstavljata ponazoritev tistega »partikularnega prebujenja«, edinega možnega prebujenja, na katerega Lacan naveže pojem antifilozofije. Toda kot je predlagal François Regnault, ²² bilo treba Lacanovo tezo zaostri in zatrditi: »Ni drugega prebujenja kot singularnega,« ker se srečanje z realnim zgodi kot singularna prekinitev in ker je tudi sam matem singularna točka vpisa realnega v simbolno.

Toda takšno tematiziranje matematike je mogoče najti tudi v filozofiji. Najboljši primer za to je Platon, pri katerem slavna prisposoba o votlini funkcionira ravno kot metafora tega, na kar Lacan meri s prebujenjem. V prisposobi o vzponu iz votline in iz sveta dozdevkov, opisanem v VI. knjigi *Države*, je sfera matematičnih objektov točka srečanja z matematičnim realnim in točka filozofskega prebujenja. A ker je v samem

²¹ Jacques Lacan, »Vers un signifiant nouveau«, v: *Ornicar?*, 17-18, Lyse, Pariz 1979, str. 15.

²² François Regnault, »L'antiphilosophie selon Lacan«, v: *Conférences d'esthétique lacanienne*, Agalma, Pariz 1997, str. 76.

jedru prebujenja nemožnost, matematika ne more predstavljati izgovora za iluzijo trajnega prebujenja v realno, in Platonova prispodoba se konča s prav takšno iluzijo. Kar je pri tem pomembno, je sorodnost vednosti, ki jo posreduje matematika, in tistim, čemur Platon pravi *orthe doxa*, »pravilno mnenje«. Platonova sintagma sovpada z Lacanovo definicijo matema v spisu *L'étourdit*. Toda Platonova dialektika in filozofija nasploh se ne ustavi pri »pravilnem mnenju«, temveč na tej točki šele dobi pravi zagon. »Pravilno mnenje« je v tem primeru dispozicija za dostop do »vse-vednosti«, zato se onstran »pravilnega mnenja«, ²³ se pravi onstran matema, nahaja tradicionalna filozofska podoba vednosti, ki je »presežna vednost«, kot se je posrečeno izrazil Jean-Claude Milner. Onstran pravilnega mnenja in matematike Platon utemelji ontologijo. Zato bo antifilozofija v prvi vrsti antiontologija, kar pa je že druga zgodba, ki je za pričujočo zastavitev preširoka.

Iz povedanega je bržkone mogoče potegniti sklep, da antifilozofija pri Lacanu nastopa kot privilegirana oznaka za kritiko filozofije in za neke vrste kažipot, kako je mogoče sestopiti iz filozofije kot sinonima za diskurz gospodarja. Lacan sicer slika precej rigidno podobo filozofije, za katero pa ni mogoče reči, da ne obstaja. Toda ali je ta podoba dejansko po meri celotne filozofije? Z drugimi besedami, ali ni Lacanova podoba filozofije nekoliko zastarela in preživeta? Preden ti pomisleki postanejo izgovor za hitro zavrnitev Lacanovih očitkov, je treba poudariti, da to kljub vsemu ni bila zadnja Lacanova beseda na to temo. Na tem mestu se velja še za hip povrniti k vozlu štirih disciplin, ki ga je mogoče razbrati iz Lacanovega predloga za organizacijo poučevanja psihoanalize na univerzi. Eno leto po objavi besedila, v katerem prvič spregovori o antifilozofiji, Lacan eksplicitno naveže boromejski vozle na filozofijo. Boromejski vozle kot pisava, tako se glasi linija, ki ji v seminarju o Joyceu sledi Lacan, spremeni smisel *philia*, ki nastopa v besedi filozofija. Se pravi, spremeni smisel modrosti kot jo tradicionalno razume filozofija in potemtakem smisel filozofije kot take:

Modrost je težko podpirati drugače kot s pisavo, s pisavo bo-vozla
– tako da, skratka, oprostite tej samohvali, kar poskušam napraviti

²³ Že sama oznaka mnenje utegne biti razlog za nesporazum. Naj na tem mestu zadošča napotek, da v tem primeru pač ne gre za »mnenje« v običajnem pomenu besede. Niti ga ne velja povezovati s kakršnokoli pravico do mnenja in podobnimi sodobnimi parolami. Pravilno mnenje je vse prej neka vednost, ki prekinja z režimom mnenj kot dozdevkov vednosti. Nahaja se med nevednostjo (ki je mnenje v tem banalnem, »demokratičnem« pomenu besede) in modrostjo kot vednostjo onstran vednosti. Pravilno mnenje je skratka vednost.

z mojim bo-vozlom, ni nič manj kot prva filozofija, za katero se mi zdi, da jo je mogoče prenašati.²⁴

Premik je več kot očiten. Medtem ko je še leta 1975 boromejski voz el funkcioniral kot orodje v rokah antifilozofije, pa že leto zatem predstavlja oporo neke (nove) filozofije. Če je Lacan pred tem na filozofijo naslavlj al neomajen skepticizem, pa sedaj vse prej izreka, da obstaja za filozofijo še neko upanje (»...oprostite tej samohvali«, se pravi »temu – po možnosti naivnemu – optimizmu«).

Toda ali ni Lacan s tem zapadel v neko protislovje? Ali ni s tem izgubljen prav koncept antifilozofije kot kritike filozofije in univerzitetnega diskurza, ki je bil razvit šele leto pred tem? Ne, nasprotno: med njima je neprekinjena kontinuiteta. Filozofija na ravni boromejskega vozla pomeni diskurz, ki ohranja vez z registrom realnega in s temu ustreznim tipom vednosti. Lacan v seminarju o Joyceu posredno trdi natanko to, da je antifilozofija – tako rekoč njegova »filozofija boromejskega vozla« – oznaka za tisti moment znotraj filozofije, ki prekinja s filozofijo kot varianto diskurza gospodarja, torej z njeno zgodovinsko podobo. Toda za to zgodovinsko podobo je treba reči, da ni stvar preteklosti, temveč insistira v sedanjosti, je nekakšna vselej aktualna grožnja ponovitve. Če je antifilozofija umestljiva kot eden izmed členov boromejskega vozla in če je boromejski voz el način, kako spremeniti smisel tega, kar je bilo doslej razumljeno kot filozofija, potem je določen enačaj med antifilozofijo in tistim, kar Lacan v zgornjem citatu imenuje filozofija, neizogiben. Toda kot je znano, bo Lacan kasneje obnovil in celo radikaliziral svojo pesimistično držo do filozofije,²⁵ zato je morda ustreznejše reči, da antifilozofija označuje prekinit ev logike filozofskega diskurza, toda prekinit ev, ki je očitno tudi sama del te logike. Antifilozofija je »vključena« v filozofijo kot njena notranja prekinit ev. Skratka, ni nekaj, kar bi prihajalo od zunaj kot nekakšna božanska intervencija, temveč ekstimni moment same filozofije, njena notranja drugost. Zaradi tega je mogoče reči, da je bistvo filozofije natanko razcep na filozofijo in antifilozofijo.

Ali to potem pomeni, da je kritika filozofije kot diskurza gospodarja in kot vse-vednosti na tej ravni nepotrebna ali celo odvečna, zastarela? Ne, ker ta kritika meri na neko situacijo filozofije, ki, kot rečeno, ostaja za slednjo vselej aktualna in ki dejansko predstavlja eno od strani razcepa filozofije, s katero obstaja antagonistično razmerje: ne-razmerje. Če

²⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, op. cit., str. 145.

²⁵ Cf. Jacques Lacan, »Monsieur A.«, v: *Ornicar?*, 20-21, Lyse, Pariz 1980, str. 17, kjer je filozofija razglašena za »zadevo, ki je končana«.

je Lacan naslovil svojo kritiko na filozofijo na podlagi njene zgodovinske podobe, to ne pomeni, da je ta podoba z novo filozofsko paradigmo postala stvar preteklosti. Filozofija lahko vselej zapade v univerzitetni diskurz,²⁶ in antifilozofija tukaj predstavlja tisti moment, ki skozi skandiranje srečanja z realnim prekinja to zapadlost.

Kar pri vsem tem zadeva Lacana, je mogoče reči, da obstajata dva: psihoanalitik in antifilozof. Lacan-antifilozof je vsekakor neki simptom filozofije.

²⁶ Tako kot je vanj denimo zapadla hermenevtika ali fenomenologija.

MORDA SE BODO VINCENNESU...¹

JACQUES LACAN

Morda se bodo Vincennesu pridružili nauki, za katere je Freud rekel, da bi se moral analitik nanje opreti, zato da bi z njimi okrepil tisto, kar ima od lastne analize: se pravi, da bi vedel, ne toliko, čemu je analiza služila, kot pa, česa se je poslužila.

Tukaj ne bom povzemal, kaj o tem učim jaz. Kar bodo primorani upoštevati tudi tisti, ki jim to poučevanje ne ugaja.

Sedaj ne gre samo za to, da bi analitiku pomagali z znanostmi, ki se širijo na univerzitetni način, temveč da te znanosti najdejo v njegovem izkustvu priložnost za svojo lastno obnovitev.

Lingvistika – Za katero vemo, da je tukaj glavna. To, da Jakobson upraviči toliko mojih stališč, mi kot analitiku ne zadošča.

Lingvistika, ki si za svoje polje izbere tisto, čemur pravim jezik, ki je opora nezavednega, izhaja iz purizma, ki se kaže v različnih oblikah, ker je formalen. Kajti izključi ne samo govorico, »izvor«, pravijo njeni utemeljitelji, temveč tisto, čemur bom tukaj rekel njena narava.

Izključeno je, da bi s tem opravila kakršna koli psihologija. To je dokazano.

Toda ali se govorica navezuje na nekaj, kar je mogoče obravnavati kot življenje, to je vprašanje, ki ga ne bi bilo slabo spodbuditi pri lingvistih.

In sicer v okvirih, ki se opirajo na moje »imaginarno« in moje »realno«: s čimer sta razločeni dve mesti življenja, ki ju današnja znanost strogo ločuje.

Na dolgo in široko sem pokazal, da napravi govorica iz teh mest voz, kar ji ne odvzame niti malo njenega – morebitnega – življenja, razen če vse prej ne prinaša smrt.

¹ [Prevedeno po Jacques Lacan, »Peut-être à Vincennes...«, v: *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 313-315. Prvič objavljeno januarja leta 1975 v reviji *Ornicar?*.]

Kaj bi utegnilo biti homologno njenemu parazitizmu? Metagovorica tega izrekanja zadošča za njeno zavrnitev. Edino metoda, ki temelji na napovedani meji, lahko odgovori popolnoma drugače.

Tukaj nakazujem stekanje:

1) slovnice, kolikor iz smisla naredi lajno, kar naj mi bo dovoljeno prevesti s tem, da iz pričakovanega smisla ustvarja senco;²

2) dvoumja, s katerim se poigravam natanko tedaj, ko v njem spoznam privilegirani dostop do nezavednega, da bi reduciral njegov simp-
tom (cf. moja topologijo): ovrigel smisel.

Drugače rečeno, za tvorjenje smisla, drugačnega od govorice. O čemer povsod pričajo drugi znaki. Gre za začetek (namreč za tisto, kar sveti Janez pravi o govorici).

Vztrajam pri tem, da kot resnično določim neko lingvistiko, ki bi jemala jezik »resneje«, pri čemer navajam primer študije J.-Cl. Milnerja o kvalitativnih imenih (cf. njegovo knjigo *Arguments linguistiques*, ki je izšla pri založbi Mame).

Logika – Nič manj zanimiva.

Pod pogojem, da jo poudarimo kot znanost o realnem, da bi ji omogočili dostop do načina nemožnega.

Kar srečujemo v matematični logiki.

Smem tukaj nakazati, da racionalno kot antiteza iracionalnega ni bilo nikoli prevzeto od drugod, kot pa iz govorice? Kar ukine sicer klasično identifikacijo uma z logosom.

Če se spominom, da ga je Hegel identificiral z realnim, je morda prav reči, da naj gre logika sem prav zaradi tega.

Topologija – Mislim matematično, in ne da bi jo lahko (po mojem mnenju) analiza še v čem spremenila.

Vozel, pletenica, vlakno, povezave, kompaktnost: same oblike, v katerih se prostor prelomi ali nakopiči, tukaj analitiku nudijo tisto, kar mu manjka: namreč neko drugačno oporo za vzdrževanje metonimije od metaforične.

»Povprečni« analitik, namreč tisti, ki se avtorizira zgolj s svojo zablodo, bo v tem našel korist po svoji meri – ali pa jo bo podvojil: priložnost za malo sreče.

Antifilozofija – S čimer bi spontano označil raziskovanje tistega, kar univerzitetni diskurz dolguje svoji »vzgojni« predpostavki. S tem ne bo opravila bedna zgodovina idej.

² [Gre za neprevedljivo besedno igro. Lacan namreč obrne reklo: *lâcher la proie pour l'ombre*, izpustiti zanesljivi plen za senco, tj. prazno pričakovanje. (*Op. ur.*)]

Upam, da bo vztrajna zbirka bedarij, ki ga zaznamuje, omogočala, da bo ta diskurz ovrednoten v njegovem neuničljivem korenu, v njegovih večnih sanjah.

Iz katerih ni drugega prebujenja kot posebnega.

Prevedel Samo Tomšič (popr. prev. JŠR)

OD LINGVISTIKE K LINGVISTERSTVU¹

JEAN-CLAUDE MILNER

Lacana je lingvistika zanimala od »Rimskega govora« dalje. Zanimala ga je kot znanost. Lahko bi celo rekli, da se pertinentne razločevalne poteze med tistim, kar je bilo pred letom 1953, in tistim, kar je sledilo zatem, zgoščajo okrog enega samega gesla: končno določiti nov *factum scientiae*, o katerem priča lingvistika in spričo katerega postanejo vse predhodne epistemologije zastarele. Res pa je, da je od začetka šestdesetih let to zanimanje nenehno upadalo, čeprav je popolnoma izginilo šele v XX. seminarju, kjer je mogoče zaznati nekaj poslovilnih poudarkov.

Zastavlja se torej sledeče vprašanje: kaj pomeni slabitev tega slovitelja in sprva tako odločilnega zatekanja? Od česa je odvisna ta sprememba in kakšne so njene posledice? Poleg tega si je treba biti na jasnem glede narave samega tega zatekanja. Je odločilna oznaka znanost? Da bi lahko nosila to oznako, naj bi lingvistika pokazala, da znanost ni bila povsem istovetna tistemu, kar so ljudje mislili pred njo. Ali pa je odločilna govorica? Da bi vzela govorico za svoje področje (s pomočjo izboljšav, ki jih Saussure prispeva k definicijam), je lingvistična znanost pri njej dokazala lastnosti, ki so bile prej prezrte.

V prvem primeru je treba nezanimanje za lingvistiko pojasniti s spremembo, ki zadeva znanost; v drugem primeru pa ima nezanimanje opraviti z vprašanjem govorice kot take. Sicer pa izbira ni izključujoča. Kljub temu pa bom zaradi jasnosti obe hipotezi razložil tako, da bom vsako od njiju prignal karseda daleč, tudi če bom na koncu ugotovil, da obstaja med njima določena vez.

¹ [Prevedeno po Jean-Claude Milner, »De la linguistique à la linguisterie«, v *Lacan, l'écrit, l'image*, Flammarion, Pariz 2000, str. 7-25. Opombe v oglatih oklepajih so prevajalske.]

1. Prva hipoteza: kar zadeva lingvistiko, je oznaka znanost odločilna.

1.1. V Lacanovih očeh gre za galilejsko znanost, kot jo je definiral Koyré; njen objekt je empiričen in radikalno kontingenten, tako kot pri fiziki; in tako kot fizika, je tudi lingvistika matematizirana, le da v tem primeru matematizacija merski enoti ne dolguje ničesar, prisilni literalizaciji pa vse.

Prva posledica: izkaže se, da je matematizacijo mogoče razumeti drugače, kot pa smo domnevali.

Druga posledica: obstaja galilejska znanost o tistem, kar se je, povedano s starimi izrazi, pripisovalo konvenciji, oziroma, povedano z modernimi izrazi, kulturi: jezik.

To je mogoče povedati na dva načina: bodisi obstaja galilejstvo kulture (tedaj se spremeni pojem znanosti), ali pa, če hočemo polje galilejskih znanosti imenovati »narava«, narava obsega pojave, ki naj bi domnevno izhajali iz kulture (tedaj se spremeni pojem narave). Tako v enem kot v drugem primeru gre za revolucijo v mišljenju. Ta beseda ni premočna, in to toliko bolj, kolikor ne zadeva zgolj jezik: temu se je reklo strukturalizem. Tej revoluciji smo bili priča. Iz tega razloga nismo vedno natančno ocenili njenega obsega.² Bila je velika, pa čeprav je bila nedvomno zavita v mondenosti, predvsem pa bežna.

1.2. Kajti matrični dispozitiv se je konstituiral na začetku stoletja (*Predavanja iz splošnega jezikoslovja* datirajo v leto 1916) in lahko bi mislili, da se dovrši s tem stoletjem. Če, tako kot Lacan, pod lingvistiko razumemo tisto, kar je utemeljeno v *Predavanjih iz splošnega jezikoslovja*, je treba spoznati, kaj to je; danes ni o tem nič več slišati, vsa evidenca se je izgubila. Za to obstaja več razlogov; nekateri so povezani s samo lingvistiko in z njenim notranjim razvojem, ki ji je zbudil dvom v določene propozicije, ki so v *Predavanjih* najjasneje zatrjene; drugi pa so povezani z *doxa*.

Lingvistika je bila, ne da bi to nujno vedela, odvisna od ene propozicije: jezik ni nadstavba. To, da je bil Stalin edini, ki jo je eksplicitno formuliral in jo poskušal formalno demonstrirati, še ne pomeni, da je ni mogoče neposredno ali posredno obnoviti v različnih modelih moderne lingvistike. Vendar pa danes vse temelji na prepričanju *doxa*, da je jezik nadstavba. O tem priča spor o feminizaciji imen poklicev. Na levisi, a

² Eden izmed stotih primerov: to je bil eden izmed redkih primerov v zgodovini, ko se je poskušalo izumiti nove oblike empiričnega sklepanja. Tako je bilo k obstoječi razdelitvi dodano neko sklepanje, predstavljeno kot empirično prisilno, o katerem pa nobena prejšnja empirična logika, bodisi Aristotelova, Baconova ali pa tista Sturta Milla, ni imela nobenega pojma.

tudi drugod vlada globoko prepričanje, da ima politična oblast (država, vplivne skupine, tiskani mediji itd.) pravico in dolžnost posegati v jezik. Progresistična verzija tega prepričanja spodbuja konsenz: pod predpostavko, prvič, da ocenjujemo reformatorsko voljo neke oblasti po tem, da hoče reformirati nadstavbe (seveda, ne da bi se dotikala baze, kajti to je revolucija in privede do *Črne knjige*), in, drugič, ker je jezik nadstavba, bo oblast dejanski reformator samo, če se bo dotaknila te nadstavbe. Skratka, tako v Franciji kot drugod je *doxa* spet postala to, kar je bila pred Saussurejem ali Meilletom. Vsi govorijo o govorici nasploh in o francoskem jeziku posebej, kot da lingvistika sploh ne bi obstajala. Celo lingvisti sami. Ta razvoj presega lingvistiko v pravem pomenu besede. Nedvomno pa se je dotaknila psihoanalize. Konec koncev, ali ni za freudovstvo značilno vztrajanje, da potlačitev ni nadstavba? Da v šegah in navadah neke družbe (družina, lastnina, država) dvojnost narava/kultura ne pokrije vsega. Da nekaj v sorodstvenih razmerjih in menjavah med moškimi in ženskami presega vsoto nadstavbnih determinacij neke dane kulture. Vendar pa vsakdanji diskurz neprestano zatrjuje nasprotno. Pri tem izstopa tisto, čemur se običajno reče sociološka vizija sveta (bodisi v njeni zgodovinski ali novinarski verziji); ta vizija vztrajno zatrjuje, da je vse nadstavba neke nedoločljive baze (kajti nismo več marksisti), če že ne kot narava zunaj govorice: geni, ekologija, duhovne potrebe, ni važno (kajti v nobenem primeru se ne dotaknemo baze, sicer nam grozi odvrtna revolucija – spoštovanje genov, ekologije, duhovnosti itd.). Lahko bi celo natančneje določili, kako je psihoanaliza predstavljena v ta register. Njeno poslanstvo naj bi bilo predvsem to, da spreobrne v nadstavbe slovito jedro najbolj neuničljivega in najbolj mračnega srečanja *homo homini*. Samo psihoanaliza naj bi bila zmožna napraviti delo, družino in domovino dovolj prožno za reformatorske prste. Samo ona naj bi bila zmožna doseči, da *sámo* nezavedno postane nadstavbno in da reakcionar postane progresist.

Družbeni triumf psihoanalize ne sme utajiti preobrata: sama je postala pomočnica neke nadstavbne doktrine, za katero je strogo freudovstvo mislilo, da se je mora bati. K temu preobratu je gotovo prispeval zaton vseh oblik črkovnosti, v prvi vrsti katerih smo našli prav črkovno znanost o govorici.

1.3. Sociološki dispozitiv je povratnik. Prinaša nič manj kot vrnitev in restavracijo antičnega dispozitiva, ki je zoperstavljal dve vladavini:

– vladavino nemih zakonov, ki ne rabijo biti izraženi v človeškem jeziku, da bi bili zavezujoči: to je *physis* ali nemoderna narava;

– vladavina pravil, ki morejo in morajo biti izražena v človeškem jeziku: vladavina konvencije (*thesei*).

Obstaja več stilističnih variant te antične dihotomije: baza/nadstavba, narava/kultura, narava/družba, reči/ljudje, reči/besede, nujnost/svoboda, znanosti/vede itd. Natanko to so *Predavanja iz splošnega jezikoslovja* zavrnila. V celoti.

Lingvistika kot znanost je bila torej odločilna. Bolj kot katerakoli druga znanost je potrjevala legitimnost na kulturo razširjenega galilejstva; dovršila je neko popolnoma moderno figuro narave, ki se radikalno razlikuje od *physis*; še natančneje, definirala je neki modus Enega, ki ni imel nič več skupnega z Enim *physis* – naj gre za aristotelovsko ali za atomistično *physis*: neko Eno, ki ni niti Eno atoma niti Eno črke (na kar je mogoče zvesti atom), temveč Eno označevalca, ki »zgolj zastopa za«.

1.4. Tisto, čemur pravim prvi Lacanov klasicizem, se v celoti vpisuje v to. Freudov scientistični program je torej postavljen na nove temelje. Razmerje med psihoanalizo in naravoslovjem je ponovno premišljeno, le da je pojem narave spremenjen in koncept znanosti na novo definiran: vrnitev k Freudu, toda ne k Machu. Res pa je, da drugi klasicizem vsemu temu pripisuje manjši pomen. Referenca na strukturo je načeta toliko bolj, kolikor tudi sama lingvistika preneha hoteti samo sebe kot strukturalistično v strogem pomenu in teži k vedno večjemu naturaliziranju svojega objekta – kar pripelje vse do definicije jezika kot organa. Tako je postavljena pod vprašaj razpoka med naravo in *physis*, pri čemer obe vladavini ponovno težita k postavljanje ene na drugo. V lingvistiki, pa tudi pri Lacanu: v izreku iz seminarja XX, »narave je groza vozla«, je treba besedo »narava« razumeti na predgalilejski način.

1.5. Zveza z lingvistiko torej ni tako omejena. O tem priča tema lingvisterstva. To ime se porodi znotraj nastajajočega drugega klasicizma. V *Televiziji* Lacan zapiše: »O govoricu [...] vemo le malo: navkljub temu, čemur pravim lingvisterstvo, da bi s tem razvrstil tisto, kar si prizadeva – in to je novo – pri ljudeh nastopiti v imenu lingvistike. Pri čemer je lingvistika znanost, ki se ukvarja z jezikom, [kar pišem z eno besedo,] da bi s tem opredelil njen objekt (govorico), kot se to počne pri vseh drugih znanostih« (str. 49-50).³ Tu bi bilo vse vredno komentarja: razlikovanje med jezikom in govoricu; dejstvo, da naj bi lingvistiko vedno

³[Milner citira nekoliko napačno in pomanjkljivo. Besede, ki so v zgornjem citatu v oglatem oklepaju, so pri njem izpuščene, beseda v navadnem oklepaju pa pri Lacanu ne nastopa. Poleg tega v Milnerjevem tekstu na mestu *lalangue* (jezik) stoji *la langue* (jezik). Paginacija se nanaša na slovenski prevod *Televizije v Problemi-Eseji* 3/1993. Navajamo rahlo modificiran prevod.]

imeli za znanost; dejstvo, da naj bi bil njen objekt govornica (ta trditev ni tako trivialna, četudi je klasična); pojem intervencije, ki ga nedvomno velja navezati na pojem prakse ali *praxis*, na katerega se Lacan pogosto sklicuje v zvezi s psihoanalizo.

Recimo, skratka, da je za drugi klasicizem problem znanosti rešen; v tem oziru se je pomen razširjenega galilejstva zmanjšal; gre za minuli boj, ki se je končal z zmago. Naj spomnimo, da je Lacan bolj kot kdorkoli drug razmišljal kot bojevnik in je vedel, da se bojna polja spreminjajo. Glej takšno opombo v *Spisih*, str. 285, op. 5.⁴

Sam menim, da se je Lacan materialno motil: boj razširjenega galilejstva je bil izgubljen. Razen če je bila njegova zmaga bežna in se je hitro spremenila v poraz, kar pa zopet privede k istemu. Ugotavljamo sledečo posledico: celi kosi lacanovske doktrine so postali pravzaprav nerazumljivi oziroma neaktualni, če že ne času neprimerni, v smislu Nietzschejevega *unzeitgemäßig*. A to ni važno. V trenutku, ko Lacan izumi besedo »lingvisterstvo«, ima svoje razloge za to, da verjame v zmago in torej v zastareli značaj določenih bojev, četudi po pozneje komentiral, kot je to že storil ob drugih priložnostih, »le kje smo imeli glavo?« (*ibid.*). Potem ko je ta točka sprejeta, lahko razumemo, zakaj Lacan opominja, da za nezavedno ni pomembna lingvistična znanost kot taka, temveč govornica.

Kljub temu pa še naprej igra določeno vlogo: »Intervenirati v imenu lingvistike«, je rekel. Izraz je zelo močan, in to toliko bolj, ker se nahajamo po letu 68 in ker je beseda intervencija ponovno dobila svoj pomen nasilnega gibanja. Pod »govornico« razumimo nominalni stenogram te dejstvene trditve: »Ljudje govorijo« (iz česar bi lahko s pomočjo nekaterih dodatnih propozicij zlahka potegnili pojem »govorečega bitja« in pojem »govornika«, ki nedvomno nadomestita oznako »človek«⁵). Intervenirati pri ljudeh v imenu tega, da so govoreči, je lahko način, kako opisati psihoanalitično prakso. Lacan ne trdi tega, kajti on pravi »intervenirati v imenu lingvistike«; toda če obnovimo vmesne člene, je mogoče razumeti: novost, ki vztraja, je v tem, da je pravadna trditev »ljudje govorijo« (= govornica) poslej dobila neki radikalno nov pomen, in to, odkar je možna

⁴ [Paginacija se nanaša na slov. prevod: Jacques Lacan, *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1994.]

⁵ Strogo gledano poenostavljam. Od trditve »Ljudje govorijo« drzno preskočimo k trditvi »Ljudje govorijo nekaj«. Govornica je hkrati stenogram prve propozicije in skupna oznaka tega »nekaj«, kar ljudje govorijo. Ne vztrajam pri imaginarnem v preskoku od ene propozicije k drugi v konstrukciji stenograma in v konstituciji stanovitne biti (ki jo je mogoče razčleniti na lastnosti) tega *x*, o katerem ljudje domnevno govorijo.

neka lingvistika. Galilejska ali ne: zadošča, da lingvistika hoče biti takšna, ali raje, da jo določeni lingvisti hočejo takšno; ta pradavna trditev torej zadeva vse, kar je neposredno ali posredno povezano z njo; ravno to je lingvisterstvo.

Stvari so se od leta 1953 dejansko spremenile. V Rimskem govoru je mogoče razbrati prepričanje, da lahko s pomočjo lingvistike vemo o govorici veliko več, kot pa je o njej vedel Freud. Nasprotno pa je propozicija iz *Televizije* priznanje neuspeha, ki ga potrjujejo druge izjave (*Radiophonie*, str. 62): v končni instanci nas lingvistika o govorici nauči le malo. Kljub temu pa malo ne pomeni nič.

Z iznajdbo besede »lingvisterstvo« Lacan opomni psihoanalizo, naj se nenehno spominja, da spričo tega, kaj jo avtorizira – *factum loquendi*, dejstvo, da obstaja govorica –, ne obstajajo samo pisatelji, ki so Freudu tako pri srcu, ampak tudi nekateri lingvisti. Jakobson lahko pojasni toliko kot Goethe ali Dostojevski, tudi če je njegova luč drugačne narave in oddaja drugačne tipe žarkov. Zaradi tega bo »lingvisterstvo« oblikovano iz imena »lingvist« s pomočjo končnice, ki je pogosto rezervirana za skupine, katerih pripadniki so razpršeni, prezirani, v medsebojnem tekmovanju in zelo zastareli: sleparstvo, gizdalinstvo, pedantstvo, piratstvo. Znanost ali ne, lingvistika ne šteje toliko kot takšna, temveč kot avantura nekaterih subjektov.

Res pa je, da so jo ti subjekti hoteli kot znanost in edino to hotenje jih je lahko v našem stoletju animiralo z zadostno silo – in kljub vsemu, kar je lahko edino znanost spravila na dan: hkrati gral in piratstvo. Lingvistika še naprej sodi v ta register, ker so se njeni avanturisti s svojim neuspehom, bolj kot s svojim uspehom, dotaknili nekaterih čeri realnega.

2. Na vsak način smo napoteni od prve hipoteze k drugi: kar zadeva lingvistiko, šteje samo govorica.

Kaj Lacan predpostavlja o govorici? Kljub videzu natančna ocena *lastnega* pomena te predpostavke ni trivialna. Ta vsaj preneha biti trivialna, ko si naložimo, tako kot se spodobi, da jo bomo ločili od splošnega gibanja, s katerim se jo običajno povezuje: to posebno obliko »lingvističnega«, ali raje »jezikovnega« obrata, ki je od tridesetih let dalje vedno bolj zaznamoval francosko *paideia*. Ločitev sicer spodbudi sam Lacan: prelom, ki nastopi v *Televiziji*, ne skriva samo slovesa od šestdesetih, ampak tudi od tridesetih let. Ker dispozitiv napreduje, je primerno izbrati neko orientacijo, ki mu je zunanja. Wittgenstein je pri tem dragocen. Tako prvi

kot drugi Wittgenstein, tudi če se doktrini razlikujeta, in dejansko ravno zaradi tega, ker se.

2.1. Prvi Wittgenstein, tisti iz *Traktata*, izjavlja naslednje tri propozicije: (a) med tistim, kar se lahko izreka, in tistim, kar se ne more izrekat, obstaja realna in neprehodna meja; (b) o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba molčati; (c) tisto, o čemer ni mogoče govoriti, je mogoče samo pokazati. K temu dodaja definicije, »možnost izrekanja« pomeni možnost izrekanja na način, ki ima pomen, »govoriti o nečem« pa pomeni, da je o tem povedano nekaj, kar ima pomen.⁶

»Knjiga bo torej začrtala mejo [...] ne mišljenju, ampak izrazu misli« (Predgovor, str. 23). Če obstaja meja v izrazih, tedaj to pomeni, da obeh strani meje ni mogoče izreči na enak način: na eni strani bo pomen, na drugi ga ne bo; toda to pomeni tudi, da obstaja izraz na obeh straneh. Wittgenstein je glede te točke jasen: »Da bi začrtali mejo mišljenju, bi morali biti zmožni misliti obe strani te meje (morali bi torej misliti to, kar se sploh ne pusti misliti).« Ker je mogoče, nasprotno, v jeziku potegniti mejo, morajo obstajati reči, ki se izrekajo v jeziku, a katerih izrekanje se ne artikulira v izjavah s pomenom.

Sicer pa je to vselej predpostavljala logika, ki se je iz istega razloga predstavljala kot neke vrste medicina jezika. Dejansko je to edini motiv, zaradi katerega je mogoče logiko obravnavati kot del filozofije. S tega vidika je Wittgensteinov naslov razsvetljuječ, ker kombinira logiko in filozofijo ter s tem zahteva terapevtsko intenco.

Druga posledica: jezik na sebi in za sebe bistveno predhodi vsakršni meji, ki jo v njem potegnemo v imenu pomena; more in mora biti analiziran neodvisno od te meje. Takšno je namreč stališče lingvistike. Jezik na sebi in za sebe, to so Saussurejeve besede, in že antični slovničarji so se posmehovali logikom ter jim ugovarjali, da imajo resnični in lažni stavki, smiselni in absurdni stavki, teoremi in truizmi, *épistêmê* in *doxa* isto jezikovno strukturo.

Potem razumemo Lacanovo izbiro. Tako kot Herkul na razpotju, je Lacan s tem, ko je artikuliral nezavedno na govorico, pred seboj zagledal dve poti: pot logike, razumljene kot medicine, ki reducira paralogizme, nejasnosti v imenu rešenega pomena, in pot lingvistike, razumljene kot galilejske znanosti, ravnodušne in nepristranske tako do pomena kot do ne-pomena. Izbrati lingvistiko pomeni izbrati, da pomen ne potegne

⁶ Navajam *Traktat* v prevodu Gillesa-Gastona Grangerja (Gallimard, 1993), za ceno ene spremembe: Gilles-Gaston Granger prevaja nemški *Sinn* kot »smisel«; sam da jem prednost prevodu »pomen«. [Op. prev.: slov. prevod navajamo po Ludwig Wittgenstein, *Logično-filozofski traktat*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976.]

meje v govorici (kar ne izključuje obstoja razpršenih, naključnih, trenutnih učinkov roba, ki jih Lacan pripisuje »smislu«). Pomeni izbrati, da se izrazi ne delijo na dve ločeni vladavini, temveč da je mogoče pol-rekati: biti hkrati na dveh straneh kakršnekoli meje pomena.

In narobe, tudi logika se deli na dvoje: kolikor se ukvarja s tistim, kar tvori pomen ali ne, je filozofska logika in sodi v imaginarno (vključno s tem, da ga reduciramo: Russellova veličina); realnega se dotika zgolj tako, da pusti vprašanje pomena ob strani zato, da bi se držala čistega in enostavnega črkovnega računa, ki ne skuša preoblikovati vsakdanje govorice, temveč jo hoče popolnoma zamenjati. Gödel ali Bourbaki, in ne Russell.

Odločilni izrek je da, »metagovorice ni«. ⁷ Razlika »govorica«/»metagovorica« (ki jo nadomesti razlika »omemba«/»raba«, definicija narekovajev kot varuhov pomena itd.) je bila v osnovi večine logičnih metod zdravljenja; zavrnitev tega gotovo pomeni vzeti na znanje neko danost, ki se ji ni mogoče izogniti: celotna *Interpretacija sanj*, in splošneje, vsaka interpretacija temelji na nerazločljivosti, ali raje, na nujni homofoniji med omembo in rabo. Še več. Kar zadeva govorico, je zavrnitev logike, zahvaljujoč lingvistiki; in kar zadeva logiko, je zavrnitev vsakršne metode zdravljenja (torej tudi wittgensteinovskega branja logike), in afirmacija čiste črkovnosti: logika, znanost o realnem in ne o govorici.

Lahko bi šli še dlje. Ne samo, da Lacan zavrne vsakršno realno mejo v govorici, ampak vztraja, da obstaja realna meja v mislih. Ali ni prav to tisto, kar predpostavlja sam koncept nezavednega? V Lacanovi interpretaciji Freuda obstaja meja v aktu mišljenja, katere posledica je: analiza mora misliti tisto, česar se ne dá misliti. Dobro poznamo lacanovsko rešitev tistega, kar Wittgenstein predstavi kot zagato: ker obstaja meja v aktu mišljenja in ker meja ne obstaja v govorici, je torej mogoče tisto, kar se

⁷ Pod pogojem, da se ga dobro razume. Tisto, kar je zanikano, ni možnost jezika, da govori o samem sebi; nasprotno, kar je zanikano, je realna nujnost govorice, da izstopi iz same sebe, kadar govori o sami sebi. Da bi se izognili nesmislu, bomo napotili na branje Jacques-Alain Millerja, »U ou il n'y a pas de métalagage«, *Ornicar*, n° 5, zima 1975/1976, str. 67-72. Pozorni bomo zlasti na to, da ne bomo pomešali Lacanovega izreka in propozicije, kakršna je Wittgensteinova: »Noben stavek ne more ničesar izreči o sebi« (*Traktat*, 3.332). Da ne govorimo o splošnejši izjavi, ki se pri logikih ponavlja v takšni ali drugačni obliki: »Nemogoče je pomensko govoriti o nekem jeziku J tako, da ostajamo znotraj tega jezika.« Prav to je temeljni aksiom metagovorice. Nasprotno pa bi se dalo Lacanov aksiom parafrazirati takole: »O nekem jeziku govori samo neki jezik« ali pa »Iz jezika ni izhoda«. Kar zadeva lingvista, ta že dolgo ve, da lahko latinska slovnica ostaja notranja latinščini in sledi njenim pravilom. Ali da lahko jezikovni fragment *haec est virtus* deluje kot samo ime pravila, ki je nanj apliciran.

ne dá misliti, dobro izreči. In ker je to mogoče, je dolžnost. Iz tega izhaja splošna sprevernitev Wittgensteina: niti sanje niti simptom niti lapsus ne kažejo, temveč izrekajo. Skratka, nezavednega ni mogoče razstaviti kot kakšne slike, temveč je strukturirano kot govorica. Odtod tudi preme-stitev 7. propozicije *Traktata*: o tistem, česar ni mogoče misliti, je treba pol-rekati.

Lacan ni prenehal ponavljati aksioma, da je mogoče izreči obe strani vsake meje. Razvijal ga je na različne načine: s platonistično linijo in *orthè doxa*, s topologijo, ki hkrati zoperstavlja sferično in asferično in omogoča njuno medsebojno povezavo, z definicijo matema kot *orthè doxa*, s teorijo resnice; dopolnil ga je z dodatkom, da je mogoče vselej izreči obe strani meje, vendar ju ni mogoče izreči v celoti (kvazi russellovska formalizacija ne-vsega). Če razumemo, da izreči resnico pravzaprav pomeni izreči obe strani vsake meje, prepoznamo prve besede iz *Télevizije*. Izhodiščna odlo-čitev pa je jasna; kar zadeva govorico, je treba podvomiti v vsako besedo, ki jo o njej izrečejo logiki: namreč da je pomen zanjo bistven. Toda za trditev, da pomen ni bistvo govorice, se je bilo treba zoperstaviti celotne-mu človeštvu. Lingvistika je bila prva in edina, ki je bila tako arogantna. Mimogrede bi dodal, da začenja plačevati za to.

2.2. Drugi Wittgenstein v *Filozofskih raziskavah* zatrjuje: »Ni zasebne govorice.« Komentatorji se prerekajo glede točne interpretacije te trditve (med drugim napotujem na Kripkeja). Večina jih kljub vsemu priznava, da raba besede »zasebno« predpostavlja nasprotje »javno/zasebno«, kot ga običajno razume filozofska *doxa*. Priznavajo tudi, da lahko razberemo dve pod-propoziciji: (a) kjer ni pravila, ni govorice; (b) obstajajo zgolj javna pravila.

Propozicija (a) ne loči Wittgensteina od večine tistih, ki teoretizira-jo o govorici; propozicija (b) je tista, ki je razločevalna. Wittgenstein jo uporablja v mnogih pod-propozicijah: nejavnega pravila ni mogoče nikoli rekonstruirati z indukcijo iz opaženih ravnanj, ker je mogoče katerokoli ravnanje obravnavati kot aplikacijo kateregakoli pravila; upoštevanje ne-kega pravila ne bi moglo biti izključno zasebno ravnanje. (*Raziskave*, I, § 199-202.) To, da obstajajo zgolj javna pravila, izraža pojem »igre«. Odtod mit (v platonističnem pomenu besede) »jezikovne igre«; vsak fragment govorice more in mora biti izražen kot igra, katere pravilo bi predhodno naznanili pred neko publiko. Četudi, strogo gledano, nobena govorica ni igra in četudi takšnih pravil kot so pravila igre nikoli ne naznanimo vna-prej. Izraz »jezikovna igra« je samo prevod teze »ni zasebne govorice«.

Lacanovski aksiom strukture, mislim na aksiom, ki ga lahko pote-gnemo iz »nezavedno je strukturirano kot govorica«, pa predpostavlja

natanko to, da je nezavedno zasebna govorica. Kajti, konec koncev, kaj je predpostavljala lingvistika, ko je razmišljala o strukturi? Da subjekti, ki govorijo neki jezik, spoštujejo pravila in prisile, od katerih vsi in vsak posebej ne poznajo vsebine, pač pa vedo le, da obstaja.

Ta predpostavka predhodi sami lingvistiki; implicitno je navzoča v najstarejših anekdotah, ki zadevajo jezik: anekdota o *šiboletu*, o zeliščarici in Teofrastu itd. Vztraja torej še naprej, čeprav galilejska lingvistika ne razmišlja več v okvirih strukture. Če je slovnica množica pravil, kot je domneval Chomsky, in če neka slovnica obstaja kot »zmožnost govornice« (Saussurejev izraz, ki ga prevzame Chomsky) pri vsakem govorečem bitju od njegovega rojstva dalje, tedaj obstaja zasebna govorica (tudi če vselej ostaja zgolj kot možnost in se aktualizira samo v nekem javnem jeziku); govoreči subjekt se ravna po pravilih na zaseben način; lingvist jih rekonstruira z indukcijo; kar predpostavlja, da poljubno vedenje ni aplikacija poljubnega pravila.⁸

Reči torej, da je nezavedno strukturirano kot govorica, torej najprej pomeni, da je nezavedno nekaj zasebnega, tako kot vsaka govorica, kolikor je strukturirana. In nezavedno, kot ga je utemeljila freudovska psihoanaliza, dejansko deluje strogo urejeno, toda ne da bi bilo katerokoli njegovo pravilo javno; še več, sam pojem zdravljenja predpostavlja, da bi z objavo takšnega pravila nekega singularnega nezavednega to pravilo razpustili: kot neobjavljeno bi bilo pravilo tudi neobjavljivo. S postavitvijo hipoteze o nezavednem, strukturiranem kot govorica, psihoanaliza zelo natančno potrди realen obstoj zasebne govornice bolezn ali pa vsaj nelagodja (primerjaj *Raziskave*, I, § 243). Sicer pa, ali simptom ne obstoji v strogo zasebnem ravnanju po nekem strogo zasebnem pravilu – tako zasebno ravnanje po pravilu in pravilu, da ju niti priča niti sam subjekt ne prepoznata niti kot ravnanje po pravilu niti kot pravilo? Da ne omejamo slavnega zapisnika, ki ga je analiziral Serge Leclaire.

⁸ Tak je zastavek chomskyjevske prirojenosti, naj jo interpretiramo v filogenetskih okvirih ali ne. Dejansko vsaka prirojenost pomeni opirati se na predpostavko, da obstaja zasebna govorica. In obratno, zanikanje zasebne govornice pomeni zavračati vsakršno prirojenost, vključno z lorenzovsko. Mimogrede bomo pripomnili, da je hkrati s tem vnaprej zavrnjena celotna kognitivistična doktrina, po kateri obstajajo filogenetsko konstituirana »zasebna« pravila, lastna vsakemu kognitivnemu aparatu. Seveda je tudi vabljivo interpretirati kantovski *a priori* kot zasebno govorico; vsak transcendentni projekt predpostavlja, da se subjekt zasebno ravna po določenih pravilih. Ista opazka, *a fortiori*, o kategoričnem imperativu. Nasprotno pa bi lahko trdili, da Cogito ne predpostavlja nobene zasebne govornice in je zlahka združljiv s hipotezo javne definicije pravil rabe besede »cogito« (če sploh ne govorimo o javni definiciji pravil meditacije).

2.3. V tej luči lahko samo poudarimo sistematično konsistenco, ki je morala pripraviti Freuda do tega, da je prav tako predpostavil obstoj zasebnih iger. To je *fort-da*. Gotovo obstaja igra, toda tisti, ki se ji posveča, ni v stanju, da bi lahko formuliral njeno pravilo. Prvič, ker je še vedno skoraj *infans*; drugič, ker pravilo strogo gledano ne obstaja: obstaja zgolj v pojavljanju in izginjanju, ki sta asociirana s fonetičnim nasprotjem; tretjič, ker igralec ne ve, da se igra, ne ve niti tega, kaj pomeni igrati se. Vrh tega je opazovalec prepričan, da lahko rekonstruira pravilo s preprosto baconovsko analizo (tabela prisotnosti in odsotnosti) obnašanja; kar se Wittgensteinu zdi nemogoče ali brezplodno. Končno, ta indukcija predpostavlja, da otrok ravna po pravilu, katerega obstoj mu je neznan, čeprav ga je ustvaril, na strogo zaseben način. Potrebna bi bila vsa Freudova večšina, da bi v otroku našli ravnanje po pravilu.

Lacanov korak gre še dlje od Wittgensteina. Četudi je *infans*, se igralec ujame v mrežo govornice. Toda za priznanje, da je v to vpletena govorica, bi bilo treba govorico dojeti natanko tako, kot jo je dojela strukturalna lingvistika: kot sistem, ki potrebuje in ki mu zadošča ena sama razlika. Vemo, kako tukaj deluje nasprotje O/A; samo na sebi izpričuje realno fonološke strukture, toda edino Saussure in Jakobson dopuščata predpostavko, da to zadošča za govorjenje o lingvistični strukturi. Freud tega nedvomno ne bi dopustil; v njegovih očeh govorica terja besede. Sicer pa je prav zaradi tega primoran pripoznati leksema *fort* in *da* v tistem, kar ima Lacan raje za foneme. Toda razlika med leksemom in fonemom je tukaj ključna. Če gre za lekseme, se bo lahko wittgensteinovec vedno skliceval na nekoga tretjega (javnost), ki bi objavil pravilo jezikovne igre, ki je pertinentni fragment nemškega jezika: par besed *fort* in *da*. Če pa gre za foneme, ne more noben tretji (razen Drugega, ki je ravno struktura) objaviti njunega pertinentnega nasprotja kot takega.

Seveda za poravnavo vseh sporov zadošča malo sofisticiranja. Tako bo lacanovec brez težav pokazal, da ni nič čisto zasebno, niti v govornici niti v nezavednem. Koncept Drugega (»veliki Drugi«) to zlahka omogoča. Toda bodimo jasni: dosledni wittgensteinovec ne bi dopustil, da Drugi zadošča za deprivatizacijo notranjosti. Ključno je sledeče: nasprotje zasebno/javno je pri Wittgensteinu umestno zato, ker je edini problem, ki ga ima ob koncu *Traktata* za realnega, in to z eksplicitno odločitvijo, natanko problem drugega kot podobnika, se pravi kot malega drugega. Medtem ko veliki Drugi, ki ravno ni podobnik, s samim svojim obstojem spodbija dvojico zasebno/javno, na katero se skuša Wittgenstein načeloma omejiti. V tem smislu lacanovec morda ne bo rekel, da je nezavedno zasebna govorica, toda samo zato, da bi spodbijal, da ima beseda »zaseb-

no« tukaj najmanjši pomen. Tu se zopet sklicuje na tisto, kar je zagovarjala lingvistika, tudi če je reducirana na njeno minimalno jedro.

3. To, da Lacan hkrati zavrne Wittgensteina 1 in Wittgensteina 2, pomeni, da hkrati zavrne tisto, kar ju razlikuje, in tisto, kar ju združuje.

Kar ju razlikuje: doktrina meje pri prvem in doktrina zasebne govornice pri drugem. Kar ju združuje: molk. Treba je molčati, pravi prvi. Ni zasebne govornice, pravi drugi; razumimo: ali sploh ni zasebnega sveta ali pa je ves zasebni svet svet molka; toda zasebni svet obstaja – razen če morda ni vreden tega, da ga imamo za svet –, torej obstaja molk. To postavi enkratno domnevo: da je molk mogoč. Lacanov aksiom pa se glasi, da molk ne obstaja. Ono nikdar ne umolkne. Prav to je treba razumeti pod »ono govori«. Prav to je treba razumeti v freudovskih izrekih, ki se jim približa Lacan: »Glas onega je tih, vendar vedno govori isto,« »glas resnice je tih, vendar vedno govori isto.« Ta »vedno« in »isto«, ki nihata med leitmotivom in *basso continuo*, hkrati izrekata, da se ono vselej vrača na isto mesto (ponavljanje) in da se to nikoli ne preneha (nujno in nemožno). Molk ne obstaja; temu se lahko reče nezavedno, temu se lahko reče resnica, temu se lahko reče struktura, temu se lahko reče govornica. Razumemo torej, v čem je bila posebnost lingvistike, ki je v petdesetih letih še nastajala; ker se je ukvarjala s potankostmi jezikov kot takih, je proizvedla in odprla skrinjico sinonimov za freudovsko odkritje: da ono govori tudi tedaj, kadar molči.

Morda noben drug diskurz ne bi mogel zadostiti temu, da bi izrekel to odkritje. Bila je torej neskončna sreča, da je prišlo do srečanja – in nikdar ne bomo dovolj ocenili, kako majhna je bila verjetnost. Dokler sama lingvistika ne bo dosegla točke svoje nezadostnosti in bo treba stopati drugih poteh. Vključno s potjo molka; če molk ne obstaja, zakaj ne bi priložnostno zaprli ust?

Vemo, da je Lacan nekega dne izbral to pot molka. Sam sem si postavil vprašanje: je bila to pridružitve Wittgensteinu? Morda ne. Morda je bilo ravno nasprotno. Kajti končno to, da je molk nemogoč, sodi skupaj z dejstvom, da ono govori tudi tedaj, kadar molči. Že lingvisti so potrdili, da njihova nema pravila predstavljajo neko govornico, ki vnaprej govori (*infans* ali pa gluhonema oseba sta govoreči bitji). Morda pa so se nekega dne Lacanu kakšni drugi indici izkazali za solidnejše. Nemogoče je, da v njem ne bi povezali pojavitve neke molčeče maksime – molčeče, toda

morda ne tihe [*silencieuse*] niti neme⁹ – s pojavitvijo nekega »zapisano je«, ki ga velja navezati in zoperstaviti izreku »ono govori« iz prvega klasicizma. Kot da ključni izrek ne bi bil noben od teh dveh, temveč neki drug, na katerega kažeta: »Ono nikdar ne umolkne...« To, da ono nikdar ne umolkne, bi bilo tisto – prekletstvo ali sreča –, kar navsezadnje izraža ime *govorica*. Lacan bo do tega najprej prišel po poti »ono govori«, kjer se bo lingvistika izkazala za odločilno zaradi same njene možnosti, bolj kot zaradi njenih lastnih teoremov. Lacan bo morda nekega dne ugotovil, da bi to bolje dosegel po poti nekega »zapisano je«, do česar so vodile Črke¹⁰ in razmišljanje o spolih. Odtod določena vrnitev k ideogramom in hieroglifom, kolikor ne kažejo, temveč izrekajo. Odtod vrnitev k literaturi, ali raje k njeni obrnjeni podobi v vodi, ki označuje nemogoče pokrajine [*des terres impossibles*]: »*Lituraterre*«. Odtod določena vrnitev k pesnitvi.¹¹ Toda v obeh primerih se je lahko fraza, v kateri nastopa *ono*, končala samo v režimu govornice, saj *ono* obstaja zgolj v tem režimu, naj gre za govornika ali za zapisano bit. Morda je torej včasih potrebno, da umolknem, da bi dal vedeti, da *ono* ne preneha ne molčati.

Prevedel Samo Tomšič (redakcija prevoda JŠR)

⁹ Lingvist ne more spregledati dvoumij. »*Silence*« lahko v francoščini pomeni molk govorečega bitja, toda tudi tišino negovorečih objektov: odsotnost govornice, a tudi odsotnost hrupa. Medtem ko »umolkniti«, »molčeč«, »nem«, »nemost« vključujejo razsežnost govornice. Pripomnili bomo, da je molčeč tisti, ki molči, čeprav bi lahko govoril, če bi hotel; nasprotno pa je nem tisti, ki ne more govoriti, četudi bi to hotel.

¹⁰ [*Lettres*: dvoumnost francoskega izraza, ki dobesedno pomeni črke, a hkrati napotuje na literaturo, *belles lettres*. (*Op. ur.*)]

¹¹ O vsem tem glej zlasti seminar »Vers un signifiant nouveau«, *Ornicar?*, n° 17-18, 1979, str. 7-23.

PRIKAZI IN OCENE

MARTIN HOLLIS
FILOZOFIJA DRUŽBENE VEDE: UVOD
Aristej, Maribor 2002, 271 str.

Hollisovo delo *Filozofija družbene vede*¹ nas bo na tem mestu zanimalo skozi vprašanje interdisciplinarnosti v polju filozofije in z gledišča konceptov relativizma in holizma na področju epistemologije znanosti, pri čemer bomo njegovo analizo razvijali tudi s pomočjo vprašanja epistemološke enotnosti paradigmatičnih izhodišč filozofije in sociologije. Kot bomo videli bomo vprašanje objektivnega dojemanja stvarnosti kot posnetka realnosti, neodvisnega od metodoloških, epistemoloških in, nenazadnje, svetovno-nazorskih predpostavk, prikazali kot večpomensko realnost, kjer je stopnja možnih konotacij in teoretsko-analitskih izpeljav, odprta visoki stopnji možnih interpretacij. Te interpretacije se odpirajo, tako miselno kot tudi v dejanski publicistični produkciji, s priznanjem in upoštevanjem temeljne vezi med filozofijo in zna-

nostjo. Gre za kamen spotike, ki svojo transparentnost izkazuje zlasti z (neuspelim) neopozitivističnim projektom, katerega ustanovni oče je Karl Popper, ki pa navkljub vsemu evidentno nakazuje pomen filozofije kot tistega polja humanistike, kjer se postavljajo temelji znanosti v širšem smislu. Filozofija kot prva oblika racionalnega², tj. logičnega ali vsaj delno izkustvenega spoznanja, nedvomno aktivno sodeluje v problematiki znanstvene resnice in objektivnosti znanstvenega spoznanja.

Vidik filozofije kot kontemplacije, ki v iskanju možnih svetov pogosto spekulira in krha meje razsvetljenskega projekta, prav tako ruši triumf razuma in zaupanja v znanost. Torej, če je »razum brez predsodkov v tem pomenu, da se znanost ogiba praznoverju, tradicionalni avtoriteti, ideologiji, skratka, predsodkom in se opira

¹ V okroglih oklepajih med tekstem odslej navajamo vselej številko strani, ki se nanaša na to delo.

² Prim. Andrej Ule, *Od filozofije k znanosti in nazaj*, DŽS, Ljubljana 1986, str. 7.

samo na to, kar je izvedel od narave same...« (10). Postmoderna v splošnem smislu naj bi pripeljala do relativizacije struktur, konceptov mišljenja in delovanja ter do družbe živega peska, o kateri piše zlasti Ulrich Beck, pri čemer naj bi za različne interprete prišlo do zmanjšane samoumevnosti tako vrednot, praks in norm. Toda izguba samoumevnosti³ ni povezana zgolj s postmoderno, oz. neko »drugo moderno«, kot jo poimenuje Beck. Izguba samoumevnosti nastane vedno tedaj, ko posameznik ali skupina posegajo onkraj horizonta kulturno in družbeno definiranega in sprejemljivega, zato je ta tendenca imanentna človeštvu. V postmoderni ta tendenca nastopa kot zrahljanje tradicionalnih mehanizmov in referenc (Učitelj, Gospodar, Bog) ter vpeljavo alternativnih mehanizmov, ki skupaj s prvimi tvorijo konkurenčne sisteme vrednot, s čimer se odpira polje interdisciplinarnosti.

Interdisciplinarnost, vsaj v pomenu interpenetracije idej filozofije in družboslovja, je zaradi dejstva sorodnosti toposa mišljenja, priznana praksa že od časa epistemološke konstitucije posameznih ved znotraj družboslovja ter filozofije (V 17. stoletju še ni bilo razlikovanja med filozofijo in znanostjo). Plodnost interpretacije – in njena

³ Prim. P. L. Berger in T. Luckmann, *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja*, CZ, Ljubljana 1988.

transparentnost – nastopi zlasti z rojstvom novoveške znanosti, Hollis, ki nedvomno zagovarja interdisciplinarnost, navaja sledeče: »Vendar pa hočem že na začetku povedati, da filozofija družbene vede ne more dihati v pojmovnem vakuumu. Čeprav je osrednja družbena veda namenjena družboslovcem, pa ti ne morejo napredovati, ne da bi teoretizirali in tako vsaj nekaj časa razmišljali filozofsko. In obratno: filozofi, bi dejal, si ne morejo lastiti posluha družboslovcem, če niso vedoželjni« (9). V idealno-tipskem posnetku stanja, kot ga vidi Hollis, smo priča dejstvu o relativni propustnosti meja posameznih disciplin, kar nakazuje realnost *non bis in idem*.

Ta nova interdisciplinarna realnost soočanja s postmoderno relativizacijo tako vsakdanjega življenja, kot tudi ostalih družbenih podsistemov (npr. ekonomije, politike, znanosti itd.), metodiko razsvetljskega razumevanja racionalnosti postavlja v okvir drugačne metodologije. Z vidika Hollisovega projekta epistemološke enotnosti človeštva, ki je posledica interdisciplinarnosti, realnost *non bis in idem* predpostavlja univerzalna prepričanja. Taista realnost, torej načelo večne spremenljivosti, nakazuje osnovno Hollisovo misel, ki jo precizno ponazarja naslednji odlomek: »Četudi je na koncu napoved tista, ki šteje, pa se predlagana smer za zdaj ne more opreti

na jasno ločevanje dejstev in odnosov med idejami, pri čemer bi bila dejstva neodvisna od teorije in bi ideje veljale za sestavine jezika, ki ga ustvarjamo. Poleg tega pa je vse prej kot jasno, da sta napovedovanje in razlaganje dve plati iste medalje« (71). Hollis sugerira t. i. teorijsko obloženost dejstev, ki je aktualna zlasti v obdobju moderne in postmoderne znanosti, nanjo pa, mimogrede, opozarja že Kant. Teorijska obloženost dejstev govori o tem, da ima vsaka sodba lastno miselno vsebino, da so dejstva kot triumf (naravoslovnih) znanosti oblikovana – nenazadnje so tudi za kasneje za Hegla posredovana, kolikor so »dejstva vselej dejstva v osvetljava neke teorije«.

S tem pa pridemo do razprave o objektivnosti znanstvenega spoznanja, ki med mnogimi velikimi vprašanji zastavlja tisto najtežavnejše, in sicer o objektivnosti analitičnega ter sintetičnega razumevanja oziroma ekvivalentnima (vsaj na spoznavni ravni) vprašanjema o naturalističnem ter hermenevtičnem izhodišču. Naturalisti namreč »izredno cenijo zahteve objektivnosti in jih imajo za obče veljavne za vse znanosti ter sklepno izražene v vzročnih razlagah z eno samo različico« (206). V epistemološkem pogledu ostaja srž v vprašanju – kako vemo, da zadevno delovanje dejansko poteka v smeri, ki velja za pomensko ustrezno? Tako ponovno trčimo ob dejstvo teorijske oblože-

nosti, ki ga hermenevtika postulira v svoj miselni korpus, razliko med pristopoma, ki je resnično izjemno globoka, še posebej ponazarja definicija razuma iz 17. stoletja: »Razum je brez predsodkov v tem pomenu, da se znanost ogiba praznoverju, tradicionalni avtoriteti in ideologiji. Skratka, predsodkom – in se opira samo na to, kar je izvedel od narave same« (10).

Branje Hollisove knjige med drugimi tezami izrazito postulira sledeče: teorija strukturacije, ki presega dilemo akcija/struktura, ne odgovori na vsa vprašanja, zagotovo pa ne na vprašanje interdisciplinarnosti, ki je za Hollisa vsaj po mojem mnenju ključno. Kot pravi sam, je za načrt knjige značilno, da sta »razlaganje in razumevanje njeni glavni temi, holizem in individualizem pa stranski« (27). Čeprav meni, da nam je na voljo več interpretacij razlage, ni nobena tako prevladujoča, da bi jo lahko družbene vede prevzele brez nevarnosti, kar je vsekakor pozicija pro interdisciplinarnost. Če razum išče red – če je takšna pot v iskanju univerzalnih zakonov, je takšno iskanje po mnenju Hollisa deterministično, pri čemer ima razum nalogo, da reproducira sistem stvari, v katerem se vsak dogodek mora zgoditi tako, kakor se zgodi, ob znanem vzroku iz neizprosnih naravnih zakonov – postmoderna pa ta red ruši. In če za logiko velja, da je formalna metoda racionalnega spoznanja, ki temelji na načelu iden-

titete, načelu neprotislovnosti, in načelu zadostnega razloga⁴, se zdi, da koncept interdisciplinarnosti, še bolj pa holizma, ta koncept ruši.

Rušenje koncepta urejene slike sveta je, vsaj na področju sociologije znanosti, brez dvoma dediščina Kuhna in Feyerabenda, začetnikov »holistične« perspektive znanosti, ki jo pripisujejo Duhem-Quineovim tezam. Kuhn⁵ z rušenjem mita o znanosti kot kumulativni in linearni praksi odpre polje za vednost, ki jo razdela Feyerabend. Slednji z idejo logične inkonsistence ruši polje samoumevnih predpostavk, z zagovarjanjem intuicije in umetnosti pa odpira polje alternativnim pogledom (zlasti z delom *Proti metodi*). Ta epistemološki premik je po mojem mnenju tudi temelj, na katerem lahko gradimo ideje o znanostih in interdisciplinarnosti. Hollis interdisciplinarnost interpretira preko problema objektivnosti in subjektivnosti na več nivojih. Eden od teh je bazični nivo, kjer »ontologija, primerna za hermenevtiko, različno oblikuje idejo o tem, da je družbeni svet ukana« (261). Temelj takšne miselne izpeljave je razumevanje ukane kot ukane, ki je izoblikovana iz pomenov. Priča smo dvojnemu razumevanju takšnega izhodišča, ki se v

prvem primeru nanaša na občost takšnih pomenov, ki imajo zaradi svoje splošnosti skoraj lastno življenje, druga različica pa je izpeljana preko pojma suverenosti, kjer nas drugačne različice pomenov (bodisi kot posameznike bodisi kot člane kolektivov), naredijo za naše lastne suverene tvorce, ustvarjalce naših življenj v našem družbenem svetu. Metodološka perspektiva takšne dualne narave nakazuje osnovno dilemo spoznavanja, namreč, klasično vprašanje v antropoloških refleksijah: kako razumeti delovanje od znotraj?⁶ Hollis namreč meni, da je družbeni svet zgrajen od znotraj na način, ki je dokaj tuj naravnemu svetu. Zaradi prej omenjene ukane pa naj bi se družbene vede v bodočnosti morale opirati na intersubjektivnost, še posebej pa na interdisciplinarnost.

Takšen pristop vsekakor opozori na problem relativizma, seveda z zavedanjem nevarnosti hermenevtičnega kroga. Hollis zavzame stališče o zmotnosti relativizma, meni namreč, da mora obstajati neko mostišče splošnih in skupnih prepričanj, ki združujejo interpreta in interpretirano. Semantični pojem resnice je namreč daleč od tega, da bi bil zunaj jezikovni, kot je znano, je produkt interpretacije.

⁴ Prim. M. Uršič in O. Markič, *Osnove logike*, FF, Ljubljana 1997, str. 2-11.

⁵ Prim. Thomas Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, Krtina, Ljubljana 1998.

⁶ Emsko-etsko dilemo podrobneje razdela Clifford Geertz, kulturološki guru sodobnosti, v delu *Local Knowledge*, London, 1993. Več o tem glej Karmen Šterk, *O težavah z mano*, Scripta, 1998.

Iz tega po Hollisu sledi, da je zmotno, če merila resnice dojemamo kot *per se* ustrezno intersubjektivno relevantna in referenčna. Kot pravi Kante: »Torej je zmotno, če merila resnice dojemamo kot nekaj, kar sogovornici neodvisno imajo, in kar bi se moralo ujemati z nujnimi pogoji interpretacije«. ⁷ Sapir-Whorfova hipoteza z osnovno idejo relativnosti⁸, zagovarja stališče, da jezik realnosti ne opisuje, pač pa jo ustvarja. O merilih resnice zatorej lahko govorimo, in se vprašujemo šele tedaj, ko smo razumeli, kar je bilo izrečenega. Emsko-etska dilema pojasnjuje, da kulture od zunaj ne moremo nikoli opisati na način, kot se kaže navznoter. Hollis zagovarja ekvivalentno stališče, ko pravi, da sta *insiderska*, razumevajoča perspektiva akterja ali udeleženca dogajanja, in na drugi strani, zunanja perspektiva nepristranskega opazovalca, pogosto nezdržljivi, ker ima slednja neposredne normativne implikacije za prvo. Po drugi strani pa *insiderska* perspektiva neizbrisno boleha za zaslepljenostjo – s takšne perspektive je namreč videti, kot da imamo dobre razloge za verjetje, da je vse to, kar verjamemo, resnično. Na tej točki

je smiselno vključiti plodno Hollisovo razlikovanje med pajki in mravljami. Prvi na bi bili dogmatiki, »ki pletejo svoje mreže iz lastne snovi«, sledijo pa logiki dedukcije, t.j. neki osnovni veliki ideji (npr. Bog teološke interpretacije). Mravlje razume kot eksperimentatorje, ki z zbiranjem dobijo predmet svoje uporabe. Uvede še pojem čebel, ki uberejo srednjo pot med obema skrajnostima, a seveda na tako elegantno rešitev srednje poti Hollis ne pristane tako zlahka. (Prim. 72)

Razvidnost dekadentnosti hermenevtičnega kroga nakazuje poslednji moment relativnosti, ki je funkcionalna do meje, kjer je nujno ohraniti točko, iz katere govorimo. Vulgarni materializem namreč vodi v ničnost, saj v skrajnostih relativizacije relativizacij izgubimo točko individuuma, točko iz katere bi lahko govorili – prekinitev konvencionalne produkcije pomena ne pomeni nujno dezintegracije. Komunikacijski šum, ki je sopotnik paradigatskih lomov, nakazuje, da je interpretacija, ne pa opiranje na konvencijo, potrebna v večji meri kot sicer, zaradi česar se še očitneje pokaže potreba po interdisciplinarnosti.

Interpretacijo kot nujnost razumevanja znanosti podrobneje opredeli Hacking⁹, kjer gre

⁷ Božidar Kante, »Ali ima nesoizmerljivost za posledico relativizem?«, *Dialogi*, letnik XXXIX, Maribor 2003, str. 7.

⁸ Prim. Edward Sapir, *The Psychology of Culture*, de Gruyter, Berlin & New York 1994; Benjamin Lee Whorf, *Jezik, misao i stvarnost*, BIGZ, Beograd 1979.

⁹ Prim. Ian Hacking, *Social Construction of What*, Harvard University Press 2000.

za konstrukcijo metodološkega in epistemološkega principa, ki ga razumemo kot »unmasking«, »demaskiranje«, torej kot tehniko odstranjevanja kopren, ki onemogočajo razumevanje »realnosti«. Slednja je proizvod socialno-kulturnih dogovorov, oz. konstruktov določenih epoh. V uvodu Hacking pravi, da je družbena konstrukcija realnosti ena od mnogih idej, ki so se bojevale v ameriških kulturnih vojnah in sam je ugotovil, da uporaba termina omogoča široko paleto dokazovanj, ki pa niso vedno utemeljena. Takšno je na primer dokazovanje relevantnosti nekega specifičnega problema (*gender/sex*), ki včasih zakriva dejanske napetosti v družbi iz izgovorom, da je nekaj konstrukt, pri čemer pa se pozablja na demaskiranje tistega, kar naj bi bilo skonstruirano – gre torej za nevarnost opravičevanja kontekstov v stilu »vse gre«. Hacking torej meni, da je ideja konstrukcionizma osvobajajoča le prvi hip in da se kot fraza uveljavlja v obliki splošno sprejete (zdravorazumske) kode, ki je premalokrat kritično obravnavana. Konstrukcionizem se že skorajda razume kot dogmo ter zlasti kot simptom fobije pred relativizmom. Emocije, ki spremljajo besedo relativizem in konotacije na le-to, se intenzivirajo na lestvici od strahu do fobije. Vprašanje, česa se bojimo v zvezi z relativizmom, verjetno ni preveč zagonetno. Glavna kritika relativizma naj bi bila v tem, da

relativizem zagovarja, da je katera koli opcija enako dobra kot katera koli druga. Relativizem naj bi dajal legitimnost katerikoli opciji, a veliko šol in disciplin je opozarjalo, da razumevanje slogana »anything goes« na takšen način prinaša veliko nevarnost, celo kolektivno amnezijo v določenih primerih. Feminizem, na primer opozarja, da je takšna naravnost nevarna, ker ne pušča prostora za kritiko zatiralskih idej, kar zlasti velja za feminizem tretjega sveta. Revizionizem kot drugi primer opozarja na zanižanje holokavsta z delom *The Social Construction of Holocaust*, ki pravi, da so uničevalna taborišča pretiravanje, plinske celice pa fikcija. Trenutni strah Zahoda je brez dvoma fundamentalizem, pri čemer bi lahko relativizem pri Feyerabendu razumeli kot vrednoto, da je katerikoli fundamentalizem enako dober kot katerakoli znanost. Vendar pa se sama na tem mestu strinjam s Hackingom, ki pravi, da relativizma nikakor ne želi razumeti kot agenta amnezije, še manj pa zakrivanja in hinavščine, takšne razprave po njegovem mnenju ne sodijo pod dežnik relativizma.¹⁰

Da bi razumeli relativizem, je potrebno razumeti konstrukcionizem. Hacking pravi, da se je prvič uporaba termina družbena konstrukcija implicirala kot pojem, ki viša zavest, kar se je dogajalo na

¹⁰ *Ibid.*, str. 5.

dva načina: prvi način pravi, da je svet, ki ga dojemamo in živimo, družbeno skonstruiran, drugi način pa subsumira lokalno verzijo konstrukcionizma, ki pravi, da je nek določeni X družbeno skonstruiran in metoda takšne rekonstrukcije išče indikatorje le-te. Knjig in refleksij o konstrukciji določenih X-ov je od preloma prejšnjega stoletja vse več. Hacking meni, da je splošna kvaliteta konstrukcionizma kritična naravnost do družbenega *statusa quo* in ne toliko poskus argumentiranja stanja družbeno skonstruirane realnosti, česar pa v sicer izjemno strukturirani knjigi Hollisa ne zasledimo tako eksplisitno.

Za razliko od postmoderno, ki se ukvarja s partikularnimi »resnicami«, Hacking, vsaj po mojem mnenju zagovarja »partikularni konstrukcionizem«, saj socialna konstrukcija stvarnosti v splošnem smislu deluje kot ideologija, in v tem smislu se s Hollisom prekrivata, kajti slednji zagovarja interdisciplinarnost in prav tako pomen posamičnih fragmentov, ki bi, v primerni komunikaciji (z upoštevanjem Mertonovih norm znanstvene produkcije), po vsej verjetnosti pripomogli k napredovanju vednosti. Partikularnost konstrukcionizma bi lahko utemeljili s Hackingovo idejo, ki pravi, da družbene konstrukcije funkcionirajo zgolj znotraj matrice – primerov za to trditev je neskončno mnogo. Če

navedemo morda najbolj evidentne, razlikovanje med *gender* in *sex*, otrokom in kategorijo otroški gledalec televizije, idejo o dvospolni družbi ter kategorije homoseksualcev in npr. hidžer. Kot vidimo, je konstrukt navadno socialno definiran in kot tak nehomogen; Hacking opozarja,¹¹ da ne obstaja vidik družbene konstrukcije Britanske monarhije ali vidik družbene konstrukcije bančnega sistema, kar nadalje pomeni, da konstruiramo pojme oz. stvari, ki imajo nehomogena taksonomična bistva oz. nehomogene taksonomične vrstne termine, oziroma, da konstruiramo termine, ki so inkomenzurabilni in ne nujno inkomparabilni. Poanta demaskiranja, kar je glavna naloga konstrukcionizma po Hackingu, je v razkrivanju ironije, ki je prisotna izza družbenih dogovorov kolektivne zavesti. Med najbolj konstruirane pojme Hacking šteje tri ključne pojme (vsaj na kontemplativni ravni) tako filozofije kot znanosti: resnico, dejstvo, realnost,¹² s katerimi pa Hollis operira precej suvereno: »Naj povem le to, da me ločevanje družbenega življenja na prepričanja in družbene strukture ne prepriča. Prepričanja ne lebdi jo v redkem zraku, strukture pa so oživljene s samozavestnimi akterji. Ker igralci vlog skrbijo za to, da se družbeni svet vrtil, bi moralo veljati za napako ločevati to, kar se jim

¹¹ *Ibid.*, str. 12.

¹² *Ibid.*, str. 20.

posreči povezati« (246) Za Hollisa je napaka tisto, kar je za Hackinga amnezija, ki se mora podvreči metodologiji demaskiranja.

Ta razprava, na katero opozarjamo s pomočjo Hollisa in Hackinga upravičeno opozarja na antirealizem v znanosti, ki dejansko ni upravičen v vseh pogledih (izjemna uspešnost aplikacije razlag in napovedi v tehniki in podobnih praksah). Historična evidenca znanosti, kot so psihologija, psi-

hoanaliza in antropologija,¹³ več kot nazorno pričajo o problemu in kompleksnosti človeškega fenomena, ki ostaja izven pozitivistične shematske opredelitve sveta, kjer se slika o problemu emsko-etskega izjasni v prid antirealizma.

Lucija Mulej

¹³ Mimogrede, za Poppra in njegove somišljenike so bile te znanosti metafizične, torej psevdoznanstvene.

JACQUES RANCIÈRE
NERAZUMEVANJE. POLITIKA IN FILOZOFIJA
Žalozba ŽRC, Ljubljana 2005, 197 str.

Politika med politično filozofijo in estetiko

Čeprav Rancièrovo *Nerazumevanje* (*La Mésentente*) k nam prihaja z desetletno zamudo – v izvorniku je izšlo leta 1995 – je knjiga več kot dobrodošla, saj gre za prvi knjižni prevod tega francoskega filozofa v slovenščino. Če Rancièra označimo za filozofa, moramo biti pri tem še posebej previdni, saj je velik del njegove misli posvečen prav razmerju filozofije do tistih, ki so iz nje izključeni. Po tem, ko je v šestdesetih letih sodeloval z Althusserjem pri ponovnem branju *Kapitala* (*Lire le Capital* (1965)), se je Rancière po letu 1968 javno distanciral od njega predvsem zaradi odnosa do

študentskih demonstracij. Osebna in politična oddaljitev pa je bila hkrati tudi teoretska oddaljitev. Predvsem oddaljitev od marksizmov, ki proletariat pojmujejo zgolj kot družbeni subjekt, opredeljen z razmerjem do dela in neudeležba pri lastnini in, kar je za Rancièra še pomembnejše, neudeležbo pri različnih družbenih vednostih.

Rancière se je problema lotil na način, ki je za filozofa precej netipičen. Namesto, da bi se ukvarjal s klasičnimi filozofskimi teksti, se Rancière raje posveti branju arhivov. Do te mere je njegova metoda analogna Foucaultovi. Če se

Foucault ukvarja z načini, kako se vednost ustvarja in prenaša skozi izjave in institucije, kako je zgodovina vznikov vednosti hkratna zgodovina deviacij, ki vzniknejo šele kot predmeti teh vednosti in kako oblast na mikro ravni deluje prek apolitičnih »strokovnih« diskurzov, iz katerih so množice izključene, se Rancière problema loti z nasprotni strani. V *La Nuit des Proletaires* (1981) se ukvarja ravno z načini, ki jih delavci iznajdejo, da se izognejo tej izključitvi iz družbene vednosti. Kako se izognejo svoji socialni opredelitvi, ki jim odreja čas zgolj za delo in počitek, medtem ko je razmišljanje namenjeno tistim, ki ne delajo in imajo zato privilegij prostega časa. Pokaže, da znotraj tistega, čemur Marx pravi delavski razred, obstaja neka spontana transgresija same opredelitve dela, delavca in delavskega razreda. Transgresija tistih, ki so izključeni iz družbenega *logosa*. *Logosa*, ki je najprej *logos* družbenega reda in šele nato *logos* govora in razumevanja. *Logosa*, ki mora biti skupen tako tistim, ki ukazujejo, kot tistim, ki ubogajo, da omogoča gospostvo, a ta skupni karakter *logosa* lahko temelji le na skupnem razumevanju, torej na enakosti vseh, ki participirajo na njem, kar v skrajni instanci spodjeda red gospostva in odpre prostor za politiko, česar ni upoštevala filozofija vse od Platona do Marxa. Prav iz te perspektive se Rancièreu zastavi nekoliko heretič-

no vprašanje, ki je hkrati tudi izhodiščno vprašanje pričujoče knjige: *Ali obstaja politična filozofija?*

Za filozofijo je politika namreč vedno neko škandalozno početje, škandalozno zato, ker politika temelji na radikalni enakosti vseh, ki participirajo na skupnem *logosu*, in hkratni transgresiji tega *logosa* s stalnim redefiniranjem delov, ki so prisotni pri štetju enakosti. Kajti *politika se začne natanko tam, kjer se neha izravnava dobičkov in izgub*, kjer gre za več kot golo usklajevanje pravic do deležev skupnosti. Politika se začne, ko svoj delež zahtevajo tisti brez deleža in s tem razgalijo prvotno *ušetje*, ki je podlaga vsakega preštevanja. *Demos*, torej skupek ljudi brez kakršnekoli skupne lastnosti, naredi pozitivno lastnost ravno iz ne-lastnosti: ker nima nobene kvalitete, ki bi ga opredeljevala, si prilasti svobodo in enakost kot splošni lastnosti, ki pripadata vsem in s tem postane del, ki je poistoveten s celoto skupnosti. Škandal politike je za filozofijo predvsem v tem, da ji ni lastno načelo, ki jo vzpostavlja – enakost in da gre posledično pri politiki vedno za neko *nerazumevanje* tistih, ki posedujejo *logos*, do tistih, ki so zgolj udeleženi na njem, za spor o samem predmetu razpravljanja, politika pa je racionalizacija te neracionalnosti *nerazumevanja*. Zato Rancière postavi tezo, da je vsa politična filozofija pravzaprav le projekt odprave škandala političnega. Celotno zgodovi-

no politične filozofije lahko torej beremo kot projekt nadomestitve, odprave politike: prek razrešitve temeljnega paradoksa politike, paradoksa deleža tistih brez deleža, odpraviti samo politiko.

Za Platona je rešitev paradoksa v popolni odpravi političnega in nadomestitvi s tistim, čemur Rancière pravi *policija*. Policija kot tisti tip delitve čutnega, ki temelji na izvorni harmoniji skupnosti – in v skladu s tem identificira, odmerja, ureja, postavlja telesa na svoja mesta – na *logosu* kot izvornem redu. Ravno to je Platonov ideal: vsak razred je definiran v skladu z dobrobitjo skupnosti in ima vnaprej določeno naravno mesto, vlogo in funkcijo. V tej optiki je ljudstvo identično s samim sabo. Identifikacija delov je izvršena v popolnosti glede na njihove pozitivne lastnosti in seštevek delov je enak celoti, kar seveda ne pušča prostora za delež tistih brez deleža. Vsak del, vsako telo ima svoje mesto, ki ni predmet razprave. Torej gre ravno za tisti tip, ki pravi, da proletariat ne more biti udeležen na vednosti, ker je njegov čas razporejen drugače, ker je njegovo mesto drugje.

V nasprotju s tem je politika odpor zoper red in na prizorišče namesto policijskih identitet postavlja politične subjekte, ki si morajo šele izboriti pravico do obstoja. *Demos* v Atenah, *proletariat* v devetnajstem stoletju nista entiteti, ki bi bili že vnaprej dani, ne vsebujeta

nobene pozitivne opredelitve, ravno nasprotno, sta udejanjenje deleža tistih brez deleža, ki ni in ne more biti všteti v nobeni policijski delitvi. Zato je napačno identificirati proletariat s tovarniškimi delavci devetnajstega stoletja. Kajti vznik političnega subjekta, kot je proletariat, je primarno demonstracija neidentitete ljudstva s samim sabo, vrzel, ki preprečuje popolno poistovetenje delov s celoto. Proletariat ni nikakršna družbena opredelitev, kot pravi Marx, je nerazred, razred, na katerem ni nič več naravnega, razred ki simbolizira odpravo vseh razredov, ime za subjekt, ki demonstrira temeljno krivico. Sporne niso toliko zahteve tega subjekta, kot samo dejstvo, da si vzame pravico do besede, sam obstoj, ki v policijski logiki ni možen. Zato je vsaka politična izjava, še preden je argumentativna, najprej poetična. Poetična natanko v pomenu, da ustvarja nove subjekte in s tem nove svetove in nove izjavljalne možnosti. Politični spor ni toliko o samih zahtevah, kot o možnosti postavljanja zahtev, je upor proti policijski identifikaciji z vznikom subjektov, ki jih ni mogoče zvesti na pozitivno določljive lastnosti.

Aristotelova strategija odprave paradoksa političnega je prekritje policije s politiko. Zato se Aristotelu problem ne kaže več kot problem idealne države, temveč kot problem idealne vladavine oziroma

oblasti. Uspešna vladavina bo tista, ki bo našla srednjo pot med interesi tistih, ki vladajo, in tistih, ki jim vladajo. Če uporabimo anahronističen izraz, je Aristotelova rešitev rekuperacija motnje v sistem: *demoi*, brez katerega politike sploh ne bi bilo, je reprezentiran kot ena od strank v političnem prostoru, politika pa prekrije policijsko ureditev države.

Hobbes je naslednji avtor, ki ga Rancière obravnava. Hobbes zopet premesti konflikt, tokrat iz ravni delov na raven asocialnih posameznikov, ki se socializirajo šele, ko svojo svobodo odtujijo v suverena. Vprašanje vladanja se s tem spremeni v vprašanje o izvoru oblasti, problem deleža tistih brez deleža pa izgine. Vsa republikanska politična filozofija ohranja to ločitev, novo podobo temu vprašanju da šele Marx v *Prispevku k židovskemu vprašanju*, ko zoperstavi Hobbesovega asocialnega, sebičnega posameznika Rousseajevega državljanu. Marx iz tega razkola med idealom in dejanskostjo izpelje nezadostnost politične emancipacije – politika postane zgolj laž, ki prikriva družbeno realnost – razredni boj.

Prav na tej točki Rancière očita Marxu, da s sicer lucidno analizo razmerja razrednega boja in politike zagreši napako, ko reducira politiko zgolj na videz. Koncept ideologije, ki ga Marx vpelje za pojasnitev tega razmerja, je dvo-

rezen meč. Brž ko vpelje koncept ideologije, postane vse politično. A reči, da je vse politično, je enako kot reči, da ni nič politično. S tem metapolitika, kot imenuje Marxovo teorijo, začne proces dokončne ukinitve političnega. Ta proces se vleče skozi vse dvajseto stoletje in se nadaljuje v neoliberalni različici demokracije. Vendar za Rancièra ta konec politike, ki ga razglašajo od zloma socialističnih režimov naprej, ni znamenje konca politike, temveč nasprotno, je le znamenje konca politične filozofije. Torej tiste filozofije, ki parazitira na političnem, da bi mu vsilila »pravo2 politiko, ki je povečini le slabo zakrinkana policija. Pogojno bi lahko rekli, da za Rancièra s »koncem politike« politika ne izgine, temveč se iz policijskih aparatov, institucij oblasti le vrne tja, od koder izvira – v ljudstvo.

Naslova zadnjih dveh poglavij v knjigi: *Demokracija in konsenz ter Politika v svojem nihilističnem obdobju* nam dajeta jasno slutiti, da se Rancière tu ukvarja predvsem s statusom politike v post-hladnovojnih razmerah, ki so prinesle zmagoslavje konsenzualne demokracije. Natančneje se ukvarja s samo formo moderne demokratične države, torej z demokracijo kot načinom vladanja v nasprotju z demokracijo kot izvornim modusom politike. Kajti če je za Rancièra paradigmatski primer političnega diskurza *nerazumevanje*, in para-

digmatski politični subjekt ravno *demos*, ki vznikne kot posledica tega nerazumevanja, je jasno, da je moderna *konsenzualna demokracija* lahko le *contradictio in adiecto*. Namreč, če je za politiko značilna poetična invencija subjektov, ki so izven štetja, gre pri konsenzualni demokraciji zgolj za skupek institucij oziroma za tisto, čemur Foucault pravi dispozitivi oblasti. Le-ti danes ne delujejo več prek tradicionalnih represivnih aparatov, temveč vedno bolj prek prefinjenih strokovnih diskurzov, ki prebivalstvo delijo na starostne skupine, spole, nacionalne pripadnosti, srednje, višje in nižje razrede, ruralne in mestne prebivalce itd., torej na vnaprej določene skupine, ki jih je možno identificirati in ki skozi raziskave javnega mnenja sestavljene same sebi stalno reprezentirajo lastno podobo. Prav ta neposredna vidnost, stalna refleksija prebivalstva za Rancièra onemogoča politiko, ker ne pušča prostora za vznik političnih subjektov, ki ne bi bili že vnaprej identificirani z določeno etnijo, religijo, interesno skupino ali čem podobnim. Struktura, v kateri ni prostora za politično subjektivacijo kot pandan policijski identifikaciji, je *struktura v kateri se vse vidi in kjer torej ni več prostora za pojav*.

Rancièrova konceptualizacija politike kot racionalizacije temeljnega nerazumevanja in vznika

političnih subjektov *ex nihilo* skozi avtopoetična politična dejanja ter branje zgodovine politične filozofije iz te perspektive je v marsičem izjemno produktivno, saj ponuja ostro ločnico med politiko in aparati oblasti, ki so po Rancièru zgolj del policije. Vendar pa ima tudi svoje omejitve, ki jih bomo skušali prikazati v nadaljevanju.

Ideja osnovnega nerazumevanja ni nova, saj jo izven politične filozofije najdemo vsaj pri Lévi-Straussu, ko opisuje dualne družbene organizacije. V teh družbah se po Lévi-Straussu znotrajdružbena ločnica pripadnikom konfliktnih družbenih skupin kaže različno. Tako za prvo skupino ločnica poteka med zgoraj in spodaj, medtem ko za drugo ločuje center in periferijo. Tukaj imamo opravka z natančno enako strukturo nerazumevanja, kot jo opisuje Rancière, namreč: ni problem, da eden reče belo in drugi črno, temveč da oba rečeta isto, vendar pri tem mislita na različne stvari. Nekaj podobnega lahko rečemo tudi za Marxov razredni boj, koncept, ki ga uporablja tudi Rancière. Bistveno pri razrednem boju je ravno, da predhodi razredom, ni razredov pred razrednim bojem in izven njega. Hkrati pa se ta boj proletariatu kaže drugače kot kapitalistom: če gre enim za zvišanje mezd, gre drugim za znižanje proizvodnih stroškov itd. Brez dvoma je eden izmed pomembnejših *političnih* učinkov Marxove teorije prav vzpostava

vitev enotnega proletariata, ki si izbori status samostojnega družbenega in celo revolucionarnega subjekta, iz množice prej nepovezanih skupin rudarjev, kmetov, tkalcev in industrijskih delavcev. Gre torej za vznik političnega subjekta *par excellence* tudi po Rancièrovih merilih, zato ostaja vsaj deloma nejasno, kako naj bi ta »koncept, ki hodi po ulicah« prispeval k ukinjanju politike, kar Rancière očita Marxu.

Rancièrova teorija je uporabna predvsem zaradi radikalne ločitve političnega od socialnega in identitetnega – ločitev, ki je za Rancièra konstitutivna za politično – ter posledično pri kritiki sodobnih postdemokratičnih držav, ki temeljijo na navidez splošnem konsenzu, v bistvu pa gre le za *konsenzualno prakso izbrisa form demokratičnega delovanja*. Ta prevladujoči model Rancière označi za vladavino *edinoga možnega*, v senci katerega pa lahko povsod vidimo razraščajočo *pokrajino identitetnih fundamentalizmov*. Hkrati pa morda ravno zaradi te ostre ločnice polja političnega od ostalih sfer ne more podati dovolj jasne opredelitve političnega, saj je kriterij, na podlagi katerega naj bi se odločali, preveč ohlapen. V dvomu naj bi se namreč vprašali,

ali je ta ali oni tip razmerja vključen v sfero prikazovanja enakosti državljanov ali ne? Tak kriterij nam ne nudi dovolj jasne razmejitev, da bi lahko določili, ali so recimo sindikati nosilec politične subjektivacije, ali pa so zgolj sredstvo policijske identifikacije, ki opredeljuje vlogo delov družbe in s tem onemogoča politiko. Zato tudi ne prepriča povsem s sodobnimi primeri politične subjektivacije, kjer kot zgled uspešne subjektivacije predstavi alžirsko antikolonialno revolucijo v nasprotju z žrtvami vojne v Bosni, ki jim ni uspelo mobilizirati podobnega političnega potenciala v Evropi.

Kljub nekaterim nedorečenostim pa knjiga prinaša svež pogled na politiko in politično filozofijo. V zadnjih letih je bilo v slovenščino prevedenih kar nekaj knjig s tega področja, med katerimi je nemara še najbolj opazen Hardtov in Negrijev *Imperij*. Rancièrov prispevek je zanimiv, ker v nasprotju z *multitudami*, kot eno ključnih kategorij v politiko po dolgem času znova vpeljuje *ljudstvo* in je že zaradi tega več kot vreden branja in razmisleka.

Šura Švabič

IZVLEČKI • ABSTRACTS

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Transfinitizacija v politiki

Ključne besede: *univerzalno, Isto, Eno, politika, psihoanaliza, emancipacija*

V nasprotju s prevladujočo nominalistično ideologijo, ki privilegira množstvo nad enim in Drugo nad Istim, je danes subverzivno dejanje rehabilitacija dveh diskreditiranih filozofskih pojmov: Enega in Istega. Pričujoči članek prispeva k razumevanju tega kompleksnega problema, predvsem pa analizira politične in teoretske težave, ki izvirajo iz konstrukcije univerzalnega v neskončnem univerzumu, univerzumu brez zunaja. Izolirajoč srž konceptualizacije Enega /od/ Istega, kot sta ju prispevala Badiou na eni strani in Lacan na drugi, argumentiramo, da se lahko politika emancipacije v polni meri razgrne v polju nekonsistentnega, netotalizabilnega družbenega edino, če izhaja iz aksioma, ki postavi enačaj med Enim in »za vse«. Razvijajoč tisto, kar tu imenujemo alef emancipacije, pokažemo, da sodobno teoriziranje o emancipaciji lahko zavrne vztrajno napačno razumevanje statusa univerzalnega v ne-vsem univerzumu, ki so ga zakrivili nekateri najbolj prodorni misleci, kot denimo Giorgio Agamben.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Transfinitisation in Politics

Key words: *the universal, the Same, the One, politics, psychoanalysis, emancipation*

Contrary to the dominant nominalist ideology, which privileges the multiple over the One and the Other over the Same, the subversive gesture today consists in rehabilitating these two discredited philosophical concepts: the One and the Same. My aim in this article is to contribute towards an understanding of this complex issue, and in particular to look at the political and theoretical difficulties associated with the construction of the universal in an infinite universe, a universe without a beyond. By teasing out the gist of the conceptualisation of the One of the Same, provided respectively by Badiou and Lacan, I argue that the politics of emancipation can fully deploy itself in the domain of the inconsistent, non-totalizable field of the social only by starting with the axiom that equates the One and the »for all«. By developing what I propose to call the aleph of emancipation, contemporary theorizing of emancipation can reply to the persistent misunderstanding of the status of the universal in the not-all universe by some of the most perspicacious theorists, such as Giorgio Agamben.

•

RADO RIHA

Kako lahko vidim revolucijo?Ključne besede: *politika, emancipacija, revolucija, želja*

V pričujočem članku hoče avtor pokazati, da je danes na področju političnega še vedno smiselno govoriti o revoluciji, a le takrat, kadar pojem revolucije povežemo s pojmom želje, prevzetim iz lacanovske psihoanalize. Članek izhaja iz znanega Robespierrovega vprašanja »državljeni, ali želite revolucijo brez revolucije?«. Zatrjujoč skupaj z Robespierrom, da je možna le »revolucija z revolucijo«, avtor izlušči tisto, kar sam opredeljuje kot kategorični imperativ politike emancipacije, pri čemer Maovo maksimo »vedno imamo razlog, da se upiramo« bere iz Kantove perspektive.

RADO RIHA

How Can Revolution Be Seen?Key words: *politics, emancipation, revolution, desire*

In this article, the author attempts to show that it is still pertinent to talk today about revolution in the field of politics. This, however, is only possible in so far as the concept of revolution is connected to that of desire in the sense in which this term has been established in Lacanian psychoanalysis. The starting point of this article is Robespierre's well known question: »Citizens, would you want a revolution without a revolution?« Claiming with Robespierre that revolution is only possible by revolution, the author then discusses what he proposes to call the categorical imperative of the politics of emancipation, reading Mao's maxim »one always has a reason to revolt« from a Kantian perspective.

•

KATJA KOLŠEK

Demokratična invencija kot mesijanski dogodekKljučne besede: *Lefort, Agamben, demokracija, oblast, praznina*

V pričujočem prispevku avtorica bere Agambenovo obravnavanje zagate oblasti in zakona v njegovi problematiki sodobne demokracije, kot ga je predstavil v delu *Izjemno stanje*, s pomočjo pojmovanja demokratične invencije Cauda Leforta in Merleau-Pontyjevega koncepta mesa (*chair*). Hkrati Agambenovo problematiko subjekta obravnava v smeri možne opredelitve paradigme njegovega subjekta kot subjekta Dvojega. Posledično se dotakne problematike transcendence in imanence, ki preči tako Agambenovo kot Lefortovo delo.

KATJA KOLŠEK

Democratic Invention as a Messianic EventKey words: *Agamben, Lefort, democracy, power, the void*

In the present article the author deals with Agamben's work on the deadlocks of power and law within the his problematic of modern democracy, as he presented

it in his *State of Exception*, through Lefort's conception of democratic invention and Merleau-Ponty's concept of flesh (*chair*). Simultaneously she takes into consideration Agamben's problematic of subject and demonstrates the possibility of reading Agamben's subject as the subject of Two and consequently she exposes the problematic of transcendence and immanence within Agamben's as well as Lefort's work.

•

PETER KLEPEČ

Populizem kot panacea za zagate (post) demokracije?

Ključne besede: *Laclau, Lefort, demokracija, totalitarizem, emancipacija*

Prispevek predstavlja nekaj kritičnih pripomb k najnovejšemu delu Ernesta Laclaua *On Populist Reason*, pri čemer izpostavlja vprašanje, na kakšen način sta kategoriji »ljudstva« oziroma »populizma« združljivi s pojmovanjem »demokratske invencije«. Cena za to, da lahko populizem za Laclaua nastopi kot panacea za vse zagate postdemokracije je, da se izgubi notranjo napetost in protislovje, ki preči demokracijo kot tako, oba člena se ne le »neutralizira«, temveč zaznamuje z globoko ambivalentnostjo, obenem pa spodkoplje tla vsem skrajnostim, ki so pri Lefortu nerazdružljive od same demokracije.

PETER KLEPEČ

Populism as a Panacea for the Impasses of (Post)democracy?

Key words: *Laclau, Lefort, democracy, totalitarianism, emancipation*

The article reconsiders the latest work of Ernesto Laclau, *On Populist Reason*. Its main topic consists of questioning whether categories of 'people' and populism are compatible with 'democratic invention' and what price has to be paid if populism is to be some kind of panacea for the impasses of postdemocracy. In such a manner, not only the inner tension and contradiction of democracy as such is lost, but both sides are 'neutralised' and marked with a deep ambiguity. On the other hand, the ground for all extremisms is gone – but for Lefort that ground is inseparable from the very essence of democracy.

•

GAO JIANPING

Sto let kitajske estetike – oris

Ključne besede: *estetika, zgodovina, Kitajska, Zahod, politika*

V besedilu avtor predloži oris kitajske estetike dvajsetega stoletja, ki predstavlja dobo razvoja kitajske estetike v njenem ožjem pomenu. V zadnjih letih se je mnogo raziskav ukvarjalo z vprašanjem zgodovine kitajske estetike prejšnjega stoletja, vendar se pričujoči članek osredotoča zlasti na njeno zgodovino v zvezi z zahodnimi vplivi na Kitajsko, z družbenimi in političnimi potrebami Kitajske in idejnim ozračjem kitajskih intelektulacev tistega časa. V prvem delu

so predstavljene ideje kitajskih intelektualcev glede antagonističnega razmerja med Kitajsko in zahodom ter med starim in novim. Drugi del osvetljuje prihod zahodne estetike na Kitajsko, najprej prek Japonske in nato neposredno. Tretji del orisuje ozadje »velike razprave« o estetiki v poznih petdesetih in zgodnjih šestdesetih letih ter nudi pregled splošnih idej nekaterih ključnih estetikov tistega časa. Četrty del podaja splošen uvod v t.i. »estetsko vročico« iz osemdesetih in poudarja, da je estetika na Kitajskem ohranjala globoko povezavo s političnim življenjem tako v obdobju od petdesetih do šestdesetih let (pred kulturno revolucijo) kot v osemdesetih letih. V zaključnem delu avtor poskuša podati razloge za »estetsko ohladitev« v devetdesetih letih in opoza, da v sedanosti vse kaže na ponoven zagon in razvoj estetike na Kitajskem.

GAO JIANPING

A Century of Chinese Aesthetics

Key words: *aesthetics, history, China, the West, politics*

The author offers a description of Chinese aesthetics in the 20th century, which was the period in which aesthetics in its narrow sense was developed in China. In recent years many studies have researched the history of Chinese aesthetics in the past century, but this article concentrates on its history in the context of Western influence on China, the social and political requirements of China, and the particular mental states of the Chinese intellectuals of this period. In the first part of the article the ideas of Chinese intellectuals on China vs. West and the old vs. the new are presented. The author shows how the Chinese attempted to develop Chinese society and culture and save the »endangered« nation by way of learning from the West. The second part presents the entry of Western aesthetics into China at first by way of Japan, and then directly. In the third part a background introduction to the »Great Discussion« on aesthetics in the late 1950s and early 1960s is presented, as well as a summary of the general ideas of some key aestheticians of that time. The fourth part gives a general introduction to the »Aesthetic Craze« of the 1980s, and points out that aesthetics maintained a profound connection with the political life of China both in the period of the 1950s and 1960s (before the Cultural Revolution) and in the 1980s. In the closing part the author attempts to offer an explanation of the »Aesthetic Cold« of the 1990s, and observes that currently there is a recovery and yet again a new development of aesthetics in China.

•

PENG FENG

Kako razumeti kitajsko estetiko

Ključne besede: *estetika, Kitajska, moderna, predmoderna, postmoderna*

Da bi razumeli današnjo kitajsko estetiko, jo moramo umestiti v kontekst mednarodne estetike. Slednje lahko nazorno prikažemo s pomočjo semiotičnega razlikovanja med predmodernim, modernim in postmodernim. Nedvomno modernizacija kitajske estetike pomeni transformacijo tradicionalne kitajske

estetike v moderno zahodno estetiko. Zaradi utrjenih idej kitajske tradicionalne estetike in kitajske marksistične estetike se moderna transformacija kitajske estetike srečuje z mnogimi izzivi, zato kitajska estetika še vedno ohranja nekatere značilnosti predmoderne estetike. Ker med semiotično strukturo predmoderne in postmoderne estetike najdemo nekatere podobnosti, se ti lahko združita v nasprotovanju moderni estetiki, ki značilno poudarja avtonomijo umetnosti in estetskega. Kljub temu je razlika med predmoderno in postmoderno estetiko še bolj pomembna. Prva poudarja, da bi morala umetnost slediti načelu realnosti, druga pa, da realnost lahko razumemo kot vrsto umetnosti. Zaradi teh razlik kitajska estetika lahko bistveno pripomore k reševanju postmoderne zahodne estetike pred enostranskim poudarjanjem estetizacije.

PENG FENG

How to Understand Chinese Aesthetics

Key words: *aesthetics, China, modernity, premodernity, postmodernity*

Today to understand Chinese aesthetics necessitates locating it in the international context of aesthetics. Based on the semiotic differentiation among the premodern, the modern, and the postmodern, Chinese aesthetics is located in the international context. Undeniably, the modernization of Chinese aesthetics is the transformation of traditional Chinese aesthetics into modern western aesthetics. Because of the entrenched ideas from traditional Chinese aesthetics and Chinese Marxist aesthetics, the modern transformation of Chinese aesthetics faces many challenges; hence Chinese aesthetics still retains some features of the premodern. Since there are some similarities in semiotic structure between premodern and the postmodern aesthetics, they can join forces against modern aesthetics, which typically emphasizes the autonomy of art and of the aesthetic. Nevertheless, the difference between premodern and the postmodern aesthetics is even more significant. While the former emphasizes that art should follow the principle of reality, the latter argues that reality can be understood as a kind of art. These differences make Chinese aesthetics instrumental in rescuing postmodern western aesthetics from the one-sided emphasis on aestheticization.

•

WANG KEPING

Vzajemni vplivi med zahodno in kitajsko estetiko

Ključne besede: *estetika, Vzhod-Zahod, paradigme, transkulturno preoblikovanje*

Moderna kitajska estetika se je pojavila kot oblika neprekinjenih izmenjav in navzkrižij med zahodnimi kulturami in kitajsko kulturo v dvajsetem stoletju. Z vidika njenih metod in vsebine je bila glavna značilnost kitajske estetike povezovanje v celoto in prisvajanje zgodovinskega v modernem skozi kulturno interakcijo med zahodom in vzhodom. Zgodovinsko gledano moderna kitajska estetika izpričuje pet glavnih paradigem glede na njen razvoj od otroštva do dobe zrelosti v razponu stotih let. Teh pet paradigem vključuje: (1) fragmentarno obravnavo zahodne estetike s pomočjo prevajanja in uvajanja; (2) teoretsko

vključevanje s pomočjo ustvarjalne reforme, ki je bila utemeljena na stikih med vzhodom in zahodom; (3) interdisciplinarno in mnogostransko prakso umetnostne vzgoje; (5) transkulturne premisleke, ki so izhajali iz različnih izvorov kultur, tako iz Kitajske kot iz kulture starih Grkov in modernih Evropejcev kot njenih nasprotij. Avtor poudarja, da se je moderna kitajska estetika kot celota razvila posebej zahvaljujoč transkulturnemu preoblikovanju in ustvarjalnemu prisvajanju.

WANG KEPING

Interactions between Western and Chinese Aesthetics

Key words: *aesthetics, East-West, paradigms, transcultural transformation*

Modern Chinese aesthetics emerged as a continuous exchange and collision between Western and Chinese cultures in the 20th century. With regard to its method and content, the defining characteristics of Chinese aesthetics were the integration and assimilation of the historical into the modern in terms of East-West cultural transformation. Historically speaking, modern Chinese aesthetics has been witness to five main paradigms regarding its development from infancy to maturity over a span of a hundred years. These five paradigms include: (1) a fragmentary elaboration of Western aesthetics through translation and introduction; (2) a systematic construction of aesthetics as a discipline that is based on transplantation; (3) a theoretical incorporation via creative reformation that was based on the East-West communication; (4) a cross-disciplinary and comprehensive practice of art education; (5) cross-cultural considerations that were derived from the inquiry into the distinct cultural origins of Chinese and its Greek and modern European counterparts. The author points out that the developmental process of modern Chinese aesthetics as a whole owes a great deal to transcultural transformation and creative appropriation.

•

SAMO TOMŠIČ

Kaj je antifilozofija?

Ključne besede: *antifilozofija, matem, diskurz univerze, psihoanaliza, realno*

Avtor poskuša v tekstu pokazati, kolikšno težo ima v okviru poznega Lacanovega poučevanja oznaka antifilozofija. Kljub redkim prilikam, v katerih Lacan operira s tem terminom, je slednjega mogoče misliti kot koncept, ki umešča Lacanovo misel v presečišče filozofije in psihoanalize. V navezavi na doktrino matematika in teorijo diskurzov je mogoče pokazati, da kritična ost, naslovljena na filozofijo skozi njeno negacijo, ne prihaja od zunaj, temveč iz filozofiji inherentnega razcepa. Treba jo je torej misliti topološko. Prav Lacan, ki ni imel nikoli kakšnih inspiracij po lastni filozofiji, je najboljši primer notranje zunanosti filozofije.

SAMO TOMŠIČ

What is antiphilosophy?

Key words: *antiphilosophy, matheme, university discourse, psychoanalysis, the real*

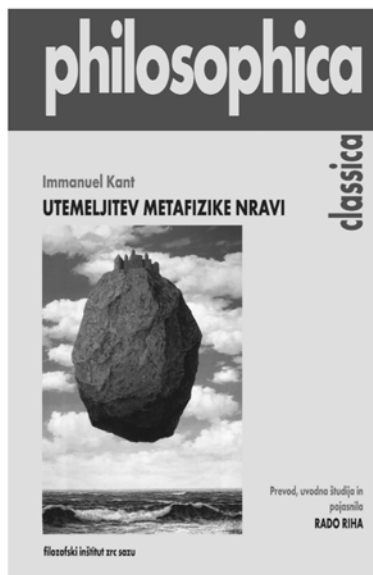
In this paper the author attempts to show the weight of the term »antiphilosophy« within framework of Lacan's later teaching. Despite the rare occasions in which Lacan makes use of this term, antiphilosophy can be understood as a concept which situates Lacan's thought at the level of the intersection of philosophy and psychoanalysis. In correspondence with the doctrine of *matheme* and the theory of discourse, one can show that the critical point aimed at philosophy in terms of its negation does not come from outside, but from the inherent splitting of philosophy. It is necessary to think of it in topological terms. Lacan, who always rejected the image of himself as a philosophical thinker, is the best example of philosophy's inner exteriority.

Novost iz zbirke PHILOSOPHICA

Immanuel Kant
UTEMELJITEV METAFIZIKE NRAVI

Prevod in uvodna študija Rado Riha

Spis sodi med temeljna dela Kantovega filozofskega opusa. Gre za delo, v katerem skuša Kant utemeljiti moralni zakon in občeveljavnost kategoričnega imperativa izhajajoč iz ravni vsakdanje npravne zavesti. Postopku se je Kant sicer s *Kritiko praktičnega uma* odpovedal, vendar *Utemeljitev* kljub temu velja za teoretsko besedilo, ki je izredno pomembno za razumevanje ne le



geneze, ampak tudi notranje strukture Kantove utemeljitve univerzalne morale. Delo namreč odpira pogled za nastanek in postopno konceptualizacijo Kantove moralne zastavitve, prav tako pa tudi prispeva k razumevanju in odkrivanju nekaterih odprtih vprašanj dokončne inačice univerzalne morale v *Kritiki praktičnega uma*.

2005, (zbirka Philosophica – Series Classica), 186 str., trda vezava – platno, ščitni ovitek, ISBN 961-6568-30-2. Izdajatelj: Filozofski inštitut ZRC SAZU.

Cena: 4.430 SIT / 18,49 €.



Informacije in naročila:

Založba ZRC

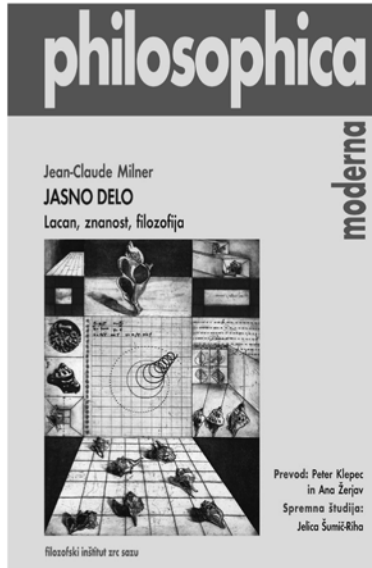
Novi trg 2, p. p. 306, 1001 Ljubljana
tel.: 01/470 64 64; faks: 01/425 77 94
e-pošta: zalozba@zrc-sazu.si
www.zrc-sazu.si/zalozba

Jean-Claude Milner

JASNO DELO. Lacan, znanost, filozofija

Prevod Peter Klepec in Ana Žerjav, spremna študija Jelica Šumič-Riha

Knjiga je preiskava Lacanove misli v filozofski, lingvistični ter epistemološki perspektivi. Avtor v njej razgrne genezo Lacanove misli, analizira njegovo inovativno predelavo konceptov, ki si jih je sposojal iz epistemologije in teorije znanosti (Koyré, Bourbaki), lingvistike (Jakobson) ter filozofije (od



Platona oz. Aristotela do Wittgensteina). Hkrati poda izvirno interpretacijo in periodizacijo Lacanovega dela, pri čemer izlušči formulirane temeljne teoretske propozicije, ki so zmožne producirati teoretske učinke na drugih področjih (od epistemologije prek filozofije do politične teorije).

2005, (zbirka Philosophica – Series Moderna), 223 str., trda vezava, ISBN 961-6568-24-8. Izdajatelj: Filozofski inštitut ZRC SAZU.

Cena: 4.840 SIT / 20,20 €.



Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306, 1001 Ljubljana

tel.: 01/470 64 64; faks: 01/425 77 94

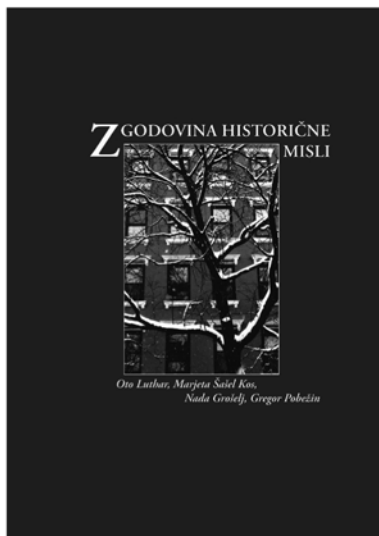
e-pošta: zalozba@zrc-sazu.si

www.zrc-sazu.si/zalozba

Oto Luthar, Marjeta Šašel Kos, Nada Grošelj, Gregor Pobežin
s prispevkoma Aleša Bunte in Igorja Grdine

ZGODOVINA HISTORIČNE MISLI OD HOMERJA DO ZAČETKA 21. STOLETJA

V knjigi je zajeta več kot dve in pol tisočletji dolga doba nastajanja zgodovinskega in njegovega razvoja. Na skoraj sedemsto straneh komentarjev in novih prevodov temeljnih del zahodne historične misli je mogoče najti natančen opis razvoja zgodovinskega v grški in rimski antiki, obsežen



pregled srednjeveških avtorjev s posebnim poudarkom na bizantinskem in renesančnem zgodovinskega, premišljen izbor zgodovinskega in modernih avtorjev z odlomki iz njihovih najplivnejših razmišljanj o pomenih zgodovinskega, opredelitev razsvetljenskega zgodovinskega, soočenje z nacionalnim

in pozitivističnim načinom interpretacije preteklosti, predstavitev virov tako imenovanega novega zgodovinskega, oceno vpliva postmodernizma na razvoj zgodovinskega v zadnjih desetletjih 20. stoletja in oblikovanje nove kulturne zgodovine, s katero smo vstopili v 21. stoletje.

2006, 694 str., trda vezava, ISBN 961-6568-12-4.

Cena: 7.860 SIT / 32,80 €.



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
www.zrc-sazu.si/zalozba

Uredniški odbor / Editorial Board

Aleš Erjavec, Peter Klepec, Vojislav Likar, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Matjaž Vesel, Alenka Zupančič

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Paul Crowther (Bremen), Manfred Frank (Tübingen), Axel Honneth (Frankfurt), Martin Jay (Berkeley), John Keane (London), Ernesto Laclau (Essex), Steven Lukes (New York), Oliver Marchart (Basel), Chantal Mouffe (London), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex), Nicholas Phillipson (Edinburgh), J. G. A. Pocock (Baltimore), Wolfgang Welsch (Jena)

Glavni urednik / Managing Editor

Matjaž Vesel

Odgovorni urednik / Editor-in-Chief

Peter Klepec

Tajnik / Secretary

Matej Ažman

Jezikovni pregled angleških povzetkov / Translation Editor

Dean J. DeVos

Naslov uredništva

FILOZOFSKI VESTNIK

p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: (01) 470 64 70

Faks: (01) 425 77 92

Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK

P.O. Box 306

SI-1001 Ljubljana, Slovenia

Phone: +386 1 470 64 70

Fax: +386 1 425 77 92

Spletna stran / Web site: www.zrc-sazu.si/fi/filvest

E-pošta / E-mail: fi@zrc-sazu.si

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / Editorial correspondence, enquiries and books for review should be addressed to Editorial Office. Revija izhaja trikrat letno. / The Journal is published three times annually.

Letna naročnina: 3.900 SIT. Letna naročnina za študente in dijake: 3.000 SIT.

Cena posamezne številke: 1.700 SIT.

Annual subscription: € 20.40 for individuals, € 40.80 for institutions.

Single issue: € 11.30 for individuals, € 18.10 for institutions. Back issues available.

Master Card / Eurocard and VISA accepted.

Credit card orders must include full name and address of the holder, card number, expiration date and CVC.

Naročila sprejema

Založba ZRC

p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: (01) 470 64 65

Faks: (01) 425 77 94

E-pošta / E-mail: zalozba@zrc-sazu.si

Orders should be sent to

ZRC Publishing

P.O. Box 306

SI-1001 Ljubljana, Slovenia

Phone: +386 1 470 64 65

Fax: +386 1 425 77 94

© Filozofski inštitut ZRC SAZU / © Institute of Philosophy at ZRC SAZU, Ljubljana

Tisk / Printed by: Present d. o. o., Ljubljana, Slovenija

OBVESTILO AVTORJEM

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedili v elektronski obliki in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekove (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, »Rationality«, v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, »Observational Data and Scientific Progress«, *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.