

FILOZOFSKI

vestnik

XXVIII • 1/2007

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

Ljubljana 2007

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 among them.

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

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

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

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

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

VSEBINA

Transformacije moderne misli

- Slavoj Žižek, *K materialistični teologiji* 7
Matjaž Vesel, *Pariška obsodba leta 1277, potentia dei absoluta
in rojstvo moderne znanosti* 19
Peter Klepec, *O spodletelo-uspelem srečanju med Deleuzom in Lacanom* 41
Alenka Zupančič, *Ponavljjanje* 57
Jelica Šumič-Riha, *Jetniki Drugega, ki ne obstaja* 81

Mimezis in strategije historičnega mišljenja

- Oto Luthar in Breda Luthar, *Trio za orkester.
Resničnost, pripoved in pomen* 103
F. R. Ankersmit, *Historiografija in postmodernizem* 121
Keith Jenkins, *Kaj je zgodovina* 141
Hayden White, *Zgodovinski tekst kot literarni artefakt* 161

Prikazi in ocene

- Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija. Izbrani spisi iz zgodovine
znanstvene in filozofske misli* (Matej Ažman) 181
Alain Badiou, *Pogoji* (Rok Benčin) 187
Immanuel Kant, *Utemeljitev metafizike naravi* (Erna Strniša) 196
Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis* (Tadej Troha) 201

- Izvillečki** 205

CONTENTS

Transformations of Modern Thought

Slavoj Žižek, <i>Towards a Materialist Theology</i>	7
Matjaž Vesel, <i>The Paris Condemnation of 1277, Potentia Dei Absoluta, and the Birth of Modern Science</i>	19
Alenka Zupančič, <i>Repetition</i>	41
Peter Klepec, <i>On the Missed-Successful Encounter Between Deleuze and Lacan</i>	57
Jelica Šumič-Riha, <i>Prisoners of the Inexistent Other</i>	81

Mimesis and Strategies of Historical Thinking

Oto Luthar in Breda Luthar, <i>Trio for an Orchestra. Validity, Narration, and Meaning</i>	103
F. R. Ankersmit, <i>Historiography and Postmodernism</i>	121
Keith Jenkins, <i>What is History</i>	141
Hayden White, <i>Historical Text as Literary Artefact</i>	161

Book Reviews	181
---------------------------	-----

Abstracts	205
------------------------	-----

TRANSFORMACIJE MODERNE MISLI

Uredniška opomba

V pričujočem sklopu objavljamo znanstvene članke, ki so nastali na osnovi niza javnih ali rednih predavanj spomladi 2006 v okviru filozofskega modula *Transformacije moderne misli – filozofija, psihoanaliza, kultura*, podiplomske šole *Interkulturni študij. Primerjalni študij idej in kultur* Univerze v Novi Gorici in Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. Uvodno predavanje je imel gostujoči predavatelj Slavoj Žižek. Avtorji in avtorice so za objavo svoja predavanja predelali in razširili.

K MATERIALISTIČNI TEOLOGIJI

SLAVOJ ŽIŽEK

Septembra 2006 je papež Benedikt XVI. močno razburil muslimanske kroge, ko je citiral razvpite vrstice bizantinskega cesarja iz 14. stoletja: »Pokaži mi nekaj, kar je Mohamed ustvaril novega, in ob tem boš naletel samo na zlo in nečloveško, kakršna je npr. njegova zapoved, da naj se z orožjem razširja vero, ki jo pridiga.« Nekateri komentatorji so papeževe pripombe zagovarjali kot začetek resnih teoloških dialogov med krščanstvom in islamom; v tem smislu je Jeff Israely pohvalil papežev »kot britev oster razum« za premetitev

terminov razprave, katerim so prevladovale bodisi samozadovoljne vsakdanje resnice, kompleksi, ki nam povzročajo občutek krivde, bodisi sovražne konfrontacije. Namesto tega je papež skušal orisati, kaj razume kot temeljno razliko med krščanskim stališčem, da je Bog notranje povezan z umom (grški koncept *logos*), in islamskim stališčem, da je »Bog absolutno transcendenten«. [...] Benedikt je dejal, da islam uči, da božja »volja ni povezana z nobeno našo kategorijo, niti ne s kategorijo racionalnosti«. Nevarnost, ki jo zanj implicitno vsebuje ta koncept božjega, je, da je lahko zaradi tega iracionalnost nasilja videti upravičena nekomu, ki verjame, da je to božja volja. Bistveno vprašanje je zanj sledeče: »Ali je prepričanje, da je nerazumno delovanje v nasprotju z božjo naravo [...], vedno in samo po sebi resnično?«¹

V isti potezi papež prav tako obsodi zahodni »brezbožni sekularizem«, v katerem je bil božji dar uma »predelan v absolutistično doktrino«. Zaključek je jasen: um in vera morata »stopiti skupaj na nov način«, odkriti morata svoj

¹ Jeff Israely, »The Pontiff Has a Point«, *Time*, 25. september 2006, str. 33.

skupni temelj, ki si ga delita v božanskem Logosu, in »zaradi tega velikega Logosa, te širine uma, vabimo naše partnerje k dialogu kultur«. ²

Kadarkoli kdorkoli predlaga takšno poenostavljajočo aristotelsko sredinsko rešitev izogibanja dvema skrajnostma, bi moral vsakdo, ki je seznanjen s stalinističnim pojmom Partijske linije kot pravilne poti med desničarskim (v papeževem primeru: muslimanski iracionalizem) in levičarskim odklonom (brezbožni sekularizem), reagirati skrajno sumničavo – tj., ob tem je treba dodati vsaj dvoje. Prvič, papeževe pripombe, ki so povzročile izgrede med muslimani, je treba brati skupaj z njegovimi pripombami, izrečenimi teden dni pred tem, o »iracionalnosti« darvinizma. Papež je odstavil očeta Geoga Coyna z njegove pozicije direktorja Vatikanskega observatorija, potem ko je ta ameriški jezuitski duhovnik večkrat nasprotoval papeževemu zagovarjanju teorije o »umnem načrtu«, ki v bistvu podpira idejo o stvaritvi »Adama in Eve«. Papež prej zagovarja umni načrt, ki trdi, da bog usmerja proces evolucije, kot izvirno teorijo Charlesa Darwina, po kateri se vrste razvijajo skozi naključne, nenačrtovane procese genetičnih mutacij in preživetja najbolj prilagojenih. Oče Coyne je, prav nasprotno, odkriti podpornik Darwinove teorije, pri čemer dokazuje, da je slednja združljiva s krščanstvom. V *Resnici in toleranci* je papež zapisal:

Vprašanje je, ali je realnost ustvarjena na osnovi naključja in nujnosti ter tako iz tistega, kar je iracionalno; tj., ali je um, ker je naključni stranski proizvod iracionalnosti oziroma ker lebdi v oceanu iracionalnosti, konec koncev prav tako nesmiseln; ali ostaja načelo, ki predstavlja temeljno prepričanje krščanske vere in njene filozofije, resnično. *In principio erat Verbum* – ob nastanku vseh stvari se nahaja ustvarjalna moč uma. Krščanska vera, tako sedaj kot takrat, predstavlja izbiro v prid prioritete uma in racionalnosti.

To je potem prva opredelitev, ki jo je treba dodati: »um«, o katerem papež govori, je Um, za katerega je Darwinova teorija evolucije (in konec koncev sama moderna znanost, za katero je trditev o naključnosti univerzuma, prekinitvev z aristotelsko teleologijo, konstitutiven aksiom), »iracionalna«. »Um«, o katerem govori papež, je pred-moderni teleološki Um, dojemanje univerzuma kot harmonične Celote, v katerem vse služi višjemu namenu. (Zaradi tega so, paradokсно, papeževe pripombe zameglile ključno vlogo krščanske teologije pri rojstvu moderne znanosti: kar je tlakovalo pot moderni znanosti, je bila prav »voluntaristična« ideja, kot sta jo, med drugimi,

² *Ibid.*

razvila Duns Scotus in Descartes, da Boga ne omejujejo nobene večne umne resnice. Drugače rečeno, medtem ko je navidezno dojetje znanstvenega diskurza v tem, da je znanstveni diskurz čistega opisa faktičnosti, se paradoks nahaja v sovpadanju gole faktičnosti in radikalnega voluntarizma: faktičnost lahko vztraja kot nesmiselna, kot nekaj, kar »pač je, kot je«, samo če jo na skrivaj podpira samovoljna božja volja. Ravno zato je Descartes utemeljuje lik moderne znanosti, zato ker je celo najbolj osnovna matematična dejstva, kot je $2+2=4$, naredil odvisna od samovoljne božje volje: dva in dva je štiri, ker je Bog tako hotel, brez prikrite nepregledne verige razlogov za tem. Ta brezpogojni voluntarizem je, celo v matematiki, opazen v njenem aksiomatskem značaju: začnemo s samovoljnim postavljanjem serij aksiomov, iz česar bi naj potem vse drugo sledilo.) – Druga opredelitev: toda ali je islam dejansko tako »iracionalen«, ali dejansko slavi popolnoma transcendentnega/iracionalnega Boga nad umom? V isti številki revije *Time*, v kateri je Israely objavil svojo hvalo papežu, je zelo zanimiv intervju z iranskim predsednikom Mahmoudom Ahmadinedžadom, ki zagovarja natanko isto enotnost uma (logike) in duhovnosti. Na vprašanje, kaj bi hotel vprašati Busha v javni razpravi med njima, ki jo je predlagal, je Ahmadinedžad odgovoril:

Vprašal bi ga, ali so racionalizem, duhovnost in humanitarizem in logika – ali so to pogubne reči za človeška bitja? Čemu sploh ustvarjati konflikt? Zakaj naj bi si prizadevali za sovražnost? Zakaj naj bi razvili orožja za množično uničenje? Vsi lahko ljubimo drug drugega. [...] Rekel sem, da lahko vodimo svet s pomočjo logike. [...] Težav ni mogoče rešiti s pomočjo bomb. Bombe nam danes le malo koristijo. Potrebujemo logiko.³

In, dejansko je, iz zornega kota islama, krščanstvo kot religija Ljubeznivosti, ki ni zadosti »racionalna«: njegovo osredotočenje na ljubezen naredi boga preveč človeškega, pristranskega, v podobi Kristusa, ki poseže v stvaritev kot angažiran in bojevit lik, ki dopušča svoji strasti, da preplavi logiko stvarnika in gospodarja univerzuma. Muslimanski bog je, nasprotno, resnični bog Uma; je popolnoma transcendenten – ne v pomenu površne iracionalnosti, temveč v pomenu vrhovnega Stvarnika, ki ve in usmerja vse in tako ne rabi biti vpleten v zemeljska naključja s pristransko strastjo. Mohammad Bouyeri, islamist, ki je ubil nizozemskega režiserja Thea van Gogha, je v

³ »We Do Not Need Attacks«, *Time*, 25. september 2006, str. 24–25.

svojem pismu, ki ga je z nožem zabodel v van Goghovo telo, napisal Hirshi Aliju:

Ti, kot neveren fundamentalist, seveda ne verjameš, da obstaja Višja Sila, ki upravlja univerzum. V svojem srcu, s katerim zavračaš resnico, ne verjameš, da se moraš nasloviti na to Višjo Silo in jo prositi za dovoljenje. Ne verjameš, da je tvoj govor, s katerim zavračaš Usmerjanje te Višje Sile, podložen Njegovim zakonom.⁴

Ta ideja, glede na katero naša lastna dejanja nasprotovanja bogu usmerja sam bog, je v krščanstvu nemisljiva. Nič čudnega torej, da islam veliko lažje sprejme (za našo zdravo pamet) paradoksen rezultat moderne fizike: pojem vse-obsegajoče racionalne ureditve, ki je v nasprotju z našim zdravim razumom. Logika, na kateri temelji islam, je logika racionalnosti, ki je lahko nenavadna, vendar ne dopušča nobene izjeme, medtem ko je logika, na kateri temelji krščanstvo, logika »iracionalne« izjeme (nedoumljive božje skrivnosti), ki podpira našo racionalnost – oziroma, kot je to rekel G. K. Chesterton, krščanski nauk »ni zgolj odkril zakona, temveč je predvidel tudi izjeme«⁵: samo izjema je tista, ki nam dopušča, da dojamemo čudež univerzalnega pravila. In po Chestertonu isto velja za naše racionalno razumevanje univerzuma:

Vsa skrivnost mysticizma je v naslednjem: da lahko človek razume vse s pomočjo tistega, česar ne razume. Morbidni logik skuša narediti vse razumljivo, a uspe vse narediti za skrivnostno. Mistik dopušča eni stvari, da je skrivnostna, in vse ostalo postane razumljivo. [...] Tista ustvarjena reč, na katero ne moremo gledati, je tista reč, v luči katere gledamo vse ostale. Kot opoldansko sonce, mysticizem opiše vse drugo skozi plamen svoje lastne zmagovalne nevidnosti.⁶

Chestertonov namen je tako *rešiti um s pomočjo vztrajanja na njegovi utemeljujoči izjemi*: če um oropamo za to, se izrodi v slepi samo-destruktivni skepticism, na kratko: v popolni *iracionalizem* – oziroma, kot to rad ponavlja Chesterton: če ne verjameš v boga, boš kmalu pripravljen verjeti čemurkoli, vključno najbolj praznovernim neumnostim o čudežih ... To je bil Chestertonov osnovni vpogled in prepričanje: da je bila iracionalnost po-

⁴ Dosegljivo na: <http://www.militantislammonitor.org/article/id/320>.

⁵ G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Ignatius Press, San Francisco 2001, str. 105.

⁶ *Ibid.*, str. 33.

znega 19. stoletja nujna posledica napada razsvetljskega racionalizma na religijo:

Veroizpovedi in križarske vojne, hierarhije in grozovita preganjanja niso bila organizirana, kot se nevede trdi, za zatrtje uma. Organizirani so bili zaradi težavne obrambe uma. Človek je nagonsko vedel, da če enkrat močno podvomimo v reči, bi lahko najprej podvomili v um. Avtoriteta duhovnikov, da dajo odvezo, avtoriteta papežev, da določijo avtoriteto, celo inkvizitorjev, da ustrahujejo: to so bile vse samo temačne obrambe, zgrajene okrog ene osrednje avtoritete, bolj nedokazljive, bolj nadnaravne od vseh – avtoritete človeka, da misli. [...] Kolikor izgine religija, izgine tudi um.⁷

Tukaj vendarle naletimo na Chestertonovo usodno omejitev, omejitev, ki jo je sam premagal, ko je, v svojem čudovitem prispevku o Jobovi knjigi, pokazal, zakaj mora bog ošteti svoje lastne branilce, »mehanske in nadute Jobove tolažilce«:

Mehanski optimist si odkrito prizadeva upravičiti univerzum na osnovi tega, da je univerzum umen in nepretrgan vzorec. Opozarja na to, da je privlačnost sveta v tem, da ga lahko vsega razložimo. To je ena poanta, če lahko tako rečem, po kateri je bog, po drugi strani, že skorajda nasilno ekspliciten. Bog dejansko pravi, da če obstaja kaj lepega o svetu, kolikor zadeva človeka, je to, da ga ni mogoče razložiti. Vztraja pri nerazločljivosti vsega. »Ali imaš dež očeta? [...] Iz čigavega telesa prihaja led?« (Job 38,28f). Gre še dlje, in vztraja na pozitivni in očitni nespametnosti stvari; »da pada dež na zemljo, kjer ni ljudi, na puščavo, ki v njej ni človeka?« (Job 38,26) [...] Da prestraši človeka, postane bog za trenutek bogokleten; lahko bi skorajda rekli, da bog postane za trenutek ateist. Pred Jobom razvije dolg pregled ustvarjenih reči, konja, orla, krokarja, divjega osla, pava, noja, krokodila. Vsakega od njih opiše tako, da zveni tako kot pošast, ki se sprehaja pod soncem. Celota je vrsta psalma ali rapsodije občutka čudeža. Stvarnik vseh stvari je osupel nad stvarmi, ki jih je Sam ustvaril.⁸

Bog tako tukaj ni nič več čudežna izjema, ki jamči normalnost univerzuma, nerazločljivi X, ki nam omogoča, da razložimo vse drugo; njega sama je, prav nasprotno, prevzel prekipevajoči čudež njegove Stvaritve. Če

⁷ *Ibid.*, str. 39.

⁸ G. K. Chesterton, »Introduction to Book of Job«, dosegljivo na spletu [on line].

si zadevo pogledamo od blizu, ni v našem univerzumu ničesar normalnega – vse, vsaka majhna stvar, ki je, je čudežna izjema; vsaka normalna stvar je, gledano iz prave perspektive, pošastnost. Konjev, recimo, ne bi smeli imeti za normalne in samoroge kot čudežno izjemo – celo konj, najbolj običajna stvar na svetu, je neverjetni čudež. *Ta bogokletni bog je bog moderne znanosti, saj moderno znanost ohranja ravno takšna drža čudenja nad najbolj očitnim.* Na kratko rečeno, moderna znanost je na strani »verjetja v vse«: ali ni ena izmed lekcij teorije relativnosti in kvantne fizike ta, da moderna znanost spodkoplje naše najbolj osnovne naravne drže in nas prisili, da verjamemo (sprejmemo) najbolj »nesmiselne« stvari? Pri pojasnitvi te uganke si lahko ponovno nekoliko pomagamo z Lacanovo logika ne-Vsega.⁹ Chesterton se očitno zanaša na »moško« stran univerzalnosti in njeno konstitutivno izjemo: vse se pokorava naravni vzročnosti – z izjemo boga, osrednje skrivnosti. Logika moderne znanosti je, prav nasprotno, »ženska«: prvič, je materialistična, pri čemer sprejema aksiom, da naravni vzročnosti ne uhaja nič, česar ne bi mogli razložiti z racionalno razlago. Pa vendar je druga plat tega materialističnega aksioma, da »ni vse, kar se pokorava naravnim zakonom, racionalno« – ne v pomenu, da »obstaja nekaj iracionalnega, nekaj, kar ubeži umni vzročnosti«, temveč v pomenu, da je »celota« samega umnega vzročnega reda nezadostna, »iracionalna«, ne-vsa. Zgolj to ne-vse jamči pravo odprtost znanstvenega diskurza presenečenjem, vznikom »nemisljivega«: kdo bi si lahko v 19. stoletju predstavljal reči, kakršna je teorija relativnosti ali kvantne fizike?

Katoliška cerkev je bila, vse od Chestertona do papeža Janeza Pavla II., ki je odobral tako evolucionizem – z izjemo edinstvenega trenutka, ko bog podeli ljudem nesmrtno dušo – kot sodobno kozmologijo – z izjemo nedoumljive singularnosti Velikega Poka, točke, v kateri so naravni zakoni suspendirani (zato je rotil znanstvenike, naj skrivnost Velikega Poka pustijo pri miru), zaradi tega praviloma vedno na strani zdravorazumskega realizma in vseobče naravne razlage. Nič čudnega, da številni neo-tomisti opažajo nenavadno podobnost med njihovo lastno ontologijo in ontologijo dialektičnega materializma, saj obe zagovarjata verzijo naivnega realizma (objekti, ki jih zaznavamo, dejansko obstajajo tam zunaj, neodvisno od našega zaznavanja).¹⁰

⁹ Glede logike ne-Vsega, gl.: Jacques Lacan, *Knjiga XX. Še (1972–73)*, prev. Miran Božovič in dr., Analecta, Ljubljana 1985.

¹⁰ Tukaj, celo tako veličastna osebnost, kot je Lenin, NI bila materialist: ko Lenin v *Materializmu in empiriokriticizmu*, kot so že opazili njegovi kritiki, predlaga kot minimalno definicijo materializma trditev o zunanji »objektivni« realnosti, ki obstaja neodvisno od naših misli, pušča odprte (ker se zanaša na znanstveni napredek, ne na filozofijo) vsa-

Zaradi tega imata tako katolicizem kot dialektični materializem takšne težave z »odprto« ontologijo kvantne mehanike. Drugače rečeno, kako naj razložimo njeno tako imenovano »načelo negotovosti«, ki nas ovira pri doseganju popolne vednosti o delcih na kvantni ravni (določanja hitrosti *in* položaja delca)? To načelo negotovosti po Einsteinu dokazuje, da kvantna fizika ne preskrbi popolnega opisa realnosti, da morajo obstajati neke neznane značilnosti, ki jih njen konceptualni aparat zgreši. Heisenberg, Bohr in drugi so, prav nasprotno, vztrajali, da ta nepopolnost naše vednosti o kvantni realnosti napoteva na nenavadno nezadostnost same kvantne realnosti, trditev, ki vodi k presenetljivo nenavadni ontologiji. Ko hočemo simulirati realnost znotraj umetnega (virtualnega, digitalnega) medija, nam ni treba iti do konca: moramo zgolj proizvesti značilnosti, ki naredijo podobo realistično z gledalčevega zornega kota. Če, recimo, obstaja hiša v ozadju, nam s pomočjo programa ni treba oblikovati celotne notranjosti hiše, ker pričakujemo, da udeleženec ne bo hotel vstopiti v hišo; oziroma, oblikovanje virtualne osebe v tem prostoru lahko omejuje njegoava zunanost – ni potrebno, da se obremenjujemo z notranjimi organi, kostmi itd. Treba je samo instalirati program, ki bo takoj zapolnil to vrzel, če bo udeleženčeva dejavnost to zahtevala (recimo, če bo z nožem zarezal globoko v telo virtualne osebe). Podobno je, ko se premikamo skozi dolg tekst na računalniškem ekranu: predhodne in kasnejše strani pred tem, preden pogledamo nanje, ne obstajajo; na isti način lahko, ko simuliramo virtualni univerzum, mikroskopske strukture objektov pustimo prazne, in če so zvezde na obzorju videti nejasne, se nam ni treba obremenjevati s tem, da jih oblikujemo na način, kako naj bi bile videti od blizu, saj nihče ne bo šel tja gor, da bi si jih tako ogledal. Resnično zanimiva ideja pri vsem tem je, da lahko kvantno nedoločeno, na katero naletimo, ko preiskujemo najbolj podrobne sestavine našega univerzuma, beremo na točno isti način, kot potezo omejene ločljivosti našega simuliranega sveta, npr. kot znak ontološke nepopolnosti same realnosti (oziroma tega, kar doživljamo kot samo realnost). Drugače rečeno, predstavljajmo si boga, ki je ustvaril svet za nas, njegove človeške prebivalce, da v njem prebivamo – njegova naloga

bi lahko bila olajšana s tem, da bi svet opremil le s tistimi deli, za katere morajo vedeti njegovi prebivalci. Na primer, mikroskopska struktura notranjosti Zemlje lahko ostane prazna, vsaj dokler se nekdo ne odloči, da bo dovolj globoko kopal, v tem primeru bi lahko bile nadrobnosti

kršne nadaljnje določitve te realnosti. Toda ali ni, glede na ta kriterij, Platonov idealizem materialističen, ker ideje konec koncev obstajajo neodvisno od naših misli? Jasno je, da je po Leninu zavest, ki »odraža« zunanjo realnost, Izjema.

po potrebi na hitro vstavljene. Četudi so najbolj oddaljene zvezde nejasne, se jim nihče ne bo sploh kdaj dovolj približal, da bi opazil, da je nekaj narobe.¹¹

Ideja je, da je bil bog, ki je ustvaril – »programiral« naš univerzum, preveč len (oziroma je prej podcenil našo – človeško – inteligenco): menil je, da mi, ljudje, ne bomo uspeli v raziskovanju strukture narave onstran ravni atomov, zato je programiral Matrico našega univerzuma samo na ravni njegove atomske strukture – onstran tega je preprosto pustil zadeve nerazločne, kot hišo, katere notranjost v računalniški igrici ni programirana.¹² Pa vendar, ali je teološko-digitalni način edini način, kako brati ta paradoks? Lahko ga beremo kot znak, da že živimo v simuliranem univerzumu, toda tudi kot znamenje ontološke nepopolnosti same realnosti. V prvem primeru je ontološka nepopolnost predstavljena v epistemološko nepopolnost, nepopolnost je npr. dojeta kot učinek dejstva, da je druga (skrivnostna, toda popolnoma resnična) moč, sestavila našo realnost kot simuliran univerzum. Resnično težko pa je sprejeti drugo izbiro, ontološko nepopolnost same realnosti. Drugače rečeno, kar neposredno nastopi, je mogočen zdravorazumski očitek: toda kako lahko ta ontološka nepopolnost velja za samo »realnost? Ali realnosti ne *določa* njena ontološka popolnost?¹³ Če realnost »dejansko obstaja tam zunaj«, MORA biti popolna »vse do konca«, sicer se ukvarjamo s fikcijo, ki zgolj »visi v zraku«, kot pojavi, ki niso pojavi substancialnega Nekaj. Natanko v tej točki vstopi kvantna fizika in nam ponudi model, kako naj mislimo (ali si vsaj predstavljamo) takšno »odprto« ontologijo. Alain Badiou je formuliral to isto idejo v svojem pojmu čistega mnoštva kot temeljne ontološke kategorije: realnost je mnoštvo množtev, ki ne morejo nastati ali

¹¹ Gl.: Nicholas Fearn, *Philosophy. The Latest Answers To the Oldest Questions*, Atlantic Books, London 2005, str. 77.

¹² *Ibid.*, str. 77–78.

¹³ Nasprotovanje temu pojmu ontološke popolnosti določa Heglov idealizem: njegovo jedro se nahaja v zatrjevanju, da je končna (dokončna, pozitivno-substančna) realnost na sebi prazna, nedosledna, samo-ukinjajoča. Vendar iz tega ne sledi, da je ta realnost zgolj senca, drugotni odraz itd. neke višje realnosti: obstaja *zgolj* ta realnost in »nadčutno je pojav kot pojav«, npr., samo gibanje samo-ukinjanja te realnosti. Torej dejansko preidemo »od nič skozi nič do nič«: izhodišče, neposredna realnost, razvije svojo ničnost, razveljavi samo sebe, zanika samo sebe, toda ničesar ni za tem ... Zaradi tega Hegla ne moremo umestiti glede na protislovje med transcendenco in imanenco: njegova pozicija je pozicija *absolutne imanence transcendence*. Drugače rečeno, njegovo stališče lahko dojamemo zgolj v časovnem premiku: prvič, nekdo zagovarja transcendenco (na apopatičen način) – imanentna/neposredna pozitivna realnost ni vse, treba jo je zanikati/premagati, kaže onstran sebe; to premaganje je postavljeno kot resnično imanentno: to, kar je onstran neposredne realnosti, ni druga višja realnost, temveč gibanje njene negacije kot take.

biti sestavljena iz določenih oblik (ali zvedena na določene oblike) Enih kot njihovih osnovnih (»atomskih«) sestavin. Mnoštva niso pomnožitve Enega, so nezvedljiva mnoštva, zaradi česar njihovo nasprotje ni Eno, temveč nič, ontološka praznina: ne glede na to, kako daleč napredujemo v naši analizi množtev, nikoli ne dosežemo nične-stopnje njihovih enostavnih sestavin – edino »ozadje« množtev je tako nič, praznina.¹⁴ V tem se nahaja Badioujev ontološki preboj: izvorno protislovje ni protislovje Enega in Niča, temveč protislovje Niča in množtev – Eno nastopi kasneje. Celó bolj radikalno rečeno, ker samo Ena povsem »dejansko obstajajo«, so množstva in Nič ista stvar (ne *ena in ista stvar*): Nič »je« množstva brez Enih, ki bi lahko jamčili njihovo ontološko konsistenco. Ta ontološka odprtost nam omogoča, da se približamo na nov način Kantovi drugi antonomiji čistega uma, katere teza je: »Vsaka sestavljena substanca v svetu sestoji iz enostavnih delov, in sploh obstaja zgolj enostavno ali tisto, kar je iz tega sestavljeno.«¹⁵ Naj navedemo Kantov dokaz:

Kajti, privzemimo, da sestavljene substance ne sestojijo iz enostavnih delov: tedaj bi, če bi v mislih ukiniti [*aufheben*] vso sestavo, ne bilo nobenega sestavljenega dela, in (ker ni nobenih enostavnih delov) bi ne ostal tudi noben enostavni del, zato je sploh ne ostane čisto nič, torej ne more biti nobene substance. Bodisi je torej nemogoče v mislih ukiniti vso sestavo bodisi mora po taki ukinitvi preostati nekaj obstoječega brez vsake sestave, tj. enostavno. V prvem primeru pa bi sestavljeno spet ne sestojilo iz substanc (ker je pri teh sestava zgolj nek naključni odnos substanc, brez katerega morajo ti obstajati kot po sebi samostojna bitja). Ker je torej v tem primeru to v protislovju s predpostavko, preostane le drugo: da namreč substancialno sestavljeno v svetu obstaja iz enostavnih delov.

Iz tega neposredno izhaja, da so reči sveta skupaj enostavna bitja, da je sestava zgolj neko zunanje stanje le-teh, in da četudi elementarnih substanc nikoli ne moremo popolnoma izpostaviti in izolirati, jih mora um misliti kot prve subjekte vseh sestav in s tem, še pred slednjimi, kot enostavna bitja.¹⁶

Kaj če, vseeno, sprejmemo sklep, da konec koncev »nič obstaja«? Takšna poteza, četudi jo Kant zavrača kot očitni nesmisel, ni tako ne-kantovska, kot

¹⁴ Glej: Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Pariz 1989.

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, v: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, IV, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, str. 420, (B 462, 464/A 434, 436).

¹⁶ *Ibid.*

je videti na prvi pogled: na tem mestu bi lahko ponovno uporabili Kantovo razlikovanje med negativno in neskončno sodbo. Trditev »materialna realnost je vse, kar obstaja« lahko zanikamo na dva načina, v obliki »materialna realnost *ni vse, kar obstaja*« in »materialna realnost *je ne-vse*«. Prva negacija (predikata) vodi k standardni metafiziki: materialna realnost ni vse, obstaja druga, višja, duhovna realnost ... Ta negacija je, kot takšna, v skladu z Lacanovimi formulami seksuacije, lastnim pozitivni trditvi »materialna realnost je vse, kar obstaja«: kot njegova konstitutivna izjema utemeljuje njegovo občost. Če, vseeno, zagovarjamo ne-predikat in rečemo »materialna realnost *je ne-vse*«, to samo zatrjuje ne-Vse realnosti, ne da bi impliciralo na kakršnokoli izjemo – paradokсно, lahko bi tako trdili, da je »materialna realnost *je ne-vse*«, NE »materialna realnost je vse, kar obstaja«, resnična formula materializma.

Ali nam ta ontološka »nejasnost« realnosti prav tako ne omogoča novega pristopa k modernizmu v slikarstvu? Ali niso »madeži«, ki zabrišejo transparentnost realističnega prikaza, ki se vsilijo KOT madeži, ravno indikacija, da so obrisi vzpostavljene realnosti nejasni, da se približujemo pred-ontološki ravni zabrisane proto-realnosti. V tem se nahaja ključni premik, ki ga mora opraviti gledalec: madeži niso ovire, ki preprečijo naš neposredni dostop do predstavljene realnosti, so ravno nasprotno »bolj realni od realnosti«, nekaj, kar od znotraj spodkoplje ontološko konsistentnost realnosti oziroma, povedano s staromodnimi filozofskimi izrazi, njihov status ni epistemološki, temveč ontološki.

Morda bi se lahko v tem duhu tudi lotili standardnega problema, kako združiti vzročni opis dogodka z njegovim tolmačenjem kot svobodnim človeškim dejanjem: kje je, v mreži naravne nujnosti, prostor za svobodo? Je »teleološka« vzročnost motivacije (nekaj sem naredil, ker sem namerala doseči nek cilj) zgolj nek sopojav, miselni prevod procesa, ki je lahko (tudi) polno opisan na čisto fizični ravni naravnega determinizma, oziroma ali takšna »teleološka« povzročitev dejansko poseduje svojo lastno moč in zapolni zev v neposredni fizični vzročnosti? Osnovna premisa tukaj je, da vzročnost naravne nujnosti sega »vse do konca« – je, kakorkoli že, raven popolnoma determinističnega obnašanja elementov dejansko nična-raven ontološke strukture realnosti? Kaj je potem z lekcijo kvantne fizike, glede na katero se pod trdno materialno realnostjo nahaja raven kvantnih valovanj, kjer determinizem odpove? Na ta način bi lahko trdili, da nedoločenost, ki jo je odkrila kvantna fizika, odpre prostor, znotraj katerega lahko »višja raven« teleološke vzročnosti določi »nižjo raven« materialnih dogodkov, ne da bi se pri tem opirali na kakršnekoli duhovne pojme moči naših duhov, da čarobno suspendirajo naravno vzročnost.

Glede strahu, da bodo znanosti, ki se ukvarjajo z možgani, dokazale, kako smo mi, ljudje, v realnosti zgolj nevro-biološki mehanizmi, kako pod površino našega pojavnega (samo)izkustva »ni nikogar«, bi lahko popolnoma predpostavili ta strah in se izognili prvotni idealistični prevari, ki nas sili, da substancializiramo našo zavest v neki določeni sestavini realnosti (past, v katero se je David Chalmers ujel na zgleden način). Dejansko ni nič »zadaj«, saj je zavest popolnoma pojavnost: trenutek, ko postavimo v oklepaje pojavno raven (samo)zavedanja in omejimo same sebe na »realnost«, zavest po definiciji izgine. Kakor če bi si od blizu ogledali mavrico, zato da bi v realnost umestili nek skrivnostni X, ki ustreza »mavrici na sebi« ... Zavest nas tako sooči s težko nalogo razumeti dejanskost, (kvazi)vzročno moč pojava kot takega.

Edina prava alternativa tej ontološki nejasnosti ni nič manj paradokсна ideja, da, na določeni točki, neskončni napredek deljenja realnosti v njene sestavine doseže svoj konec, ko delitev ni nič več delitev na 2 (ali več) dela/nekaj, temveč delitev na del (nekaj) in nič. To bi bil dokaz, da smo dosegli najbolj osnovno sestavino realnosti: ko je lahko nekaj nadalje deljeno na nekaj in nič. – Ali ti dve opciji ne napotevata ponovno na Lacanove »formule seksuacije«, pri čemer je opcija nezvedljivega mnoštva »ženska«, delitev zadnjega izraza na nekaj in nič pa »moška«? Nadalje, ali, če lahko dosežemo točko zadnje delitve (in tako dokončnega 1, zadnjo sestavino realnosti), potem ni nobene »stvaritve« v pravem pomenu besede, nič zares novega ne nastane, zgolj (ponovne)kombinacije obstoječih elementov, medtem ko ženska »nejasnost« realnosti odpira prostor za pravo stvaritev? Osnovna težava tukaj je: kako preidemo od mnoštva-ki-je-Nič do vznika Enega? Je to, da je Eden mnoštvo, ki »zastopa nič«, npr., je to, da Eden obstaja zgolj na ravni re-prezentacije?

Lahko bi dokazovali, da je ateizem resnično misljiv zgolj znotraj mono-teizma: prav ta zvedenost mnogih (bogov) na enega (boga) je tista, ki nam omogoči, da neposredno soočimo 1 in 0, npr., da zbrišemo 1 in tako dobimo 0.¹⁷ To dejstvo so pogosto opazili, vendar so ga po pravilu imeli za dokaz, da se ateizem ne more postaviti na svoje lastne noge, da lahko le vegetira v senci krščanskega monoteizma:

Ateisti pravijo, da hočejo sekularen svet, toda svet, ki ga določa odsotnost krščanskega boga, je še vedno krščanski svet. Sekularizem je kot neomadeževanost pogoj, ki je določen s tistim, kar zanika. Če ima

¹⁷Ta uvid dolgujem Stathisu Gourgourisu, Columbia University.

ateizem bodočnost, je lahko le v krščanskem prepovedu; toda dejansko se krščanstvo in ateizem nagibata drug k drugemu.¹⁸

Kaj pa če ta dokaz obrnemo: kaj če sorodnost med monoteizmom in ateizmom ne dokazuje tega, da je ateizem odvisen od monoteizma, temveč da sam monoteizem vnaprej predvidi ateizem znotraj polja religije – njegov Bog je prav od (judovskega) začetka mrtev bog, v nedvomnem nasprotju s poganskimi bogovi, ki izžarevajo vesoljsko vitalnost. Kolikor je resnični materialistični aksiom zatiranje prvotnega mnoštva, je lahko Eno, ki predhodi temu mnoštvu, le sam nič. Nič čudnega torej, da se samo v krščanstvu – kot edinem resnično doslednem monoteizmu – sam bog v trenutku spremeni v ateista.

Kaj je potem prava ateistična drža? Seveda ne nenehen obupan boj zoper teizem – a tudi ne preprosta brezbriznost do vere. Drugače rečeno, kaj pa če se naj, v neke vrste negaciji negacije, resnični ateizem vrne k verovanju (veri?), ter jo, ne da bi se skliceval na boga, zatrdi – samo ateisti lahko resnično verjamejo, edino resnično verovanje je verovanje brez podpore v avtoriteti neke predpostavljene podobe »velikega Drugega«. Te tri pozicije (teizem, negativni in pozitivni ateizem) prav tako lahko razumemo glede na Kantovo triado pozitivne, negativne in neskončne sodbe: medtem ko je lahko pozitivna izjava »Verjamem v boga« zanikana kot »Ne verjamem v boga«, si lahko tudi zamislimo neko vrsto »neskončne« negacije, ne toliko »Verjamem v neboga« (kar bi bilo bližje negativni teologiji), temveč prej nekaj kot »nevero«, čisto obliko verovanja, oropano svoje substancializacije – »nevera« je še vedno oblika verovanja, kot nesmrtnost, ki, kot živi mrtvec, ostaja mrtva.

¹⁸ John Gray, *Straw Dogs*, Granta, London 2003, str. 126–7.

PARIŠKA OBSODBA LETA 1277, *POTENTIA DEI ABSOLUTA* IN ROJSTVO MODERNE ZNANOSTI

MATJAŽ VESEL

»Ma non credete voi che il globo terrestre potesse sopraturalmente, cioè per l'assoluta potenza di Dio, farsi mobile?« »Mar ne verjamete, da bi lahko Bog, nadnaravno, s svojo absolutno močjo napravil, da se zemeljska krogla giblje,« pravi Salviati v četrti knjigi slavnega Galilejevega *Dialoga o dveh velikih sistemih sveta* Simpliciu, ki noče razpravljati o plimi in oseki na podlagi gibanja Zemlje, ker je ta »po naravi negibna« (*naturalmente immobile*).¹ To ni edino mesto v znamenitem *Dialogu*, na katerem Galilej sogovornikom v razpravi o kopernikanskem in ptolemajskem sistemu sveta polaga na jezik argumente, v katerih je uporabljena *l'assoluta potenza di Dio* oziroma *potentia dei absoluta*, kot bi rekli sholastiki.

Nenavadno za znanstvenika, katerega ime je sinonim za moderno znanost in znanstveno revolucijo? Niti ne.

Danes vemo, da je bila argumentacija na podlagi *potentia dei absoluta* Galileju izrecno priporočena, če ne že kar naročena. In to ne od kogarkoli. Kardinal Maffeo Barberini,² kasnejši papež Urban VIII. (1623), je najverjetneje leta 1616 Galileju v obliki vprašanja zastavil naslednji ugovor proti gibanju Zemlje. Če dopustimo in priznamo, da hipoteze, ki zadevajo gibanje Zemlje, »rešujejo nebesne pojave«, moramo vseeno priznati, da bi Bog, katerega modrost in moč sta neskončni, mogel in znal proizvesti te iste »pojave«, tako da bi zvezde razporedil in gibal na različne načine. Posledično torej »ne smemo podrediti božje moči in znanja temu partikularnemu načinu« reše-

¹ *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, četrti dan, 447 (str. 459).

² Tako v *De Deo uno*, ki je izšlo leta 1629, poroča Agostino Oreggi. Oreggi je bil osebni papežev teolog in kasneje eden od akterjev procesa proti Galileju. O njem gl. članek L. Bianchija »Agostino Oreggi, qualificatore del 'Dialogo', e i limiti della conoscenza scientifica«. Barberinijev ugovor povzema L. Bianchi v »Urbain VIII, Galilée et la toute-puissance divine«, str. 75–76.

vanja pojavov. Povedano nekoliko drugače: Kopernikovega sistema ne smemo afirmirati, ker bi bilo to pomenilo omejevanje božjega znanja in njegove vsemogočnosti. Bog bi znal in mogel na številne drugačne načine proizvesti pojavno gibanje zvezd, ki jih Kopernik pojasnjuje z gibanji Zemlje, ne da bi pognal Zemljo v gibanje. Preden smemo zatrditi, da se Zemlja giblje, bi bilo treba dokazati, da je vsak drug način izvedbe pojavnih nebesnih gibanj protisloven – kar pa je očitno nemogoče.

Galilej je torej dobil dokaj avtoritativen namig, naj v svoji argumentaciji upošteva tudi *l'assoluta potenza di Dio*. Vendar bi Galilej moral v svojih delih tudi brez tega zunanjega vzgiba ta koncept upoštevati, saj gre za pojem, ki je bil v obtoku že od 13. stoletja naprej in so ga v različne namene uporabljali številni avtorji, tudi pri obravnavi filozofskih oziroma naravoslovnih vprašanj. Galilejeva večplastna raba tovrstne argumentacije v *Dialogu*³ tako na prvi pogled potrjuje tezo, po kateri je moderna znanost nastala s kontinuiranim razvojem iz srednjeveške znanosti, oziroma tezo, po kateri se je moderna znanost pravzaprav rodila že v srednjem veku z radikalno afirmacijo *potentia dei absoluta*, ki je bila posledica znamenite obsodbe 219 tez pariškega škofa Štefana Tempiera leta 1277.

Kot je znano, je takšno stališče na začetku 20. stoletja razvil slavni in izjemno vplivni francoski katoliški fizik in zgodovinar znanosti Pierre Duhem.⁴ Po Duhemu predstavlja škofova obsodba 219 tez leta 1277⁵ rojstni dan moderne znanosti, pri čemer se sklicuje predvsem na dve obsojeni tezi, za kateri se zdi, da v imenu božje vsemogočnosti evocirata nekatere konstitutivne elemente modernega pojmovanja sveta. Škof Tempier je namreč med drugimi obsodil tezo, po kateri Bog ne more ustvariti množstva svetov,⁶ vemo pa, da po Aristotelu lahko obstaja samo en svet, in tezo, po kateri Bog ne more premočrtno premakniti sveta, saj bi to impliciralo, da za njim ostane praznina oziroma vakuum,⁷ vemo pa, da po Aristotelu vakuum v svetu ne more obstajati. Povedano z drugimi besedami: s tem ko je Tempier izpostavil prvi člen krščanskega *creda*, prvi člen krščanske vere – verujemo v enega

³ Po L. Bianchiju, »Interventi divini, miracoli e ipotesi nel 'Dialogo' di Galilei«, uporabljaja Galilej *l'assoluta potenza di Dio* v treh funkcijah. Rabi jo kot primer (*uso meramente esemplificativo*), v funkciji previdnosti (*prudenziale e cautelativa*) in argumentativno (*argumentativa*).

⁴ Gl. predvsem njegove *Études sur Léonard de Vinci*.

⁵ Najdostopnejša kritična izdaja obsodbe je D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, ki vsebuje tudi dober komentar in relevantno literaturo.

⁶ Teza št. 34 (27): »Quod causa prima non posset plures mundos facere.« Gl. D. Piché, nav. delo, str. 90.

⁷ Teza št. 49 (66): »Quod deus non possit mouere celum motu recto. Et est ratio, quia tunc relinqueret uacuum.« Prav tam, str. 96.

Boga, očeta *vsemogočnega/credimus in unum Deum, patrem* onnipotentem –, naj bi spodbudil rojstvo moderne znanosti. To še posebej velja za 14. stoletje, v katerem so na podlagi afirmacije *potentia dei absoluta* filozofi in teologi razvili številne miselne eksperimente, v katerih so razmišljali o tem, kaj bi bilo, če bi Bog na podlagi svoje absolutne moči storil to ali ono, s katerimi so preseгли okvire aristotelske filozofije narave.

V nekoliko bolj zmerni obliki je ta teza prisotna in v veliki meri sprejeta še danes, predvsem jo v svojih številnih delih zagovarja ameriški zgodovinar srednjeveške znanosti E. Grant.⁸ Kljub pretiranemu in neubranljivemu značaju Duhemove trditve, da pomeni obsodba leta 1277 rojstvo moderne znanosti, je imel po Grantu Duhem prav, ko je poudaril poseben pomen omenjenih členov obsodbe.⁹ Po Grantu je »obsodba iz leta 1277 želela subvertirati filozofsko nujnost in determinizem, ki je postal značilen za filozofsko misel 13. stoletja, in je bil izpeljan iz grško-arabskih virov, posebej iz Aristotelovih del in del njegovega gorečega občudovalca in komentatorja Averroesa.«¹⁰ Tedaj naj bi vladalo prepričanje, da so

aristotelski filozofi narave, namerno ali ne, resno omejili božjo moč s prevelikim opiranjem na naravni determinizem, zakoreninjen v Aristotelovih fizikalnih in metafizičnih načelih. Če so obsojeni člani ustrezna odslíkava tedanjih mnenj, potem so bili nekateri sholastični filozofi narave pripravljene zanikati božje stvarjenje sveta; da Bog zmore ustvariti več kot en svet; da bi lahko premočrtno premaknil svet, tako da bi zadaj ostal prazen prostor; da lahko ustvari akcidenço brez subjekta, itd. Božja zmožnost storiti te ali druge stvari, ki so bile nemogoče v svetu narave, kot je bil zamišljen pri Aristotelu in njegovih naslednikih, je bila tako zanikana in resno omejena.¹¹

Teologi, ki so videli nevarnost v omejitvi božje moči, so poudarjali *potentia dei absoluta*, torej to, da lahko Bog stori, karkoli hoče, razen tistega, kar ne vsebuje logičnega protislovja, s tem pa so omogočili takšno konceptualizacijo filozofije narave, ki je bila usmerjena proti aristotelski paradigmi in jo je tudi preseгла.

⁸ Grant tezo na različne načine zagovarja v številnih člankih in knjigah. Gl. predvsem »The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages«, »The Effect of the Condamnation of 1277« ter »Scientific Imagination in the Middle Ages«.

⁹ Gl. »The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages«, str. 217.

¹⁰ Prav tam, str. 213.

¹¹ Prav tam.

»Duhem-Grantovo tezo« bi lahko nekoliko poenostavljeno zreducirali na naslednjo enačbo: pariška obsodba leta 1277 = afirmacija *potentia dei absoluta* = kritika aristotelizma = rojstvo moderne znanosti. Naš namen je, kolikor je to mogoče v mejah enega članka, pokazati, da noben od teh enačajev ne zdrži kritičnega pretresa, predvsem pa, da je mogoče ravno na podlagi Galilejeve refleksije epistemološkega statusa koncepta *potentia dei absoluta* zelo jasno osvetliti dejstvo, da se moderna znanost *ni* rodila v 13. ali 14. stoletju oziroma da galilejska, moderna znanost ni nastala s kontinuiranim razvojem iz srednjeveške, temveč iz izrecne konfrontacije z njo.

1. Pariška obsodba leta 1277 in afirmacija *potentia dei absoluta*

Poglejmo si najprej na kratko, kaj se je zgodilo 7. marca 1277.¹² Na pobudo papeža Janeza XXI. je pariški škof Tempier ustanovil komisijo sedmih učiteljev teologije, med njimi je bil tudi Henrik Gentski, z nalogo preučiti delo njihovih kolegov, predvsem tistih, ki so poučevali na »artistični« fakulteti. Na podlagi dela te komisije je Tempier 7. marca 1277 izdal dekret, v katerem obsoja 219 tez,¹³ ki jih je – pod grožnjo izobčenja – prepovedano poučevati. Kljub temu da natančnejše branje teh propozicij pokaže, da obsodba ni bila rezultat kakega poglobljenega dela, temveč prej zelo površnega in pristranskega branja besedil,¹⁴ in da je zelo vprašljiva tudi ureditev in koherenca teh obsojenih tez – vse kaže, da je bil objavljeni dokument zgolj mehaničen skupek listov, na katerega so člani komisije zabeležili »zmote« iz vseh področij mišljenja od teologije do metafizike, od kozmologije do ange-logije, od psihologije do etike, z edino pomembnejšo izjemo politike –,¹⁵ je

¹² O tem več D. Piché, »Commentaire historico-philosophique«, nav. delo, str. 151–288.

¹³ Gre za najpomembnejšo obsodbo intelektualne zgodovine zahodnega srednjega veka, ne pa za prvo ali za zadnjo. »Integralni aristotelizem«, ki je v začetku stoletja začel svoj pohod na Pariško univerzo, je bil predmet restrikcij že leta 1210, 1215 in 1231. Tempier je že leta 1270 obsodil 13 tez.

¹⁴ Od 219 tez je mogoče za 151 identificirati vir. Od identificiranih virov jih 99 ne ustreza dejanskemu nauku učiteljev, kot ga je mogoče rekonstruirati na podlagi njihovih del ali poročil s predavanj. »Heretične« teze so pri njih predstavljene relativno (*secundum quid*), se pravi z vidika filozofije ali naravnega razuma (kot nanje gleda *philosophus naturalis*) ne pa absolutno (*simpliciter*). Poleg tega večinoma trdijo, da jih je treba skladno z naukom katoliške cerkve zavrniti. *Magistri artium* jih predstavljajo kot mnenja filozofov (*secundum intentionum philosophum*) ne pa kot svoja lastna mnenja. Gl. Piché, nav. delo, str. 177–178.

¹⁵ A. de Libera dokaj prepričljivo zagovarja stališče, da tvori vsaj nekatere teze, natančnejše tiste, ki zadevajo spolno moralo, koherenten sistem. O tem gl. *Penser au Moyen Âge*, str. 193 isl. in *Raison et foi*, str. 196–199.

bila obsodba dogodek, ki je bil tudi tedaj razumljen kot relativno dramatičen in ki je pustil določeno sled.

Vprašanje je, kakšna je bila ta sled. Če bi želeli celovito odgovoriti na vprašanje, kakšen je bil pomen obsodbe za filozofijo narave (»znanost«), kar nas prvenstveno zanima, se seveda ne bi smeli omejiti zgolj na prej omenjeni tezi, ki sta konec koncev obe omejeni na koncept prostora, temveč bi morali obravnavati tudi vse tiste člene obsodbe, ki govorijo o času, neskončnem, astrologiji, vplivu nebesnih teles, umestitvi angelov, večnosti sveta itd. Tudi to so teme, ki so enako relevantne za filozofijo narave in za morebitne – ali ne – spremembe »aristoteltske paradigme«. Ravno tako bi bilo treba premisliti reakcije, ki jih je vzpodbudila obtožba pariškega škofa glede »naravne« epistemologije tako imenovanih »averroistov«. Skratka, treba bi bilo raziskati *dejanske* učinke afirmacije božje vseomogočnosti na filozofijo narave v poznem srednjem veku, renesansi in zgodnji moderni dobi. Vendar pa zgodovina vpliva Tempierjevega *Syllabus*a na razvoj misli, znanstvene ali druge, še zdaleč ni bila napisana v takšni meri, da bi lahko rekli, da imamo popoln pregled nad njenim *realnim* učinkovanjem.¹⁶ Ne glede na to, lahko na podlagi tega, kar vemo do sedaj, v duhu negativne teologije pokažemo vsaj to, kakšnega vpliva *ni* imela in česa *ne* pomeni.

Če se omejimo samo na problematiko *potentia dei absoluta*¹⁷ in pustimo za enkrat vse drugo ob strani, lahko ugotovimo, da v Tempierovem *syllabusu* sicer najdemo obsojeno tezo, po kateri »Bog ali drug dejavnik ne more storiti enostavno <oziroma absolutno> nemogočega«, kar je razumljeno kot zmota, »če se 'nemogoče' razume kot 'skladno z naravo'«,¹⁸ poleg te teze pa je v njem še veliko tez, ki obsojajo vsako omejitev božjega delovanja, vsako določitev, kaj lahko ali česa ne more storiti,¹⁹ vendar pa nobena obsojena teza ne govori implicitno ali eksplicitno o konceptu *potentia dei absoluta*. Tudi če pogledamo učinek odloka v letih takoj po njem, ne najdemo v delih avtorjev nobenih indicev, da bi obsodba kakorkoli zadevala *potentia dei absoluta*. Do *zaostrenega* premisleka o »dialektiki božjih moči«, ki vsebuje razlikovanje

¹⁶ V tej smeri je največ naredil L. Bianchi v *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico* ter v člankih, ki jih navajamo v nadaljevanju in v literaturi.

¹⁷ O tem gl. tudi L. Bianchi, nav delo, str. 63–72.

¹⁸ Gl. tezo št. 147 (17): »Quod impossibile simpliciter non potest fieri a deo, uel ab agente alio. – Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur.«

¹⁹ Obstaja natanko 20 tez, v katerih je izraz *non potest* ali *possit*, *posset*, *potuit* pripisan Bogu. To so teze 2, 3, 22, 25, 27, 34, 39, 42, 46, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 81, 96, 138, 141 in 147. Vendar so v *syllabusu* navedene tudi teze, ki trdijo ravno nasprotno, na primer tezi št. 26 (29) (»Quod prima causa posset producere effectum sibi equalem, nisi temperaret potentiam suam«) in št. 86 (49) (»Quod substantie separate sunt actu infinite. Infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus.«).

med *potentia dei absoluta* in *potentia dei ordinata* in refleksijo njunega razmerja, pride namreč šele približno pol stoletja po obsodbi. Na drugi strani pa je razlikovanje med *potentia dei absoluta* in *potentia dei ordinata* mogoče zaslediti že na začetku 13. stoletja, torej dobrega pol stoletja pred obsodbo. To seveda pomeni, da nikakor ne drži prvi enačaj: obsodba 1277 = afirmacija *potentia dei absoluta*. Distinkcija med *potentia dei absoluta* in *potentia dei ordinata* ni posledica obsodbe leta 1277, ravno tako obsodba ne predstavlja učinkovitega dejavnika promocije te distinkcije.

Za kaj sploh gre pri tej *distinctio*? Tako krščanski *credo* kot Sveto pismo kot enega temeljnih atributov Boga izpostavljata božjo vsemogočnost, ki pa ni brez interpretacijskih težav. Če je Bog vsemogočen, če more vse, potem zanj ni nič nemogoče. Toda kaj potem pomenijo tista besedila v Svetem pismu, v katerih je rečeno, da Bog ni mogel delovati?²⁰ Ali če gremo nekoliko v drugo smer: mar poudarjanje božje vsemogočnosti ni v nasprotju z njegovo dobroto, ki je ravno tako tradicionalni božji atribut? Če namreč Bog zmore vse, ali ni potem treba priznati tudi, da Bog lahko tudi laže, vara, greši itd. Ali ni potem mogoče reči, da je njegova vsemogočnost zla, slaba?

Vprašanje konceptualizacije božje vsemogočnosti – predvsem v perspektivi zmožnosti Boga, da izniči rezultate preteklih dejanj²¹ – se je na latinskem zahodu zopet pojavilo v 12. stoletju, potem ko se je Peter Damian v *Pismu o božji vsemogočnosti* vprašal, ali lahko Bog *suscitare virginem post ruinam*, se pravi, ali lahko naredi, da razdevičena devica zopet postane devica,²² in »ali lahko Bog stori, da Rim, ki je bil ustanovljen v preteklosti, ni bil ustanovljen«. Četudi je že Damian v odgovoru, ki je seveda pritrdilen – Bog lahko stori oboje, vendar tega noče –, razvil zametke razlike med »božjo absolutno močjo« in »božjo urejeno močjo«, je razliko nekoliko kasneje jasneje formuliral Hugo iz Svetega Chera, ki govori o *potentia absoluta* in o *potentia conditionata*.²³ Za kaj gre pri tej razliki, je mogoče lepo razbrati že iz same terminologije, ki jo uporablja Hugo: za prehod iz absolutne oziroma nedo-

²⁰ Ali gre pri tem, ko Bog reče Lotu: »Nič ne morem storiti, preden ne dospeš,« za njegovo nemoč, za nezmožnost delovanja?

²¹ To seveda še zdaleč ni edino vprašanje, povezano z božjo vsemogočnostjo. Srednjeveški filozofi in teologi so se spraševali tudi o tem, ali Bog ne more narediti nič drugega kot to, kar je storil; ali Bog ne more storiti nič drugega kot le najboljše; ali lahko spremeni večne resnice; itd. Dober pregled te problematike je uvodna razprava O. Boulnoisa, »Introduction: Ce que Dieu ne peut pas«, v: *La puissance et son ombre*, str. 9–68.

²² Vprašanje je povezano z brezmadežnim rojstvom Jezusa. Gl. O. Boulnois, nav. delo, str. 21–25.

²³ Za kritično izdajo besedila gl. E. Randi, »'Potentia dei conditionata': una questione di Ugo di Saint-Cher sull' onnipotenza divina«. Za fr. prevod gl. O. Boulnois, nav. delo, str. 135–139.

ločene, brezpogojne božje moči v določeno, pogojeno božjo moč. Vendar pa to pogojevanje, določanje, urejanje božje moči ni nekaj, kar nastopi »od zunaj«, temveč gre za samoomejitev božje moči, kar nam omogoča hkrati razumeti absolutno božjo svobodo po eni strani in nujno urejenost sveta po drugi.²⁴

Naj to razliko pojasnimo nekoliko podrobneje. Bog je sam v sebi enostaven in ima zgolj in samo eno moč, ki je istovetna z njim. Toda ta moč se izreka v dveh pomenih. Če jo razumemo kot absolutno, jo obravnavamo v njej sami, brez razmerja do česarkoli drugega. Kot taka je neskončna, zmožna storiti vse, kar je mogoče – tudi obsoditi Petra in odrešiti Judo Iškarjota. Absolutna božja moč more storiti tudi nasprotujoče si in celo protislovne stvari: je nepogojena oziroma brezpogojna. Toda taista moč je lahko razumljena tudi kot pogojena. V tem primeru jo obravnavamo oziroma razumemo, kolikor sledi zakonom oziroma pogojem, ki so bili svobodno vzpostavljeni od Boga. Božja moč je tako pogojena z njegovo dobroto in kot taka lahko deluje samo skladno s temi zakoni, ne pa v nasprotju ali protislovju z njimi. Pri paru *potentia dei absoluta* in *potentia dei conditionata* oziroma *ordinata* gre torej za dva načina obravnavanja božje moči. Obravnavana v njej sami, razumljena absolutno, brez drugih določitev je *potentia absoluta*, obravnavana, kolikor je določena z nekim *ordom*, z nekim redom, torej v kombinaciji z drugimi božjimi atributi, dobroto, pravičnostjo, milostjo, pa je *potentia ordinata*.

Distinkcija sama po sebi torej še ne vključuje ureditve sveta. Ne govori o tem, kaj je Bog ustvaril, o božji dejavnosti, temveč o njegovi misli. Najprej gre torej za čisto logično distinkcijo. Vendar pa ta distinkcija posredno utemeljuje tudi status božjega delovanja. Razumljena v njej sami, lahko *potentia absoluta* stori vse, kar je mogoče, vendar pa je dejansko božje delovanje določeno s *potentia ordinata*, ki je identična z božjo pravičnostjo, dobroto itd. Ko je ta red vzpostavljen, Bog ne more delovati drugače kot skladno z njim. »Urejena moč« je torej logična matrica, ki nam omogoča določiti, kaj Bog more ali ne more storiti v sedanjem stanju stvari. Znotraj *potentia ordinata* je namreč božje delovanje omejeno z načelom neprotislovnosti: Bog ne more delovati proti svoji izhodiščni, začetni, prvotni odločitvi. Prehod iz *potentia absoluta* v božje delovanje poteka torej prek dveh načel. Prehod iz *potentia absoluta* v *potentia ordinata* je določen z načelom božje dobrote, prehod iz *potentia ordinata* v božje delovanje pa z načelom neprotislovnosti. Bog lahko deluje skladno s pravili, ki jih je sam vzpostavil, ne pa v nasprotju z njimi. Posledično je očitno, da Bog nikoli ne deluje s svojo *potentia absoluta*, ki sama

²⁴ To omogoča harmonizacijo krščanske teologije (absolutna božja svoboda) in grško-arabske filozofije (nujna urejenost sveta).

po sebi ni operativna, in da je njegova dejavna moč podrejena *potentia ordinata*.

2. Afirmacija *potentia dei absoluta* in kritika aristotelizma

Seveda to ni konec zgodbe o »dialektiki božjih moči« temveč šele njen začetek. V 13. in še posebej v 14. stoletju je razlika konceptualizirana na različne načine – v razpravo je novo svežino prinesla intervencija Duns Scotusa –,²⁵ vendar pa lahko te *subtilitates* tu pustimo ob strani; kar nas zanima, je vloga *potentia dei absoluta* v filozofiji narave.²⁶

Iz povedanega sledi, da gre pri razpravi o naravi distinkcije prvenstveno za popolnoma teološko vprašanje, ki je šele posredno aficiralo tudi zunajteološko področje. Razlika, ki je prvenstveno služila kot pripomoček, s katerim so teologi dokazovali, da Bog ne deluje po nujnosti, in tako afirmirali božjo svobodo, je dobila svoje mesto tudi v čisto naravoslovnih vprašanjih. Sklicevanje na božjo vsemogočnost ali v določenih primerih natančno na *potentia dei absoluta*²⁷ je postalo od druge polovice 13. stoletja čedalje pogostejše. Teologi in filozofi so s pomočjo koncepta božje vsemogočnosti lahko odmislili vsako absolutizacijo realnosti oziroma vse metafizične, fizikalne in religiozne zakonitosti obstoječega ter pokazali, da ti ne izčrpajo božje modrosti, dobrote in pravičnosti. S tem pa je koncept božje vsemogočnosti nedvomno privzel pomembno hevristično in analitično vlogo (tudi) v filozofiji narave.

Vendar to še ne pomeni, kot se večkrat poudarja, da so rezultati rabe tega koncepta pomenili odločilni protipol »aristoteliskemu dogmatizmu« »averroistov«; da je raba koncepta *potentia dei absoluta* prinesla »osvobodil-

²⁵ Duns vpelje dodaten model razmerja med *potentia dei absoluta* in *potentia dei ordinata*, v katerem je *potentia dei absoluta* že operativna. O tem in nadaljnjem razvoju razprave gl. O. Boulnois, nav. delo, str. 53–65 ter L. Bianchi in E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, str. 111–152.

²⁶ Eno do sedaj še neraziskanih vprašanj, ki bi ga bilo vredno podrobneje preučiti, je tudi, ali so spremembe v pojmovanju »dialektike božjih moči« pri različnih avtorjih imele kakšen opazen vpliv na njihovo filozofijo narave.

²⁷ Iz povedanega je razvidno, da *potentia dei absoluta* in *omnipotentia dei* nista sinonima. *Potentia dei absoluta* ni mogoče enostavno izenačiti z božjo vsemogočnostjo, temveč je distinkcija med *potentia dei absoluta* in *potentia dei ordinata* zgolj eden od teoloških izrazov religioznega koncepta, religiozne dogme o božji vsemogočnosti. Sleherna omemba božje vsemogočnosti v kontekstu filozofije narave še ne pomeni tudi specifične reference na *potentia dei absoluta*. Vendar pa je delno enačenje *potentia dei absoluta* z božjo vsemogočnostjo tudi upravičeno. Številni avtorji namreč v isti knjigi, istem komentarju govorijo tako o *potentia dei absoluta* kot o božji vsemogočnosti, kar implicira, da izraza razumejo kot sinonima. To postane dokaj splošna praksa v 16. in 17. stoletju, npr. pri Galileju.

tev« znanstvene imaginacije; da je omogočila zastaviti »popolnoma nova vprašanja«, obravnavati izvirne »protidejstvene« situacije, oblikovati do tedaj neznane »miselne eksperimente« in vpeljati drzne hipoteze, ...

Na eni strani namreč »averroristi« Siger Brabantski, Boetij iz Dacije in drugi *artistae parinenses* nikakor niso aristotelovski dogmatiki. Nasprotno, v krščanskem svetu so bili prvi, ki so vzpostavili program avtonomnega raziskovanja narave,²⁸ v katerem se na aristotelovsko fiziko in kozmologijo niso oprli, ker ne bi bili sposobni kritike ali ker bi bili slepi pristaši aristotelovskega dogmatizma, temveč zaradi pomanjkanja drugih koherentnih alternativ. Aristotelizem 13. stoletja ni epistemološka ovira, ki jo je treba premagati, kot ga je bilo treba premagati v 17. stoletju. V tej perspektivi je afirmacija *potentia dei absoluta* v 14. stoletju prej zaviralna kot produktivna – z njeno afirmacijo se raziskovanje narave teologizira in izgubi svojo avtonomijo. Na drugi strani pa afirmacija *potentia dei absoluta* ne prinaša nič radikalno, drastično, revolucionarno novega, nič, o čemer ne bi razpravljali že pred obsodbo. *Potentia dei absoluta* v velikem številu primerov omogoči zgolj novo, velikokrat izjemno zanimivo in izpiljeno obravnavo problemov in hipotez, ki pa so bili v aristotelški tradiciji na dnevnem redu že pred letom 1277; nekatere med njimi pa so v antiki obravnavali popolnoma zunaj teološkega okvirja.²⁹

Naj to ponazorimo s paradnim konjem »Duhem-Grantove teze«,³⁰ s primerjavo razprave o vprašanju mnoštva svetov pred in po obsodbi.³¹ Eden najprodornejših mislecev 14. stoletja, če ne že celotnega srednjega veka, Nikolaj Oresme v delu *Le livre du Ciele et du Monde*,³² ki je najverjetneje nastalo točno 100 let po obsodbi, torej leta 1377, izjemno izčrpno obravnava to vprašanje, vendar v tem kontekstu ne omenja obsodbe niti ne *potentia dei absoluta*, temveč zgolj božjo vseomogočnost.³³ Po Oresmu je »dobro obrav-

²⁸ Gl. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, str. 107 isl.

²⁹ Gl. L. Bianchi, »Potentia Dei absoluta: logique de la découverte ou rhétorique de l'argumentation scientifique?«, str. 141 isl.

³⁰ Gl. P. Duhem, *System du monde*, IX, str. 380: »Obsodba leta 1277 zaznamuje, kar zadeva mnoštvo svetov, torej popoln preobrat v mišljenju pariških učiteljev. Pred tem dekretom so zbirali razloge peripatetične Fizike, da bi pokazali, da je obstoj mnoštva svetov nemogoč. [...] Po tem dekretu imajo vsi teologi za gotovo, da bi Bog lahko, če bi želel, ustvaril mnoštvo svetov: posvetijo se destrukciji razlogov Fizike, ki so bili zoperstavljeni tej propoziciji, ali pa jih interpretirajo tako, da niso več razumljeni kot ugovori.«

³¹ Za dokaj splošen pregled problematike mnoštva svetov od antike do znanstvene revolucije gl. S. J. Dick, *La pluralité des mondes*. Gl. tudi P. Duhem, *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, str. 431–510. V perspektivi, ki je zanimiva za nas, to problematiko obravnava L. Bianchi in E. Redondi, *Vérités dissonantes*, str. 76–85.

³² Gl. 24. poglavje prve knjige (str. 161–171).

³³ Pri obravnavi tega vprašanja se na Tempierovo obsodbo in *potentia absoluta* izrecno

navati, kaj je mogoče reči o tej stvari skladno z resnico in brez upoštevanja človeške avtoritete, zgolj s čistim razumom«,³⁴ pri čemer si je množstvo svetov mogoče predstavljati, zamišljati (*ymaginer*) na tri načine.

Prvi možni način obstoja množstva svetov je obstoj enega sveta za drugim, v časovnem zaporedju. Četudi Oresme te možnosti ne obravnava, je njegov sklep zelo indikativen: »To se ne more zgoditi na naraven način (*naturellement*), četudi Bog to lahko stori in bi lahko tako storil s svojo vsemočnostjo; izničil ta svet in potem ustvaril drugega.«³⁵ Drugi možni način zamišljanja obstoja množstva svetov je obstoj večjega števila istočasnih svetov, tako da je en svet umeščen v drugega. Oresme ob obravnavi te možnosti, ki je ne bomo analizirali, zelo jasno določi epistemološki status svojega razmišljanja: »Druga imaginacija je lahko tista, ki jo želim obravnavati *par esbatement et pour exercitation de engin*«, kar so v angleščino prevedli kot *which I should like to toy with as a mental exercise*. Oresmu torej ne gre za možnost *realnega* obstoja množstva svetov, temveč zgolj za »umsko vajo«. ³⁶ Tretji način obstoja množstva svetov pa zadeva istočasni obstoj večjega števila istočasno obstoječih, a med seboj ločenih in neodvisnih svetov. Po Grantu je bila ravno možnost obstoja drugih svetov, ki obstajajo istočasno z našim, v fokusu pozornosti filozofov narave in teologov v srednjem veku. Še več,

rezultat razprave o imaginarnih, istočasnih, ločenih toda identičnih svetovih so bile izjemne domneve in sklepi, ki so dejansko subvertirali Aristotelovo kozmologijo in filozofijo narave. To je bil rezultat preprostega dejstva, da so Aristotelovi srednjeveški nasledniki množstvo identičnih svetov v nasprotju od Aristotela, ki je menil, da je to nemogoče, zaradi religioznih in razumskih razlogov obravnavali kot mogoče.³⁷

Aristotel v *O nebu* seveda navaja več ugovorov proti obstoju večjega števila istočasno obstoječih svetov, od katerih se bomo tu omejili zgolj na dva najpomembnejša: argument, po katerem je svet ustvarjen iz celotne obstoje-

sklicuje Buridan in pred njim Rihard de Mediavilla.

³⁴ Gl. prav tam, II, 24, 90–92: »Et est bon de considerer selonc verité ce que l'en puet dire en ceste matiere sanz regarder a auctorité de honme, mais seullement a pure raison.«

³⁵ Prav tam, 103–106: »[...] et ne puet ainsi estre naturelement, combien que Dieu pourroit faire, et peust avoir fait tellement de sa toute.puissance ou du tout anichiler ce monde et apres creer un autre.«

³⁶ Oresmov sklep glede te možnosti je (prav tam, 195–198): »Et donques l'en ne doit pas pou noient et sanz cause adeviner ne mettre une chose estre qui appert acunement, ne soutenir un opinion dont le contraire est vraysembleable mais il est bon d'avoir considere se ce est impossible.«

³⁷ »Scientific Imagination in the Middle Ages«, str. 404.

če materije, torej ga je nemogoče pomnožiti v množstvo svetov, in argument, po katerem bi se elementi oziroma prvine iz drugega sveta gibali na svoja naravna mesta v našem svetu in obratno, kar je nemogoče. Oresmov ugovor na prvi navedeni argument proti množstvu svetov, ki temelji na omejeni količini materije, je čisto preprost. Četudi je sedaj vsa obstoječa materija ali vsa materija, ki je obstajala, vsebovana v našem svetu, je vseeno res, da bi Bog lahko *ex nihilo* ustvaril novo materijo in nov svet.

Nekoliko bolj zapletena sta Aristotelov temeljni razlog proti obstoju množstva svetov in Oresmov odgovor nanj. Zamislimo si množstvo svetov, ki so kot jagode grozda. V tem primeru bi element zemlja iz drugega sveta imel tendenco gibanja k središču našega sveta, kjer je njegovo naravno mesto in nasprotno. Po Aristotelu ima namreč vsak od štirih sublunarnih elementov oziroma prvin (zemlja, voda, zrak in ogenj) določeno naravno mesto, kamor se, če je nič ne ovira, giblje s svojim naravnim gibanjem: zemlja se kot težko telo giblje »navzdol«, k središču sveta, ogenj se kot lahko telo giblje »navzgor«, k vbočeni površini lunarne sfere, zrak se giblje pod ogenj in nad vodo, voda pa nad zemljo in pod zrak. Dejstvo, da ima vsak od štirih elementov svoje naravno mesto, da se zemlja giblje »navzdol« in ogenj »navzgor«, implicira obstoj edinstvenega sferičnega sveta. Če bi namreč v zunaj-vesoljnem prostoru istočasno z našim obstajal še neki drug identičen sferični svet, bi obstajalo še eno središče in še en obod, kar pa pomeni, da bi se morala zemlja v drugem svetu naravno gibati »navzgor«, doseči obod sveta, iti čez in se začeti gibati k središču našega sveta, kjer je njeno naravno mesto. Skratka, zemlja bi se začela naravno gibati »navzgor«, kar je v nasprotju z enim temeljnih postulatov aristotelske fizike:

Torej se deli zemlje v drugem svetu po naravi gibljejo k temu središču tu, tamkajšnji ogenj pa k tukajšnjemu obrobju. Vendar to ni mogoče, kajti če bi se to zgodilo, bi se Zemlja v svetu, ki mu pripada, nujno premikala navzgor, ogenj pa k središču, enako kot bi se tukajšnja Zemlja po naravi gibala proč od središča, če bi jo nosilo k središču drugega sveta – zaradi vzajemnega položaja svetov. Ali se moramo odreči temu, da je narava enostavnih teles v več kot enem nebu ista, ali pa, če to zavržimo, je nujno, da je samó eno središče in eno obrobje; če pa je tako, je nemogoče, da obstaja več kot en svet.³⁸

Oresmov odgovor na Aristotelovo izpeljavo je, rečeno zelo na kratko, v takšni redefiniciji pojmov »zgoraj« in »spodaj« oziroma »navzgor« in »nav-

³⁸ *O nebu*, I, 8 276b11–22.

zdol«, »težko« in »lahko«, da niso več odvisni od Aristotelovega koncepta naravnega mesta, to je tako, da jih relativizira. Oresme teh konceptov namreč ne razume v navezavi in odvisnosti od središča in oboda sveta, temveč v navezavi in odvisnosti od »naravne urejenosti«, »naravnega zakona«, ki zadeva težka in lahka telesa, po katerem so vsa težka telesa, kolikor je to mogoče, sredi lahkih teles, ne da bi imela zase kako drugo naravno mesto, kjer mirujejo. Po Oresmu je namreč nekaj »težko« in »spodaj«, ko je obdano z lahkimi telesi. Takrat so obdajajoča »lahka« telesa »zgoraj«. Tako je zemlja »težka« in »spodaj«, kadar po naravni poti miruje v središču lažjih teles, ki jo obdajajo. In po Oresmu takšno težko telo seveda ne bi stremelo k negibnemu, fiksiranemu naravnemu mestu v središču sveta, kot je prepričan Aristotel. Prej bi težko telo stremelo k mirovanju, kadarkoli bi bilo obdano z lahkimi telesi, ne glede na to, kje ta lahka telesa so. Težko telo torej po svoji naravi ne teži k svojemu naravnemu mestu, to je središču zemlje:

Toda 'navzgor' in 'navzdol' se izrekata drugače z ozirom na težke in lahke stvari, tako kot pravimo, da imajo težke težnjo 'navzdol' in lahke 'navzgor'. Jaz torej pravim, da 'zgoraj' in 'spodaj' na ta drugi način nista nič drugega kot naravna ureditev težkih in lahkih stvari, ki je takšna, da so vse težke stvari, kolikor je to mogoče, sredi lahkih, ne da bi imele določeno neko drugo negibno <naravno> mesto.³⁹

Neodvisnost razmerij »zgoraj«–»spodaj« oziroma »navzdol«–»navzgor« in »težko«–»lahko« od naravnih mest ponazori Oresme z zanimivim miselnim eksperimentom.⁴⁰ Zamislimo si cev, ki gre od središča Zemlje do neba, to je do vbočene površine Lunine sfere. Naj bo ta cev napolnjena z ognjem, majhen del cevi na vrhu pa naj vsebuje namesto ognja zrak. Po Oresmu bi se ta majhen del zraka, skladno s prej omenjenim zakonom, spustil do središča Zemlje, zato ker se težje telo vedno spusti pod lažje. Zrak se ne bi gibal samo do svojega naravnega mesta, ki je pod ognjem in nad vodo, temveč vse do središča zemeljske krogle. Obratno bi se zgodilo, če bi bila taista cev napolnjena z vodo, majhen del na njenem dnu pa z zrakom. V tem primeru bi se zrak dvignil do neba in ne samo do svojega naravnega mesta nad vodo in pod ognjem, kajti zrak se v vodi vedno dvigne navzgor.

³⁹ Oresme, nav. delo, II, 24, 211–216: »Mais autrement sont dis haut et bas ou regart des choses pesantes et des legieres, si comme nous disons que <l>es pesantes tendent en bas et les legieres en haut. Je dy donques que haut et bas en ceste seconde maniere ne sont autre chose fors l'ordenance naturelle des chose pesantes et des legieres, laquelle est telle que toutes les pesantes, selonc ce qu'il est possible, soient ou milieu des legieres sanz determiner a elles autre lieu inmob<i>le.«

⁴⁰ Oresme se sklicuje na miselni eksperiment, ki ga je opisal v I, 4, 16–51.

Skratka, koncepti »težko« in »lahko« in »zgoraj«, »spodaj« so neodvisni od svojega razmerja s središčem Zemlje in obodom sveta, se pravi od svojih naravnih mest. Za Oresma je torej zemlja »težka« in »spodaj«, ker naravno miruje v središču lahkih teles, ki jo obdajajo. Pravzaprav vsako težko telo, ki je obdano z lahkim elementom, miruje in je tako tudi središče privlačnosti za druga težka telesa.

Oresme se v nadaljevanju tudi vpraša, kaj bi se zgodilo, če bi zemeljsko ali težko telo ne bilo obdano z lažjimi telesi. V tem primeru, meni Oresme, ne bi bilo niti »spodaj« niti »zgoraj«: »Jaz torej pravim, da se tam, kjer bi bila težka stvar, ne da bi nji ali njeni celoti bila pridružena kakšna lahka stvar, ta težka stvar ne bi gibala, kajti na tem mestu ne bi bilo ne 'zgoraj' ne 'spodaj', kajti prej omenjena naravna ureditev ne bi delovala in posledično na tem mestu ne bi obstajalo 'zgoraj' in 'spodaj'.«⁴¹ To pa pomeni, da se težko telo v praznini, v vakuumu, kjer ni okoli njega ničesar, ne bi gibalo. Ker je splošno sprejeta predpostavka, da med dvema ali več neodvisnimi svetovi, ne obstaja nič, da je med njimi vakuum, sledi, da zemlja iz drugega sveta ne bi imela nobene težnje po gibanju k središču našega sveta in obratno. Če bi med našim in drugim svetom namreč obstajal vakuum, bi se kos, del zemlje iz drugega sveta ne mogel gibati k središču našega sveta. Kajti četudi bi se lahko dvignil in prešel obod svojega lastnega sveta – kar pa je bilo tudi že zanikano –, bi prišel v vakuum med tem in našim svetom in bi tu obmiroval. V »praznem« bi ga namreč ne obdajalo nobeno lažje telo. Torej ta kos zemlje ne bi bil niti »zgoraj« niti »spodaj«, in torej ne bi imel nobenega stremljenja h gibanju v katerokoli smer. To pa pomeni, da bi obmiroval:

In iz tega jasno sledi, da bi, če bi Bog s svojo močjo ustvaril del zemlje in jo postavil na nebo, kjer so zvezde, ali onstran neba, ta zemlja ne imela nobene težnje h gibanju proti središču tega <našega> sveta. In tako je videti, da Aristotelova posledica, ki smo jo prej omenili, ni nujna. Jaz pravim, da bi bili, če bi Bog ustvaril nek drug svet, podoben našemu, zemlja in elementi tega drugega sveta v njem, tako kot so v tem <našem> njegovih elementi.⁴²

⁴¹ Prav tam, II, 24, 221–225: »Je dy donques que la ou seroit une chose pesante et que nulle legiere ne fust conjointe a elle ou a son tout, celle chose pesante ne se mouvroit, quar en tel lieu ne seroit ne haut ne bas pour ce que, tel cas estant, l'ordonance dessus dicte ne seroit pas, ne, par consequant, bas, ne haut ne seroient pas yleuques.«

⁴² Prav tam, 234–241: »Et par ce, s'ensuit clerement que se Dieu par sa puissance creet une porcion de terre et la mettoit ou ciel ou sont les estoilles ou hors le ciel, ceste terre n'avroit quelconque inclination a estre meue vers le centre de ce monde. Et ainsi appert que la consequence d'Aristote devant recitee n'est pas necessaire. Apres je di que se Dieu creet un autre monde semblable a cestuy, la terre et les ellemens de cel autre monde se-

Kljub tej briljantni analizi, ki se še nadaljuje z zavračanjem drugih Aristotelovih ugovorov proti obstoju množstva svetov, Oresme na koncu vprašanja lakonično sklene, da je Bog dejansko ustvaril samo en svet. Na podlagi svoje vsemogočnosti bi jih sicer lahko ustvaril več, vendar je dejansko ustvaril samo enega: »*Je conclu donques que Dieu puet et pourroit faire par toute sa puissance un autre monde que cestuy ou plusieurs semblables ou des<s>semblables, et Aristote ne autre ne prouva onques souffisamment le contraire; mais onques de fait ne fu et je ne sera fors que un seul monde corporel, si comme il est dit devant.*«

Oresmovi argumenti, predvsem njegova nova teorija »težkega« ter »lahkega«, »zgoraj« ter »spodaj« oziroma »navzgor« in navzdol« in teorija naravnih mest, so dokaj inovativni in preoblikujejo, četudi v perspektivi »intelektualne igre«, nekatere temeljne koncepte aristotelovske fizike in kozmologije. Vendar pa na kritiko Aristotela ni bilo treba čakati na Oresma in na 14. stoletje niti na leto 1277 ne. Aristotelova teorija edinosti našega sveta je bila, ravno tako v teološki perspektivi, z vidika božje vsemogočnosti, postavljena pod vprašaj že pred letom 1277. Že leta 1256 je namreč Peter iz Tarantaisa – govorimo o kasnejšem papežu Inocencu V. – dopustil možnost, da Bog lahko ustvari ne samo še enega, dveh, treh ali več svetov, temveč neskončno število svetov, ki so lahko ali iste vrste kot naš ali drugačni. Po Petru je vsak tak svet zaprta celota, ki ima svoje lastno središče, pri čemer se vsak od teh svetov podreja istim načelom gibanja. Tako obstaja večje število istovrstnih svetov in večje število središč.⁴³ Mnoštvo svetov ne pomeni, da bi se deli »druge Zemlje« gibali proti središču našega sveta in obratno, temveč bi se gibali zgolj proti središču svojega sveta. Peter torej posploši načela našega, dejanskega sveta na niz drugih svetov, tako da ostane bistvo sveta isto, vendar realizirano v množstvu partikularnih primerov.

Okoli leta 1280 je Rihard iz Middletona,⁴⁴ sklicujoč se tudi na Tempierovo obsodbo, povzel to argumentacijo, ki je torej krožila že od sredine stoletja. Tudi če bi bili svetovi, ki bi jih ustvaril Bog, identični, ne bi sledilo, da ima Zemlja ali katerikoli njenih delov drugega sveta naravno težnjo gibanja k središču našega sveta. Bog bi tudi drugi svet namreč ustvaril tako kot našega. Tako kot naša Zemlja naravno miruje sredi prvega sveta, bi mirovala

roient en luy si comme sont en cestuy les ellemens de luy.« Če bi Bog ustvaril del zemlje in jo postavil med zvezde, bi zemlja mirovala, ker eter, ki je snov zvezd, ni niti težek niti lahek. Zemlja bi ne bila obdana z lahkimi telesi, torej ne bi imela tendence, da bi se gibala k središču našega sveta.

⁴³ Gl. L. Bianchi in E. Randi, *Vérités dissonantes*, str. 78.

⁴⁴ Oziroma iz Middletowna ali de Mediavilla. Njegovo argumentacijo povzemam po P. Duhem, nav. delo, str. 452–453. Gl. tudi E. Grant, »The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages«, str. 220–221.

sredi drugega sveta tudi Zemlja drugega sveta. In če bi Zemljo drugega sveta prestavil v središče našega sveta, bi tu negibno obležala. Če pa bi Bog zemljo našega sveta prestavil v središče drugega sveta, bi tudi naša Zemlja tam naravno mirovala.

To stališče je nekoliko kasneje teoretsko podkrepil in osvetlil Wiljem Ockham.⁴⁵ Po Ockhamu bi Bog lahko ustvaril drug svet iste vrste kot naš, saj Bog lahko ustvari neskončno število individuov iste vrste, kot so tisti, ki obstajajo sedaj. V vsakem svetu, ki bi ga Bog ustvaril, da bi vseboval te dodatne individue, bi se elementi, kot sta zemlja in ogenj, gibali samo znotraj tega sveta. Njuno obnašanje bi bilo enako, kot je v našem svetu. Vendar pa je to v nasprotju z Aristotelovim naukom, po katerem se en element giblje samo k enemu naravnemu mestu. Če bi se dve Zemlji gibali na dve različni naravni mesti (vsaka v svojem svetu), bi to pomenilo, da imata dve različni substancialni obliki oziroma formi, da sta torej dve različni vrsti. Torej ne moreta obstajati dva sveta, katerih središči bi bili naravni mesti zemlje. Ockham v odgovoru pokaže, da je Aristotelovo pojmovanje naravnega mesta preozko. Nedvomno morata imeti dve gmoti zemlje iste vrste *specifično* isto in edinstveno naravno mesto. Toda to še ne pomeni, da je to mesto tudi *numerično*, številčno samo eno, da je to samo ena točka. Če bi Aristotel upošteval gibanje ognja, bi lahko uvidel, da je njegovo naravno mesto, četudi je specifično eno (pod sfero Lune), lahko numerično mnogo (različne točke na nebu pod sfero Lune). Ogenj se giblje na specifično isto mesto, vendar k tej ali oni točki pod Lunino sfero, odvisno od kraja, kjer se nahaja.

Če prižgemo dva ognja, enega v Parizu in drugega v Oxfordu, se oba gibljeta k specifično istemu naravnemu mestu, vendar k numerično različni točkama tega naravnega mesta. In če ju prenesemo, tistega iz Pariza v Oxford in ogenj iz Oxforda v Pariz, se bosta še vedno gibala k istemu specifičnemu naravnemu mestu, vendar ne več k svojima prejšnjima, numerično različni točkama, temveč se bo sedaj ogenj iz Pariza gibal k tisti točki, h kateri se je prej gibal oxfordski ogenj, ogenj iz Oxforda pa h tisti, h kateri se je gibal pariški ogenj. To pa pomeni, da gibanje ognja sicer določa njegova narava, vendar pa je natančno mesto, h kateremu se giblje, partikularno – dve gibanji iste narave lahko težita proti dvema različnima partikularnima, numerično različnima mestoma. Kar zopet pomeni, da je treba gibanje analizirati upoštevaje položaj in razdaljo. Za množstvo svetov to pomeni, da bi se neka druga zemlja, ki bi bila postavljena v središče našega sveta, gibala k numerično isti točki, kot zemlja našega sveta. Če pa bi bila postavljen izven

⁴⁵ Gl. P. Duhem, nav. delo, str. 462–466. Gl. tudi S. J. Dick, *La pluralité des mondes*, str. 53–54 in E. Grant, nav. delo, str. 221.

našega sveta, se ne bi nič več gibala proti tej točki, temveč proti središču svojega sveta. Dve zemlji bi se gibali proti dvema numerično (in ne specifično) različnima mestoma na nebu, tako kot se dva ognja gibljeta proti različnima deloma neba zaradi njunih različnih položajev.

Ockham tako redefinira koncept naravnega mesta, ki ga razume kot »deljivega«. Pri določitvi smeri gibanja določenega elementa pa mora kot odločilni faktor obravnavati njegovo razdaljo od naravnega mesta oziroma njegov položaj. Na ta način je aristotelovska fizika napadena najmanj v dveh točkah. Prvič, mnoštvo središč iste narave implicira, da se težko telo giblje k najbližjemu središču. To pomeni, da razdalja od središča vpliva na gibanje težkega telesa proti njegovemu naravnemu mestu (za Aristotela je to neodvisna variabla, kar zagotavlja homogenost gibanja).⁴⁶ Drugič, to implicira tudi zavrnitev načela, da se telo iste vrste giblje proti samo enemu naravnemu mestu. Kar je, rečeno drugače, enako zanikanju tega, da ima vsaka vrsta teles (ogelj, zrak, voda, zemlja) zgolj samo eno lastno naravno mesto. Vendar pa Ockham kljub temu ne verjame, da dejansko obstaja več svetov; gre mu zgolj za to, da pokaže, da bi Bog lahko ustvaril še druge svetove in kako bi ti lahko delovali.

Tudi kar zadeva argument na podlagi obstoječe količine materije, je situacija podobna. Tudi v primeru tega argumenta ni bilo treba čakati na Oresma ali Tempierovo obsodbo. Teologi niso namreč *nikoli* sprejeli tega Aristotelovega argumenta, temveč so vedno trdili, da lahko Bog *ex nihilo* ustvari toliko materije, kolikor jo potrebuje za stvarjenje. Vendar velja to sklepanje zgolj in samo v teološki perspektivi. Za razliko od reda božanske vzročnosti velja v redu naravne vzročnosti Aristotelova argumentacija. Torej tu nikakor ne gre za, če rečemo nekoliko patetično, zmago nad Aristotelom, saj ostaja njegova argumentacija *in puris naturalibus*, v čistem »naravoslovju« še vedno povsem veljavna. Glede tega je zelo indikativen Aleksander iz Aleksandrije, naslednik Dunsca Scotusa v Parizu, ki pravi, da obstajata dva različna pristopa k vprašanju: filozofski in teološki: »Menim, da Bog lahko naredi drug svet in da lahko ustvari drugo materijo. Predpostavljam, da je bil za Filozofa in Komentatorja, ki sta postavila, da Bog ne ustvarja materije, argument dober, toda za teologa ni dober, ki ima glede tega možnost drugega sveta in druge materije.«⁴⁷

⁴⁶ Gl *O nebu*, I, 8, 276b 22–25: »Toda meniti, da se narava enostavnih teles z manjšim ali večjim oddaljevanjem od sebi lastnih mest spreminja, ni razumno. Kajti kakšna neki je razlika, če rečemo, da so oddaljena za toliko ali za toliko? Razlikovala se bodo sorazmerno z večanjem razdalje, njihova oblika (*eidos*) pa bo ista.«

⁴⁷ »Hebeo quod deus possit facere alium mundum et quod possit creare aliam materiam. Philosopho ergo et Commentatori, qui ponebant quod deus non creat materiam,

Na podlagi tega grobega orisa vprašanja množstva svetov lahko vidimo, da je vpliv Tempierove obsodbe mnogo manjši, kot se običajno trdi, in da ostaja, kljub drznim hipotezam, ki jih omogoča koncept božje vse-mogočnosti, dejanska struktura obstoječega, realnega sveta popolnoma in v celoti podvržena aristotelskim zakonom. Tudi v 14. stoletju je hipoteza množstva svetov še vedno teoretična hipoteza. Nihče ne verjame, ali skoraj nihče, da je Bog dejansko ustvaril več svetov. Teologi in filozofi se strinjajo z Aristotelovimi sklepi, če ne tudi z njegovo argumentacijo. V tem kontekstu osvetljuje ideja božje absolutne moči »instrumentalistično« naravo teh »delovnih hipotez«, ki so jo tako razumeli in uporabljali tudi konzervativni teologi, npr. Bernard Lombardi:

Ali lahko Bog naredi več svetov. Glede tega vprašanja je obče mnenje filozofov in teologov, da dejansko (*de facto*) obstaja samo en svet. Ker pa je vprašanje o mogočem (*de possibili*) nastopi težava. Glede tega je treba vedeti, da obstajata absolutna božja moč in urejena božja moč. Absolutna božja moč se imenuje tista, ki ne vključuje protislovja izrazov (*repugnantia terminorum*) in ta zadeva vse možnosti, tako tiste, do katerih bo dejansko prišlo, kot tiste do katerih ne bo dejansko prišlo; urejena pa zadeva samo tiste, do katerih bo dejansko prišlo. In glede tega je obče mnenje, da iz urejene moči ne more ustvariti večjega števila svetov. Toda naše vprašanje je, ali lahko to stori na podlagi absolutne moči.⁴⁸

Po splošnem mnenju *de facto* ne obstaja več kot en svet. Nekaj popolnoma drugega pa je vedeti, kako je z zadevo *de possibili*. In *naturalibus* se o veljavnosti argumentov, ki so postavljeni pod vprašaj v teološki perspektivi, zelo poredko razpravlja. Večina teologov in filozofov še naprej meni, da so Aristotelovi argumenti prepričljivi in da je z njimi mogoče opisati realen svet, četudi zanikajo njegovo nujnost in ne izključujejo možnosti, da bi bili drugi možni svetovi utemeljeni na drugačnih naravnih zakonih. Toda ti te-

suppono argumentum fuisse bonum, sed non theologo, qui pro eodem habet possibilitatem alterius mundi et alterius materiae.« Nav. po: L. Bianchi in E. Randi, nav. delo, str. 81, op. 17.

⁴⁸ Gl. prav tam, str. 84, op. 20. »Utrum deus possit facere plures mundos. [...] In ista quaestione est communis opinio philosophorum et theologorum quod de facto non est nisi unus mundus; sed cum questio querat de possibili, est difficultas. Ubi sciendum quod potentia dei quedam est absoluta, quedam ordinata; vocatur enim potentia absoluta illa que non includit repugnantia terminorum, et ista respicit omnia possibilia que erunt et que non erunt; ordinata autem respicit solum que erunt. Et de ista est communis opinio, scilicet, quod de potentia dei ordinata non potest facere plures mundos. Sed questio nostra querit de potentia dei absoluta utrum possit.«

ologi in filozofi, ki razvijajo hipoteze o organizaciji drugih mogočih svetov, Aristotela ne zavračajo *en bloc*: popravljajo oziroma preoblikujejo nekatere od njegovih sklepov, pa še to zgolj *secundum imaginationem*.

3. Kritika aristotelizma in nastanek moderne znanosti

Vrnimo se sedaj h Galileju, zgodnji moderni znanosti in vlogi koncepta božje vseomogočnosti (ali tudi zgolj *potentia dei absoluta*) pri njenem nastanku. Ali Galilejeva raba tega koncepta ne potrjuje, da se je moderna znanost razvila iz srednjeveške filozofije narave, ki je svoj odločilno moderni zagon dobila z obsodbo leta 1277? Niti najmanj.

Kot smo videli na primeru vprašanja mnoštva svetov – vprašanja, ki, kot je opozoril že Koyré,⁴⁹ ni odigralo nikakršne vloge v formaciji temeljnih konceptov moderne znanosti, četudi je imelo določen pomen kasneje –, je »kritika« Aristotela epistemološko natančno določena. Hipoteza mnoštva svetov, ki bi jih Bog s svojo *potentia absoluta* lahko ustvaril, je vseskozi obravnavana *secundum imaginationem* oziroma *par esbatement* in nikoli ne preseže statusa »logične igre«. Za srednjeveške avtorje je naš svet edini, ki dejansko obstaja.

Poleg tega se ta dejanski svet ravna po zakonitostih aristotelovske fizike in kozmologije. Skrb za ohranjanje božje vseomogočnosti je tekom 14. stoletja omogočila obravnavo nekaterih možnosti, ki so *gratia disputationis* presegle okvir aristotelovske fizike, vendar to za dejanski naravni svet nima nobenih posledic. Teologizacija filozofije narave pomeni za svet narave ravno nasprotno od tistega, kar naj bi bila po E. Grantu njena intenca: osvoboditi naravo prisile nujnosti aristotelovske fizike. Ko je enkrat dokončno potrjeno in zagotovljeno, da bi lahko Bog svobodno ustvaril ali da lahko ustvari, karkoli želi, aristotelovska filozofija narave polno zaživi v dejanskem svetu in ga uredi v nujno strukturo. Teologizacija filozofije narave v dejanski svet ne prinese kontingence, temveč ga še bolj podvrže nujnosti zakonov aristotelovske fizike.

Pojem božje vseomogočnosti je namreč sam po sebi nevtralen. Poleg kritike določenih vidikov aristotelovske filozofije narave omogoča tudi njen zagovor. Z njegovo pomočjo je mogoče ustvariti teološko sprejemljivo reafirmacijo »fizikalnih nemožnosti« te iste kozmologije ali celo postaviti pogoje možnosti aristotelovskih teorij, na primer zakonov gibanja, ki so bili empirič-

⁴⁹ Gl. A. Koyré, »Le vide et l'espace infini au XIVe siècle«, str. 37, op. 2.

no ovrženi.⁵⁰ Božja vsemogočnost je v zgodovini znanosti včasih odigrala »kritično«, drugič »konzervativno« vlogo. To je lepo razvidno – in s tem se približujemo Galileju – iz spora o heliocentrizmu. Kopernikov edini učenec Retik je leta 1541, torej dve leti pred publikacijo *De revolutionibus* v *Narratio prima* zatrdil, da so tisti, ki se jim zdi gibanje Zemlje »monstruozno«, smešni, saj Bog lahko stori, kar se zdi ljudem nemogoče, in lahko seveda ignorira Aristotelovo teorijo naravnih mest. 75 let kasneje je kardinal Barberini v neskončni božji moči našel temelj za svojo zavrnitev Galilejevih kopernikanskih argumentov.⁵¹

Vendar pa je ključna razlika, ki ločuje srednjeveške »miselne eksperimente«, ki so v zadnjem obdobju sholastike aristotelsko fiziko v določeni meri izpostavili procesu revizije, in galilejsko znanostjo v njihovem epistemološkem statusu. »Sholastična« argumentacija je popolnoma hipotetična, namen teologov in filozofov je predvsem pokazati, da nasproti obstoječemu obstajajo tudi druge alternative, ki ilustrirajo tezo o absolutni božji volji nasproti dejanski strukturi sveta, ne pa, da je tisto, o čemer *par esbatement* razmišljajo, tudi realno mogoče ali celo dejansko tako. Distinkcija med *potentia dei absoluta* in *potentia dei ordinata*, med neskončnimi možnostmi, ki se odpirajo božji moči, in tistimi, bolj omejenimi, ki jih je realiziral v okviru zakonov sveta, za katerega se je svobodno odločil, da ga bo ustvaril, filozofom in teologom omogoča preučevanju logičnih hipotez, ki so jih pripeljale do določene relativizacije nujnostnega značaja peripatetične fizike, vendar pa je dejstvo, da ostaja zanje ta edina veljavna znotraj našega, edinstvenega sveta. Vendar pa ta fizika ne more omejiti tega, kar je mogoče za Boga. Kar je resnično s fizikalne vidika (*potentia ordinata*), je le del tega, kar je lahko res čisto logičnega vidika (*potentia dei absoluta*).

Galileo Galilej, ki leta 1616 kardinalu Barberiniju ni odgovoril na njegovo vprašanje, se v *Dialogu* (1632) velikokrat, implicitno ali eksplicitno, sklicuje na božjo vsemogočnost (Galilej jo imenuje »neskončna« ali »neizmerna« ali »absolutna«). Pri tem nima nobenih zadržkov in z njeno pomočjo podpre in pojasni svojo koncepcijo sveta, uporabi jo, da vpelje vse potrebne nianse in da pokaže, da znanstvene hipoteze ne postulirajo ničesar nedojemljivega, itd. Vendar pa obstaja med Galilejevo in srednjeveško uporabo te argumentacije neka bistvena, radikalna razlika, ki se jo tudi sam dobro zaveda in

⁵⁰ Prvim tomistom je možnost, da bi Bog s svojo *potentia absoluta* ustvarila množstvo svetov, služila zgolj za to, da so potrdili fizikalno veljavnost razlogov za edinost sveta. Podobno taktiko so pri obravnavi drugih vprašanj ubrali tudi drugi srednjeveški in zgodnji moderni avtorji. Gl. L. Bianchi, »Potentia Dei absoluta: logique de la découverte ou rhétorique de l'argumentation scientifique?«, str. 144.

⁵¹ Gl. L. Bianchi, »Urbain VIII, Galilée et la toute-puissance divine«, str. 77.

eksplicira. Galilej namreč zelo jasno izpostavi, da tega teološkega pojma ne smemo uporabljati zato, da fizikalno in kozmološko analizo preprosto transformiramo v analizo imaginarnih situacij, kar so počeli v poznem srednjem veku.⁵² Za Galileja so imaginarna izkustva, miselni eksperimenti sicer hevristično koristni, vendar samo kolikor omogočajo analizirati realne fenomene v njihovih idealnih pogojih.⁵³ Za njegovo znanstveno metodo je bistveno, da preučuje realno stanje sveta, tako da vpelje v obravnavo predmete, ki so teoretično – ne pa dejansko – popolni: površine, ki so popolnoma ravne; popolnoma trda telesa; gibanje brez trenja; itd., ki predstavljajo mejne primere tistega, kar se dogaja v realnem svetu. Ti »nerealni« momenti omogočajo lažje razumevanje realnih zakonov vesolja. Vendar pa je zanj popolnoma nekoristna izguba časa, da bi kot fizik razpravljajal o dogodkih, ki so »zunaj toka narave«, o čudežih, božjih intervencijah in podobnem. Četudi Galilej uporablja argumente, ki so jih razvili *secundum imaginationem* sholastiki 14. stoletja je status te argumentacije radikalno drugačen. Medtem ko gre pri srednjeveških avtorjih za *esbatemen* in *exertation de engin*, katere namen ni odkrivanje realne strukture sveta in njegovih zakonitosti, temveč za raziskovanje popolnoma logičnih možnosti, gre pri Galileju za idealizacijo, katere cilj je pokazati delovanje dejansko obstoječega sveta. Kot pravi Galilej sam v beležkah o Jean-Baptiste Morinovi knjigi (1631), v kateri je ta branil negibnost Zemlje na podlagi božje vseomogočnosti, je naloga znanosti raziskovati »[...] non [...] quello che il Dio poteva fare, ma quello che Egli ha fatto«/»Ne tisto, kar bi Bog lahko storil, temveč tisto, kar je dejansko naredil«.⁵⁴

Literatura:

- Aristotel, *O nebu*, grško-slovenska izdaja, prevod in glosarij P. Češarek, spremna študija in opombe M. Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 2004.
- Bianchi, L., »Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV«, *Medioevo* 10 (1984), str. 105–153.
- Bianchi, L., *Uccelli d'oro e pesci di piombo: Galileo Galilei e la 'potentia dei*

⁵² Gl. predvsem drugi dan *Dialoga o dveh velikih sistemih sveta*, v katerem Galilej zavrača Scheinerjeve argumente proti Koperniku iz knjige *Disputationes mathematicae* (knjiga je izšla leta 1614, kot avtor pa je naveden Locher). Vsi Scheinerjevi ugovori temeljijo na obravnavi fizično nemogočih primerov, se pravi primerov, ki so izvedljivi samo s pomočjo božje intervencije, kot na primer padec topovske krogle, ki jo je božja absolutna moč prenesla na Luno; izničenje sveta itd.

⁵³ O tem gl. tudi A. Funkenstein, Funkenstein, A., *Théologie et imagination scientifique du moyen âge au XVII^e siècle*, str. 198–214.

⁵⁴ Galileo Galilei, *Le opere*, VII, str. 565–566.

- absoluta'«, v: Fumagalli Boenio Brocchieri, Mt. (ur.), *Sopra la volta del mondo. Omnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Lubrina, Bergamo 1986, str. 139–146.
- Bianchi, L., »Potentia Dei absoluta: logique de la découverte ou rhétorique de l'argumentation scientifique?«, v: S. Knuuttila, R. Työriinöja in S. Ebbesen (ur.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eight International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 24–29 August 1987, Vol. II, Luther–Agricola Society, Helsinki 1990, str. 138–145.
- Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.
- Bianchi, L., »Interventi divini, miracoli e ipotesi nel 'Dialogo' di Galilei«, v: G. Canziani, M. A. Granada, Y. Ch. Zarka (ur.), *Potentia dei. L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Angeli, Milano 2000, str. 239–251.
- Bianchi, L., »Agostino Oreggi, qualificatore del 'Dialogo', e i limiti della conoscenza scientifica«, v: J. Montesinos in C. Solís (ur.), *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, La Orotava 2001, str. 575–585.
- Bianchi, L., »Urban VIII, Galilée et la toute-puissance divine«, v: F. Beretta (ur.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?*, Saint-Augustin, Saint-Maurice 2005, str. 67–90.
- Bianchi, L. in Randi, E., *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Editions Universitaires de Fribourg/Cerf, Freiburg/Pariz 1993.
- Boulnois, O. (ur.), *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Aubier, Pariz 1994.
- de Libera, A., *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Pariz 2003.
- de Libera, A., *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Pariz 1991.
- Dick, S. J., *La pluralité des mondes*, prevedel M. Rolland, ACTES SUD, Le Méjan 1989.
- Duhem, P., *Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, 2. zv., Hermann, Pariz 1906–1913.
- Duhem, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, A. Hermann, Pariz 1913–59.
- Duhem, P., *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, uredil in prevedel R. Ariew, The University of Chicago Press, Chicago/London 1985.
- Funkenstein, A., *Théologie et imagination scientifique du moyen age au XVII^e siècle*, prevedel J.-P. Rothschild, PUF, Pariz 1995.
- Hissette, R., *Enquête sur 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires/Vander/Oyez, Louvain/Pariz 1977.

- Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, tolemaico e copernicano*, kritična izdaja in komentar O. Besomi in M. Helbing, Antenore, Padova 1998.
- Galileo Galilei, *Le opere*, 20. zv., ur. A. Favaro, G. Barbèra, Firenze 1968.
- Grant, E., »The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages«, *Viator* 10 (1979), str. 211–244.
- Grant, E., »The Effect of the Condamnation of 1277«, v: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ur.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, str. 537–539.
- Grant, E., *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1996.
- Grant, E., *The Foundations of Modern Science in The Middle Ages. Their Religious, Institutional and Intellectual Context*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1996.
- Grant, E., *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Grant, E., »Scientific Imagination in the Middle Ages«, *Perspectives on Science* 12 (4/2004), str. 394–423.
- Koyré, A., »Le vide et l'espace infini au XIVE siècle«, v: isti, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Pariz 1971, str. 37–92.
- Koyré, A., *Žnanstvena revolucija*, prevedli S. Jerele et al., Založba ZRC, Ljubljana 2006.
- Nikolaj Oresme, *Le Livre du ciel et du monde*, francosko-angleška izdaja, uredila in prevedla A. D. Menut in A. J. Denomy, The University of Winsconsin, Madison 1968.
- Normore, C. G., »Who Was Condemned in 1277?«, *The Modern Schoolman* 72 (1995), str. 273–281.
- Piché, D., *La condamnation parisienne de 1277*, latinsko besedilo, prevod in komentar, Vrin, Pariz 1999.
- Randi, E., »'Potentia dei conditionata': una questione di Ugo di Saint-Cher sull' onnipotenza divina«, *Rivista di storia della filosofia* 39 (1984), str. 521–536.
- Rudavsky, T., *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Reidel, Dordrecht 1985.
- Wippel, J. F., »The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris«, *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7 (2/1977), str. 169–201.
- Wippel, J. F., »Thomas Aquinas and the Condemnation of 1277«, *The Modern Schoolman* 72 (1995), str. 233–272.

O SPODLETELO-USPELEM SREČANJU MED DELEUZOM IN LACANOM

PETER KLEPEC

V pričujočem prispevku nas bo zanimalo nekaj vidikov srečanja med Deleuzom in Lacanom oziroma srečanja med Deleuzovo filozofijo in Lacanovo psihoanalizo. Če pri tem govorimo o srečanju, ne pa denimo o zapleteno razvejanem, že kar razvpitem odnosu Deleuzove filozofije do psihoanalize nasploh,¹ se za to poglavitni razlog nahaja najpoprej v tem, da skušamo s strogo omejitvijo tega odnosa, kolikor je to sploh mogoče, po eni strani ta odnos nevtralizirati, ga z omejitvijo na en sam, domnevno osebno-zgodovinski anekdotični vidik razelektriti, da bi morda po drugi strani v razpravi o njem vnesli kaj novega oziroma pokazali na njegove teoretske posledice in zastavke. Drugi razlog je pravzaprav enak prvemu, le da gre za nekoliko drugačen poudarek – govoriti o Deleuzovem razmerju do psihoanalize je sila nehvaležna in okvire pričujočega spisa tudi presegajoča naloga. V nadaljevanju se tej temi sicer ni mogoče popolnoma izogniti, zato ji tu in tam vendarle namenimo nekaj pripomb, kljub temu pa velja že takoj spomniti na to, da psihoanalize nasploh ali Psihoanalize pravzaprav ne poznamo. Enako velja za Deleuza, čeprav je mestoma videti, da to sam gladko pozablja. A dejstvo je, da Deleuze v resnici pozna in tudi navaja številne psihoanalitske avtorje, od Freuda, Melanie Klein, Daniela Lagacha, do Jacquesa Lacana, in – kar je še posebej zanimivo – tudi prve pomembnejše Lacanove učence, Serga Leclaira, Jeana Laplancha, Jeana Clavreula, Guya Rosolata itn. In da bi bila mera res polna – nedvomno, kot je razvidno iz *Razlike in ponavljanja*, kjer Deleuze navaja nek Milnerjev tekst iz tistega ob-

¹ Tematika »Deleuze in psihoanaliza« je zadnje čase tako rekoč »v zraku«, naj poleg Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse* (PUF, Pariz 2005) omenimo še Slavoj Žižka, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences* (Routledge, New York & London 2004), in Mladena Dolarja, *Prozopopeja* (DTP, Analecta, Ljubljana 2006, zlasti str. 200–215). O Lacanovi in Deleuzovi teoriji ponavljanja v pričujoči številki *Filozofskega vestnika* piše Alenka Zupančič.

dobja, pozna takrat najmlajšo udarno mladolacanovsko konjenico, saj zagotovo bere *Cahiers pour l'analyse*.

Skratka, če bi govorili o Deleuzu *in* psihoanalizi, bi ne smeli pozabiti dvojega: najprej, osnovnega manevra in vodila, ki ga Deleuze sam pogostokrat uporablja, češ, ne zvajati množva prehitro na Eno oziroma ga ne podrežati klišejem, kalupom, predstavam; nadalje, uporabe tega »et« oziroma »in« v Deleuzovi filozofiji, ki je namenjen kreativnemu jecljanju, tuji rabi, ki naj tako uniči utrjene identitete, kakor tudi vnese razcep v samo množstvo. Skratka, temo »Deleuze in psihoanaliza« je treba, v skladu z deleuzovsko logiko tega »in«, naj se sliši še tako nenavadno, razumeti kot logiko sovpadanj, navezav dveh množtev. Poanta je v tem, da domnevno dva izhodiščna termina nista nič drugega kot dve množvi v nenehnem postajanju in v nenehnem povezovanju drugega z drugim. Ravne te povezave so tisto, kar Deleuzea zanima. Torej ne gre za to, da bi morali zajeti Celoto, saj te ni – za Deleuzea je Celota vselej Odprto –, temveč za to, kako skozi te nove povezave, te nove »in«, zadeve ugledati v drugačni, novi luči. Ravno zato smo se na tem mestu odločili spregovoriti o *srečanju* med Deleuzom *in* Lacanom. V zadnji instanci tudi zato, ker se skušamo s tem izogniti, postaviti v oklepaj neko drugo srečanje, nek drugi »in«, če že hočete. Prav to srečanje predstavlja tretji razlog, zakaj se je treba pri vprašanju »Deleuze in psihoanaliza« omejiti. Gre za srečanje Deleuzea s Félixom Guattarijem, ki je, o tem ni nobene dvoma, od nekega trenutka naprej temeljito zaznamovalo Deleuzovo filozofsko podvzetje. Če govorimo o Deleuzovem odnosu do psihoanalize, je treba pri tem vendarle upoštevati, da je tudi Guattari psihoanalitik, ne le zato, ker je bil pri Lacanu nekaj časa v analizi, temveč, ker je tudi sam prakticiral psihoanalizo. Od petdesetih let dalje je deloval na kliniki La Borde, ki jo je ustanovil skupaj z lacanovskim analitikom Jeanom Ouryjem. Temeljno teoretsko-praktično izhodišče klinike La Borde je bilo ukiniti hierarhično razmerje med analitikom oziroma zdravnikom in pacientom, promovirati takšne človeške odnose, ki ne bodo privzemali obstoječih vlog in stereotipov. Nemara je že iz tega razvidna usoda srečanja Deleuzea z Guattarijem – to srečanje tako rekoč mora uspeti, je fatalnega pomena za Deleuzov filozofski projekt, kar pa obenem tudi pomeni, da zelo zaplete zadeve.

Zakaj pravimo, da predstavlja Deleuzovo srečanje z Guattarijem »uspelo« srečanje? Zato ker poslej Deleuze nastopa skupaj v tandemu z Guattarijem, in od tega trenutka dalje, vsaj na zunaj, močno spremeni stil ter, kot je videti, tudi svojo usmeritev. Večina interpretov tako govori o dveh Deleuzih, o Deleuzu pred srečanjem z Guattarijem in o Deleuzu po njem. In

kot se spodobi, »nič ni več tako, kot je bilo poprej«, vsega, kar je bilo ustvarjeno do tega srečanja, se za samega Deleuza drži pridih univerzitetnega,² skratka nečesa, »kar še ni tisto«. Prava težava pri vsem tem pa je, da je resnično težko ločevati med tem, kaj v to skupno partnerstvo oziroma avtorski tandem prinese eden in kaj drugi. Nekateri interpreti gredo celo tako daleč, da ločujejo »dobrega« Deleuza od »slabega« Guattarija. Na to posredno odgovarja Deleuze v *Pourparlers*, ko spregovori o svojem odnosu do Guattarija, ali bolje, o njunem skupnem delu in ga skuša konceptualizirati, pojmovati s pomočjo kategorije pojmovnega posrednika oziroma falsifikatorja – »drug drugemu nastopava kot posrednika,« pravi Deleuze, »kot vselej falsificirana posrednika, kot falsifikatorja«. Metafora, ki jo Deleuze potem v nadaljevanju uporabi, pa je vseeno nekoliko presenetljiva – »sva kot dva potočka, ki se združita, da bi naredila tretjega, ki sva bila midva.«³ Mar nimamo tu tiste teme, ki je po definiciji platonska – »eno sva«, iz dveh tokov, iz dveh potočkov nastane tretji, ta tretji potoček pa sva »midva«? Kakorkoli že, vse doslej navedeno o Deleuzovem srečanju z Guattarijem govori v prid temu, da to srečanje na pričujočem mestu postavimo v oklepaj, hkrati pa nam lahko služi kot zgleden primer uspelega srečanja, kot pravi protiprimer srečanja, ki nas na tem mestu zanima.

Ob neki anekdoti

Deleuzovo srečanje z Lacanom je namreč nekaj povsem drugega kot Deleuzovo srečanje z Guattarijem, saj v nekem pomenu vsekakor ne gre za uspelo srečanje. A zagata je naposled tudi v tem, da prav tako ne gre za povsem spodletelo srečanje, za čisto zgrešeno srečanje. Deleuze resno bere Lacana (vsaj pred srečanjem z Guattarijem) in tudi Lacan, kot bomo videli, resno bere Deleuza. Torej je v nekem pomenu mogoče govoriti o nekakšnem srečanju. Sta se Deleuze in Lacan tudi fizično kdaj srečala, se srečevala ali vsaj komunicirala? O tem zgodovinarji in interpreti molčijo. Pa vendar, ko Lacan v svojem XVI. seminarju *D'un Autre à l'autre*, ki je potekal v letih 1968–69, omenja izid Deleuzovega dela *Logika smisla*, ki je tedaj izšlo, se takole izrazi: »Sicer pa gre za pravo presenečenje, saj mi Deleuze zadnjič, ko sem ga videl ob promociji njegovih dveh tez, nikakor ni napovedal [izida tega dela].«⁴ Ta »zadnjič« se nanaša torej na nek uradni dogodek, pri katerem je

² Prim. *ibid.*, str. 16. Deleuze se od *Razlike in ponavljanja* distancira na več načinov – o tem prim. tudi Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, Minuit, Pariz 2003, str. 283.

³ Prim. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Pariz 1990, str. 187.

⁴ Jacques Lacan, *Seminaire, Livre XVI.: D'un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz 2006, str. 218.

Lacan prisostvoval, in kjer je očitno prišlo tudi do nekakšne komunikacije z Deleuzom. Priložnostne, slučajne komunikacije. Iz tega, kar Lacan pove, je razvidno, da Lacan in Deleuze nista bila znanca, ki bi imela redne stike, temveč filozof in psihoanalitik, ki sta spoštovala in brala drug drugega. Ali boljše, ki sta spoštovala teoretski napor drug drugega. Tako je Lacan poln hvale Deleuzovih del – poleg *Logike smisla* na navedenem mestu omenja še *Razliko in ponavljanje*, v XIV. seminarju, predavanju z dne 14. 6. 1967, pa omenja, mimogrede povedano, tudi Deleuzovo delo o Masochu. *Logika smisla* Lacana celo tako navduši, da jo svojemu poslušalstvu priporoča v branje, ne sicer celotne, ker gre za »zajeten zalogaj«, a vseeno je zanj to »knjiga, ki je narejena tako, kot je treba«. Da jo je sam pozorno prebral, priča nenazadnje pripomba v nadaljevanju, da se edino izrecno mesto, kjer se avtorjevo pojmovanje loči od njegovega lastnega, nahaja na strani 289 francoske izdaje *Logike smisla*.

Morda se komu zdi pretirano vztrajati pri naključnosti stikov, ki sta jih imela Lacan in Deleuze. Nemara je res vseeno, za kakšne stike je pri vsem tem šlo, razen v primeru, ko jih skušamo konceptualizirati skozi pojem srečanja. Kajti srečanje je nekaj naključnega in slučajnega, nekaj, kar nastopa kot presenečenje, ni nekaj, kar bi se dogajalo (bodisi vedno bodisi večinoma na isti način), temveč se zgodi enkrat samkrat. Lacanovo pozitivno presenečenje ob izidu *Logike smisla* je primer takega srečanja. Prav lahko bi ga lepo ponazorili z Aristotelovim primerom iz *Fizike* (196a) za *tyche*, slučaj. Slučaj je namreč »to, da je nekdo slučajno šel na trg in naletel na nekoga, ki bi ga sicer hotel [srečati], toda ni menil, da ga bo«. ⁵ In kolikor je srečanje med Lacanom in Deleuzom primer takšnega srečanja, se potem nemudoma postavlja vprašanje, kakšne teoretske konsekvence, če sploh kakšne, ima? Srečanje ima vselej neke konsekvence, je bodisi uspelo ali spodletelo – konec koncev tedaj, ko nima nikakršnih pozitivnih konsekvenc, ko ne prinese ničesar pozitivnega, govorimo o spodletelem srečanju. Nekaj podobnega meni tudi Aristotel, ko na že omenjenem mestu razpravlja o razliki med *tyche* in *automaton*, slučajem in samodejnostjo, kot se glasi omenjeni slovenski prevod, in pri tem sklepe takole: »slučaj pa se imenuje srečen, kadar izhaja od njega nekaj dobrega, nesrečen pa, kadar nekaj slabega«. ⁶ Kaj to pomeni v našem primeru? Lahko govorimo, da je, če si izposodimo Aristotelovo dikcijo, srečanje med Deleuzom in Lacanom prineslo »veliko zlo« ali »veliko dobro«? Ima kakšne

⁵ Aristotel, *Fizika*, prevedel in opombe sestavil Valentin Kalan, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 134. Prim. k temu tudi zanimivo razpravo Filipa Grgiča, »Naključje in človeško delovanje v Aristotelovi *Fiziki*«, prevedla Dragana Kršić, v: *Filozofski vestnik*, XXI, 1, Ljubljana 2000, str. 179–194.

⁶ *Ibid.*, 197a25, str. 138.

konsekvence, in če jih ima, kakšne so? Gre torej za srečno naključje ali za kaj drugega?

Morda ima Aristotel celo bolj prav, kot bi si mislili, ko v nadaljevanju opozarja, da »se upravičeno reče, da je sreča opoteča: slučajnost je namreč nestalna« – v našem primeru bo to kar držalo. Zadeve se namreč kmalu po »presenetljivem srečanju« Deleuza in Lacana takoj obrnejo na glavo – Lacan Deleuza v nadaljevanju svojega opusa, vsaj kolikor nam je znano, nikoli več ne omeni. Kar nekoliko čudi glede na vse spoštovanje in resnično zanimanje za Deleuzovo filozofsko podvzetje, ki ga Lacan v nekem trenutku vsekakor izrazi. Se razlog za to nahaja v Lacanovem vse večjem nezaupanju do filozofov, ki ga na koncu pripelje v antifilozofijo? Toda ali ni pomenljivo, da Lacan svojo izjavo »dvigam se proti filozofiji«⁷ izpostavi v tekstu, ki predstavlja kritiko Althusserja? Drugače rečeno, ali ni pomenljivo dejstvo, da obstaja Lacanov tekst »Monsieur A.«, medtem ko Lacan teksta »Monsieur D.« ni nikoli napisal? Je razlog za to v vse večjem konceptualnem razhajanju z Deleuzom? Kot bomo skušali pokazati v nadaljevanju, je zadeva prejkone obratna – kljub določenemu konceptualnemu razhajanju in razliki, je mogoče najti več stičnih točk, kot je to morda videti na prvi pogled in kot se tudi običajno meni. A pred tem si na hitro oglejmo, kako je z vsem tem na Deleuzovi strani.

Tudi tu je vse v znamenju »opoteče sreče«. Če Lacan nikoli ni napisal spisa z naslovom »Monsieur D.«, je na drugi strani videti, da je celotno Deleuzovo sodelovanje z Guattarijem v znamenju spisov, ki so posvečeni »Madame P.«, torej gospe Psihoanalizi, in »Monsieurju F.«, gospodu Freudu, ter posredno vsekakor tudi »Gospodu L.«. Videti je, da se je Deleuzovo srečanje s tem gospodom L., z Lacanom namreč, skozi srečanje Deleuza z Guattarijem izrodilo, kot bi temu rekel Aristotel, v »nekaj slabega«. »Deleuze«, pravzaprav Deleuze in Guattari, a odslej je to »eno«, mar ne, namreč že v delu *Anti-Œdipe* povsem »obrne ploščo« in postane zagrizeni nasprotnik in kritik psihoanalize. Slednja zanj in za Guattarija predstavlja poskus, da bi željo ujeli v slepo ulico, neko podvzetje, ki je nasprotno življenju in ki predstavlja pesem smrti, zakona in kastracije. Psihoanaliza je zanj celo v temelju poskus ljudem prepričati, da bi povedali tisto, kar imajo za povedati.⁸ V grobem bi lahko Deleuzovo in Guattarijevo kritiko psihoanalize v *Anti-Œdipe* strnili v nekaj točk: Prvič, psihoanaliza je idealizem, ki korenini v kultu Ojdipa. Drugič, psihoanaliza Ojdipa zvaja na družinski okvir, norost in delirij skuša razumeti v družinskem okviru, kar je skrajno zmotno, saj je delirij historično-svetovni, ne pa družinski. Za lapsusom in nesmisлом

⁷ Jacques Lacan, »Monsieur A.«, *Ornicar* 20–21, Pariz 1980, str. 17.

⁸ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 197.

se za Deleuza vselej nahaja neka politika. »Program« se torej glasi: namesto psihoanalize shizo-analiza. Tretjič, nezavedno noče reči ničesar, nezavedno je stroj, za katerega je pomembno le, kako poteka, funkcionira. Da ne gre zgolj za trenutni popadek, temveč za korenito preusmeritev, priča tudi skupno delo *Mille plateaux*, ki izide osem let kasneje in v katerem je eden izmed platojev posvečen Freudovi analizi Volčjega človeka, poanta katerega je, da je že od začetka jasno, kam bo Freudova analiza pripeljala – začetno število volkov v slovitih sanjah Volčjega človeka je na koncu zvedeno na enega samega, ki predstavlja očetovsko figuro. Poanta je torej v tem, da psihoanaliza množstvo materiala vselej zvaja na Eno, na večno zgodbo »očka-mamica«, »papa-maman«. ⁹ Psihoanaliza je tako del tipične metafizično-platonistične naveze, ki Mnoštvo zvaja na Eno – »psihoanaliza ne le v svoji teoriji, temveč v praksi nezavedno podreja drevesnim strukturam, hierarhičnim grafom, rekapitulacijskim spominom, osrednjim organom, falosu, drevesu-falosu. V tem pogledu psihoanaliza ne more spremeniti svoje metode: na podlagi diktatorskega pojmovanja nezavednega utemeljuje svojo diktatorsko oblast. [...] Tako v psihoanalizi kot v njenem objektu vselej obstaja general, šef (general Freud).« ¹⁰ In če vsakič, ko pride do izdajstva želje, obstaja tudi pridigar, predstavlja nedavni lik duhovnika, pridigarja sedaj psihoanalitik s svojimi tremi načeli: Ugodjem, Smrtjo, Realnostjo. ¹¹

Besede so težke, obtožbe hude, videti je, da so vsi mostovi s psihoanalizo podrti in požgani. In kaj dodati k takšni uničujoči kritiki psihoanalize? Da ni dovolj brezobzirna in da v resnici sploh ni kritika! Ta »kritika«, saj ne prinaša ničesar izvirnega, temveč se zgolj predaja bolj ali manj prevladujočim klišejem in duhu časa (nenazadnje gre z roko v roki z Derridajevo kritiko Freuda v *Carte postale*). Najmanj, kar lahko rečemo, je, da Deleuze in Guattari sama storita tisto, kar očitata psihoanalizi – tudi sama zvajata Mnoštvo na Eno, ¹² iz številnih psihoanalitskih smeri in usmeritev izdelata enega samega slamnatega možiclja, ki ga potem lahko po mili volji obračata sem ter tja. A pustimo to. Kaj je pri vsem tem z Lacanom? Presenetljivo je, da kljub vsej tej hudi in neprizanesljivi kritiki psihoanalize, ki traja skorajda četrtrt stoletja, na koncu Deleuze v delu *Pourparlers*, ki izide leta 1990, do Lacana vendarle ohrani neko spoštovanje, še več, celo prizna, da sta se tako on kot

⁹ Prim. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Minuit, Pariz 1980, str. 38–52.

¹⁰ *Ibid.*, str. 27.

¹¹ Prim. *ibid.*, str. 192.

¹² Kar je glede analize Freudovega *Volčjega človeka* prepričljivo pokazala Catherine Malabou. Prim. Malabou, Catherine, »Who's Afraid of Hegelian Wolves«, v: *Deleuze: A Critical Reader*, ur. Paul Patton, Blackwell, Oxford 1996, str. 114–138.

Guattari od Lacana veliko naučila!¹³ In da bi bila mera res polna, lahko že v delu *Anti-Œdipe*, ki predstavlja tako površno in navidez ostro kritiko psihoanalize, najdemo tudi naslednji odlomek: »Zdi se nam, da ima občudovanja vredna teorija želje Jacquesa Lacana dva pola: enega v razmerju do *objet petit a*, kot želečega stroja, ki željo definira z realno produkcijo in ki presega vsako idejo potrebe in fantazme, ter drugi pol, velikega Drugega kot označevalca, ki ponovno vpelje neko določeno idejo manka.«¹⁴

Ta tonaliteta nekoliko preseneča glede na kontekst, v katerem sicer nastopa. Spoštovanje in ostra kritika? Čemu spoštovanje in zakaj tako ostra kritika? Je razlog v tem, da gre na neki drugi, konceptualni ravni za nekaj skupnega, za nek skupni zastavek? Prepričani smo, da nedvomno obstajajo takšne skupne točke, skupni zastavek, ki ga na svojstven način predstavlja tudi anekdota o srečanju med Deleuzom in Lacanom, kolikor srečanje, tako kot za Deleuza objekt, »ni tam, kjer ga iščemo, temveč [...] ga, nasprotno, najdemo tam, kjer ga ni«.¹⁵

Od anekdote h konceptu

Kaj konkretno to v našem primeru pomeni? Najpoprej to, da Lacan ni (samo/več) tam, kjer ga išče (in najde) Deleuze, Deleuze pa tudi ni (samo/več) tam, kjer ga išče (in najde) Lacan. Ne gre enostavno za to, da so edina uspela srečanja spodletela, zgrešena srečanja, ali pa za to, da ohranimo »uspelost«, »afirmacijo« in se v velikem loku izognemo »zgrešenosti«, »spodletelosti«, tudi za to ne, da eno preprosto zoperstavimo drugemu. Vprašanje je namreč v tem, za kateri pogled, s katerega gledišča so edina uspela srečanja zgrešena srečanja, drugače rečeno, kaj je tisti presežek, ki neko (navidez) zgrešeno srečanje naredi za uspelo? Drugače rečeno, če je videti, da gre pri srečanju med Lacanom in Deleuzom za zgrešenost proti spodletelosti, manko proti polnemu, negacija proti afirmaciji, tistega, »kar ne gre«, »kar šepa«, spodleti, kar je zgrešeno, proti uspelosti, proti tistemu, »kar teče«, »poteka«, navsezadnje Hegla proti Spinozi,¹⁶ želje in manka proti stroju in afirmaciji, so zadeve, vsaj po našem mnenju, vendarle nekoliko bolj zapletene, kar ko-

¹³ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 25.

¹⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, Minuit, Pariz 1972, str. 34.

¹⁵ Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, Krtina, Ljubljana 1995, str. 57.

¹⁶ Mestoma se zdi, da to trdi tudi Monique David-Ménard v *Deleuze et la psychanalyse* (prim. str. 10, 16 ff.)

nec koncev skušamo, ko govorimo o tem srečanju, nakazati s paradoksnim zlepljenjem obeh predikatov, spodletelega in uspelega. Na drugi strani gre, kot bomo videli in kar nemara ni tako očitno skozi sam anekdotičen primer srečanja med Deleuzom in Lacanom, tudi za konceptualni status tega, kaj sploh srečanje je. Je srečanje nekaj slučajnega ali samodejnega? Kako sploh pride do srečanja? Je tudi pri tem treba zoperstaviti slučaj samodejnosti, postaviti *tyche* nasproti *automaton*, ali pa ju misliti skupaj? Kako, se pravi, na kakšen način?

Kaj za srečanje med Lacanom in Deleuzom pomeni, da Lacan ni tam, kjer ga najde Deleuze, in Deleuze ne tam, kjer ga najde Lacan? Najprej to, da Lacan v vsej svoji hvali v XVI. seminarju Deleuza umesti na raven strukturalizma in označevalca. Videti je, da ga s tem umesti na raven *automaton*, simbolnega, medtem ko sam odločno – kot da bi vedel, da je zastavek v razmerju do *Logike smisla* in Deleuza nasploh drugje – krene v drugo smer, smer *tyche* in realnega, tistega, kar v simbolno zvrta luknjo, kar je *trou-matique*. Seveda to ne pomeni, da Lacan zoperstavlja *tyche* in *automaton*, temveč, da ju skuša misliti skupaj. Eno izmed različic tega predstavlja Lacanova konceptualizacija razmerja med vzrokom in zakonom. Na eni strani imamo zakon kot regularnost, kot ponavljanje, kjer zakon omogoča predvidevanje tega, kar se bo zgodilo. Če isti vzrok povzroča isti učinek, potem dobimo kontinuirano verigo vzrokov, kjer je vsak vzrok istočasno učinek drugega vzroka. Tako dobimo, pravi Jacques-Alain Miller, na katerega se v tej točki opiramo,¹⁷ tedaj ko vzrok vpišemo v zakone, verigo nujnosti, determinizem samodejnosti, kjer težko s prstom pokažemo na en sam vzrok, na točko, kjer se ta veriga vzrokov prične. Drugače rečeno, kontinuirana veriga vzrokov in učinkov na tak ali drugačen način implicira tudi neko teorijo Boga. Na drugi strani pa imamo vzrok, kolikor ni vpisan v zakon regularnosti in kontinuitete, namreč humovski vzrok, vzrok kot ločen od verige, vzrok kot prelom z verigo. Vprašanje po takšnem ločenem vzroku se lahko pojavi šele in zgolj takrat, ko obstaja prelom z verigo, ko verigi spodleti, ko obstaja *missing link*, manjkajoči člen verige. Z drugimi besedami, takšen vzrok je kot srečanje, je nekaj naključnega in slučajnega, nekaj, kar nastopa kot presenečenje, in ne nekaj, kar bi se dogajalo (bodisi vedno bodisi večinoma na isti način), temveč se zgodi enkrat samkrat. Temeljna opredelitev takšnega vzroka je diskontinuiteta, takšen vzrok je na strani *tyche* in ne *automaton*. Takšen vzrok je lahko samo neumestljiv, točka, ko verigi označevalcev itn. spodleti, oziroma,

¹⁷ Prim.: Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, prevedli Miran Božovič et al., Analecta, Ljubljana 2001, str. 21 ff.

kot pravi Lacan v Seminarju XI., takšen »vzrok je lahko samo vzrok nečesa, kar šepa«. ¹⁸

Ravno zaradi tematizacije takšnega vzroka se pri poznem Lacanu v ospredje postavlja kategorija realnega, toda za to so tudi še drugi razlogi. V predavanju XVI. seminarja, kjer omenja Deleuza (in tudi še v naslednjem), Lacan namreč razvije neko re-vizijo, kot bi rekel naš vodilni državni filozof, revizijo, ki zadeva sublimacijo, o kateri je sicer sam obširno že spregovoril v VII. in XI. seminarju. Novi premislek sublimacije pa je zgolj še en korak na poti od simbolnega k realnemu, od želje h gonu, ki prevladuje pri poznem Lacanu. Glede na to, da je želja vselej intersubjektivna, se tako ponovni obravnavi Hegla ni mogoče izogniti. Pomenljivo je, da Lacan v nadaljevanju, v XVII. seminarju, nenehno niha glede Heglovega statusa: izmenično ga umešča v vse diskurze razen analitičnega, zdaj je Hegel paradigma Gospodarja, zdaj Profesorja, zdaj Univerzitetnika. ¹⁹ Ravno zato, ker pri poznem Lacanu v ospredje prideta realno in gon, gon pa vselej išče zadovoljitev, pride do novega premisleka objekta, objekta, ki ustreza gonu, do premika k drugačnemu statusu *zadovoljitve* in *objekta*, objekt *a* je zadovoljitev kot objekt. Na drugi strani nov premislek gona potegne za seboj drugačen status perverzije – ker je perverzija prvotnejša od norme, postane perverzija norma gona. In če so goni Freudov mit, skuša Lacan z objektom *a* razložiti notranjo logiko freudovskega mita o gonu in v isti sapi tudi freudovski mit o Ojdipovem kompleksu – gon konec koncev pomeni, da od nikogar več nič ne zahtevamo, saj ne vprašuje za svojo pot. In ker se zato postavlja vprašanje, kaj sta sploh norma in kaj perverzija, od tod izhaja problematični status izjeme. V enem primeru je to Ime-Očeta, v drugem mazohizem, pri katerem je privolitev drugega bistvena. (V tej točki se Lacan ponovno sreča z Deleuzom, z njegovim delom o mazohizmu, a to je že neka druga zgodba.)

Vse to pa pomeni, da Deleuze in Guattari s svojim *Anti-Ojdipom* glede na Lacana v nekem pomenu trkata na odprta vrata, no, kaj trkata, s srednjeveškim ovnom skušata prodreti skozi domnevna vrata in jih uničiti. Vrata Postave? Morda, seveda, če vemo, da je temeljna lekcija Kafke ravno v tem, da so vrata postave vselej *naša* vrata, vrata, ki so bil namenjena le *nam*, kar v našem primeru pomeni, da je treba Deleuzovo in Guattarijevo trkanje na odprta vrata razumeti tudi skozi Lacanovo trditev, da vselej razumemo le svoje fantazme. To pa konec koncev pomeni, da Lacan tudi ni tam, kjer ga iščeta (ter naposled najdeta) Deleuze in Guattari. Kakorkoli že, bistvena po-

¹⁸ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 26.

¹⁹ Prim. Mladen Dolar, »Hegel na narobni strani psihoanalize«, *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8/2003, Ljubljana 2003, str. 227–256.

anta pri vsem tem je, da se Lacan vse od prekinjenega seminarja o *Imenih očeta*,²⁰ na koncu premakne onstran Ojdipa, že prej pa onstran figure očeta kot nosilca prepovedi, saj je prepoved dodeljena anonimni instanci govornice, prepoved je strukturna – »užitek je prepovedan tistemu, ki kot tak govori«²¹, kot se glasi v »Subverziji subjekta in dalektiki želje« iz leta 1960. Temu sledi tudi postopna opustitev modela transgresije, ki jo je kot model etike ustoličil VII. seminar. Če je tako še v XI. seminarju »pot pulzije edina oblika transgresije, ki je dopuščena subjektu v razmerju do načela ugodja«,²² je že v XVII. seminarju poudarek na tem, da »ne gre za nobeno transgresijo«, kajti »transgresija [je] opolzka beseda«. ²³ In kateri termin Lacan zoperstavi transgresiji? Čisto in enostavno označevalno ponavljanje, ki velja za ponavljanje užitka. Tu pa smo že krepko na Deleuzovem terenu.²⁴ In če je za Lacana gon vselej gon »brezglavega subjekta«, ni nezanemarljivo, da je po tej »brezglavosti« podoben mašinam oziroma strojem, kakor jih v delu *Anti-Oedipe* zastavita Deleuze in Guattari: »Ono funkcionira povsod, zdaj neprestano, zdaj prekinjeno. Ono diha, ono se razvne, ono je. Ono serje, ono fuka. Kakšna napaka je reči Ono [le] ça. Povsod so to mašine, nikakor ne v metaforičnem pomenu: mašine mašin, z njihovimi stiki, povezavami. Mašina-organ je priključena na mašino-vir: prva oddaja tok, ki ga druga preseka. Prsi so mašina, ki proizvaja mleko, usta so povezana z njimi.«²⁵

Na tej, sicer dokaj splošni ravni je videti, da sta Deleuze in Guattari precej bližje Lacanu, kot se morda zdi in kot se običajno dopušča. A hudič, kot vselej, se seveda nahaja v podrobnostih, zato bo najbolje, če pustimo to vprašanje na tem mestu odprto, ter se lotimo vprašanja, ali je Deleuze dejansko v času *Logike smisla* in *Razlike in ponavljanja*, torej v času, ko ga Lacan še omenja, tam, kamor ga slednji umešča, tj. na ravni strukturalizma, označevalca, simbolnega? Lacan namreč Deleuza pohvali, da je dojel glavni trik strukturalizma, da ima struktura vselej prazno mesto, praznino, manko in objekte, ki nimajo svojega mesta, blodeče objekte, ki potem to mesto zapolnijo ali pa tudi ne. Še v spisu »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, ki je izšel leta 1972, a je bil napisan leta 1967, Deleuze omenja »objekt = x«, ki je »vedno premeščen glede na samega sebe. Njegova značilnost je, da ni tam, kjer ga iščemo, tem-

²⁰ Prim. Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, Seuil, Pariz 2005.

²¹ Jacques Lacan, *Spisi*, DTP, Analecta, Ljubljana 1994, str. 298.

²² Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, DTP, Analecta, Ljubljana 1996, str. 168.

²³ Prim. Jacques Lacan, »Narobna stran psihoanalize«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Razpol 13, Problemi*, XLI, 6–8, Ljubljana 2003, str. 19, 23.

²⁴ Prim. k temu Mladen Dolar, *Prozopopeja*, DTP, Analecta, Ljubljana 2006, str. 200–215 in prispevek Alenke Zupančič v pričujočem Filozofskem vestniku.

²⁵ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 7.

več da ga, nasprotno, najdemo tam, kjer ga ni. Rekli bi, da 'manjka na svojem mestu' (zato ni nekaj realnega). Prav tako manjka svoji podobnosti (zato tudi ni podoba) in manjka svoji identiteti (zato ni koncept).²⁶ Objekt torej za Deleuza ni ne realen, ne imaginaren, pa tudi ne identičen sam s seboj, ni koncept v običajnem pomenu besede. »Igre torej potrebujejo prazno mesto, saj bi se brez njega nič ne premaknilo, nič ne bi funkcioniralo. Objekt = x se ne razlikuje od svojega mesta, toda za to mesto je značilno, da se ves čas premika, prazno mesto ves čas skače.«²⁷ Ista logika komplementarnosti mesta brez lastnika in lastnika brez mesta zanima Deleuza tudi v *Logiki smisla*, iz česar tudi izhaja »naloga današnjega dne: skrbeti za kroženje praznega predalčka in za to, da spregovorijo predindividualne in neosebne singularnosti, skratka producirati smisel.«²⁸ Produkcija smisla pa ni nič drugega kot produkcija dogodka, ki ga Deleuze vselej pojmuje kot *srečanje*, in sicer kot srečanje vsaj dveh heterogenih serij. To srečanje nekaj proizvede in to nekaj, kar proizvede kot znak, je tisto, za kar Deleuzu gre: »Ko se vzpostavi komunikacija med heterogenimi serijami, iz tega v sistemu izhaja cela vrsta konsekvenc. Nekaj se 'zgodí' na robovih; pride do nastopov dogodkov; vznikov fenomenov – tipa prebliska ali strele.«²⁹ Še več, »slučajnost ali naključnost srečanja zagotavlja nujnost tistega, kar sili k mišljenju.«³⁰

Iz navedenega je lepo razvidno, da Deleuza nenehno zanima navezava *tyche* in *automaton*, navezava naključja, slučaja v razmerju do določene samodejnosti. Čeprav lahko Deleuza *Logike smisla* zoperstavimo Deleuzu iz *Anti-Oedipe*,³¹ in četudi obstaja določena sprememba tonalitete med zgodnjim in poznim Deleuzom, je vendarle mogoče reči, da vsem nihanjem navkljub Deleuza nenehno obseda en in isti problem. Ta problem je zaobsežen v razmerju med postajanjem in dogodkom. Čeprav v delu *Anti-Oedipe* obstaja eno samo postajanje, to pa je izenačeno z zgodovino,³² postajanje torej je zgodovina, in četudi kasneje Deleuze v *Pourparlers* izrecno poudarja, da »zgodovina ni postajanje«,³³ vsa ta nihanja zadevajo neko zagato, ki ima pri Deleuzu posebno mesto. Ime te zagate je kajpak »dialektika«, ali bolje, vprašanje, kaj je »motor dialektike«: »Ko mišljenje tako postaja negativno«, pripominja zgodnji Deleuze, »vidimo, kako se življenje razvrednoti, preneha biti aktiv-

²⁶ Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, str. 57.

²⁷ *Ibid.*, str. 58.

²⁸ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998, str. 78. Prim. tudi str. 48, 32 in sq..

²⁹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 155.

³⁰ *Ibid.*, str. 189.

³¹ *Ibid.*, str. 21.

³² Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 43.

³³ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, str. 231.

no. [...] Dialektika sama podaljšuje to čarovnijo. Dialektika je tista umetnost, ki nas vabi da znova najdemo odtujene lastnosti. Vse se vrne k Duhu kot motorju in produktu dialektike; ali pa k samozavedanju; ali pa celo k človeku kot generičnemu bitju.«³⁴ Problem, ki Deleuza nenehno zanima, je torej v tem, kako misliti ta »motor«, ki ga je v dialektiki predstavljal duh oziroma negativnost?

Vprašanje, ki nas zanima, je torej, ali znotraj deleuzovskega gledišča nastopa neka napetost, podobna tisti med realnostjo in realnim pri Lacanu. Navidez sta si pojmovanji povsem v nasprotju. Pozni Lacan, kot je znano, poudarja realno kot nemožno: »Realno je nemožno – kjer se diskurz zaleti v nekaj, se opoteče in ne more nikamor naprej, kjer se sreča z »ni« [*il n'y a pas*] – in to v skladu s svojo lastno logiko – tam je realno.«³⁵ V *Anti-Oedipe* lahko, nasprotno, beremo: »Realno [*le réel*] ni nemožno, v realnem je, nasprotno, vse možno, vse postane možno.«³⁶ Toda to še ne pomeni, da Deleuza ne zanima podoben problem kot Lacana (in kasneje seveda Badiouja s konceptualizacijo biti in dogodka), le terminologija je nemara nekoliko drugačna. Vzemimo na primer *Logika smisla*: »Svet perverzneža je nek svet brez drugega, se pravi svet brez možnega. Drugi je tisti, ki naredi možno. Perverzni svet je svet, v katerem je kategorija nujnega popolnoma nadomestila kategorijo možnega: gre za nenanavaden spinozizem, kjer ni kisika, zato pa je tam neka bolj elementarna energija in nek bolj razredčen zrak.«³⁷ Kako potem vse to združiti s poudarkom, ki ostaja vseskozi isti in ki nastopa tudi še pri poznem Deleuzu – »*Du possible, sinon j'étouffe ...*«, »Možnega, če ne se zadušim ...«.³⁸

Videti je, da je Deleuzov univerzum brez prelomov in prekinitev, zaradi česar je Badiou temeljno enačbo Deleuzove filozofije zapisal kar kot »bit = dogodek«.³⁹ Navidez je Deleuzovo pojmovanje ontologije družbenega, ki izhaja iz aksioma o imanenci, o Enem-Vsem, v resnici takšno. Obstaja »ravnina imanence, enoglasnosti, sestave, kjer je vse dano, in v čemer plešejo neoblikovani elementi in materiali, ki se ločijo zgolj po hitrosti.«⁴⁰ Takšno pojmovanje družbe ne dojema skozi protislovje, binarno logiko, temeljni antagonizem dveh razredov, v njem ni prostora za nobeno transcendenco, a v njem

³⁴ Gilles Deleuze, »Nietzsche«, prevedla Alenka Zupančič, v: *Problemi*, XXXVII, 3–4, Ljubljana 1999, str. 66, 67.

³⁵ Jacques-Alain Miller, »Mikroskopija: Uvod v branje *Televizije*«, prevedel Boris Čibej, v: Jacques Lacan, *Televizija*, prevedla Alenka Zupančič, *Problemi-Eseji*, XXXI, 3, Ljubljana 1993, str. 34.

³⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, str. 35.

³⁷ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 301.

³⁸ Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, str. 216.

³⁹ Alain Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Pariz 1998, str. 71.

⁴⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 312.

tudi ni prelomov in diskontinuitet. Družba nikoli ni cela, polna, popolna ali sklenjena, »vselej namreč kaj uhaja ali beži«. ⁴¹ »Družbeno polje nenehno animirajo raznorazne vrste gibanj dekodacije in deteritorializacije, ki aficirajo 'mase', glede na svoje različne hitrosti in tempo. To niso *protislovja*, temveč pobegi«. ⁴² V nekem pomenu torej »vse teče« in edino, kar je pomembno, je hitrost. Česa? Tega, kar Deleuze in Guattari imenujeta hitrost tokov in bežiščnic. Ker torej družbo nenehno prečijo sile molekularnega in ker jo te sile, bežiščnice, v resnici določajo, je v temelju zaznamovana z naključnostjo in nedoločenostjo. To ne pomeni, da v njej vlada anarhija – družbeni svet ni niti povsem neracionalen, niti povsem racionalen, pač pa je v resnici nedovršen, v njem se nenehno »začenja«, nenehno in vselej smo »vmes«. Prva tarča takšnega pojmovanja je heglovsko-marksistično pojmovanje protislovja: »Zmotno pravijo (še posebej v marksizmu), da družbo določajo njena protislovja. A to drži zgolj v velikem merilu. Z gledišča mikro-politike družbo določajo njene bežiščnice, ki so molekularne«. ⁴³ Drugače rečeno, »družbeno polje ne določajo toliko konflikti in protislovja, pač pa bežiščnice, ki ga prečkajo.« ⁴⁴ Zanimivo je, da protislovja torej *obstajajo*, ter da Deleuze in Guattari tudi *ne* trdita, da ta pojem v določeni meri ni operativen, vendar so bežiščnice tiste, ki »v zadnji instanci določajo družbo«, če lahko temu tako rečemo. Natančneje rečeno, »dejansko bi bilo tisto *prvo*, absolutna deteritorializacija, neka tako kompleksna in množstvena bežiščnica ravnine konsistence ali telesa brez organa (absolutno deteritorializirane zemlje)«. ⁴⁵ Z drugimi besedami, »deteritorializacija je torej tu od začetka«, ⁴⁶ prava moč je v tem »potencialu, ki ne vsebuje niti sestva niti jaza« in ki vselej predhaja »genezi individuov in oseb«. Ta potencial, singularnost, dogodek, svet svobodne in nevezane energije, zaznamujejo označbe, predikati, ki so bili sicer včasih prihranjeni najvišjemu bitju: v prvi vrsti neskončnost, kot neskončni rezervoar, neskončna hitrost in neskončna moč. Ali to gibanje, ta proces večnega vračanja, nima pravila in regularnosti? Čeprav, poudarjamo, Deleuze trdi, da ne gre za vnaprej določena pravila, pač pa za igro, pri kateri »vsak met prinaša svoja pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«, ⁴⁷ igro, ki jo imenuje *jeu idéal* – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poraženec, kjer je vsak met kock fragment kaosa, so zadeve vendarle nekoliko dru-

⁴¹ *Ibid.*, str. 264.

⁴² *Ibid.*, str. 268.

⁴³ *Ibid.*, str. 263.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 114.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 74.

⁴⁶ *Ibid.*, str. 90.

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Logika smisla*, str. 66.

gačne. Kaj je pravzaprav večno vračanje? »Skrivnost večnega vračanja [...] ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatrjuje kaos«. ⁴⁸ In kaj je kaos? »Značilnost kaosa namreč ni toliko odsotnost določil, temveč neskončna hitrost, s katero se zasnujejo in izginijo: to ni gibanje od enega k drugemu, temveč, narobe, nezmožnost razmerja med dvema določiloma, saj se eno ne pojavi, dokler ni drugo že izginilo; eno se pojavi kot izginevajoče, medtem ko drugo že izginja kot osnutek: Kaos ni inertno ali stacionarno stanje, ni naključna mešanica. Kaos kaotizira, v neskončnost razkrajja sleherno konsistenco.« ⁴⁹ Edino pravilo, tisto eno samo samcato, a zato nič manj pomembno, ki vlada večnemu vračanju, je, da bo (na koncu) prevladal kaos. Naj »nanj vržemo še takšno mrežo«, naj se skušamo pred njim še tako obvarovati – je na koncu en sam zmagovalec, ki ga Deleuze imenuje zdaj kaos zdaj singularnost, spet drugič nori shizofreni Drugi, Eno-Vse, »neoblikovana materija, anorgansko življenje, nečloveško postajanje oziroma kaos« ⁵⁰ ali pa čisto enostavno »mogočno anorgansko življenje, ki zaobsega ves svet«. ⁵¹

Kljub temu, da je videti, da »vse (samodejno) teče«, Deleuza vendarle zanima tudi tisto, kar nastopa kot prekinitiv. Takšen je pri poznem Deleuzu vznik pojma kot novega – »bolj ko se filozofija spopada z nesramnimi in bedastimi tekmeči, bolj jih srečuje v svojem lastnem nedrju, bolj jo ima, da bi zares izpolnila svoje poslanstvo, se pravi ustvarjala pojme, ki so prej aeroliti kot pa tržna roba« ⁵² Drugače rečeno, pojmi kot taki – če so kajpak na nivoju, če »ustrezajo svojemu pojmu« – so *aérolithes*, meteorji, kar pomeni, da jih ni mogoče vnaprej predvideti, planirati, izračunati, prodati, z njimi manipulirati itn. S tega gledišča je mogoče reči, da je nenaden nastop, hipna pojavitev-izginotje določenih pojmov v Deleuzovem opusu, kakršen je na primer pojem enoglasja in kakršen je konec koncev koncept srečanja, za Deleuza kvečjemu prednost, saj predstavlja pogloblitno določitev in lastnost »pravega« pojma kot takega.

Po eni strani je celoten Deleuzov filozofski napor mogoče zvesti pod enačaj: mišljenje-ustvarjanje-upor, kar je tudi najbolj znana Deleuzova plat. Mišljenje je za Deleuza vselej nekaj nepredvidenega, vselej neka nora gesta. Najprej zato, ker je tisti, ki misli, razcepljen – je dvojna osebnost, je »ljubosumen«, kolikor ujema znake, ki nanj delujejo nasilno in ki jih mora absolutno dešifrirati in hkrati »idiot«, kolikor se odvrne od dogmatične podobe

⁴⁸ *Ibid.*, str. 247.

⁴⁹ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 47.

⁵⁰ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux*, str. 628.

⁵¹ Gilles Deleuze, *Image-temps, Cinéma 2, Minuit*, Pariz 1985, str. 109.

⁵² Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 17.

misli in kolikor »mu ne uspe vedeti tistega, kar vé ves svet«. ⁵³ Zaradi vsega tega Deleuze tudi pravi, »misliti, to je eksperimentirati, to je problematizirati« in zaradi tega je mišljenje za Deleuza vselej ustvarjanje, »penser, c'est créer«, mišljenje je vselej povezano z vznikom novega, ki ga ni mogoče misliti izhajajoč iz sedanjosti, ki je z gledišča sedanjosti nekaj »neprimernega« in v zadnji instanci tudi »nemožnega«. Misliti torej za Deleuza pomeni zarezati v sedanjost, danost, jo vreči iz tira s pretresi, šoki, sunki in z rafali, mišljenju pa je potemtakem vselej inherentno nekaj »šokantnega«, »neprimernega«, »popačenega«. V tem pomenu za Deleuza filozofija ustvarja realno v lacanovskem pomenu besede kot tisto, kar je času travmatično, neznosno, nemožno: »V zgodovinskih fenomenih, kot je revolucija 1789, pariška komuna, revolucija 1917 vselej obstaja nek del *dogodka*, ki je nezvedljiv na družbene determinizme, na kavzalne serije. Zgodovinarji tega vidika dogodka ne marajo in naknadno vzpostavljajo nekakšno kavzalno zvezo. Toda dogodek sam nastopa kot odklop [*décrochage*] oziroma prelom s kavzalnostmi: gre za razcep, za oddaljitev v razmerju do zakonov, za nestabilno stanje, ki odpre novo polje možnosti.« ⁵⁴ Temeljni zastavek je torej v tem, da »možno ne obstaja vnaprej, temveč ga ustvari dogodek«. ⁵⁵ Dogodek kot primer *tyche* torej zvrta v »tisto, kar je«, v *automaton*, v tisto, kar poteka samodejno, v možno, neko vrzel, ki odpre novo polje možnosti. Tudi za Deleuza bi lahko rekli, da ga zanima *tyche*, kolikor je »vrzel v *automaton*. V zarezi med eno ponovitvijo in naslednjo se že proizvede košček realnega. V vsakem ponavljanju vselej v minimalni obliki vznikne nekaj, kar se izmika simbolizaciji kot mehanizmu ponavljanja znakov – vznikne kontingentni objekt, ki kvari čisto ponavljanje istega, tako da isto, ki se vrača, nikoli ni čisto isto, čeprav ga ne moremo razločiti od predhodne ponovitve po nobeni pozitivni lastnosti ali razločevalni potezi. Kontingentni drobec naseljuje samo vrzel, proizvede se v vrzeli, in ta drobec, ki ga ni mogoče zaznati ali opisati«, ⁵⁶ je naposled tudi tisti motor, ki ga tako pozni kot zgodnji Deleuze nenehno išče. Ali je to iskanje zares konsekvantno in uspešno in kje, v katerih točkah je pri srečanju z Lacanom povsem zgrešilo, kje mu je spodletelo in kje bolje uspelo, pa je že druga zgodba, dejstvo je, da je do nekakšnega srečanja med Deleuzom in Lacanom dejansko prišlo in da to srečanje ni ne povsem spodletelo in ne povsem uspelo. Odgovor na vprašanje, kaj nam je/bo to srečanje prineslo, torej zaenkrat še vedno ostaja neodločljiv.

⁵³ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, str. 171.

⁵⁴ Gilles Deleuze in Félix Guattari, »Mai 68 n'a pas eu lieu«, v: Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, str. 215.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 216.

⁵⁶ Mladen Dolar, »Komedijski in njen dvojnik«, *Problemi*, XLII, 3–4, Ljubljana 2004, str. 274.

PONAVLJANJE

ALENKA ZUPANČIČ

»Hegel pripominja nekje, da se vsa velika svetovnozgodovinska dejstva in osebe pojavljajo tako rekoč dvakrat. Pozabil je pristaviti: prvič kot tragedija, drugič kot farsa.«¹

Ta odlomek lepo povzema dve osnovni osišči pričujočega teksta. Filozofski (in psihoanalitični) koncept ponavljanja ter – malo bolj ob strani, pa vendar – vprašanje komičnega in mesta ponavljanja v njem. Ponavljanje je seveda tehnika, ki jo komedija s pridom in na veliko uporablja. Toda ta bližina komedije in ponavljanja nemara ni zgolj tehnična (lahko bi rekli tudi: tehnika nikoli ni »*zgolj* tehnika«). Kot hrbtna stran ponavljanja v smislu komične tehnike obstaja neka specifična ponovitev, ki je *konstitutivna* za žanr komedije kot tak. In lahko bi rekli, da je prav ta konstitutivna raven tista, zaradi katere komedija ni zgolj anekdotični problem filozofije, temveč je tudi imanentno filozofski problem. A da bi na koncu prišli do tega, bomo izhajali iz filozofskih zastavkov problema ponavljanja.

Morda ni pretirana teza, da je »odkritje« ponavljanja oziroma neke specifične dimenzije ponavljanja eden tistih Dogodkov, ki inavgurirajo sodobno filozofijo in dajejo tej oznaki njen pomen. Za začetek lahko omenimo Marxa in znameniti prvi razdelek njegovega zgoraj citiranega spisa »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, kjer je v ospredju prav vprašanje ponavljanja. Potem so tu seveda Nietzsche, Kierkegaard in Freud, od katerih se je vsak na svoj način obrnil k pojmu ponavljanja, da bi razvil nek ključni aspekt svoje misli. Kasneje, že v polnem razmahu 20. stoletja, sledi Lacanova vrnitev k Freudu in promocija koncepta ponavljanja v enega od

¹ Karl Marx, »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«, v *Izbrana dela*, III. zv. Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 452.

»štirih temeljnih konceptov psihoanalize« (seminar s tem naslovom je iz leta 1964). In pa seveda Deleuzova vrnitev k Nietzscheju, njegovo verjetno najbolj dodelano in »sistematično« filozofsko delo *Razlika in ponavljanje (Différence et répétition)*, ki izide leta 1968).

Med temi projekti seveda obstajajo velike, celo povsem nespravljive razlike. A obstaja tudi neka skupna točka: ponavlja se v vseh nastopa kot v temelju različno od logike reprezentacije, predstavljanja. Pri Deleuzu to prejeme obliko odkrite konceptualne vojne: ponavljanje proti reprezentaciji. Psihoanaliza po drugi strani nikoli ni opustila teme reprezentacije, temveč jo je obdelala na novo in v precej presenetljivi smeri. Hkrati pa je tudi pokazala njeno mejo, tako v praksi kot v teoriji: Freud je kmalu odkril, da obstaja neka meja tega, kar je mogoče v analizi doseči po poti spominjanja in interpretacije (ki jo je najprej postavil za temeljni orodji psihoanalize). Le-ta nas sicer lahko pripelje ta zelo daleč, vendar pa obstajajo določene točke, ki se jim je mogoče približati in se spoprijeti z njimi samo po poti ponavljanja.

Med tragedijo in farso

Marxovi razmisleki v omenjenem 1. razdelku »Osemnajstega brumairea« niso slaba pot za vstop v kompleksno problematiko pojma ponavljanja. Čeprav sam Marx nikakor ne poda neke teorije ponavljanja, pa njegove opazke lepo zaznamujejo določene ključne točke, ki se bodo pojavljale v sodobnih koncepcijah ponavljanja. V razmisleku, ki sledi uvodni opazki o Heglu in ponavljanju, Marx izpostavi tri elemente. Na eni strani imamo tako dva različna tipa ponovitve (od katerih je le eden »farsa«), na drugi strani pa radikalni prelom s ponovitvijo – toda prelom, ki nas, paradokсно, vrže v nekakšno prisilo ponavljanja v čisti obliki.

Osnovno Marxovo vprašanje v »Osemnajstem brumairu« seveda ni v tem, koliko je ponovitev smešna, temveč v tem, ali in koliko ji uspe, da je kot ponovitev hkrati mesto/nosilka nečesa novega, koliko je skratka ponovitev lahko hkrati prelom (z danim oz. s preteklostjo). Tako imamo na eni strani revolucionarna obdobja, ki »zaklinjajo duhove preteklosti, naj jim služijo, si izposojajo njihova imena in kostume, da bi v tej stari častitljivi preobleki in v tem izposojenem jeziku uprizorili nov prizor svetovne zgodovine.«² Ponavljanje starih imen, bojnih krikov in kostumov je lahko način, kako se previdno vzpostavlja nekaj novega. V pojmih Alaina Badiouja bi lahko rekli, da gre tu za ponavljanje »sledi dogodka«, ki v novih okoliščinah oživi njegovo emanci-

² *Ibid.*, str. 453.

patorno moč.³ Tu je torej ponovitev v funkciji novega, obujanje mrtvih služi temu, »da bi znova našli duha revolucije, ne pa da bi povzročili, da bi spet hodila okoli kot strašilo«⁴. Na drugi strani pa obstajajo prazne ponovitve, ki jih opisuje drugi del tega stavka, »strašila« (in »farse«), kot prototip katerih Marxu nastopa »februarska revolucija« in čas po njej: »V letih 1848–1851 je hodilo naokoli le strašilo stare revolucije.«⁵ Meščanska revolucija, vzpon Napoleonovega nečaka, »druga republika« – tu skratka Marx vidi ponovitev kot strašilo oziroma kot farso.

Že iz tega kratkega povzetka je razvidno, da pri vprašanju farsičnosti pravzaprav ne gre za razmerje med prvo pojavitvijo (kot izvirnikom) in ponovitvijo, temveč za razmerje med dvema tipoma ponovitve in morebitno izvirnostjo, ki jo implicirata. Pri, recimo temu tako, »dobri« obliki ponovitve, je stara forma ponovljena v funkciji produkcije novega. Prav to manjka pri »slabih ponovitvah« (kakršna je bila februarska revolucija). In ne le, da slednje ne proizvedejo ničesar novega, pač pa uporabijo samo formo novega – tj. formo revolucije – za to, da bi bolje perpetuirale isto osnovno buržoazno vsebino. In v razmerju do tega bi lahko farso videli kot nekakšno ponovitev ponovitve. Drugače rečeno: kolikor je bila ponovitev forma revolucij, ki so skoznjo uspele uveljaviti novega duha oz. novo vsebino, toliko bi lahko rekli, da je farsa (kakršna je bila februarska revolucija), v osnovi ponovitev forme revolucije, v službi perpetuiranja iste temeljne buržoazne vsebine. Meščanstvo je nastalo z revolucijo (ki je bila »prava revolucija« – v smislu, da je vključevala realno modifikacijo družbenih razmerij), hkrati pa revolucijo (tokrat »prazno«) potrebuje kot formo svojega perpetuiranja; meščanski red obstaja tako, da se vseskozi revolucionarizira. Glede na to, kako zelo se v marksistični tradiciji pojem revolucije povezuje s pojmom proletariata, je prav zanimivo znova prebrati te strani »Osemnajstega brumaira«, ki revolucijo obravnavajo kot izrazito meščansko formo: meščanstvo se je rodilo z revolucijo in za svoj nadaljnji razvoj potrebovalo novih in novih revolucij. Kar je po Marxu značilno za te meščanske revolucije, je to, čemur bi v danes popularnem najstniškem žargonu rekli, da »ful dogaja«, skratka neka spektakularna in vročična aktivnost:

Buržoazne revolucije, kakršne so bile revolucije 18. stoletja, drve hitreje od uspeha do uspeha, njihovi dramatični efekti prekašajo drug drugega, ljudje in stvari se zdijo vkovani v bleščeče briljante, ekstaza je duh,

³ Za več o tem pojmovanju ponavljanja sledi dogodka glej Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Pariz 2006.

⁴ »Osemnajsti brumaire«, str. 454.

⁵ *Ibid.*

ki preveva sleherni dan; toda kratkotrajne so, kmalu dosežejo vrhunec in dolgotrajen maček se polasti družbe, preden se nauči trezno prisvajati rezultate svojega obdobja notranjega viharja in zagona.⁶

Temu Marx postavlja nasproti proletarske revolucije kot revolucije prihodnosti – ne le v časovnem pomenu besede, temveč tudi in predvsem strukturno, torej kot nekaj, kar radikalno prelomi z logiko ponavljanja preteklosti za potrebe sedanjosti ali v interesu prihodnosti. Marxova stava je revolucija, ki ni in ne more oz. ne sme biti ponovitev.

Kot se glasi slavni odlomek:

Socialna revolucija 19. stoletja ne more črpati svoje poezije iz preteklosti, temveč le iz prihodnosti. Ne more se začeti, dokler se ne otrese vse prazne vere v preteklost. Prejšnjim revolucijam so bili potrebni spomini na minule dni svetovne zgodovine, da so se lahko opajale s svojo lastno vsebino. Revolucija 19. stoletja pa mora pustiti mrtvim, da pokopljejo svoje mrtvake, če se hoče dokopati do svoje lastne vsebine.⁷

Za novo revolucijo torej ponavljanje ne more več biti način, preko in s pomočjo katerega realizira svojo novost, svoj prelom, drugost tega, kar prinaša. Ne more se obleči v stare kostume in ponavljati preteklih fraz, da bi »izpolnila nalogo svojega časa«, kot je to lahko storila revolucija l. 1789. Nova revolucija bo enkrat za vselej presekala s krogom zgodovinskega ponavljanja.

Toda *realnost* proletarskih revolucij, kot jo opisuje Marx, je precej drugačna. Prej se namreč zdi, da ponavljanje tu podivja, kot je razvidno iz sledečega citata, ki bo tudi naš zadnji:

Nasprotno pa proletarske revolucije, kakršne so revolucije 19. stoletja, nepretrgoma kritizirajo same sebe, se neprenehoma ustavljajo v svojem lastnem toku, povračajo se k na videz doseženemu, da bi začele spet znova, rogajo se neusmiljeno-temeljito polovičarstvu, šibkosti in klavrnosti svojih prvih poskusov, zdi se, da mečejo svojega nasprotnika le zato ob tla, da bi se napil iz zemlje novih moči in da bi nato še ogromnejši znova vstal proti njim...⁸

Tu presenetljivo naletimo na neko paradokсно prisilo ponavljanja, kot

⁶ *Ibid.*, str. 456.

⁷ *Ibid.*, str. 455–6.

⁸ *Ibid.*, str. 456–7.

da bi nas imperativ prekinitve s ponavljanjem (»naj mrtvi pokopljejo svoje mrtve«) šele zares postavil v nujnost ponavljanja v čisti obliki, kot da bi šele »onstran ponavljanja« (kot ponavljanja preteklosti) prišli do same kvinteseence ponavljanja, ponavljanja, ki ponavlja (in s tem diferencira) *samo sebe*. Ta prehod, katerega logiko nakazuje Marxov tekst, prehod od »ponavljanja nujnega« k »nujnosti ponavljanja«, od nujnosti ponovljenega k ponovitvi kot nujnosti, dejansko opisuje nek pomemben aspekt tega, kaj se s temo ponavljanja zgodi v post-heglovskem delu 19. stoletja, kjer se kot tema ne le premakne v središče, pač pa se tudi šele zares vzpostavi kot samostojni konceptualni problem. Podobno velja za druge elemente, ki smo jih oplazili v tem uvodnem preletu »Osemnajstega brumaira«: na primer vprašanje različnih modusov ponavljanja in vprašanje ponavljanja v razmerju do novega.

Toda preden zapustimo Marxa, naj v kontekstu zadnjega citata izpostavimo še eno pomembno točko. Vidimo lahko, kako se v ponavljanju, ki ga opisuje (z navidez brezupnimi spopadi revolucije z neprimerljivo močnejšim nasprotnikom) zarisuje tudi neka specifična komična dimenzija, ki je povsem drugačna od tiste, katero Marx opiše z besedo »farsa«. Ne gre za prazno ponavljanje kot revolucijo v službi perpetuiranja danega, temveč za trmoglavo prizadevanje, da bi dosegli svoje navkljub še tako slabim možnostim – prizadevanje, ki zaradi svojega ponavljanja izgubi značaj herojskega in stopi na področje, ki je bližje komičnemu. Pa ne morda zato, ker mu poskus vsakič znova spodleti, temveč nasprotno zato, ker *vztraja* še naprej in naprej.

Deleuze in Lacan

Čas je, da zagrizemo v bolj kompleksna konceptualna vprašanja ponavljanja, kar bomo storili v prvi vrsti prek Deleuza in Lacana. In začeli z Deleuzom, z njegovo *Différence et répétition*. Ne »Bit in čas«, ne »Bit in nič«, ne morebiti »Bit in dogodek«, temveč »Razlika in ponavljanje«, pri čemer ta premik, ta preglasitev biti v razliko nikakor ni slučajna. Osnovno poanto Deleuzove knjige bi namreč lahko povzeli z dvema tezama:

- 1) bit, in to edina (in enoglasna) bit, je razlika.
- 2) edini resnični dostop do biti-razlike je ponavljanje (v nasprotju z reprezentacijo).

Če poskušamo na kratko eksplicirati ti dve, zelo zgoščeni tezi, bo morda najlažje, če izhajamo iz Deleuzovega razmerja do Kierkegaarda in njegovega pojmovanja ponovitve. Deleuze namreč začne z nekim izrazito kierkegaardovskim poudarkom, nato pa svoj projekt razvija v določenem odmiku od njega (in bližje Nietzscheju).

Kierkegaardovski dispozitiv, če ga oklestimo na minimum, opredeljujeta dve ravni. Prvo raven povzema teza, da ponovitve ni (Kierkegaardov junak, ki se odpravi po poti poskusa ponovitve, na vsakem koraku naleti na njegovo radikalno nemožnost), skupaj z materialističnim obratom te teze, ki ga formulira že Kierkegaard sam: *ponavlja se (zgolj) nemožnost ponovitve*.⁹ To je prva raven. Druga raven pa je to, kar Kierkegaard zariše na horizontu, namreč Ponovitev kot pripadajočo redu transcendentnega. Obstaja upanje na ponovitev Trenutka (v njegovi enkratnosti, singularnosti, izjemnosti) in to upanje spada k tretjemu izmed slavnih kierkegaardovskih krogov estetskega, etičnega in religioznega. Ponovitev ne pripada redu zakonov in zakonitosti, naj bo naravnih, estetskih ali etičnih; pod zakoni ponovitev ni mogoča – ponovitev pripada redu čudeža.

Če ta skelet Kierkegaardove razprave uporabimo za odnosno opredelitev Deleuzove pozicije, bi slednjo lahko opisali takole: čeprav ohranja idejo, da je ponovitev tuja vsakemu zakonu in spada v red čudeža, pa zavrne preostali del Kierkegaardovega drugega koraka, ki to naveže na transcendentno. Namesto Kierkegaardovega drugega koraka (druge ravni), Deleuze predlaga neke vrste afirmacijo prvega, afirmacijo, ki bo osvobodila to, kar je v njem vselej že pozitivno. To pomeni: da, res je, ponavlja se sama nemožnost ponovitve, toda namesto, da to (skozi prizmo logike reprezentacije) vidimo zgolj negativno, se pravi kot ponavljanje, ki ga motivira nemožnost/neuspeh, moramo tu še dodatno zasukati perspektivo. In ugledati tisto, kar se v tem vendarle uspe ponoviti, kar se nenehno ponavlja in za kar bi lahko celo rekli, da se ne uspe *ne* ponoviti: namreč razlika. Edino, kar se ponavlja, je sama razlika. Razlika je tisto pozitivno, ekscesivno neuspeha ponovitve. Je tisto, v čemer se njen navidezni neuspeh izkaže za uspeh. Od tod Deleuzova nadaljnja teza: motor, gonilo ponavljanja ni neuspeh, pomanjkljivost, spodletelost, temveč čista ekscesivna pozitivnost produkcije razlik, ki tvori neke vrste Deleuzovski »primarni proces«. Razlika je eksces, ki ponavlja samega sebe. V tem smislu razlika tudi ni sekundarni (pa čeprav pozitivni) produkt neuspeha, temveč je strogo vzeto prvotna, je pred neuspehom, katerega referenca sta identiteta ali podobnost, pri čemer pa slednji obstajata zgolj na podlagi in izhajajoč iz razlike.

Identiteta, podobnost, istost, eno – vse to so sekundarne kategorije, ki po Deleuzu ne omogočajo misliti razlike, temveč so same *proizvod* (dela) razlike in mišljenja razlike, njegov učinek. Toda če identiteta, podobnost, istost niso ne pogoj biti razlike, ne pogoj mišljenja razlike, pa so pogoj njene re-

⁹ Sören Kierkegaard, »Ponovitev«, v: *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 173.

prezentacije. Reprezentacija razlike nujno izhaja iz kategorij identitete, podobnosti, istega (ter nadalje vpokliče operacije analogije in opozicije); toda reprezentacija s tem, da ponudi koncept razlike, izžene razliko iz samega koncepta. Razlika, ki ustreza ravni reprezentacije, je vselej zunanja razlika. V reprezentaciji razlika nastopi kot razlika med dvema identitetama, medtem kot bi Deleuze rad prišel do notranje razlike, ki je pred identiteto. Sem pa vodi razmislek ponavljanja v njegovi radikalnosti.

V tem je po Deleuzu že Nietzschejeva kopernikanska revolucija, tako bere njegov koncept večnega vračanja: razlika se ne vrtili okoli istega in ne izhaja iz njega, temveč se, nasprotno, isto vrtili okoli razlike in izhaja iz nje kot sekundarni fenomen. Toda ponavljanje sámo ni takšno (ni večno vračanje) že na sebi oz. v celoti: samo ponavljanje nosi v sebi oziroma razpade na različne momente, skozi katere ponavljanje na nek način odpravi svojo lastno »slabo« dinamiko in afirmira »dobro«.

Dinamika in logika ponovitve tako pri Deleuzu razpadeta na tri različne momente ponovitve, tri časovnosti ponovitve, ki pa so hkrati tudi trije različni tipi ponovitve. Ti trije momenti na neki mnogo bolj razviti konceptualni ravni ustrezajo trojni matrici, ki smo jo izpostavili ob Marxu. Eno je ponovitev v časovnem modusu »Prej« (*Avant*), torej v razmerju do preteklosti, ponovitev nečesa, kar je že bilo, mehanična, stereotipna ponovitev, »gola« (*nue*) ponovitev, ki ne prinese ničesar novega in ničesar ne spremeni. Deluje preko primanjkljaja (*par défaut*), neuspeha. Subjekt je soočen s to ponovitvijo, kadar je neko dejanje zanj absolutno preveliko. Druga ponovitev je ponovitev, ki vselej nastopa v neki preobleki, katere časovni modus je »Medtem« (*Pendant*) in ki prav kot ponovitev v svet vnese neko spremembo (metamorfozo). Tu subjekt postane dorasel, »enak« svojemu dejanju in metamorfozi, ki jo implicira. Tretja ponovitev implicira modus prihodnosti oz. tistega, kar prihaja (*Avenir*). V tem modusu ponovitev loči tisto, kar je nastalo, produkt, od njegovih pogojev in njegove geneze, afirmira ga kot nepogojeno in onstran kakršnegakoli subjekta, kot povsem samostojno entiteto, ki je utelešenje novosti ponovitve, ponovitve kot novosti.¹⁰

Prvi moment Deleuze opredeli kot komični, drugi kot tragični, pri čemer še poudari, da »prva dva momenta nista samostojna in obstajata le za tretjega, onstran komičnega in tragičnega: dramatično ponovitev v produkciji novega, ki izključi junaka kot takega.«¹¹ Deleuze se tu tudi sam naveže na Marxa in pove, da je obrnil njegov vrstni red: v okviru celotne dinamike

¹⁰ Prim. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 2000 [1968], str. 121–123.

¹¹ *Ibid.*, str. 123.

ponavljanja pride komedija (mehanična, stereotipna ponovitev) pred tragedijo (ponovitev kot metamorfoza). Nato pa doda neko ključno dopolnilo:

Toda če prva dva elementa prejmeta neko abstraktno neodvisnost oz. postaneta *žanra*, potem komično pride za tragičnim žanrom, kot da bi neuspeh metamorfoze, povzdignjen v absolut, predpostavljal neko pravadno že izvršeno metamorfozo.¹²

Drugače rečeno, pri komediji kot žanru ne gre enostavno za spodletelost (neuspeh), za junakove absurdne in trmoglave, »mehanične« poskuse, da bi dosegel nekaj, čemur nikakor ni dorasel. Pač pa komedija deluje na ozadju nečesa, kar je vselej-že uspelo, in črpa svojo moč iz slednjega. Ta opazka ni pomembna le zato, ker nakazuje neko pomembno možnost, ki smo jo nakazali v uvodu – namreč možnost, da je ponovitev *konstitutivna* za komični žanr kot tak –, temveč tudi zato, ker lahko z njeno pomočjo vsaj do neke mere rešimo tisto, kar je v Deleuzovem prikazu razlike med tragično in komično ponovitvijo precej problematično. Podrobnejši razmislek o komediji namreč pokaže, da se slednja v pretežni meri giblje v modusu uspeha in neke paradoksnosti, na pa enostavno v registru neuspeha in junakove nedoraslosti dejanju.¹³ Lahko da je naloga za junaka mnogo prevelika in dogajanje polno nesporazumov, namenov, ki se izjalovijo ipd., toda komedijo vendarle v največji meri poganja tisto, kar skozi vsa ta zgrešena srečanja neizogibno (in presenetljivo) *uspe*. Komedija dejansko predpostavlja realizacijo (že izvršeno metamorfozo) in ne sestoji zgolj v brezupnih, praznih poskusih in prizadevanjih. Po drugi strani pa je tudi kar zadeva tragedijo nekoliko problematična trditev, da je tragični junak dorasel svojemu dejanju. Tudi če pustimo ob strani tragedijo, kakršna je *Hamlet*, ki je v celoti zgrajena okoli dejstva, da naslovni junak ni »dorasel« svojemu dejanju, in se omejimo na bolj pogost tip tragičnih junakov in junakinj, ki pogosto odločno delujejo, ostaja neko ključno dejstvo: v njihovih dejanjih je vselej nekaj, kar jih absolutno presega oz. jim uhaja, tj. nekaj, čemur nikoli niso povsem »dorasli« in kar konec koncev postane vzrok njihove tragedije.

Poglejmo si sedaj nekoliko podrobneje tretji modus ponovitve, ki ji Deleuz pripíše celotni pomen Nietzschejevega večnega vračanja. V njem lahko – spet na neki mnogo kompleksnejši konceptualni ravni – prepoznamo Marxovo diagnozo notranje neusmiljenosti, »terorja« revolucionarnega ponavljanja. Videli smo že, da večno vračanje ne more pomeniti večnega vra-

¹² *Ibid.*

¹³ Za več o tem glej Alenka Zupančič, *Poetika. Druga knjiga*, Analecta, Ljubljana 2004.

čanja istega, temveč vključuje nek dodatni obrat: edina istost je konstitutivna razlika samega vračanja. S tem je povezan Deleuzov veliki izum v povezavi s tem nietzschejanskim pojmom, namreč izum *selektivnosti* večnega vračanja. Ne le, da pri tem pojmu ne gre za to, da se večno vrača vse (kar je kdaj bilo), pač pa nasprotno zadeva nek tip ponovitve, ki skozi samo ponavljanje aktivno izmetuje vse, kar pripada ponovitvi kot taki (prvemu in drugemu modusu ponovitve).

Pogoj dejanja, ki ga tvori primanjkljaj (*par default*), se ne vrne, pogoj dejavnika prek metamorfoze se ne vrne: vrne se zgolj *nepogojeno* v produktu kot večno vračanje. Izmetujoča in selektivna sila večnega vračanja, njegova centrifugalna sila razporedi ponavljanje v tri čase pseudo-cikla, hkrati pa naredi, da se prvi dve ponovitvi ne vrmeta več [...]. Negativno, podobno, analogno so ponovitve, toda te se ne vrnejo, za vedno jih je izgnalo kolo večnega vračanja.¹⁴

Oziroma, kot to še drugače formulira Deleuze: kolo v večnem vračanju je hkrati produkcija ponavljanja izhajajoč iz razlike in selekcija razlike izhajajoč iz ponavljanja. Če upoštevamo navezavo ponavljanja in razlike, bi lahko rekli, da gre za ponovitev kot notranjo diferenciacijo/čistko Razlike. V neke vrste politični karikaturi bi lahko Deleuzeu branje Nietzscheja v tem oziru opredelili kot »Stalin proti Mao-Ze-Tungu« – ne: »naj cveti tisoč cvetov razlike!«, temveč: »naj v notranji diferenciaciji razlike izginejo vse nepravde razlike na račun tiste edine, ki je realna!« Deleuzova obravnava razlike v *Razliki in ponavljanju* je dejansko več svetlobnih let daleč od sodobnega politično-ideološkega opevanja razlik, s katerim se pogosto povezuje njegovo filozofijo.

Dikcija je na trenutke še močnejša: Deleuze govori o »dokončni eliminaciji«. Najdemo pa tudi tale stavek: »Ne le, da večno vračanje ne naredi, da se vse vrne, temveč pogubi tiste, ki ne prenesejo njegovega preizkusa.«¹⁵ Strogo konceptualno vzeto je ta stavek povsem nesmiseln, saj Deleuze večno vračanje že v načelu postavlja onstran vsega, kar lahko imenujemo jaz, subjekt, junak, človek, oseba. Svet večnega vračanja je »svet neosebni individualnosti in predindividualnih singularnosti«¹⁶, v katerem dikcija herojskega prestajanja preizkusa nima kaj iskati. To kaže na neko zagato samih Deleuzovih izpeljav: Deleuze zadeve postavi tako, da neka povsem neosebna, asubjektivna sila (»večno vračanje«) z železno nujnostjo skrbi za realizacijo cele vrste

¹⁴ *Différence et répétition*, str. 379–80.

¹⁵ *Ibid.*, str. 382.

¹⁶ *Ibid.*, str. 382.

predikatov, preferenca katerih pa je še kako vkopana v močan subjektivni (in politični) kontekst in držo (horizontalno-rizomatsko proti vertikalno-hierarhičnemu, pozitivni presežek proti negativnosti in manku, množstvo proti enemu, nomadsko proti statičnemu, različno proti podobnemu oz. identičnemu, izjemno proti običajnemu ...) Z opozorilom na subjektivno določenost tega seznama ne merimo enostavno na to, da bi spodkopali njegovo objektivno veljavnost. Zadržek se umešča drugam in bi ga lahko formulirali takole: ali je mogoče zgoraj omenjene predikate enostavno predati v roke neki asubjektivni, nevtralni sili, ki jih bo realizirala po svoji notranji nujnosti, ne da bi hkrati izgubili prav tisti odločilni rob, ki jim daje težo in ostrino (in ki je »subjektiven« v smislu *odločitve* za nekaj)? Nasprotovanje oziroma izvzetje področju zakonov, ki tako močno opredeljuje Deleuzov projekt, namreč na ta način kulminira v vladavini *absolutnega* zakona, zakona kot stvari na sebi, ki vlada skozi neposredno nujnost. Zgoraj naštetih »dobrih« predikati bodo realizirani s pomočjo te absolutne nujnosti in zdi se, da nič ne more preprečiti te realizacije.

Centrifugalna sila ponovitve v njeni najradikalnejši obliki torej ne le vnese razliko v samo osrčje ponavljanja, temveč to razliko tudi realizira, in sicer tako, da samo ponavljanje iztrga ponovitvi; oziroma tako, da tisto novo iztrga mehanizmu ponavljanja, ki ga je proizvedlo. To je tista raven Deleuza, ki bi jo lahko opredelili kot koncept-projekt, ki ni nič manj kot projekt realizirane ontologije (»Ponavlanje [v svojem tretjem pomenu] je edina realizirana Ontologija, *se pravi* enoglasnost biti«¹⁷). Razlika je prvotna in je edina bit, hkrati pa jo je potrebno šele realizirati, kar pomeni *ponoviti* in s tem ločiti od vsega tistega metafizično-dialektičnega spremstva, ki tvori zgodovino biti in mišljenja o njej. Ta moment imperativa realizacije realnega oz. realizacije ontologije pri Deleuzu je intriganten, a ga tu, skupaj z njegovimi problemi, puščamo ob strani.

Če se sedaj obrnemo k Lacanu, se seveda najprej pojavi vprašanje njegovega razmerja do teze o prvotnosti razlike. Na nek način je seveda to tudi Lacanova teza. Pa vendar obstaja neka pomembna razlika: za Lacana je prvotnost razlike prvotnost simbolnega reza, medtem ko za Deleuza, in zlasti Deleuza *Razlike in ponavljanja*, tista prvotna in temeljna razlika nastopa kot realna, celo kot edino realno. Sploh je – če govorimo o avtorju, ki je med drugim avtor teksta »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, kjer kot prvi kriterij postavi odkritje Simbolnega – zelo nenavadno, da celotna *Razlika in ponavljanje* pravzaprav čisto dobro shaja samo s pojmom realnega in imagi-

¹⁷ *Ibid.*, str. 387.

narnega. Morda bi lahko to pojasnili tako, da je Deleuzov projekt tu na nek način prav v ukinitvi razlike med realnim in simbolnim, da skratka vključuje nekakšno »realizacijo simbolnega« oziroma gibanje, v katerem simbolno postaja realno.¹⁸ S tem je povezano tudi dejstvo, da je Deleuzovo realno precej drugačno od Lacanovega: medtem ko se pri Deleuzu konec koncev nanaša na kozmično celoto kot notranje produktivno samo-razlikujočo se substanco, se pravi na proces postajanja, pa pri Lacanu realno ni ne substanca ne proces. Prej je nekaj, kar prekine proces, nekaj, kar je bližje zapreki ali zagati; je neka nemožnost v sami strukturi polja realnosti.

Toda prvotnost simbolnega pri Lacanu ne pomeni, da se iz njega postopoma razvijeta realno in imaginarno. Vsi trije vzniknejo hkrati, kar lahko nemara najbolj učinkovito predočimo z nekim Lacanovim lastnim primerom, ki je sicer dobro znan, a iz katerega se da še kaj potegniti. V *Seminarju XI* se Lacan skliče na dialektiko krika in tišine ter zapiše: »Krik se ne zariše na ozadju tišine, temveč nasprotno naredi, da vznikne kot tišina.«¹⁹ Lacan to reče v nekem kontekstu, ki je med drugim kontekst vprašanja ozadja kot temelja, in z zgornjo opazko učinkovito odslovi samo logiko iskanja temelja. Tisto, kar se ob tem primeru ponavadi spregleda, pa je, da pri vsem skupaj ne gre zgolj za dialektiko dveh elementov, pač pa imamo že takoj opravka s tremi. Katerimi?

V vlogi krika je označevalec kot nosilec simbolne zareze. Ozadje, ki ga vzpostavi s tem rezom in ki se iz kasnejše perspektive lahko kaže kot izgubljen prvobitna Enost, je imaginarno. Učinek same simbolne zareze, torej konsistenca reza kot takega, pa je realno. Odprtina, »zev«, ki jo simbolno pusti v tem, kar konstituira, ko se konstituira, tvori (edino) realno. Realno je zagata, razcep v samem jedru simbolne strukture. To tudi pomeni, da niso vse razlike simbolne, pa čeprav so vse odvisne od nastopa simbolnega reza.

Lahko bi rekli, da trije Lacanovi registri simbolnega, imaginarnega in realnega ustrezajo trem različnim tipom ponavljanja. Shematično rečeno: imaginarno je register ponavljanja kot podobnosti; simbolno je register ponavljanja kot identitete/identičnosti (ki se razlikuje od podobnosti in praviloma sloni na eni sami, singularni potezi); realno pa je register ponavljanja kot naključja, prekinitve, presenečenja (lahko bi tudi rekli: istega kot novosti). V psihoanalitični praksi imaginarno ne igra bistvene vloge, medtem kot sta simbolno in realno v središču njenega delovanja.

¹⁸ Zelo neposredna konsekvence tega je prominentnost psihoze na sploh in shizofrenije posebej v Deleuzovem univerzumu: psihoza implicira prav to, da simbolna razmerja nastopijo kot realna – podobno kot denimo »živci« in »kozmični žarki« v primeru predsednika Schreberja.

¹⁹ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 29.

Lacan, kot je znano, razvije razliko med tipoma ponavljanja, ki sta lastna tema dvema registroma, s pomočjo nekega specifičnega branja aristotelске razlike med *tyche* in *automaton*. *Automaton* sodi k simbolnemu registru in se nanaša na avtomatično plat ponavljanja, na ponovljivost znakov, kot tudi na tistemu ponavljanju zadovoljitve, ki je značilno za načelo ugodja. *Tyche* pa po drugi strani implicira kontingenco, naključje, koincidenco, tj. ponavljanje, kakršno je na delu v gonu (in kot obstaja onstran načela ugodja) in ki izhaja iz kontingentnega srečanja z realnim. To Lacanovo izpeljavo (ki jo razvije v *Seminarju XI*) se pogosto bere tako, kot da zoperstavlja oba člena in poudarja »dobro« *tyche* nasproti »slabemu« *automaton*. Vendar je v tem oziru Mladen Dolar predlagal precej zanimivejši in konceptualno prepričljivejši način, kako razumeti razmerje med obema ponavljanjema, način, ki je poleg tega zelo blizu razmerju med simbolnim in realnim, kakor smo ga orisali zgoraj s pomočjo primera krika in tišine.

Vendar pa je ključna poanta v tem, da enega in drugega ne smemo brati kot dveh vrst ponavljanja, ki bi bili postavljeni na dve različni ravni – obstajata le skupaj in v vzajemni prepletenosti. Najenostavneje rečeno, *tyche* je vrzel v *automaton*. V zarezi med eno ponovitvijo in naslednjo se že proizvede košček realnega. V vsakem ponavljanju vselej v minimalni obliki vznikne nekaj, kar se izmika simbolizaciji kot mehanizmu ponavljanja znakov – vznikne kontingentni objekt, ki kviri čisto ponavljanje istega, tako da isto, ki se vrača, nikoli ni čisto isto, čeprav ga ne moremo razločiti od predhodne ponovitve po nobeni pozitivni lastnosti ali razločevalni potezi. Kontingentni drobec naseljuje samo vrzel, proizvede se v vrzeli, in ta drobec, ki ga ni mogoče zaznati ali opisati, je tvarina, ki jo s kar največjim pridom uporablja komedija.²⁰

Tezo, da je *tyche* zev v *automaton*, dejansko v veliki meri podpira obstoj komedije, ki se napaja pri izpostavljanju heterogenosti, ki jo proizvede avtomatično ponavljanje, kot tudi pri tem, da jo – ko se ta heterogenost enkrat pokaže – ignorira na komično flagranten način. Toda preden se vrnemo k vprašanju komedije, stopimo korak nazaj k vprašanju, zakaj je ponavljanje sploh pomembno za psihoanalizo.

Omenili smo že posebni pomen ponavljanja nasproti reprezentaciji. Freud je že zelo zgodaj odkril neko pomembno mejo reprezentacije (kot dela spominjanja in interpretacije v analizi). Nekateri simptomi vztrajajo in se ponavljajo onstran zavedne reprezentacije travme, ki je na delu v njih.

²⁰ Mladen Dolar, »Komedija in njen dvojnik«, *Problemi* 3–4/2004, str. 274.

Nezavedne tvorbe lahko uspešno razvozlamo, pojasnimo njihove vzroke, problem pa kljub temu vztraja še naprej, včasih v modificirani obliki, artikuliran na drugačen način. Eden Freudovih odgovorov na to je bila vpeljava hipoteze prvotne potlačitve, *Urverdrängung*. Slednja bi bila neke vrste subjektivni pogoj in vodilo vseh nadaljnjih, pravih potlačitev. Na kakšen način? Prvotna potlačitev vključuje razvpito *Vorstellungsrepräsentanz*, »zastopstvo predstave« gona kot nekaj, kar nikoli ni bilo zavedno in povzroči fiksacijo; zastopstvo, za katerega gre, odtlej vztraja kot nespremenjeno. Druga stopnja potlačitve oziroma *prava potlačitev* zadeva psihične nasledke potlačenega zastopstva ali takšne miselne poteze, ki sicer izvirajo od drugod, pa so se s tem zastopstvom ujele v asociativno razmerje.²¹ Drugače rečeno, prvotna potlačitev ne zadeva samega gona oziroma afekta, niti njegove predstave, temveč subjektov zaznamek te predstave (»zastopnika predstave«). Ključno pri tem je, da tega zaznamka ne pomešamo z nečim, kar je subjekt videl oziroma izkusil v realnosti in to potlačil zaradi bližine afekta v njegovem travmatičnem pritisku. »Prvotno potlačeni« zaznamek oziroma zastopstvo gona je nekaj, kar nikoli ni bilo zavedno in nikoli ni bilo del subjektovega izkustva, temveč tvori njegov temelj. Logika potlačitve prek asociacije je tisto, kar Freud imenuje »prava potlačitev«, medtem kot prvotna potlačitev ravno ni potlačitev v tem smislu. V njej je vzročnost, ki jo ponavadi povezujemo s potlačitvijo, obrnjena na glavo: ne gre za to, da potlačimo nek označevalec zaradi travmatičnega izkustva, s katerim je povezan, temveč gre prej za to, da je potlačitev določenega označevalca pogoj, da lahko nekaj izkusimo kot travmatično (in ne enostavno kot neprijetno, frustrirajoče ipd.) in to potlačimo. Drugače rečeno, na neki temeljni ravni je vzrok potlačitve potlačitev. Freudu gre čestitati za ta spekulativni *tour de force*, s katerim se je izognil pastem na spolzkem področju vprašanja izvorov (nezavednega), pastem njegove polne linearne dedukcije. Seveda obstaja močna vzročna vez, ki vodi od somatskih funkcij in disfunkcij – v povezavi z drugimi dejavniki – k nezavednemu. Freud se nikoli ni umaknil pred tovrstno analizo, nasprotno. Toda hkrati je prepoznal določeno krožnost, ki je na delu v konstituciji subjekta – krožnost, ki kaže na ireduktibilni (pre)skok v tej konstituciji. Hipoteza prvotne potlačitve tu ni zato, da bi nas povabila – ko smo enkrat privedli na dan vsem mogoče »običajne« potlačitve –, da kopljemo še globlje in poiščemo njihov poslednji Vzrok ali Temelj, temveč je tu zato, da nezavedno utemelji v samem (pre)skoku kavzalnosti, njegovi zevi.

Lacan je pojem prvotne potlačitve povzel na svojem teoretskem terenu

²¹ Sigmund Freud, »Potlačitev«, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis (ŠKUC in Filozofska fakulteta), Ljubljana 1987, str. 109.

in ga povezal s svojo koncepcijo odtujitve kot konstitutivne za subjektivnost. Odtujitev ni vzrok prvotne potlačitve, prej je njen učinek oziroma rezultat. Enostavno rečeno: subjektov razcep med označevalni *par*, ki tvori odtujitev, je rezultat padca prvega označevalca oziroma označevalca kot *enega*. Logika označevalca (in subjekta kot tistega, kar en označevalec zastopa za drug označevalec) se začne šele pri dva, začne se pri označevalnem paru (diadi). Na ravni prvega označevalca še ni nobenega subjekta ali logike označevalne verige. Vendar pa se slednja ne vzpostavi tako, da prvemu označevalcu dodamo še enega, temveč vznikne preko »potlačitve« prvega označevalca, in vznikne *na njegovem mestu*. Natančneje rečeno, na mestu potlačenega označevalca-enega vznikne označevalni par, preko katere se konstituira subjekt in ki slednjega vzpostavi v specifičnem razmerju ali-ali, v katerem je kot »zataknen«. Toda odtujitev ne implicira le nekega »ali-ali«, nujne izbire, implicira tudi izsiljeno izbiro, ki jo Lacan ponazori s primerom »denar ali življenje!« – izberemo lahko samo en člen ali pa izgubimo oba. In na tej ravni deluje prvotna potlačitev oziroma njeni učinki: namreč kot tisto, zaradi česar zadevna izbira nikoli ni nevtralna, temveč že izvorno pristranska, izključujoča eno stran (stran brezpomenske biti gonov) in vsiljujoča drugo (stran pomena). Izsiljena izbira pomena je tudi pot ven iz omrtvičujočega prijema označevalne diade, saj že vključuje verigo označevalcev in z njo krožno drsenje subjekta. Shematično rečeno imamo torej opravka s tremi koraki, ki so na delu v konstituciji subjekta: pred-spominski oziroma pred-subjektivi prvotno potlačeni označevalec-eno; označevalni par, ki nastopi na njegovem mestu in narekuje formo odtujitvi, skozi katero se vzpostavi subjekt; ter označevalna veriga, ki je implicitno že navzoča v enem od dveh členov označevalce diade, vendar pa jo aktivira šele izsiljena izbira tega člena. Zato subjekt, ko pride do svojega obstoja, obstaja zgolj v Drugem, prek označevalne verige, se pravi kot metonimični pomen(i) izvorno manjkajočega označevalca. Tu smo zdaj na ravni interpretacije (tako v analizi kot na splošno): ker subjekt vznikne kot čista razlika v razmerju do svoje lastne biti, si nato prizadeva prilastiti to bit po poti pomena, ki se vzpostavlja v Drugem, in njegove metonimije. Interpretacija nas vodi skozi različne oblike/pomene, ki se razvijejo okoli subjektovega singularnega manka-biti.

Ponavljjanje pa se umešča na drugo raven kot to metonimično drsenje: v osnovi je ponavljanje označevalne diade, se pravi ponavljanje temeljne odtujitve, kot tudi njene druge plati in pogoja, namreč prvotne potlačitve. Poanta tako ni v tem, da je konstitutivno manjkajoči (prvotno potlačeni) označevalec vzrok potlačitve. Ponovitev ni rezultat spodletele reprezentacije ali rezultat (prvotne) potlačitve. Ne gre za to, da manko »pravega« označevalca sproži

ponavljanje (ki bi se končalo, če bi le spet našli pravi označevalec). Prej gre za to, da sta ponavljanje in prvotna potlačitev del enega in istega procesa.

Če je prvotna potlačitev potlačitev »zastopstva« oziroma označevalca (kot čistega zaznamka), kaj to pomeni za razmerje med reprezentacijo in ponavljanjem? Tu se psihoanalitična perspektiva razlikuje od Deleuzove: res je, ponavljanje je onstran reprezentacije v strogem pomenu, od nje je temeljno različno in nezvedljivo nanjo – a hkrati je tudi neločljivo od nje, ker tvori njeno drugo stran. Ponavljanje je vselej tudi ponavljanje predstave, ponavljanje označevalnega para, toda hkrati je ponavljanje inherentne vrzeli med njima, ki je natanko kraj presenečena v ponavljanju. Z drugimi besedami, tu spet srečamo razmerje med *tyche* in *automaton*, kot smo ga orisali zgoraj: *tyche* je zev v *automaton*, in navkljub njuni radikalni heterogenosti ju ni mogoče enostavno ločiti. V zevi *automaton* kot ponovitvi označevalne diade tiči nek kontingentni objekt.

Toda kaj ponavlja ponavljanje? Če v osnovi ponavlja označevalno diado odtujitve, to pomeni, da ponavlja določeno konfiguracijo. Toda ponavljanje te konfiguracije ponavlja tudi realno njene hrbtni strani, se pravi subjektovo ne-reprezentirano navzočnost v realnem.

Da bi to bolje pojasnili in ponazorili, si oglejmo dva primera ponovitve, ki ju navaja Lacan. Prvi primer je znameniti Freudov primer *fort-da*: otrok (Freudov vnuk), ki komaj začenja govoriti, se hkrati »obsesivno« igra z motkom, ki ga zdaj povleče k sebi, zdaj vrže od sebe, pri čemer momlja nekaj, kar razberejo kot *fort-da*, stran-tu. Klasična interpretacija je znana: otrok se poskuša na ta način sprijazniti z materino pogosto odsotnostjo. Motek mu predstavlja mamo, katere odsotnost in prisotnost obvladuje s svojo nenavadno igro. Lacan v *Seminarju XI* odločno zavrne to hipotezo, ki bi jo lahko imenovali »mama na vrvici« ali »mamo imam na vrvici«. Če je materin odhod dejansko travmatičen za subjekt, razlog ni enostavno njena odsotnost, temveč razcep (*Spaltung*), ki ga povzroči v samem subjektu. In otrokova igra ponavlja prav ta razcep – ponavlja temeljno odtujitev. V tej igri *fort-da* sta pomembna oba člena, kajti otrok z obema zaznamuje zev, s preskakovanjem katere se poigrava. Igra se s preskakovanjem te zevi, ko znova in znova »pošilja na drugo stran« nekaj, kar deluje kot ločljivi del njega samega – kar je zelo natančna definicija objekta *a*.

Če mali subjekt lahko prakticira to igro *fort-da*, je to natanko zato, ker se sam v njej ne prakticira, ker noben subjekt ne more dojeti (*saisir*) te radikalne artikulacije. V njej se prakticira s pomočjo malega motka, se pravi z objektom *a*. Funkcija igranja s tem objektom se nanaša na odtujitev, ne pa na kakšno domnevno obvladovanje, glede katerega ni

popolnoma jasno, zakaj naj bi ga nedoločeno ponavljanje povečevalo, ko pa se ravno skozi to nedoločeno ponavljanje jasno kaže, kako subjekt radikalno niha.²²

Tu lepo vidimo, da ponavljanje ponavlja določeno konfiguracijo, in ne zgolj določene elemente. Ključno pri tem je naslednje: igra sama ne predstavlja ničesar (na primer matere), pač pa sama tvori vsebino tega, kar predstavlja. Ponavljanje ne ponavlja določene predstave, temveč je – na primer v obliki zgornje igre z motkom – sàmo *Repräsentanz* neke *Vorstellung*.²³ Lahko bi tudi rekli, da ponavljanje obstaja, ker ne obstaja linearna geneza subjekta (oziroma, če to obrnemo: ker obstaja subjekt – slednji je namreč prav učinek disfunkcije v linearni kavzalnosti). Geneza subjekta vselej vključuje nek (pre)skok in v svojem temelju je ponavljanje ponavljanje tega (pre)skoka. Na tej ravni je ponavljanje tudi nekaj bistveno različnega od fantazme, katere tendenca je zapolniti zadevno zev in preobraziti (konstitutivni) preskok v linearno zgodbo. Zato je fantazma v svojem temelju fantazma izvora (subjekta).

Poglejmo si sedaj drugi primer ponavljanja, ki ga navaja Lacan: otroci v določeni starosti zahtevajo ne le, da jim pripovedujemo eno in isto pravljico, temveč, da jo povemo na enak način, z identičnimi izrazi, da jo skratka *dobesedno* (in ne le smiselno-vsebinsko) ponavljamo. Lacan tudi ob tem primeru takoj izpostavi bistveno:

Vse, kar v ponavljanju variira, se spreminja, nas zgolj oddaljuje od njegovega pomena. Odrasel človek ali malo večji otrok v svojih dejavnosti, v svoji igri, zahtevata nekaj novega. Toda ta zdrs zastira resnično skrivnost ludičnega, namreč radikalnejšo različnost, ki tvori ponovitev kot tako.²⁴

Za kaj natanko gre pri tej razliki? Za razliko med tem, da *lahko* nekaj povemo na 100 različnih načinov (oz. da lahko povedano odvedemo v 100 različnih smeri), in tem, da nečesa *ne moremo*, nikakor ne moremo, povedati na en sam način. Dobesedna, mehanična, stereotipizirana ponovitev je modus, v katerem mali subjekt za kulisami zgodbe, ki je na videz monotona, ponavlja razburljivo zgodbo temeljne ne-enoznačnosti svojega lastnega pomena.

Vidimo lahko, kako se na tej točki Lacanova in Deleuzova poanta stak-

²² *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, op. cit. str. 216 (prevod rahlo spremenjen).

²³ To je že Lacanova poanta. Glej *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 61.

²⁴ *Ibid.*, str. 60.

neta: na najbolj temeljni ravni se ponavlja razlika v čistem stanju. Toda od tod naprej se hitro razideta. In sicer na točki, ki zadeva vprašanje spodletelosti v ponavljanju. Videli smo, da pri Deleuzu navidezna spodletelost oziroma nemožnost ponovitve v zasuku perspektive vodi k postavitvi razlike kot čiste afirmacije: edino, kar se ponavlja, je razlika, edina istost je istost razlike. Navidezna spodletelost ponavljanja je dejansko uspeh, triumf razlike, ki je v Deleuzovski ontologiji postavljena kot sama bit ponavljanja. Motor ponavljanja ni neka negativnost (neuspeh), temveč sama afirmacija razlike. Lacanova koncepcija ubere nekoliko drugačno pot, ki jo imamo lahko za radikalnejšo. Tudi njegova poanta ni v tem, da je spodletelost motor ponavljanja (da ponavljamo zato, ker smo prvič zgrešili), a prav tako ni v tem, da je razlika tista, ki se iz sebe ponavlja in se hoče ponavljati. Na delu je še nekaj drugega. Če stvari zelo poenostavimo in jih navežemo na zgornji primer, lahko rečemo takole: otrok zahteva ponavljanje, ker spodletelost ponovitve vendarle nekaj realizira, in to nekaj je natanko tisto, kar je hotel videti, in nastopa v obliki, kot je to hotel/zmogel videti. Drugače povedano: *Nekaj zmoti čisto spodletelost ponovitve*. Nekaj bežnega, neujemljivega, za hip ugledanega, in takoj zatem ubeglega. In to je tisto, kar subjekt hoče videti, še in še in še. Fascinira ga, nikakor se ne naveliča. To nekaj je natanko objekt *a* kot subjektov lastni utrinek v realnem, objekt, preko katerega se subjekt za hip ugleda zunaj, kot svoj lastni zaton. Ta objekt je tista »radikalnejša različnost«, o kateri govori Lacan, in ki je drugega reda kot pestrost variacij.

Ponavljanje in komedija

Če se zdaj ozremo k vprašanju komedije, bi predlagala sledečo tezo: če variiranje zgodbe, pestrost, raznolikost igre, zahteva po novem (ki jo izkusimo kot starejši otroci in odrasli) na nek način prekrijejo tisto radikalno različnost, ki jo implicira zahteva po dobesednem ponavljanju, potem je komedija prav neka vrnitev k temu tipu ponovitve. Je – med drugim – ponovitev te ponovitve.

Poskusimo zdaj s te perspektive formulirati nekaj postavk glede razlike med komedijo in tragedijo. Nič novega ne povemo, če rečemo, da je komedija polna »mehaničnih«, dobesednih ponovitev, medtem ko v tragediji (oz. natančneje, v tragičnem) tovrstnega ponavljanja ne najdemo. Toda morda lahko pridemo do česa zanimivejšega in konceptualno bolj produktivnega, če to formuliramo malce drugače: tragično ne tolerira dobesednega, mehaničnega ponavljanja, medtem ko komično ne le, da ga tolerira, »prenaša«, pač pa v veliki meri iz njega živi. Tragedija, ki se ponovi, ni več tragedija

(tudi, če je njena ponovitev nekaj strašnega, je temu odvzet ves epski pomen), *a zato še ni komedija*. Ta poanta je zelo pomembna: komedija ni ponovitev tragedije, temveč ponovitev nečesa strukturno predhodnega oziroma neodvisnega od tragedije. Ne obstaja neposredni prehod iz tragedije v komedijo; do komedije ne pridemo s ponavljanjem tragedije. V tem oziru moramo tudi znati razlikovati med komičnimi sekvencami znotraj tragičnih del (te seveda obstajajo, in sicer kot samostojne entitete) in tem, čemur običajno rečemo tragi-komedija. Ponavljanje tragedije pade v to zadnjo kategorijo tragi-komičnega.

Mislím, da je v moderni (in postmodernej) tako popularni žanr tragi-komedije treba razumeti v perspektivi ponavljanja tragedije (in ne v perspektivi razvoja komedije). Gre za razvoj, ki se odvija znotraj tragične paradigme. Vključuje prepoznanje dejstva, da je sama tragičnost (s svojim sublimno epskim bleskom) konec koncev le maska resnično mizernega, maska, ki ne preživi lastne ponovitve. Ponovitev tragičnih dogodkov slednje oropa njihove avre in jih preobrazi v nekaj navadnega, ne-izjemnega. Tisto resnično bedno še tragično ni, ne poseduje tragične veličine. Ta dimenzija »hujšega od tragedije« je eno velikih izkustev/odkritij moderne: golo življenje, oropano svojega označevalca-gospodarja, ki bi lahko trpljenje in smrt vpisal v, denimo, razsežnost časti in dostojanstva, ju skratka umestil v neko razmerje do »druge smrti«. Stvar je lahko grozna in zelo mračna, a vendar je (v ponovitvi) ne moremo več dojemati kot tragedije – in to na nek način tvori ultimativno tragedijo moderne. Paul Claudel je na primer raziskoval ontološke dimenzije tega konca tragedije, medtem ko tragi-komedija raziskuje njeno »mehanično« dimenzijo, ponavljanje tragedije onstran tragedije, kar nas spominja na komedijo. Toda, še enkrat, izogniti se moramo preneglemu sklepu, po katerem nas ponovitev tragedije že sama od sebe pripelje v komedijo. Čeprav dejansko lahko sproža smeh, še ni komedija. Možna je zgolj na ozadju tragedije. Še najbolje jo opredeljuje izraz »komedija tragedije«²⁵. Komedija tragedije seveda še kako obstaja in je bila tudi že deležna precejšnje teoretske pozornosti. Toda želela bi vztrajati na tem, da gre pri njej v osnovi za podžanr oziroma kar za naslednico tragedije. Po drugi strani pa bi tu rada izolirala in izpostavila nekaj drugega, kar lahko nemara povzamemo z izrazom »komedija komedije«.

Vprašanje ponavljanja, kot smo ga razgrnili zgoraj, nam lahko pomaga definirati nekatere ključne točke razlike med obema. Rečemo lahko, da se obe vrtita okoli neke skupne točke in ji dajeta določeno obliko: namreč okoli

²⁵ "Tragedy's comedy" je bil naslov zalo zanimive mednarodne konference, ki je junija 2006 potekala v Berlinu na temo razmerja med obema žanroma.

realne zagate simbolne strukture, konstitutivnega (pre)skoka subjektivnosti, razcepa biti in pomena kot hrbtna plati prvotne potlačitve. Tragedija je v osnovi delo sublimacije – v tistem smislu besede, ki zadeva povzdignjenje singularne subjektivne usode na tisto mesto simbolne strukture, ki tvori njeno slepo pego, njeno notranjo zagato. To ne pomeni enostavno, da tragedija »predstavlja« to zagato s svojo vzorčno zgodbo. Prej gre za to – če si spodimo Deleuzove izraze –, da jo ponavlja v preobleki. Zadevna preobleka ni potvorba, figuracija ali deformacija realne zagate: realno tu ravno obstaja zgolj od ene svoje maske do druge (in ne onstran vseh mask). Tragična maska jemlje svoj tragični blesk prav od tega mesta realne zagate, ki ga zasede tako, da dá tej zagati neko obliko. Če zdaj tu v drugem koraku dodamo mehanično, dobesedno ponovitev, bomo ponovili zgolj preobleko, ne pa tudi mesta, ki ga zaseda. To pomeni, da ponovitvi ne bo uspela ponoviti singularnosti tistega, kar ponavlja, temveč bo ponovila zgolj prazne geste.

Lahko bi rekli, da tragedija ponavlja (oz. re-aktualizira) realno zagato tako, da ji da to ali ono obliko. Drugače rečeno, tragedija ponavlja univerzalno zagato tako, da proizvaja (različne) konkretne primere te zagate. Na nekem drugem mestu²⁶ smo že razvili tezo, da konkretnost komedije leži drugod, medtem ko je na tej ravni komedija povsem stereotipna, ob strani pušča vse subtilnosti situacij in likov, zanemarija njihovo psihološko globino in motive ter jih zvede na nekaj »unarnih potez«, s katerimi se nato poigrava v nedogled. Kot je dobro poudaril že Walter Benjamin²⁷: v komediji, kakršna je na primer Molièrov *Skopuh*, se ne naučimo ničesar o skupuštvu, igra tega pojava ne naredi nič bolj razumljivega, ga ne »razloži«, temveč ga vse prej slika še pretirano grobo in ga poustvari v obliki ene, singularne poteze. To – lahko dodamo – ne velja le za komične like/značaje, temveč tudi za komične situacije.

Namesto da bi razgrnila subjektov pomen in usodo v njenem konstitutivnem razhajanju z subjektivnim označevalcem-gospodarjem (kot to počne tragedija), nam komedija postreže s prgiščem označevalcev-gospodarjev. Hkrati pa (za razliko od tega, s čimer imamo opravka pri strukturi vicev) ti označevalci-gospodarji na prizorišče komedije ne vstopijo zato, da bi imeli zadnjo besedo, temveč prej zato, da so tam v nedogled ponavljani (kot tudi podvrženi drugim komičnim tehnikam). Njihovo ponavljanje ni enostavno njihova afirmacija. Ista reakcija (komičnega lika), ki se desetkrat ponovi, neizogibno prizadene stabilnost označevalca-gospodarja, ki je v njej na delu.

²⁶ Glej *Poetika. Druga knjiga*, op. cit., str. 37–52.

²⁷ Glej njegov spis »Usoda in značaj«, preveden v *Problemi* 5–6/2006.

In učinki tovrstnega komičnega ponavljanja običajno ne gredo v smeri utrditve ponavljane pozicije, temveč prej v smeri njenega omajanja.

Prvi ključni korak v umetnosti komedije je potemtakem v tem, da ustvari/izvleče in postavi pred nas prave označevalce-gospodarje. To pomeni tiste, ki v vsej svoji arbitrarnosti ne podajajo preprosto »bistva« nekega lika ali situacije, temveč predvsem njuno nevralgično točko; točko, kjer sta – podobno kot kemični element – lik ali situacija »reaktivna«, »eksplozivna« in kjer sta povezana z drugimi elementi z vezjo, ki nikoli ni enostavno dana, temveč vsakič znova izbojevana. Drugi ključni korak v umetnosti komedije pa je (ponavadi antagonistična) igra, ki jo zgradi med temi označevalci-gospodarji: kombinacije, podvojitve, simetrične in asimetrične ponovitve, ovire, ki se vračajo znova in znova ...

V tem smislu je komedija vselej komedija označevalce-gospodarjev oziroma, lahko bi rekli tudi »eksperimentalna kemija« označevalcev gospodarjev. To je povezano s še eno pomembno potezo komedije, namreč to, da je prvenstveno vezana na modus sedanjosti. Na to potezo je v svoji razpravi o komediji opozorila že Agnes Heller.²⁸ Komično izkustvo je strogo povezano s sedanjostjo; za razliko od na primer žalovanja, ki je globoko vezano na preteklost in igra pomembno vlogo v tragediji, ne obstaja nobeno podobno, k preteklosti usmerjeno čustvo, ki bi bilo konstitutivno za komično izkustvo. To navezanost na sedanjost je mogoče razbrati tudi v dejstvu, da je improvizacija na odru prerogativ komičnih igralcev (»ne obstaja *tragedia dell'arte*, zgolj *commedia dell'arte*«²⁹). K temu bi dodala, da se vez komedije s sedanjostjo ne umešča zgolj na raven komičnega izkustva, pač pa tudi na strukturno raven. Strogo vzeto za komedijo ne obstajajo pretekli vzroki in bodoči učinki. Komedija praktično nikoli ne poskuša razložiti, *zakaj* se je nekaj zgodilo, je pa zelo spretna pri kazanju tega, *kako* nekaj deluje. Torej, da je spretna pri kazanju tega, kaj so mehanizmi, ki *v sedanjosti* omogočajo, da to nekaj deluje in se perpetuira. Komični elementi vselej reagirajo drug na drugega v sedanjosti, in čeprav običajno zbujejo vtis, da nujno in neizogibno reagirajo tako, kot reagirajo, hkrati – ker se to dogaja neposredno pred našimi očmi – kažejo radikalno kontingentnost same te nujnosti.

To nezanimanje za vprašanje *zakaj* je dejansko zelo zanimiva poteza strukture komedije, ki razmerje vzrok-učinek in njegovo časovno logiko (prej-potem) nadomesti s sopostavitvijo različnih elementov ter njihovih (aktivnih ali ne) povezav. S te perspektive komično ponavljanje – ki je vselej ponavljanje v sedanjosti – reaktivira sam temelj ali predpostavko dane struk-

²⁸ Glej Agnes Heller, *Immortal Comedy*, Lexington Books, Lanham 2005.

²⁹ *Ibid.*, str. 23.

ture oziroma naredi, da ta nastopi kot objekt. Slednji je natanko tisti heterogeni element, ki ga proizvede dobesedno ponavljanje (ki ga še olajša redukcija situacije ali lika na nekaj označevalcev-gospodarjev). V tej luči bi lahko razliko med komedijo in tragedijo formulirali tako, da komedija ponavlja ta singularni objekt, medtem ko ga tragedija inkorporira v subjektivno usodo. V tragediji nastopa kot *je ne sais quoi*, kot tista skrivnostna singularnost, ki navda posamezno (tragično) usodo s sublimnim bleskom, medtem ko v komediji nastopa kot »bistveno stranski produkt« lika ali situacije. Lahko bi tudi rekli, da ga za razliko od tragičnih *junakov*, za katere se zdi, da ta edinstveni objekt nosijo v sebi, komični *karakterji* nosijo zunaj sebe, tako da (bolj ali manj neodvisno od njihove volje in dejanj) visi na njih.

Če povzamemo: skozi uprizarjanje določenih konfiguracij nas tragedija sooča z realnim; slednjemu vselej da ta ali oni obraz, obraz tega ali onega tragičnega razcepa, ki zbudi nekaj v naši lastni imaginaciji, tako da to skozi dramo izkusimo, občutimo. Po drugi strani pa nas komedija ne sooča z realnim, temveč ga ponavlja. In ponavlja ga, če lahko tako rečemo, na zunanji strani. Pri tem se sàmo komično ponavljanje konstituira kot ponovitev tistega ponavljanja, ki je v življenju subjekta prvotnejše od ponavljanja skozi raznolikost, ki obarva subjektovo življenjsko dramo. Je »mehanična« ponovitev konstitucije subjekta in ne njena reprezentacija preko usode, ki iz nje sledi, usode, ki je lahko zgolj ponovitev v preobleki. Ni reprezentacija subjektove usode, temveč ponovitev nastopa tistega, zaradi česar subjekt vznikne v znamenju reprezentacije.

Če se ozremo nazaj k psihoanalitični teoriji ponavljanja, lahko rečemo, da je tragedija bistveno vezana na različne oblike in pomene, ki jih lahko dobi subjektova usoda izhajajoč iz osrednje, a nedostopne točke prvotne potlačitve. V psihoanalizi je to raven interpretacije, hoje skozi različne plasti in oblike subjektovega pomena in želje. Toda obstaja tudi vprašanje prvotne potlačitve, ki tvori drugo, hrbtno stran vprašanja reprezentacije in razgrinjanja različnih pomenov. Po Lacanu je dostop do tega možen zgolj kot rekonstrukcija skozi ponavljanje, skozi delo ponavljanja. Prvotno potlačeni označevalec ni nekaj, česar bi se lahko kadarkoli »spomnili«, ker je izpadel pred samo konstitucijo subjektovega spomina (oz. hkrati z njo). Prav tako bi bilo napak reči, da rekonstrukcija tega označevalca za subjekta travmatična. Nasprotno, lahko bi rekli, da je v analizi travmatično skoraj vse drugo (kot to). Tu subjekt ničesar ne občuti, medtem ko lahko ob prebijanju skozi potlačene predstave občuti veliko: enako velja za prisilo ponavljanja, ki za subjekt nikakor ni zabavna. Prisila ponavljanja je posebna kategorija ponavljanja, ki je tu ne bomo obravnavali, razen z eno opazko. V razmerju do vprašanja komedije lahko prisilo ponavljanja umestimo ob bok prisilnemu pripove-

dovanju šal, prisilnemu zganjanju komedije, ki je prav tako nek specifični, »patološki« modus komičnega. Na hitro bi ga lahko opredelili kot modus, v katerem samo ponavljanje uporabljamo za zastrje tega, kar nenadejanega proizvede, torej modus, kjer s ponavljanjem zastiramo realne učinke ponavljanja; če zadeve formuliramo tako, je jasno, zakaj takšno ponavljanje zahteva svojo nenehno intenzifikacijo: več ko ga je, več ga je treba za prikritje tega, kar proizvede – in še in še in še ...)

Dejstvo, da rekonstrukcija manjkajočega označevalca ni travmatična, seveda ne pomeni, da ni travmatično subjektovo razmerje do tega označevalca. Gre za to, da travmatičen ni pomen, vsebina tega označevalca. Označevalec ni bil potlačen zaradi svoje vsebine, svojega pomena, temveč v kontingenci vznika subjekta na njegovem mestu. Usoda subjekta je ta, da se razvija kot vsi pomeni tega označevalca, vse njegove maske, da je življenje vseh teh pomenov, pa tudi, da se morda do njih in do tega, kako ga določajo, počasi dokopava v analizi. Toda ključno je to, da subjekt ni vsota vseh svojih pomenov in smislov (ali pa zgolj njihova notranja diferenciacija, čista razlika) in da je njegova bit dislocirana v razmerju do pomena. Komično ponavljanje je v osnovi ponavljanje nihanja med tema dvema členoma biti in pomena, med »sem tam, kjer nimam smisla« in »smisel imam tam, kjer me ni«. Kako? Komedija se seveda giblje zelo blizu temeljnemu jedru nesmisla, vendar se ga loteva na zelo zanimiv način: ne skuša pokazati nesmisla kot takega, kar je dejansko nemogoč podvig, saj po tej poti pridemo zgolj do razkritja odsotnosti smisla, nesmisel pa je nekaj drugega kot preprosto odsotnost smisla. Komedija se zelo dobro zaveda in prakticira naslednjo poanto: nesmisel zares srečamo tam in tedaj, kjer oz. ko nas *nek smisel preseneti*. Tisto, kar komedija ponavlja (ponavlja, ne pa razkriva – razkrivanje ni komični modus) na sto različnih, bolj ali manj iznajdljivih načinov, je sama operacija, v kateri je smisel proizveden po pristno (za)blodni poti. Stvari tvorijo smisel na način, ki bi ga lahko označili za eratičen. Oziroma, rečeno še bolj direktno: smisel sam je neka napaka, produkt napake, smisel je strukturiran kot napaka, zmota. Čeprav je komični mehanizem ponavljanja tega dejstva očitnejši v besedni komediji, nikakor ni odsoten iz drugih vrst komedije.

Na tem je tudi Lacanov poudarek tako v razmerju do vicev kot v razmerju do ponavljanja: ne na vprašanju novosti, temveč na momentu presenečenja nad neko nepričakovano najdbo. Presenečenje je nekaj drugega kot novost, prinaša drugačen poudarek. Preseneti nas lahko tako nekaj, kar prvič vidimo in slišimo, kot nekaj, kar smo že stokrat videli in slišali. Kaj je ključno za presenečenje? Opisali bi ga lahko kot trenutek dezorientacije, ko zastane dih, ko subjekt za hip zaniha med svojo bitjo in svojim pomenom; ko za hip ni več tako jasno, na kateri strani smo, smo poslušalci vica ali nekaj v njem,

gledalci slike ali madež na njej ... A še enkrat: ta dezorientacija je učinek vznika smisla na nepričakovanem mestu, ne pa na primer učinek popolne izgube smisla.

Ko otrok od staršev zahteva, da dobesedno ponovijo zgodbo prejšnjega večera, na ravni želje pričakuje – naj se še tako nenavadno sliši – presenečenje. In ga tudi dobi.

Komedija je praksa, ki ponavlja to zahtevo – v »laboratorijskih pogojih« svojega žanra, a nikakor ne zunaj razmerja do realnega. Komične najdbe in njihovo brezkončno ponavljanje, ponavljanje njihovega presenečenja, vse to je praksa, ki ne uprizarja težavnosti, zapreke subjektovnega razmerja do realnega, temveč jo ponavlja. Ponavlja, neskončno ponavlja »shizo« subjekta in objekta *a* (kot njegove biti). Ne na način, da bi se v tem objektu prepoznali (v njem tudi ni kaj prepoznati), ne na način, ki bi izsilil psihotični padec subjekta v objekt, temveč na sami meji njune inkongruence, se pravi, če naj rečemo z Deleuzom, v njuni razliki in ponavljanju.

Šele tedaj, ko stvari postanejo resne in se kar najbolj približamo realnemu razcepa med subjektom in njegovo bitjo, nastopita komedija in pravo komično ponavljanje. Prav ker gre za artikulacijo, ki zadeva subjekta v sami njegovi konstituciji, ta artikulacija ni dostopna drugače kot preko (komičnega) ponavljanja. K njej ne vodi pot skozi plamene in pekel, k njej ne vodi Kristusov pasijon, temveč nekaj mnogo manj občutenega, čeprav absolutno temeljnega.

Pogosto slišimo, da komedijo omogoča to, da nas stvari, ki jih gledamo na odru, ne zadevajo zares, da je pogoj komedije naša nevpletenost/neprizadetost. V zaključek teh refleksij o ponavljanju bi predlagala drugačno perspektivo: stvari, ki nas zares zadevajo, stvari, ki zadevajo samo srčiko naše biti-subjektov, lahko gledamo le kot komedijo, kot neosebno igro z objektom. Tisto neosebno v komediji *je sam subjekt*. In neprizadetost ni (patetična) neprizadetost ob lastni še kako veliki prizadetosti, temveč je ekvivalent tiste neprizadetosti, ki je na delu ob prvotni potlačitvi, kolikor to ni subjektova potlačitev, temveč sovpade s konstitucijo subjekta in jo določa. Z drugi besedami, če se smrtno resnemu lahko približamo le prek komedije, razlog ni enostavno v tem, da bi bil vsak drug pristop preveč grozljiv in bi nas popolnoma dotolkel, uničil, temveč v tem, da bi zgrešil ključno poanto. Namreč: tisto, za kar pri tej stvari gre in kar komedija ponavlja, ni to, da smo kot subjekti zvedeni na ne-bit, ne gre za izničenje naše biti, temveč za točko njenega *vznika* – točko, kjer naša bit vznikne zunaj smisla/pomena, a hkrati nerazločljivo povezana z njim.

JETNIKI DRUGEGA, KI NE OBSTAJA

JELICA ŠUMIČ RIHA

»Nezavedno je politika«

Naše izhodišče je enigmatična opazka iz Lacanovega seminarja o logiki fantazme: »Še tega ne pravim 'politika je nezavedno', ampak zgolj 'nezavedno je politika'«¹. Kakšen dobiček, kakšno presežno vrednost proizvede gola zamenjava mest subjekta in predikata v stavku: enkrat je nezavedno predikat, ki opredeljuje politiko, drugič pa je politika tista poteza, s katero je definirano nezavedno? Preden bi Lacanu očitali, da mu gre zgolj za kalkulirani učinek, za retorični trik, ki naj osupne poslušalstvo, bi morali biti pozorni na samo formulacijo izjave. Ne gre namreč za preposto zamenjavo, kjer bi Lacanova teza »Nezavedno je politika« nadomestila, izpodrinila freudovsko uhojeno definicijo »Politika je nezavedno«. Lacanova izjava je namreč formulirana kot koncesija. Izreči: »Še tega ne pravim 'politika je nezavedno', ampak zgolj ...«, ne pomeni zanikati, da bi bila politika, tako kot katero koli drugo področje človeške dejavnosti, kolikor je strukturirana kot govorica, polje, na katerem je mogoče pokazati delovanje nezavednega, pač pa pomeni določeno omejitev, restrikcijo pristojnosti psihoanalize na področju politike. A v nadaljevanju stavka, kjer bi pričakovali strožjo obmejitev njenega lastnega predmeta, nezavednega, torej večji odmik od politike, trčimo na presenečenje: ne samo, da politika ni izginila z obzorja psihoanalize, marveč je okupirala, okužila samo nezavedno, predmet, za katerega je psihoanaliza edina pristojna.

Prvi sklep, ki nam ga nalaga že sama koncesivna formulacija, bi bil: nimamo opraviti z dvema enakovrednima, zrcalnima formulama. Ni namreč isto reči: »politika je nezavedno« ali pa »nezavedno je politika«. V prvem primeru, »politika je nezavedno«, gre za koncizno formulo ali, rajši, formalizacijo ekvivalence med diskurzom gospodarja in diskurzom nezavednega.

¹J. Lacan, neobjavljeni seminar »La logique du fantasme« (1966–67), 10. 5. 1967.

Oba sta namreč diskurza Drugega, v katerem lahko subjekt vznikne zgolj kot učinek označevalca, se pravi kot radikalno odtujen. Prav ta artikulacija subjekta nezavednega na Drugega, z drugimi besedami, ta transindividualnost samega nezavednega, je omogočila Freudu, da v svoji znameniti »Množični psihologiji«², kjer pokaže, da se lahko skupnost vzpostavi le, če imajo njeni člani isti vzrok želje, če so obešeni na isti identifikacijski označevalec, analizira tvorbo skupnosti kot tvorbo nezavednega.

V imenu transindividualnosti nezavednega kritizira tudi Lacan, in to že od petdesetih let naprej, »apolitično ekstrateritorialnost« psihoanalitikov, ki psihoanalizo obravnavajo kot enklavo, ločeno od politike. Če psihoanaliza za Lacana ni varno zatočišče pred svetom, je to zato, ker »dialektika ni individualna in ... je vprašanje konca analize vprašanje trenutka, ko se subjektova zadovoljenost realizira kot zadovoljenost vsakogar, se pravi, vseh tistih, ki jih ta zadovoljenost povezuje pri kakem človeškem delu«³.

Ključno vprašanje je seveda vprašanje medsebojnega razmerja formul »Politika je nezavedno« in »Nezavedno je politika«. Ali gre za kompatibilni, medsebojno dopolnjujoči se formuli? Skratka, ali bi lahko rekli vsaj to, da je Lacanova nova definicija nezavednega: »Nezavedno je politika«, logično nadaljevanje Freudove: »Politika je nezavedno«? In še naprej: če je nezavedno strukturirano na enak način kot diskurz gospodarja, ali to pomeni, da je tudi v politiki, tako kot v nezavednem, na delu neka vednost, ki se ne ve, neka vednost, ki je ni mogoče pripisati nobenemu subjektu, neka vednost, ki mora biti, strogo vzeto, šele proizvedena, izumljena, zato da bi se dodala realnemu?

Priti do vednosti, ki se ne ve, zahteva v psihoanalizi strogo delitev dela med analizantom in analitikom. Analizant je tisti, ki dejansko dela. On je pred nalogo, da pride do vednosti o sebi, do svoje »neozdravljive resnice«⁴. Analitik pa v nekem smislu ne dela, pač pa zgolj jamči prvemu, da bo prišel do resnice o sebi. Lahko bi rekli, da je njegova naloga uveljaviti analitično pravilo, ki zagotavlja, da za vse, kar analizant izreče, »obstaja Drugi, Drugi, ki ve, kaj to pomeni«.⁵ Vsa analitikova funkcija je torej v tem, da zasede mesto subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, se pravi instance, ki inkarnira iluzijo, da je ta vednost, do katere hoče priti analizant, že tu. Cena, ki jo mora plačati analitik za to kalkulirano, strukturno »goljufijo« – izdajati

² S. Freud, »Množična psihologija in analiza jaza« v *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981.

³ J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi«, v: *Spisi, Problemi-Razprave* 4/1994, str. 138.

⁴ J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz 2006, str. 353.

⁵ *Ibid.*, str. 345.

se za nekaj, kar ni, torej tisti, ki že ve to, kar hoče analizant šele zvedeti – je, da ga bo na koncu analizant zapustil. Privoliti mora v to, da bo na koncu procesa, ko bo analizant prišel do vednosti o sebi po uporabi, zavržen.

V politiki, zlasti če se razglša za demokratično, če izhajamo iz teze, da je tudi tu dejavna neka vednost, ki se ne ve, je delitev dela veliko bolj nejasna. To bi lahko poznazorili z enim temeljnih aksiomov vsake demokratične politike, vsaj od Spinoze naprej: »Ljudje mislijo«. Ta aksiom je mogoče interpretirati na dva popolnoma različna, celo izključujoča se načina.

Po prvi, spontani interpretaciji, trditi, da ljudje mislijo, pomeni verjeti, da ljudje že vedo. Ko, denimo, politiki, sociologi, novinarji sprejmejo izid volitev kot izraz volje ljudstva ali vsaj večine, skratka, ko priznajo, da je izid legitimen, ne glede na to, ali jim je povšeči ali ne, situirajo subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, v volilno telo. Izbira tega ali onega kandidata, te ali one politične opcije je razumljena kot manifestacija te predpostavljene vednosti. To, kar so volilci že vedeli, tako rekoč pred volitvami, namreč, katera politična opcija bo zmagala in nato vladala, ta nevidna vednost je postala vidna za politike, novinarje, sociologe, skratka, za velikega Drugega šele z razglastivijo izida volitev. Lahko bi rekli, da je veliki Drugi šele po volitvah zvedel to, kar so »ljudje« že ves čas vedeli.

Toda to, da »ljudje mislijo«, je mogoče interpretirati tudi drugače: ne kot že obstoječo vednost, ki se mora samo še obelodaniti, pač pa prej v pomenu radikalne transformacije subjekta, transformacije, katere motor, gonilo ni vednost, pač pa nevedoča se vednost: simptom. Da gre v politiki in psihoanalizi za strukturno analogen proces, saj so subverzivni, »revolucionarni« učinki simptoma v obeh poljih pogoj za transformacijo subjekta, opozori prav Lacan, ko zatrdi, da »... ni razlike, potem ko je proces stekel, med subjektom, ki se poda na pot subverzije, da bi proizvedel neozdravljivo, kjer akt doseže svoj pravi smoter, in tistim simptomu, kar dobi revolucionarni učinek le, če ne koraka več pod taktirko, ki ji pravijo marksistična«⁶. Poudarek pri Marxu in Lacanu ni na simptomu kot takem, pač pa na njegovih subverzivnih, »revolucionarnih« učinkih. Toda vzeti resno Lacanovo trditev, da ni razlike med tem, kar se dogaja v analizi, in tem, kar se dogaja v politiki, zahteva drugačno interpretacijo aksioma »Ljudje mislijo«, še več, zahteva bistveni odmik od prve interpretacije, ki ljudi identificira s subjektom, za katerega se predpostavlja, da ve. Ne samo, da »ljudje mislijo« ne pomeni, da ljudje že vedo, kaj storiti v neki konkretni situaciji, pač pa pomeni ravno nasprotno: edino, če ljudje *ne* vedo, kaj bi morali storiti v konkretni situaciji, imajo zmožnost, ko so soočeni z zagato, nerešljivim problemom, z brezizho-

⁶ J. Lacan, »Comptes-rendus d'enseignement«, *Ornicar?*, št. 29, 1984, str. 24.

dnostjo situacije, delovati, ne da bi imeli že vednost, ki bi jim bila v oporo, ne da bi imeli jamstvo za svoje delovanje. Zaupanje, skorajda slepa vera v to, da »ljudje mislijo«, da so zmožni misliti, ki je tako rekoč prepoznavna poteza skoraj vseh teoretikov emancipatorične politike, je paradokсно zaupanje v to, da so ljudje zmožni delovati brez jamstva, brez opore v Drugem. Skratka, da so zmožni invencije v razmerah nekonsistentnega Drugega.

Ključno vprašanje tu je seveda: Kako lahko ta misteriozna instanca »ljudje«, natančneje, kako lahko nekaj, kar je strogo vzeto učinek označevalca, nekaj, kar je determinirano z akcijo strukture, kar je konsekvence akcije strukture, deluje, se pravi, izvrši dejanje, ki spremeni samo strukturo tega, česar učinek, konsekvence je? Aksiom »Ljudje mislijo« torej nujno zastavlja vprašanje razmerja med dejanjem in neobstoječim Drugim.

Distinkcija dveh interpretacij aksioma »ljudje mislijo« postavi namreč v drugačno luč Lacanovo formulacijo, ki smo jo vzeli za izhodišče: »Še tega ne pravim 'politika je nezavedno', ampak zgolj 'nezavedno je politika'.«

V formuli »Politika je nezavedno« je poudarek na determiniranosti subjekta: pokaže, kateri mehanizmi določajo, kako ljudje mislijo, kako delujejo. Skratka, tu je poudarek na subjektu kot učinku strukture. Pri drugi formuli, »Nezavedno je politika«, pa je poudarek na reflektirajoči sodbi, če si sposodimo Kantov pojem: kako ravnati, ko nimamo pravila za ravnanje? Kako izumiti pravilo za ravnanje tam, kjer nam Drugi ne daje pravila za ravnanje?

V tej luči se pokaže, da je koncesivna formulacija do neke mere zavajajoča. Zavajajoča zato, ker ohranja kontinuiteto med formulo »politika je nezavedno« in formulo »nezavedno je politika«. Vtis je, kakor da je Lacan zgolj dopolnil definicijo nezavednega: svojima dvema kanoničnima definicijama: »Nezavedno je strukturirano kot govorica« in »Nezavedno je diskurz Drugega«, je dodal še tretjo: »Nezavedno je politika«.

Vse prej kot za komplementacijo prejšnjih dveh definicij, gre po našem mnenju za suplementacijo: nekaj je dodano, kar poruši ekvivalenco med prejšnjima dvema definicijama, kar postavi pod vprašaj enačaj med diskurzom gospodarja in nezavednim diskurzom. Novost in radikalnost tretje definicije je namreč v tem, da naredi vprašljiv status tiste spojke, instance Drugega, ki je jamčila za strukturno ekvivalenco diskurza nezavednega in diskurza gospodarja. Sam diskurz gospodarja je mutiral, tako da instanca Drugega ni več nekaj samoumevnega. Druga formula, »Nezavedno je politika«, suspendira veljavnost prve oziroma njeno veljavnost omeji na čas, ko je Drugi še obstajal. Druga formula je, skratka, formula za dobo nekonsistentnega, neobstoječega Drugega. Trditi, da je »nezavedno politika«, implicira torej specifično pojmovanje politike kot polja, v katerem je Drugi že vprašljiv. Politiko

je danes mogoče misliti in praktimirati edino, če izhajamo iz nove, mutirane variante diskurza gospodarja, ki je artikulirana na neobstoj Drugega, na zaprečenega Drugega, in ki jo je Lacan poimenoval kapitalistični diskurz.

Kapitalizem kot hegemonični diskurz, ki determinira družbeno vez danes, izrablja strukturo želečega subjekta, zato da mu zbudi vero, da bo znanost proizvedla objekt užitka, ki mu manjka. Zvičajnost kapitalističnega diskurza je torej v tem, da prezentira kateri koli objekt, ki ga je mogoče dobiti na trgu, kot vzrok želje. Kapitalizem konstituira subjekte, ki med seboj pomešajo presežno vrednost z vzrokom želje, presežno vrednost s presežnim užitkom.

Kapitalistični diskurz temelji na dveh predpostavkah: 1) da je želja reducirana na zahtevo, ki jo uravnava ponudba in povpraševanje na trgu; 2) da užitka ne uravnava več prepoved Drugega, pač pa pravo. Neobstoj Drugega se v kapitalizmu dandanes manifestira kot skrajna individualizacija, ki subjektu dopušča, da zahteva tako rekoč kot eno izmed temljenih človekov pravic pravico do svojega posebnega načina uživanja. Obe potezi kapitalističnega diskurza bi zato lahko povzeli s sintagmo *generalizirane proletarizacije*. Proletarizacija torej ostaja simptom sodobne družbe, le da imamo danes opravka s paradokso proletarizacije, ki zgubi ves subverzivni, revolucionarni naboj: »Obstaja en sam družbeni simptom: vsak posameznik je dejansko proletarec, to se pravi, nima na voljo diskurza, s pomočjo katerega bi vzpostavil družbeno vez.«⁷

Ali to pomeni, da nezavednaga ni več mogoče opredeljevati kot diskurz Drugega? Prav v tem je ves problem. Ni namreč isto definirati nezavedno kot diskurz Drugega, ko ta obstaja, ali pa takrat, ko je sam obstoj Drugega postavljen pod vprašaj. Ko Lacan zatrdi, »Nezavedno je politika«, že upošteva mutacijo, do katere je prišlo na ravni statusa Drugega, in hkrati napove novo, radikalnejšo opredelitev samega nezavednega, novo definicijo, ki psihoanalizi narekuje spremembo kurza glede politike.

Odgovor realnega

Ni naključje, da Lacan prepozna simptom za neobstoj Drugega v krizi francoske univerze, ki je sprožila znamenite dogodke maja '68.⁸ Kaj je namreč sprožilo nezadovoljstvo študentov in jih spravilo na ulice? Nekoliko poenostavljeno bi lahko rekli, da je študente mobiliziralo soočenje z luknjo

⁷ J. Lacan, »La troisième,« *Lettres de l'Ecole freudéenne de Paris*, n° 16, 1975, str. 187.

⁸ Tu se opiramo na Lacanov neobjavljeni seminar »L'acte psychanalytique« (1967–68).

v Drugem vednosti, z nekonsistentnim Drugim, se pravi z Drugim, ki ni na ravni svoje naloge, z Drugim, ki ne funkcionira, kot bi moral. Upor študentov bi lahko razumeli najprej in predvsem kot pritoževanje nad Drugim, takim, kot je, in poziv, klic k Drugemu, takem, kot bi moral biti.⁹ Naj se zdi še tako presenetljivo, nikakor ni naključje, da vznikne klic, zahteva po celem Drugem v deželi t. i. »svobodnega sveta«, kjer je zajamčena svoboda besede, kjer ni več cenzure. Kajti v trenutku, ko Drugi ne odloča več o tem, kaj sme biti izrečeno in kaj ne, se zamaje sam status Drugega.

Toda cene za svobodo besede, to je, za to, da ne more nič, kar rečemo, imeti negativnih posledic za nas, ne plača le Drugi, marveč tudi sama beseda. Če je mogoče v »svobodnem svetu«, ki ne pozna verbalnega delikta, izreči vse, ne da bi subjektu grozila kazen, je to po Lacanu zato, ker beseda ne šteje nič. Nič, kar je izrečeno, nima nobene teže. Beseda ne šteje nič, ker nima nobenih posledic. Toda ničnosti, degradacije besede se ponavadi ne zavedamo. Zasluge za to je treba po Lacanu pripisati univerzi, ki dobro opravlja svojo funkcijo. Univerza naj v »svobodnem svetu« ne bi bila imela druge funkcije, kakor da doseže, da nič od tega, kar je izrečeno v njenem okviru, ne bo povzročilo nemirov in nereda v družbi.¹⁰ Univerza nima epistemične funkcije, ampak policijsko: zagotavlja mir. Ne gre za pridobivanje vednosti, ampak za ohranjanje miru. Poglavitna naloga univerze je, da nas *pasivizira*. Revolt, upor študentov je zato lahko le dokaz, da univerza ne opravlja dobro svoje naloge. Tako bi lahko rekli za univerze v razvijajočih se deželah tretjega sveta, ki se kar naprej ubadajo z nemiri in upori študentov, da še niso vredne svojega imena, ker jim še ni uspelo evtanazirati besede.

Kaj v tem kontekstu pomeni maj '68? Tu pride namreč do nenavadnega obrata. Kako je mogoče, da pride do študentskih demonstracij ravno v svobodni deželi, kjer naj bi univerza poskrbela za to, da beseda ostane brez učinkov? Lacanov odgovor je presenetljiv: v študentskih nemirih je treba prepoznati enega od načinov, kako se pokaže razpoka v Drugem. To ne pomeni, da so šele nemiri naredili luknjo v Drugem, pač pa le, da so jo naredili vidno. Natančneje, nekonsistentnost Drugega bi ostala nevidna, če ne bi nad demonstrirajoče študente, kot pravi Lacan, nagnali policije s pendreki. Strogo vzeto, je šele reakcija Drugega razgalila razpoko v njem, njegovo disfunkcioniranje. Policijsko nasilje, ki naj bi manifestiralo moč Drugega, razkrije njegovo nemoč, nezmožnost odgovoriti na zahteve študentov dru-

⁹ Zato lahko Lacan zabrusi študentom z revolucionarnimi aspiracijami, da bodo dobili tisto, k čemer stremijo kot revolucionarji, namreč gospodarja. *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1991, str. 239.

¹⁰ »L'acte psychanalytique«.

gače kakor z nasiljem. Odgovor na besedo je pendrek. Seveda pa ni že vsaka demonstracija manifestacija neobstoja Drugega.

Vzemimo množične demonstracije proti vojni v Iraku. Kakšen je bil odgovor oblasti? Ni bilo odgovora. Odgovor je bil neodgovor. Nobene reakcije ni bilo, ker je oblast pravilno ugotovila, da demonstranti ne bodo šli dlje od izražanja svojega nestrinjanja, da ne bodo vztrajali, dokler se vojna ne neha. Na koncu sta bili, paradokсно, zadovoljni obe strani: demonstranti, ker so opravili svojo moralno dolžnost, s tem ko so se distancirali od oblasti in pokazali, da se ne strinjajo s politiko svoje vlade. Toda zadovoljna je bila tudi oblast, ko je ugotovila, da so se demonstranti zadovoljili s tem, da so uprizorili svoj Ne! Z redkimi izjemami bi lahko v teh demonstracijah videli zgolj scene, zaigrane za Drugega, ki udobno sedeč na balkonu kot gledalec mirno opazuje, kaj se dogaja. Šlo je, skratka, za uprizarjanje, ki Drugega v ničemer ne postavlja pod vprašaj. Na tem ozadju je mogoče sklepati, da se neobstoj Drugega, razpoka v Drugem pokaže edino, ko oblast ne zna ali ne more oceniti, ali je Ne!, ki je naslovljen nanjo, ali je to, kar je zanjo uprizorjeno, nekaj, kar je treba vzeti resno ali ne, ali jo ogroža ali ne. Nekonsistentnost Drugega se, preprosto povedano, pokaže vsakič, ko se Drugi čuti ogroženega, ko skuša z nasiljem obvladati situacijo.

Kakšen nauk lahko torej potegnemo iz maja '68? Prvi odgovor bi bil, da na degradacijo besede, na njeno nemoč ni mogoče odgovoriti drugače, kakor da začnejo, kot pravi Lacan, »leteti tlakovanci«. Z drugimi besedami, edini pravi odgovor na to, da beseda ne šteje nič, so nemiri, nasilne demonstracije, skratka, tisto, kar je Lacan opredelil kot »*passage à l'acte*«, nenadni, z ničemer motivirani prehod, preskok v dejanje. »*Passage à l'acte*«, zlasti če gre za nasilje, je nedvomno način, kako se subjekt odtegne mestu, ki mu ga je odkazal Drugi, določenosti, identifikacijam, ki mu jih vsiljuje Drugi. Toda »*passage à l'acte*« je lahko tudi odgovor na molk Drugega in na nedoločenost subjektovega položaja, ki je posledica tega molka. Prav ta dvojni vidik »*passage à l'acte*«, kot je prišel na dan ob majskih dogodkih leta 1968, je od psihoanalize zahteval ponovni premislek statusa dejanja v razmerju do Drugega.

Ko se Lacan ob koncu seminarja »Psihoanalitični akt« iz let 1967–68 ozre na dogodke preteklega maja, ki so prekinili njegov seminar, katerega centralna tema je bilo dejanje, natančneje psihoanalitično dejanje, zatrdi, da je tisto, kar je prekinilo seminar »izpostavilo neko razsežnost, ki ni povsem nepovezana z dejanjem«. ¹¹ Pravzaprav bi morali reči, da je Lacan videl v dogodkih maja 68 odgovor realnega. Lacan je namreč od samega začetka svojega poučevanja zahteval od analitikov, da se morajo »pridružiti subjek-

¹¹ J. Lacan, »L'acte psychanalytique« (1967–68), 19. 6. 1968.

tivnosti svoje epohe«,¹² jih svaril, da ne bi zamujali za tem, kar se dogaja na ravni subjektivnosti njihovega časa. Z majem '68 pa se zdi, kakor da je »subjektivnost epohe« prišla naproti psihoanalizi, kakor da je potrdila *in actu* to, kar je psihoanaliza anticipirala, da bo namreč neobstoj Drugega, se pravi to, da Drugi ne more več dajati subjektu jamstva, postavil na dnevni red dejanje, ki se po definiciji ne opira na Drugega, dejanje kot Ne! Drugemu, kot edino pot, kako lahko subjekt pride do gotovosti.

Maj '68 pa je postavil na dnevni red vprašanje dejanja, natančneje, govornega dejanja, ki za zmerom spremeni situacijo, v kateri je bilo izvršeno, prav kot nemožno. Majski dogodki so razkrili, lahko bi rekli celo razkrinkali funkcijo univerze v pogojih kapitalizma. Če je kriterij za dobro univerzitetno poučevanje, kako naučiti študente, da nič od tega, kar se naučijo na univerzi, nima posledic oziroma ne pelje k nobenim sklepom, kot pravi Lacan, potem bi lahko rekli, je naloga univerze narediti dejanje nemožno. Dobro delujoča univerza je *pogoj nemožnosti dejanja*. To tudi pojasni, zakaj je dandanes v deželah, kjer vlada svoboda govora, politično, revolucionarno dejanje postalo ne le nemožno, marveč skorajda nepojmljivo. To pa za nazaj pokaže, da je za to, da bi akt sploh lahko bil možen, nujno, da obstaja neka meja, ki ne sme biti prekoračena. Nemožnost je pogoj možnosti akta. Oziroma, če smo natančnejši: akt je tisto, kar pokaže, kar razkrije, kaj je v neki situaciji realno-nemožno. Če nobena meja ni določena oziroma če je nedoločljiva, potem tudi akt ni mogoč.

Akt in Drugi

Ali to pomeni, da je nasilje edini izhod iz nemoči besede, ki v dobi neobstoječega Drugega ne stane nič, nima nobenih učinkov? Ali pa je v to luknjo Drugega mogoče situirati nekaj drugega kot nasilje? Skratka, ali je mogoče vanjo situirati besedo, ki ima posledice?

Vzemimo za zgled nemire nekega drugega maja, tokrat študentske nemire v deželi, kjer univerzi še ni uspelo izničiti vseh učinkov besede. V *La comunità che vienne* G. Agamben navaja demonstracije kitajskih študentov na trgu Nebeškega miru kot zgled za emancipatorično politiko, kolikor je mogoča danes. V tej izjemno lucidni analizi bi lahko našli nekatere elemente za odgovor na naše vprašanje: kdaj lahko izrekanje velja kot dejanje, kdaj ima beseda posledice?

¹² J. Lacan, »Funkcija in polje govora in govornice v psihoanalizi,« *Spisi*, DTP, Ljubljana 1994, str. 138.

Tisto, kar je najbolj presenečalo v zvezi z demonstracijami *kitajskega maja* je bila sorazmerna odsotnost natančne vsebine njihovih zahtev (demokracija in svoboda sta preveč ohlapna in generična pojma, da bi lahko bila dejanski predmet spora in edina konkretna zahteva – rehabilitacija Hu Yao-Banga – je bila pri priči zadovoljena). Silovitost državne reakcije je zato videti toliko bolj nerazložljiva. Toda zdi se, da je nesorazmerje zgolj navidezno in da so kitajski voditelji, z njihovega gledišča, ravnali veliko bolj lucidno od zahodnih opazovalcev, ki so kot edini, vendar vedno manj verjeten argument navajali nasprotje med demokracijo in komunizmom.

Kajti novost politike, ki prihaja, je v tem, da ne bo več boj za osvojitve oziroma nadzor države, pač pa boj med državo in ne-državo (človeštvom), neodpravlji-va ločitev med katerimi koli singularnostmi in državno organizacijo.

To nima nič skupnega z golo afirmacijo družbenega proti državi, ki je v zadnjem času našlo svoj izraz v protestnih gibanjih. Kajti katere koli singularnosti ne morejo tvoriti *societas*, saj nimajo nobene identitete, ki bi jo uveljavljale, nobene vezi pripadnosti, katere priznanje bi zahtevale. Država lahko v zadnji instanci prizna vsako zahtevo po priznanju identitete – celo (v našem času nam prepričljivo pripevanje o tem ponuja zgodovina razmerij med državo in terorizmom) državno identiteto znotraj države. Tisto, česar država v nobenem primeru ne more tolerirati, je to, da bi singularnosti tvorile skupnost, ne da bi se sklicevale na kako identiteto ... Kajti država, kot je pokazal Badiou, ne temelji na družbeni vezi, katere izraz bi bila, pač pa na raz-vezi, ki jo prepoveduje. Kar je za državo pomembno, ni nikdar singularnost kot taka, pač pa zgolj njena vključitev v katero koli identiteto.¹³

V nasprotju s pariškim majem '68, pri demonstracijah na trgu Tienanmen ne gre za »*passage à l'acte*«, nasilje kot *tenant lieu*, držalec mesta manjkajoče besede, ki bi štela. Tu imamo opraviti ravno z besedo, ki učinkuje. Dokaz je bil prav reakcija oblasti. Ne samo, da je Drugi na besedo odgovoril z nasiljem, še več, naredil je vse, kar je bilo v njegovi moči, da bi jo izbrisal, da bi naredil, kakor da je sploh ni bilo. Kako oziroma, rajši, s čim deluje beseda, da lahko izzove tak odgovor Drugega?

Kot je opozoril Agamben, ne učinkuje s svojo vsebino. Nič takega, kar je bilo dejansko izrečeno, nobena vsebina izrečenih zahtev nista imela te subverzivne moči. V zadnji instanci bi lahko rekli, da neznosna grožnja, ki jo kitajska država prepozna v študentskih demonstracijah in na katero lahko

¹³ G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Seuil, Pariz 1990, str. 87sl.

odgovori le z nasiljem, ni to, da bi študenti zahtevali nekaj konkretnega, naj je bilo to kar koli že, ampak to, da so zahtevali, z vidika oblasti, *nemogoče*. Novost, ki se je pokazala ob kitajskih demonstracijah, je bila neka vrzel, razpoka v sami zahtevi, ki bi jo lahko opredelili takole: tisto, kar je za Drugega do te mere neznosno, nesprejemljivo, da na to golo dejstvo izrekanja zahteve odgovori s silo, je *vztrajanje zahteve onstran vsake konkretne vsebine zahteve*.

Golo dejstvo, da lahko zahteva vztraja onstran vsake konkretne vsebine, da lahko vztraja celo ali predvsem takrat, ko je zadovoljena, zahteva – vsaj v politiki – strogo ločevanje med dvema strukturno različnima zahtevama: *zahtevo po »imeti«* in *zahtevo po »biti«*, dvema zahtevama, ki hkrati implicirata radikalno drugačno razmerje do Drugega.

Prva zahteva je zahteva na ravni imeti. Vsakič, ko zahtevamo nekaj konkretnega, kar koli že je to, izražamo svoj manko imeti. Pri zahtevi imeti je Drugi vselej že tu, ker je predpostavljen kot instanca, ki lahko, če hoče, zadovolji zahtevo, naslovljeno nanj. Vsaka zahteva, formulirana kot manko imeti, se naslavlja na Drugega, ki naj bi imel to, kar nam manjka. Zahteva imeti je konstitutivno alienatorična, ker se artikulira na Drugega kot celega, na Drugega, ki mu nič ne manjka.

Od te radikalno različna je zahteva po biti. Zahteva po biti od Drugega ne terja ničesar, kar bi Drugi imel in nam zato lahko dal, ničesar, kar bi sodilo v kategorijo imeti, ampak zgolj to, da si, da obstajaš, zahteva prostor, kjer lahko si, kjer lahko obstajaš.

Zahteva po biti je paradokсна zahteva, in sicer iz dveh ozirov. Najprej in predvsem zato, ker nikdar ne more nastopiti kot ona sama. Zahteva po biti je vedno preoblečena, zakamuflirana v zahtevo po imeti. V nekem smislu se lahko pokaže le kot vztrajanje pri zahtevi in to ne glede na to, ali je zadovoljena ali ne. Toda paradokсна je še iz nekega drugega ozira. Gre za zahtevo, ki se sicer naslavlja na Drugega, vendar že samo dejstvo, da gre za zahtevo po *biti*, opozarja, da v tem Drugem, na katerega se subjekt naslavlja, ravno ni prostora za njegov obstoj. Zahteva po biti ni namreč nekaj, česar zadovoljitev bi bila odvisna od dobre volje Drugega. Ravno nasprotno, zadovoljitev zahteve po biti ima za posledico zamajanje ali celo izničenje, izbris Drugega. Najti svoj prostor v Drugem, če ti ta ni že od začetka dodeljen, pomeni izvrtati luknjo v Drugem, narediti si prostor v Drugem. Zahteva po biti se naslavlja na celega Drugega, ali vsaj predpostavlja, da je cel, a le zato, da bi pokazala njegov manko, njegovo nekonsistentnost.

Strogo vzeto je sporočilo zahteve po biti, sporočilo Drugemu: nisi cel/ves! Nekaj ti manjka. Mi smo tisti, ki ti manjkamo, zato da bi zares bil cel/ves. Uveljaviti zahtevo po biti ima zato za nujno posledico radikalno reorganizacijo, transformacijo strukture Drugega, v zadnji instanci pomeni ustva-

riti novega Drugega. Zahteva po biti je kot taka revolucionarna. Zahteva po biti je zato v nasprotju z zahtevo po imeti separatorična.

Prav v to kategorijo zahtev po biti sodijo po našem mnenju zahteve kitajskih demonstrantov. Tam, kjer so zahodnjaki razbrali zgolj zahtevo po imeti (več svobode govora, združevanja, več demokracije itn.), so kitajske oblasti pravilno razumele sporočilo demonstrantov: da so namreč njihove zahteve nezvedljive na »imeti«. Kitajski politični Drugi, je s tem, ko je odgovoril z nasiljem, demonstrantom vrnil njihovo lastno sporočilo v sprevrnjeni, se pravi resnični obliki: za navidezno zahtevo po imeti je prepoznal zahtevo po biti. Tisto, kar zares zahtevate, ko zahtevate zgolj malo več demokracije in svobode, odgovarja Drugi študentom, je, da tega reda, ki je zdaj, ne bi bilo več. Za dozdevno zahtevo po demokraciji, svobodi, rehabilitaciji se skriva Ne!, ki je namenjen Drugemu.

Edino na ravni zahtev po biti je zato mogoče pokazati, da ima izrekanje neke zahteve status dejanja, kolikor ne implicira le mutacije subjekta, ampak tudi razmerja med subjektom in Drugim. Vsaka zahteva je vedno zahteva, namenjena Drugemu. Ni zahteve, ki ne bi vključevala Drugega. Kar koli so že kitajski demonstranti zahtevali, namenjeno je bilo Drugemu, zahtevalo je odziv, odgovor Drugega. Toda za Drugega v politiki je zahteva sprejemljiva le, če jo je mogoče reducirati, degradirati na zahtevo kot »manko imeti«. Zato so v politiki edine zahteve, ki jih lahko Drugi prizna kot take, ne glede na to, ali jim ugodijo ali ne, zahteve, ki so postavljene v imenu neke skupnostne identitete, pripadnosti neki skupnosti, ki je reprezentirana v redu Drugega. V nobenem primeru pa ne more priznati statusa zahtevi, ki jo nanj naslavljajo »katere koli«, se pravi generične singularnosti, ki se odtegujejo vsaki identiteti, vsaki pripadnosti skupnosti. Priznanje zahteve singularnosti implicira namreč razvezo vsake družbene vezi, razvezo, ki postavlja pod vprašaj ravno samega Drugega, katerega *raison d'être* je, da singularnosti razporeja po prostoru glede na mesta in funkcije.

Zahteva po biti je zato paradokсна zahteva, ker jo je mogoče postaviti iz neke nemišljive pozicije instance, ki za Drugega ravno ne obstaja, ne šteje. Oziroma je zahteva, ki zgolj s tem, da je postavljena, napotuje na to, da je Drugi necel, nekonsistenten, natanko v tisti meri, v kateri v njegovem redu ni prostora za te, ki zahtevajo, da obstajajo, da so priznani v svojem obstoju.

Zahteve po biti tako v nekem smislu sploh ni mogoče izreči, če ni hkrati že ustvarjeno mesto, kamor naj se vpiše. Lahko bi rekli, da politični subjekt spregovori oziroma izreče svojo zahtevo po biti s točke, kjer Drugi molči. Toda zahteve ni mogoče izreči, če ne obstajaš. Zato se zahteva po biti vedno

manifestira kot deklaracija, izrekanje nekega »*nos sumus, nos existimus*«¹⁴, kjer do besede pride tisto, kar je nemo, kar za Drugega sploh ne obstaja. Deklaracija »*nos sumus, nos existimus*«, »smo, obstajamo«, je, strogo vzeto, anticipacija biti političnega subjekta. Govori, kot da bi že obstajal. Kdaj je namreč izrečena izjava »smo, obstajamo«? V trenutku, ko subjekt, ki o sebi trdi, da obstaja, ravno še ni tu, še ne obstaja, ker v redu, ki ga je vzpostavil Drugi, zanj sploh ni prostora, ga ni. Spregovori lahko le, če izvrta luknjo v obstoječi red oziroma dodaja nekaj, kar je glede na ta red odveč, česar ne bi smelo biti, tisto, kar v trenutku, ko bi ga Drugi priznal kot obstoječe, povzroči *fading*, izginotje obstoječega reda in Drugega.

Subjekt zahteve po biti ima zato nujno strukturo histerika: izvrtati luknjo v Drugem, zato da bi naredil prostor zase, da bi se lahko vpisal v simbolni red. To bi lahko povedali tudi drugače: tako kot histerik, hoče tudi subjekt zahteve po biti, ki sebe izkusi kot manko biti, manko biti v Drugem, šteti, nadaljevati s štetjem, in to potem, ko je Drugi razglasil: vse je že preštet, vse, kar je treba šteti, je že preštet. Za Drugega tisto, kar ni šteto, ne šteje, dobesedno ne obstaja. Subjekt zahteve po biti je subjekt, ki samega sebe percipira kot to, kar ne šteje oziroma ne obstaja za Drugega, kot svoj manko biti v Drugem: vidi, da zanj ni prostora v Drugem oziroma se ne prepozna, se ne vidi v redu, ureditvi, ki jo je vzpostavil Drugi. Zato je elementarna gesta subjekta zahteve po biti histerični upor, Ne! Drugemu.

Histerik je namreč subjekt, ki po definiciji zavrača zaporo, ne privoli v to, da bi gospodar s tem, da bi dodal drugi označevalec verigi označevalcev, le-to prešil, zaprl interval, zaustavil metonimično drsenje in tako za nazaj podelil pomen subjektovemu govoru. Histerik zavrača gospodarjevo gesto zapore, ker ne privoli v to, da bi imel gospodar zadnjo besedo. Histerik hoče po zadnji besedi dodati vsaj še eno besedo in s tem onemogočiti sklenitev, vključiti vsaj še en označevalec v interval, ki je že zaprt, in ga s tem ponovno odpreti, detotalizirati to, kar je bilo s prešitjem totalizirano.

S tem, ko na gesto zapore, prešitja, ki sklene interval med dvema označevalcema, odgovori z dodajanjem vsaj še enega označevalca, odpre razsežnost onstran zapore in hkrati pokaže možnost druge logike, ki bi jo lahko poimenovali logika odprtih intervalov. Subverzivnost histerične geste je v tem, da pokaže, kako je mogoče prestopiti iz logike totalizacije, logike vsega, v logiko ne-vsega, kako je mogoče iz zaprtih intervalov ustvariti tisto, čemur Lacan pravi »odprte množice, se pravi množice, ki izključujejo svojo mejo«.¹⁵

¹⁴ To formulacijo si sposojamo iz J. Ranciérovega *Nerazumevanja*, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 51 (prev. J. Š.R.).

¹⁵ J. Lacan, *Še*, DTP, Ljubljana 1985, str. 11. Ta zmožnost nadaljevati tudi potem, ko je bila dana pika na i, je *differentia specifica* histeričnega subjekta. »Ko histeričarka dokaže,

Natanko to operacijo prestopa iz logike vsega v logiko ne-vsega praktičira tudi subjekt politične emancipacije, kot jo pojmuje Rancière. Tako kot histerični subjekt tudi politična subjektivacija po Rancièru temelji na drugačni operaciji štetja. Če lahko subjekt zavrne štetje Drugega, ki se opira na zaporedje naravnih števil, je to zato, ker sam sledi nizu realnih števil, ki funkcionirajo kot odprte množice oziroma odprti intervali.

Manevrski prostor histeričnega subjekta je prav v tem razmiku, intervalu med dvema nizoma števil, kolikor namreč računске operacije z naravnimi števili ne morejo nikdar pokriti odprte množice. Vedno se lahko odpre nov interval med dvema številoma, ki ga je treba zapreti z novim številom. Štetje Drugega ne more nikdar ujeti histerika oziroma subjekt emancipatorične politike, ki je na ravni realnih števil.

Prostor politike emancipacije, prostor politične subjektivacije je, kot sam Rancière nenehno ponavlja, dobesedno interval, ampak interval, kolikor je odprt. Kajti rancièrovski subjekt enakosti, tako kot histerik, živi za to, da vedno znova detektira disfunkcijo v štetju Drugega, računsko napako. In prav v tisti meri, v kateri je model politična subjektivacija, kot jo razdeluje Rancière, elementarna gesta upora histeričnega subjekta, Rancière v politiki emancipacije zavrača vsako zaporo. Dejanje sklenitve je namreč za Rancièra gospodarjeva gesta *par excellence*, ker je tista gesta, ki določa, kateri govor bo dojet kot logos in kateri kot živalsko oglašanje, kaj je vidno in kaj nevidno, v zadnji instanci, kaj obstaja in kaj ne. Zavrnitev sklenitve je logični sklep, ki izhaja iz dveh temeljnih aksiomov Rancièrove koncepcije emancipatorične politike¹⁶:

1. vsaka gesta zapore, sklenitve, v zadnji instanci obvladovanja je goljufija;
2. vsaka družbena vez predpostavlja gospodarja.

Iz gornjih dveh aksiomov izhaja, da je skupnost enakih, tj. skupnost, v kateri družbena vez ne bi temeljila na gospodarjevi goljufiji, nemogoča. Nemogoča zato, ker bi kot pogoj za svojo možnost zahtevala ravno ukinitvev intervala med logiko policije oziroma štetjem Drugega in logiko enakosti, torej, ukinitvev edinega prostora politike. Skratka, za Rancièra je edini prostor, kamor je mogoče situirati emancipatorično politiko, prav interval kot prostor za nenehno dekonstrukcijo goljufije Drugega. Če je lahko prostor politike emancipacije, se pravi prostor za politično subjektivacijo edino in

da lahko potem, ko je list obrnjen, piše na hrbtni strani in celo na naslednji strani, ne razumemo ničesar več. In vendar je preprosto: histeričarka je logičarka.« J. Lacan, neobjavljeni seminar »D'un discours qui ne serait pas du semblant«, 9. 6. 1971.

¹⁶V to smer gre tudi Badioujeva kritika Rancièra. Cf. A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz 1998, str. 124.

terval, ki ga ustvari zapora Drugega, in če je osnovna gesta politike emancipacije odpiranje tega intervala, detotalizacije totalizacije, potem se zdi, da je emancipatorična politika, kot jo pojmuje Rancière, prav zato, ker je odvisna od gospodarjeve geste zapore, mogoča le v svetovih, v katerih Drugi obstaja.¹⁷ Toda cena za to, da Rancière pripiše sklenitev zgolj Drugemu, oziroma cena za suspenz sklenitvene geste, ki bi jo izvršil subjekt enakosti, je, kot upravičeno opozarja tudi Badiou, da Rancière ne more sklepati na možnost obstoja emancipatorične politike tu in zdaj, niti tega, kaj je treba storiti, zato da bi lahko bila.¹⁸ Kajti za to, da bi lahko Rancière razglasil možnost emancipatorične politike v univerzumu, v katerem Drugi ravno ne opravlja več funkcije zapore, bi se moral odpovedati enemu svojih temeljnih aksiomov, da je namreč zapora vedno gospodarjeva gesta, in privoliti v to, da to dejanje sklenitve opravi sam subjekt emancipatorične politike.

To z drugimi besedami pomeni, da je operacija subjekta enakosti, s katero odkrije disfunkcijo v štetju Drugega in posledično pokaže Drugega z mankom, šele začetek, ne pa konec zgodbe. V politiki emancipacije, kolikor je mogoča v dobi neobstoječega Drugega, je mesto, kjer se pokaže napaka v izračunu, pojavitev tistega, kar ne šteje, neobstoječega, prav mesto, od koder je, kot pravi Badiou, mogoče »predpisati novo možno«.¹⁹ Z drugimi besedami, Rancière ima nevdumno prav, ko pokaže, da subjekt enakosti vznikne šele z dejanjem, z razglasitvijo svojega obstoja. Na mesto luknje v Drugem mora priti deklaracija obstoja tistih, ki v štetju Drugega ravno niso všteti, so izključeni, izbrisani. Toda to ne more biti zadnja beseda emancipatorične politike. Deklaracija je lahko šele začetek. Deklaracija namreč ne stori drugo, kakor da postulira neko načelo, načelo enakosti. Toda pogoje za univerzalizacijo postuliranega načela v konkretni situaciji ustvari šele »rigorozna praksa konsekvenc,« če si sposodimo Badioujevo formulacijo. Ali še drugače, dejanje odkrije neko še neopaženo, nevidno možnost dane situacije, to situacijo pa dvigne na raven univerzalnega šele logika posledic, ki sledijo iz tega dejanja.²⁰ Politika emancipacije v dobi neobstoječega Drugega je torej pred nalogo, da strukturno nemožnost zapore kapitalističnega diskurza preobrne v pogoj možnosti produkcije novega, pogoj možnosti za izum novega družbenega reda. Kajti postulirati neko načelo, denimo načelo enakosti v

¹⁷ Ni naključje, da so ključni zgledi, s katerimi Rancière ponazarja delovanje emancipatorične politike: atenski demos in marksovski proletarijat, se pravi, politična subjekta iz dobe, ko je bila operacija zapore še mogoča, ko je Drugi še obstajal.

¹⁸ Cf. A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*, op. cit., str. 124.

¹⁹ *Ibid.*, str. 81.

²⁰ Ni naključje, da je Badiou razvil razmerje med načelom in posledicami v svojih predavanjih iz let 2004–2005 z značilnim naslovom: »S'orienter dans la pensée, s'orienter dans l'existence«.

neki določeni situaciji, ki je glede na obstoječi red nemožno, hkrati že implicira, da je treba izumiti, dobesedno proizvesti, ustvariti tudi sredstva za »obdelavo« tega nemožnega. Ni se torej mogoče zadovoljiti zgolj z razglašanjem enakosti in ugotavljati, da je z razpoložljivimi sredstvi pač ni mogoče udejanjati. Če naj deklaracija enakosti ne ostane gola parola, se pravi beseda brez učinka, je nujno, da od trenutka, ko je načelo enakosti postulirano, hkrati začnemo proizvajati, ustvarjati tudi sredstva, nova sredstva, ki torej niso že dana v situaciji, s pomočjo katerih se dana nemožnost spremeni v novo, še neobstoječo možnost.

Premik iz Rancièrovega v Badioujevo pojmovanje emancipatorične politike je natanko prehod iz freudovske teze »Politika je nezavedno« v lacanovsko tezo »Nezavedno je politika«. V nasprotju z Rancièrom, ki emancipatorično politiko situira v univerzum, v katerem je Drugi tisti, ki postavlja zaporo in proizvede označevalec-gospodar, ki situacijo naredi berljivo, Badiou, tako kot tudi Lacan, izhaja iz situacije, ko zapora ni več mogoča, ko je nekonsistentnost Drugega evidenca za vsakogar. In če je torej dejanje sklenitve, zapore v tej konstelaciji naloženo subjektu, je to zato, ker neobstoj Drugega, v nasprotju s tem, kar bi pričakovali, subjekta ne osvobodi. Ravno nasprotno, če ni označevalca-gospodarja, subjekt ostane ujetnik metonimije, diskurza, ki ne pozna konca. Prav to zagato, pred katero je postavljen subjekt v univerzumu neobstoječega Drugega, izpostavi Lacan, ko sprašuje: » S_1 zastopa subjekt za drugi označevalec, a če ni Drugega, ki bi oskrbel drugi označevalec, kaj postane torej S_1 ?«²¹ Z drugimi besedami, »za koga« ali, rajši, »za kaj« je potem subjekt zastopan? Če ni Drugega, ki bi lahko odgovoril na to vprašanje, to pomeni, da mora nanj odgovoriti subjekt. Odgovori pa lahko le z dejanjem.

Teza »Nezavedno je politika« torej implicira, da postavitve v oklepaj označevalca berljivosti zahteva od subjekta, da iznajde način, kako izvršiti zaporo. Z drugimi besedami, ko Drugi ni več zmožen prešitja, je politični subjekt pred nalogo, da izvrši tisto, čemur Badiou pravi »formalizacija« situacije.

Badioujeva kritika Rancièra tako ponovno postavi na dnevni red vprašanje dejanja, vendar ne zgolj kot vprašanje dejanja, s katerim subjekt izvrta luknjo v Drugem, ne dejanja, ki je zgolj dekonstrukcija reda Drugega, pač pa kot vprašanje dejanja, ki je zmožno producirati učinke v dani situaciji. Dejanje je torej mogoče razumeti kot dejanje, ki s tem, da ne neha porajati

²¹ J. Lacan, »III-L'impossible à saisir,« *Le séminaire. Livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, Ornicar?*, n° 17/18, 1979, str. 18.

učinkov, za zmerom spremeni diskurzivni univerzum, v katerem se je pojavil.

Z drugimi besedami, če emancipatorična politika, ki živi zgolj za to, da subvertira gospodarjevo zaporo, ni pravi odgovor, ni prava rešitev za naš univerzum, je to zato, ker je to univerzum, v katerem Drugi ravno ni več zmožen ali voljan postaviti zaporo. Kapitalistični diskurz je po definiciji brez konca, brez možnosti sklenitve, brez zapore. Toda dejstvo, da je diskurz brez zapore, po Lacanu ne implicira, nima za posledico, da je konec nemogoč.²² Ravno nasprotno: odsotnost zapore ne pomeni, da se v kapitalističnem diskurzu problem konca, natančneje sklenitve sploh ne postavlja. Temeljni problem našega časa je ravno: spopasti se z nemožnostjo sklenitve.

Danes smo jetniki neobstoječega Drugega. Živimo v univerzumu diskurza, kjer neobstoj Drugegai vnaprej izključuje možnost zapore oziroma vsak poskus sklenitve obsoja na uspeh. V diskurzu, ki ne pozna konca, se pravi diskurzu, za katerega je vse možno, je samo nemožno nemožno. Za nas v nekem radikalnem smislu ni nemožnega. Nikdar ne trčimo na Ne! kot odgovor sveta. Živimo v svetu, ki v vse privoli, v željo, v užitek, naj je še tako perverzen. V Freudovem svetu, ki je bil artikuliran okoli Imena očeta, je njegov Ne!, služil kot kompas za subjektovo željo in užitek. Danes je naš užitek radikalno dezorientiran, ker ga ne uravnava več Ne! Drugega. Ravno nasprotno, kot pravi Lacan v *Televiziji*, se naš svet orientira zgolj po »razmerju do presežnega užitka«. ²³ Dokler je subjekt kapitalističnega diskurza obsojen na lovljenje presežnega užitka, na presežni užitek kot edini kompas, s pomočjo katerega se orientira v mišljenju in svoji eksistenci, je obsojen na večno tavanje, na blodnjo. V dobi frenetične produkcije novega zaradi samega novega, v dobi, ko je vse novo razen novega označevalca, je edina pot, kako proizvesti novi označevalec prešitja, označevalec, ki bi naredil naš univerzum berljiv, gesta prešitja. Tam, kjer nekonsistentni Drugi ne more subjektu nuditi busole, dobi subjekt priložnost, da pride do točke zaustavitve, sidrišča, kjer neha bloditi, z dejanjem, kolikor je dejanje po definiciji brez opore v Drugem, brez jamstva Drugega.

²² Tako za Lacana ugotovitev, da ni diskurzivnega univerzuma, da je danes hegemonični diskurz ne-cel, ne vodi nujno v privolitev v to, kar je, v resignacijo, češ, zakaj bi se potem trudili, ko pa diskurzivna mašinerija deluje naprej, pač pa ravno nasprotno: »Ne vidimo, zakaj bi dejstvo, da bi lahko oziroma da smo izjavili, da ni zapore diskurza, imelo za posledico, da je diskurz nemogoč ali zgolj razvrednoten. Daleč od tega.« Prav upoštevanje neobstoja diskurzivnega univerzuma zahteva, da analitiki »vzamejo ta diskurz kot svojo nalogo, natančneje, kot nalogo, da ga dobro vodijo.« J. Lacan, *Le séminaire. Livre XVI, D'Un Autre à l'autre*, Seuil, Pariz, 2006, str. 14 sq.

²³ J. Lacan, *Televizija, Problemi-Eseji 3/1993*, str. 76 (prev. A. Zupančič).

*Akteizem*²⁴

Na vprašanje, ali je v dobi neeksistentnega Drugega nasilje edini izhod iz nemoči besede, Lacan odgovori s svojo definicijo akta kot paradoksnega kratkega stika med besedo in dejanjem. Radikalna novost akta, kot ga pojmuje Lacan, je namreč v tem, da se akt izvrši s pomočjo izrekanja in s tem spremeni subjekt izrekanja: »*L'acte (tout court) a lieu d'un dire, et dont il change le sujet*«. ²⁵ Kot akt lahko šteje le izrekanje, ki pusti trajno, neizbrisno sled v diskurzivnem univerzumu, v katerem se je pojavil, in ki za zmerom spremeni subjekt tega izrekanja.

Ali to pomeni, da imamo vsakič, ko imamo opravka z izrekanjem tudi akt? Ali vsako izrekanje prinaša subjektivno modifikacijo, transformacijo subjekta? Da bi se ognili poistovetenju vsakega izrekanja, torej vsakega govornega dejanja z dejanjem, ki modificira subjekt, je treba poprej ugotoviti, kaj je tisto, kar je dejavno v aktu.

Tisto, kar loči pravi akt od govornega dejanja, kot ga je definirala filozofija navadne govorice, kjer govorec izvrši dejanje zgolj z izrekanjem za to predvidene formule, »Obljubljam«, »Razglašam splošno mobilizacijo« ..., kjer torej samo simbolno določa, kdaj neko izrekanje velja kot izvršitev nekega dejanja, je akt v lacanovskem pomenu ravno nasprotno izvršitev dejanja, za katerega ne obstaja nobena vnaprej predvidena formula. Še več, mogoč je edino kot kršitev, prekoračitev neke meje, ki je določena, začrtana v simbolnem. V tem oziru je akt pravo nasprotje govornega dejanja: če je govorno dejanje poskus absorbirati v označevalca, reducirati na označevalca to, kar mu je heterogeno, namreč delovanje, početje, pa akt sam označevalca prižene onstran meja simbolnega: označevalca izrabi za to, da se skozenj realizira nekaj, kar sodi v red realnega.

Tako ni dovolj, da v trenutku, ko korakam, razglašam, »Korakam« ali celo »Korakajmo«, pač pa je za to, da bi lahko to »akcijo« nog označili kot akt, nujna prekoračitev neke meje, ki obstaja le v simbolnem, prestop nekega simbolnega praga, ki ga ravno ni dovoljeno prestopiti. Tako po drugi strani ravno tako ne zadostuje, da Cezar z vojsko prekorači Rubikon, se pravi, da krši rimski zakon, ki zahteva od vojskovodje, ki se vrača v Rim, da razpusti vojsko pred Rubikonom, pač pa mora še razglasiti: »*alea iacta est!*«. Akt je akt edino, če se kršitev simbolnega v samo simbolno vpiše kot kršitev. In edino kot prekoračitev ali izsiljenje lahko akt konstituiral radikalno zarezo,

²⁴ Izraz, ki meri na opredelitev ateistične transcendence, si sposojamo od C. Soler, »Les fins propres de l'acte analytique,« *Actes de l'Ecole de la Cause freudienne*, št. 12, E.C.F. Pariz 1987, str. 18.

²⁵ J. Lacan, »Comptes-rendus d'enseignements«, *Ornicar?*, št. 29, 1984, str. 18.

diskontinuiteto, ki za zmerom loči prej od potem. Tako, denimo, Cezar pred Rubikonom in Cezar po Rubikonu ni več isti Cezar, dejansko gre za dva različna subjekta. Ta radikalna mutacija subjekta je tisto, čemur J.-A. Miller pravi »samomor subjekta«, samomor natanko v pomenu, da se subjekt, zahvaljujoč aktu, ponovno rodi, tako rekoč kot Feniks, toda rodi se lahko le kot drug subjekt.²⁶

Toda tisto, kar velja za akt, ni samo to, da spremeni subjekta, ni samo smrt starega in rojstvo nekega novega subjekta, akt spremeni tudi tistega, na katerega se »naslavlja«. Ravno artikulacija na Drugega omogoča distinkcijo med dvema tipoma akta: uprizarjanjem, *acting-out*, ko subjekt na odru dobesedno igra za Drugega, uprizarja scene Drugemu, in pa nenadni, nasilni prehod v dejanje, *passage à l'acte*, ko se subjekt odtegne Drugemu, iztrga njegovi oblasti, a to se mu lahko posreči edino tako, da se sam odstrani z odra. Prvi se naslavlja na Drugega in je torej potrditev Drugega, drugi pa je izginotje subjekta in s tem dokončna ločitev, separacija od Drugega. Na ozadju te opozicije in kot razmejitev tako od *acting-out* kot od *passage à l'acte* je mogoča pokazati novo, radikalnejšo artikulacijo akta na Drugega. V nekem radikalnem smislu je akt izročen Drugemu, prepuščen je na milost ali nemilost Drugega, zato mu vedno grozi, da se bo izrodil v golo uprizljanje za Drugega, v *acting out*.²⁷

Akt ima s *passage à l'acte* skupno to, da je, vsaj v prvem koraku, v trenutku izvršitve akta, v nekem radikalnem pomenu brez »potem«, brez »jutri«, izvršen v luknji Drugega. Toda v naslednjem koraku, ko gre za verifikacijo akta, v trenutku, ko naj se pokaže, ali gre za prazno gestikuliranje ali za nekaj, kar proizvede določene učinke v situaciji, se ponovno postavi vprašanje naslovitve na Drugega kot instance, ki naj akt, seveda za nazaj, potrdi. Vprašanje statusa Drugega v aktu je zahtevalo novo, dodatno distinkcijo, tokrat med aktom v pravem pomenu in *passage à l'acte*. Tisto, kar je zdaj postavljeno pod vprašaj je ravno ta moment dokončnosti, ta izbris tistega, kar sledi, ta indiferentnost do »potem«, tisto, kar je specifično za *passage à l'acte*.

To razmejitev od *passage à l'acte* vpelje Lacan tako rekoč mimogrede, vendar v nekem odločilnem trenutku, ko je njegova znamenita »Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'Ecole«²⁸ trčila na odpor in celo zavrnitev »stare garde«, prvoborcev lacanovstva. Lacan postavi vprašanje, ali je njegova Propozicija akt, šele potem, ko dobi kot odgovor Drugega Ne!, ko torej njegov akt spodleti, saj ga Drugi ne potrdi kot akt.

²⁶ J.-A. Miller, »Jacques Lacan: opombe h konceptu *passage à l'acte*,« *O nekem drugem Lacanu*, DTP, Ljubljana 2001, str. 48.

²⁷ J. Lacan, »Comptes-rendus d'enseignements,« *Ornicar*?, št. 29, 1984, str. 23.

²⁸ J. Lacan, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 243–259.

Kaj torej manjka Propoziciji, da je Lacan ne more razglasiti za akt? Če je *passage à l'acte* indiferenten do tega, kar mu sledi, če o tem noče nič vedeti, pa za Propozicijo tega ni mogoče reči. »Ali je akt?« sprašuje Lacan in hkrati že ponuja odgovor: »To je odvisno od njenih posledic«. ²⁹

Narediti status akta odvisen od tega, kar mu sledi, upoštevati tako rekoč kot integralni del akta to negotovost, nemožnost predvideti posledice, ki iz njega izhajajo, skratka, odvisnost akta od Drugega, ki naj akt pripozna ali ne, pomeni nezaslišano herezijo glede na kanonizirano lacanovsko definicijo akta, narejenega po modelu *passage à l'acte*. Če je slednji paradigma vsakega akta, in sicer natanko v tisti meri, v kateri se z njegovo pomočjo subjekt odtegne Drugemu, dokončno iztrga njegovi oblasti, zaradi česar Lacan šteje samomor kot edini akt, ki uspe, potem pomeni vključitev posledic v akt bistven premik, premestitev, morda celo postavitev pod vprašaj Lacanove klasične definicije akta.

Ali ni bistvo akta v tem, da prekine z Drugim, ali ni akt ravno moment subjektive absolutne, radikalne ločitve od Drugega? Ali ni akt neke vrste metafora, substitucija: tam, kjer manjka označevalec, vznikne akt kot neke vrste inkarnacija luknje v Drugem, aktivna luknja, bi lahko rekli?

Zdaj pa se zdi, da je poudarek manj na radikalnem prelomu, diskontinuiteti, kakor na tem, da je akt začetek nove serije, »novega štetja«. Akt je nedvomno treba obravnavati kot prelom, kot začetek, toda kot začetek, ki mu nekaj sledi, začetek, ki ima neki »potem«, neki »jutri«. Akt je radikalno kontingenten: v trenutku, ko je proizveden, ne zagotavlja ničesar, ne jamči za to, da bo sploh kaj sledilo. Akt kot začetek novega časa pomeni zato, da je nujno odprt v negotovost prihodnosti. S svojimi posledicami se vpisuje v neko označevalno verigo, v neki metonimični niz, ki ga ne obvladuje, vsaj od začetka ne, in se šele za nazaj pokaže – se pravi, če mu uspe predelati verigo, v katero se vpisuje, v novo verigo – ali gre resnično za akt.

Na eni strani je torej akt nedvomno »avto«: izvršiti akt pomeni, da se moraš sam avtorizirati, da moraš vzeti nase to, da nimaš opore, jamstva v Drugem. Akt je v tem oziru *causa sui*. Toda ta vzrok samega sebe ni subjekt. Vzroka, ki je na delu v aktu, ni mogoče situirati v subjekt, ampak v objekt, v vzrok želje kot tisto, kar se odteguje subjektovi vednosti. Zato tudi Lacan govori o paradoksnosti strukturi akta, paradoksnosti zato, ker je v njem »objekt aktiven, subjekt pa subvertiran«. ³⁰ Tu lahko vidimo, zakaj teoretiki emancipatorične politike slepo zaupajo v to, da ljudje mislijo. Tisto, na kar stavijo,

²⁹ J. Lacan, »Discours de l'EPF«, *Autres écrits*, str. 262.

³⁰ J. Lacan, »La méprise du sujet supposé savoir«, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 332.

ko verjamejo v to, da ljudje mislijo, je, da ljudi mobilizira neki vzrok, da njihovo željo vodi neki vzrok, ki presega njihovo vednost. Vzrok kot nevedeno. Neki nevedeni vzrok, ki jih vodi z vso gotovostjo, tako da niso nikdar v položaju, da se sprašujejo: Kaj storiti? Ko se začnejo spraševati, kaj storiti, je že prepozno. Želja, ki jo je animiral ta vzrok, je že ugasnila.

Toda na drugi strani je akt hkrati »retro«, ker so posledice tiste, ki odločajo o tem, ali je akt sploh bil izvršen. Trditi, kot to stori Lacan, da je usoda, celo vrednost akta odvisna od njegovih posledic, pomeni, da je »status akta retroaktiven«. ³¹ Kaj pomeni za subjekt ta odvisnost »njegovega« akta od posledic, v zadnji instanci od sprejema Drugega? Kakšna je funkcija subjekta, če pa je akt v nekem smislu transindividualen?

Na to vprašanje je pravzaprav mogoč edino izsiljeni odgovor: novi subjekt, ki se rodi kot učinek, posledica akta, ni namreč nič drugega kot tista instanca, ki vzame nase, prevzame odgovornost za nepredvidljive posledice akta. V univerzumu neobstoječega Drugega lahko subjekt pride do gotovosti edino z aktom, a le za ceno, da vzame nase brezopornost akta. ³² V tem smislu je mogoče reči, da se vsak akt izvrši v perspektivi Poslednje sodbe: »izvršiti akt ... pomeni biti odgovoren za akt in za njegove posledice« ³³.

To bi lahko ponazorili z znamenitim dialogom, naj je resničen ali fiktiven, med Leninom in Trockim tik pred začetkom oktobrske revolucije: »Kaj bo z nami, če nam spodleti?« tesnobno sprašuje Lenin. »Kaj bo z nami, če nam uspe?« z nič manj tesnobe odgovarja Trocki. Naj dejanje uspe ali spodleti, v obeh primerih imamo opraviti s subjektom, pripravljenim na »Poslednjo sodbo«, subjektom, pripravljenim vzeti nase posledice svojega dejanja, posledice, ki so nepredvidljive, v zadnji instanci odvisne od milosti Drugega. Toda katerega Drugega? Na katerega Drugega se naslavlja dejanje v univerzumu neobstoječega Drugega? Izhod iz te zagate je mogoč edino, če se dejanju posreči ustvariti novega Drugega. Drugi, na katerega se naslavlja dejanje, je že učinek dejanja. Sámó dejanje si ustvari Drugega, ki naj bi ga sankcioniral.

³¹ Tu se opiramo na J.-A. Millerjevo analizo akta, »L'acte entre intention et conséquence«, *La cause freudienne*, št. 42, str. 7–16.

³² J. Lacan, »La méprise du sujet supposé savoir«, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 338.

³³ J.-A. Miller, seminar »Politique lacanienne«, 27.5.1998.

MIMEZIS IN STRATEGIJE
HISTORIČNEGA MIŠLJENJA

TRIO ZA ORKESTER. RESNIČNOST, PRIPOVED IN POMEN

OTO LUTHAR, BREDI LUTHAR

Potem, ko smo pred dvanajstimi leti v *Filozofskem vestniku* pripravili prvi vsebinski sklop o sodobnih teorijah zgodovinopisja, se na tem področju ni zgodilo nič prelomnega. Vsaj na prvi pogled ne. Najpogostejši sogovorniki in razpravi o razmerju med resnico in pripovedjo, večinoma zgodovinarji in filozofi, množico različnih historiografskih usmeritev 20. stoletja še vedno interpretirajo kot derivate dveh velikih historiografskih usmeritev: historičnega materializma in socialne zgodovine, izrasle iz revije *Annales*.¹ Aktualna razprava o postopkih, konvencijah, oblikah, pomenu in statusu historične interpretacije je narasla do nepreglednosti (glej tudi Ankersmitovo opozarjanje na hiperprodukcijo) in ni lahko ugotoviti, kam se diskusija v resnici pomika. Morda bi med najpomembnejše premike v tem času lahko šteli intenziviranje razprave o problematičnosti linearne interpretacije preteklosti, ki je značilna za vse zahodnjaško zgodovinopisje.² Že vsaj dve desetletji je, odkar je v zgodovinopisju vsaj na normativni ravni s konsenzom sprejeto, da so historična dejstva tako rezultat zgodovinske »realnosti« kot tudi protokolov upovedovanja te realnosti, ali kot bi dejala Roger Chartier in Miguel Cabrera, »predstave o svetu niso samo del sveta, temveč nekaj, kar odločilno prispeva k njegovemu obstoju«. ³ Družbe ne moremo razumeti kot neodvisne empirične entitete, ki jo lahko, če nismo subjektivno pristranski, z ustreznimi postopki bolj ali manj verodostojno rekonstruiramo, temveč kot diskurzivno konstrukcijo in rezultat reprezentacij, ne pa neodvisni zunanji

¹ To danes slavno revijo sta leta 1939 kot *Annales d'histoire économique et sociale* ustanovila Lucien Febvre in Marc Bloch.

² Enega najboljših primerov tematizacije linearnosti v zgodovinopisju ponuja izbor tekstov, ki jih je uredil Jörn Rüsen v svoji knjigi *Western Historical Thinking*, Berghahn Books, New York – Oxford 2002.

³ Miguel A. Cabrera, *Postsocial History*, Lexington Books, Lanham (Maryland) 2005, str. 14.

vir reprezentacij. Na tej splošni strukturalni ravni torej nima družbena funkcija zgodovine nič opraviti z realnostjo ali resnico samih preddiskurzivnih dogodkov, temveč z diegetičnim svetom, zamišljenim znotraj zgodovinske rekonstrukcije. Tako epistemološko stališče seveda premakne naš pogled na nova ključna vprašanja. Ne sprašujemo se več po »zvestobi izvirnikom« oziroma na drugi strani po »sugestivnosti interpretacij«⁴, torej kako reprezentacije preteklega subjektivno popačijo ali zvesto posnamejo preteklost (po interesnosti reprezentacij in nameri avtorjev). Odločilnega pomena je vprašanje pomena reprezentacij in značilnosti konvencionalnih reprezentacijskih režimov, ki te pomene konstituirajo in rutinsko aktualizirajo specifične diskurze in interpretacije dogodkov. Ključno je vprašanje, v kakšni zvezi je dogodek z zgodbo, ali kot pravi N. Goodman, osrednjega pomena je odnos med pripovedovanjem in pripovedovanim, ne pa resničnost.⁵

Leta 1990 je Richard Price izdal prelomno delo *Alabi's World*. Knjiga je napisana v obliki vzporednega zapisa štirih pogledov na dogajanje v nizozemski koloniji Surinam na začetku 18. stoletja. En pogled so prispevali surinamski domačini, drugega nizozemski kolonizatorji, tretjega nemško-moravski misijonarji, četrtega pa zgodovinar kot interpret celotnega dogajanja in vezni člen med štirimi glasovi. Po dobrem desetletju burnih razprav o tem delu nam je na izjemno prepričljiv način potrebo po več zgodovinah/zgodbah zdaj znova dokazal ameriški pisatelj in zgodovinar James D. Houston. Prepričan je namreč, da vsako zgodbo oblikujeta dve ali pa več vzporednih ali prepletajočih se pripovedi. »Da bi zgodbo povedali,« pravi, »[...] moramo povedati dve zgodbi. Druga se oblikuje ob prvi, ali pa se razvija znotraj prve in pripovedovanje teh dveh skupaj oblikuje zgodbo.«⁶ Zgodovina je torej preplet in hkratna interakcija različnih pripovedi, saj nam druga ali tretja lahko odkriva protislovja, nejasnosti, heterogenost in konflikte zno-

⁴ Glej Igor Grdina, *Med dolžnostjo spomina in razkošjem pozabe*, Založba ZRC, Ljubljana, str. 7.

⁵ Nelson Goodman, »The Telling and the Told«, v W. J. T. Mitchell (ur.), *On Narrative*, The University of Chicago Press, 1980, str. 256–257.

⁶ Glej James D. Houston, »Where Does History Lives?«, *Rethinking History*, letnik XIII, št. 1, marec 2007, Routledge, str. 59. Sicer je Houston med zgodovinarji še najbolj znan po svojem opisu tako imenovane Donnerjeve ekspedicije, v kateri opisuje resnično zgodbo več sto družin, ki so se leta 1846 podale iz Springfieldda v Illinoju v Kalifornijo in zaradi zgodnjega snega obtičale v gorovju Sierra Nevada, tam so morale počakati na pomoč, ki pa je do njih prispela šele pomladi 1847. Ker je v tej verigi nesrečnih okoliščin več družin zaradi mraza in pomanjkanja hrane pomrlo in ker se je zgodilo več posamičnih primerov kanibalizma, so se s to epizodo intenzivno ukvarjali tako zgodovinarji kot tudi različni drugi avtorji. Rezultat njihovega dela je cela vrsta razprav in romanov, med katerimi je tudi *Snow Mountain Passage* Jamesa Houstona, ki sta jo časopisa *San Francisco Chronicle* in *Los Angeles Times* leta 2001 razglasila za najboljši roman leta.

traj druge in podobno. Splet pripovedi torej, po kateri je hrepenel Flaubert, v kateri bi različne naracije lahko zlit v eno in »[...] kjer bi se vse dogajalo simultano [...] človek bi slišal vse obenem, mukanje živine, šepetanje ljubimcev, retoriko uradnikov«. Več govoric ali več različic istega dogajanja pa še ne pomeni, da obstaja neka osnovna zgodba, neka globoka struktura, ki ne bi bila že sama po sebi še ena različica. Goodman posebej poudarja, da pri »pripovedovanem« ne gre za absolutno resnico, ki se ji pripovedovanja bolj ali manj približajo. Za primer navaja geocentrični in heliocentrični sistem. Oba opisujeta isto gibanje. Ne obstaja neko absolutno gibanje, ki ga oba sistema opisujeta, temveč sta sistema na določen način povezana, tako kot je povezan pogled surinamskega domačina s pogledom nizozemskega kolonialnega administratorja: »Kajti ko je bila preteklost nekoč naša sedanost, je bila zmedena, večpojavnna, nejasna. Zgodovina pa teži k védenju, k urejeni viziji, ki temelji na nizih vzročnih ali finalnih zvez, na pomenih in vrednotah.«⁷ Imeti mora strukturo, pomen in narativno zaprtje oziroma zaključek kot razrešitev.

Sicer pa o delih, ki pod določenimi pogoji lahko sestavljajo višjo celoto, ali potokih, ki tečejo iz istega izvira, govorijo tudi drugi pomembni avtorji, na primer Badiou⁸, pred njim pa že Georg Simmel, ki v svojem *Uvodu v filozofsko kulturo* dokazuje, kako stališča, v njegovem primeru »spise«, ki si po materialni vsebini niso enotni, notranje upraviči namen celote, »ki presega vso različnost vsebine«. To seveda še najbolj velja takrat, ko tak namen izhaja iz določenega koncepta, po katerem »to, kar je bistveno, ni ali ni zgolj znana vsebina, ki smo jo izdelali in v katero verjamemo v vsaki posamezni točki, temveč je prej čisto posebna [...] funkcionalna oblika in način zaznavanja stvari in notranjega ukvarjanja z njimi [...] (in) tisto, kar je skupno (trditvam, ki se lahko razlikujejo med seboj), ne tiči v posamezni vsebini, temveč le v procesu samem.«⁹ Zato je še toliko bolj pomembno, da zgodovinar/ka za verodostojno interpretacijo vira natančno spozna tudi družbeno okolje, v katerem je nastal, ali, kot bi dejala ameriška zgodovinarica Gabrielle Spiegel, da pozna njegovo »družbeno logiko«. Posvetiti se mora »[...] načinom, na katere je sama preteklost konstituirala ideološko strukturo argumenta,« saj se je od samih začetkov interpretacije preteklosti zgodovina uporabljala kot legitimizacija posameznih političnih interesov.¹⁰ Tako kot njihovi antični predniki, tudi srednjeveški, novoveški in sodobni zgodovinarji in zgodov-

⁷ V Paul Ricoeur, *Zgodovina in pripoved*, Apokalipsa, Ljubljana 2001, str. 17.

⁸ Glej Alain Badiou, *Pogoji*, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 8.

⁹ Georg Simmel, *Izbrani spisi o kulturi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2000, str. 7.

¹⁰ Gabrielle Spiegel, *The Past as text. The Theory and practice of Medieval Historiography*, The John Hopkins University Press, Baltimore – London 1997, str. XIX.

vinarke niso odkrivali samo nekdanje resnice, temveč so želeli predvsem upravičiti nekatere politične cilje. Zato nas vsako kritično branje katerega koli vira ali njegove interpretacije naravnost sili v ugotavljanje minimuma pogojev, pod katerimi obravnavani tekst vsaj za silo zadosti, ali pa tudi ne, »kriterijem resnice«. Pri tem seveda ne gre za filozofsko opredelitev resnice, temveč poskus razumevanja, kaj je v nekem času veljalo za resnično. Takšno izpraševanje po minimumu pogojev kredibilnosti pa je enako izpraševanju po generativni slovnici, ki določa zgodovinopisje posameznega obdobja. Obenem pomeni tudi razločevanje tipičnih lingvističnih protokolov in reprezentacijskih režimov, ki omogočajo transformacijo preteklosti v zgodovinsko pripoved. Zgodovinske rekonstrukcije torej ne gre presojsati glede na to, kako zvesto predstavlja realno, saj je realnost vedno produkt protokolov zgodovinskega upovedovanja. Moč zgodovine ni v množici podatkov o preteklem, ki jih posreduje, temveč v tem, da ponuja specifične oblike, v okviru katerih sploh lahko razmišljamo o preteklem.¹¹

Stališče, da je realnost družbeno diskurzivni konstrukt, iz katerega ne moremo stopiti, seveda ne more presenetiti nobenega filozofa več. Toda kljub normativno sprejetemu stališču o diskurzivni konstrukciji preteklega smo med zgodovinarji in politiko, ki išče legitimacijo v zgodovini, še vedno priče razglabljanjem, ne o problematičnosti utrjenih konvencij upovedovanja in rekonstrukcije, ki uokvirjajo tudi »branje« in interpretacijo zgodovinskih tekstov, temveč o subjektivnih odklonih v zgodovinopisju. Ukvarjajo se z vprašanjem, do kolikšne mere subjektivna (navadno politična) stališča zgodovinarja vzpostavljajo in oblikujejo pomen pretekle družbene realnosti. Zgodovinopisje epistemološko namreč še vedno caplja za drugimi vedami. Ideja objektivnosti, na kateri temeljijo te razprave, predpostavlja, da obstaja resnica, neodvisno od opazovalca, da pa jo je mogoče razkriti z opazovanjem. To med zgodovinarji, zgodovinarji politiki in politiki zgodovinarji razširjeno stališče je utemeljeno v naivnem empiricizmu, ki verjame, da dejstva/podatki o fenomenu ali dogodku predstavljajo pomen dogodka. Pravi pomen dogodka ali minulega dogajanja naj bi bilo torej vedno mogoče razkriti skozi nepristranske empirične podatke, ki jih je na ravni diskurza mogoče jasno ločevati od vrednot: »trdi« podatki (številke) naj bi predstavljali nedvoumna in epistemološko transparentna dejstva.¹² Toda, kot pravi

¹¹ Ali, če parafraziramo M. Schudsona, ki sicer razpravlja o novinarskem diskurzu in razmerju le-tega do resničnosti: »[...] zgodovina [...] je v odnosu do resničnega sveta ne le s svojo vsebino, temveč z obliko«. V Michael Schudson, *The Power of News*, Harvard University Press, Cambridge 1995.

¹² Morda je bil še najbolj farsičen slovenski primer naivnega empiricizma preštevanje števila ubitih domobrancev kot znanstveni cilj raziskovalnih projektov *Žrtve druge svetov-*

White, »[...] dejstva so funkcija pomena, ki se pripiše dogodkom, ne pa čisti, prvobitni podatki, ki določajo, kaj je lahko pomen dogodka«. ¹³ »Resnica« dogodka je rezultat protokolov utemeljevanja resničnosti.

Ker gre za znanost o verjetnem in ker zgodovinopisje nima neposrednih praktičnih ciljev, temveč zgolj spoznavne, so interpretacije zgodovine še toliko bolj podvržene družbeni in politični instrumentalizaciji. Stranski odganjek skrajno poenostavljenega razumevanja vloge zgodovinarja pripovedovalca in politične redukcije njegove vloge v pripovedni konstrukciji preteklosti je povečano zanimanje za zgodovino in zgodovinopisje v politiki in politični javnosti. Zgodovino in zgodovinarje namreč vse pogosteje srečamo zapletene v neprekinjeno vojno interpretacij v družbi in v vlogi osrednjih akterjev v scenarijih politično instrumentalizirane reinterpretacije preteklosti v boju za kulturno hegemonijo. Pogosta strategija v politični rabi zgodovine je uporaba problematičnih analogij in ekstremističnega pretiravanja pri eni tezi, tako da se druga, ki sloni na prvi in je sama po sebi problematična, a manj ekstremna, normalizira in postane s konsenzom sprejemljiva. Najboljša primera za to sta desničarska revizionistična tematizacija holokavsta v Nemčiji in teza slovenskih zgodovinarjev o funkcionalni kolaboraciji slovenskih domobrancev v drugi svetovni vojni. Prva nemški antisemitizem in rasizem razlaga, in torej racionalizira in legitimira z »oderuški« obrestmi judovskih bančnikov ali pa umešča genocid v kontekst tako imenovane »evropske državljanske vojne«, v kateri naj bi Stalin že pred Hitlerjem oblikoval model genocidnih praks. Umeščanje nemških zločinov v kontekst »evropske državljanske vojne«, ki naj bi jo sprožil sovjetski komunizem, rezultira v normalizaciji zločinov in »[...] brisanju meja, ki konstituirajo moralni diskurz«. ¹⁴ V kontekstu evropskih reinterpretacij nacizma in komunizma se zdijo domači simbolni boji in razprave o »zgodovinski resnici« druge svetovne vojne manj provincialno eksotične. Očitno postane, kako vpeti so domači kulturni boji za simbolno moč in moralni prestiž v evropski desni revizionistični diskurz. Teza o tako imenovani »funkcionalni kolaboraciji«, namreč sodelovanje domobrancev z Nemci in Italijani, kolaboracijo prav tako umešča v kontekst »slovenske državljanske vojne« in jo legitimira kot poskus, da bi protikomu-

ne vojne in zaradi nje na Slovenskem ter Smrtne žrtve med prebivalstvom na območju RS med drugo svetovno vojno in neposredno po njej pri Inštitutu za novejšo zgodovino v Ljubljani. Implicirana predpostavka iskanja prave številke domobrantskih žrtev je, da lahko »zgodovinska resnica«, torej pravi podatek, razreši dileme, ki sprožajo kulturni boj okoli interpretacije druge svetovne vojne.

¹³ Hayden White, *Figural Realism – Studies in the Mimesis Effect*, John Hopkins University, Baltimore – London 2000, str. 70.

¹⁴ Alexander Jeffrey et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkley 2004, str. 138.

nističi domobranci »[...] Slovence ubranili pred komunizmom«. Na ta način domači desni revizionizem, tako kot nemške revizionistične interpretacije, briše razliko med krivdo in nedolžnostjo, ki je v jedru moralnega diskurza.¹⁵ Lahko bi rekli, da gre v teh primerih za postopek lokalizirane subverzije, ali, če parafraziramo Barthesa, za inokulacijo ekstremne interpretacije, da bi interpretativno logiko, na kateri ekstremistična interpretacija sloni, naredili za sprejemljivo, jo uveljavili oziroma jo ubranili pred splošno subverzijo ter prevzeli simbolni nadzor nad pripovedjo in kolektivnim spominom.¹⁶

Tudi po mnenju znanega italijanskega zgodovinarja Giovannija Levija, nečaka Prima Levija, zgodovinarji o preteklosti večinoma še vedno pripovedujejo tako, kot da bi opisovali objektivno empirično realnost. Le redko povedo kaj o samem procesu raziskovanja, postopku upovedovanja in dilemah interpretacije, saj bi to dalo njihovim zaključkom pridih hipotetičnosti. Nasprotno, način interpretacije je izrazito refencialen in afirmativen, zato v njihovi pripovedi zelo redko zasledimo vprašanja o tem, ali se je nekaj zares zgodilo ali gre zgolj za nekaj, kar so ljudje pripravljene sprejeti kot verjetno. V bistvu gre še vedno za nekakšen eksorcizem oziroma nepretrgano reinterpretacijo nečesa, kar je že znano. Ali kot bi dejal Levi, pri interpretaciji preteklosti gre vedno tudi za iskanje kriterijev legitimnosti. Obenem pa ima osredotočenje na referencialno funkcijo zgodovine še eno pomembno posledico: neizogibno v središče spoznanja postavlja vzroke dogodkov, ne pa tudi pomena dogodkov. Početje zgodovinarjev v tem kontekstu še najbolj spominja na Penelopino tkanje, da namesto tkanja in ponovnega razdiranja enega in istega kosa platna kot metaforo ponuja eno in isto limono, iz katere skuša vsak iztisniti nekoliko drugačen sok, pri tem pa zgodovinarje, tako kot pred sto, dvesto ali tristo leti, vodi sedanost in ne preteklost. Verjetno se tudi zato še vedno niso zgodile večje spremembe v odnosu med filozofi in zgodovinarji. Filozofi so namreč še vedno prepričani, da ima zgodovinarško ukvarjanje s teorijo zgodovinopisja in filozofijo zgodovine s filozofijo skupnega toliko, kot ima skupnega jedilnik s hrano, ki jo iz njega naročimo, oziroma se zaradi referencialnosti zgodovine pritožujejo nad teoretskim dilentantizmom zgodovinarjev.¹⁷ Ali kot bi nadaljeval Levi, zgodovina se po definiciji ne more odpovedati »[...] umevanju, da za besedami in besedili obstaja neka realnost, ki jo te besede in ta besedila – četudi le delno – opisujejo. Realnosti ne opisujejo na podlagi abstraktne logike absolutnega dokaza

¹⁵ Glej npr. Boris Mlakar, *Slovensko domobranstvo od ustanovitve do umika iz domovine*, doktorska dizertacija, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana 1999.

¹⁶ Roland Barthes, *Mythologies*, Paladin, London 1983, str. 150.

¹⁷ Richard H. King, »Introducing Intellectual History«, *Culture, Theory and Critique*, letnik 47, št. 1, Routledge 2006, str. 3.

in demonstracije, temveč na podlagi konkretne logike retorike, verjetnosti in kontekstualne gotovosti.« Malo je namreč zavedanja, da je verodostojnost zgodbe rezultat konvencionalnega uprizarjanja resničnosti. Konvencionalni režimi reprezentacije preteklega so del skupne kulture piscev in bralcev zgodovine, tako da uokvirjajo tudi branje oziroma interpretacijo tekstov in se zdijo tako naravne, kot da drugačne zgodovine sploh ni mogoče misliti. Sicer pa so filozofi upravičeno prepričani, da paradoks dekonstruktivizma še ni okužil zgodovinarjev, ki problema odnosa med besedami in rečmi, med reprezentacijo in realnostjo ne doživljajo preveč dramatično. Razlika med znakom in pomenom, ki je gotovo v središču njihovega dela, jih ne bega toliko, da bi uvideli, da »interpretacija znaka preraste v drugi znak«, oziroma da lahko »retorika radikalno spodnese logiko in odpre vrtočlave možnosti referencialnih zablod«. ¹⁸

Zgodovinarji pa na drugi strani opozarjajo na tisočletno prepletenost obeh disciplin in v svoji argumentaciji neredko posežejo vse tja do Hezioda (7. stol. pr. n. št.), prvega pesnika, ki se je pod svoje delo podpisal, avtorja, ki je izdelal najbolj dosledno urejen inventar grškega politeizma, in končno kronista, ki je v zvezi s podajanjem preteklega dogajanja prvi uporabil izraz »čista resnica«. Še pogosteje radi opozorijo na Teofilakta Simokato (6.–7. stol.), ki je dobro tisočletje kasneje filozofijo in zgodovino združil v najtesnejše sorodstveno razmerje matere (filozofije) in hčerke (zgodovine) ter jasno poudaril, da čeprav starejša, filozofija v zvezi z zgodbami o preteklosti lahko prevzame kvečjemu spremljevalno vlogo. ¹⁹ Sicer pa je bilo mogoče tovrstni dvogovor med vedama srečati tudi v poznejših trinajstih stoletjih razprave o naravi historične interpretacije, vse pogosteje pa se je tudi dogajalo, da so avtorji, podobno kot Arthur Danto v drugi polovici 20. stoletja, zgodovino postavljali v prostor med znanostjo in umetnostjo. Da pri interpretaciji preteklosti ne gre za izrekanje resnice, temveč za zmožnost predstavitve resničnega, torej ne za resničnost, temveč za verodostojnost, je tematiziralo že antično rimsko zgodovinopisje. Celo v srednjeveškem zgodovinopisju zahodne Evrope, ki se še najmanj ukvarja z »resnico« v filozofskem ali epistemološkem smislu in delno tudi zato velja za najbolj neverodostojno, nezanesljivo, nezgodovinsko in nelogično, je mogoče srečati željo po opisu

¹⁸ Giovanni Levi, »O zgodovinski resnici«, v Luthar et al., *Zgodovina historične misli*, Založba ZRC, Ljubljana, str. 639.

¹⁹ Pri tem mislimo na tisti del Teofilaktovega dialoga med materjo filozofijo, ki je »kraljica vsega«, in hčerko zgodovino, v katerem prva drugi predpiše, v kakšni obliki lahko na »liri zgodovine« »poda« svojo pripoved, druga pa jo zaprosi, da jo kot »Okean znanja in Tetida besede« spremlja na plektronu. (leseno-slonokoščenen tolkalu za udarjanje po strunah citer, op. avt.).

»resničnih stvari«. Pri tem je šlo seveda za tisti »res gestas«, ki jih je posamezni zgodovinar poznal iz svojih lastnih izkušenj ali iz redkih starejših besedil o istem dogajanju. Izkustvo resničnosti sodobnega, predvsem verskega ali političnega življenja je temeljilo na večnem pomenu preteklosti za prihodnost, primeri iz preteklosti pa so imeli razlagalno moč za izražanje resnične narave aktualnih oblik delovanja v sodobnosti. Tudi zato je kljub precejšnjim razlikam med modernim ali celo post-modernim in srednjeveškim zgodovinopisjem v značilnosti modernega mogoče srečati precej značilnosti zadnjega. Osredotočenost na preteklost ter reflektiranje preteklih verskih in posvetnih moralnih vrednot je v veliki meri značilnost zahodnjaškega zgodovinopisja tudi na začetku 21. stoletja. S srednjeveškimi, pa tudi mnogimi antičnimi avtorji nas torej ne družijo samo linearno pojmovanje časa, temveč tudi zavedanje, da posamična zgodovinska dejstva v svoji »razglašeni obliki« dobijo smisel šele takrat, ko jih povežemo v verjetno zgodbo. To, kar se zdi kot resnica, je zgolj verjetnost diskurzivne vizije in retorspektivna verjetnost je tista, ki konstituira preteklost kot resnično.

* * *

V tem tematskem sklopu se osredotočamo na tri avtorje, ki so s svojim ukvarjanjem s pogoji mogoče zgodovine in z razmišljanjem o zgodovinopisnih kriterijih resnice v zadnjih petnajstih letih poželi največ pozornosti. Gre za zgodovinarje, ki so se ob tematizaciji dejanskega stanja in izpraševanju empirično preverljivih pogojev oziroma elementov dejanske zgodovine posvečali tudi jezikovnim zmožnostim zgodovinarjeve pripovedi. S ponovnim prevodom Whita²⁰ in prvim celotnim prevodom Ankersmitha in Jenkinsa smo se, med drugim, odločili za predstavitev avtorjev, ki so se ukvarjali s formalno obliko tekstov, oblikovanjem pripovedi ali zgodbe (zgodovine) pri zgodovinarjih oziroma z načinom posredovanja te zgodbe svojim bralcem, z razliko med pripovedjo/zgodbo ter drugimi narativnimi in nenarativnimi oblikami reprezentacije v zgodovini, s pomenom, ki ga narativizacija in druge oblike reprezentacije ustvarjajo, s časom v historični reprezentaciji, z razmerjem med diskurzom in pripovedjo [...] Vsi trije avtorji so v svoji tematizaciji razmerja med zgodovino (realnostjo) in zgodovinopisjem (pripovedjo o realnosti) prispevali nekaj odločilnih odgovorov na temeljna zgodovinopisna vprašanja: Kakšna je struktura posebne historične zavesti? Na

²⁰ Prvi slovenski prevod kakega Whitovega besedila (»Problem pripovedi v sodobni teoriji zgodovinopisja«) je izšel pred sedemnajstimi leti v zborniku O. Luthar (ur.), *Vsi Tukididovi može: Sodobne teorije zgodovinopisja*, Krt, Ljubljana 1990, str. 95–136.

čem temeljijo najpogostejše in najbolj konvencionalne oblike historične reprezentacije? Kakšen spoznavnoteoretski status imajo specifične historične razlage v primerjavi z alternativnimi vrstami razlag, s katerimi je prav tako mogoče interpretirati historično gradivo?

Vsak član našega tria nas vedno znova opozarja na to, da vsakokratnih oblik historične interpretacije ne gre razumeti kot nekaj dokončnega, temveč jih moramo obravnavati kot dinamični dialogični ali retorični niz jezikovnih protokolov ali kot mrežo komunikativnih besedil. Predvsem pa so vsi trije avtorji najboljši primer za ponazoritev položaja, ki je v zgodovinopisju nastal potem, ko se je v »prelomnih« šestdesetih letih prejšnjega stoletja tudi zgodovinski esteblišment začel sistematično ukvarjati s statusom resnice v historični pripovedi, oziroma ko so, najpogosteje ob pomoči dognanj filozofije, literarnih študij, ženskih študij, kulturnih študij [...], začeli resneje reflektirati razmerje med realnostjo in reprezentacijo realnosti ter vlogo protokolov reprezentiranja pri ustvarjanju pomena preteklih procesov. Zato kljub mnenjem, da so »samozavedajoča se« šestdeseta bolj zaključek kot začetek nekega obdobja, razvoj zgodovinopisja v sedemdesetih letih kaže na tesno navezanost na dogajanje v šestdesetih, torej v času, v katerem se je začela uveljavljati prva povojna generacija. Samo idealistična naivnost šestdesetih in odločno odklanjanje ideologij, ki so privedle do katastrofe v štiridesetih letih, sta namreč omogočila dokončno zavrnitev možnosti, da se lahko kadar koli dokopljemo do dokončnega spoznanja o katerem koli preteklem fenomenu ali dogajanju, ki bi bilo neodvisno od protokolov upovedovanja in v katerem sedanjost ne bi vedno predstavljala metanarativnega okvira za spoznavanje preteklosti. In samo na tej podlagi so se sčasoma tudi zgodovinarji lahko dokopali do spoznanj, ki jih danes označujemo kot rezultat post-modernističnega razumevanja sveta. Med ta spoznanja sodijo tudi:

- zavrnitev možnosti za spoznanje/razkritje absolutne resnice o zunanjem (preteklem in sedanjem) svetu in vere v obstoj družbe kot zunajdiskurzivne empirične entitete, ki jo lahko spoznamo z neodvisnim opazovanjem;
- zavzemanje za nova področja zgodovinskega raziskovanja;²¹
- zavzemanje za polifonijo branja in interpretiranja pretekle realnosti;
- osredotočenje na govorico vsakokratne interpretacije in njeno aktivno vlogo pri rekonstrukciji preteklosti;
- iskanje zanemarjenih glasov zapostavljenih skupin, med katerimi so

²¹ Tu imamo v mislih med drugim obrat k oralni zgodovini, k zgodovini žensk in ženski zgodovini, k biografski in avtobiografski pripovedi, zgodovini mentalitet ali struktur občutenja, zgodovini materialne kulture, in bolj splošno, k vsakdanjemu življenju, predvsem z mikrozgodovinskim pristopom, ki zahteva tudi premislek o razmerju med mikro- in makroperspektivo v zgodovinopisju.

na prvo mesto na novo odkritih stopile ženske, pomemben del tega odkritja pa je bil namenjen tudi rekonstruiranju nekdanjega odnosa do žensk;

– preučevanje razmerij moči in rekonstruiranje evropocentričnega pogleda na nekdanji svet.²²

Trio

Hayden White (1928) je v razpravi o zgodovinopisju eden najpogosteje citiranih avtorjev vseh časov. Zanimanje tistih, ki se na njegovo delo sklicujejo, velja predvsem njegovim temeljnemu delom: *Metazgodovina. Historična imaginacija Evrope 19. stoletja (Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe, 1973)*, *Tropičnost diskurza. Eseji o kulturni kritiki (Tropic of Discourse. Essays on Cultural Criticism, 1978)*, *O pripovedi (On Narrative, 1980)* in *Vsebina oblike (The Content of the Form, 1987)*. Med njegova temeljna besedila bi lahko uvrstili tudi njegov prispevek »The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory«, ki je prvič izšel v tematski številki revije *History and Theory (Studies in the Philosophy of History)* leta 1984.²³ White je namreč empiricizmu in realizmu zgodovinarjev in njihovi modernistični govorici skušal ubežati z naslonitvijo na strukturalistične in poststrukturalistične teorije. Od njih si izposoja predpostavko, da se »podatki upirajo koherenci podobe, ki jo skušamo iz njih sestaviti«, za eno možnih rešitev tega problema pa predlaga vpeljavo tropološke govorice. Tako imenovani »tropski« po njegovem mnenju vzpostavljajo takšne govorne ali miselne figure, ki se odmikajo od obravnavanja pričakovanega, zato pa toliko bolj povezujejo predstavitve, ki navadno ne sodijo skupaj oziroma so med seboj povezane na drugačen način.

Po Whitovem mnenju je diskurz nekakšno posredniško podjetje, ki ga moramo analizirati na treh ravneh; na ravni opisa podatkov, do katerih pridemo v okviru stranskih raziskav, na ravni argumentacije ali pripovedi, ki spremlja opis oziroma ga presega, ter na ravni, na kateri se oba prejšnja udejanjata. Pravila, ki se izkristalizirajo na zadnji ravni diskurza, potem določajo njegovo vsebino. Sodeč po tem je diskurz nekakšen model tistega procesa spoznanja, na podlagi katerega je mogoče nasprotna izkustvena področja – ki jih v prvotnem smislu razumemo le kot vrsto nerazložljivih fenomenov – asimilirati z analogijo izkustvenih področij, ki so glede na svoje poglobitno stanje sprejeta kot že razumljiva. Prepričan, da je do tega pripeljal razvoj

²² Več o tem v Oto Luthar, *Zgodovina historične misli [...]*, str. 594–595.

²³ *History and Theory*, let. XXIII, št. 1, 1984. Slovenski prevod v O. Luthar, 1990 (*ibid.*).

zahodnjaškega zgodovinarja 19. stoletja, ki je zaradi pozitivizma iz historične interpretacije izgnal retoriko, meni, da se je na tej podlagi oblikoval stilistični način, ki iz svojega obzorja izključuje možnost izražanja in imaginiranja vsega, kar presega zdrav razum profesionalnih zgodovinarjev. Po njegovem v moderni prevladuje tako imenovana »retorika antiretorike«, ki je preteklost želela razložiti tako, da jo je »spravljala v red.« Od tod tudi njegova trditev, da je hermenevtika 19. stoletja želela preteklost predvsem razložiti, klasična filološka hermenevtika rekonstruirati, postsaussurovska hermenevtika pa interpretirati. Čeprav vsaka izmed njih vsebuje tudi elemente preostalih dveh, med njimi vendarle obstaja pomembna razlika, in sicer glede na njihov odnos do predmeta preučevanja oziroma do vprašanja, v kolikšni meri lahko vsakokratni zgodovinar sooblikuje predmet preučevanja. Ali, kot pravi v besedilu, ki sledi v tem tematskem sklopu: razlika je v načinu osmislitve nepopolnega in fragmentarnega zgodovinskega zapisa posameznega vira ali virov.

Frank R. Ankersmit (1945) se je kot profesor intelektualne zgodovine in teorije zgodovinarstva v elitno družbo razpravljavcev o statusu historične pripovedi uvrstil kot avtor izjemnih knjig: *Pripovedna logika: Pomenska analiza zgodovinarjevega jezika* (*Narrative logic: a Semantic Analysis of the Historian's Language*, 1983), *Zgodovina in tropologija: Vzpon in zaton metafore* (*History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, 1994) in *Historična reprezentacija* (*Historical Representation*, 2001), kot gostujoči urednik enega izmed letnikov (1986) najpomembnejše zgodovinske revije *History and Theory* in kot soavtor nepogrešljivega zbornika *Nova filozofija zgodovine* (*A New Philosophy of History*, 1995). V prispevku, ki ga predstavljamo, se ukvarja predvsem s sodobno hiperprodukcijo zgodovinskih del in kritiko historiografskega kategorialnega aparata. Skrbi ga dejstvo, da na vseh področjih zgodovinarstva na leto izide ogromno število knjig in člankov, zaradi česar je izčrpen pregled nad njimi nemogoč. Ob tem je celo prepričan, da to velja tudi za ločene problematike znotraj ene in iste poddiscipline, pri argumentaciji svojega stališča pa se zateka k primerjavi iz politične teorije, natančneje k razpravam o Hobbesovi politični filozofiji, zaradi katere je poznavalec konec šestdesetih let 20. stoletja običajno prebral peščico tehtnih del, trideset let pozneje pa se je že moral pregristi skozi najmanj petindvajset obsežnih in skrbno napisanih študij. Kakšne posledice ima torej hiperprodukcija za zgodovinsko spoznanje? Poleg vprašanja hiperprodukcije se je v zadnjem času natančneje posvečal vprašanju povezanosti med *prisotnostjo* in reprezentacijo. Prepričan je namreč, da reprezentacija dobesedno pomeni »napraviti nekaj spet prisotno« oziroma »napotuje na odsotnost tega, kar reprezentacija napravi pri-

sotno«. Podobno lahko nekaj *spet* pokažemo samo, če trenutno *ni* navzoče. Iz tega po Ankersmitovem mnenju sledi, da sta pojma »reprezentacije« in »prisotnosti« tesno in nerazločljivo povezana, ali rečeno drugače, pojem »prisotnosti« je del pomena besede »reprezentacija«. Glede na to je prepričan, da danes tak pojem potrebujemo bolj kot karkoli drugega. Ne nazadnje tudi zato, ker je »jezikovnost filozofije jezika, hermenevtike, dekonstruktivizma, tropologije, semiotike itd. začela ovirati koristne in plodne uvide, namesto da bi jih spodbujala«. Pojmi, kot je na primer »prisotnost«, pa nam lahko pomagajo vstopiti v novo fazo teoretske refleksije humanističnih ved in zastaviti niz čisto novih in zanimivih vprašanj ter prispevajo k razumevanju vseh težav s tem, kako reprezentiramo preteklost. Povedano je toliko bolj pomembno za tretjo paradigmatko rabo »reprezentacije«, in sicer za zgodovinsko reprezentacijo. Sodeč po Ankersmitu, imamo zgodovinske zapise zato, da bi nadomestili odsotnost preteklosti. Brez reprezentacije zato ni preteklosti.

Seveda vedno obstaja preteklost v smislu določenih dogodkov, ki časovno predhodijo sedanjosti in prihodnosti; toda to neizpodbitno dejstvo ni vedno interpretirano v tem smislu, da so ti zgodnji dogodki kategorično različni od sedanjosti (in prihodnosti) – in potemtakem del preteklosti v dejanskem pomenu besede. 'Preteklost' lahko celo izginje v večno sedanjost – kar se zgodi, ko neka civilizacija ne čuti potrebe po pisnih ali ustnih reprezentacijah preteklosti. Vse to kaže, da je preteklost veliko bolj kulturna konstrukcija, kakor pa model portreta ali volilno telo, ki ga zastopajo naši parlamenti.²⁴

Podobno razmišljanje srečamo ne nazadnje tudi pri Gadamerju in Dantoju, ki sta se prav tako opirala na tako imenovano »substitucijsko teorijo reprezentacije« in se obenem resno spraševala o tem, »ali zgodovinska reprezentacija dejansko lahko prenese preteklost v sedanjost, tako kot lahko prenesemo spominek iz tuje dežele v domačo«. V tem primeru bi bila preteklost »navzoča« v sedanjosti v kar najbolj dobesednem pomenu besede. Zgodovinski tekst tedaj ne bi bil samo reprezentacija odsotne preteklosti, temveč bi omogočil, da bi preteklost v sedanjost stopila kot kakšen »slepi potnik«. To metaforo si Ankersmit sposoja pri Eelcu Ruini, članek, v katerem ga ta španski zgodovinar prvič uporabi, pa mimogrede razglasi za »klasiko v zgodovini zgodovinske teorije«. Obenem nas ta zavzeti Nizozemec opozar-

²⁴ F. R. Ankersmit, »'Presence' and Myth«, v *History and Theory*, let. 45, št. 4, 2006, str. 328–336.

ja, da moramo razlikovati med dvema pojmovanjema reprezentacije. Na eni strani je splošnejša različica pojma reprezentacije (slike, kipi, zgodovinska reprezentacija), torej Aristotelov pojem mimezisa, v katerem se reprezentacije in tisto, kar predstavljajo, razlikujejo. Na drugi strani je tista vrsta reprezentacije, ki predstavlja resnično ponavljanje ali uprizorjanje prejšnjega dejanja. Prav to vrsto reprezentacije pa je po Ankersmitovem mnenju treba povezati s prisotnostjo, saj je tukaj preteklost znova »prenesena v sedanjost«.

Sicer pa je Ankersmit po inovativnosti zelo podoben svojemu dve leti starejšemu kolegu *Keithu Jenkinsu (1943)*, profesorju za teorijo zgodovino-pisja na angleški univerzi Chichester in avtorju petih odmevnih knjig s področja zgodovine, teorije in filozofije zgodovino-pisja. Prva in prelomna *Premisliti zgodovino (Rethinking History, 1991)* se je takoj uvrstila na sezname obvezne študijske literature na večini evropskih programov študija zgodovine ter v Avstraliji in obeh Amerikah. Sledile so *O tem, kaj je zgodovina (On What Is History? 1995)*, *Žbornik postmodernega zgodovino-pisja (The Postmodern history, 1997)*, prav tako obvezni priročnik *Zakaj zgodovina? (Why History?, 1999)* in *Preoblikovanje zgodovine. Nov razmislek o stari disciplini (Refiguring History. New thoughts on an old discipline, 2003)*. V Sloveniji se je kot avtor prvič pojavil v *Filozofskem vestniku (1997/2)*, s člankom, v katerem obravnava nedosledno rabo nekaterih ključnih pojmov s tega področja in se tako kot v večini svojih del sprašuje po statusu zgodovine v sodobnem svetu oziroma o tem, zakaj se ukvarjamo z zgodovino, ko pa se nam ta vedno izmuzne.

V delu *Rethinking History*, iz katerega smo prevedli sklepno poglavje, se še posebej vztrajno zavzema za temeljito preoblikovanje študija zgodovine. V okviru tega zagovarja tako obravnavo preteklosti, ki temelji na prepričanju, da je objektivna oziroma nepristranska zgodovina mit, zgodovinska resnica pa nedosegljiva obsesija modernističnih zgodovino-piscev. Vprašanja v zvezi s preteklostjo ter v zvezi z naravo zgodovine bi po njegovem mnenju morala ostati vedno odprta v prvi vrsti neposlušnim in nespoštljivim pristopom neutrudnih izpraševalcev. Kot smo omenili že v uvodu, se Jenkins zavzema predvsem za postavljanje vprašanj in nasprotuje dokončnim opredelitvam nekega preteklega dogajanja. Zaradi tega ga tako naklonjeni kot tudi nenaklonjeni bralci pogosto označujejo kot trdega in radikalnega zagovornika novih metod in načinov ustvarjanja in mišljenja zgodovine. Avtorje, ki oporekajo njegovemu konceptu »odprte zgodovine«, rad predstavlja kot paničarje, ki živijo v strahu, da bo zgodovino brez trdnih epistemoloških in metodoloških temeljev odplaknilo po zdrsljivi drči postmodernističnega relativizma. Ti mu v zameno očitajo nihilizem in zelo skeptično gledajo na njegovo nagovarjanje h »kritični neposlušnosti« do normativnosti običaj-

nih zgodovinopisnih teorij in praks. Težko, če sploh, sprejemajo njegovo nagovarjanje k »neizogibni odprtosti« in »neskončnemu preoblikovanju« (*refiguring ad infinitum*) historičnih spoznanj. Vznemirja jih njegovo eksperimentiranje z jezikom in iskanje novih poimenovanj. V negotovost jih spravljajo izrazi, kot je »iterabilnost« (*iterability*), s katero poimenuje proces navideznega ponavljanja preteklosti oziroma odstopanja od »že videnega«, ali preimenovanje nekaterih temeljnih pojmov, kot na primer preteklosti, ki jo je »prevedel« v »pred sedaj« (*the before now*). V negotovost jih ne nazadnje spravlja njegova zelo načelna tematizacija političnega vpliva na historično interpretacijo.

Večinoma pa se komentatorji in bralci strinjajo, da Jenkins lucidno analizira razmerja moči med posameznimi družbenimi skupinami in njihov vpliv na transformacijo kolektivnega spomina. Predvsem pa izvirno in prepričljivo pokaže, da pripovedna besedila ne vsebujejo samo navedb dejstev in argumentov, temveč vsebujejo tudi politične in retorične elemente, na podlagi katerih je naštevanje podatkov/primerov spremenjeno v zgodbo.²⁵ Še več, prepričan je, da je deskriptivna zgodovinska pripoved vedno vsiljevala omejeno izbiro retoričnih oblik in omogočala enoplastno ozgodbljenje preteklega dogajanja, kar je še posebej dobro vedeti pri analizi ideološko kontaminiranih besedil, ki preteklost vedno ponujajo kot dejanje ene same zgodbe.²⁶

Podobno stališče srečamo tudi pri Whitu in Ankersmitu, dodatni dokaz, da izbor besedil, ki sledijo v nadaljevanju, zato nikakor ni naključen. V resnici gre seveda za arbitrarno, toda utemeljeno odločitev za objavo treh karizmatičnih izstopajočih avtorjev s področja teorije zgodovinopisja in filozofije zgodovine; za tri (so)urednike dveh osrednjih historiografskih revij in tri redke zgodovinarje, ki so iz cehovskih sporov med filozofi in zgodovinarji črpali spodbudo za:

- kritično filozofijo zgodovine,
- globalno oceno preteklih in sodobnih historiografskih konceptov,
- preučevanje vloge in statusa historične interpretacije ter
- poglobljeno analizo interakcij med zgodovinopisjem in družboslovnimi vedami.

Zadnje so si v preambulo prve številke že pred šestinštiridesetimi leti zapisali uredniki ameriške revije *History and Theory* (s podnaslovom *Studies*

²⁵ Nekaj podobnega srečamo tudi pri Whitu, glej Hayden White, »Historical Empoement and the Problem of Truth«, v Keith Jenkins (ur.) *The Postmodern History Reader*, New York – London 1997, str. 393

²⁶ Glej tudi besedilo Kaje Širok »Preteklost, spomin in družba«, v Luka Lisjak-Gabrijelčič (ur.), *Blodnjak smisla*, Društvo humanistov Goriške, Nova Gorica (v tisku).

in the Philosophy of History), ki jo zadnji dve desetletji sourejata tudi Frank Ankersmit in Hayden White, nekaj podobnega pa srečamo tudi pri več kot tri desetletja mlajšem britansko-ameriškem časopisu *Rethinking History*.²⁷ Če zanemarimo razliko v letih in razliko v velikosti ter sestavi uredništva (Američanu in Nizozemcu se je v angleškem Chichestru pridružil še Britanec Keith Jenkins) med ameriško in britansko-ameriško revijo ni bistvenih razlik. Tudi časopis, ki ga ta hip ureja Alun Munslow in ki se po podnaslovu sodič enakovredno posveča tako teoriji kot praksi zgodovinopisja, se že enajsto leto ukvarja s tem, kako zgodovinarji ugotavljajo, »kaj se je dogajalo v preteklosti in kako se to ujema z viri, ki jih imajo na voljo«; »kako in zakaj si dogodki sledijo v določenem vrstnem redu«; »kaj vse to pomeni« in končno, kako na podlagi tega zapletenega postopka in zgodovinarjeve interpretacije določene dogodke 'odkrijemo' na tak način, da je vse skupaj mogoče oblikovati v vzročno posledično zaporedje proznega besedila.²⁸ Glede na tesno povezanost večine avtorjev, ki skrbijo za obe reviji, sorodnost med uredniškimi koncepti nikakor ni stvar naključja, po drugi strani pa je že na prvi pogled jasno, da je *History and Theory* za spoznanje bolj namenjena tistim, ki jih zanimata filozofija zgodovine in dolgoročna zgodovina zgodovinopisja, *Rethinking History* pa za spoznanje bolj zgodovinarjem, ki sledijo sodobnim teorijam zgodovinopisja. Na podoben način je mogoče opredeliti (in razvrstiti) naše tri avtorje. Keith Jenkins je namreč za spoznanje bolj predan teoriji kot filozofiji zgodovine, White in Ankersmit pa že več kot tri desetletja sodita v železni repertoar sodobne filozofije zgodovine.

Literatura

- Ankersmit, Frank, *Sublime Historical Experience*, Stanford University Press, Stanford 2005.
- Ankersmit, Frank, »'Presence' and Myth«, v: *History and Theory*, let. 45, št. 4, str. 328–336.
- Alexander, Jeffrey et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkley 2004.
- Badiou, Alain, *Pogoji*, Založba ZRC, Ljubljana 2006.

²⁷ Revija *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*, ki jo je ustanovil Robert A. Rosenstone iz Californian tate University, od 1996 naprej izdaja založba Routledge, urejata pa jo Alun Munslow iz univerze Chichester in David Harlan iz Californian Institute of Technology.

²⁸ Alun Munslow, »Editorial«, *Rethinking History. The Journal of Theory and Practice*, Routledge, Abingdon, X., št. 4, 2006, str. 1–2.

- Brown, Callum, G., *Postmodernism for Historians*, Pearson – Longman, Harlow – Milano, 2005.
- Cabrera, A. Manuel, *Postsocial History. An Introduction*, Lexington Books, Oxford 2006.
- Cannadine, David, *What is History Now ?*, Palgrave – Macmillan, Houndmills 2002.
- Goodman, Nelson, »The Telling and the Told«, v W. J. T. Mitchell (ur.), *On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, str. 255–258.
- Houston, D. James, Where Does History Lives?«, *Rethinking History*, let. XIII, št. 1, 2007, str. 51 – 60.
- Jenkins, Keith (ur.), *The Postmodern History Reader*, New York – London, Routledge, 1997.
- King, H. Richard, »Introducing Intellectual History«, *Culture, Theory and Critique*, let. 47, št. 1, 2006, str. 1–6.
- LaCapra, Dominick; Kaplan L. Steven; *Geschichte denken. Neubestimmung und Perspektiven moderner europäischer Geistesgeschichte*, Fischer, Frankfurt/M 1988.
- LaCapra, Dominick, *History in Transit. Experience, Identity, Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca 2004.
- Luthar, Oto; Šašel Kos, Marjeta; Grošelj, Nada; Pobežin, Gregor; *Žgodovina historične misli. Od Homerja do začetka 21. stoletja*, Založba ZRC, Ljubljana 2006.
- Levi, Giovanni, »O zgodovinski resnici«, v Luthar et al., *Žgodovina historične misli*, Založba ZRC, 2006 Ljubljana, str. 635–640.
- Luthar, Oto (ur.). *Vsi Tukididovi možje: sodobne teorije zgodovinopisja*, Krt, Ljubljana 1990.
- McCullagh, C. Beham, *The Logic of History*, Routledge, London – New York 2004.
- Mlakar, Boris, *Slovensko domobranstvo od ustanovitve do umika iz domovine*, doktorska dizertacija, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana 1999. Munslow, Alun, »Editorial«, *Rethinking History*, letnik XI, št. 1, 2007, str. 473–477.
- Ricoeur, Paul, *Žgodovina in pripoved*, Apokalipsa, Ljubljana 2001.
- Ruina, Eelco »'Forget About It': 'Parallel Procesing' in the Srebrenica«, v *History and Theory*, letnik LXIII, št. 3, 2004, str. 295–320.
- Jörn Rüsen, *Western Historical Thinking*, Berghahn Books, New York – Oxford 2002.
- Schudson, Michael, *The Power of News*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Simmel, Georg, *Izbrani spisi o kulturi*, SH, Ljubljana 2000.

- Spiegel, Gabrielle, *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, The John Hopkins University Press, Baltimore 1997.
- Širok, Kaja, »Preteklost, spomin in družba«, v Luka Lisjak-Gabrijelčič (ur.), *Blodnjak smisla*, Društvo humanistov Goriške, Nova Gorica (v tisku).
- White, Hayden, *Figural Realism – Studies in the Mimesis Effect*, John Hopkins University, Baltimore – London 2000.

HISTORIOGRAFIJA IN POSTMODERNIZEM

F. R. ANKERSMIT

Izhodišče pričujočega prispevka tvori sedanja hiperprodukcija v naši disciplini. Vsi poznamo dejstvo, da na vsakem mogočem področju historiografije, znotraj vsake posebne stroke, letno izide ogromno število knjig in člankov, zaradi česar je izčrpen pregled nad njimi nemogoč. To velja celo za ločene problematike v okviru posamezne stroke. Naj to ponazorim s primerom iz politične teorije, iz polja, ki ga sam precej dobro poznam. Vsakdo, kdor se je kakimi dvajsetimi hotel lotiti Hobbesove politične filozofije, je potreboval samo dva pomembna komentarja Hobbesa: študiji, ki sta jih napisala Watkins in Warrender. Seveda jih je bilo tudi tedaj na razpolago že več, toda po branju teh dveh študij je bralec lahko dobil »že kar dobro sliko«. Toda tisti, ki si leta 1989 upa skušati o Hobbesu povedati kar koli pomembnega, bo moral najprej prebrati kup dvajsetih ali petindvajsetih skrbno napisanih obsežnih študij o tem avtorju; bralcu bi njihovo naštevanje prihranil. Še več, te študije so običajno tako kvalitetne, da si vsekakor ne more privoščiti, da bi jih ne prebral.

Obstajata dva vidika nenameravanega rezultata te hiperprodukcije. Na prvem mestu razprava o Hobbesu dobiva naravo razprave o *intepretaciji* Hobbesa kot da bi razpravljali njegovem delu *samem*. Sámó delo se včasih zdi le malce več od skorajda pozabljenega razloga za vojno interpretacij, ki potekajo dandanes. Na drugem mestu Hobbesovo izvirno delo zaradi svoje očitne večinterpretativnosti postopoma izgublja svojo zmožnost, da nastopa kot razsodnik v zgodovinski razpravi. Zahvaljujoč vsem interpretacijam, je besedilo *samo* postalo megleno, vodene barve, v kateri se črte pretakajo druga v drugo. To je pomenilo, da je naivna vera v samo besedilo, ki naj bi bilo zmožno podati rešitev za naše interpretativne probleme, postala ravno tako absurdna kot verovanje v kažipot, ki je pripet na vetrnico. Paradokсни rezultat vsega tega je, da besedilo pri interpretaciji nima več nobene avtoritete in da smo svojim študentom celo prisiljeni svetovati, da *Leviathana* ne berejo

neodvisno od interpretacij; najprej naj si utrejo pot skozi džunglo interpretacij. Zgoščeno rečeno, nobenih besedil ni več, nobene preteklosti, pač pa zgolj njihove interpretacije.

Ko berem recenzije in notice, ki najavljajo izide novih knjig v *Times Literary Supplement*, *New York Review of Books* ali v strokovnih časopisih, katerih število ravno tako alarmno narašča, pri tem ne dvomim, da so tudi na drugih področjih historiografije zadeve precej iste. Videti je, da je situacija, ki se je je Nietzsche bal pred več kot sto leti, situacija, v kateri sama historiografija zavira naše dožemanje preteklosti, postala realnost. Ne le, da nam vsem ta poplava zgodovinske literature zbuja hudo malodušje, prav gotovo je v tej hiperprodukciji nekaj neciviliziranega. Civilizacijo, med drugim, povezuje z občutkom zmernosti, posrečeno srednjo potjo med presežkom in pomanjkanjem. Videti pa je, da je vsak občutek za zmernost v dandanašnjem intelektualnem alkoholizmu izgubljen. Ta primerjava z alkoholizmom je tudi zelo primerna, saj se najnovejša knjiga ali članek o posamezni problematiki vselej dela, da je prav zadnja intelektualna pijača.

Seveda ta situacija ni nekaj novega in poskusov, da bi v obup spravljenim zgodovinarjem ne priskrbeli pomirjujočih obetov v prihodnosti, ne manjka. Nizozemski zgodovinar Romein je v tej hiperprodukciji videl tendenco k specializaciji; zato je pozval k teoretski zgodovini, ki bi odpomogla razdrobljenosti našega dožemanja preteklosti, ki jo je povzročila specializacija. Teoretska zgodovina bi nas dvignila k bolj vzvišenemu stališču, iz katerega bi spet lahko imeli pregled, v kaos, ki sta ga povzročili specializacija in hiperprodukcija, pa bi lahko vnesli red.¹ Toda Romeinova knjiga o razvodu dveh obdobjev je dokaz, da je to lažje reči kot storiti. Predvsem je videti, da je na tej višji ravni, ki jo postulira Romein, težko realizirati dejansko interakcijo med različnimi posebnimi strokami. Integralna historiografija vodi prej v naštevanje kot pa v integracijo.

Druga pot iz dileme je strategija, ki jo je ubrala šola *Annales*. Svojo pozornost so v glavnem posvetili odkritju novih objektov raziskovanja preteklosti; s to strategijo so si dejansko omogočili, da znova najdejo zgodovino v nepokvarjenem stanju. To seveda ponuja le začasno tolažbo: še prekmalu bodo številni drugi zgodovinarji, Francozi ali ne, popadli te nove topike in kmalu bodo tudi te prekrite z gosto in nepredirno usedlino interpretacij. Vendar pa je o tem, kako domiselno šola *Annales* najdeva nove in vznemirljive topike, treba še kaj reči. Kasneje se k tej problematiki še povrnem.

Ključno vprašanje je, kakšno držo naj zavzamemo do te hiperprodukcije

¹ J. Romein, »Het verguisde beeld«, in »Teoretische geschiedenis«, v: *Historische Lijnen en Patronen*, Amsterdam 1971.

zgodovinske literature, ki se kot rak širi na vseh področjih. Reakcionarno hrepenenje po urejenem zgodovinskem svetu, kakršen je obstajal pred petdesetimi leti, je ravno tako nesmiselno kot malodušno ravnodušje. Spoznati moramo, da poti nazaj ni. Izračunali so, da se v tem trenutku s preteklostjo ukvarja več zgodovinarjev, kot je bilo vseh zgodovinarjev od Herodota do leta 1960. Je sploh treba pripomniti, da je vsem tem učenjakom, ki trenutno pišejo, nemogoče prepovedati produkcijo novih knjig in člankov? Pritoževanje nad izgubo neposrednega stika s preteklostjo nas ne bo pripeljalo nikamor. Vendar pa je tisto, kar *zares* pomaga in kar *je* smiselno, definiranje nove in drugačne vezi s preteklostjo, osnovano na popolnem in poštenem priznanju stališča, na katerem se sedaj vidimo kot zgodovinarji.

Še več, obstaja še nek drug razlog za poskus v tej smeri. Sedanjo hiperprodukcijo zgodovinske literature imamo zares lahko za pošastno, če naše izhodišče tvorijo *tradicionalne* predstave o nalogi in pomenu historiografije. Dandanašnja historiografija je prerasla tradicionalni, samolegitimizirajoči teoretski jopič in tako potrebuje nova oblačila. A ne zato, da bi zgodovinarja učili o tem, kako naj zastavi svoje delo kot zgodovinar, prav tako pa tudi ne zato, da bi razvili teorijo *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [*O prednostih in pomanjkljivostih zgodovine za življenje*]. Prva polovica te izjave pomeni, da ne obstaja neka točka zunaj historiografije same, od koder bi lahko potegnili pravila za zgodovinarjevo metodo dela: če zgodovinar meni, da je nekaj pomembno, potem je pomembno – in pika. Kar pa zadeva drugo polovico izjave, sam ne verjamem, da je historiografija koristna oziroma da ima kako prepoznavno pomanjkljivost. S tem nočem reči, da je historiografija nekoristna, temveč, da je vprašanje nekoristnosti in pomanjkljivosti historiografije neumestno vprašanje – »kategorialna napaka«, če uporabim Ryleov izraz. Skupaj s poezijo, literaturo, slikarstvom in podobnim zgodovina in zgodovinska zavest spadata v kulturo, o koristnosti kulture pa ne moremo postavljati nobenih smiselnih vprašanj. Kultura, katere del je historiografija, je prej ozadje, *iz katerega* ali *na katerem* lahko izoblikujemo naše mnenje o koristnosti, na primer, posameznih vrst znanstvenega raziskovanja ali določenih političnih ciljev. Iz tega razloga znanost in politika ne spadata v kulturo; če ima nekaj korist ali pomanjkljivost oziroma nam omogoča, da manipuliramo s svetom, ni del civilizacije. Kultura in zgodovina definirata rabo, njiju pa ni mogoče definirati v terminih koristnosti. Spadata na področje »absolutnih predpostavk«,² če uporabimo Collingwoodovo terminologijo. To pa je tudi razlog, zaradi katerega naj bi se politika ne vmešavala v kulturo.

Če naj zato skušamo najti nov jopič za historiografijo, kar se je zgoraj iz-

²R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford 1940.

kazalo za nujno, je najpomembnejši problem umestiti historiografijo znotraj sedanje civilizacije kot celote. Ta problem je kulturno-zgodovinske ali interpretativne narave in bi ga lahko primerjali z vrsto problema, ki si ga včasih postavljamo sebi, ko premišljujemo o mestu in pomenu posameznega dogodka znotraj celovitosti našega življenja zgodovine. Nasploh je nenavadno, da so zgodovinarji in filozofi zgodovine v zadnjih štiridesetih letih posvetili tako malo pozornosti vzporednicam med razvojem današnje historiografije na eni strani in razvoju literature, literarne kritike – skratka, civilizacije – na drugi. Očitno zgodovinar ni imel nobenega razloga več kot kemik ali astronom, da bi podvomil v obstoj takšnih vzporednic.

Moj cilj na tem mestu ni na ta način določiti mesta historiografije. Namesto tega me bo zanimalo nekaj drugega, preveriti nameravam, ali ima hiperprodukcija v historiografiji svoj protipol v dobršnem delu dandanašnje civilizacije in družbe. Kdo ne pozna klišeja, da živimo v dobi presežka informacije? V teku tega teoretiziranja o informaciji – v nekaterih točkah globalnega kot v drugih – izstopa dvoje zadev, ki sta pomembni za nadaljevanje pričujočega eseja. Najprej, nenavadno je, da o informaciji pogosto govorimo, kot da je nekaj fizikalnega. Informacija »teče«, »se giblje«, »širi«, »izmenjuje«, »skladišči« ali »organizira«. Lyotard govori o Državi kot telesu, ki omejuje ali razpršuje tokove informacij.³ Zdi se, da je informacija neke vrste tekočina majhne lepljivosti; dobesedno nas poplavlja in v nenehni nevarnosti smo, da se bomo v njej utopili. Drugič, ko govorimo o informaciji, informacija kot takšna privzame pozornost zbujujoče mesto glede na dejansko vsebino te informacije. Običajno je bilo to razmerje obrnjeno. Vzemimo, na primer, izjavo, ki podaja informacijo: »Leta 1984 je bil Ronald Reagan izvoljen za predsednika Združenih držav Amerike«. Samo to informativno izjavo prikriva stanje stvari, ki ga izjava opisuje. Vendar pa je znotraj dandanašnjega govorjenja o informaciji realnost, ki jo ta informacija zadeva, vse bolj postavljena v ozadje. Realnost je informacija sama in ne več realnost, ki se skriva za to informacijo. To daje informaciji njeno lastno avtonomijo, njeno lastno substancialnost. Ravno tako, kot obstajajo zakoni, ki opisujejo obnašanje stvari v realnosti, se zdi, da obstaja znanstveni sistem, ki opisuje obnašanje te znamenite tekočine, imenovane informacija. Ob tem bi na tej točki rad dodal, da bi iz perspektive Austinove teorije govornih dejanj za informacijo ravno tako lahko rekli, da je čisto performativna, kakor tudi, da sploh ni performativna. To je prav gotovo eden izmed fascinantnih vidikov fenomena informacije.⁴

³ J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Pariz 1979, str. 15.

⁴ Informacija je performativna, ima čisto »ilokucijsko« in »perlokucijsko« moč, saj je

V preteklih letih so mnogi opazili, da se je naše stališče do fenomena informacije spremenilo. O njej so izoblikovali teorije in teoretska zanimanja so si, kot se pogosto dogaja, nadelala imena. V tem kontekstu pogosto govorimo o postmodernistih in poststrukturalistih, ki jih, razumljivo, zoperstavljamo modernistom in strukturalistom iz bližnje preteklosti. Leta 1984 je prišlo do zelo zanimive konference, ki je bila posvečena postmodernizmu, in vsakdo, kdor je poslušal predavanja na tej konferenci, se bo strinjal, da pojma postmodernizma ali poststrukturalizma ni ravno lahko zadovoljivo definirati.⁵ Kljub temu pa je mogoče razločiti glavno linijo, kot je to v nedavno izšli knjigi storil Jonathan Culler.⁶ Znanost je bila alfa in omega modernistov in strukturalistov, ki so jo imeli ne le za najbolj pomembno danost modernosti, temveč istočasno za njeno skrajno danost. Znanstvena racionalnost kot takšna za postmoderniste in poststrukturaliste ne predstavlja problema, nanjo namreč gledajo tako rekoč od zunaj in od zgoraj. Znanosti niti ne kritizirajo niti je ne zavračajo, niso iracionalisti, toda isto brezbriznost izkazujejo do znanosti, kot jo zgoraj omenjena sodobna drža izkazuje do informacije. Tu ne gre za vprašanje metakritike znanstvenega raziskovanja oziroma znanstvene metode, na kakršno smo navajeni v filozofiji znanosti. Filozofija znanosti ostaja inherentna scientizmu modernistov; filozofi znanosti sledijo liniji mišljenja znanstvenikov in preučujejo pot, ki so jo opravili med odkritjem empiričnih podatkov in teorije. Za postmoderniste pa tako filozofija znanosti kot sama znanost tvorita danost, izhodišče njihovih premišljevanj. In postmodernistov ne zanima sociološko vprašanje, kako znanstveni raziskovalci reagirajo drug na drugega, kot tudi ne vprašanje, kakšno razmerje je med znanostjo in družbo. Pozornost postmodernistov ni usmerjena niti na znanstveno raziskovanje niti na način, na katerega družba črpa iz rezultatov znanstvenega raziskovanja, temveč zgolj na funkcioniranje znanosti in same znanstvene informacije.

Za postmodernizem sta znanost in informacija neodvisna objekta preučevanja, ki ubogata svoje lastne zakone. Prvi načelni zakon postmodernistične teorije informacije je zakon, da se informacija množi. Ena izmed najbolj temeljnih značilnosti informacije je, da zares pomembna informacija ni nikoli konec informacijske genealogije, pač pa njeno pomembnost dolo-

izgubila element konstatacije; informacija ni performativna, saj je podvržena svojim lastnim zakonom in ne zakonom medčloveške komunikacije – komunikacija je le del življenja informacije.

⁵ W. Van Reijen, »Postscriptum«, v: *Modernen versus Postmodernen*, ur. W. Hudson in W. Van Reijen, Utrecht 1986, str. 9–51; W. Hudson, »The Question of Postmodern Philosophy«, *nav. delo*, str. 51–91.

⁶ J. Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London 1985, str. 18 ff.

ča intelektualno potomstvo, ki ga povzroči. Samo zgodovinopisje tvori izvrstno ponazoritev tega. Velika dela iz zgodovine zgodovinopisja, dela de Tocquevilla, Marxa, Burckhardta, Webra, Huizinge ali Braudela, so se vedno znova izkazala za najmočnejše spodbujevalce novih valov publikacij, namesto, da bi končala informacijsko genealogijo, kakor da bi bil posamezni problem enkrat za vselej rešen: »Paradokсно, bolj kot je interpretacija močna in avtoritativna, več spisov poraja.«⁷ Po modernističnem gledišču je način, na katerega še posebej zanimiva informacija poraja še več informacij, seveda nedojemljiv. Za moderniste je smiselna informacija informacija, ki konča pisanje; ne morejo razložiti, zakaj je ravno tisto, kar je sporno, temeljno za napredek znanosti, zakaj so, kot se je izrazil Bachelard, *sporna* dejstva *prava* dejstva.

Znotraj okvirov tega eseja se nam zdi podrobnejši pogled na ta postmodernizem, ki je prej neznanstven, kot pa protiznanstven, še posebej pomemben. Najprej nas lahko pouči, kaj lahko razumemo s postmodernističnim zgodovinopisjem, na drugem mestu pa to, da je imelo zgodovinopisje, kar je dovolj zanimivo, na sebi že vselej nekaj postmodernističnega. Dober primer postmodernističnega kriterija znanosti je Nietzschejeva »dekonstrukcija« – če uporabimo pravi termin – kavzalnosti, ki jo imamo lahko za enega najpomembnejših stebrov znanstvene misli. V kavzalistični terminologiji je vzrok vir in učinek sekundarna danost. Nietzsche poudarja, da zgolj na osnovi našega opazovanja učinka iščemo vzroke in da je potemtakem učinek *dejansko* primarna, vzrok pa sekundarna danost. »Če je učinek tisto, kar povzroči, da vzrok postane vzrok, potem je učinek, in ne vzrok, treba imeti za izvor.«⁸ Vsakdo, ki bi ugovarjal, da je Nietzsche zamenjal red stvari med raziskovanjem in realnostjo, bi zgrešil Nietzschejevo poanto, kajti poanta zadeva ravno artificialnost tradicionalne hierarhije med vzrokom in učinkom. Zaradi našega znanstvenega treninga se, tako rekoč, »stabilizirano« držimo te tradicionalne hierarhije, toda onstran tega intelektualnega treninga ni ničesar, kar bi nas prisililo, da to še naprej počnemo. Ravno toliko, ne pa tudi *več*, lahko rečemo v prid sprevrnitve te hierarhije.

Na ta način so zadeve vselej postavljene v postmodernizmu. Znanost je »destabilizirana«, postavljena zunaj svojega lastnega središča, poudarek je na obrnljivosti mišljenja in kategorij mišljenja, ne da bi bila predlagana kakršna koli dokončna alternativa. Gre za neke vrste nezvesto kritiko znanosti, za udarec pod pas, ki morda res ni fer, ki pa ravno zato znanost zadane tja, kjer najbolj boli. Znanstvena racionalnosti ni *aufgehoben* na heglovski način

⁷ *Ibidem*, str. 90.

⁸ *Ibidem*, str. 88.

v nekaj drugega, ravno tako pa ne moremo reči, da vsako gledišče avtomatično priključuje svojo antitezo. Prej gre za priznanje, da ima vsako gledišče, poleg svoje znanstveno dokazane notranjosti, še zunanost, ki je znanost ne opazi. V svojem delu *Tractatus* je že Wittgenstein predlagal nekaj podobnega v pogledu vsakega veljavnega sklepanja. Dejansko gre za to, da se hoče veljavno sklepanje narediti za odvečno, kar potem vselej predstavlja popotovanje prek teritorija neresničnega – se pravi, popotovanje od izvirnega napačnega pojmovanja k pravilnemu uvidu. Posledično je tisto, kar je resnično, vselej omadeževano s tistim, kar je neresnično.

Temu uvidu lahko pridružimo tako logični kot ontološki sklep; skupaj podajata idejo o revolucionarni naravi postmodernizma. Oglejmo si najprej logiko. Za postmoderniste so znanstvene gotovosti, na katerih so vselej gradili modernisti, ene izmed mnogih različic paradoksa lažnivca, se pravi, paradoksa Krečana, ki izjavi, da vsi Krečani lažejo, oziroma, bolj jedrnato rečeno, paradoks izjave »ta izjava je neresnična«, pri čemer gre za izjavo o sami sebi. Seveda vso dramo postmodernizma vsebuje uvid v to, da moramo imeti te paradokse za nerešljive. Pri tem se moramo zavedati, da imajo rešitev paradoksa lažnivca, ki jo je predlagal Russell s svojo teorijo tipov in svojim razlikovanjem med predikati in predikati predikatov v delu *Principia Mathematica*, dandanes še vedno za enega najpomembnejših temeljev sodobne logike.⁹ Cilj postmodernista je potemtakem potegniti preprogo izpod nog znanosti in modernizma. Tudi tu najboljšo ponazoritev postmodernistične teze dejansko podaja historiografija. Zgodovinske interpretacije preteklosti prvič postanejo spoznavljive, prvič dobijo svojo identiteto v kontrastu z drugimi interpretacijami; so tisto, kar so, zgolj na osnovi tistega, kar *niso*. Vsakdo, kdor pozna zgolj eno samo interpretacijo, denimo, hladne vojne, ne pozna sploh nobene interpretacije tega fenomena. Vsak zgodovinski uvid ima potemtakem pravzaprav paradokсно naravo.¹⁰ Nobenega dvoma ni, da je Hayden White v svojem delu *Metahistory* – najbolj revolucionarnem delu filozofije zgodovine v zadnjih petindvajset letih – ko je vse zgodovinopisje označil za v temelju ironično,¹¹ razmišljal v istem duhu.

Lotimo se sedaj ontologije. S svojo dekonstrukcijo tradicionalne hierarhije vzroka in učinka je Nietzsche naredil konec našemu načinu govorjenja o realnosti kot zoperstavljeni procesom same realnosti. Sedanje razlikovanje

⁹ J. van Heijenoort, »Logical Paradoxes«, v: *The Encyclopedia of Philosophy*, ur. P. Edwards, London 1967, str. 45–51.

¹⁰ F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague 1983, str. 239, 240.

¹¹ H. White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore 1973, str. 37.

med jezikom in realnostjo tako izgubi svoj *raison d'être*. Zlasti pa znanstveni jezik ni več »zrcalo narave«, temveč ravno tako del inventarja realnosti kot objekti v realnosti, ki jih preučuje znanost. Jezik, kakor ga uporablja znanost, je stvar,¹² in kot se je izrazil Hans Bertens na konferenci v Utrechtu o postmodernizmu,¹³ stvari v realnosti dobijo »jezikovno« naravo. Znova podaja najboljšo ponazoritev tega zgodovinopisje. Kot bomo kmalu videli, ima zgodovinski jezik isto nepresojnost, kakršno povezujemo s stvarmi v realnosti. Nadalje, tako Hayden White kot Ricoeur (ki ga prav gotovo ne štejem med postmoderniste) rada rečeta, da je treba preteklo realnost dojeti kot tekst, formuliran v tujem jeziku z istimi leksikalnimi, gramatikalnimi, sintaktičnimi in semantičnimi dimenzijami kot kateri koli drug tekst.¹⁴ Enako značilno je, da zgodovinarji v svojih teoretskih refleksijah pogosto izkazujejo izrazito tendenco, da o zgodovinskem jeziku govorijo, kot da bi bil del same realnosti in obratno. Tako je Marx govoril o *protislovju* med produkcijskimi silami in produkcijskimi odnosi, kot da bi razpravljal o *izjavah* o realnosti, ne pa o *vidikih* te realnosti. Podobno bi radi zelo pogosto videli realizirano isto enkratnost zgodovinskega jezika kot značilnost zgodovinskih fenomenov.¹⁵ Skratka, latentno in pogosto podzavestno upiranje dihotomiji jezik – realnost, ki so jo zgodovinarji vselej izkazovali, ima dejansko svoj izvor v neupoštevanem, a kljub temu pravilnem uvidu zgodovinarjev v temeljno postmodernistično naravo njihove discipline.

Ko se pod udarom znajde dihotomija med jezikom in realnostjo, nismo daleč od esteticizma. Ali nam oba, tako jezik romanopisca in jezik zgodovinarja, ne dajeta iluzije realnosti, bodisi fiktivne ali prave? Še pomembneje, Gombrich nas je v različnih delih učil, da umetniško delo, se pravi jezik umetnika, ni *mimetična reprodukcija* realnosti, temveč njena *nadomestitev* oziroma *substitut*.¹⁶ Jezik in umetnost nista umeščena *nasproti* realnosti, pač pa sta sama neka psevdorealnost in sta potemtakem umeščena *znotraj* realnosti.

¹² F. R. Ankersmit, »The Use of Language in the Writing of History«, v: *Working with Language*, ur. H. Coleman, Berlin 1989.

¹³ H. Bertens, »Het 'Talige' Karakter van der Postmoderne Werkelijkheid«, v: *Modernen versus Postmodernen*, str. 135–53. Bertensovo stališče je pravzaprav še vedno modernistično: zaradi njegove teze, da jezik nikoli ne more predstavljati polnosti realnosti, je videti, da je izbral stališče *znotraj* polarnosti jezika in realnosti, namesto zunaj, kot bi to zahtevali postmodernisti.

¹⁴ White, *Metahistory*, str. 30; P. Ricoeur, »The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text«, v: *Interpretative Social Science*, ur. P. Rabinow in W. Sullivan, London 1979, str. 73.

¹⁵ Von der Dunk, *De Organisatie van het Verleden*, Bussum 1982; prim., denimo, str. 169, 170, 344, 362, 369.

¹⁶ E. H. Gombrich, »Meditations on a Hobby Horse, or the Roots of Artistic Form«, v: *Aesthetics Today*, ur. P. J. Gudel, New York 1980.

Dejansko je Megill v svoji briljantni genealogiji postmodernizma pokazal, do katere mere skušajo postmodernisti od Nietzscheja do Derridaja razširiti esteticizem čez celo področje reprezentacije realnosti.¹⁷

Ta esteticizem je tudi v skladu z nedavno pridobljenimi uvidi v naravo historiografije – to je, prepoznanja stilističnih dimenzij zgodovinskih spisov. Za moderniste je bil stil anatema, ali, v najboljšem primeru, nepomemben. Navajam iz nedavnega predavanja C. P. Bertelsa: »dober spis, razvitje literarnega stila, ne dodaja niti drobca resnice zgodovinski raziskavi ali pa kaki drugi znanstveni raziskavi.«¹⁸ Tisto, kar je pomembno, je vsebina; način, stil, na katerega je izražena, je nepomemben. Vendar pa vse od Quinea in Goodmana te lagodne delitve med formo ali stilom in vsebino ne moremo imeti za nekaj samo po sebi umevnega. Njun argument lahko povzamemo takole. Če se različni zgodovinarji ukvarjajo z različnimi vidiki istega raziskovalnega problema, lahko razliko v *vsebini*, ki iz tega nastane, ravno tako opišemo kot različen *stil* v obravnavi tega raziskovalnega problema. »*Kaj* je rečeno [...] imamo lahko za način govorjenja o nečem drugem; na primer, pisanje o renesančnih bitkah in pisanje o renesančnih umetnostih, sta različna načina pisanja o renesansi.«¹⁹ Oziroma, z Gayem rečeno, »način«, stil, pomeni istočasno odločitev glede na »zadevo«, vsebino.²⁰ Tam pa, kjer lahko razlikujemo med stilom in vsebino, lahko celo stilu pripišemo prednost pred vsebino; saj nam zaradi nekomenzurabilnosti historiografskih pogledov – se pravi, dejstva, da narave zgodovinskih razlik v mnenju ne moremo zadovoljivo določiti v terminih raziskanih problemov – ne preostane, če naj zagotovimo smiselno napredovanje zgodovinske razprave, nič drugega, kot da se osredotočimo na stil, ki ga uteleša vsako zgodovinsko gledišče ali način gledanja na preteklost. Za stil, in ne za vsebino, gre v takšnih razpravah. Vsebina je izpeljanka stila.

Postmodernistično pripoznanje estetske narave zgodovinopisja lahko natančneje opišemo takole. V analitični filozofiji obstaja fenomen tako imenovane »intencionalne vsebine«. Primer tega je izjava »John je prepričan, da *p*« ali »John upa, da *p*« (kjer *p* pomeni posamezno izjavo). Poanta je v tem, da v nekem takem intenzionalnem kontekstu *p*-ja nikoli ne moremo nadomestiti z drugo izjavo, četudi je ta druga izjava ekvivalentna *p* ali iz njega

¹⁷ A. Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley 1985; prim. zlasti str. 2–20.

¹⁸ C. P. Bertels, »Stijl: Een Verkeerde Categorie in de Geschiedwetenschap«, v: *Groniek 89/90*, 1984, str. 150.

¹⁹ N. Goodman, »The Status of Style«, v: N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Hassocks 1978, str. 26.

²⁰ P. Gay, *Style in History*, London 1974, str. 3.

neposredno izhaja. Nenazadnje ne vemo, ali se John dejansko zaveda posledic svojega prepričanja ali upanja, da *p*. Možno je, da je John, na primer, prepričan, da voda vre, ne da bi bil prepričan, da je temperatura vode sto stopinj Celzija. Drugače rečeno, točna oblika, v kateri je bila neka izjava formulirana v intenzionalnem kontekstu, je eden izmed vnaprejšnjih pogojev za resnico te izjave. Izjava tako rekoč vleče pozornost nase. Tako je *oblika* izjave zagotovo tu ravno tako pomembna kot *vsebina*. V še posebej zanimivi knjigi je Danto poudaril, da ta intenzionalna narava izjav in tekstov (oziroma vsaj nekaterih izjav in tekstov) ni nikjer bolj jasna kot v literaturi: »Ta nemara ni mogoče nikjer bolj jasno videti kot v tistih literarnih besedilih, kjer poleg kakršnih koli drugih dejstev, ki jih želi avtor navesti, avtor oziroma avtorica *izbere besede*, s katerimi so navedene.« Literarni namen pisca »bi spodletel, če bi namesto tega uporabil druge besede.«²¹ Zaradi svoje intenzionalne narave ima literarni tekst določeno nepresojnost, zmožnost, da privleče pozornost nase, namesto da bi pritegnil pozornost na fiktivno ali zgodovinsko realnost zadaj za besedilom. In to je poteza, ki je literarnim besedilom skupna z zgodovinopisjem; kajti naravo gledišča preteklosti, predstavljenega v zgodovinskem delu, določa natanko jezik, ki ga zgodovinar ali zgodovinarica v svojem delu uporablja. Zaradi razmerja med zgodovinopisnim glediščem in jezikom, ki ga uporablja zgodovinar, da bi izrazil to gledišče – razmerja, ki se nikjer ne križa s področjem preteklosti – zgodovinopisje poseduje isto nepresojnost in intenzionalno dimenzijo kot umetnost.

Umetnost in historiografijo lahko potemtakem zoperstavimo znanosti. Znanstveni jezik ima vsaj težnjo po tem, da je transparenten; če to moti naš pogled na realnost, ga je treba prečistiti ali pojasniti. Drži, da so nekateri filozofi znanosti, kakršna je Mary Hesse, hoteli celo znanosti pripisati zgoraj omenjeno estetiko in literarne dimenzije. To bi kajpada dodalo nekaj dodatne plavzibilnosti moji trditvi o historiografiji, toda med eksaktnimi znanostmi in historiografijo vidim *bolj* razlike kot pa nianse. Kjer je uvid, ki ga podaja neka disciplina, veliko bolj sintaktične kot semantične narave – kot je temu primer v eksaktnih znanostih – je s tem v sorazmerju manj prostora za intenzionalne kontekste. Nenazadnje je zgolj iz perspektive semantike smiselno postaviti vprašanje, ali sinonimija obstaja ali ne (in to je najpomembnejši problem v intenzionalnih kontekstih).

Če se strinjamo z zgornjim, se pravi, z aplikabilnostjo postmodernističnega uvida na historiografijo, bi, preden končam ta esej, rad iz tega potegnili številne posledice. Za modernista je dokaz znotraj znanstvene podobe

²¹ A. C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*, Cambridge, Mass., 1983, str. 188.

sveta, znotraj gledišča zgodovine, ki ga vsi izvorno sprejemamo, dokaz, da se je v preteklosti nekaj zgodilo. Modernistični zgodovinar sledi sklepanju, ki izhaja iz svojih virov in dokaznega materiala zgodovinske realnosti, ki se skriva zadaj za viri. Po drugi strani v postmodernističnem gledišču dokaz ne napoteva na *preteklost*, temveč na druge *interpretacije* preteklosti; za to namreč dejansko uporabljamo dokazni material. Če se izrazimo s pomočjo imaginarija: za modernista je dokazni material opeka, ki jo pobere, da bi videl, kaj je za njo; postmodernist, na drugi strani, pa stopi na to opeko, da bi se približal drugim opekam: horizontalnost namesto vertikalnosti.

Ne gre le za uvid v tisto, kaj se zares dogaja, temveč ravno toliko za uvid v tisto, na kar bi se morali zgodovinarji osredotočiti v prihodnosti. Predlog bi lahko najbolje opisali kot posodobljenje zgodovinskega vira. Dokazni material ni povečevalno steklo, skozi katerega lahko preučujemo preteklost, temveč je prej bolj podoben potezam čopiča, ki jih slikar uporabi za to, da doseže določen učinek. Dokazni material nas ne pošilja nazaj v preteklost, temveč postavlja vprašanje, kaj lahko zgodovinar tu in zdaj stori oziroma česar ne more. Georges Duby ponazarja to novo naravnost do dokaznega materiala. Ko ga njegov bistri spraševalec Guy Lardreau vpraša, kaj zanj, Dubyja, tvori najbolj zanimivi dokazni material, odgovarja, da se ta nahaja v tistem, kar ni rečeno, v tistem, kar neko obdobje o sebi *ni* povedalo, in potem primerja svoje zgodovinsko delo z razvijanjem negativa.²² Ravno tako, kot riba ne ve, da plava v vodi, je tisto, kar je najbolj značilno za neko obdobje, kar je v njem najbolj vseprisotno, samemu temu obdobju neznano. Ni razkrito, dokler obdobje ni prišlo do konca. Vonjave, ki jih oddaja neko obdobje, lahko zavonja samo obdobje, ki mu sledi. Seveda sta o tem Hegel in Foucault povedala že marsikaj zanimivega. Vendar pa je poanta tu Dubyjeva opazka, da bistvo nekega obdobja določa *destinataire*,²³ če uporabimo termin francoskih postmodernistov, zgodovinar, ki mora tu in zdaj razviti svoj negativ obdobja iz tistega, kar ni bilo izrečeno ali pa je bilo le zašepetano oziroma izraženo v čisto nepomembnih podrobnostih. Zgodovinar je kot *connoisseur*,²⁴ ki prepozna umetnika ne le s pomočjo tistega, kar je zanj značilno (in posledično posnemljivo), temveč tudi s pomočjo tistega, kar mu je tako rekoč spontano »ušlo«. *Le style, c'est l'homme* in naš stil je tam, kjer smo sami mi, ne da bi premislili sami sebe. Zaradi tega ima v naši narcisistični dobi tako malo ljudi še svoj stil. Skratka, način spoprijemanja z dokaznim materialom, kakršnega predlaga Duby, je nekaj posebnega, saj ne napoteva

²² G. Duby in G. Lardreau, *Geschichte und Geschichtswissenschaft: Dialoge*, Frankfurt/M 1982, str. 97, 98.

²³ Naslovník – opomba prevajalca.

²⁴ Poznavalec – opomba prevajalca.

toliko na nekaj, ki je bilo skrito zadaj v preteklosti, pač pa zato, ker svojo poanto in pomen pridobi le skozi soočenje z mentaliteto kasnejšega obdobja, v katerem zgodovinar živi in piše. Mentaliteto nekega obdobja je mogoče razkriti zgolj v razliki med njim in mentaliteto poznejšega obdobja; smer, v katero napoteva dokazni material, se tako spremeni za devetdeset stopinj. Kot je temu pogosto primer, je tudi to že anticipiral Huizinga. Pisati o zgodovinski občutljivosti, pravi: »Ta stik s preteklostjo, ki ga spremlja popolno prepričanje o izvirnosti, resnici, lahko obudimo z vrstico iz ustanovne listine ali kronike, tiskanega dela, nekaj notami iz stare pesmi. Ne gre za element, ki bi ga v svoje delu vpeljal pisec [v preteklosti] s pomočjo določenih besed [...] *Bralec pripomore k temu, da se sreča s piscem*, to je njegov odgovor na klic slednjega.«²⁵

Ni presenetljivo, da Duby in Lardreau izpostavljata to povezavo med zgodovinopisjem in psihoanalizo.²⁶ V obeh, tako v zgodovinopisju kot v psihoanalizi, imamo opravka z interpretacijo v najbolj temeljnem pomenu besede. V zgodovinopisju nas ta način spoprijema s sledmi preteklosti, kakršnega je predlagal Duby, prisili, da se vzdržimo iskanja nekega izvorno nevidnega stroja v sami preteklosti, ki je povzročil, da je mogoče na površju razločiti te sledi. Na isti način je psihoanaliza, navkljub pozitivističnim notam, ki jih je ubral sam Freud, dejansko zbirka strategij interpretacije. Psihoanaliza nas uči razumeti, kaj nevrotik *pravi*, in ne usmerja naše pozornosti na kavzalne učinke številnih elementarnih in nedeljivih človečkov v njegovem duhu.²⁷ Tako psihoanalitik kot zgodovinar skušata projicirati vzorec *na* sledi in ne iščeta nekaj *zadaj za* sledmi. V obeh primerih je dejavnost interpretacije razumljena strogo nominalistično: ničesar v zgodovinski realnosti ali v nevrotičnem mišljenju ni, kar ustreza vsebinam interpretacij.

Vendar pa obstaja še bolj zanimiva vzporednica psihoanalitski interpretaciji. Seveda je Dubyjeva teza, da naj bo zgodovinar pozoren na tisto, kar ni povedano in kar je potlačeno – norost, neresnico in tabu, če uporabimo Foucaultove kriterije – očitno povezana s psihoanalitiko metodo dela. Ravno tako, kot smo tisto, kar nismo oziroma kar nočemo biti, je tudi preteklost v nekem pomenu tisto, kar ni bila. Tako v psihoanalizi kot v zgodovini se tisto, kar je bilo potlačeno, manifestira zgolj v manjših in navidez nepomembnih detajlih. V psihoanalizi iz tega izhaja uvid, da človek nima lahko opazljive biti ali bistva, na osnovi katerega bi ga lahko razumeli, temveč

²⁵ J. Huizinga, »De Taak der Cultuurgeschiedenis«, v: *J. Huizinga: Verzamelde Werken 7*, Haarlem 1950, str. 71, 72, kurziva je moja. (Opomba avtorja.)

²⁶ G. Duby in G. Lardreau, *nav. delo*, str. 98 ff.

²⁷ To je *Leitmotif* v D. P. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*, New York 1982.

se skrivna osebnost nahaja v tistem, kar le redko in bežno postane vidno zadaj za običajno predstavitvijo. Naša osebnost je, kot se je izrazil Rorty, prej kolaž kot pa substanca: »Zmožnost, da sebe mislimo kot idiosinkratične izoblikovane kolaže, ne pa kot substance, je bila pomembni dejavnik pri naši zmožnosti, da se iznebimo ideje, da imamo pravo sebstvo, ki je skupno vsem ostalim ljudem [...] Freud je paradigmo samospoznanja naredil iz odkritij malih idiosinkratičnih naključij, ne pa bistva.«²⁸

Tako je tudi v zgodovinopisju ali pa vsaj v tistem, kar bi sam poimenoval postmodernistična zgodovina (mentalitet). Če to formuliramo na paradoksn način, ki je med postmodernisti tako priljubljen: bistva preteklosti ni, bistvo preteklosti se ne nahaja v bistvu preteklosti. Šele v drobcih, govornih spodrslijajih, *Fehlleistungen* preteklosti, redkih trenutkih, ko se preteklost »prepusti sama sebi«, odkrijemo, kar je za nas zares pomembno. Domnevam, da bi lahko tu našli vsaj delno razlago tistega, na kar se je Jörn Rüsen skliceval kot na »spremembo paradigme« v sodobni historiografiji, spremembo paradigme, ki po njegovem mnenju sestoji zgolj v zamenjavi *makrohistorische Strukturen* za *mikrohistorische Situationen und Lebensverhältnisse* kot predmeta zgodovinarjevega zanimanja.²⁹ Priča smo nemara nič manj kot nepreklicnemu trenutnemu slovesu vsem esencialističnim hotenjem, ki so dejansko obvladovala historiografijo ves čas, odkar ta obstaja. Zgodovinarji so vselej iskali nekaj, kar bi lahko označili kot bistvo preteklosti – načelo, ki bi v preteklosti (ali vsaj v delu preteklosti) vse držalo skupaj in na osnovi katerega bi, posledično, lahko vse razumeli. V teku stoletij se je ta esencializem v historiografiji manifestiral na številne različne načine. Seveda je bil esencializem očitno prisoten v raznih spekulativnih sistemih, ki so usmerjale zahodnjakovo mišljenje preteklosti. Avguštinsko teleološko pojmovanje zgodovine in njegove teleološke različice,³⁰ ideja napredka, s svojo slepo vero v napredek znanosti in družbene blagoslove, ki naj bi jih napredek prinesel, so bili vselej »meta-pripovedi«, če uporabimo Lyotardov termin, s katerimi so legitimirali ne le historiografijo, temveč tudi ostale temeljne vidiki civilizacije in družbe.³¹

Potem je prišel historicizem, ki je z nenavadno *naïveté* bistvo preteklosti videl utelešeno v čudni mešanici dejstva in ideje. Epistemološka naivnost historicistične doktrine zgodovinskih idej je bila možna zgolj v času, ko sta bila prepričanje in vera v opazljivost bistva preteklosti zlahka vzeta za nekaj

²⁸ R. Rorty, »Freud and Moral Reflection«, str. 17. (Fotokopijo tega članka mi je dal avtor, žal pa o članku nimam nobene druge informacije.)

²⁹ *Programmaboek Congres »Balans en Perspectif«*, Utrecht 1986, str. 50.

³⁰ To se seveda nanaša na tezo K. Löwitha v njegovem delu *Meaning in History*, Chicago 1970.

³¹ Lyotard, *La condition postmoderne, nav. delo*, str. 49–63.

samo po sebi umevnega, tako da nihče ni niti slutil o svoji lastni ontološki aroganci. Družbena zgodovina, o kateri razpravlja Rüsen, je bila zadnja vez v tej verigi esencialističnih pogledov na zgodovino. Zmagoslavni ton, s katerim je vstopila družbena zgodovina, še zlasti v Nemčiji, je najbolj v oči bijoč dokaz optimističnega samoprecenjavanja s strani teh zgodovinarjev, ki so začutili, da so sedaj našli ključ, ki so ga dolgo iskali in ki odpira vsa zgodovinska vrata. Vsak, ki se zaveda te esencialistične zgodovine te družbene zgodovine in tradicionalnega sovraštva med esencializmom in znanostjo, mora opaziti komično naravo pretenzij družbenih zgodovinarjev. Toda najhujše moderniste še vedno lahko najdemo med filozofi zgodovine – kar sicer ni tako presenetljivo; ti takoj, ko mislijo, da lahko v njem vidijo potrditev svojih obrabljenih pozitivističnih idej, še bolj voljno podžigajo psevdoznanstveno bahanje od zgodovinarjev.

Gibanje zgodovinske zavesti, kakršnega sem nakazal zgoraj, bi rad pojasnil z naslednjo podobo. Primerjajmo zgodovino z drevesom. Esencialistična tradicija znotraj zahodnjaške historiografije je pozornost zgodovinarjev osredotočila na deblo drevesa. Temu je bilo kajpada tako v primeru spekulativnih sistemov, ki so tako rekoč določili naravo in obliko tega debla. Historicizem in modernistična znanstvena historiografija, z njuno v osnovi hvalevredno pozornostjo na tisto, kar se je zgodilo v preteklosti, ter njunim pomanjkanjem občutljivosti za aprioristične sheme, sta se nahajali na vejah tega drevesa. Vendar pa je s tega mesta njuna pozornost ostala osredotočena na deblo. Tako kot njihovi spekulativni predhodniki so tako historicisti kot protagonisti tako imenovane znanstvene historiografije še gojili upanje in pretenzijo po tem, da bi bili konec koncev nenazadnje zmožni o tem deblu kaj povedati. V tem kontekstu so pomenljive tesne vezi med to tako imenovano znanstveno družbeno zgodovino in marksizmom. Naj je bila formulirana v ontološki, epistemološki ali metodološki terminologiji, je historiografija vse od historicizma dalje merila na rekonstrukcijo esencialistične linije, ki poteka skozi preteklost ali skozi dele preteklosti.

S postmodernistično historiografijo, še zlasti tisto v zgodovini mentalitet, pride prvič v stoletja dolgi esencialistični tradiciji do preloma – čemur nemudoma dodajam, da bi se izognil vsakršnemu patosu in pretiravanju, da se tu sklicujem na trende in ne na radikalne prelome. Izbira nič več ne zadeva debla ali vej, temveč liste drevesa. Znotraj postmodernističnega gledišča na zgodovino cilj ni več integracija, sinteza in totaliteta, temveč pridejo v središče zanimanja zgodovinski drobci. Vzemimo na primer delo *Montaillou* in druge knjige, ki jih je zatem napisal Le Roy Ladurie, Ginzburgovo delo *Microstorie*, Dubyjevo *Sunday of Bouvines* ali delo Natalie Zemon Davis *Return*

of *Martin Guerre*. Pred petnajstimi do dvajsetimi leti bi se začudeno vprašali, ne glede na siceršnjo poanto tega zgodovinskega pisanja, kaj skuša dokazati. Samo to očitno vprašanje bi tedaj navdihovala, tako kot je vselej temu tako, naša modernistična želja spoznati, kako deluje stroj zgodovine. Toda v antiesencialističnem, nominalističnem gledišču postmodernizma, je to vprašanje izgubilo svoj pomen. Če pa se kljub temu hočemo držati esencializma, lahko rečemo, da se bistvo ne nahaja ne v vejah ne v deblu, temveč v listih zgodovinskega drevesa.

To pa nas vrača nazaj h glavni poanti tega članka. Za liste je značilno, da so relativno ohlapno pritrjeni na drevo, tako jih tedaj, ko napočita zima ali jesen, veter z drevesa odpihne. Iz različnih razlogov lahko domnevamo, da je v zahodno historiografijo prišla jesen. Najprej gre seveda za postmodernistično naravo našega časa. Naš antiesencializem oziroma, kot ga popularno imenujejo te dni, »antifundacionalizem«, je zmanjšal našo privrženost znanosti in tradicionalnemu zgodovinopisju. Spremenjeni položaj Evrope po letu 1945 je drug pomembni znak. Zgodovina tega priveska evroazijskega kontinenta ni več svetovna zgodovina.³² Tisto, kar bi radi imeli za deblo drevesa zgodovine Zahoda, je postalo del celotnega gozda. *Metarécits*, ki bi si jih radi pripovedovali o naši zgodovini, zmagoslavje Uma, veličastni boj za emancipacijo proletariata 19. stoletja, so zgolj lokalnega pomena, in iz tega razloga ne morejo biti več prikladne metapripovedi. Mrzli veter, ki je po Romeinu zapihal tam nekje okoli leta 1900 tako na zahodu kot vzhodu,³³ kakor tudi v drugi polovici tega stoletja, je končno odpihnil liste našega zgodovinskega drevesa.

Tisto, kar sedaj preostane zahodnjaški historiografiji, je, da pobere te odpihnjene liste in jih preuči neodvisno od njihovega izvora. To pomeni, da je naša zgodovinska zavest tako rekoč obrnjena navzven. Potem ko zbiramo liste preteklosti na isti način kot Le Roy Ladurie ali Ginzburg, ni več pomembno mesto, ki so ga imeli na drevesu, temveč vzorec, ki ga lahko iz njih oblikujemo *sedaj*, način, na katerega lahko ta vzorec prilagodimo drugim oblikam civilizacije, ki obstaja sedaj. »V času Goetherja in Macaulaya, Carylea in Emersona se je razvil,« je zapisal Rorty, »način pisanja, ki ni niti ocena relativnih zaslug literarnih produkcij, ne intelektualne zgodovine, ne moralne filozofije, ne epistemologije, ne družbenega preroštva – vse to skupaj se je znilo v nov žanr.«³⁴ V svojem komentarju te Rortyjeve izjave Culler

³² F. R. Ankersmit, »De Chiastische Verhouding Tussen Literatuur en Geschiedenis«, v: *Spektator*, oktober 1986, str. 101–120.

³³ Frapanten dokaz izrazito manjšajočega se pomena evropske preteklosti podaja M. Ferro, *Hoe de Geschiedenis aan Kinderen Wordt Verteld*, Weesp 1985.

³⁴ J. Romein, *Op het Breukvlak van Twee Eeuwen*, Amsterdam 1967, I., str. 35.

izpostavi presenetljivo indiferenco glede na izvor in zgodovinski ali kakršni koli drug kontekst, ki je tako značilen za »to novo vrsto pisanja«:

Tisti, ki prakticirajo posamezne discipline, se pritožujejo, da se dela, na katera se sklicuje žanr, proučujejo zunaj prave disciplinarne matrice: študentje teorije berejo Freuda, ne da bi se pozanimali, ali je kasnejše psihološko raziskovanje morda pobilo njegove formulacije; Derridaja berejo, ne da bi obvladali filozofsko tradicijo; Marxa berejo, ne da bi preučevali alternativne opise političnih in ekonomskih situacij.³⁵

Pravi zgodovinski kontekst je kot ozadje izgubil svojo tradicionalno pomembnost, funkcijo in naravnost, a ne zaradi tega, ker hlepimo po tem, da bi zavzeli ahistorično stališče, ali ker nam manjka želje, da bi bili pravični do poteka zgodovine, temveč zato, ker moramo zgodovinski kontekst »pustiti oditi«. Vse se sedaj napoveduje nenapovedano in v tem se nahaja edino upanje, da v prihodnosti še vedno lahko obdržimo svoje glave nad vodo. Ravno tako, kot se drevesni listi ne držijo drug drugega in kot njihovega medsebojnega razmerja ne zagotavlja veja ali deblo, so zgoraj omenjene esencialistične domneve zagotavljale samo vodilno vlogo, ki jo je igral ta pomirjevalni »zgodovinski kontekst«.

Ne razumite me napak. Ne govorim o kandidaturi za novo obliko subjektivnosti, legitimaciji vsiljenja sodobnih vzorcev preteklosti. V najboljšem primeru lahko legitimiranje česar koli prepustimo modernistom. Bistvo postmodernizma je natanko v tem, da se moramo izogniti izpostavljanju esencialističnih vzorcev v preteklosti. Posledično lahko dvomimo o smiselnosti nedavnih poskusov, da bi oživili nemški ideal *Bildung* zavoljo položaja in ugleda historiografije [...] Ponovno oživljanje ideala *Bildung* je po drugi strani smiselna reakcija na zemljevidu podobno naravo naše sodobne civilizacije. Medtem ko je bila civilizacija v preteklosti bolj podobna usmerjevalcu pokazatelju, ki je podal relativno nedvoumne usmeritve družbenega in moralnega obnašanja, nas sodobna civilizacija ne uči, kam naj gremo, kaj bolj od tega, kot nas usmerja zemljevid; niti nas, če smo že naredili našo izbiro, ne poduči, ali naj potujemo po najkrajši poti ali pa naj raje uberemo slikoviti ovinek. Udejanjanje ideala *Bildung* bi nam v najboljšem primeru dalo dobro predstavo o poti, ki smo jo do sedaj prepotovali. Ideal *Bildung* je kulturni protipol slavni tezi Ernsta Haeckla, da razvoj posameznega individuuma predstavlja skrajšan razvoj celotne vrste. *Bildung* predstavlja skrajšano ver-

³⁵ Culler, *On Deconstruction*, nav. delo, str. 8.

zijo zgodovine civilizacije na nivoju posameznega individuuma, s pomočjo katere lahko ta postane cenjen in spodoben član naše družbe.

Vendar pa znotraj postmodernistične zgodovinske zavesti takšna skrajšana ontogenetska ponovitev naše kulturne filogeneze ni več smiselna. Vezi v evoluciji tega niza zgodovinskih kontekstov, iz katerih sestoji naša kulturna filogeneza, so se navsezadnje razpustile. Vse je postalo sodobno, s presenetljivim dodatkom, če uporabimo DUBYJEV izraz, da je vse tudi postalo zgodovina. Ko zgodovino ponovno združimo v sedanjiku, to pomeni, da je sedanjik dobil stigmo preteklosti. *Bildung* posledično zahteva usmeritev na kompasu, ki jo postmodernizem zavrača. Ne smemo se oblikovati glede na preteklost ali v našem ustrežanju le-tej, temveč se naučiti z njo igrati našo kulturno igro. Kaj ta izjava *konkretno rečeno* pomeni, je opisal Rousseau za ločenega individuuma na naslednji način v svojem delu *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Obstaja

stanje, v katerem najde duša dovolj trden sedež, da se nanj lahko v celoti usede in na njem združi vso svojo bit, ne da bi imela potrebo, da bi se spominjala preteklosti ali posegala po prihodnosti; stanje, v katerem zanjo čas ni nič, v katerem sedanjik vselej traja, ne da bi zaznamoval svoje trajanje in brez kakršne koli sledi svojega zaporedja.³⁶

Rousseau zatem poudari, da takšen način spoprijema s časom v naših življenjih zbuja občutek popolne sreče – »zadostne, popolne in polne sreče, ki v duši ne pušča nobene praznine, za katero bi čutila potrebo, da jo mora zapolniti«. ³⁷

Tu zgodovina ni več rekonstrukcija tistega, kar se nam je pripetilo v različnih fazah našega življenja, temveč nenehno igranje s spominom na to. Spomin ima prednost pred tistim, česar se spominjamo. Nekaj podobnega drži za zgodovinopisje. Divje, pohlepno, nekontrolirano kopanje po preteklosti, ki ga navdihuje želja odkriti preteklo realnost in jo znanstveno rekonstituirati, ni več zgodovinarjeva nesporna naloga. Bolje bi storili, če bi pozorneje preučili rezultat stopetdesetletnega kopanja po preteklosti in se pogosteje vprašali, do česa to vodi. Prišel je čas, ko moramo prej *razmisliti* o preteklosti, kot pa da jo *raziskujemo*.

Vendar pa se je nemara sedaj v zgodovinopisju pričela faza, v kateri je pomen pomembnejši od rekonstrukcije in geneze; faza, v kateri so si zgodovinarji sami postavili za cilj odkriti pomen številnih temeljnih konfliktov

³⁶ *Ibidem*

³⁷ J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Pariz 1972, str. 101.

v naši preteklosti, tako da pokažejo njihovo sodobnost. Oglejmo si nekaj primerov. Takšen uvid, kot je Heglov, v konflikt med Sokratom in atensko *polis* je morda v navzkrižju s tisočnimi mesti, ki jih sedaj poznamo o Atenah 400 let pr. Kr., a vseeno ne bo izgubil svoje moči. Drug primer: tisto, kar je Foucault napisal o tesni vezi med oblastjo in diskurzom, ki meri na resnico, ali o samem nenavadnem razmerju med jezikom in realnostjo v 16. stoletju, so z gledišča dejstev napadli številni kritiki, kar pa še ne pomeni, da so ta pojmovanja kaj manj fascinantna. Ne trdim, da zgodovinska resnica in zanesljivost nista pomembni oziroma da sta celo oviri na poti k bolj smiselnemu zgodovinopisju. Nasprotno: primeri, kakršna sta Heglov in Foucaultov, nam vendarle kažejo – in ravno zaradi tega sem ju izbral –, da je metaforična dimenzija v zgodovinopisju močnejša od literarnih ali dejstvenih dimenzij. Filolog Wilamowicz, ki skuša ovreči Nietzschejevo delo *Rojstvo tragedije*, je kot nekdo, ki skuša z golimi rokami prevrniti tovorni vagon; kritika metafor na osnovi dejstev je v resnici dejavnost, ki je ravno tako nesmiselna kot neokusna. Zgolj metafore »ovržejo« metafore.

In s tem smo pri mojih zaključnih pripombah. Kot sem že predlagal, obstaja razlog za domnevo, da bo naše razmerje do preteklosti in naš uvid vanjo v prihodnosti metaforične in ne dobesedne narave. Pri tem hočem poudariti naslednje. Dobesedna izjava »ta miza je dolga dva metra« našo pozornost usmerja k posameznemu stanju stvari zunaj samega jezika, ki ga ta izraža. Metaforični izrek, kot je na primer – »Zgodovina je drevo brez debla« –, če uporabimo prikladni primer, premesti poudarek na tisto, kar se dogaja med zgolj *besedama* »zgodovina« in »drevo brez debla«. Po postmodernističnem gledišču žarišče ni več na sami preteklosti, temveč na neskladju med sedanjostjo in preteklostjo, med jezikom, ki ga sedaj uporabljamo za govorjenje o preteklosti, in samo preteklostjo. Skozi zgodovino nič več ne »poteka ena sama črta«, ki naj bi to neskladje nevtralizirala. To pojasnjuje pozornost na navidez neskladnem, toda presenetljivem in, upajmo, celo motečem detajlu, ki ga je Freud v svojem eseju o *Unheimliche* definiral kot »nekaj, kar bi moralo ostati skrito, pa je prišlo na dan«,³⁸ skratka, pozornost do vsega, kar je nesmiselno in nepomembno prav z gledišča znanstvene historiografije. Kajti ti neskladni, *unheimliche* dogodki izkazujejo polno priznanje zgodovinarjevemu jeziku v njegovem odnosu do preteklosti.

Ravno tako, kot je postmodernizem od Nietzscheja in Heideggerja dalje kritiziral celotno tako imenovano logocentrično tradicijo od Sokrata in

³⁸ S. Freud, »Das Unheimliche«, v: S. Freud: *Studienausgabe, IV., Psychologische Schriften*, Frankfurt/M 1982, str. 264. [Nav. po prevodu Doris Debenjak v: *Das Unheimliche*, Ljubljana 1994, str. 26.]

Platona naprej, se pravi, racionalistično verovanje, da nam bo Um omogočil rešiti skrivnosti realnosti, tudi postmodernistična historiografija goji naravno nostalgijo do predsokratske zgodnje zgodovine. Najzgodnejša historiografija Grkov je bila epska; Grki so drug drugemu pripovedovali o dejanjih svojih prednikov v preteklosti v obliki narativnih epopej. Zgodbe, ki so jih pripovedovali drug drugemu, niso bile vzajemno izključujoče, ne glede na to, da so bile v medsebojnem protislovju, saj so navdihovale predvsem etično in estetsko premišljevanje. Ker sta vojna in politični konflikt spodbujala globljo družbeno in politično zavest in ker je pisana beseda mnogo manj tolerantna do različnih tradicij od govornjene besede, so »logocentrično« uniformizacijo preteklosti vpeljali Hekataj, Herodot in Tukidid.³⁹ S tem je mlado deblo drevesa pogledalo skozi tla. Seveda ne predlagam, da se moramo vrniti v čas pred Hekatajem. Tudi tu gre za vprašanje metaforične in ne dobessedne resnice. Postmodernizem ne zavrača znanstvene historiografije, temveč zgolj usmerja našo pozornost na modernistični zakleti krog, ki nas skuša prepričati, da zunaj njega ne obstaja nič. Pa vendar, zunaj njega se nahaja celotno področje zgodovinskega namena in pomena.

Prevedel Peter Klepec

³⁹Te pripombe o izvorišnih grške historične zavesti močno dolgujem gospe J. Krul-Blok.

KAJ JE ZGODOVINA

KEITH JENKINS

V tem poglavju bom poskusil odgovoriti na vprašanje: »Kaj je zgodovina?« V ta namen si bom sprva ogledal, kaj je zgodovina v teoriji, potem bom proučil, kaj je v praksi, in nazadnje bom teorijo in prakso povezal skupaj v definicijo – metodološko utemeljeno skeptično/ironično definicijo –, ki bo, upam, dovolj izčrpna, da vas oskrbi s primernim razumevanjem »vprašanja zgodovine«, pa tudi nekaterih razprav in stališč v zvezi s tem vprašanjem.

O teoriji

Na ravni teorije bi rad poudaril dvoje. Prva točka (ki jo bom v tem odstavku skiciral, razvil pa kasneje) pravi, da je zgodovina le en diskurz v vrsti diskurzov o svetu. Ti diskurzi ne ustvarjajo sveta (teh fizičnih stvari, od katerih je dozdevno odvisno naše življenje), a si ga prisvajajo in ga oskrbujejo z vsemi pomeni, kar jih premore. Košček sveta, ki je (očitni) predmet zgodovinskega raziskovanja, je preteklost. Zgodovina kot diskurz torej sodi v drugo kategorijo kakor tisto, o čemer razpravlja, se pravi, da sta preteklost in zgodovina različni stvari. Za nameček pa preteklost in zgodovina nista priklenjeni druga na drugo, tako da bi bilo absolutno nujno le eno samo zgodovinsko branje preteklosti. Preteklost in zgodovina se gibljeta svobodno druga mimo druge stoletja in milje daleč narazen. Isti predmet raziskovanja lahko beremo različno z različnimi diskurzivnimi praksami (pokrajino lahko različno berejo/interpretirajo geografi, sociologi, zgodovinarji, umetniki, ekonomisti in drugi), vsaka diskurzivna praksa pa nosi v sebi interpretativna branja, ki se razlikujejo skozi čas in prostor; glede zgodovine zgodovinopisje to potrjuje.

Zgornji odstavek ni preprost. Izrekel sem veliko trditev, a vse se prav-

zaprav vrtijo okoli razlike med preteklostjo in zgodovino. Ključno je zatorej razumevanje te ločnice, saj nam bo ta skupaj z razpravami, ki jih sproža, pomagala pojasniti, kaj je zgodovina v teoriji. Zato bom trditve, ki sem jih pravkar izrekel, razčlenil tako, da si bom podrobneje ogledal ločnico med preteklostjo in zgodovino, potem pa bom obravnaval nekatere glavne posledice, ki iz nje izhajajo.

Začel bom z mislijo, da je zgodovina diskurz o preteklosti, od katere pa se kategorično razlikuje. To se vam lahko zdi nenavadno, saj nemara doslej niste opazili te ločnice, če pa ste jo, si morda z njo niste pretirano belili glave. Eden izmed razlogov, zakaj je tako, zakaj se s to ločnico navadno ne ukvarjajo, je v tem, da smo kot govorniki angleškega jezika nagnjeni, da spregledamo dejansko razliko med zgodovino – kot tistim, kar so doslej zapisali/sporočili o preteklosti – in med preteklostjo *sámo*, ker beseda *history* označuje oboje.¹ Bilo bi torej bolje, če bi to ločnico stalno ohranjali tako, da bi uporabljali izraz »preteklost« za vse, kar se je dogajalo kjer koli prej, medtem ko bi uporabljali besedo »zgodovinopisje« za zgodovino, pri čemer se zgodovinopisje nanaša na pisanje zgodovinarjev. To bi bila dobra navada (preteklost je predmet zgodovinarjevega zanimanja, zgodovinopisje pa je način, kako se zgodovinarji lotevajo te preteklosti), saj bi pustila besedi »Zgodovina« (z veliko začetnico), da označuje celoten sklop odnosov. Navade pa je vendarle težko spreminjati in tudi jaz utegnem rabiti besedo »zgodovina« v pomenu preteklosti, zgodovinopisja in celote odnosov. Če to storim in kadar to storim, se vendarle spomnite, da imam v mislih omenjeni razloček – in tudi vi bi morali misliti nanj.

Morda pa se bo komu vseeno zdelo, da je to razločevanje med preteklostjo in zgodovino nepotrebno; da si kdo še vedno misli pri sebi: »Pa kaj potem? Kaj me to briga?« Naj zato s tremi zgledi ponazorim, zakaj je pomembno, da razumemo razloček med preteklostjo in zgodovino.

1. Preteklost je minila. Šla je, nazaj jo lahko priključijo le zgodovinarji prek zelo različnih medijev, knjig, denimo, člankov, dokumentarnih filmov in podobnega. Preteklost je minila in zgodovina je to, kar zgodovinarji naredijo iz preteklosti, ko opravljajo svoje delo. Zgodovina je delo zgodovinarjev (in/ali delo tistih, ki delajo, kot da bi bili zgodovinarji), in kadar so skupaj, drug drugega najprej vprašajo, kaj delajo. To njihovo delo, utelešeno v knjigah, revijah itn., prebiramo, ko se ukvarjamo z zgodovino. Iz tega pa izhaja, da se zgodovina res nahaja dobesedno na knjižnih policah v knjižnicah in drugod. Če se torej lotiš študija Španije v 17. stoletju, se ne odpraviš dejansko v 17. stoletje ali v Španijo; greš pa, z bralnim spiskom v rokah, v knjižico.

¹J. Sturrock, *Structuralism*, London, Paladin, 1986, str. 56.

Tu – med Deweyevimi številkami – je Španija 17. stoletja, kam drugam pa naj te sicer pošljejo učitelji, da bi si jo »prebral«? Seveda greš lahko v druge kraje – v španske arhive, denimo –, kjer lahko najdeš druge sledi preteklosti, a kamor koli boš šel, boš moral »brati«, ko boš prišel tja. To branje pa ni spontano ali naravno, temveč je priučeno in naučeno iz drugih besedil (ki mu pomagajo proizvajati smisel). Zgodovina (zgodovinopisje) je intertekstualna, jezikovna konstrukcija.

2. Vzemimo, da ste študirali del angleške preteklosti – 16. stoletje – na A-stopnji. Vzemimo, da ste uporabljali enega izmed glavnih učbenikov: Eltonovo *England under the Tudors*. V razredu ste razpravljali o vidikih 16. stoletja, imaš zapiske s predavanj, a si si pri pisanju seminarja in pri večjem delu učenja pomagal z Eltonom. Ko je prišel na vrsto izpit, si ga opravljal v Eltonovi senci. In ko si izpit opravil, si pridobil A-stopnjo iz angleške zgodovine, potrdilo o znanju določenih vidikov »preteklosti«. Vendar pa bi bili natančnejši, če bi rekli, da imaš A-stopnjo iz Geoffreyja Eltona: kaj drugega pa je dejansko na tej stopnji tvoje »branje« angleške preteklosti, če ni v osnovi Eltonovo branje?

3. V teh primerih se morda zdi ločnica med preteklostjo in zgodovino neškodljiva, a dejansko ima lahko velike učinke. Četudi je, denimo, v preteklosti (v Grčiji, Rimu, srednjem veku, Afriki, Ameriki ...) živelo milijone žensk, se jih le malo pojavi v zgodovini, se pravi v zgodovinskih besedilih. Zgodovina ženske prikriva, se pravi, da jih sistematično izloča iz večine zgodovinarjevih poročil. Feministke so si zato zdaj zastavile nalogo, da bi »pripeljale ženske nazaj v zgodovino«, medtem ko oboji, ženske in moški, iščejo medsebojno povezane konstrukcije moškosti.² In na tem mestu se lahko malce ustavimo in pomislimo, koliko drugih skupin ljudi, ljudstev in razredov so zgodovine prezrle, spustile, jih spuščajo še danes, in zakaj; in kakšne bi bile posledice, če bi bile te prezrte »skupine« postavljene v središče zgodovinskih poročil, zdajšnje osrednje skupine pa porinjene na stran.

Pozneje bomo govorili več o smislu in možnostih tega, da vzdržujemo razloček med preteklostjo in zgodovino, zdaj pa bi si rad ogledal še en argument iz prejšnjega odstavka, kjer sem rekel, da moramo razumeti, da preteklost in zgodovina nista priklenjeni druga na drugo, tako da bi zahtevali le eno in samo eno branje katerega koli pojava, saj lahko neki predmet raziskovanja različno beremo z različnimi diskurzi, hkrati pa vsak diskurz nosi v sebi interpretativna branja, ki se razlikujejo skozi čas in prostor.

² Glej, denimo, revijo *History and Gender*, Blackwell, ki je začela izhajati 1989; V. Seidler, *Rediscovering Masculinity*, London, Routledge, 1989; E. Showalter, *Speaking of Gender*, London, Routledge, 1989.

Za začetek ponazoritve si zamislimo, da lahko skozi okno vidimo pokrajino (četudi ne vse pokrajine, saj jo okenski okvir skoraj dobesedno »uokvirja«). V bližini lahko vidimo nekaj cest; nad temi lahko vidimo druge ceste, vzdolž cest pa hiše; vidimo lahko valovita polja, na katerih so kmetije; na obzorju, nekaj milj stran, lahko vidimo verigo gričev. V srednji oddaljenosti lahko vidimo mestece. Nebo je vodeno modro.

V tej pokrajini ni nič, kar bi namigovalo na »geografijo«. Nedvomno pa lahko geograf to pokrajino opiše geografsko. Geograf in geografinja lahko tako ugotovita, da so njive razvrščene po posebnem vzorcu, in sklepata na posebne kmetovalne navade; ceste lahko postanejo del niza lokalnih/regionalnih komunikacijskih mrež, iz kmetij in mesta lahko razbereta posebno poselitveno distribucijo; reliefni zemljevidi bi lahko prikazali površino pokrajine, klimatski geografi bi lahko pojasnili klimo/vreme in, denimo, iz tega izpeljali vrste namakanja. Naš pogled bi tako postal nekaj drugega – geografija. Podobno bi lahko sociolog vzel v precep isto pokrajino in jo skonstruiral sociološko: ljudje iz mesta bi lahko postali podatkovna osnova za poklicne strukture, velikost družinskih enot in podobno; distribucije prebivalstva bi lahko obravnaval v smislu razredov, dohodkov, starosti in spola; klimo bi lahko obravnaval kot nekaj, kar določa pogoje preživljanje prostega časa, in podobno.

Tudi zgodovinarji lahko to pokrajino predelajo v svoj diskurz. Zdajšnje vzorce njiv lahko primerjajo s tistimi pred ograjevanjem; zdajšnje prebivalstvo s tistim iz let 1831, 1871; zemljiško lastnino in politično oblast lahko analizirajo skozi čas; lahko bi proučili, kako je del pokrajine prešel v narodni park, kdaj in zakaj sta železnica in prekop prenehala delovati in podobno.

Če smo torej rekli, da v razgledu samem ni nič takega, kar bi zahtevalo geografsko, sociološko, zgodovinsko in podobno branje, potem lahko zlahka ugotovimo, da si zgodovinarji in vsi drugi resda ne izmišljajo razgleda (vse to, se zdi, je tam kar samo po sebi), si pa izmislijo vse opisne kategorije in vse pomene, ki mu jih lahko pripišejo. Skonstruirajo analitična in metodološka orodja, s katerimi iz tega surovega gradiva izdelajo svoje načine branja in razpravljanja: diskutiranja. V tem smislu svet beremo kot besedilo in takšna branja so, razumljivo, neskončna. S tem ne mislim, da si le izmišljujemo zgodbe o svetu/preteklosti (se pravi, da poznamo svet/preteklost in potem sestavljamo zgodbe), saj trditev meri veliko dlje: svet/preteklost namreč pride do nas vedno v obliki zgodb, zato ne moremo ven iz teh zgodb (pripovedi), da bi preverili, ali ustrezajo realnemu svetu/preteklosti, saj so te »vedno že« pripovedi pač »realnost«. V primeru, ki smo ga obravnavali, to pomeni, da pokrajina (ki dobi pomene šele z branjem) ne more določiti takšnih branj enkrat za vselej; geografi torej lahko interpretirajo in ponovno

interpretirajo (berejo in ponovno berejo) pokrajino v neskončnost, medtem ko razpravljajo, kaj res »geografskega« se o njej pravzaprav pripoveduje. Če še upoštevamo, da geografija kot diskurz ne obstaja od nekdaj, potem ne velja le, da so se morala geografska branja enkrat začeti in da so se razlikovala skozi čas in prostor, temveč so tudi geografi sami različno razumeli/brali, kaj konstituira diskurz, ki ga prakticirajo; se pravi, da tudi geografija sama kot način branja sveta potrebuje interpretacijo/historizacijo. In tako je tudi s sociologijo in zgodovino. Različni sociologi in zgodovinarji interpretirajo isti pojav različno skozi diskurze, ki se nenehno spreminjajo, ki se stalno razstavljajo in sestavljajo; ki so vselej že umeščeni in se še umeščajo in ki se morajo zato kot diskurzi nenehno samoizpraševati s stališča tistih, ki jih uporabljajo.

Recimo torej, da se mi je posrečilo izpeljati argument, da je zgodovina kot diskurz kategorično različna od preteklosti. Na začetku poglavja pa sem rekel, da bom, na ravni teorije *vis-à-vis* kaj je zgodovina, govoril o dveh stvareh. Tukaj je druga.

Če velja razloček med preteklostjo in zgodovino, se zgodovinarju in zgodovinariki, ki v svoji zgodovini nekako poskušata pripeljati preteklost, postavi tale problem: kako je mogoče ti dve stvari povezati? Kako se zgodovinar loteva te povezave in kako poskuša spoznati preteklost – to je nedvomno odločilno pri določanju možnosti, kaj zgodovina je in kaj bi lahko bila, saj nenazadnje prav to, da zgodovina pretendira na znanje (ne pa na verovanje ali zatrjevanje), določa posebnost njenega diskurza (zgodovinarji, če pojasnim, se navadno nimajo za književnike, četudi se lahko nevede znajdejo v tej vlogi).³ Vendar pa zaradi razlike med preteklostjo in zgodovino, pa tudi zato, ker je predmet proučevanja, ki ga obdelujejo zgodovinarji, večinoma dejansko odsoten, saj od preteklosti ostajajo le sledi, številne omejitve nedvomno obvladujejo pretenzijo na znanje, ki jo zgodovinarji sploh lahko postavijo. Pri tem povezovanju preteklosti in zgodovine obstajajo, po mojem mnenju, tri zelo problematična teoretična področja: področje epistemologije, metodologije in ideologije; če hočemo ugotoviti, kaj je zgodovina, moramo obravnavati vsako izmed teh področij.

Epistemologija (grško *episteme*, znanje) se nanaša na filozofsko področje teorij znanja. To področje se ukvarja s tem, kako kar koli vemo. V tem smislu

³ O razmerju med zgodovino in književnostjo glej: H. White, *The Content of the Form*, London, Johns Hopkins University Press, 1987; L. Hutcheon, *A Poetics of Post-Modernism*, London, Routledge, 1988; T. Bennett, *Outside Literature*, London, Routledge, 1990; V. Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, zlasti četrto poglavje; H. White, *Tropics of Discourse*, London, Johns Hopkins University Press, 1978, zlasti peto poglavje »The Fictions of Factual Representation«.

je zgodovina del nekega drugega diskurza – filozofije, saj se s splošnim vprašanjem, kaj je mogoče vedeti, ukvarja glede na svoje posebno področje znanja – preteklost. Iz tega že lahko zaslutimo težave, saj je težko vedeti kaj že o nečem, kar obstaja, še zlasti težko pa rečemo kaj o nečem, kar je dejansko le odsoten predmet, kakršen je »preteklost v zgodovini«. Zdi se očitno, da so vsa takšna znanja zatorej po vsej verjetnosti le začasna in da jih konstruirajo zgodovinarji, na katerih delo vplivajo najrazličnejše podmene in pritiski, s katerimi seveda niso imeli opraviti ljudje iz preteklosti. Pa vseeno še vedno naletimo na zgodovinarje, ki poskušajo priklicati pred nas prikazen resnične preteklosti, domnevno objektivno preteklost, o kateri naj bi točno in celo resnično poročali. Mislim, da takšnih pretenzij po gotovosti ni mogoče in jih tudi nikoli ni bilo mogoče izpolniti, rekel pa bi tudi, da to mora biti v zdajšnji situaciji očitno – o čemer bom še razpravljal v tretjem poglavju. A če se s tem strinjamo, če dopustimo, da dvom deluje, to nedvomno vpliva na našo predstavo o zgodovini, se pravi, da s tem delno že odgovorimo na vprašanje, kaj zgodovina je in kaj sploh lahko je. Če se namreč sprijaznimo, da pravzaprav ne vemo; če menimo, da je zgodovina (logično) lahko vse, kar si zamislimo (to dopušča razloček med dejstvom in vrednoto; poleg tega pa doslej poznamo tako zelo številne zgodovine), se nam postavi vprašanje, zakaj so posamezne zgodovine skonstruirali prav v tisti obliki, v katerih so jih skonstruirali, ne pa kako drugače; to vprašanje ni le epistemološko, temveč tudi metodološko in ideološko. Kaj lahko vemo in kako lahko vemo, se tu sooča z močjo. Pa vendar je tako – in to moramo še posebej poudariti – zgolj zaradi epistemološke ranljivosti zgodovine. Če bi bilo namreč mogoče vedeti enkrat za vselej, zdaj in za vedno, potem ne bi bilo potrebe, da bi še naprej pisali zgodovino – kakšen smisel bi namreč imelo, da bi nešteti zgodovinarji ponavljali isto na isti način? Zgodovine (zgodovinske obdelave, ne »preteklosti/prihodnosti«) ne bi bilo več in če mislimo, da je misel o odpravi zgodovine (zgodovinarjev) absurdna, dejansko ni: odprave zgodovine ni mogoče najti le v Orwellovem *1984*, denimo, temveč tudi v evropski izkušnji iz 30. let 20. stoletja – izkušnja iz neposrednega časa in prostora, ki je vplivala na Orwella.

Epistemološka ranljivost potemtakem dopušča zgodovinarskim branjem, da so raznolika (ena preteklost – številne zgodovine). Kaj torej dela zgodovino tako epistemološko ranljivo? To utemeljujejo štirje temeljni razlogi.

Prvič (v nadaljevanju se opiram na argumente iz *The Past is a Foreign Country* Davida Lowenthala⁴), noben zgodovinar ne more zaobjeti in prikli-

⁴ D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, zlasti peto poglavje.

cati celote preteklih dogodkov, saj je njihova »vsebina« dejansko brez meja. Obnoviti je mogoče le delček tega, kar se je zgodilo, in nobeno zgodovinarjevo poročilo se nikoli ne more natančno ujemati s preteklostjo: že zgolj obseg preteklosti onemogoča totalno zgodovino. Večina podatkov o preteklosti ni bila nikoli zabeležena in večina ostalega je izpuhtela.

Drugič, nobeno poročilo ne more priklicati preteklosti takšne, kakršna je bila, saj preteklost ni bila sestavljena iz poročil, temveč iz dogodkov, situacij in podobnega. Ker je preteklost minila, ni mogoče prav nobenega poročila primerjati z njo, temveč le z drugimi poročili. »Točnost« zgodovinarskih poročil sodimo *vis-à-vis* drugih zgodovinarskih interpretacij, saj ni nikakršnega resničnega poročila, ne prave zgodovine, ob kateri bi nekje na dnu merili vsa druga poročila: ni nikakršnega pravilnega »besedila«, ob katerem bi bila druga besedila le različice; vsa besedila, ki obstajajo, so različice. Kulturni kritik Steven Giles je v tej zvezi jedrnato pripomnil, da je to, kar se je zgodilo nekoč, *vedno* razumljeno skozi usedlinske plasti prejšnjih interpretacij in skozi bralne navade in kategorije, ki so jih razvili prejšnji/zdajšnji interpretativni diskurzi.⁵ To spoznanje nam omogoča, da opozorimo, da takšno umevanje nujno zahteva, da je proučevanje zgodovine (preteklosti) proučevanje zgodovinopisja (zgodovinarjev); v zgodovinopisju potemtakem ne vidimo le dodatka k proučevanju zgodovine, temveč menimo, da ga dejansko konstruira. K temu področju se bom še vrnil v drugem poglavju, zdaj pa preidimo k tretji točki.

Tretja točka pa je tale: naj bo zgodovina še tako preverljiva, naj bo še tako splošno sprejemljiva in odprta za preskušanje – vseeno neogibno ostaja osebni konstrukt, v katerem se kaže perspektiva zgodovinarja kot »pripovedovalca«. V nasprotju z neposrednim spominom (ki je sumljiv sam po sebi) se zgodovina zanaša na pogled in glas nekoga drugega; gledamo skozi interpreta, ki stoji med preteklimi dogodki in našimi branji teh dogodkov. Kakor pravi Lowenthal, pisana zgodovina seveda »v praksi« omejuje zgodovinarjevo logično svobodo, da bi pisal kar koli, saj dopušča bralstvu dostop do njegovih ali njenih virov, vendar pa zgodovinarjeva stališča in pristranskoosti vseeno oblikujejo izbiro zgodovinskega gradiva, naši osebni konstrukti

⁵ S. Giles, »Against Interpretation«, *The British Journal of Aesthetics*, 28, 1, 1988. Podobno stališče, četudi iz čisto drugih razlogov, je razvil Michael Oakeshott v *On History* (Oxford, Blackwell, 1983). Za Oakeshotta je zgodovinsko razumljena preteklost sklep kritične raziskave čisto določene vrste in je ni mogoče najti drugje kakor le v zgodovinski knjigi [...] »zgodovina je raziskovanje, ki prežitke iz preteklosti, katerih pristnost je bila dokazana, razpusti v njihove sestavne poteze, zato da te poteze uporabi, kolikor jih je pač mogoče, za posredne dokaze o preteklosti, ki se ni ohranila; preteklost, sestavljena iz nizov med seboj povezanih zgodovinskih dogodkov [...], ki jih zgodovinar zbere skupaj take, kakršni pač so, odgovarja na vprašanja o preteklosti, ki jih je postavil zgodovinar« (str. 33).

pa določajo, kaj bomo iz gradiva naredili. Preteklost, kakršno »poznamo«, je vedno odvisna od naših pogledov, od naše »sedanjosti«. Kakor smo mi sami produkt preteklosti, tako je poznana preteklost (zgodovina) delo naših rok. Nihče, pa naj je še tako globoko zarinil v preteklost, ne more odmisлити svojih znanj in podmen. Lowenthal piše, da pri pojasnjevanju preteklosti »zgodovinarji segajo onkraj dejanskih virov in oblikujejo hipoteze po zdajšnjih mišljenjskih vzorcih [...] – Maitland je zapisal: 'Smo moderni, zato so naše besede in misli lahko le moderne, saj smo prepozni, da bi bili stari Angleži'.«⁶ Zato je oblikovalna moč interpretativnih in domišljijjskih besed skorajda neomejena. V *Dekreti za planete* pesnik Hlebnikov pravi: »Glej, sonce uboga mojo sintakso«.⁷ Zgodovinar pa pravi: »Glej, preteklost uboga mojo interpretacijo.«

Če to morda zbuja rahlo poetičen vtis, lahko isto misel – da namreč viri zgodovinarju resda onemogočajo popolno svobodo, pa hkrati stvari ne fiksirajo tako zelo, da bi zares onemogočili neskončne interpretacije – ponazorimo tudi s tuzemskim primerom. Zgodovinarji se na razne načine razhajajo glede tega, kakšni so bili Hitlerjevi nameni po prevzemu oblasti in kakšni naj bi bili vzroki za 2. svetovno vojno. Eno takšnih slovečih dolgotrajnih razhajanj je bil spor med A. J. P. Taylorjem in H. Trevor-Roperjem. Razhajanje ni izhajalo iz njunih zgodovinarskih sposobnosti; oba sta izkušena, oba obvladata »veščine«, oba bereta dokumente in v tem primeru pogosto bereta celo iste dokumente, pa se vseeno na strinjata. Medtem ko nam viri nekako branijo, da ne rečemo ravno česar koli, pa vendarle iz istih dogodkov/virov ne izhaja, da bi bilo mogoče izpeljati le eno in eno samo branje.

Zgornji trije razlogi za epistemološko ranljivost izhajajo iz ideje, da je zgodovina nekaj manj kot preteklost; da lahko zgodovinarji obnovijo le fragmente. Četrta točka pa poudarja, da zato, ker gledamo nazaj, vemo o preteklosti nekako več kakor ljudje, ki so živeli tedaj. Ko zgodovinarji prevajajo preteklost v sodobne izraze in uporabljajo znanje, ki nekoč nemara ni bilo na voljo, odkrivajo pozabljene stvari iz preteklosti, a tudi lepijo skupaj koščke, ki nekoč niso sodili skupaj. Ljudje in družbene tvorbe so tako ujeti v procese, ki jih je mogoče videti le za nazaj, dokumenti in druge sledi pa so iztrgani iz izvirnih kontekstov in namenov, in delujejo tako, da osvetlijo, denimo, vzorce, o katerih nobeden izmed njihovih tvorcev ni imel niti najmanjšega pojma. Vse to pa je, kakor pravi Lowenthal, neizogibno. Zgodovina vedno združuje, spreminja in preveličuje vidike preteklosti: »Čas je postavljen v perspektivo, podrobnosti so prebrane in poudarjene, dejanje je zgoščeno in

⁶ Lowenthal, *op. cit.*, str. 216.

⁷ G. Steiner, *After Babel*, Oxford, Oxford University Press, 1975, str. 234.

odnosi so poenostavljeni, a ne z namenom, da bi (zanalašč) priredili [...] dogodke, temveč [...] da bi jim dali pomen.«⁸ Tudi najbolj empiričen kronist si mora izmisliti narativne strukture, da bi izoblikoval čas in prostor: »*Res gestae* bi res lahko bile ena preklemana stvar za drugo [...] a nikakor jih ne moremo tako *prikazovati*, ker bi tedaj pregnali ves smisel iz zgodovine.«⁹ Ker pa zgodbe poudarjajo povezave, zanemarjajo pa vlogo prekinitev in prelomov, se nam zgodovine, sklene Lowenthal, kakršne poznamo, prikazujejo bolj zasičene s smislom, kakor pa bi si lahko utemeljeno predstavljali, da je bila preteklost.

To so torej glavne (in znane) epistemološke omejitve. Na hitro in impresionistično sem jih navrgel, sami pa se lahko poglobite v branje Lowenthala in drugih. Jaz bi zdaj hotel naprej. Če so to epistemološke omejitve tega, kar je mogoče spoznati, potem se nedvomno povezujejo z načini, kako zgodovinarji poskušajo odkriti največ, kar je v njihovi moči. Pri zgodovinskih metodah pa prav tako kakor pri epistemologiji ni nikakršnih končno veljavnih načinov, ki bi jih morali uporabljati, zato ker naj bi bili pravilni; metode zgodovinarjev so prav tako krhke kakor njihove epistemologije.

Doslej sem zagovarjal stališče, da je zgodovina spremenljiv diskurz, ki ga konstruirajo zgodovinarji, in da nas sama preteklost ne vodi zgolj v eno branje: ko spremenimo pogled, premaknemo perspektivo, se rodi tudi novo branje. A četudi se zgodovinarji zavedajo vsega tega, večina učenjaško ignorira posledice in si vseeno prizadeva za objektivnost in resnico. In to prizadevanje za resnico ni odvisno od ideoloških/metodoloških stališč.

G. Elton, ki sodi k empirični desnici (vsaj približno), pravi na začetku poglavja o raziskovanju v *The Practice of History*:¹⁰ »Raziskovanje zgodovine si tedaj prizadeva za resnico.« In četudi konča poglavje z nizom omejitev – »on [zgodovinar] ve, da raziskuje resničnost, [toda] ve tudi, da nikoli ne more priklicati vse resničnosti ...; ve, da se proces zgodovinske raziskave in rekonstrukcije ne bo nikoli končal, a se tudi zaveda, da zaradi tega njegovo delo še ni neresnično ali nelegitimno« –, je očitno, da takšna svarila niso posebej vplivala na Eltonovo izvirno stališče o »iskanju resnice«.

E. P. Thompson z marksistične levice (vsaj približno) pa v *The Poverty of Theory*¹¹ piše: »Že nekaj časa [...] se materialistični konceptiji zgodovine [...] krepí samozavest. Kot zrela praksa [...] je nemara najmočnejša disciplina, ki je izšla iz marksistične tradicije. Celó v času mojega življenja [...] so bili napredki precejšnji in imeli smo jih za napredke v *znanju*.« Thompson

⁸ Lowenthal, *op. cit.*, str. 216.

⁹ *Ibid.*, str. 218.

¹⁰ G. Elton, *The Practice of History*, London, Fontana, 1969, str. 70, 112–13.

¹¹ E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*, London, Merlin, 1979, str. 193.

priznava, da s tem noče reči, da bi bilo takšno znanje mogoče »znanstveno dokazati«, a vseeno meni, da je pravo znanje.

A. Marwick z empiričnega centra (vsaj približno) pa v *The Nature of History*¹² upošteva to, kar sam imenuje »subjektivna razsežnost« zgodovinarjevih poročil, vendar se zanj to ne uveljavlja v, denimo, zgodovinarjevi ideološki poziciji, temveč v naravi dokaznega gradiva, saj se mora zgodovinar »zatekati k večji rabi osebne interpretacije, ker je izvorno gradivo nepopolno«. Marwick iz tega razloga trdi, da je naloga zgodovinarjev razvijanje »čvrstih metodoloških pravil«, s katerimi bi omejili svoje »moralne« intervencije. Marwick se zato naveže na Eltona: »Elton si prizadeva dokazati, da zgodovinska razlaga sicer resda ni odvisna od univerzalnih zakonov, a to še ne pomeni, da je ne bi vodila zelo stroga pravila«. Za vse te zgodovinarje resnica, znanje in legitimnost torej izhajajo iz čvrstih metodoloških pravil in postopkov. Ti zadržujejo interpretativno poplavo.

Moj argument je drugačen. Po mojem mnenju interpretacijo določa tisto, kar onkraj metode in dokaznega gradiva naposled tiči v ideologiji. Medtem ko se večina zgodovinarjev strinja, da je stroga metoda pomembna, pa je odprto vprašanje, katero strogo metodo imajo v mislih. Marwick v svojem razdelku o metodi ponuja izbor, iz katerega je (domnevno) mogoče izbrati. Ali bi torej radi posnemali Hegla, Marxa, Diltheya, Webra, Popperja, Hempla, Arona, Collingwooda, Draya, Oakeshotta, Danta, Gallieja, Walsha, Atkinsona, Leffa ali Hexterja? Bi se hoteli pridružiti modernim empiricistom, feminizmu, šoli *Annales*, neomarksizmu, novim stilistom, ekonometričnim, strukturalistom, poststrukturalistom ali celo samemu Marwicku, če naštejemo le nekatere izmed petindvajsetih mogočih? In to je krajši seznam! Tudi če bi lahko izbirali, moramo odgovoriti na vprašanje, po katerih merilih bi se ravnali. Kako naj bi vedeli, katera metoda nas bo pripeljala do »resnične« preteklosti? Vsaka metoda bi bila seveda stroga, se pravi, da bi bila notranje koherentna in konsistentna, a bila bi tudi avtoreferencialna. Se pravi: metoda bi vam lahko povedala, kako izpeljati veljavno utemeljitev v njenem lastnem okviru, ker pa to povedo vse metode, se zato ne moremo znebiti problema, kako naj razlikujemo med petindvajsetimi možnostmi. Thompson je dosleden in Elton prav tako; na kateri podlagi naj torej izberemo? Na Marwickovi? A zakaj na njegovi? Če ni drugih razlik, je zelo verjetno, da bomo na koncu izbrali Thompsona, denimo, le zato, ker nam je preprosto všeč njegovo »ravnanje« z metodo ali ker so nam všeč njegovi motivi za ukvarjanje z zgodovino [...] Iz kakšnih drugih razlogov pa bi se še lahko odločili za neko pozicijo?

¹² A. Marwick, *The Nature of History*, London, Macmillan, 1970, str. 187, 190.

Naj povzamem. Govorjenje o metodi kot poti do resnice zavaja. Obstaja niz metod, ni pa splošnega merila za izbiranje. Pogosto ljudje kakor Marwick trdijo, da se navkljub vsem metodološkim razlikam med empiricisti in strukturalisti oboji vendarle strinjajo o temeljnih vprašanjih. Pa tudi to ne drži. Že dejstvo, da strukturalisti porabijo veliko prostora, kjer zelo natančno razlagajo, da niso empiricisti; že to, da so si izmislili svoj posebni prijem prav zato, da se razlikujejo od vseh drugih, vse to kaže na stališče, ki so ga Marwick in drugi nekako spregledali.

Zdaj pa bi si želel na kratko ogledati samo še en razlog, ki zadeva metodo in se praviloma prikazuje v uvodnih razpravah o »naravi zgodovine«. Nanaša se na koncepte in gre takole: verjetno bo držalo, da ni mogoče odpraviti razlik med metodami: toda ali ne obstajajo ključni koncepti, ki jih uporabljajo vsi zgodovinarji? Ali iz tega ne izhaja, da obstaja nekakšna skupna metodološka podlaga?

Prav gotovo drži, da se pri vseh vrstah zgodovin srečujemo s tako imenovanimi zgodovinskimi koncepti (ker jih ne imenujemo »koncepti zgodovinarjev«, dajejo videz neosebnosti in objektivnosti, kakor da pripadajo zgodovini, ki nekako poraja sebe samo). Pa ne samo to, za te koncepte redno zatrjujejo, da naj bi bili »jedro« zgodovine. To so koncepti, kot so čas, dokaz, empatija, vzrok in učinek, kontinuiteta in sprememba itn.

Ne nameravam trditi, da ne smemo »obdelovati« konceptov, skrbi pa me, da, ko vpeljujemo zlasti zgornje koncepte, zbudimo trden vtis, da so ti koncepti očitni in nečasovni, da so univerzalne zidarske opeke v zgodovinskem znanju. V tem pa je ironija, saj bi moral biti eden izmed učinkov, ki smo jih sprožili s tem, da smo odprli zgodovino, historizacija zgodovine same; morali bi se zavedati, da so vsa zgodovinska poročila ujeta v prostoru in času, v njihovih konceptih pa bi morali videti specifične in lokalizirane izraze, ne pa univerzalnih jeder. To historizacijo zlahka prikažemo pri »skupnih« konceptih.

Pedagog Donald Steel je v članku o novostih v zgodovini proučil, kako so nekateri koncepti postali »jedrni koncepti«, in je pokazal, da so v 60. letih pet glavnih konceptov povzdignili v oporišče zgodovine: čas, prostor, sekvence, moralna sodba in družbeni realizem.¹³ Steel je pokazal, da so (nenazadnje tudi on sam) te koncepte v 70. letih predelali in oskrbeli zgodovino s »ključnimi koncepti«: čas, dokaz, vzrok in učinek, kontinuiteta in sprememba ter podobnost in razlika. Steel je pojasnil, da je iz tega izšla osnova za osnovnošolsko in srednješolsko poučevanje zgodovine, za nekatere procese na ravni A, da je vplivalo tako na dodiplomsko poučevanje kakor tudi splo-

¹³ D. Steel, »New history«, *History Resource*, 2, 3, 1989.

šneje. Očitno so ta »stara« jedra utemeljevala manj kakor 20 let, očitno niso univerzalna in pravzaprav ne prihajajo iz zgodovinarjevih metod, temveč v veliki meri iz splošnega izobraževalnega razmišljanja. So pa očitno tudi ideološka: kaj bi se namreč lahko zgodilo, če bi (dominantno) polje organizirali z drugimi koncepti: struktura – dejavnik, naddoločenost, konjunktura, neenak razvoj, center – periferija, dominantno – marginalno, baza – nadstavba, prelom, genealogija, *mentalité*, hegemonija, elita, paradigma in podobno? Prišel je čas, da se lotimo neposredno ideologije.

Začel bom s primerom. V sedanjem času in tukajšnjem prostoru bi bilo mogoče zamenjati učni načrt zgodovine na kateri koli šoli ali univerzi s takšnim, ki bi bil povsem zgodovinski (da bi bil videti kakor druge zgodovine), a vsebina in metodološki prijem učnega načrta bi bila postavljena iz temnopolte, marksistične ali feministične perspektive. Dvomim pa, da je mogoče zares najti kak podoben učni načrt. Zakaj ne? Ne zato, ker tak načrt ne bi bil zgodovina, saj bi bil, temveč zato, ker temnopolte marksistične feministke pravzaprav nimajo moči, da bi tak učni načrt vrinile v javno kroženje. Če pa bi vprašali tiste, ki imajo moč, da odločajo, kaj so »primerni učni načrti«, in ki s svojimi odločitvami pravzaprav uveljavljajo takšne vključitve/izključitve, bi ti po vsej verjetnosti trdili, da te zgodovine ni v učnih načrtih, zato ker bi bil tak učni načrt ideološki – se pravi, da naj bi razlogi za takšno zgodovino prihajali iz oziror, ki so zunaj zgodovine *per se*; tak zgodovinski tečaj naj bi bil zgolj sredstvo za prenašanje specifičnih stališč z namenom, da bi prepričal. Ta razloček med »zgodovino kot takšno« in »ideološko zgodovino« pa je zanimiv, saj pomeni – in ga tudi uveljavljajo s tem namenom –, da nekatere zgodovine (navadno dominantne) nikakor niso ideološke, da ne vsiljujejo ljudem stališč in tudi ne pogledov na preteklost, ki bi prihajali iz zunanosti »predmeta«. Videli pa smo že, da so pomeni, ki jih vnašajo v zgodovine vseh mogočih usmeritev, neizbežno prav to – uvoz od zunaj; da pomenov ne najdemo v preteklosti (nič bolj kakor ni imela pomenov »pokrajina«, preden smo jih ji sami pripisali), temveč preteklost dobi pomene od zunaj, od tistih, ki so zunaj nje. Zgodovina ni nikoli za sebe *sámo*; je vedno za nekoga.

Potemtakem bi bilo mogoče reči, da posamezne družbene ureditve zahtevajo od svojih zgodovinarjev povsem določene izdelke. Lahko pa bi tudi rekli, da bodo prevladujoča stališča v izdelkih tista, ki so v interesu močnejše vladajoče skupine v družbeni ureditvi, četudi ta stališča niso avtomatično dosežena, nespremenljiva in zagotovljena enkrat za vselej in »konec«. Ker je zgodovina *per se* ideološki konstrukt, to pomeni, da jo vsi tisti, na katere različno vplivajo odnosi moči, stalno predelujejo in preurejajo, saj imajo podrejeni, tako kakor nadrejeni, tudi svoje predstave o preteklosti, s katerimi skušajo legitimirati svoje prakse, te predstave pa mora dominantni diskurz

povsem izključiti s svojega dnevnega reda, češ naj bi bile neprimerne. V tem smislu se mora preurejanje sporočil v obtoku (v akademskem svetu številna takšna preurejanja pogosto imenujejo »kontroverze«) stalno obnavljati, saj se tudi potrebe nadrejenih/podrejenih v dejanskem svetu stalno obnavljajo, ko poskušajo novačiti ljudi (ljudstva) za podporo svojih interesov. Zgodovino izdelujejo v takem konfliktu, nasprotujoče si potrebe po zgodovini pa vplivajo na razprave (boje za lastnino) glede tega, kaj je zgodovina.

Iz tega lahko torej ugotovimo, da na vprašanje, »kaj je zgodovina«, odgovorimo po resnici le, če nadomestimo besedo »kaj« z »za koga«. Vprašanje se tako ne bi glasilo več »kaj je zgodovina?«, temveč »za koga je zgodovina?«. Če naredimo tako, potem lahko vidimo, da je zgodovina nujno problematična, saj je sporen izraz/diskurz, ki za različne skupine pomeni različne stvari. Nekatere skupine si namreč želijo sanirane zgodovine, ki bi bila brez konfliktov in skrbi; eni si želijo zgodovine, ki bi vodila v kvietizem; drugi si želijo zgodovine, ki bi utelešala grobi individualizem; tretji si želijo takšne, ki bi nas oskrbela z revolucionarnimi strategijami in taktikami; nekateri spet takšne, da bi bila podlaga za kontrarevolucijo itn. Ni težko videti, da je zgodovina za revolucionarja nujno drugačna od tiste, ki si je želi konservativec. Prav tako tudi ni težko videti, da seznam rab zgodovine ni le logično, temveč je tudi praktično neskončen; hočem reči – le kakšna bi lahko bila zgodovina, o kateri bi se vsi enkrat za vselej strinjali? Naj te opombe na kratko pojasnim s ponazoritvijo.

Orwell v romanu *1984* piše, da kdor nadzoruje sedanost, nadzoruje preteklost, kdor pa nadzoruje preteklost, ta nadzoruje prihodnost. Zdi se, da je tako tudi zunaj književnosti. Ljudje/ljudstva iz sedanosti potrebujejo dogodke iz preteklosti, da se umestijo v sedanosti, da upravičijo zdajšnje in prihodnje načine življenja. (Dejansko seveda »dejstva« iz preteklosti – ali kar koli drugega – ničesar ne upravičujejo, glede na to, da so dejstva nekaj drugega kakor vrednosti; a tukaj se ukvarjamo s tem, kako ljudje ravnajo, kakor da bi takšno utemeljevanje bilo mogoče.) Ljudje/ljudstva torej dobesedno čutijo potrebo, da ukoreninijo danes in jutri v svoj včeraj. Takšne včeraj so pred kratkim iskali (in našli, saj preteklost lahko prenese in tudi res prenese neštete pripovedi) ženske, temnopolti, lokalne skupnosti, razne manjšine ipd. Iz teh preteklosti izdelujejo pojasnila za sedanja stanja in prihodnje načrte. Če gremo še malce nazaj, so tudi delavski razredi iskali svoje korenine s pomočjo zgodovinsko zamišljenih procesov. Še malce bolj nazaj je buržoazija našla svojo genealogijo in začela konstruirati svojo zgodovino zase (in za druge). V tem smislu vsi razredi/skupine pišejo svoje kolektivne avtobiografije. S pomočjo zgodovine ljudje/ljudstva delno ustvarjajo svoje identitete. Zgodovina je veliko več kakor zgolj rubrika v šolskem/akadem-

skem kurikulu, in vidimo lahko, kako je tisto, kar napolnjuje te rubrike, odločilnega pomena za vse te strani z nasprotujočimi si interesi.

Ali se tega ne zavedamo ves čas? Ali ni očitno, da je tako pomemben pojav za »legitimacijo«, kakršen je zgodovina, ukoreninjen v realnih potrebah in v moči? Menim, da je res, le da dominantni diskurz o stalnem prepisovanju zgodovin govori tako, da premešča te potrebe: dobrohotno si predstavlja, da mora vsaka generacija ponovno napisati svojo zgodovino. Vprašanje pa je, kako in zakaj? In verjeten odgovor, na katerega je namignil Orwell, je, da odnosi moči producirajo ideološke diskurze, kakršen je tudi »zgodovina kot znanje«, ki jih vsi vpleteni potrebujejo za uveljavljanje konfliktnih legitimizacij.

Sklenili bomo razpravo, kaj je zgodovina v teoriji. Trdil sem, da je zgodovina sestavljena iz epistemologije, metodologije in ideologije. Epistemologija nam pove, da preteklosti ne moremo nikoli zares spoznati; da je razpoka med preteklostjo in zgodovino (zgodovinopisjem) ontološka, saj tiči v sami naravi stvari, zato je nobeno epistemološko prizadevanje ne more preseči. Zgodovinarji so izdelali načine dela, s katerimi naj bi omejili vpliv zgodovinarja, ki interpretira, zato so razvili stroge metode, ki so jih potem poskušali na razne načine univerzalizirati, tako da bi bilo mogoče, če bi jih vsi prakticirali, s skupnimi veščinami, koncepti, rutinami in postopki priti do objektivnosti. A obstajajo številne metodologije; tako imenovana skupna orodja so novejša in pristranska konstrukcija, rekel pa sem tudi, da razlike, ki jih lahko opazimo, nastajajo, ker je zgodovina v osnovi diskurz spopada, bojno polje, kjer ljudje/ljudstva, razredi in skupine avtobiografsko konstruirajo interpretacije preteklosti dobesedno zato, da bi si ugodili. Zunaj teh pritiskov ni dokončne zgodovine, dosežena so le (začasna) strinjanja, kadar dominantni glasovi utišajo ostale, bodisi z odkrito močjo bodisi s prikrito inkorporacijo. Navsezadnje je zgodovina teorija, teorija je ideološka, ideologija pa zgolj predstavlja materialne interese. Ideologija pronica v vsak kotiček in režo zgodovine, vključno z vsakdanjimi praksami izdelovanja zgodovin v tistih institucijah, ki so v naših družbenih formacijah zlasti določene za te namene – predvsem univerze. Zdaj si bomo ogledali zgodovino kot to vrsto prakse.

O praksi

Pravkar smo izpeljali sklep, da so zgodovino delali in da bo tudi v prihodnosti nastajala iz najrazličnejših razlogov in na številnih krajih, ena takšna vrsta zgodovine pa je profesionalna zgodovina, ki jo ustvarjajo (v glavnem) plačani zgodovinarji, zaposleni (predvsem) v visokem izobraževanju in zla-

sti na univerzah. Zgodovinar J. H. Plumb v *The Death of the Past*¹⁴ opisuje takšno profesionalno zgodovino (podobno Eltonovi) kot proces, v katerem zgodovinar poskuša ugotoviti, kaj se je res zgodilo v preteklosti, s tem pa potem lahko nastopi proti ljudskemu spominu/zdravi pameti/praktični modrosti o »preteklosti«, tako da zgodovino očisti vseh teh na pol izdelanih, na pol prebavljenih in (po Plumbu) na pol pečenih konstrukcij. Patrick Wright v *On Living in an Old Country*¹⁵ piše, da ni mogoče doseči Plumbovega cilja, saj, kakor smo videli, ni nikakršnih neproblematičnih zgodovinskih (zgodovinarjevih) resnic kot takšnih; Plumbov cilj pa morda niti ni zaželen, saj v ljudskem spominu, denimo, prežijo moči in alternativna branja, ki jih je od časa do časa nemara nujno uveljaviti proti »uradnim« zgodovinom (Wright tu predlaga, da si predstavljamo spomine *prolesa* iz Orwellovega 1984); zaželen pa ni tudi, ker je ena takšna institucija, kjer bi bilo mogoče izpeljati takšno izkoreninjanje, izobraževalna institucija, sama zelo intimno vpletena v procese socializacije s pomočjo spomina ljudske vrste. Četudi se profesionalni zgodovinarji v veliki večini predstavljajo za akademske in nepristanške, četudi so v nekem smislu gotovo »odmaknjeni«, pa vseeno opazimo veliko več, če teh praktikov zgodovine ne gledamo zunaj ideološkega boja, temveč jim pripišemo zelo dominantne pozicije v njem; če v profesionalnih zgodovinah vidimo izraz načina, kako dominantne ideologije ta čas »akademsko« artikulirajo zgodovino. Zdi se precej očitno, da so, če pogledamo s širše kulturne in »zgodovinske« perspektive, več milijonov funtov vredne institucionalne investicije, kakršne so naše nacionalne univerze, sestavni del reprodukcije zdajšnje družbene formacije in so torej v prvih vrstah kulturnega varstva (akademski standardi) in ideološkega nadzora; bile bi nekako brezbrizne, če bi bilo drugače.

Če sem doslej poskušal zgodovino umestiti v polje dejanskih interesov in pritiskov, potem je nujno, da obdelam tudi »akademske« pritiske; a ne le, ker ta tip zgodovine v veliki meri določa polje, kaj »zgodovina dejansko je«, temveč tudi, ker se ta vrsta zgodovine poučuje na A stopnji in na dodiplomskem študiju. Ta študij nas dejansko vpelje v akademsko zgodovino; študenti naj bi postali takšni, kakršni so profesionalci. Kakšni so torej profesionalci in kako delajo svoje zgodovine?¹⁶

Začeli bomo takole. Zgodovino producira skupina delavcev, ki se imenujejo zgodovinarji, kadar gredo na delo; zgodovina je njihovo delo. Ko pa

¹⁴ J. H. Plumb, *The Death of the Past*, London, Macmillan, 1969, *passim*.

¹⁵ P. Wright, *On Living in an Old Country*, London, Verso, 1985.

¹⁶ Podrobnejšo razpravo o teh vrstah praks lahko najdemo v M. Stanford, *The Nature of Historical Knowledge*, Oxford, Blackwell, 1986, zlasti od četrtega poglavja dalje.

se odpravljajo na delo, vzamejo s sabo čisto določene stvari, ki so prepoznavne.

Prvič, s sabo vzamejo sebe osebno: svoje vrednote, stališča, svoje ideološke nazore.

Drugič, s sabo vzamejo epistemološke podmene. Teh ne nosijo s sabo povsem zavestno, a »mislijo« na to, kako pridobiti »znanje«. Ob tem bodo navadno rabili niz kategorij – ekonomskih, socialnih, političnih, kulturnih, ideoloških ipd. –, med kategorijami ali v okviru posamične kategorije pa še niz konceptov (v okviru kategorije političnega lahko na veliko uporabljajo denimo koncepte kot razred, moč, država, suverenost, legitimnost ipd.) in splošne domneve o stanovitnosti – ali pa nestanovitnosti – ljudi (temu zelo pogosto ironično in ahistorično pravijo »človekova narava«). Zgodovinar in zgodovinarica bosta skoz rabo teh kategorij, konceptov in podmen razvila hipoteze, formulirala abstrakcije in razvrstila ali prerazvrstila svoje gradivo, ga nekaj vključila in nekaj izključila. Zgodovinarji uporabljajo tudi tehnična besedišča, ta pa (poleg tega, da so neizogibno anahronistična) vplivajo ne le na to, kaj povedo, temveč tudi, kako govorijo. Zgodovinarji takšne kategorije, koncepte in besedišča nenehno prenavljajo, a brez njih ne bi mogli razumeti drug drugega in spisati svojega poročila, pa naj so njihovi spori o stvareh še tako nepremostljivi.

Tretjič, zgodovinarji imajo rutine in postopke (metode v ožjem pomenu besede) za podrobno obdelovanje gradiva: načine preverjanja, od kod prihaja gradivo in s katere družbene pozicije, ali je avtentično, koliko je zanesljivo [...] Te rutine navadno uporabijo na vsem gradivu, četudi ne vselej z enako pozornostjo in strogostjo (prihaja do številnih spodrseljavev in napačnih zastavitev). Sem sodi niz tehnik – od zapletenih do preprostih; to so tiste prakse, ki jim pogosto pravijo »zgodovinarske večšine«, tehnike, za katere lahko zdaj mimogrede pripomnimo, da so le bežni trenutki v kombinaciji dejavnikov, ki prispevajo k zgodovini. (Z drugimi besedami: pri zgodovini ne gre za »veščine«). Ko pa je zgodovinar opremljen s takšnimi vrstami praks, se lažje loti »izdelovanja« kake zgodovine – »delanja zgodovin«.

Četrto, ko se zgodovinarji prebijajo skoz iskanje raznega gradiva, ki ga obdelujejo in »študirajo«, nihajo med objavljenimi deli drugih zgodovinarjev (uskladiščeno delo, utelešeno v knjigah, člankih ipd.) in neobjavljenimi gradivi. To neobjavljeno »sveže« gradivo lahko imenujemo sledi preteklosti (dobesedno preostala znamenja iz preteklosti – dokumenti, zapisi, artefakti ipd.), te sledi pa so mešanica znanih (a malo uporabljenih) sledi, novih sledi, neuporabljenih in nemara dotlej neznanih, in starih sledi; se pravi, da so bila nekatera gradiva že uporabljena, a jih je zaradi odkritja svežih/novih sledi mogoče postaviti v kontekste, drugačne od tistih, v kakršne so jih

postavljali prej. Zgodovinar lahko potem začne urejati vse te elemente na nove (in razne) načine – vselej pa si prizadeva in hrepeni po »izvirni tezi« – in tako začne preoblikovati sledi za nečim, kar je bilo nekoč konkretno, v »konkretnost misli«, se pravi, v zgodovinska poročila. Pri tem zgodovinar dobesedno predela sledi preteklosti v novo kategorijo, to dejanje preoblikovanja – preteklosti v zgodovino – pa je temeljno opravilo zgodovinarja ali zgodovinarke.

Petič, ko so zgodovinarji opravili svoje raziskave, jih morajo še izpisati. Tu se spet aktivirajo epistemološki, metodološki in ideološki dejavniki, ki se prepletajo z vsakdanjimi praksami, prav kakor so prej delovali skozi stopnje raziskovanja. Takšni pritiski vsakdanjosti so seveda različni, a med nekatere sodijo:

1. pritiski družine in/ali prijateljev (»Pa ne še en delovni vikend!«; »Ali ne moreš dati dela malce na stran?«);

2. pritiski iz službe, kjer razni vplivi predstojnikov fakultet, predstojnikov oddelkov, tovarišije, institucionalne raziskovalne politike in, si upam reči, obveznosti do poučevanja študentov ovirajo delo;

3. pritiski založnikov, ki zadevajo razne dejavnike:

Obseg: Pritiski na obseg so precejšnji in proizvajajo učinke. Predstavljajte si, kako drugačno bi bilo zgodovinsko znanje, če bi bile vse knjige za tretjino krajše ali štirikrat daljše kakor »normalno«!

Oblika: Velikost strani, tisk, z ilustracijami ali brez, z vajami ali brez, bibliografija, indeks itn.; s prilogami ali brez, z dodanim posnetim trakom ali videom – vse to tudi proizvaja učinke.

Trg: Kaj in kako bosta zgodovinar in zgodovinarica pisala, je odvisno tudi od tega, kateremu trgu je namenjeno njuno pisanje: predstavljajte si, kako »različna« bi morala biti francoska revolucija iz leta 1789, če bi bila namenjena mladim šolarjem, šestošolcem, Neevropejcem, »specialistom za revolucijo«, radovednim laikom.

Roki: Koliko časa ima pisec na voljo za raziskavo in za pisanje, kdaj dela (en dan v tednu, zunaj delovnega časa, ob koncu tedna) – to vpliva, denimo, na razpoložljivost virov, na zgodovinarjevo koncentracijo ipd. Kakšne pogoje postavi založnik glede dokončanja, je spet pogosto odločilno.

Literarni stil: Kako zgodovinar piše (polemično, dolgovezno, pestro, pedantno ali kaj vmes) ter slovnična, skladenjska in pomenska raven vplivajo na besedilo, lahko pa jih treba tudi prilagoditi, da bi ustregli stilu založbe, obliki zbirke ipd.

Recenzenti: Založniki pošljejo rokopis recenzentom, ki lahko zahtevajo velike spremembe glede ureditve gradiva (to besedilo, denimo, je bilo izvir-

no dvakrat daljše); zgodilo pa se je že, da so recenzenti to počeli s skritimi nameni.

Ponovno pisanje: Besedilo se piše znova in znova na vseh stopnjah, vse dokler ne gre v tisk. Včasih razdelki zahtevajo tri verzije, včasih trinajst. Bistroumne misli, ki so bile spočetka videti zgovorne, postanejo nadležne in medle, ko jih poskusimo zapisati že desetič; spet nekatere stvari, ki smo jih izvirno napisali, izpustimo, do tega, kar je ostalo, pa gojimo odnos, kakršnega imamo do žene in otroka. S kakšnimi vrstami presoje se muči pisec, ko »obdeluje« vse te zelo stare sledi branj in zapiskov (pogosto nepopolnih)?

In tako naprej. Vse to je nemara očitno (pomislite samo, kako številni zunanji dejavniki, se pravi, dejavniki, ki nimajo opraviti s »preteklostjo«, delujejo na nas in vplivajo na to, kaj pišemo v spisih in študijah), moramo pa tukaj poudariti, da nobeden izmed teh pritiskov, dejansko nobeden izmed procesov, o katerih smo razpravljali v tem poglavju, ni deloval na dogodke, o katerih naj bi pripovedovali; na, denimo, načrtovanje vojaške žive sile v 1. svetovni vojni. Na tem mestu zopet zazevajo razpoke med preteklostjo in zgodovino.

Šestič, to, kar smo napisali doslej, je bilo o produkciji zgodovin. A besedila mora nekdo tudi prebrati, konzimirati. Kakor se lahko lotimo kolača na številne različne načine (počasi, pogoltno), v različnih situacijah (ob delu, med vožnjo), v odnosu z drugimi zadevami (smo siti, težko prebavljiva jed) in v različnih okoliščinah (če smo na dieti, na poroki), nobena izmed okoliščin pa se ne ponovi povsem enako, tako tudi konsumpcija besedila poteka v okoliščinah, ki se ne ponovijo. Dve branji tako rekoč dobesedno nista enaki. (Včasih morda napišemo komentarje na rob besedila, ko pa se čez nekaj časa vrnemo k besedilu, se ne moremo spomniti, zakaj smo napisali opombo; pa gledamo vendarle povsem iste besede na isti strani, kako neki torej pomeni obdržijo pomen?) Torej ni nobenega zagotovila, da bo branje, četudi ga opravlja isti bralec, vsakič proizvajalo iste učinke, kar pomeni, da avtorji ne morejo vsiliti bralcu svojih namenov/interpretacij. Bralci pa podobno ne morejo zajeti vsega, kar je bil avtorjev namen. Isto besedilo lahko nadalje ume-stimo najprej v en širši diskurz, potem v drugega: logičnih omejitev ni, vsako branje je ponovno pisanje. To je svet dekonstrukcijskega besedila, kjer vsako besedilo, v drugem kontekstu, lahko pomeni marsikaj. To je »svet razlik«.

Pa se vseeno zdi, da nam te zadnje pripombe zastavljajo problem (a pri vašem branju si zastavljate svoj problem; in ta problem je vaš, drugačen od mojega?). Meni se postavlja tale problem: četudi naj bi zgoraj povedano dajalo misliti, da je vse odvisno od interpretativne muhavosti, pa dejansko »beremo« dokaj predvidljivo. Kaj torej določi branja v tem smislu? Branj seveda ne določajo podrobni dogovori o vsem in o vsaki stvari, saj podrobnosti

vedno svobodno plavajo naokoli – specifične stvari vedno lahko prikaže-
mo tako, da pomenijo več ali manj –, pač pa jih zagotovo določajo splošni
dogovori. Temu je vzrok moč; to pa nas vrača k ideologiji. Tekstov ni mogo-
če uporabljati povsem arbitrarno, zato ker je vsak tekst bližji enim tekstom
kakor drugim; ker je tekste mogoče bolj ali manj razvrščati po žanrih, po
skupinah; ker bolj ali manj ustrezajo potrebam, ki jih ljudje (ljudstva) imajo
in ki so izražene v tekstih. In tako, *après* Orwell, teksti najdejo afinitete in
stalne postaje, ki so same po sebi arbitrarne, a se nanašajo na trajnejše po-
trebe skupin in razredov: živimo v družbenem sistemu – ne v družbenem
neredu. To je zapleteno področje, a bistveno za premislek, ob tem bi lahko
omenili teoretike, kot so Scholes, Eagleton, Fish in Bennett, ki v svojih te-
kstih razpravljajo, kako lahko to deluje.¹⁷ Lahko bi tudi razmislili o tem,
kako je ta situacija, ki nas nekako bega – tavajočemu tekstu se logično ni
treba umestiti, a se v praksi vseeno nekako umesti –, povezana z interpreta-
tivno tesnobo, ki pogosto muči študentke in študente. Tesnoba je v tem: če
rečemo, da je zgodovina to, kar delajo zgodovinarji; da jo delajo na podlagi
šibkega dokaznega gradiva; da je zgodovina neogibno interpretativna, da za
vsak argument obstaja najmanj pol ducata razlag in da je zgodovina zatorej
relativna, potem bi lahko tudi pomislili, zakaj se sploh trudimo, če je vse
zgolj interpretacija, nihče pa ne ve nič zagotovo? Če je vse relativno, v čem je
smisel? To je stanje duha, ki bi ga lahko imenovali »nesrečni relativizem«.

V nekem smislu je ta način umevanja stvari pozitiven. Je osvobajajoč, saj
izloča stare gotovosti, razkrinka pa tudi tiste, ki so iz njih delali dobiček. In
v nekem smislu je vse relativno (zgodovinsko). A naj bo osvobajajoče ali ne,
vendarle včasih pušča ljudi z občutkom, da so se znašli v slepi ulici. A to ni
potrebno. Dekonstrukcija zgodovin, ki so jih napisali drugi, je prvi pogoj,
da lahko naredimo svojo lastno zgodovino tako, da pokažemo, da vemo, kaj
počnemo; tako, da opozorimo, da je zgodovina vedno zgodovina za nekoga.
Četudi, kakor sem rekel, so vsa poročila nujno problematična in relativna,
pa je stvar v tem, da so nekatera dejansko dominantna in druga marginal-
na. Vsa so logično enaka, a dejansko so različna; razvrščajo se v vrednostne
(četudi povsem neosnovane) hierarhije. Potem se postavi vprašanje »zakaj«,
na katerega lahko odgovorimo, da je znanje odvisno od moči in da v okviru
družbene formacije tisti, ki imajo največ moči, širijo in uveljavljajo »znanje«
vis-à-vis interesom, kakor najbolje znajo. To je izhod iz relativizma v teoriji,
prek analiz delovanja moči v praksi, zatorej relativistični pogled ne vodi nuj-

¹⁷ R. Scholes, *Textual Power*, London, Yale University Press, 1985; T. Eagleton, *Criticism and Ideology*, London, New Left Books, 1976; S. Fish, *Is There a Text in This Class?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980; T. Bennett, *op. cit.*

no v brezup, temveč v začetek splošnega prepoznanja, kako stvari potekajo. To pa emancipira. Z refleksijo tudi mi lahko delamo zgodovino.

O definiciji zgodovine

Pravkar sem razpravljaj o tem, da je zgodovina na splošno to, kar izdelujejo zgodovinarji. Zakaj se torej razburjamo; ali ni to zgodovina? V neki meri je, a očitno ne popolnoma. Kaj delajo zgodovinarji v ožjem delovnem pomenu, je dokaj enostavno opisati; naredimo lahko opis del in opravil. Problem pa se vendarle prikaže, ko to dejavnost umestimo, kakor je treba, nazaj v odnose moči v okviru družbene formacije, iz katere izhaja; ko razni ljudje, ljudstva, skupine in razredi vprašajo: »Kaj meni/nam pomeni zgodovina in kako jo je mogoče uporabljati ali zlorabljati?« Ravno tu, z rabami in pomeni, zgodovina postane problematična; ko se vprašanje, »kaj je zgodovina«, spremeni, kot sem pojasnil, v vprašanje »za koga je zgodovina«. To je končna meja; kaj je torej zgodovina zame? Definicija:

Zgodovina je spremenljiv in problematičen diskurz, ki vsaj na videz obravnava neki vidik sveta, preteklost, proizvaja pa jo skupina delavcev sodobnega duha (v naši kulturi največ plačani zgodovinarji), ki se svojega dela lotevajo na vzajemno prepoznavne načine, ti pa so epistemološko, metodološko, ideološko in praktično umeščeni; njihovi proizvodi so, ko enkrat zakrožijo med ljudmi, podvrženi nizu rab in zlorab, ki so logično neskončne, a dejansko v splošnem ustrezajo nizu oporišč moči, ki obstajajo v vsakem trenutku in strukturirajo ter distribuirajo pomene zgodovin po spektru dominantnosti in marginalnosti¹⁸.

Prevedla Maja Breznik

¹⁸ Ta definicija je malce podobna tisti, do katere je prišel John Frow za literaturo (*Marxism and Literary History*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986). Po Frowu literatura »označuje niz praks pomenjanja, ki so bile družbeno sistematizirane v enoto, te prakse pa uravnavajo produkcijo, recepcijo in kroženje tekstov, uvrščenih v to kategorijo. Tako vzpostavlja skupno obliko tekstualnosti za formalno in časovno odmaknjene tekste, četudi ta skupni prostor lahko prelamljajo antagonistični režimi pomenjanja, ki ustrezajo različnim razrednim (ali rasnim ali spolnim ali religioznim) umestitvam in njihovim različnim institucionalnim osnovam« (Str. 84.)

ZGODOVINSKI TEKST KOT LITERARNI ARTEFAKT

HAYDEN WHITE

Eden izmed načinov, na katerega učenjaško polje podaja inventar samega sebe, je, da preuči svojo zgodovino. Vendar pa je težko dobiti objektivno zgodovino učenjaške discipline, kajti, če jo zgodovinar prakticira sam, bo najverjetneje privrženec ene ali druge izmed njenih sekt in bo s tem pristranski; če pa je ne prakticira, pa najverjetneje ne bo imel strokovnega znanja, ki je potrebno za razlikovanje med pomembnimi in nepomembnimi dogodki v razvoju polja. Mislili bi, da te težave ne bodo nastopile na polju same zgodovine, a nastopajo, in sicer ne le zaradi razlogov, ki smo jih pravkar omenili. Zato da bi bili pripravljeni napisati katero koli zgodovino dane učenjaške discipline ali celo znanosti, moramo biti pripravljeni postavljati vprašanja o njej, vprašanja, ki jih v prakticiranju *le-te* ni treba postavljati. Skušati moramo iti prek ali pod predpostavke, ki podpirajo določen tip raziskovanja, ter v tem, ko nas zanima, zakaj je bil ta tip raziskovanja namenjen problemom, ki jih značilno skuša rešiti, postaviti vprašanja, ki se jim v prakticiranju tega raziskovanja lahko izognemo. To skuša storiti metazgodovina. Postavlja si takšna vprašanja, kot so: »Kakšna je struktura posebno *zgodovinske* zavesti?«, »Kakšen je epistemološki status zgodovinskih *razlag* v primerjavi z drugimi vrstami razlag, ki bi jih lahko ponudili kot razlago materialov, s katerimi imajo zgodovinarji običajno opravka?«, »Kakšne so mogoče *oblike* zgodovinske predstave in kaj so njene osnove?«, »Kakšno avtoriteto lahko zgodovinske pojasnitve terjajo zase kot prispevki k vzpostavljeni vednosti o realnosti v splošnem in humanističnih znanosti v posameznem?«.

Seveda so se z mnogimi od teh vprašanj v zadnjih četrstoletnih precej kompetentno ukvarjali filozofi, ki so skušali definirati razmerja zgodovine do drugih disciplin, zlasti fizikalnih in družbenih znanosti, ter zgodovinarji, ki so skušali oceniti uspeh svoje discipline v mapiranju preteklosti in določiti razmerje preteklosti do sedanjosti. Vendar pa obstaja problem, ki si ga niti filozofi niti zgodovinarji niso resno ogledali in ki so mu literarni teore-

tiki namenili le prehodno pozornost. To vprašanje je povezano s statusom zgodovinske pripovedi, če jo obravnavamo čisto kot verbalni artefakt, ki naj bi bil model struktur in procesov dolgotrajne preteklosti in potemtakem ne bi bil podvržen niti eksperimentalni niti opazovalni preverbi. To pa ne pomeni, da zgodovinarjem in filozofom zgodovine ni uspelo opaziti bistveno provizorične in naključne narave zgodovinskih predstav ter njihove dovzetnosti za neskončno popravljanje v luči novih dokazov ali bolj sofisticiranih konceptualizacij problemov. Eden izmed znakov dobrega profesionalnega zgodovinarja je konsistentnost, s katero svoje bralce opozarja na začasno naravo svojih označb dogodkov, akterjev in zastopstev, na katere naletimo v vselej nepopolnih zgodovinskih zapisih. Prav tako to ne pomeni, da literarni teoretiki *nikoli* niso preučevali strukture zgodovinskih pripovedi. Toda v splošnem je obstajal odpor do obravnave zgodovinske pripovedi kot tistega, kar najbolj očitno so: verbalne fikcije, vsebine, ki so ravno tako *iznajdene* kot *najdene*, in oblike, ki imajo mnogo več skupnega s svojimi protipoli v literaturi kot v znanostih.

Očitno je, da bo to zlitje mitične in zgodovinske zavesti užalilo nekatere zgodovinarje in zmotilo tiste literarne teoretike, katerih pojmovanje literature predpostavlja radikalno nasprotje zgodovine fikciji oziroma dejstva domišljiji. Kot je pripomnil Northrop Frye, je »v nekem smislu zgodovinsko nasprotje mitičnega, in reči zgodovinarju, da je tisto, kar daje njegovi knjigi obliko, mit, bi zanj nehote zvenelo žaljivo«. Vendar pa Frye sam dopušča, da »ko pride zgodovinarjeva shema do določene točke razumljivosti, postane po svoji obliki mitična ter se tako po svoji strukturi približa poetičnemu«. Govori celo o različnih vrstah zgodovinskih mitov: romantični miti »so temeljili na iskanju ali romanju v božje mesto ali brezrazredni družbi«, komični »miti o napredku skozi evolucijo ali revolucijo«, tragični miti na »zatonu ali propadu, kot so dela Gibbona in Spenglerja«, ter ironični »miti ponovnega nastopa ali vzročne katastrofe«. Toda videti je, da je Frye prepričan, da lahko ti miti delujejo le pri takšnih žrtvah tistega, kar bi lahko poimenovali »poetska zmota«, kot so Hegel, Marx, Nietzsche, Spengler, Toynbee in Sartre – zgodovinarjih, katerih fascinacija s »konstruktivno« zmožnostjo človeškega mišljenja je otopila njihovo odgovornost do »najdenih« dejstev. »Zgodovinar postopa induktivno«, pravi Frye, »zbira svoja dejstva in se skuša izogniti vsakim izoblikovanim vzorcem, razen tistih, ki jih najdeva oziroma za katere je iskreno prepričan, da jih najdeva v samih dejstvih.« Ne deluje »izhajajoč iz« »poenotujoče oblike«, kot to počne pesnik, temveč je »usmerjen k« njej. Iz tega potemtakem izhaja, da zgodovinarja, tako kot vsakega pisca diskurzivne proze, presojava glede na resnico tistega, kar pravi, oziroma glede na ustreznost njegove verbalne reprodukcije njegovemu

zunanjemu modelu«, najsi bodo ta zunaj model dejanja preteklih ljudi ali zgodovinarjevo lastno mišljenje o takšnih dejanjih.

Tisto, kar pravi Frye, drži kot izjava *ideala*, ki je navdihovala zgodovinarje vse od Grkov dalje, toda ta ideal predpostavlja nasprotje med mitom in zgodovino, ki je tako problematično kot tudi vsega spoštovanja vredno. Fryejev cilj služi zelo dobro, saj mu omogoča, da umesti specifično »fiktivno« v prostor med dvema konceptoma »mitičnega« in »zgodovinskega«. Kot se spominjajo bralci njegovega dela *Anatomy of Criticism*, za Fryja fikcije deloma obstajajo v sublimatih arhetipskih mitskih struktur. Te strukture so premeščene v notranjost verbalnih artefaktov na takšen način, da služijo kot njihovi latentni pomeni. Temeljni pomeni vseh fikcij, njihova tematska vsebina, po Fryeju sestoji v »predgeneričnih strukturah zapleta« ali *mythoi*, dobljenih iz korpusa klasične in judovsko-krščanske literature. Po tej teoriji razumemo, *zakaj* se je neka posamezna zgodba »obrnila« tako, kot se je, tedaj, ko spoznamo arhetipski mit ali predgenerično strukturo zapleta, katere ponazoritev je zgodba. In »poanto« zgodbe uvidimo tedaj, ko spoznamo njeno temo (Fryejev prevod *dianoa*), ki iz nje naredi »parabolo ali poučno zgodbo«. »Vsako delo literature«, vztraja Frye, »ima tako fikcijski kot tematski vidik«, a ko se od »fikcijske projekcije« premaknemo k očitni artikulaciji teme, pisava privzame vidik »neposrednega naslovnika, oziroma premočrtne diskurzivne pisave ter preneha biti literatura«. In po Fryejevem gledišču zgodovina (ali vsaj »prava zgodovina«) pripada kategoriji »diskurzivne pisave«, tako da tedaj, ko je v njej *očitno* prisoten fikcijski element – ali mitična struktura zapleta –, preneha biti povsem zgodovina in postane mešani žanr, produkt necele, čeravno ne nenaravne, zveze med zgodovino in poezijo.

Vendar pa, pripominjam, zgodovine dobijo del svojega pojasnjujočega učinka v tem, ko jim uspe narediti zgodbe iz *golih* kronik; zgodbe pa so po drugi strani zgrajene iz kronik s pomočjo operacije, ki sem jo na drugem mestu imenoval »zapletanje«. Zapletanje preprosto pomeni zakodiranje dejstev v kronikah kot sestavin specifičnih *vrst* struktur zapleta, in sicer natanko na tak način, kot je Frye predlagal v primeru »fikcij« nasploh.

Pokojni R. G. Collingwood je vztrajal pri tem, da je zgodovinar predvsem pripovedovalec zgodb, in predlagal, da je zgodovinska senzibilnost razvidna iz zmožnosti, da iz kopice »dejstev«, ki v svoji razglašeni obliki sploh nimajo smisla, naredimo verjetno zgodbo. V svojih poskusih, da bi osmislili zgodovinski zapis, ki je fragmentaren in vselej nepopoln, se morajo zgodovinarji poslužiti tistega, kar je Collingwood imenoval »konstruktivna domišljija«, ki zgodovinarju – kakor tudi kompetentnemu detektivu – pove, »kaj se je moralo pripetiti« glede na razpoložljiv dokazni material ter glede

na formalne lastnosti, ki jih je razkrivalo zavesti, ki ji je bila zmožna postaviti pravo vprašanje. Ta konstruktivna domišljija funkcionira na precej podoben način kot Kantova apriorna upodobitvena moč, ko nam pove, da četudi ne moremo zaznati obeh plati pisalne mize hkrati, smo lahko gotovi, da ima miza, če ima eno plat, tudi *dve*, saj že sam pojem *ene strani* vsebuje vsaj še *eno drugo*. Collingwood je domneval, da zgodovinarji do svojega dokaznega materiala pridejo obdarjeni s čutom o *možnih* oblikah, ki jih prepoznavljive človeške situacije *lahko* privzamejo. Ta čut je imenoval nos za »zgodbo«, ki jo vsebuje dokazni material oziroma nos za »resnično« zgodbo, ki je pokopana v ali skrita za »navidezno« zgodbo. Iz tega je sklepal, da zgodovinarji podajajo verjetne razlage zgodovinskega dokaznega materiala tedaj, ko uspejo odkriti zgodbo ali kompleks zgodb, ki jih implicitno vsebuje.

Tisto, kar je Collingwood spregledal, je, da noben dan niz priložnostno zapisanih zgodovinskih dogodkov ne more v sebi tvoriti zgodbe; največ, kar bi lahko nudil zgodovinarju, so *elementi* zgodbe. Dogodki *postanejo* zgodba s potlačitvijo ali podreditvijo nekaterih od njih oziroma s poudarjanjem drugih, z označitvijo, motivičnim ponavljanjem, variacijo tona in gledišča, alternativnimi strategijami opisa, ter podobnim – skratka, z vsemi tehnikami, za katere bi normalno pričakovali, da jih bomo našli v zapletanju romana ali igre. Noben zgodovinski dogodek, denimo, ni *sam po sebi tragičen*, kot takšen je lahko dojet zgolj s posameznega gledišča oziroma znotraj konteksta strukturiranega niza dogodkov, katerih element, ki uživa privilegirano mesto, je. Kajti v zgodovini je tisto, kar je tragično z ene perspektive, komično z druge. Tako kot je nekaj v družbi videti tragično z gledišča enega razreda, je lahko, kot je skušal pokazati Marx v delu *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*, z gledišča drugega razreda zgolj farsa. Obravnavani kot potencialni elementi zgodbe so zgodovinski dogodki vrednostno nevtralni. Če na koncu svoje mesto najdejo v tragični, komični, romantični ali ironični zgodbi – če uporabimo Fryejeve kategorije –, je odvisno od zgodovinarjeve odločitve, da jih oblikuje glede na imperative ene in ne druge strukture zapleta ali mita. Isti niz dogodkov lahko služi kot sestavina zgodbe, ki je tragična *ali* komična, odvisno od primera in zgodovinarjeve izbire strukture zapleta, ki jo ima za najbolj primerno razporeditev dogodkov tako, da jih vključi v zaključeno zgodbo.

To pomeni, da zgodovinar v svoje razumevanje zgodovinskega zapisa vpelje pojmovanje *tipov* konfiguracij dogodkov, ki jih kot zgodbe lahko prepozna občinstvo, za katerega piše. Res je, da lahko zgodovinar tudi zgreši. Domnevam, da bi nihče zapletanja življenja predsednika Kennedyja ne imel za komedijo, a če bi jo morali zaplesti romantično, tragično ali satirično, je odprto vprašanje. Pomembna poanta je v tem, da večino zgodovinskih

zaporedij lahko zapletemo na številne različne načine ter tako priskrbimo različne interpretacije določenih dogodkov in jim podelimo različen pomen. Tako je lahko na primer tisto, kar je Michelet v svoji veliki zgodovini francoske revolucije konstruiral kot dramo romantične transcendence, njegov sodobnik Tocqueville zapletel kot ironično tragedijo. Za nobenega od njiju ne moremo reči, kdo je več vedel o »dejsvih«, ki jih vsebujejo zapisi; enostavno sta različno pojmovala vrsto zgodbe, ki najbolje ustreza dejstvu, ki sta jih poznala. Ravno tako ne smemo misliti, da sta različni zgodbi o revoluciji povedala zato, ker sta odkrila različne vrste dejstev, na eni strani politične, na drugi družbene. Ker sta pripovedovala različne vrste zgodb, sta iskala različne vrste dejstev. Toda zakaj sta se ti dve alternativni, če že ne kar vzajemno izključujoči se predstavi o tistem, kar je bilo v osnovi isti niz dogodkov, zdeli enako verjetni njunemu vsakokratnemu občinstvu? Preprosto zato, ker so bili zgodovinarjema z njunim občinstvom skupni določeni predsodki o tem, kako bi lahko zapletli revolucijo glede na imperativne, ki so bili v splošnem nezgodovinski, ideološki, estetski ali mitski.

Collingwood je nekoč pripomnil, da tragedije nikoli ne moreš razložiti nekomu, ki že ne pozna vrste situacij, ki jih v naši kulturi dojemamo kot »tragične«. Kdor koli se je udeležil ali učil ta raznovrstna predmeta, ki nosita naslov »Zahodna civilizacija« oziroma »Uvod v klasike zahodne literature«, bo vedel, na kaj je Collingwood meril. Če nimaš nobene predstave o vsaj nekaterih splošnih atributih tragičnih, komičnih, romantičnih ali ironičnih situacij, jih ne boš zmožen prepoznati kot takšnih, ko boš nanje naletel v literarnem tekstu. Toda zgodovinske situacije vase nimajo vgrajenih inherentnih pomenov na takšen način, kot jih imajo literarni teksti. Zgodovinske situacije niso *inherentno* tragične, komične ali romantične. Vse so lahko inherentno ironične, ni pa nujno, da so zapletene na tak način. Vse, kar mora zgodovinar storiti, da bi tragično situacijo pretvoril v komično, je premakniti svoje gledišče oziroma spremeniti območja svojih dojemanj. Kakor koli že, situacije dojemamo kot tragične ali komične zato, ker so ti pojmi del naše splošne kulturne in specifično literarne dediščine. *Kako* se bo izoblikovala neka zgodovinska situacija, je odvisno od zgodovinarjeve veččnosti v ustreznju specifične strukture zapleta nizu zgodovinskih dogodkov, ki jih želi na poseben način osmisliti. To je v bistvu literarni postopek, se pravi postopek, ki ustvari fikcijo. In če ga poimenujemo tako, to nikakor ne pomeni odmika od statusa zgodovinske pripovedi kot tiste, ki podaja neke vrste vednost. Kajti ne le, da so predgenerične strukture zapleta, s katerimi lahko iz nizov dogodkov naredimo določene vrste zgodb, številčno omejene, kot trdijo Frye in drugi arhetipski kritiki, temveč je zapletanje dogodkov v terminih

takšnih struktur zapleta eden izmed načinov, ki ga ima kultura na razpolago pri osmišljanju tako osebnih kot javnih preteklosti.

Nize dogodkov lahko osmislimo na številne različne načine. Eden izmed načinov je podreitev dogodkov kavzalnim zakonom, ki so lahko vladali njihovi medsebojni povezavi zato, da bi proizvedli posamezno konfiguracijo, za katero je videti, da so jo dogodki privzeli, ko jih imamo za »učinke« mehaničnih sil. To je način znanstvene razlage. Drugi način osmišljanja niza dogodkov, ki je videti čuden, skrivnosten ali misteriozen v svojih neposrednih manifestacijah, je, da ta niz zakodiramo v termine kulturno danih kategorij, kot so metafizični pojmi, religiozna prepričanja ali oblike zgodbe. Učinek takšnih zakodiranj je udomačenje neznanega. Na splošno je to način historiografije, katere »podatki« so vselej neposredno čudni, če že ne kar eksotični, preprosto zaradi njihove časovne distance od nas in njihovega izvora v načinu življenja, ki se od našega razlikuje.

Zgodovinarju so z njegovim občinstvom skupni *splošni pojmi oblik*, ki jih pomembne človeške situacije *morajo* privzeti zaradi svoje participacije v specifičnih procesih osmišljanja, ki zgodovinarja pač poistovetijo prej za ene kulturne zapuščine kot druge. V procesu preučevanja danega kompleksa dogodkov prične zgodovinar dojemati *možno* obliko zgodbe, ki *bi* jo takšni dogodki *lahko* tvorili. V svojem pripovednem poročilu o tem, kako je ta niz dogodkov privzel obliko, ki jo sam dojema kot njemu notranjo, zaplete svoje poročilo kot zgodbo posebne vrste. Bralec v procesu zgodovinarjevega poročila o teh dogodkih postopoma spoznava, da je zgodba, ki jo bere, ena izmed naslednjih vrst: romanca, tragedija, komedija, satira, ep ali kar koli drugega. In ko je dojel razred ali tip, ki mu zgodba, ki jo bere, pripada, izkusi učinke pojasnitve dogodkov zgodbe. Na tej točki je ne le uspešno *sledil* zgodbi, dojel je tudi njeno poanto, jo *razumel*. Izvorna tujost, misterij ali eksotičnost dogodkov se je razpršila. Dogodki tako privzamejo znani vidik, ne v svojih podrobnostih, temveč v njihovi funkciji kot elementi znane vrste konfiguracije. Razumljivi postanejo s tem, da so subsumirani pod kategorije strukture zapleta, v katerih so zakodirani kot zgodba posebne vrste. Postanejo domači ne le zato, ker ima bralec sedaj več *informacij* o dogodkih, temveč tudi zato, ker mu je bilo pokazano, kako podatki ustrezajo *ikoni* razumljivega končanega procesa, strukturi zapleta, ki mu je domača kot del njegovega kulturnega izročila.

Nekaj podobnega se dogaja, oziroma naj bi se dogajalo, v psihoterapiji. Niz dogodkov v pacientovi preteklosti, ki so domnevni vzrok njegove stiske, ki se manifestira v nevrotičnem simptomu, so bili razdomačeni, potujeni, narejeni za skrivnostne in grozljive, s čimer so dobili pomen, ki ga pacient ne more niti sprejeti niti zares zavriniti. Ne gre za to, da pacient ne *ve*, kaj

so bili ti dogodki, da ne pozna dejstev; kajti, če bi v nekem pomenu ne poznal dejstev, bi se v njih ne mogel prepoznati ter jih potlačiti vsakokrat, ko nastopijo v njegovi zavesti. Nasprotno, še predobro jih pozna. Dejansko jih pozna tako dobro, da z njimi nenehno živi na tak način, da zanj postane nemožno videti kakršna koli druga dejstva razen dejstev, ki skozi omenjeni niz dogodkov obarvajo njegovo dojetje sveta. Rekli bi lahko, da je po teoriji psihoanalize pacient prezapletel te dogodke, jih nabil s tako intenzivnim pomenom, da, najsi bodo realni ali zgolj zamišljeni, še naprej oblikujejo tako njegova dojetja sveta in odgovore nanj še dolgo potem, ko naj bi postali »pretekla zgodovina«. Problem terapevta potem ni v tem, da se mora nasproti pacientu držati »realnih dejstev« zadeve, resnice proti »fantazmi«, ki ga obseda. Prav tako ne gre za to, da mu dá kratek tečaj iz psihoanalitične teorije, s katero bi mu pojasnil resnično naravo njegove stiske ter jo katalogiziral kot manifestacijo kakega »kompleksa«. To bi ob pacientovem primeru analitik storil v razmerju do kake tretje stranke, še posebej pa do drugega analitika. Psihoanalitična teorija se namreč zaveda, da se bo pacient upiral obema tema taktikama na isti način kot se upira temu, da bi travmatične spominske sledi vdrle v zavest v *obliki*, kot se jih obsesivno spominja. Pacienta je treba pripraviti do tega, da »ponovno zaplete« svojo celotno življenjsko zgodovino na tak način, da spremeni *pomen* teh dogodkov zanj in njihovo *pomembnost* za ekonomijo celotnega niza dogodkov, ki tvorijo njegovo življenje. Gledano s te plati, je terapevtski proces vaja v poudomačitvi dogodkov, ki so bili razdomačeni, narejeni za tuje z gledišča pacientove življenjske zgodovine prek njihove naddoločitve kot vzročnih sil. Rekli bi lahko, da so ti dogodki detravmatizirani s tem, da so odstranjeni iz strukture zapleta, v kateri imajo vodilno mesto in tako vstavljeni v neko drugo strukturo zapleta, v kateri imajo podrejeno ali pa čisto običajno funkcijo kot elementi skupnega življenja z drugimi ljudmi.

Ne gre mi za prisiljeno analogijo med psihoterapijo in historiografijo; primer uporabljam zgolj za ponazoritev poante o fiktivni sestavini zgodovinskih pripovedi. Zgodovinarji nas skušajo ponovno seznaniti z dogodki, ki so padli v pozabo bodisi po naključju bodisi zaradi zanemarjanja ali potlačitve. Še več. Največji zgodovinarji so se vselej ukvarjali s tistimi dogodki v zgodovinah njihovih kultur, ki so »travmatični« po svoji naravi in katerih pomen je bodisi problematičen bodisi naddoločen s pomenom, ki ga imajo še vedno za sedanje življenje, dogodki, kakor so revolucije, državljanske vojne, obsežni procesi, kot sta industrializacija in urbanizacija, ali pa z institucijami, ki so izgubile svojo izvorno funkcijo v družbi, a še naprej igrajo pomembno vlogo na sedanjem družbenem prizorišču. S tem, ko jih zanimajo načini, na katere so se te strukture izoblikovale ali nastale, jih zgodovinarji

podomačijo ne le s tem, da o njih podajo več informacij, temveč tudi s tem, ko pokažejo, kako njihovi razvoji ustrezajo enim ali drugim tipom zgodb, ki konvencionalno osmišljajo naša lastna življenja zgodovine.

Če je kar koli od omenjenega verodostojno kot označitev pojasnjevalnega učinka zgodovinske pripovedi, potem nam pove nekaj pomembnega o *mimetičnem* vidiku zgodovinskih pripovedi. Navadno vztrajajo pri tem – kot je rekel Frye –, da je zgodovina verbalni model niza dogodkov, ki je zunanji zgodovinarju. A napačno si je zgodovino zamišljati kot model, ki je podoben modelu v zmanjšanem merilu letala ali ladje, zemljevida ali fotografije. Kajti ustreznost tega modela lahko preverimo s tem, da si ogledamo izvornik in z uporabo nujnih pravil prevoda uvidimo, v katerem pogledu je model dejansko uspel reproducirati vidike izvornika. Toda zgodovinske strukture in procesi niso takšni izvorniki; ne moremo si jih ogledati zato, da bi videli, če jih je zgodovinar v svoji pripovedi ustrezno reproduciral. Tega bi tudi, če bi mogli, ne hoteli, saj je nenazadnje predvsem sama tujost izvornika, kot nastopa v dokumentih, navdihovala zgodovinarjeve poskuse, da bi izdelal njegov model. Če je zgodovinar to storil le za nas, bi morali biti na istem kot pacient, ki mu je analitik, na osnovi pogovorov z njegovimi starši, brati in sestrami ter prijatelji iz otroštva, zgolj povedal, kaj so »prava dejstva« o njegovem zgodnjem življenju. Nobenega razloga bi ne imeli za domnevo, da nam je bilo kar koli *razloženo*.

Zaradi tega menim, da zgodovinske pripovedi niso zgolj modeli preteklih dogodkov in procesov, temveč tudi metaforične izjave, ki predlagajo razmerje podobnosti med takšnimi dogodki in procesi ter tipi zgodb, ki jih konvencionalno uporabljamo za osmišljanje naših življenj s kulturno dopuščenimi pomeni. Gledana na čisto formalni način zgodovinska pripoved ni le *reprodukcija* dogodkov, o katerih v njej poročamo, temveč tudi *kompleks simbolov*, ki nam dajejo usmeritve za najdenje *ikone* strukture teh dogodkov v naši literarni tradiciji.

Tu se seveda sklicujem na razlikovanja med znakom, simbolom in ikono, ki jih je C. S. Peirce razdelal v svoji filozofiji govornice. Menim, da nam bodo ta razlikovanja pomagala razumeti, kaj je fiktivno v vseh domnevno realističnih in kaj realistično v vseh očitno fiktivnih reprezentacijah. Pomagale nam bodo, skratka, odgovoriti na vprašanje: *Reprezentacije česa* so zgodovinske reprezentacije? Zdi se mi, da mora za zgodovino držati tisto, kar je videti, da za Fryeja drži zgolj za poezijo ali filozofije zgodovine, namreč, da zgodovinska pripoved, če jo obravnavamo kot sistem znakov, hkrati napoteva v dve smeri: *na* dogodke, opisane v pripovedi, in *na* tip zgodbe ali *mythos*, za katerega se je zgodovinar odločil, da ga bo uporabil kot ikono strukture dogodkov. Sama pripoved ni ikona; tisto, kar stori, je, da *opiše* dogodke v

zgodovinskem zapisu na tak način, da bralca informira, *kaj naj vzame za ikono* dogodkov, da bi mu jih s tem naredila za »domače«. Zgodovinska pripoved tako posreduje med dogodki, o katerih poroča, na eni strani, in na drugi strani predgeneričnimi strukturami zapleta, ki jih v naši kulturi konvencionalno uporabljamo za to, da nedomače dogodke in situacije opremimo s pomenom.

Izogibanje nasledkom fiktivne narave zgodovinske pripovedi je deloma konsekvence rabe pojma »zgodovina« za definicijo drugih tipov diskurza. »Zgodovino« lahko postavimo nad znanost zaradi njene zahteve po pojmovni strogosti in neuspeha, da bi proizvedla splošne zakone, ki jih znanosti značilno skušajo proizvesti. Na podoben način lahko »zgodovino« postavimo nad »literaturo« zaradi njenega zanimanja prej za »dejansko« kot za »možno«, ki je domnevno objekt reprezentacije »literarnih« del. Tako je znotraj dolge in ugledne kritične tradicije, ki je skušala določiti, kaj je v romanu »realno« in kaj »zamišljeno«, zgodovina služila kot neke vrste arhetip »realističnega« pola reprezentacije. Pri tem mislim na Fryeja, Auerbacha, Bootha, Scholesa, Kelogga in mnoge druge. Za literarne teoretike ni neobičajno, ko skušajo govoriti o »kontekstu« literarnega dela, da predpostavljajo, da ta kontekst – »zgodovinski *milieu*« – poseduje konkretnost in dostopnost, ki jo delo samo nikoli ne more imeti, kot da bi bilo lažje opaziti realnost preteklega sveta, vzpostavljeno prek tisočev zgodovinskih dokumentov, kot pa preiskovati posamezno literarno delo, ki ga kritik proučuje. Toda domnevna konkretnost in dostopnost zgodovinskih miljejev sta sami produkta fiktivne zmožnosti zgodovinarjev, ki so te kontekste proučevali. Zgodovinski dokumenti niso nič manj neprosojni od tekstov, ki jih preučujejo literarni kritiki. Prav tako ni svet, ki ga tvorijo ti dokumenti, kaj bolj dostopen. Eden je pač bolj »dan« kot drug. Dejansko neprosojnost sveta, ki nastopa v zgodovinskih dokumentih, če kaj, povečuje produkcija zgodovinskih pripovedi. Vsako novo zgodovinsko delo zgolj prispeva k številnim možnim tekstom, ki jih je treba interpretirati, če naj zvesto dobimo polno in točno sliko danega zgodovinskega miljeja. Razmerje med preteklostjo, ki jo je treba analizirati, in zgodovinskimi deli, ki jih proizvaja analiza dokumentov, je paradokсно; *več*, kot vemo o preteklosti, težje jo je posploševati.

Toda, če zaradi povečanje naše vednosti o preteklosti o njej težje posplošujemo, bi moralo biti za nas lažje posploševati o oblikah, v katerih nam je ta vednost prenesena. Naša vednost o preteklosti je lahko v porastu, a naše razumevanje le-te ni. Prav tako naše razumevanje preteklosti ne napreduje z nekakšnimi revolucionarnimi prelomi, ki jih povezujemo z razvojem v fizikalnih znanostih. Tako kot literatura tudi zgodovina napreduje s produkcijo klasike, katere narava je takšna, da ne more biti ovržena ali zanikana na

takšen način, kot so načelne konceptualne sheme znanosti. In prav njena neovrgljivost priča o bistveno *literarni* naravi zgodovinske klasike. V zgodovinski mojstrovini je nekaj, kar ne more biti negirano, in ta neizničljivi element je njena oblika, oblika, ki je njena fikcija.

Pogosto pozabljajo, oziroma tedaj, ko se ponovno spomnijo na to, zani-kajo, da noben niz dogodkov, o katerem priča zgodovinski zapis, ne zaobsega *zgodbe*, ki bi bila očitno končana in popolna. To velja tako za dogodke, ki zaobsegajo življenje posameznika, kot tudi za institucijo, nacijo ali celotno ljudstvo. Ne *živimo* zgodb, četudi svoje življenje osmišljamo s tem, da jim retrospektivno podelimo vloge v obliki zgodb. In to velja tudi za narode in celotne kulture. V eseju o »mitični« naravi zgodovinopisja Lévi-Strauss omenja presenečenost, ki bi jo občutil obiskovalec s kakega drugega planeta, ko bi se soočil s tisoči zgodovin, napisanih o francoski revoluciji. V teh delih namreč »avtorji ne uporabljajo vselej istih pripetljajev; ko pa, ti nastopijo v drugačni luči. In vendar gre za variacije, ki imajo opravka z isto deželo, istim obdobjem, ter istimi dogodki – dogodki, katerih realnost je razmetana prek vseh ravni večrazsežne strukture«. V nadaljevanju pripominja, da kriterij veljavnosti, s katerim bi lahko ocenili zgodovinske prikaze, ne more biti odvisen od njihovih elementov – se pravi – od njihove domnevno faktične vsebine. Nasprotno, pripominja, »če ga izoliramo, se vsak element izkaže za nekaj, kar uhaja razumevanju. Toda nekateri od teh elementov svojo konsistenco črpajo iz dejstva, da jih lahko integriramo v sistem, katerega termini so bolj ali manj verodostojni, če jih primerjamo s celotno koherenco nizov.« Toda ta »koherenca nizov« ne more biti koherenca *kronoloških* serij, to zaporedje »dejstev«, organiziranih v časovni red njihove izvirne pojavitve. Kajti »kronika« dogodkov, iz katere zgodovinar izoblikuje svojo zgodbo o tem, »kaj se je zares zgodilo«, je že vnaprej kodirana. Obstajajo »vroče« in »hladne« kronologije, kronologije, v katerih je videti, da več ali manj podatkov zahteva vključitev v celotno kroniko tega, kar se je zgodilo. Še več, že sami podatki pridejo do nas razporejeni v razrede podatkov, razrede, ki so konstitutivni za domnevna področja zgodovinskega polja, področja, ki za zgodovinarja nastopijo kot problem, ki ga mora rešiti, če naj poda polno in kulturno odgovorno poročilo o preteklosti.

Vse to Lévi-Straussa napeljuje na to, da tedaj, ko gre za izdelavo razumljivega poročila o različnih področjih zgodovinskega zapisa v obliki zgodbe, »dozdevne zgodovinske kontinuitete«, ki naj bi jih zgodovinar našel v zapisu, »zagotavljajo zgolj goljufivi obrisi«, ki jih zapisu vsili zgodovinar. Ti »goljufivi obrisi« so po njegovem mnenju produkt »abstrakcije« in sredstvo, s pomočjo katerega naj bi ušli pred »grožnjo regresa v neskončnost«, ki se vselej skriva v notranjosti vsakega kompleksnega niza zgodovinskih »dej-

stev«. Razumljivo zgodbo o preteklosti lahko konstruiramo, vztraja Lévi-Strauss, samo z odločitvijo, da »opustimo« enega ali več področij, ki se nam ponujajo za vključitev v naša poročila. Naše *razlage* zgodovinskih struktur in procesov so tako določene bolj s tistim, kar pustimo zunaj naših reprezentacij, kot pa s tistim, kar postavimo vanje. Kajti v tej brezobzirni zmožnosti, da izključimo določena dejstva, zato da bi vzpostavili niz dogodkov na takšen način, da iz njih naredimo razumljivo zgodbo, zgodovinar te dogodke obremeni s simbolnim pomenom razumljive strukture zapleta. Zgodovinarjem morda ni všeč o svojih delih razmišljati kot o prevodu dejstev v fikcije; a to je eden izmed učinkov njihovih del. S tem, ko predlagajo alternativna zapletanja danega zaporedja zgodovinskih dogodkov, zgodovinarji podajajo zgodovinske dogodke z vsemi možnimi pomeni, ki jim jih je zmožna dati literarna umetnost njihove kulture. Resnični spor med pravim zgodovinarjem in filozofom zgodovine zadeva vztrajanje slednjega, da so dogodki zapleteni v obliki ene in samo ene same oblike zgodbe. Zgodovinopisje uspeva z odkritjem vsem možnih struktur zapleta, ki jih lahko prikličemo na pomoč za osmišljanje niza dogodkov z različnimi pomeni. In naše razumevanje preteklosti je vse večje ravno v tej meri, do katere uspe določiti, kako daleč preteklost ustreza strategijam ustvarjanja smisla, ki jih v najčistejši obliki vsebuje literarna umetnost.

Razumeti zgodovinske pripovedi na ta način, bi pomenilo dobiti nek uvid v krizo zgodovinskega mišljenja, ki traja že od začetka tega stoletja. Predstavljajmo si, da je problem zgodovinarja, da osmisli hipotetični *niz* dogodkov z njihovo razvrstitvijo v *serijo*, ki je obenem kronološko *in* sintaktično strukturirana, na način, na katerega je strukturiran vsak diskurz vse od stavka pa do romana. Takoj lahko opazimo, da morajo biti imperativi kronološke razporeditve dogodkov, ki tvorijo niz, v napetosti z imperativi sintaktičnih strategij, na katere se namiguje, najsi bodo slednji dojeti kot imperativi logike (silogizem) ali imperativi pripovedi (strukture zapleta).

Tako imamo niz dogodkov

a, b, c, d, e, ...n (1)

kronološko urejen, pri čemer je treba te dogodke opisati in označiti za elemente zapleta ali argumenta, ki jim podeli pomen. Serija je lahko zapletena na številne različne načine ter s tem opremljena z različnimi pomeni, ne da bi kakor koli kršili imperativne kronološke ureditve. Na kratko bi lahko nekatere od teh zapletov označili takole:

A, b, c, d, e, ...n (2)

a, B, c, d, e,n (3)

a, b, C, d, e,n (4)

a, b, c, D, e,n (5)

In tako dalje.

Črke, zapisane z veliko začetnico, nakazujejo privilegiran status, ki smo ga dodelili določenim dogodkom ali nizom dogodkov v seriji, s katerim dobijo razlagalno moč, bodisi kot vzroki razlaganja strukture celotne serije bodisi kot simboli strukture zapleta serije, ki jo imamo za zgodbo posebne vrste. Rekli bi lahko, da je vsaka zgodovina, ki vsakemu domnevno izvirnemu dogodku (a) podeli status odločilnega dejavnika (A) v strukturaciji serije dogodkov, ki mu sledijo, »deterministična«. Zapletanja zgodovine »družbe« pri Rousseauju v njegovem delu *Second Discourse*, pri Marxu v *Manifestu*, pri Freudu v *Totemu in tabuju* bi spadala v to kategorijo. Ravno tako je vsaka zgodovina, za katero ima zadnji dogodek v seriji (e), pa naj bo realen ali zgolj spekulativno projiciran, moč popolne razlagalne moči (E), tipa vseh eshatoloških ali apokaliptičnih zgodovin. Delo sv. Avgušтина *O božji državi* in različne verzije joahitskega pojma nastopa tisočletja, Heglova *Filozofija zgodovine* in nasploh vse idealistične zgodovine so tega tipa. Vmes se nahajajo različne oblike historiografije, ki se sklicujejo na strukture zapleta izrazito »fiktivne« vrste (romanca, komedija, tragedija, satira), s katerimi opremijo serijo z opazno obliko in možnim »pomenom«.

Če bi te serije dogodkov zapisali preprosto v takšnem redu, kot so nastopili, ob predpostavki, da bi razporeditev dogodkov v njihovem časovnem zaporedju sama podala neke vrste razlago, zakaj so ti nastopili, ko in kjer pač so nastopili, bi imeli čisto obliko *kronike*. Vendar pa bi bila to »naivna« oblika kronike, kolikor so le kategorije časa in prostora služile za izoblikovanje interpretativnih načel. Nasproti naivni obliki kronike bi lahko postulirali kot logično možnost njen »sentimentalni« protipol, ironično zanikanje, da imajo zgodovinske serije kakršni koli večji pomen, da opisujejo kakršno koli zamišljivo strukturo zapleta oziroma da jih lahko celo konstruiramo kot zgodbo brez razvidnega začetka, sredine in konca. Takšne sodbe o zgodovini bi lahko dojeli kot zdravilo za prezapletene protipole (navedene zgoraj pod številkami 2, 3, 4 in 5) ter bi jih lahko predstavljali kot ironični povratek k čisti kroniki, ki naj bi tvorila edini smisel, ki bi ga lahko imela vsaka odgovorna zgodovina. Takšne zgodovine bi označili takole:

»*a, b, c, d, e,n*« (6)

z narekovaji, ki naznačujejo, da gre za zavestno interpretacijo dogodkov, ki za svoj pomen nimajo nič drugega kot serijskost.

Ta shema je seveda zelo abstraktna in ni ravno pravična do možnih mešanic in variacij znotraj tipov, ki naj bi jih razlikovala. Toda pomaga nam dojeti, vsaj sam menim tako, kako bi bili lahko dogodki zapleteni na različne načine, ne da bi kršili imperATIVE kronološkega reda dogodkov (ne glede na to, kako so konstruirani), tako da omogoči alternativne, vzajemno izključujoče, in vendar enako verjetne interpretacije niza. V svojem delu *Metahistory* sem skušal pokazati, kako takšne mešanice in variacije nastopajo v spisih glavnih zgodovinarjev 19. stoletja; in v omenjenem delu sem tudi predlagal tezo, da klasična zgodovinska poročila vselej predstavljajo poskuse, kako primerno zaplesti zgodovinsko serijo in se implicitno soočiti z drugimi verjetnimi zapletanji. Ta dialektična napetost med dvema ali več možnimi zapletanji nakazuje element kritičnega samozavedanja, ki je prisoten pri vsakem zgodovinarju prepoznavno klasične veličine.

Pri zgodovinah potemtakem ne gre zgolj za dogodke, temveč tudi za mogoče nize razmerij, za katere lahko pokažemo, da jih ti dogodki predstavljajo. Ti nizi razmerij pa niso imanentni samim dogodkom; obstajajo zgolj v duhu zgodovinarja, ki o njih premišlja. Tu so prisotni kot načini razmerij, konceptualiziranih v mitu, pripovedki in folklori, znanstveni vednosti, religiji, in literarni umetnosti zgodovinarjeve lastne kulture. A pomembneje je, trdim, da so imanentni samemu jeziku, ki ga zgodovinar mora uporabiti, da bi opisal dogodke pred njihovo znanstveno analizo ali njihovim fiktivnim zapletanjem. Kajti če je zgodovinarjev cilj seznaniti nas z neznanim, mora prej kot tehnični uporabiti figurativni jezik. Tehnični jeziki so znani zgolj *tistim*, ki so bili indoktrinirani z njihovo rabo in zgolj s tistimi nizi dogodkov, za katere so tisti, ki prakticirajo disciplino, pristali, da jo bodo opisali z enotno terminologijo. Zgodovina nima na razpolago nobene takšne splošno sprejete tehnične terminologije in dejansko ne obstaja noben dogovor o tem, kakšne vrste dogodki tvorijo njeno specifično vsebino. Zgodovinarjev značilni instrument zakodiranja, komunikacije in menjave je običajno izšolana govorica. To pomeni, da so edini instrumenti, ki jih ima za opremljanje svojih podatkov s pomenom, podomačenje tujega in pojasnjevanje skrivnostne preteklosti, tehnike *figurativnega* jezika. Vse zgodovinske pripovedi predpostavljajo figurativne označitve dogodkov, ki jih domnevno reprezentirajo in razlagajo. To pa pomeni, da zgodovinske pripovedi, obravnavane kot čisto verbalni artefakti, lahko označimo z načinom figurativnega diskurza, v katerem so zajete.

Če je tako, potem to prav lahko pomeni, da vrsti zapletanja, za katero se zgodovinar odloči, da jo bo uporabil za osmišljanje niza zgodovinskih

dogodkov, zapoveduje vladajoči figurativni način jezika, ki ga je uporabil za *opisovanje* elementov svojega poročila, ki *predhodi* njegovemu sestavljanju pripovedi. Na neki konferenci o literarni zgodovini, ki sem se je sam udeležil, je Geoffrey Hartman pripomnil, da ne ve zagotovo, kaj bi hoteli početi zgodovinarji literature, a ve, da pisati zgodovino pomeni umestiti nek dogodek znotraj konteksta, postaviti ga kot del v odnos do neke razumljive celote. Predlagal je, da kolikor je njemu znano, obstajata samo dva načina postavljanja dela v odnos do celote, metonimija in sinekdoha. Ko sem se kar nekaj časa ukvarjal z mislijo Giambattista Vica, sem se precej ukvarjal s to poanto, saj je ustrezala Vicovemu pojmovanju, da »logiko« vse »poetične modrosti« vsebujejo razmerja, ki jih podaja sam jezik v štirih glavnih načinih figurativne reprezentacije: metafore, metonimije, sinekdohne in ironije. Mojo lastna slutnja – slutnja, ki so jo potrdila Heglova razmišljanja o naravi neznanstvenega diskurza – je, da v vsakem polju preučevanja, ki, tako kot zgodovina, še ni postalo disciplinirano do točke, ko konstruira formalni terminološki sistem za opisovanje svojih objektov, tako kot ga imata fizika in kemija, tip figurativnega diskurza diktira temeljne oblike podatkov, ki naj bi jih preučevali. To pomeni, da je *oblika razmerij*, ki bodo videti inherentni objektom, ki se nahajajo na področju v realnosti, polju vsiljena s strani raziskovalca v samem *dejanju identificiranja in opisovanja* objektov, na katere raziskovalec v tem polju naleti. Posledica tega je, da zgodovinarji *konstituirajo* svojo tematiko kot možne objekte pripovedne reprezentacije s samim jezikom, ki ga uporabljajo za njen *opis*. In če je tako, to pomeni, da so različne vrste zgodovinskih interpretacij, ki jih imamo o istem nizu dogodkov, tako kot je na primer francoska revolucija interpretirana s strani Micheleta, Tocquevilla, Taina in drugih, le malo več od projekcij lingvističnih protokolov, ki so jih ti zgodovinarji uporabili za *vnaprejšnjo* predstavljanje tega niza dogodkov, še preden so spisali svoje pripovedi o njem. To je le hipoteza, toda videti je možno, da je prepričanje zgodovinarja, da je »našel« obliko svoje pripovedi v samih dogodkih, ne pa, da jim jo je vsilil, tako kot to počne pesnik, rezultat določenega pomanjkanja lingvističnega samozavedanja, ki prikrije obseg, v katerem opisi dogodkov *že* tvorijo interpretacije njihove narave. V luči tega se razlika med Micheletovo in Tocquevillovo razlago revolucije ne nahaja le v dejstvu, da je prvi svojo zgodbo zapletel v obliki romance in drugi na način tragedije; prav tako se nahaja v tropološkem načinu – metaforičnem in metonimičnem –, ki sta vsak zase zgodovinarja pripeljala do njegovega razumevanja dejstev, kot nastopajo v dokumentih.

Na pričujočem mestu nimam na razpolago dovolj prostora, da bi dokazal verjetnost te hipoteze, ki sicer tvori načelo, ki prežema mojo knjigo *Metahistory*. Upam pa, da bo pričujoči esej pripomogel k pristopu preučeva-

nja takšnih diskurzivnih proznih oblik kot je historiografija, pristopu, ki je tako star, kot je preučevanje retorike, in tako nov kot sodobna lingvistika. Takšno preučevanje bi napredovalo v duhu, kakršnega je zastavil Roman Jakobson v svojem tekstu z naslovom *Linguistics and Poetics*, v katerem je označil razliko med romantično poezijo in različnimi oblikami realistične proze 19. stoletja kot nahajajočo se v bistveno metaforični naravi prve in bistveno metonimični naravi druge. Menim, da je ta označitev razlike med poezijo in prozo preozka, saj predpostavlja, da so kompleksne makrostrukturne pripovedi, kot je roman, le malce več od projekcij »selektivne« (tj. fonemske) osi vseh govornih dejanj. Poezijo, in še zlasti romantično poezijo, potem Jakobson označi kot projekcijo »kombinatorne« (tj. morfemske) osi jezika. Takšna binarna teorija analitika sili v dualistično nasprotje med poezijo in prozo, za katero se zdi, da izloča možnost metonimične poezije in metaforične proze. Toda plodnost Jakobsonove teorije se nahaja v njegovi trditvi, da lahko različne oblike tako poezije kot proze, ki imajo svoje protipole v pripovedi nasploh in potemtakem tudi v historiografiji, označimo v terminih vladajočega tropa, ki služi kot paradigma, ki jo podaja jezik sam, v terminih vseh pomembnih razmerij, ki si jih lahko zamisli vsakdo, ki želi ta razmerja predstaviti v jeziku.

Pripoved ali sintagmatska razpršitev dogodkov v temporalni seriji, prisotni kot prozni diskurz, ki podaja njuno postopno razdelavo v razumljivi obliki, bi predstavljala »obrat navznoter«, ki ga diskurz privzame, ko skuša bralcu *pokazati* pravo obliko stvari, ki obstajajo zadaj za zgolj navidezno brezobličnostjo. Pripovedni *stil*, tako v zgodovini kot v romanu, bi bil potem konstruiran kot modalnost gibanja od reprezentacije nekega izvornega stanja stvari do nekega naslednjega stanja. Primarni *pomen* pripovedi bi potem sestojil iz destrukcije niza dogodkov (realnega ali zamišljenega), ki je izvorno zakodiran v enem tropološkem načinu, in postopni restrukturaciji niza v drugem tropološkem načinu. V takšnem pomenu bi bila pripoved proces dekodacije in rekodacije, v katerem je pojasnjena izvorna percepcija s tem, da je ujeta v figurativni način, ki se razlikuje od tistega, v katerem je bila zakodirana po konvenciji, avtoriteti ali navadi. In razlagalna moč pripovedi bi bila potem odvisna od kontrasta med izvornim ter kasnejšim zakodiranjem.

Predpostavimo na primer, da niz izkušenj do nas pride kot groteska, tj. kot nerazvrščena in nerazvrstljiva. Naš problem je v tem, da ugotovimo modalnost razmerij, ki vežejo razločljive elemente brezoblične totalitete skupaj na takšen način, da iz nje delajo neke vrste celoto. Če poudarimo podobnosti med elementi, tedaj delujemo na način metafore; če poudarimo razlike med njimi, delujemo na način metonimije. Seveda moramo zato, da bi osmislili

kateri koli niz izkustev, očitno ugotoviti tako dele predmeta, za katere je videti, da ga tvorijo, kakor tudi naravo skupnih vidikov teh delov, ki jih dela za pripadajoče neki totaliteti. To pomeni, da mora vsako izvorno označevanje česar koli, zato da bi ga »fiksiral« kot nekaj, o čemer lahko smiselno razpravljamo, uporabljati oboje, metaforo in metonimijo.

V primeru historiografije so poučni poskusi komentatorjev, da bi osmislili francosko revolucijo. Burne dogodke revolucije, ki jih njegovi sodobniki izkušajo kot grotesko, rekodira na način ironije; Michelet te dogodke rekodira na način sinekdohe; Tocqueville na način metonimije. V vsakem primeru pa je gibanje od kode do rekodiranja pripovedno opisano, tj. podano časovno tako, da tvori interpretacijo dogodkov, ki tvorijo »revolucijo« kot neke vrste drame, ki jo lahko prepoznamo zdaj kot satirično, zdaj kot romantično in naposled kot tragično. Tej drami lahko bralec pripovedi sledi na takšen način, da jo izkusi kot postopno razkritje tistega, iz česar sestoji resnična narava dogodkov. Vendar pa to odkritje ni izkušeno toliko kot restrukturiranje zaznave, pač pa prej kot pojasnitev polja nastopa. Dejansko pa se je zgodilo to, da je bil niz dogodkov, ki je bil izvorno zakodiran na en način, enostavno dekodiran, s tem, ko je bil rekodiran v drugi način. Sami dogodki se od ene razlage do druge substancialno ne spremenijo. Drugače rečeno, podatki, ki jih je treba analizirati, v različnih razlagah niso tako pomembno različni. Tisto, kar je različno, so modalnosti njihovega razmerja. Te modalnosti imajo po svoji strani, četudi se bralcu lahko zdi, da temeljijo na različnih teorijah narave družbe, politike in zgodovine, konec koncev svoj izvor v figurativnih označitvah celotnega niza dogodkov, ki ga predstavljajo v temelju različne vrste. Iz tega razloga se, ko gre za to, da postavimo drugačne interpretacije istega niza historičnih fenomenov enega nad drugega, v poskusu, da bi se odločili, kateri je najboljši ali najbolj prepričljiv, pogosto znajdemo v zmedi ali dvoumju. To ne pomeni, da ne moremo razlikovati med dobro in slabo historiografijo, saj se vselej lahko zatečemo k takšnim kriterijem, kot so odgovornost do pravil dokaznega materiala, relativna polnost pripovednega detajla, logična konsistenca in kar je še podobnih pravil, ki naj bi rešili problem. To pa pomeni, da poskus razlikovati med dobrimi in slabimi interpretacijami zgodovinskega dogodka, kot je francoska revolucija, ko gre za spoprijem z alternativnimi interpretacijami, do katerih so prišli zgodovinarji z enako izobrazbo in pojmovno rafiniranostjo, ni tako lahek, kot je morda videti na prvi pogled. Nenazadnje velike zgodovinske klasike ne moremo razveljaviti ali izničiti bodisi z odkritjem kakega novega podatka, ki bi lahko specifično razlago nekega elementa z gledišča celotne razlage postavil pod vprašaj, bodisi z nastankom novih metod analize, ki bi omogočile obravnavo vprašanj, ki se jih prejšnji zgodovinarji niso mo-

gli lotiti. In ravno zato, ker velikih zgodovinskih klasikov, kot so Gibbon, Michelet, Tukidid, Mommsen, Ranke, Burckhardt, Bancroft in tako naprej, ne moremo dokončno razveljaviti, moramo imeti specifične literarne vidike njihovega dela za ključne, ne pa zgolj za pomožne elemente njihove historiografske tehnike.

Vse to napoteva na nujnost revidiranja razlikovanja, ki ga običajno potegnejo med poetskim in proznim diskurzom pri razpravi o takšnih pripovednih oblikah, kot je historiografija, obenem pa privede tudi do spoznanja, da razlikovanje med zgodovino in poezijo, ki ga poznamo od Aristotela dalje, oboje ravno toliko zakriva kot razkriva. Če v vsaki poeziji obstaja element historičnega, potem je tudi v vsaki zgodovinski razlagi sveta element poezije. To pa zato, ker smo v naši razlagi zgodovinskega sveta odvisni, na načine, na katere nemara v naravoslovju nismo, tj. od tehnik *figurativnega jezika* kot tudi od *označitve* objektov naših pripovednih reprezentacij in od *strategij*, s katerimi tvorimo naše pripovedne razlage transformacij teh objektov v času. To pa zato, ker zgodovina nima zajamčene svoje enkratne tematike; vselej je napisana kot del tekmovanja med prepirajočimi se poetskimi figuracijami o tem, iz česa bi *lahko* sestojila preteklost.

Starejše razlikovanje med fikcijo in zgodovino, v katerem je fikcija dojeta kot reprezentacija zamišljivega, zgodovina pa kot reprezentacija dejanskega, mora svoje mesto prepustiti priznanju, da *dejansko* lahko spoznamo s tem, da mu nasproti ali ob njega postavimo *zamišljivo*. Tako dojete so zgodovinske pripovedi kompleksne strukture, v katerih si zamišljamo, da svet izkustva obstaja na vsaj dva načina, prvi je zakodiran kot »realen«, za drugega pa se v teku pripovedi »razkrije«, da je iluzoren. Seveda je to, da različna stanja, ki jih zgodovinar določi kot začetek, sredino in konec poteka razvoja, predstavi kot »dejanska« ali »realna«, oziroma, ko meni, da je zgolj zabeležil, »kaj se je zgodilo« v prehodu od začetne do končne faze, njegova fikcija. Toda tako začetek kot konec stanja sta neizogibni poetski konstrukciji ter kot takšni odvisni od modalnosti figurativnega jezika, ki ga uporabimo, da bi jima dali koherenco. To pomeni, da vse pripovedno ni enostavno zabeleženje tega, »kaj se je zgodilo« v prehodu od enega stanja stvari k drugemu, temveč postopna *redeskripcija* nizov dogodkov na takšen način, da razgalimo začetno strukturo, zakodirano v enem verbalnem načinu, tako da upravičimo njeno rekodiranje v drugem načinu na koncu. Iz tega sestoji »sredina« vseh pripovedi.

Vse to je zelo shematsko in dobro vem, da bo to vztrajanje pri fiktivnem elementu v vseh zgodovinskih pripovedih zagotovo izzvalo jezo zgodovinarjev, ki so prepričani, da počnejo nekaj povsem drugega od romanopisca, zavoljo dejstva, da imajo opravka z »realnimi« dogodki, medtem ko ima

romanopisec opravka z »zamišljenimi«. Toda niti oblika niti razlagalna moč pripovedi ne črpa iz različnih vsebin, ki naj bi jih bila domnevno zmožna spraviti skupaj. Pravzaprav je zgodovina – realni svet, kakor se razvija v času – osmišljena na isti način, kot jo skuša osmisliti pesnik ali romanopisec, tj. z opremljanjem s tistim, za kar je izvorno videti problematično in skrivnostno z vidika prepoznavljive, ker je znana, oblike. Ni pomembno, ali je svet dojet kot realen ali kot samo zamišljen; način, na katerega ga osmišljamo, je isti.

Reči, da realni svet osmišljamo s tem, da mu vsilimo formalno koherenco, ki jo navadno povezujemo s produkti piscev fikcije, nas nikakor ne prikrajša za status vednosti, ki jo pripisujemo historiografiji. Prikrajšalo bi nas tedaj, ko bi bili prepričani, da nas literatura ni naučila ničesar o realnosti, pač pa je bila produkt domišljije, ki ni bila iz tega, temveč nekega drugega, nečloveškega sveta. Moje stališče je, da »fiktionalizacijo« zgodovine izkusimo kot »razlago« iz istega razloga, kot veliko delo fikcije izkusimo kot pojasnitev sveta, na katerem prebivamo skupaj z avtorjem. V obeh prepoznavamo oblike, s katerimi zavest hkrati konstituira in kolonizira svet, na katerem skuša udobno prebivati.

Na koncu lahko pripomnimo, da bi, če bi zgodovinarji priznali fiktivni element v svoji pripovedi, to ne pomenilo degradacije historiografije v status ideologije ali propagande. Dejansko bi to priznanje služilo kot močan protistrup tendenci, da zgodovinarji postajajo ujeti v ideološke vnaprejšnje predstave, ki jih kot takšnih ne spoznajo, temveč častijo kot »korektno« dojemanje »načina, na katerega stvari *zares* so«. S tem, ko historiografijo približamo njenim izvorom v literarni senzibilnosti, bi morali biti zmožni identificirati ideološki element, ker je fiktiven, v našem lastnem diskurzu. Vselej smo zmožni videti fiktivni element pri tistih zgodovinarjih, s katerimi interpretacij danega niza dogodkov se ne strinjamo; v naši lastni prozi ta element le redko opazimo. Če bi tako v vsaki zgodovinski razlagi prepoznali literarni ali fiktivni element, bi bili zmožni nauk historiografije dvigniti na višjo raven samozavedanja, kot se nahaja trenutno.

Kateri učitelj ni potožil nad svojo nezmožnostjo, da bi vajencem v *pisanju* zgodovine dal napotke? Kateri študent ni obupal v poskusu, da bi razumel in posnemal model, za katerega je bilo *videti*, da ga njegovi poučevalci slavijo, le da so njegova načela ostala nezabeležena? Če priznamo, da je v vsaki zgodovinski pripovedi neki fiktivni element, bi v teoriji jezika in same pripovedi zmogli najti osnove za bolj subtilno predstavitev, iz česa sestoji historiografija, kot pa da študentu preprosto rečemo, naj gre in »poišče dejstva« ter jih zapiše na tak način, da bo povedal, »kaj se je zares zgodilo«.

Menim, da je zgodovina kot disciplina v takšni slabi formi dandanes zato, ker je izgubila izpred oči svoje izvore v literarni imaginaciji. V tem, ko

skuša imeti *videz* znanstvenosti in objektivnosti, je potlačila in sebi zanikala svoj največji vir moči in obnove. S tem, ko historiografijo ponovno postavimo v intimno povezavo z njeno literarno bazo, se ne postavimo le v budnost pred *zgoj* ideološkimi popačenji; na ta način bi morali priti do »teorije« zgodovine, brez katere zgodovina sploh ne more biti »disciplina«.

Prevedel Peter Klepec

PRIKAZI IN OCENE

ALEXANDRE KOYRÉ
ZNA NSTVENA REVOLUCIJA
IZBRANI SPISI IZ ZGODOVINE ZNA NSTVENE IN FILOZOFSKE MISLI
Žaložba ŽRC, Ljubljana 2006, 262 str.

Zbornik *Znanstvena revolucija* prinaša izbor spisov Alexandra Koyréja s področij znanstvene in filozofske misli. Koyréjevo delo pri nas sicer ni nepoznano, vsaj že od l. 1988, ko je izšel prvi prevod njegovega dela v slovenščino,¹ znano pa je bilo tudi že pred tem. Tudi pojem »znanstvene revolucije« nikakor ni tuj filozofski in znanstveno-filozofski misli v Sloveniji. Toda pomen tega Koyréjeva dela nemara najbolje predstavlja njegova misel, da smo tako »znanstveno revolucijo« kot znanost in njeno zgodovino razumeli vse preveč »samoumevno« in prav zato zgrešili njihov pravi pomen. Koyréjevi kritiki samoumevnosti bom tako sledil skozi njegovo obravnavo zgodovine znanosti, teorije znanosti in filozofije znanosti.

Zgodovina znanosti

Nemara ni nič bolj samoumevnega – tako za laika kot celo zgodovinarja

¹ Alexandre Koyré, *Od sklenjenega sveta do neskončnega univerzuma*, prev. B. Kante, ŠKUC/FF, Ljubljana 1988.

– kot odnos do preteklih znanstvenih teorij. Koyré takole predstavi takšen samoumeven odnos do pretekle znanosti:

Poleg tega, kaj je zgodovina, predvsem zgodovina znanstvene ali tehnične misli? Pokopališče napak ali celo zbirka monstra, upravičeno odrinjenih v ropotarnico in dobrih le za uničenje. [...] Tak odnos do preteklosti – ki je sicer bolj odnos tehnika kot velikega miselnega ustvarjalca – je, priznajmo, precej običajen, ni pa čisto neogiben. In še manj upravičen. Dokaj običajno je, da se tistemu, ki s stališča sedanjosti ali celo prihodnosti, proti kateri je obrnjen v svojem delu, pogleda preteklost – preteklost, ki je že davno presežena – stare teorije zdijo kot nerazumljive pošasti, smešne in skazene. Ker se vrača v toku časa, jih pravzaprav sreča v trenutku njihove smrti, ostarele, izsušene, otrdele.²

In prav takšnemu pojmovanju zgodovine znanosti nasprotuje Koyré.

² Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija. Izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, izbor in spremna študija Matjaž Vesel, prev. Saša Jerle et al., Založba ZRC, Ljubljana 2006.

Kako naj zgodovinar znanosti po njegovem mnenju ravna?

Zdi se mi, da za zgodovinarja mišljenja zlepa ni nič tako poučnega kot zgodovina in predzgodovina velikih znanstvenih odkritij. Pod pogojem, kajpada, da nam jih ne predstavi zgolj kot zaporedje taktičnih uspehov, ki so na koncu privedli do velikega strateškega zmagoslavja, marveč jih preučuje v vsej njihovi konkretni zapletenosti, torej tako, da ne upošteva le uspehov, temveč tudi poraze, ponesrečena odkritja, storjene napake in spodletele poskuse. Naj grem še korak dlje: za zgodovinarja znanstvene misli je neuspeh marsikdaj poučnejši od uspeha, saj se mu šele spričo takšnih »spodrseljajev« pokazeta obstoj in moč (umskih) uporov ter ovir, ki jih je bilo treba premagati, da bi se dokopali do jasnosti odkrite resnice. Uporov in ovir, katerih pomembnost je danes prav zavoljo tega odkritja skrajno težko, če ne nemogoče dojeti.³

Takšno pojmovanje zgodovine znanosti je pomembno zaradi več razlogov in Koyréja približuje stališčem nekaterih drugih (francoskih) zgodovinarjev, filozofov znanosti in epistemologov, ki vprašanja in zagate pojmovanja zgodovine znanosti nemara tudi konceptualno bolj strogo tematizirajo kot sam Koyré.

Prvič, takšna zgodovina znanosti je »nekumulativna«: ne gre za to, da so posamezne teorije sosledje, ki, z vsemi ovirami vred, vodi do današnjega stanja. Nasprotno, takšna zgodovina nam pokaže posamezne teorije prav v njihovi zgrešenosti, mrtvosti.

Drugič, takšna zgodovina znanosti nam preprečuje, da bi imeli opravi-

³ *Ibid.*, str. 145.

ti z »virusom predhodnika«,⁴ da bi zgodovinar znanosti »... vztrajnost izrazov vzel za identiteto pojmov, sklicevanje na podobna dejstva opazovanja za sorodnost metode in postavljanja vprašanj ...«⁵

Tretjič, če nam takšna zgodovina pokaže posamezne pretekle teorije kot zgrešene, mrtve, nam, na videz paradokso, hkrati da videti »živost« teh teorij, tj. pokaže nam, kakšne ovire so morale premagati, kako so prelomile in/ali nadaljevale glede na svoje predhodnice, v čem je bila moč teh teorij v njihovem času:

Samo zgodovinar jo najde [preteklo teorijo] v najlepši in najbogatejši mladosti, v vsem sijaju svoje lepote, samo zgodovinar, ko poustvarja razvoj znanosti in mu sledi, zgrabi teorije preteklosti ob njihovem rojstvu in z njimi doživelja ustvarjalni zagon misli.⁶

Teorija znanosti

Nemara vso paradoksnost »samoumevnosti« razumevanja znanstvene revolucije Koyré najlepše prikaže

⁴ Georges Canguilhem, »Objekt zgodovine znanosti«, prevedla Eva Bahovec, *Problemi-Razprave*, XIX, 209–211, Ljubljana 1981, str. 168–169.

⁵ Georges Canguilhem, »Vloga epistemologije v sodobnem znanstvenem zgodovinopisju«, prevedel Vojislav Likar, *Filozofski vestnik*, XXVI, 1, Ljubljana 2005, str. 115.

⁶ Thomas Kuhn govori v zvezi s takšnim »nekumulativnim« pristopom k zgodovini znanosti kar o »zgodovinopisni revoluciji v raziskovanju znanosti«. Cf. *Struktura znanstvenih revolucij*, prevedla Gorazd Jurman in Simon Krek, Krtina, Ljubljana 1998, str. 14–15.

ob temeljnem, inavguralnem aktu moderne znanosti, tj. Galilejevem prelomu z Aristotelom ob zakonu vztrajnosti, ki je po Koyréju najbolj temeljni zakon moderne fizike.⁷ Današnjemu umu se zdi popolnoma naravno, da bo telo v mirovanju tako tudi ostalo in Aristotelovska fizika se nam zdi absurdna. Toda že kratek pogled na Aristotelovo teorijo nam pokaže, da to ni nikakršna »otročja izmišljaja niti groba in besedna reformulacija zdrave pameti«,⁸ ampak je občudovanja vredna in popolnoma koherentna teorija,⁹ ki »nima le zelo globoke filozofske osnove, ampak se tudi ujema – precej bolje kot Galilejeva – z zdravim razumom in vsakdanjim izkustvom.«¹⁰

Oziroma, kot pravi Koyré: »Zdrav razum je – in je vedno bil – srednjeveški in aristotelovski.«¹¹ »Dejstva«, s katerimi operira aristotelovska fizika, konec koncev priznavamo še danes. Tako se nam še vedno zdi »naravno«, da telesa padajo »navzdol«, da gre plamen »navzgor« itd., z Aristotelom rečeno, da vsako telo teži k svojemu naravnemu stanju.¹²

V nasprotju s tem načelo vztrajnosti predpostavlja, 1) da lahko telo osamimo iz njegovega fizičnega prostora, 2) koncept prostora, ki je identičen s prostorom evklidske geometrije, 3) koncept gibanja in mirovanja, ki sta oba postavljena kot ontološko identični stanji.¹³ Takšna koncepcija

prinaša vrsto težav. Tako npr. lahko na ugovor aristotelika, da ni še nikoli naletel na vztrajno premočrtno gibanje, odgovorimo, da ima popolnoma prav, saj je takšno gibanje popolnoma nemogoče in bi do njega lahko prišlo le v praznini! Zato seveda ni čudno, da je bil aristotelik

*zbežan ob tem neverjetnem poskusu razložiti realno z nemogočim ali – kar je isto – razložiti realno bit z matematično bitjo.*¹⁴

Ali, kot tudi pravi Koyré, matematizacija »pojasnjuje tisto, kar je, s tistim, česar ni«. Ob tem izstopi še ena temeljna Koyréjeva teza, njegov »idealizem«, tj. njegovo stališče, da je znanost predvsem *theoria*¹⁵ – in to matematična teorija. Tako Koyré tudi interpretira Galileja: kot platonika, ki ve da se znanost dela *a priori*.¹⁶ S tem pa se bistveno zamaje tudi podoba moderne znanosti – podprta na eni strani z masivno prezenco znanstvenih instrumentov in na drugi strani s prav tako masivno prezenco aplicirane znanosti – kot empirične oz. bolje rečeno »empiriistične«. Seveda je moderna znanost empirična in Galilej je, po Koyréju, vsaj začetnik moderne znanstvene metode, ki povezuje izkustvo in teorijo, toda moderna znanost za Koyréja še zdaleč ni nekakšen »empirizem«, ki bi

¹⁴ *Ibid.*, str. 121. Podčrtal M. A.

¹⁵ *Ibid.*, str. 20.

¹⁶ *Ibid.*, str. 143. Po mnenju modernih interpretov Galilejevega dela je (ena izmed) slabost Koyréjeve interpretacije prav podcenjevanje Galilejevega eksperimentalnega dela. Koyré npr. trdi, da je Galilejevo eksperimentalno delo »praktično brez vrednosti«, da se Galilej moti »vsakič, ko se drži izkustva« ipd. *Ibid.*, str. 70.

⁷ *Znanstvena revolucija*, str. 132.

⁸ *Ibid.*, str. 110.

⁹ *Ibid.*, str. 113.

¹⁰ *Ibid.*, str. 135.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, str. 110.

¹³ *Ibid.*, str. 134.

iz posameznih »dejev« »induktivno« sklepal na zakonitosti.

Tako bi lahko po Koyréju sklenili, da imamo danes opraviti s svojevrstno paradoksnostjo situacijo. Na eni strani tako živimo v svetu (srednjeveškega) »zdravega razuma«, na drugi strani pa – kot Koyré nenehno ponavlja – zaradi »navajenosti« jemljemo predpostavke moderne znanosti kot popolnoma samoumevne:

To se nam zdi ne samo verjetno, ampak celo samo po sebi umevno. Menimo, da nikoli nihče ni mislil drugače. A še zdaleč ni tako. Pravzaprav so značilnosti »očitnega« in »samoumevnega«, ki jih uživajo ta pojmovanja, o katerih sem pravkar govoril, od včeraj. Imajo jih zaradi Galileja in Descartesa.¹⁷

Še več, ker smo na te koncepte, kot pravi Koyré, »preveč navajeni«, pride do zanimive zaslepitve oz. sprevrnitve, tj. zdi se nam celo, da ti koncepti izhajajo iz izkustva:

Galilejevski koncept gibanja (in tudi prostora) se nam zdi tako naraven, da celo menimo, da zakon vztrajnosti izhaja iz izkustva in opazovanja, čeprav očitno nihče ni nikoli mogel opazovati vztrajnostnega gibanja, iz preprostega razloga, ker je tako gibanje popolnoma in absolutno nemogoče.¹⁸

In prav ta zaslepitev oz. sprevrnitev je kriva za to, da niti ne vidimo niti ne moremo dojeti, kako temeljna sprememba je nastopila z »znanstveno revolucijo«, tj. »najgloblje revolu-

cijo, ki jo je dosegel ali utrpel človeški duh«.¹⁹

Povzemimo skupaj s Koyréjem dve potezi, ki sta bili odločilni za nastop moderne znanosti in v okviru katerih ima zakon vztrajnosti edinole smisel:

1) *destrukcija Kozmosa, tj. zamenjava končnega in hierarhično urejenega sveta z neskončnim Univerzumom.*

2) *geometrizacija prostora, zamenjava Aristotelovega konkretnega prostora z abstraktnim evklidskim prostorom, ki je odslej razumljen kot realen.²⁰*

Takšen koncept znanosti je seveda danes nekaj popolnoma samoumevnega, toda, da bi videli ves prelom novega, matematiziranega sveta s starim, je treba poudariti, da v »znanstveni revoluciji«, ki »implicira radikalno intelektualno 'mutacijo'«²¹ ni šlo preprosto za to,

da so odkrili ali postavili te preproste in očitne zakone [gibanja], ampak da so ustvarili in skonstruirali tudi okvir, ki je ta odkritja omogočil. Ža začetek so morali spremeniti naše umevanje, mu dati celo vrsto novih konceptov; izdelati novo idejo narave, novo koncepcijo znanosti, drugače rečeno, novo filozofijo.²²

¹⁹ *Ibid.*, str. 107.

²⁰ *Ibid.*, str. 27, 107, 163.

²¹ *Ibid.*, str. 103. Termin »mutacija« si je Koyré sposodil pri zgodnjih Bachelardovih teoretizacijah. Kasneje ta termin Bachelard zamenja z »epistemološkim prelomom«. Cf. Georges Canguilhem, »Vloga ...«, str. 118, op. 33.

²² *Znanstvena revolucija*, str. 133. Podčrtal M. A.

¹⁷ *Ibid.*, str. 133.

¹⁸ *Ibid.*

Filozofija znanosti

Ena temeljnih Koyréjevih tez je, da znanstvena misel nikoli ni (bila) ločena od filozofske misli oz. da se znanstvena misel vedno razvija »v nekem okviru idej, temeljnih načel, aksiomatskih dokazov, o katerih običajno menimo, da so lastne filozofiji«. ²³

Filozofija in znanost? Filozofija kot temelj znanosti, potem ko je videti samoumevno, da sta se s konstituiranjem moderne znanosti razšli in odslej hodita vsaka svojo pot? Zdi se, da je filozofija danes na slabem glasu tako glede lastne znanstvenosti kot glede odnosa (vsaj dela filozofije) do znanosti. Je znanost res potrebno utemeljevati na filozofiji? Še več, je znanost sploh še mogoče utemeljevati na filozofiji? Seveda lahko govorimo o paraznanstvenih ali ultraznanstvenih idejah znanstvenikov – kot v primeru Newtona povezava platonskega sveta geometrije in Demokritovega atomizma, Keplerjev animizem, do religioznih, filozofskih itd. razmišljanj znanstvenikov vse do današnjih dni – toda ali ni tisto, kar šteje, konec koncev le odkritje, postavljeni zakon, matematizirani zapis? So filozofski razmisleki v resnici kot nekakšni gradbeni odri, ki jih lahko potem, ko je postavljena teorija ali zakon, mirno zavržemo? Koyré je prepričan, da je to sicer mogoče,

a morda le zato, da jih [filozofske razmisleke] nadomesti z drugimi. Ali pa jih pusti zdrseti v pozabo, v nezavedno stvari, o katerih ne razmišljamo več – kot o slovnicih

²³ *Ibid.*, str. 26.

pravilih, ki jih pozabimo sproti, ko se učimo jezika, in ki izginejo iz zavesti v istem trenutku, ko v njej najbolj prevladujejo. ²⁴

Ali kot Koyré pravi drugje:

Vsaka znanstvena metoda implicira neko metafizično podlago ali vsaj nekaj aksiomov o naravi realnosti. ²⁵

Kakšna je torej filozofija v znanosti oz. vloga filozofije v znanosti?

Prvič, videti je da je Koyré tu, kot tudi že v citatu zgoraj, dokaj nedoločen ali celo neodločen glede narave te filozofije: imamo metafizično podlago *ali* nekaj aksiomov o naravi realnosti, imamo ideje, temeljna načela, o katerih *običajno menimo*, da so lastne filozofiji. Videti je, da je »filozofičnost« znanosti odvisna od tega, ali temeljna načela oz. aksiome pojmuje kot filozofske – in Koyré jih vsekakor tako obravnava. ²⁶

Koyré se vsekakor zaveda težav z opredelitvijo filozofije znanosti/fi-

²⁴ *Ibid.*, str. 25. Podčrtal M. A.

²⁵ *Ibid.*, str. 57.

²⁶ Ta dvojna/dvoumna obravnava je jasno vidna ob Koyréjevi obravnavi konkretnih fizikalnih primerov. Zakon o ohranitvi energije tako sodi v »zgodovino načel ohranjanja, metafizičnih načel«, hitrost svetlobe je »absolut« itd. (*Ibid.*, str. 35–36.) Toda med newtonskim absolutnim časom in prostorom ter einsteinovsko svetlobo kot »absolutom« je po Koyréju vendarle bistvena razlika: prva dva sta oprta in utemeljena v Bogu, medtem ko je za Einsteina »narava tista, ki je merilo vseh stvari, kolikor so«. (*Ibid.*, str. 36.) Toda, tudi sedaj, ko je merilo in temelj vseh stvari narava in ne več metafizični principi, kot npr. Bog, je tudi narava meta-fizično utemeljena, saj je videti, da so za Koyréja (vsaj nekateri) temeljni fizikalni principi *hkrati tudi* metafizični koncepti.

lozofije znanstvenikov, a vendarle vztraja:

*Kajti filozofija – morda ne tista, ki jo danes poučujejo na fakultetah, ampak enako je bilo v Galilejevem ali Descartesovem času – je ponovno postala korenina, katere deblo je fizika in katere sad je mehanika.*²⁷

In drugič, ne glede na problematičnost opredelitve, filozofija (ali temeljni aksiomi o naravi realnosti) nastopa kot nezavedni, implicitni, samoumevni temelj znanosti, o katerem se ne sprašujemo (več), in tvori okvir, v katerem imajo stvari smisel. In če je verjeti Koyréju, ki trdi, da je bil Einstein prav toliko filozof kot fizik, se nemara prav v obdobju velikih znanstvenih revolucij (newtonska, einsteinovska, tj. ob menjavi »paradigme«) ti samoumevni temelji eksplicitno problematizirajo.

Koyré sicer previdno pravi, da bi bilo nesmiselno govoriti o dobrih in slabih filozofijah in posledicah, ki so jih imele za znanost,²⁸ toda ne glede na to je Koyréjevo stališče glede »prave« in »napačne« (oz. »dobre« in »slabe«) filozofije jasno: prava (za znanost produktivna) filozofija znanosti je »filozofska drža *matematičnega realizma*«. ²⁹ To je drža, ki je nasprotna »slabi« empiristični filozofiji, ki se zdi nemara mnogo bolj samoumevna, in ki matematično znanost pojmuje instrumentalistič-

no kot sredstvo za »reševanje fenomenov« in ne išče vzrokov ali realne razlage zakonov, ampak meni, da gre le za matematični opis realnosti. V nasprotju s tem Koyré skozi svojo interpretacijo zgodovine znanosti dokazuje, da je znanost, ne glede na posamezne faze, ko je »obupala« glede iskanja pravih vzrokov (npr. v primeru Newtonovega iskanja vzroka privlačnosti), napredovala skozi postavitev *matematičnih* zakonov, ki jih je jemala kot *realne* zakone³⁰ – pa četudi, ali bolje, prav zato, ker je sklepala iz neobstoječega na obstoječe. Toda, matematika, kot smo videli zgoraj, po Koyréju ne zadošča, ampak potrebuje vedno še »metafizično podlago ali aksiome o naravi realnosti«, pa naj se te metafizike zavedamo ali ne.

* * *

Kakšna je usoda Koyréjevega »matematičnega realizma« danes?

Kar se tiče znanosti, je videti, da ima današnja znanost težave prav z »metafizično podlago ali aksiomi o naravi realnosti«: temeljna značilnost današnje znanosti je nihanje med na eni strani vedno novimi poskusi ontološke utemeljitve (pri čemer naletimo na celo vrsto različnih paradoksov) in na drugi strani pristajanjem na

²⁷ *Ibid.*, str. 37.

²⁸ *Ibid.*, str. 26.

²⁹ *Ibid.*, str. 35. Canguilhem Koyréjev pristop imenuje »historični matematizem« in ga postavlja ob bok »militantnemu matematizmu« Jeana Cavillèsa in Gastona Bachelarda. Cf. Georges Canguilhem, »Vloga ...«, str. 119.

³⁰ Tu je vidna bližina z Bachelardom, o katerem Canguilhem pravi: »V nasprotju z bolj ali manj neposrednimi ali pravovernimi privrženci empiričnega logicizma Bachelard misli, da ima matematika spoznavno vsebino, ki je včasih učinkujoča, včasih latentna, in v kateri je vseskozi naložen njen napredek.« (*Ibid.*, str. 117.) K temu glej Koyréjevo omembo Bachelarda, *Znanstvena revolucija*, str. 35.

»ontološki suspens«, tj., znanost naj bi bilo nemogoče ontološko utemeljiti ali njene »nesmiselne« zapise celo prevesti v »življenjski svet«; znanost se mora le držati formul, ki funkcionirajo in ki jih, po Feynmanu, nihče v resnici ne razume.

Kar se tiče Koyréjevega dela, je bilo to mnogokrat postavljeno pod vprašaj – tako posamezne teze kot sama temeljna teza o »znanstveni revoluciji« in prelomu, ki je z njo nastopil.³¹

Toda s svojim delom in pristopom k zgodovini znanosti je Koyré vzpostavil temeljni »okvir«, kar pomeni, da je tudi danes njegovo delo nujno branje za vsakogar, ki ga zanima zgodovina in teorija znanosti ne glede na vse možne očitke. Jemati Koyrévo delo kot »samoumevno«, bi bilo pač nasprotno tistemu, kar nas Koyré uči.

Matej Ažman

³¹ Več o tem v spremni besedi Matjaža Vesela »Alexandre Koyré in 'znanstvena revolucija'«, v: *ibid.*, str. 253–254. Prim. npr. tudi Georges Canguilhem, »Vloga ...«, str. 118–119.

ALAIN BADIOU
POGOJI

Založba ZRC, ZRC SAŽU, Ljubljana 2006, 382 str.

Filozofija in dejanskost. Večnost in zgodovina

Alain Badiou je k novemu prevodu ene svojih knjig v slovenščino (pod prevod sta se podpisala Samo Tomšič in Ana Žerjav) prispeval poseben predgovor, v katerem izpostavi dvojnost svojega dela. Če v svojih treh temeljnih delih (*Teorija subjekta*, 1982; *Bit in dogodek*, 1988; *Logike svetov*, 2006) razvije svoje koncepte v abstraktnem, sledeč njihovi lastni logiki, so *Pogoji* knjiga, ki pokaže, kako ti koncepti delujejo v praktičnem, bliže dejanskemu svetu.

V strogem smislu pa je ta dvojnost notranja *Pogojem* samim in konec koncev (vsaj Badioujevi) filozofiji kot taki. Kompleksen odnos med stvarnostjo in filozofijo ali med zgodovino in večnostjo je namreč v osrčju te filozofije. V *Pogojih* ne gre za to, da bi se koncepti spustili k dejanskosti, da bi ji odmerili njeno resnico, temveč je vse prej natančneje reči, da mora filozofija šele priti na raven dejanskosti, da bi sploh imela kakšno resnico, ki bi jo lahko izrekla.

Dejanskosti tu ne gre jemati kot empirično dostopno celostnost da-

nega, tega, kar zgolj je. Kar je od dejanskosti vzeto kot pogoj filozofije, je *nekaj* v tej dejanskosti, in sicer tisto, kar njo samo od znotraj presega. Badiou sicer poudari, da je treba »biti sodobnik še tako puste sodbe o svetu« (220)¹, torej znotraj same filozofije upoštevati aktualnost, tudi ko v njej ni mogoče uvideti sledi takšnega preseganja; toda to preseganje, ki se znotraj Badioujevega filozofema imenuje dogodek, je ravno tisto, čemur filozofija gradi mesto, zavetje v mišljenju, čemur se filozofija znotraj sebe pusti razkosati in kar vzame kot *pogoj* svoje vnovične vzpostavitev.

Badiou je znotraj sodobne filozofije znan kot tisti filozof, ki se trudi za renesanso filozofije po njeni postmoderni dekonstrukciji. Filozofija se mora vnovič vzpostaviti »na podlagi svoje imanentne določenosti mora vzeti nase aksiome mišljenja« (61). Badiou začena svojo knjigo z diagnozo, ki filozofijo najde v razglašanju lastnega konca: »Filozofijo danes paralizira odnos do njene lastne zgodovine.« (59) Zato mora prelomiti z lastno zgodovino in določiti svojo definicijo kot »zgodovinsko *nespremenljivko*« (61). Badiou seveda ne predlaga, da se filozofija ne bi smela več sklicevati na figure in koncepte iz svoje preteklosti, kar je bil vedno filozofiji lasten način razvijanja; kar mora znotraj svoje zgodovine pozabiti, je sam historicizem. Badiou kratko malo zavrne tisto, kar mnenje pripisuje filozofiji zadnjih dveh stoletij kot njeno največjo vrednost: njen obrat k zgodovini,

vini, učasovljenju pojma, končnosti. Badioujeva razmejitvena gesta je tu vehementna: na isti strani se znajde celoten romantizem (tudi Hegel) ter trije veliki miselni tokovi preteklega stoletja: dialektični materializem, heideggerjanstvo in anglosaksonska analitična filozofija (skupaj s svojimi političnimi ekvivalenti). Skupna točka teh kar najrazličnejših usmeritev je zavračanje platonistične utemeljitve metafizike. Ravno ker se utemeljujejo s koncem metafizike, ostajajo z njo bistveno določene. Umrljivost kot bistveno določilo človeka, ta »patos končnosti«, pa pomeni tudi nedovršenost Nietzschejeve postavke o smrti Boga. »V razvitju romantične figure ostaja neskončno, ki postane za temporalizacijo končnosti Odprtost, ujeto v Eno, saj ostaja ujeto v Zgodovino. Dokler ostaja končnost poslednja določitev tu-bitu, dotlej vztraja tudi Bog. Vztraja kot tisto, česar izginotje nam vlada v obliki opuščенosti, zapuščenosti, kot pustiti-tu Biti.« (165) Badiou nasproti tej vztrajni romantični težnji postavi matematiko kot tisto mišljenje, ki je neskončno »nevtralizirala in popolnoma desakralizirala, odtegnila ga je celo sleherni metaforiki težnje, postajanja ali horizonta in ga razpršila [...] v tipologijo brez *avre* množvenosti.« (176–7) Od matematike se lahko naučimo: »'Mi' smo neskončni, tako kot vsaka situacija-mnoštvo, in končno je pomanjkljiva abstrakcija.« (177) Lahko bi rekli, da je matematika tisto mišljenje, ki ga je romantizem izgubil iz svoje »Države«.

Vendar pa je veličina Badioujevega projekta v tem, da gradi filozofijo okoli točke njene lastne nemožnosti.

¹ Paginacija v oklepajih se nanaša na slovensko izdajo *Pogojev*.

Filozofija se mora prepustiti sofisticnim in antifilozofskim pretresom, da se lahko na novo vzpostavi tako, da kritika, ki je bila nanjo naslovljena, nanjo več ne bo aplikabilna. Badiou naredi vse, da bi se odtegnil preprostemu reakcionarstvu. Tako ostro lahko zavrže historicizem zato, ker sprejme nekatere njegove nasledke. Badiou ne zahteva nikakršne reafirmacije metafizike, temveč zavrača ta koncept, s katerim je Heidegger zgrabil zgodovino filozofije, kot neustrezen. Tudi Badiou sicer skrbno analizira nastavke, ki pri Platonu mišljenje navežejo na njegovo »katastrofo«, vendar je prepričan, da lahko pri Platonu najdemo utemeljitev filozofije, ki vztraja tostran te.

Kakor hitro Badiou zatrdi, da se je treba vrniti k Resnici kot osrednji kategoriji filozofije, zatrdi tudi to, da filozofija ne producira nobene resnice. »Te resnice so heterogene in delujejo v realnem neodvisno od filozofije [...] To so faktični, zgodovinski in predrefleksivni pogoji filozofije.« (67) Badiou, heglovsko rečeno, trdi nekaj takega kot: če v filozofiji izhajamo iz Končnosti, proizvedemo kot resnico te filozofije neko Neskončnost; če pa, kot to stori Badiou, izhajamo iz neskončnosti, šele lahko zares pristopimo h končnosti.

Praznina Resnice in njena etika

Filozofija se lahko vzpostavi le tako, da vase ne vključi tistega, za kar se je izkazalo, da vanjo ne spada. Filozofija po Badiouju »kroži« med dvema področjema, ki ji nista lastna. Na eni strani je to ontologija,

ki jo Badiou izenači z matematiko, na drugi pa štirje postopki resnice: umetnost, znanost, politika in ljubezen. Filozofija tako ni govor o biti kot biti, kakor tudi ne producira nobene resnice. Kaj potemtakem filozofija je glede na svoje pogoje? Badiou odgovarja strnjeno v poglavju z značilnim naslovom »Definicija filozofije«: »Filozofija je mesto mišljenja, kjer se izraža 'obstoj' resnic in njihova hkratna možnost. Filozofija v ta namen postavi operativno kategorijo, Resnico, ki odpre v mišljenju aktivno praznino.« (80) Filozofija »zgrabi« resnice in to tako, da se jim pusti zgrabiti.

»Filozofska kategorija Resnice je sama po sebi *prazna*. Deluje, vendar ne prezentira ničesar.« (67) Skozi to praznost skuša Badiou med drugim filozofijo odtegniti njenemu prevzemanju (so)krivde za t. i. totalitarne politične režime 20. stoletja. Filozofske kategorije lahko postanejo »zločinski predpisi« le pod pogojem, da filozofija popusti glede temeljne praznine svoje osrednje kategorije. Badiou sicer trdi, da obstaja ahistorična definicija filozofije, toda hkrati priznava, da obstaja neka zgodovina filozofije: »filozofija je v svoji zgodovini zgolj desubstancionalizacija Resnice, ki je tudi samoosvoboditev njenega dejanja« (82). Tu morda ne gre za protislovje zato, ker gre pravzaprav za zgodovino, pravi Badiou, *etike* filozofije – gre za nekakšno čiščenje praznine, ki je bila za filozofijo že izvorno bistvena, a neupravičeno zasuta.

Rekli smo, da je pogoj filozofije lahko le tisto znotraj dejanskosti, kar dejanskost od znotraj presega

oz. »suplementira«. Imanentno supplementiranje biti je možno le, ker je ta bit sama nekonsistentno mnoštvo množic, kot dogodek, ki ga omogoči notranja praznina biti (pri tem je treba ločevati praznino biti in praznino filozofske kategorije Resnice). Bit kot čisto mnoštvo je dosegljivo le matematičnemu mišljenju skozi teorijo množic. Badiou tako za programsko geslo svoje filozofije postavi »platonizem množstva« (167). Platonizem morda tudi zato, ker se bit kot čisto mnoštvo nikjer ne prezentira, kar onemogoči vsakršno »ekstazo mesta«, dostopa do biti. Bit in skupaj z njo neskončno sta tako odtegnjena vsaki sakralizaciji in zapisana zgolj banalnosti hladne matematične obravnave. Kar se prezentira, ni bit kot bit, temveč bit kot situacija, reprezentirana s štetjem delov situacije, vednostjo o njenem stanju oz. »državi«. Dogodek je tisti »nadštevni« element, ki zavrta luknjo v dano situacijo in prelomi z njeno vednostjo in smislom.

Badiouju se zdi pomembno razločiti svoje koncepte od konceptov hermenevitične filozofske tradicije. Razmejitev poteka predvsem skozi pojmovanje smisla in interpretacije. »Filozofija ni interpretacija smisla tistega, kar je dano v izkustvu, temveč je operacija neke kategorije, ki je odtegnjena prisotnosti. In ta operacija, ki zgrabi resnice, nakazuje natanko to, da so resnice, ki so zgrabljene na takšen način, porazdeljene v tistem, kar prekine vladavino smisla.« (70) Kar Badiouja tu pravzaprav moti, je najbrž to, da je dogodek lahko osmišljen le tako, da se njegova preločnost zvede nazaj na zakon situaci-

je: »Interpret ustvari zgolj povezavo pripetljaja s tistim, od česar se je na začetku ločil ...« (352)

Poleg pozitivnemu prikazu tega, kar lahko filozofija izvleče kot resnice iz postopkov, ki jo pogojujejo, se Badiou v *Pogojih* posveča prikazu tega, čemur mora biti na novo mišljena resnica »odtegnjena«. Badioujevo mišljenje resnice torej do kritike metafizike in substancialnega pojmovanja Resnice ni ignorantsko, temveč ji plača velik davek s poskusom razmejitev od tega, kar ta kritizira. Badiou predstavlja štiri odtegnitvene operacije: Neodločljivo, Nerazločljivo, Generično in Neimenljivo, ki jih najprej razdela v matematičnem jeziku². Neodločljiv je dogodek, saj je odtegnjen vsaki normi, zakonu ali logiki situacije, s stališča katerih bi se bilo edino možno odločiti o tem, ali se je sploh kaj zgodilo. Da je prišlo do izginotja nekega dogodka, ki ga fiksira njegovo imenovanje kot presežno ime, je tako možno sprejeti le kot čisti aksiom. Nerazločljiva je pot zvestobe dogodku, verifikacije posledic tega aksioma v situaciji, pot subjektivacije, saj je naključna, ne usmerja je noben predobstoječ pojem. Generična je lahko množica učinkov verifikacij

²Tu se postavi vprašanje statusa matematike v kroženju Badioujeve filozofije med ontologijo in postopki resnice kot svojimi pogoji. Matematika je hkrati ontologija in eden izmed postopkov produkcije resnic, kar pomeni tudi to, da naj bi ontologija, ki jo priznava Badiou, bila večna, a se je pojavila v času kot dogodek znotraj same matematike (s Cantorjevo teorijo množic). Natančneje o tem problemu cf. razpravo Jelice Šumič-Riha »Filozofija in njen čas«, v: Alain Badiou, *Ali je mogoče misliti politiko. Manifest za filozofijo*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2004.

le v preteklem prihodnjiku – subjekt deluje v moči fikcije dovšitve resnice skozi neko izsiljenje, to moč pa omejuje Neimenljivo, tisti element situacije, katerega izsiljenje povzroči katastrofo.

Ta pozitivna »kastracija« resnice je nekoliko problematična in jo Badiou kasneje v svojih delih poskuša preseči. Neimenljivo mora Badiou tu nazadnje vpisati v etični register, do katerega je sicer v filozofiji skeptičen: »Kajti kar zadeva resnico, lahko etiko, ki jo terja sprejetje njene moči, najdemo le v tem, da vzdržimo preizkus njene nemoči.« (212) Če Badiou govori o »želji filozofije«, »da nas njeno prizadevanje napotuje k temu, da obstajajo resnice« (79), ali ni potem edini možni etični imperativ filozofije ta, da bi bilo tako resnic kot vsake izmed njih čim več? Opaziti pa moramo, da želja filozofije ne more spadati v kantovsko »zmožnost zelenja«, saj po Badiouju filozofija s svojimi predstavami ni in ne sme biti vzrok za dejanskost predmetov teh predstav, v tem primeru resnic. Če je četverje odtegnitvenih operacij filozofski konstrukt, od kod upravičenost filozofovega etičnega poduka od filozofije neodvisno producirajočih se resnic? Badiouju v bran je sicer treba reči, da ta filozofski konstrukt nastane ob filozofski zgrabitvi obstoječih resnic – Badiou na odtegnitvene operacije kaže denimo v Mallarméjevem pesništvu. Toda vprašanje ostaja vredno pozornosti: ali ni vsaka »etika resnic«, pri kateri vztraja Badiou, že nek filozofski konstrukt, ki resnicam v njihovem samoproceniranju nujno ostaja zunanji? Morda je edina možna etika resnic etika želje

– želja filozofije (da bi obstajale resnice) namreč sovpadе z željo resnic samih šele v njihovem skupnem imperativu, lacanovskem »ne popustiti glede svoje želje«.

Pogoji

Sicer je večji del Badioujeve knjige organiziran kot podrobnejša eksplikacija filozofije v odnosu do njenih pogojev v njihovi posamičnosti. Za vsak pogoj poda Badiou zgodovino odnosa filozofije do njega. Vendar pa ne gre zgolj za zgodovinsko omejena obdobja učinkovanja nekega odnosa, saj ti po svoji pojavitvi vztrajajo vse do današnjega časa. Konstrukcija ustrežnejšega odnosa je šele naloga, ki jo Badiou zastavi (svoji) filozofiji. Te odnose v grobem karakterizirajo filozofsko odrekanje avtonomije in mišljenja tem štirim postopkom na eni in »prešitjem« filozofije na enega od pogojev na drugi strani. Če denimo Platon pesnike izžene iz svoje Države, Heidegger filozofijo postavi v podrejeni položaj glede na pesništvo, ki mu pomeni privilegiran dostop do biti oz. resnice. Po Badiouju so vsi štirje postopki strogo enakovredni. Če neka politična ali ljubezenska resnica prevzame večnost filozofema in se ima za Eno Resnico, to nujno pripelje do katastrofe, v politiki do režimov terorja in v ljubezni do spojitve dvojega v eno. Na nasprotni strani pa lahko danes opazujemo razvezo štirih procedur dolžnosti vsakega mišljenja in Ideje, kar politiko reducira na upravljanje z možnimi koristmi, ljubezen

pa na mešanico sentimentalnosti in spolnosti.

Daljši besedili Badiou nameni svojima očitno najljubšima umetnikoma Mallarméju in Beckettu. Filozofija mora postati sodobna odtegnitvenim operacijam, ki so na delu v pesnjenju prvega in generičnemu, ki je na delu pri drugem. Badioujeva natančna analiza umetniških opusov lahko veliko pove tudi tistemu, ki ga zanima kateri od teh umetnikov, pa z Badioujevo filozofijo ni seznanjen. V svojem branju se Badiou zoperstavi podobi Mallarméja kot hermetičnega pesnika, zazrtega v metafizično Idejo in podobi Becketta kot glasnika nihilizma. Toda Badiou ne analizira zgolj umetnike, ki naj bi anticipirali njegovo filozofijo. Ukvarja se tudi z Rimbaudom, katerega pesništvo mora zajeti s koncepti, ki so kot pogoj sodobne filozofije neuporabni.

Posebej zanimiva je Badioujeva koncepcija ljubezni. Ljubezen ni kraj stapljanja razlik v Eno, temveč: »Ljubezen prelamlja Eno v skladu z Dvojim.« (266) Pred ljubeznijo kot *eno* resnico so pozicije izkustva zaprte same vase, tako da lahko o (spolni) razliki v strogem smislu govorimo šele, ko začneta ženska in moška (ne v empiričnem pomenu) pozicija delovati na »sceni Dvojega« izhajajoč iz aksiomske predpostavke, da se je zgodilo neko srečanje. Izkaže se, da »nič v izkustvu ni isto za pozicijo 'moški' in za pozicijo 'ženska'« (259). Tako dobimo dve disjunktivni poziciji in eno resnico: »Ljubezen je natanko mesto, kjer se ta paradoks obdeluje.« (262) Tu gre morda za osrednji problem Badioujeve filozo-

fije: kako je možno, če je razlika neuničljiva, misliti univerzalno?

Štirje postopki pa filozofije ne pogojujejo zgolj s svojimi posamičnimi resnicami, temveč filozofija v svojem lastnem delovanju posnema posebnosti postopkov, znotraj katerih obstajajo resnice, si od njih izposoja: »od matematike paradigmo dokaza in od umetnosti paradigmo subjektivirajoče moči« (69). »Kot intenzivnost dejanja je filozofija kot kakšna ljubezen brez objekta. Ker se naslavlja na vse, zato da bi vse zgrabil obstoj resnic, je filozofija kot kakšna politična strategija brez zastavka oblasti.« (80)

Posebno poglavje Badiou nameni odnosu filozofije do psihoanalize. Te Badiou ne sprejme kot enega filozofskih pogojev v strogem smislu, čeprav je to posredno, kot antifilozofija, ki jo mora prečiti filozofija, če naj bo na ravni svojega časa. »Sodobnega filozofa imenujem tistega, ki ima pogum, da nepopustljivo preči Lacanovo antifilozofijo.« (197) Zakaj je to potrebno? »Kolikor zadeva subjekta, bit, resnico, etiko, mora psihoanaliza prečkati in načeti filozofijo.« (328)

Imanenca in njena avtonomija

Seveda so tudi v Badioujevi filozofski zgradbi razpoke, na katere je vredno opozoriti s kritiko, ki lahko ostane imanentna. Obstajajo mesta nejasnosti, ki zahtevajo svojo konceptualizacijo. F. Wahl v svojem predgovoru³ med drugim izpostavi

³ Gre za predgovor k originalni izdaji *Pogojev*, ki ga je napisal Badioujev filozofski prijatelj. Wahl strnjeno predstavi

ne dovolj domišljeno Badioujevo razločitev svoje filozofije od Lacanove psihoanalize, katere pomanjkljivosti zadevajo predvsem status praznine v obeh.

Izpostavimo lahko tudi tale problem: kaj jamči, da je filozofska zgrabitev resnic svojega časa tem resnicam imanentna, da se jim je zares zgolj *pustila* zgrabiti? Vzemimo primer, v katerem naj bi bilo po Badioujevih besedah (*Cf.* 227) najlažje razločiti filozofijo od imanence njenega pogoja, to je umetnosti. Badiouju njegov filozofski bližnjik Jacques Rancière kar naravnost očita: »Pesem reče samo tisto, kar filozofija potrebuje, da bi rekla, in za kar se pretvarja, da odkrije v presenečenju pesmi.«⁴ Vendar pa je treba reči, da si tu Rancière dovoli nekakšen imanentični moralizem, ki je v nasprotju z njegovimi lastnimi teoretskimi postavkami. Avtonomija umetnosti se po Rancièreu namreč ne vzpostavi z določitvijo samolastnega bistva umetnosti, ki ga lahko določena filozofska prisvojitev zgolj izkrivi, temveč se ta umetnost izpostavi nerazločljivosti sebe in ne-umetnosti, tudi sebe in diskurza o umetnosti. Neposredni dostop do umetniškega dela, ki bi zajel njegovo imanenco v vsej njegovi čistosti je namreč nemogoč, saj je vsak tak dostop posredovan skozi določeno »delitev čutnega«⁵, neko identifikacijo meja tistega, kar je možno »neposredno«

osnovne Badioujeve koncepte, tudi v zanimivi primerjavi s koncepti Gillesa Deleuza. V sklepnem delu dokaj obsežnega teksta pa Wahl opozarja na nekatere zagate Badioujeve misli.

⁴ Jacques Rancière, *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, Pariz 2004, str. 109.

⁵ *Cf.* denimo *ibid.*, str. 95.

občutiti. Pri tem se zastavlja vprašanje, kako sploh misliti avtonomno umetnost v njeni imanenci ...

Seveda pa je res, da koncept pogojene filozofije pade, če tisto, kar filozofijo pogojuje, ni realno navzoče v neki proceduri resnice sami. Tu gre za problem »dodatka« filozofije, ki ga Badiou noče priznati.

Problemu razločitve filozofije in procedur resnice se lahko približamo tudi po poti, kjer je ta razločitev najtežje izvedljiva in je po Badioujevih besedah (*Cf.* 227) še vedno naložena kot program – v politiki. Sprejmemo lahko izjavo: »[...] postopanje, s katerim se filozofija postavi pod pogoj politike, nujno vodi skozi filozofsko definicijo politike« (226), pri čemer politika sama kot mišljenje in mišljenje tega mišljenja ne deluje na podlagi kakšne definicije. Ta definicija pa je potrebna zato, ker mora filozofija »politični postopek razločiti od drugih« (225), določiti mora torej *differentio specifico*, ki bo politiko ločevala od umetnosti, znanosti in ljubezni. Badiou je tu nekoliko nejasen. Zdi se, da gre tu za definicijo politike nasploh in ne nekega posebnega dogodka, katerega verifikacija uvede drugačno politiko od neke prejšnje. Tako bi moralo iti zgolj za formalno definicijo. »Filozofija svoje operacije razgrne zato, da bi lahko v zvezi s politiko razglasila, da je [*il y a*] to neka resnica. Toda ta 'je' ni določujoča sodba, saj bistvo neke posebne politike ni resnica, za katero gre. Njeno bistvo je potek njenega postopka, in samo s filozofskim dejanjem, ki ni za samo politiko nič drugega kot nekakšno nedejavno priznanje, je mogoče izreči, da gre za postopek *resnice*.«

(226) Sodba filozofije o resnici naj torej glede na politiko ne bi določala nič vsebinskega in s tem nič predpisujočega. Toda v nadaljevanju Badiou ugotovi, da je »enakost« tista beseda, s katero lahko *filozofija* definira politiko: »Enakost je tu čisto filozofsko ime.« (248) A preberemo lahko tudi: »'Enakost' je neposredno predpisujoča ...« (*Ibid.*) Kako naj si torej razložimo Badioujev sklep: »V bistvu [enakost] označuje naslednje: edino tista politika, ki se lahko v filozofiji imenuje egalitarna politika, omogoči obrat sodobnega časa k večnosti, kjer se ta politika odvija.« (*Ibid.*) Ni torej jasno, ali naj filozofija definira politiko nasploh, ali lahko definira le neko posamezno politično resnico; ali je njena sodba zgolj formalna (tu resnica »je«), ali pa je lahko vsebinska (politična resnica je lahko le resnica enakosti); in nazadnje, kako lahko neko filozofsko imenovanje glede politike »ni določujoča sodba« in je hkrati tisto »neposredno predpisujoče«?

Menimo, da ne gre preveč poudarjati očitka, po katerem Badiou naskrivaj, kljub zatrjevanju avtonomije politike, obdrži neko filozofsko sito, skozi katero se nekateri procesi na polju politike lahko prerinejo do statusa dogodka, drugi pa ne. Tu ne gre toliko za problem diskriminacije. Primerjamo lahko Badioujevo metodo, s katero se loti zgrabitve 20. stoletja⁶. Tudi tu vztraja pri strogi imanentnosti. Toda tu mu ne moremo očitati, da nekatera dogajanja v tem stoletju vzame v obzir, na druge pa pozabi. Sam svojo metodo ko-

mentira takole: »Dvajseto stoletje je bilo označeno kot stoletje groze in množičnih zločinov. Ta predavanja o dvajsetem stoletju hočejo predložiti drugačno bilanco. Drugačno, toda ne nujno nasprotno, kar zadeva dejstva. Ne gre za postavljanje enih dejstev proti drugim. Gre za to, da najdemo neko miselno pot za pristop k temu stoletju. To pot je treba konstruirati.«⁷

Lahko bi sicer rekli: enakost je filozofsko ime za tisto, kar v politiki sami deluje kot neposredno predpisujoče. Vendar, v kolikor je politika sama mišljenje svojega mišljenja, moramo določene »zgrabitve«, produkcijo konceptov, pripisati tudi njej sami. Drugi problem pa je v tem, ali Badiou z določanjem enakosti kot nekakšne Ideje politike ne anticipira vsako nadaljnjo politično resnico. Kakšen je potem status te Ideje glede na popolno nepreračunljivost dogodka?

Kaj pa umetnost? Četudi ji kot postopku resnice priznamo popolno avtonomijo in mišljenje same sebe v svojih delih, pa od dovršitve umetniškega dela samega težko odštejemo njenega recipienta, ki določeno umetniško delo ali konfiguracijo premisli/doživi, čeprav se Badiou izogiba takšni relativizirajoči postavki. Pravzaprav filozofija glede umetnosti ne počne nič drugega kot vsak njen recipient: preverja učinke, ki jih ima določena umetnost znotraj njega samega. Avtonomija same umetnosti ne prinaša avtonomije oz. privilegi-

⁶ Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2005.

⁷ »Onstran formalizacije. Intervju z Alainom Badioujem«, v: *Problemi* 7–8/2006, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2006, str. 111–112.

ranega dostopa nobeni posebni metodi sodb o sebi. Filozofija tako stopi na *Kampffplatz* sodb o umetnosti, tako kot v primeru 20. stoletja⁸. Badioujeva metoda je vsekakor imanentna v tem smislu, da pusti govoriti misli stoletja o stoletju samem, s čimer se zoperstavlja danes prevladujočim moral(istič)nim sodbam, ki so mu povsem zunanje. Toda ali ni ta naša *konstrukcija* koncepta 20. stoletja sama njegova subjektivacija? Vrnimo se k primerom iz *Pogojev*: da lahko denimo v Mallarméjevem pesništvu odkrijemo to, kar odkrije Badiou, moramo postaviti v oklepaj vse vpetosti tega pesništva v njegovo dobo in njen smisel. Ne smemo ga obravnavati v objektivni danosti celostnosti njegovega teksta in konteksta – to

⁸ Badiou sicer pravi: »Uporabljamo metodo, ki je kar se le da notranja. Ne gre za to, da bi stoletje presojali kot neko objektivno danost, pač pa da se vprašamo, kako je bilo subjektivirano, da ga razumemo izhajajoč iz njegovega imanentnega poziva, kot kategorijo samega stoletja.« (*Dvajseto stoletje*, str. 15)

pa je ravno običajno razumevanje imanentnega branja. Ne gre le za imperativ imanentnosti naproti metapoziciji, temveč za različna pojmovanja imanence kot take. Kaj če nam šele zunanost Badioujeve filozofije omogoči videti nekaj, kar je navzoče v Mallarméjevi pesmi sami?

Zaključimo zelo shematsko. Morda je Badioujev projekt filozofije pod pogoji izpeljiv le tako, da se nadgradi s podrobnejšo konceptualizacijo pozicije zunanosti. Ob upravičenem odporu do vsakega metapozicioniranja se ne smemo pozabiti vprašati, kako se je možno postaviti v imanentni položaj. Kaj če je neka zunanost šele pogoj možnosti razprta same imanence? Seveda, v kolikor je zunanost sami sebi imanenci na nek način že notranja in tako o njej ni moč govoriti kot o metapoziciji. Konstrukcija konceptov, skozi katere bi bilo to misljivo, morda nakazuje določeno pot iz nekaterih zagat Badioujeve misli.

Rok Benčin

IMMANUEL KANT:
 UTEMELJITEV METAFIZIKE NRAVI
Založba ŽRC, Ljubljana 2005, 111 str.

Kantov spis *Utemeljitev metafizike nravi* iz leta 1785 (v slovenščini izšlo v prevodu in z uvodno študijo Rada Rihe) predstavlja njegovo prvo delo, posvečeno sistematičnemu prikazu filozofije morale. Metafizika tako v njegovem sistemu ni več razumljena kot enoten nauk o bivajočem kot bivajočem, temveč se, kot v *Predgovoru* pojasni Kant, deli na metafiziko narave in metafiziko nravi; in če so predmet prve zakoni narave, skuša druga pokazati na možnost zakonov svobode. Kaj natanko je torej naloga spisa, ki naj služi kot utemeljitev tovrstne metafizike nravi oz. etike? Gre za to, da se – predpostavljajoč univerzalno dejstvo moralne zavesti, ki je kot nezgrešljivo vodilo za delovanje lastna vsakomur – teoretsko podpre to dejstvo z določitvijo in utemeljitvijo njenega pogoja možnosti, namreč vrhovnega načela moralnosti samega. Tako sta prva dva dela *Utemeljitev* zasnovana analitično, njuna naloga je, da se z razčlenitvijo pojmov, ki sodijo k nravnosti, dokopljeta do formulacije moralnega zakona; v tretjem delu pa skuša Kant tako pridobljeni moralni zakon sintetično utemeljiti. Kajti kljub temu, da se moralna zavest javlja pri vseh umnih bitjih, to nikakor ne implicira univerzalnosti moralnosti; in poleg tega so nekaj običajnega tudi poskusi, ki skušajo, tako Kant, »pametovati«¹ proti zakonom dolžnosti in spodbijati njihovo veljavnost. V toliko njegov namen ni poučevati, kako ravnati, temveč »zagotoviti predpi-

som dostopnost in trajnost«² (str. 20). Kar pa se tiče sistematične razdelave dolžnosti, ta sodi v bodočo metafiziko nravi samo.

Razlog za to, da utemeljitev univerzalne morale ni uspela še nikomur pred njim, Kant vidi v temeljni pomanjkljivosti dotedanjih etik: vse so namreč okužene z empirijo in/ali iščejo vir naših praktičnih načel drugje kot v čistem umu. Iz izkustvenih dejstev pa ni mogoče izpeljati nujnosti, in še najmanj tiste, s katero zavezuje moralni zakon. Tako »je skrajno nujno, da razdelamo enkrat čisto moralno filozofijo, ki bi bila popolnoma očiščena vsega, kar je le empirično in sodi k antropologiji«³ (str. 5) oziroma, da se prekine z aristotelsko paradigmo, ki temelj etike postavlja v človeško naravo oz. zahteva njeno maksimalno realizacijo. Razloge za zavezujočnost, opozarja Kant, gre iskati zgolj *a priori* v pojmih čistega uma; kot tudi velja, da je obči moralni zakon zavezujoč za vsa bitja, ki so umna (ne glede na to, da je človek edino bitje te vrste, ki ga poznamo).

Utemeljitev metafizike nravi sicer predpostavlja rezultate *Kritike čistega uma* (oz. njene prve izdaje 1781); meja, ki je postavljena teoretičnemu umu, nič manj ne velja za praktičnega. Le razmerje, ki ga um vzpostavlja do te meje, je vsakokrat drugačno; medtem ko teoretični um sicer lahko postavi možnost prehoda med noumenalnim in empiričnim, ne more pa je pojmovno določiti, lahko praktični um stori prav to. Delova-

nje noumenalnega vzroka ima svoje ime: kategorični imperativ oz. njegovo brezpogojno primoranje.¹

Oglejmo si sedaj zgradbo *Utemeljitve* nekoliko natančneje. *Predgovoru* sledi prvi del, naslovljen *Prehod od običajnega npravnega umnega spoznanja k filozofskemu*. Kant ga prične s postavko, da je edina stvar, ki jo brez omejitev lahko opredelimo kot dobro na sebi, dobra volja. Vse ostalo, kar imamo sicer za dobro in zaželeno, morda tudi je tako, ni pa dobro na sebi; in lahko se sprevrže tudi v zlo. Dobra volja – tista, ki jo določa zgolj um – pa ni dobra zaradi svojega objekta ali zaradi tistega, kar povzroči, temveč izključno zaradi hotenja samega. Če bi bil poslednji smoter umnega bitja zgolj srečnost, ne bi bilo smiselno, da bi ga narava sploh opremila z umom, saj ta sam po sebi k zadovoljivosti naših potreb ne pripomore dosti. Ker pa velja, da smo bitja praktičnega uma (ki je sposoben določati voljo in torej delovanje), je njegova naloga lahko le v tem, da določa voljo, ki ni več sredstvo za nek zunanji smoter (denimo zadovoljitev potreb), temveč voljo, ki je dobra na sebi. Iz tega sledi, da je treba ločevati med dejanji, ki so sicer storjena v skladu z dolžnostjo, a jih spodbudi tako ali drugačno nagnjenje, in tistimi, ki so storjena zgolj iz dolžnosti. Na tem mestu Kant za ponazoritev vpelje več primerov. Kot morda najbolj ilustrativnega omenimo primer

človeka, ki je doberdelen iz sočutja, kar samo po sebi še ni npravno dobro, saj je vezano na naključen razlog, nagnjenje; nasprotno pa kot moralno lahko opišemo dejanje, ki je storjeno izključno iz dolžnosti, pa naj bo sočutje prisotno ali ne (morda gre celo za človeka, ki za trpljenje drugih sploh ne najde nobenega sočutja). Dejanje dolžnosti je tako, še enkrat, odvisno od načela hotenja; in ker smo vnaprej izključili materialna načela, ki bi voljo postavljala zgolj za sredstvo, je to načelo lahko le formalno oz. obča zakonitost dejanj nasploh. Moralni zakon je tako brez vsake vsebine, ponazori ga lahko edinole dobro znana formula: »nikoli ne smem ravnati drugače kot tako, *da lahko hočem tudi, da naj moja maksima postane obči zakon*« (str. 17).

Drugi del – *Prehod od poljudne npravne filozofije k metafiziki nravi* – se ponovno prične z ugotovitvijo, da pojem dolžnosti, čeprav se morebiti zdi drugače, ne more izhajati iz izkustva. V kolikor naj ima moralni zakon absolutno veljavo, mora biti izpeljan *a priori* iz pojma umnega bitja. Za vsako umno bitje pa velja, da ima voljo, torej zmožnost, da deluje po načelih. Ta načela so različna: tako Kant loči pravila večšine (za dosego najrazličnejših poljubnih smotrov); nasvete preudarnosti (za dosego srečnosti, h kateri težijo vsa umna bitja); navsezadnje pa med njimi najdemo še moralni zakon, kategorični imperativ, ki je edinstven po tem, da zapoveduje določeno ravnanje, ne da bi bil s tem povezan še kakršenkoli drug smoter. Kar se tiče prvih dveh imperativov, sta možna preprosto zato, ker ciljata na nek smoter; kdor pa hoče smoter,

¹ Cf. Wilhelm Vossenkuhl, »Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie«, v: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, str. 307.

nujno hoče tudi sredstvo za njegovo dosego. Zato pa je veliko težje odgovoriti na vprašanje, kako je možen imperativ npravnosti. Tu smo soočeni z edinim načelom ravnanja, ki velja kot zakon, saj od nas zahteva brez-pogojno podreditev; vse druge imperativne lahko opustimo, v kolikor opustimo z njimi povezan cilj. Tako se kot osrednji problem *Utemeljitev* pokaže naslednje vprašanje: kako je mogoč kategorični imperativ kot sintetično-praktičen stavek *a priori*? Kako je mogoče, da je čisti um, prvič, lahko praktičen, torej določa delovanje, in drugič, ga določa tako, da volji predpisuje hotenje, ki v samem njenem pojmu nikakor ni vsebovano? In kakor hitro se izkaže, da utegne odgovor na to vprašanje izostati, je ogrožen tudi že obstoj samega dejstva moralnega zakona; nenazadnje, kot ugotavlja Kant, o nobenem primeru ravnanja ne moremo z gotovostjo reči, da ne vsebuje še drugih gonil; v toliko se temelji, na katere smo skušali postaviti našo moralno filozofijo, izkažejo za trhle, saj vprašanje, *kako* je možen univerzalni moralni zakon, potegne za sabo še drugo, namreč *ali* je ta zakon sploh kje na delu. Kant se neposrednemu spoprijemu s tem problemom zaenkrat izmakne in namesto tega iz pojma kategoričnega imperativa izpelje še njegovi dve drugi različici. Najprej, človek in vsako umno bitje sploh eksistira kot smoter na sebi, nikoli kot sredstvo; razlog za to je ravno obstoj kategoričnega imperativa, ki je lasten vsakomur kot končni smoter.

Iz pojma umnega moralnega zakona pa lahko izpeljemo še nek drug

pojem: namreč avtonomijo volje. Gre za voljo, ki je prosta vsakršnega interesa; ob prisotnosti interesov bi moral biti zakon namreč strukturiran drugače in se ozirati tudi še nanje. Toda v primeru, ko voljo določa zgolj um, volja zakonu ni enostavno podvržena, temveč jo moramo obenem obravnavati kot samozakonodajno. Za moralni zakon tako velja, da zavezuje kot tisto najbolj lastno in hkrati, kolikor je vezan na pojem umnega bitja sploh, nič manj kot moment občega.

Pojem umnega bitja s samozakonodajno voljo pa vodi do naslednjega pojma: kraljestva smotrov. Glede na doslej povedano si lahko zamislimo povezanost umnih bitij na podlagi objektivnih zakonov (ki pa je seveda zgolj ideal). Tako bi lahko kategorični imperativ opredelili tudi s te strani; naše maksime se morajo namreč ujemati tudi s tako predstavljenim kraljestvom smotrov.

Naloga, ki je preostala za tretji razdelek, *Prehod od metafizike nravi h kritiki čistega praktičnega uma*, je utemeljitev doslej analitično razdelane zgradbe filozofije morale. Vendar pa ga Kant prične z analitično vpeljavo še enega ključnega pojma, namreč svobode: v kolikor volja lahko deluje neodvisno od tujih vzrokov – ali, pozitivno, v kolikor je lahko sama sebi zakon – jo imenujemo svobodno. Svobodna volja se tako pokaže kot pogoj možnosti npravnosti. Dejanskosti svobode – gre za noumenalni vzrok, ki nas iztrga redu naravne kavzalnosti – sicer ni moč dokazati nič bolj kot v *Kritiki čistega uma*. Vendar pa je za nas ne le možno, temveč nujno, da jo predpostavimo. Vsako

umno bitje namreč lahko deluje le ob predpostavki ideje lastne svobode in v toliko, vsaj v praktičnem oziru, tudi je svobodno. Seveda pa imamo tu opraviti z nekako krožnostjo; sami sebe v redu naravne kavzalnosti predstavljamo kot svobodne, da bi se lahko mislili kot podvržene naravnemu zakonu; za podvržene naravnemu zakonu pa se imamo, ker smo si pripisali svobodo. Kant skuša ta problem rešiti s pomočjo razlikovanja med čutnim in inteligibilnim. Samega sebe lahko mislim z dveh stališč: namreč kot podvrženega naravni kavzalnosti in obenem (kot je pokazala prva *Kritika*) tudi kot del inteligibilnega sveta, kar pomeni, da me določa kavzalnost umnega zakona. Lastni nasebni jaz je sicer našemu spoznanju odtegnjen; kljub temu pa v sebi najdemo nekaj, kar priča o tem, da se lahko iztrgamo naravni nujnosti, namreč spontanost uma. Toda tega, kako je mogoča svoboda sama, ni mogoče pokazati, saj bi pomenilo, da na silo segamo onkraj meja spoznatnega. Če že drži, da je onstran naravne nujnosti moč misliti umno zakonodajo, to za dokončno utemeljitev moralnega zakona ne zadošča, saj ne pove ničesar o tem, kako je mogoče, da našo voljo tudi dejansko določa. »Kako je čisti um lahko praktičen, to je nekaj, kar na noben način ne more razložiti noben človeški um« (str. 76); in največ, kar lahko glede moralnega zakona spoznamo, je prav njegova nedoumljivost. Tako je treba pristati na to, da je naš rezultat neko, kot se Kant izrazi že v drugem delu, »za filozofijo zelo neugodno stališče« (str. 42).

Vendar pa lahko Kantovo filozo-

fijo morale podvržemo še nekemu drugemu kriteriju, kar bo morda postavilo v drugo luč tudi očitek breztemeljnosti. Tisto, kar od neke etike najprej pričakujemo, je, da nam ponudi določeno vodilo za delovanje, ki pa ne bo omogočalo zgolj orientacije v življenju, temveč bo hkrati opora še nekemu dodatnemu, »močnejšemu« momentu: vstopu v proces subjektivacije, ki nas iztrga rutini »človeške živali« (o tem v spremni študiji R. Riha, str. LXVIII). Tako je ključno pokazati, da je subjektu lasten moment, ki pozitivno določa, ki s svoje strani »obarva« zmožnost delovanja; vednost, ki je le v tem, da se neposredno prevaja v prakso in vnaša red v sicer kaotično množico vrednot in načel, ki nam je prezentirana. Kar je bistveno za našo partikularno maksimo, je namreč le to, da bodisi lahko za hip postane mesto univerzalnega zakona – ali pa ne. Kljub temu pa velja, da se zakon na maksimo ne zvede brez določenega preostanka, kar se pokaže v problemu, na katerega je opozorilo že več avtorjev: preizkus posplošitve maksime v naravni zakon namreč lahko potrdi legalnost, ne pa tudi moralnosti. Naše dejanje je bilo morda skladno z zakonom, morebitni skriti nagibi pri tem pa so nepreverljivi.² Morda drži, da sta nam ob tem v pomoč drugi dve formulaciji (upoštevanje človeka kot smotra na sebi, ravnanje z ozirrom na idealno kraljestvo smotrov), vendar pa Kant predpostavlja medsebojno neodvisnost vseh treh. Tudi

² Cf. Otfried Höffe, »Kants nicht-empirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens«, v: *op.cit.*, str. 215.

njegova ugotovitev, da subjekt (ne glede na to, če se je kdaj ukvarjal s filozofijo morale), vselej ve, kaj veleva dolžnost, kaže na to, da je potrebno pozitivno opredeliti tudi še določen presežek zakona nad (sicer univerzalizabilno) maksimo.

Tako moramo, kljub temu, da nam že *Utemeljitev metafizike npravi* prinaša razdelavo temeljnih problemov čistega uma v njegovi praktični rabi, dokončno utemeljitev moralne filozofije iskati v kasnejši *Kritiki praktičnega uma* (1788). Že omenjeno temeljno vprašanje, namreč kako je mogoče, da je čisti um lahko praktičen – kar, kot rečeno, potegne za sabo vprašanje, če lahko upravičeno trdimo, da je moralni zakon sploh kje na delu – sicer še zmeraj ni razrešeno, in *Pirenejski grad* (slika R. Margitta na ovitku *Utemeljitev*) s svojimi neznanskimi temelji vred še kar lebdi v zraku. Vendar pa se tu zgodi neka bistvena zamenjava perspektive, ki jo R. Riha označi kot prehod od nedojemljivosti moralnega zakona do njegove načelne brezrazložnosti (str. LXXXI). Drugače rečeno, kategorični imperativ je postavljen kot faktum uma, ki ga iz predhodnih

danosti uma ni mogoče izpeljati; vsiljuje se nam sam od sebe, ne kot empirično dejstvo, temveč kot sintetično apriorni stavek. Obenem pa nam je prav na ta način dano pozitivno načelo praktičnega delovanja. Dejstvo je, da je čisti um lahko praktičen, čeprav ne vemo kako, in to je, če naj ne zdrsnemo v heteronomijo, tako pogoj možnosti kot tudi praktično vodilo delovanja, ki pretendira na moralnost. Drugače rečeno, našo eksistenco vselej že preči zakon, celo če mu nihče ne sledi; bistveno je, da je, kot pravi J.-F. Lyotard, skupaj z zakonom dano tudi njegovo sprejemanje.³ Ne glede na to, kaj dejansko storimo, je torej nikoli ne odnesemo brez posledic, saj je bila zavezujočnost imperativa z naše strani zmeraj že priznana. Vprašanje, ki ga je ob tem zastavila psihoanaliza, namreč v koliko je ta zakon res odraz naše avtonomije, pa zahteva odgovor na nekem drugem mestu.

Erna Strniša

³ Cf. Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, Založba ZRC, Ljubljana 2003, str. 172–173.

JACQUES LACAN
 THE OTHER SIDE OF PSYCHOANALYSIS
Norton, New York 2006, 160 str.

Končno, bi lahko rekli v akademski maniri, smo dočakali angleški prevod Lacanovega *Seminarja XVII* pod naslovom *The Other Side of Psychoanalysis*¹. Koliko to zadeva nas? V slovenskem prostoru ga namreč nikakor ne moremo imeti za novost, *končno* smo ga dočakali že večkrat in, kot vse kaže, ga bomo v kratkem ponovno dočakali, tokrat dokončno. Za osvežitev spomina: prvi dve poglavji seminarja sta bili prevedeni že leta 1993 v zborniku *Filozofija skozi psihoanalizo*, deset let kasneje je polovica seminarja izšla v *Razpolu 13*, lansko leto pa je bil objavljen prevod zadnjega poglavja, ki prinaša konceptualne namige o konceptu sramu.

Če je bila prva objava v nekem smislu informativnega značaja in jo je mogoče izolirati v slovenskem kontekstu, sta drugi dve intervenciji tesno povezani z nevšečnostmi pri objavi angleškega prevoda. Spremniki k slovenskemu prevodu so bili namreč izvirno napisani za konferenco ob tedaj skorajšnjem izidu *The Other Side of Psychoanalysis*, bili so torej mišljeni kot odziv, kot teoretska recepcija primarnega teksta. Toda obotavljanje je hotelo, da je recepcija prehitela svoj objekt, in še več, obotavljanje je bilo tako dolgotrajno, da je izid angleškega »originala«² za

nekaj mesecev zamudil celo objavo obsežnega zbornika komentarjev v angleškem jeziku, *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*².

Onkraj anekdotičnega značaja teh nevšečnosti je mogoče reči, da preobrata običajnega vrstnega reda, kjer recepcija sledi predmetu recepcije, vsekakor ne gre pretirano obžalovati. Težko bi si namreč mogli zamisliti ustrežnejšo točko prešitja, kot jo ponuja še enkrat ponovljena Lacanova beseda, ki nas s svojo podvojitvijo odvrne od skušnjave, da bi izvirnik nadomestili z njegovo interpretacijo. In mimogrede, ravno ta mehanizem obrnjenega prešitja je, kot se zdi, proizvedel tretjo slovensko intervencijo *Narobne strani*, ki jo morda velja razumeti kot polemiko s komentarji Erica Laurenta in Jacques-Alaina Millerja.

Izid angleškega integralnega prevoda se v slovenskem prostoru tako uvršča v niz intervencij *Narobne strani psihoanalize*, ki v zadnji instanci niso nič drugega kot intervencije *Seminarja XVII* v polje vednosti o *Seminarju XVII*, v označevalno baterijo *štirih diskurzov*. Temeljna ironija teorije štirih diskurzov je namreč v tem, da tudi sama ni izvzeta iz diskurzivnosti, in morda je ključno vprašanje, ki je pred nami, kako ohraniti interventni značaj same teorije štirih di-

¹ Vse reference bodo podane v oklepaju. V oglatem oklepaju je označena paginacija slovenskega prevoda »Narobna stran psihoanalize«, v: *Razpol 13*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003.

² Justin Clemens in Russel Grigg (ur.), *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, Duke University Press, Durham in London 2006.

skurzov. Očitno je namreč, da štirje diskurzi v modusu »vse-vednosti« – kar je Lacanova označitev vednosti na mestu dejavnika v diskurzu univerze – funkcionirajo kot dejavnik družbene vezi določenih teoretskih krogov in jih zlahka doleti usoda, strogo analogna usodi danes še mnogo bolj razširjenega agambenovskega koncepta *homo sacer*, koncepta, ki je navidez ponujal prelomni odgovor na teoretske zagate, na koncu pa sam postal nepresojna šifra.

Prva samoumevnost, ki jo velja formulirati v izogib tej nevarnosti, je v nekem smislu nadvse akademska in se glasi: *Lacanon XVII. seminar je eden od Lacanovih seminarjev*. Nujno ga je torej brati v okviru širšega razvoja Lacanove misli, njegovo prelomnost pojmovati kot inherentni prelom in ne kot transgresijo.³ Glavni prelom namreč zadeva razmerje označevalca in užitka, problem, ki je star toliko kot psihoanaliza sama, kolikor gre za na videz nezdržljivi liniji nezavednega, ki govori, in molka gonov.

Če sledimo Millerju⁴, se koncept diskurzivnega užitka umešča v peto od šestih paradigem užitka oziroma njegovega razmerja z označevalcem. Prva paradigma užitek pojmuje kot imaginaren, kolikor se umešča v vrzel simbolne elaboracije in s tem zavzema mesto spodletelosti simbolnega.⁵ Druga prinaša prvi poskus »označe-

valizacije uživanja»⁶. Tu Lacan gon sicer zapiše z elementi simbolnega, poda njegovo simbolno formulo, a za ceno tega, da je uživanje, ki je prešlo v označevalec, »mortificirano»⁷. Prav zato je po Millerju »še toliko bolj nujen drugi člen, kamor Lacan vpiše uživanje, namreč fantazma, ki privzame vse tisto, kar uživanje vsebuje življenja»⁸. Tretja po vrsti je paradigma radikalne disjunkcije užitka in označevalca v *Etiki psihoanalize*, »te štrline, tega popravka, te ločene paradigme»⁹, kjer gre za poskus, kako užitek ponovno vpisati v realno, kako mu povrniti status nemožnega: »Ta paradigma vzame na znanje to, da želja in fantazma ne izčrpata tistega, za kar gre pri uživanju»¹⁰ – a spet za ceno tega, da užitek nastopi zunaj sistema v podobi Stvari. Kolikor je *Etika psihoanalize* nujna skrenitev, pa je *Seminar XI*, nosilec četrte paradigme, za Millerja repriza Lacanove osnovne ambicije »označevalizacije uživanja«, vendar repriza, ki »upoštevata rezultate raziskave in razdelave *Seminarja VII.*«¹¹ A čeprav se je nepredirna Stvar raztreščila v objekte, disjunkcija ni odpravljena, temveč se odvija v »registru analognega sistema»¹²: artikulacija gona je zgolj *analogna* označevalni artikulaciji.

Ta pregled prvih štirih paradigem nam pokaže, da ključna novost, ki jo

³ Teza, da v Lacanovem opusu »je misel«, sicer tvori minimalno izhodišče študije Jean-Clauda Milnerja *Žasno delo*, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

⁴ Jacques-Alain Miller, *O nekem drugem Lacanu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2001.

⁵ *Ibid.*, str. 181.

⁶ *Ibid.*, str. 183.

⁷ *Ibid.*, str. 184.

⁸ *Ibid.*, str. 186.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, str. 189.

¹¹ *Ibid.*, str. 194.

¹² Alenka Zupančič, »Štirje diskurz v luči vprašanja presežnega užitka«, v: *Razpol 13*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2003, str. 114.

prinese koncept diskurza, potemtakem ni enostavno v tem, da užitek kot objekt nastopa v vlogi izmečka označevalne operacije, s čimer se navidez izčrpa nauk mesta produkcije v diskurzu gospodarja. Ta ideja je denimo prisotna že v Lacanovi drugi paradigmi, konkretno v grafu želje, kjer Lacan tisto, kar izpade, poimenuje kot glas. Tisto, kar je zares novo v konceptu diskurza, je prej spoznanje, da objekt ni enostavno zunajsistemski izvržek označevalnega sistema, temveč je sama izguba povratno vpisana v sistem, in sicer na način presežka, nenadejanega dodatka. Še drugače, ravno funkcija presežnega užitka je tisto, kar priča o delovanju diskurza in v nekem smislu sploh tvori njegov pojem: če je na eni strani intervencija označevalca moment vzpostavitve diskurzivnega polja, pa nam, kot pravi Lacan, prav »termin *užitek* omogoča pokazati točko, kjer se vplete aparat« (15 [14]) – ki je natančno »aparat označevalca« (19 [19]). Šele na ta način je mogoče pravilno brati Lacanovo izjavo, da je »vdor v politično [...] mogoč zgolj, če pripoznamo, da je diskurz, in to ne le analitični, lahko samo diskurz užitka« (78 [86]). Užitek ne more biti *sredstvo* vdora v politično, v družbeno vez, v diskurz, saj je že sam diskurz diskurz užitka.¹³

Dejstvo, da Lacan to potezo pripiše vsem diskurzom, nam omogoča artikulirati drugo samoumevnost: *analitični diskurz je eden od diskurzov*.

¹³ V tem smislu velja razumeti Lacanovo eksplicitno in implicitno zavračanje transgresije – slednje je seveda najbolj očitno v epizodi na Vincennesu, poimenovani *Analyticon* (197–208).

Prvi nasledek tega dejstva je, da analitični diskurz nikakor ni diskurz, ki bi razrešil protislovja prejšnjih in s tem omogočil prost dostop do užitka. A čemu to spontano prepričanje tako trdovratno vztraja? Pot do odgovora nujno poteka prek še tretje samoumevnosti, o kateri smo delno govorili že zgoraj: *presežni užitek je eden od elementov*. Čeprav je slednji odlikovani element vsakega od diskurzov, čeprav Lacan govori o diskurzu užitka, pa vendarle ne smemo spregledati, da je presežni užitek kljub temu vpisan v shemo. Užitek kot zapreka harmoničnosti diskurza ni situiran v njegovo zunanost, ni substanca, ki bi bila ločena od diskurza – a to nikakor še ne pomeni, da ni materialen.

Kako naj nam tretja samoumevnost pomaga pri podpori druge samoumevnosti? Lacan nam odgovor ponuja z gotovo ne naključno analogijo. Že zgoraj smo naznačili zvezanost intervencije označevalca, intervencije, ki vpelje razsežnost izgube, s produkcijo presežnega užitka. Freudovska unarna poteza, ki Lacanu služi kot prototip intervencije označevalca, je »točka neke izgubljene zadovoljitve, a prav zaradi tega hkrati točka, preko katere se proizvede neka druga zadovoljitev.«¹⁴ Kratko rečeno: »obstaja neko prvotno razmerje vednosti do užitka«, kar velja, če sledimo Millerju, prevesti kot – »obstaja neko prvotno razmerje označevalcev do užitka«¹⁵.

Drugi del omenjene analogije se pokaže ob Lacanovi razdelavi odnosa med diskurzom gospodarja in

¹⁴ Zupančič, *op. cit.*, str. 117.

¹⁵ Miller, *op. cit.*, str. 196.

diskurzom analitika, o razmerju, ki je zaslužno za naslov seminarja, kjer beremo: »Tu ne gre za vprašanje oddaljenega [...], temveč fundamentalnega razmerja – analitična praksa je, natančno rečeno, vpeljana z diskurzom gospodarja.« (152) Videti je torej, da Lacanov zapis sheme štirih diskurzov po modelu diskurza gospodarja, kakršen se sicer pojavi šele v Še¹⁶, ni naključen. Zapis, kjer je zgoraj levo diskurz gospodarja, na njegovi desni diskurz univerze, levo spodaj diskurz histerika, desno spodaj pa diskurz analitika, namreč potrjuje zgornjo analogijo in sugerira, da shemo štirih diskurzov v celoti obravnavamo po modelu razporeditve elementov znotraj posameznega diskurza – in obratno.

Razmerje med diskurzom ana-

litika in njegovo narobno, hrbtno stranjo je tako dvosmerno. Čeprav je diskurz gospodarja tisti, ki vpelje diskurz analitika, pa je hkrati zgolj slednji tisti, ki sploh lahko odpre možnost, da se diskurz gospodarja pokaže kot diskurz užitka, torej diskurz, ki pojem užitka vpelje v označevalni sistem kot svojo inherentno nemožnost.

V tem smislu so tri samoumevnosti, ki smo jih formulirali zgoraj, v prvi vrsti opozorilo, da se vsako prehitro promoviranje enega seminarja, enega diskurza in enega elementa izteče v zaslepitev za radikalnost Lacanove konceptualne raziskave koncepta diskurza. In dejansko, vse tri samoumevnosti na ta način pripeljejo do četrte samoumevnosti: *mesto dejavnika je eno od mest.*

Tadej Troha

¹⁶ Jacques Lacan, Še, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 17.

IZVLEČKI • ABSTRACTS

SLAVOJ ŽIŽEK

K materialistični teologiji

Ključne besede: *krščanstvo, islam, moderna znanost, Lacanove formule seksuacije, ateizem, Nič in mnoštvo*

Avtor se osredotoči na razmerje med krščanstvom in islamom, ter med krščanstvom in moderno znanostjo. Kakšno je razmerje krščanstva do prvega in drugega pojasnjuje s pomočjo izjave papeža Benedikta XVI., ki je nedavno tega močno razburila muslimanske kroge, in ki jo je treba brati skupaj z papeževo obsodbo zahodnega »brezbožnega sekularizma« in »iracionalnostjo« darwinizma. Opredelitev (*i*)racionalnosti in izjeme je tako ključna ne samo za razumevanja razlike med krščanstvom in islamom: logika, na kateri temelji islam, je logika racionalnosti, ki ne dopušča nobene izjeme, medtem ko je logika, na kateri temelji krščanstvo, logika »iracionalne« izjeme. Papežev koncept »Uma« je tako predmoderni teleološki um, ki dojema univerzum kot harmonično Celoto, v kateri vse služi višjemu namenu, s tem pa zamegli ključno vlogo krščanske teologije pri rojstvu moderne znanosti, za katero tvori trditev o naključnosti univerzuma, prekinitev z aristotelsko teleologijo, konstitutiven aksiom. Ena izmed lekcij teorije relativnosti in kvantne fizike je v tem, da moderna znanost spodkoplje naše najbolj osnovne naravne drže in nas prisili, da verjamemo (sprejmemo) najbolj »nesmiselne« stvari. Avtor to naveže na Lacanovo logiko ne-Vsega, ki edino jamči pravo odprtost znanstvenega diskurza presenečenjem, vznikom »nemisljivega«. To naveže na Badioujev temeljni ontološki preboj protislovja Niča in množtev, ter na tezo, da je ateizem resnično misljiv zgolj znotraj monoteizma.

SLAVOJ ŽIŽEK

Towards a Materialist Theology

Key words: *Christianity, Islam, modern science, Lacan's formulas of sexuation, atheism, Zero and multiplicities*

The author focuses on the relationship between Christianity and Islam on one hand, and between Christianity and modern science, on the other. The relationship of Christianity to Islam and science can be explained with the help of Pope's quotation of the infamous lines of a 14th century Byzantine Emperor, which caused an uproar in Muslim circles, and which we have to read together with Pope's condemnation of Western "godless secularism" and with his remarks about the "irrationality of Darwinism". The definitions of (*ir*)rationality and *exception* are the key not only to an understanding of the difference between Christianity and Islam: the underlying logic of Islam

is that it allows for no exception, while the underlying logic of Christianity is that of an “irrational” exception. Pope's concept of “Reason” is a concept of the pre-modern teleological Reason, the view of the universe as a harmonious Whole in which everything serves a higher purpose. With this concept of “Reason”, Pope obfuscates the key role of Christian theology in the birth of modern science, for which the assertion of the contingency of the universe, the break with Aristotelian teleology, is a constitutive axiom. One of the lessons of the theory of relativity and quantum physics is that modern science undermines our most elementary natural attitudes and compels us to believe (accept) the most “nonsensical” things. The author links all that to Lacan's logic of non-All, which always guarantees a proper opening for the scientific discourse to surprises, to the emergencies of the “unthinkable”, and to Badiou's ontological breakthrough – the opposition between Zero and multiplicities, and to the thesis that atheism is truly thinkable only within monotheism.

MATJAŽ VESEL

Pariška obsodba leta 1277, potentia dei absoluta in rojstvo moderne znanosti

Ključne besede: *obsodba leta 1277, potentia dei absoluta, mnoštvo svetov, Galileo Galilej, rojstvo moderna znanosti*

V zgodovino pisju srednjeveške in zgodnje moderne znanosti je še vedno prisotna teza, ki jo je izvorno formuliral P. Duhem, danes pa jo v nekoliko bolj zmerni obliki zagovarja E. Grant, po kateri pomeni pariška obsodba 219 propozicij iz leta 1277 afirmacijo *potentia dei absoluta*, ki je rezultirala v kritiki aristotelizma in posledično v rojstvu moderne znanosti. Avtor dokazuje, da noben od teh enačajev ne zdrži kritičnega pretresa. Razprava o »dialektiki božjih moči« (*potentia dei absoluta – potentia dei ordinata*) se je začela že dobrega pol stoletja pred obsodbo, ki tudi ne predstavlja odločilnega dejavnika pri promociji te distinkcije. S primerjavo razprave o mnoštvu svetov pred obsodbo in po njej je mogoče pokazati, da je bil Aristotelovo pojmovanje edinosti našega sveta v teološki perspektivi (kaj bi bog lahko storil) pod vprašaj postavljeno že pred obsodbo, da pa tako pred obsodbo kot po njej nihče ni verjel, da *dejansko* obstaja več kot en svet. »Kritika« Aristotela je tako vseskozi epistemološko omejena na mišljenje *par esbatement* ali *secundum imaginationem*: kaj bi Bog s svojo *potentia dei absoluta* lahko storil. Na podlagi Galilejeve refleksije epistemološkega statusa koncepta *potentia dei absoluta* je mogoče pokazati razliko med srednjeveško in moderno, galilejsko znanostjo. Po Galileju naloga znanosti ni raziskovati, kaj bi Bog lahko storil, temveč tisto, kar je dejansko napravil.

MATJAŽ VESEL

The Paris Condemnation of 1277, Potentia Dei Absoluta, and the Birth of Modern ScienceKey words: *the condemnation of 1277, potentia dei absoluta, plurality of worlds, Galileo Galilei, the birth of modern science*

Still present in the historiography of medieval and early modern science is the thesis, originally formulated by P. Duhem and advocated today by E. Grant in a more moderate form, according to which the Paris condemnation of 219 propositions in 1277 entails an affirmation of *potentia dei absoluta*, which led to a criticism of Aristotelism and, consequently, to the birth of modern science. The author argues that this thesis can not stand the test of critical examination. The discussion about “the dialectics of God's powers” (*potentia dei absoluta – potentia dei ordinata*) began a good half century before the condemnation, which, on the other hand, does not represent the decisive factor in promoting this distinction. By comparing the discussion on the plurality of worlds before and after the condemnation, it can be shown that Aristotle's understanding of the unity of our world was, from the theological perspective (what God might have done), in fact brought into question before the condemnation, but that before and after the condemnation nobody believed that there *in fact* exists more than one world. “The critique” of Aristotle is epistemologically limited to considerations *par esbatement* or *secundum imaginationem*: what God with his *potentia dei absoluta* might have done. On the basis of Galileo's reflection on the epistemological status of the concept of *potentia dei absoluta*, the difference between medieval and modern, i.e. Galilean, science can be shown. According to Galileo, the task of science is not to explore what God might have done, but what God actually did.

PETER KLEPEC

O spodletelo-uspelem srečanju med Deleuzom in LacanomKljučne besede: *Deleuze, Lacan, anekdota, srečanje, tyche, realno*

Prispevek si postavlja vprašanje, ali je sploh kdaj prišlo do srečanja med Deleuzovo filozofijo in Lacanovo psihoanalizo? Na vprašanje odgovarja pritrdilno, pri tem si pomaga z neko anekdoto, da bi naposled pokazal, kako igra pojmovanje srečanja tako pri Lacanu kot tudi pri Deleuzu neko osrednjo vlogo. Pri poznem Lacanu tako v ospredje pride navezava med *tyche* in *automaton*, tematika realnega in gona, pri poznem Deleuzu pa se to vprašanje manifestira skozi različne tematizacije postajanja, dogodka in pojma kot prekinitve. Srečanje med Deleuzom in Lacanom za avtorja ni ne povsem spodletelo ne povsem uspelo, zaenkrat je njegov status še neodločljiv.

PETER KLEPEC

On the Missed-Successful Encounter Between Deleuze and LacanKey words: *Deleuze, Lacan, anecdote, encounter, tyche, the Real*

The article starts with the question whether there is an encounter between the philosophy of Deleuze and the psychoanalysis of Lacan. It claims that there is evidence of such an encounter, not only on an anecdotal level, but on the conceptual level as well, since the concept of the encounter plays a significant and central role in Lacan's later teachings and also in Deleuze's philosophy. In late Lacan it is presented through the interconnection of *tyche* and *automaton*, themes of the Real as impossible and the drive. In late Deleuze the theme of encounter is closely linked with the conceptualisation of becoming, event, and concept as interruptions. For the author the encounter between Deleuze and Lacan is neither a failure nor success, for now its status remains undecidable.

ALENKA ZUPANČIČ

PonavljjanjeKljučne besede: *ponavljjanje, razlika, reprezentacija, objekt a, komedija, tragedija*

Eden izmed konceptualnih dogodkov, ki zaznamujejo sodobno post-heglovsko filozofijo, je vznik koncepta ponavljjanja kot samostojnega in ključnega pojma. Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Freud ter kasneje Lacan in Deleuze – konceptualizacija ponavljjanja je v osrčju projektov vseh teh mislecev. Med njimi obstajajo pomembne razlike, vsem pa je skupno to, da postavljajo in analizirajo ponavljjanje kot v temelju različno od logike reprezentacije. Prispevek začne s kratkim orisom Marxovih razmislekov o ponavljjanju v razmerju do revolucije (v spisu »Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta«), nato pa se ukvarja zlasti z Deleuzeom in Lacanom ter podobnostim in razlikam njune konceptualizacije ponavljjanja. Za Deleuzea ponavljjanje, kakršno obstaja onstran reprezentacije, tvori emancipatorično realizacijo biti kot razlike. Za Lacana ponavljjanje tvori hrbtno stran reprezentacije in ga ni mogoče ločiti od nje, čeprav sta radikalno heterogena. Povezuje ga s kontingenco, ki je na delu pri sami konstituciji subjekta. Iz te perspektive se prispevek v zaključku spusti še v analizo povezave med ponavljjanjem in komedijo.

ALENKA ZUPANČIČ

RepetitionKey words: *repetition, difference, representation, object a, comedy, tragedy*

One of the conceptual events that distinguish contemporary post-Hegelian philosophy is the emergence of the concept of repetition as an independent and crucial concept. For Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Freud and, later

on, Lacan and Deleuze, the conceptual stakes of repetition are very much at the center of their projects. There are important differences between these projects, but what they all share is that repetition is viewed, posited, and elaborated as fundamentally different from the logic of representation. The paper starts with a brief overview of Marx's reflections on repetition in relationship to revolution (from *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*), and then focuses mainly on Deleuze and Lacan, on the similarities and differences of their conceptualizations. For Deleuze, repetition as existing beyond representation constitutes an emancipatory realization of Being qua difference. For Lacan, repetition constitutes the other side of representation and cannot be completely separated from it, in spite of their radical heterogeneity. It is related to the contingency involved in the very constitution of the subject. From this perspective the paper then concludes with an analysis of the link between repetition and comedy.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Jetniki drugega, ki ne obstaja

Ključne besede: *politika, psihoanaliza, Drugi, zahteva, dejanje*

Izhodišče pričujočega članka, ki raziskuje konceptualno premestitev v artikulaciji razmerja med subjektom in Drugim v polju politike, je enigmatična pripomba: »Še tega ne pravim 'politika je nezavedno', ampak zgolj 'nezavedno je politika'« iz Lacanove »Logike fantazme«.

V tej perspektivi avtorica izhaja iz razlikovanja med zahtevo na ravni imeti, ki je alienirajoča, ker potrjuje Drugega, in zahtevo po biti, ki je separacijska, ker postavlja Drugega pod vprašaj. Ta analiza omogoča avtorici pokazati, kako je v dobi neobstoječega Drugega, dobi, kot jo opredeljuje hegemonija kapitalističnega diskurza, edino akt, pri katerem so njegove posledice vpisane v samo njegovo strukturo, omogoča izhod iz diskurza, ki ne pozna zapore, in sicer natanko v tisti meri, v kateri je akt zmožen modificirati ne le status subjekta, marveč tudi status Drugega. Zato da bi pokazala, da je edini izhod v dobi neobstoječega Drugega, kot jo zaznamuje hegemonija kapitalističnega diskurza, diskurza, ki ne pozna zapore, akt, ki modificira tako subjekta kot Drugega, avtorica razlikuje dva statusa zahteve: zahtevo na ravni imeti, zahteva po imeti, in zahtevo na ravni biti, zahtevo po biti.

JELICA ŠUMIČ-RIHA

Prisoners of the Inexistent Other

Key words: *politics, psychoanalysis, the Other, demand, act*

Beginning with a discussion on an enigmatic remark: »I do not say 'politics is the unconscious' but simply 'the unconscious is politics'«, taken from

Lacan's seminar "The Logic of Fantasy", this paper examines a conceptual shift in the articulation of the relation between the subject and the Other in the field of politics. From this perspective, the author takes as her departure point a distinction between a demand at the level of having, a want-to-have, a demand which is alienating in so far as it confirms the Other, and a demand at the level of being, a want-to-be, a demand which is separating since it brings the Other into question. Based on this analysis, the author shows how, in an epoch of the Other which does not exist, characterized by the hegemony of the capitalist discourse, only an act in which its consequences are inscribed in its very structure, constitutes a way out of a discourse that knows no closure, and such precisely to the extent to which this act is capable of bringing about a modification of both the status of the subject as well as that of the Other.

OTO LUTHAR IN BREDA LUTHAR

Trio za orkester. Resničnost, pripoved in pomen

Gljučne besede: *zgodovina, zgodovinopisje, resnica, filozofija zgodovine, pripoved, teorija zgodovinopisja, interpretacija*

Članek predstavlja uvod k trem esejem vodilnih zgodovinarjev, ki so odločilno vplivali na zgodovinopisno razpravo o prehodu od modernega k postmodernem zgodovinskem razmišljanju v Evropi in Združenih državah. Hayden White, Frank Ankersmit in Keith Jenkins pokažejo, kako je bil modernistični način pisanja zgodovine povezan z modernističnim konceptom zgodovinskega časa.

Začeni z Whiteom, ki je bil posebno zainteresiran pokazati, da predstavlja vznik zgodovinske znanosti v devetnajstem stoletju način Evrope, kako artikulirati svojo zgodovinsko kulturo (na sistematičen in osredotočen način), smo prišli vse do Franka Ankersmita, da lahko razlaga razvoja zahodne zgodovinske zavesti zatrdi veljavnost zgolj, kolikor ne pojasni v pravem pomenu najkompleksnejšega prepletanja žanrov romana in zgodovinskih spisov.

Ko razpravljamo o pisanju Keitha Jenkinsa pa, po drugi strani, poskušamo opozoriti na njegovo prepričanje, da ne moremo izbirati in izbrati ali hočemo živeti v postmoderni ali ne, lahko pa (in mnogi med nami še to počno) vadimo izbiro in izbiranje med preostalimi ostanki starega 'gotovostnega' modernizma (objektivnostjo, nepristranskostjo, dejstvi, resnico...) in retoričnimi, 'post' diskurzi (branjem, zavzemanjem stališč, perspektivam, konstrukcijam...), prej kot da bi skušali popolnoma doseči eno ali drugo. Potemtakem je tukaj vidno, med starimi gotovostnimi in retoričnimi postdiskurzi, da so pričujoče razprave o tem, kaj utemeljuje zgodovino in zgodovinsko vednost, dejansko konstruirane, žive.

OTO LUTHAR IN BREDI LUTHAR

Trio for an Orchestra. Validity, Narration, and Meaning

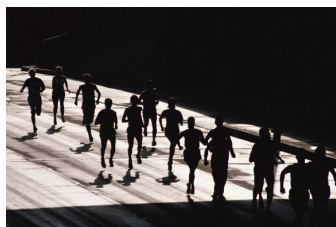
Key words: *history, historiography, truth, philosophy of history, narrative, theory of history, interpretation*

The article is an introduction to the three essays of leading historians who crucially influenced the historiographical debate on the transition from modern to post modern historical thinking in Europe and the United States. Hayden White, Frank Ankersmit, and Keith Jenkins show how the modernist way of writing history was connected with the modernist conception of historical time.

Starting with White, who was particularly interested in showing that the emergence of historical science in the nineteenth century represents Europe's way of articulating its historical culture (in a systematic and focused way), we come as far as Frank Ankersmit's conclusion that the exposition of the development of western historical consciousness can only claim validity if it does not properly account for the most complex intermingling of the genres of novel and historical writing.

When discussing the writings of Keith Jenkins, on the other hand, the authors attempt to point out his belief that we cannot pick and choose whether we would like to live in postmodernity or not; we can (and many of us still do) exercise some degree of picking and choosing between the remaining residues of old 'certaintist' modernism (objectivity, disinterestedness, the facts, truth ...) and rhetorical, 'postist' discourses (reading, positioning, perspectives, constructions ...), rather than opting completely for one or the other. Consequently it is here, between old certainties and rhetorical postist discourses, that the current debates over what constitutes history and historical knowledge is effectively constructed reside.

***Add dimension
to your
sociology
research --***



CSA Sociological Abstracts

*Comprehensive, cost-effective, timely coverage of current ideas
in sociological research*

Abstracts of articles, books, and
conference papers from nearly 2,000
journals published in 35 countries;
citations of relevant dissertations as well
as books and other media.

Now featuring:

- **Cited references**
- **Backfiles to 1952**
- **Scholar profiles**

Now available with ProQuest Full-Text!

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue

CSA Sociological Abstracts Discovery Prize

*Promoting teaching and learning in the social sciences through the use of
CSA Sociological Abstracts*

Entry information and past winners: info.csa.com/sociologicaldiscovery

ProQuest 

www.csa.com
