

Filozofski vestnik

XXX | 1/2009

Izdaja | Published by

Filozofski inštitut ZRC SAZU
The Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2009

Kazalo

Filozofski vestnik | Letnik XXX | Številka 1 | 2009

Transformacije moderne misli

- 7 **Rado Riha**
Dozdevek in dejanje
- 21 **Matjaž Vesel**
Galilei proti kardinalu Bellarminu: zagovor astronomsko-filozofskega programa
- 47 **Peter Klepec**
Foucault med ugodjem in željo

Metafora in negativno

- 67 **Ernesto Laclau**
Artikulacija in meje metafore
- 89 **Monique David-Ménard**
Negativno v misli Immanuela Kanta

Agamben, paradigma, kapitalizem

- 107 **Giorgio Agamben**
Kaj je paradigma?
- 127 **Giorgio Agamben**
Dve paradigmi
- 143 **Benjamin Noys**
Separacija in reverzibilnost: Agamben o podobi
- 161 **Nina Power**
Zmožnost ali sposobnost? Agambenovi odsotni subjekti
- 175 **Alberto Toscano**
Božji menedžment. Kritične pripombe o delu Giorgia Agambena *Kraljestvo in slava*
- 193 **Prikazi in ocene**
Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria* (Boštjan Nedoh)
Jernej Mlekuž, *Burek.si?! Koncepti/recepti* (Katja Kolšek)
Odgodenje zgodovine. Primer Jugoslavije (Tadej Troha)
- 209 **Izvillečki**

Contents

Filozofski vestnik | Volume XXX | Number 1 | 2009

Transformations of Modern Thought

- 7 **Rado Riha**
The Semblant and the Act
- 21 **Matjaž Vesel**
Galileo against Cardinal Bellarmine: a Defence of the Astronomical-Philosophical Program
- 47 **Peter Klepec**
Foucault between Pleasure and Desire

Metaphor and Negativity

- 67 **Ernesto Laclau**
Articulation and the Limits of Metaphor
- 89 **Monique David-Ménard**
Negativity in Immanuel Kant's Thought

Agamben, Paradigm, Capitalism

- 107 **Giorgio Agamben**
What is a Paradigm?
- 127 **Giorgio Agamben**
Two Paradigms
- 143 **Benjamin Noys**
Separation and Reversibility: Agamben on the Image
- 161 **Nina Power**
Potentiality or Capacity? Agamben's Missing Subjects
- 175 **Alberto Toscano**
Divine Management. Critical Remarks on Giorgio Agamben's *The Kingdom and the Glory*
- 193 **Book Reviews**
- 209 **Abstracts**

Transformacije moderne misli

Uredniška opomba

V pričujočem sklopu objavljamo znanstvene članke, ki so nastali na osnovi niza javnih predavanj spomladi leta 2008 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. Avtorji in avtorice so za objavo svoja predavanja predelali in razširili.

Rado Riha*

Dozdevek in dejanje

Na začetku bi rad nekoliko bolj pojasnil naslov predavanja, »Dozdevek in dejanje«. Naslov postane bolj jasen, če ga preoblikujemo v dve vprašanji. Prvo se glasi: ali je in kako je danes še možno dejanje? Je danes še možno dejanje, ki bi učinkovalo kot radikalna prekinitvev obstoječega in kot začetek novega niza? Drugo vprašanje dobimo, če konkretiziramo prvo. Torej: ali in kako je možno dejanje v realnosti, ki je stkana iz dozdevkov? Realnost, stkana iz dozdevkov, ni fiktivna ali pa virtualna realnost. Dozdevkovna realnost, to je realnost našega »sveta življenja«, realnost kapitalizma – spomnimo se tu na to, da je kapitalizem Marx v *Komunističnem manifestu* kot prvi prepoznal in določil kot družbeni red, ki desakralizira in razkraja vsako substancialno, bodisi naravno bodisi družbeno vez. Kapitalizem je po svojem ontološkem statusu svet raz-veze, svet brez realističnega svetnega temelja. Ali tudi, je svet brez Enega, natančneje, je svet, v katerem je Eden navzoč na način svoje konstitutivne odsotnosti. »Danes«, o katerem tu govorim, je torej »brez-svetni« svet globaliziranega kapitalizma, univerzum brez meje in izjeme v tisti meri, v kateri kapitalizem živi od prekoračenja lastnih mej, nenehnega vključevanja izjem in izrabljanja kreativne moči prekinitvev in začenjanja novih nizov.

Temi predavanja, problemu povezanosti dozdevka in dejanja, se bom skušal približati s pomočjo teze, da je dejanje, resnično dejanje, nerazločljivo od misli. V nadaljevanju me bo tako najprej zanimalo kdaj, pod katerimi pogoji lahko govorimo o nerazločljivosti misli in dejanja. Pri odgovoru na to vprašanje se bom vsebinsko oprl na J. Lacana in A. Badiouja. Pri tem bom pustil ob strani vprašanje o stičnih točkah in razhajanju njune misli. Ravnal bom tako, kot da nas lahko psihoanalitik in filozof, še preden se lotimo zapletenega vprašanja o pogojih in modusih njune teoretske združljivosti ali nezdružljivosti, skupaj nekaj naučita o dejanju in njegovi zvezi z mislijo.

I.

Svojo izhodiščno tezo o nerazločljivosti misli in dejanja bom razvil v dveh korakih. Prvi korak temelji na trditvi, da lahko o nerazločljivosti misli in dejanja govorimo

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 2, Ljubljana, Slovenija

edino pod pogojem, da dvojici misli in dejanja dodamo še tretji moment, moment realnega, Reči, *la Chose*, objekta mali *a*. Povedano nekoliko strožje: problem dejanja in njegove nerazločljivosti od dejanja lahko tematiziramo šele v okviru konceptualne mreže simbolnega, imaginarnega in realnega, s katero operira Lacanova psihoanaliza. Zveza misli in dejanja ne sodi na področje razmerja med teorijo in prakso, prej bi lahko rekli, da postane tudi dvojica teorije in prakse operativna šele v konceptualnem okviru medsebojnih razmerij simbolnega, imaginarnega in realnega. Dejstvo, da daje psihoanaliza prednost problematiki dejanja, ne pomeni, zapiše Lacan v seminarju *L'acte psychoanalytique*, da zavrača referenco na prakso.¹ Vendar je v *Seminarju XI* upravičenost takšne reference konceptualno jasno zamejena: »Kaj je praksa? Zdi se mi dvomljivo, da bi za ta izraz v zvezi s psihoanalizo lahko rekli, da ni ustrezen. To je najširši izraz, s katerim zaznamujemo vsakršno urejeno človeško dejavnost, ki človeku omogoča, da prek simbolnega deluje na realno. Da pri tem naleti na več ali manj imaginarnega, je tu le drugotnega pomena.«² Dejavnost je lahko res »vsakršna«, lahko je biblijska Beseda, Goethejevo Dejanje, ali pa Marxovo Delo,³ lahko je teoretska, praktična ali pa je zveza obojega, ključno je, da je vpisana v simbolno in podvržena učinkom njegovega razmerja z imaginarnim in realnim.

Problem dejanja, tistega, ki je nerazločljivo povezano z mislijo, ni problem praktične realizacije neke zgolj teoretske miselne konstrukcije, pač pa je nekaj drugega: je problem artikulacije simbolnega in realnega. Dejanje ni prehod od teorije k praksi, ampak je prekoračitev simbolnega v smeri realnega. Natančneje povedano, dejanje je artikulacija realnega, in sicer realnega kot, če smem tako reči, »stvari misli«. Dejanje in misel sta nerazločljiva, ker dejanje aktualizira, spravlja v igro »stvar misli«, tisto točko realnega, v kateri se misel šele vzpostavlja kot misel, ki pa ostaja hkrati na misel ireduktibilna.

8

Oglejmo si sedaj na kratko lacanovsko trojico simbolnega, imaginarnega in realnega. Gre za tri Lacanove, če prevzamemo priložnostno opredelitev J.-A. Millerja, temeljne »kategorije«, za tri načela klasifikacije oziroma za tri razrede, v katere lahko uvrstimo objekte iste narave.⁴ S to trojico imamo vse. In trojica je, načelno vzeto, tudi vse, kar imamo. S to trojico imamo naš svet, našo realnost, in trojica

¹ J. Lacan, *L'acte psychoanalytique*, neavtoriziran zapis seminarja iz leta 1967/68.

² J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 11.

³ Cf. J. Lacan, *L'acte psychoanalytique*.

⁴ Cf. J.-A. Miller *De la nature des semblants*, neavtoriziran zapis seminarja iz leta 1991/92.

je tudi to, kar nam omogoča dostop do našega sveta, do naše realnosti. To realnost, prvič, konstituira in strukturira neka simbolna struktura, torej S. Drugič, ta svet živimo na vselej specifičen, imaginaren način, tako, kot si ga predstavljamo, torej I. In tretjič, reči, tako kot Lacan, da naša realnost ni drugega kot montaža simbolne strukture in imaginarne reprezentacije,⁵ pomeni reči, da v tej realnosti dvojega konstitutivno nekaj manjka, da iz nje, da bi bila možna, nekaj vedno izpade, in sicer realno, R. Drugače povedano, k simbolno-imaginarni realnosti sodi tudi nekaj, kar jo presega ali kar v njej manjka, k njej sodi še njena imanentna izjema, realno kot nekakšna notranja zunanost realnosti. In ničesar drugega ni, ničesar ni, kar bi uhajalo tem trem načelom klasifikacije.

Vendar pri tej trojici ne gre za tri kategorije, ki enostavno sobivajo. Nasprotno, Lacanova trojica je zavozlana v voz. Kot sem že omenil, simbolno strukturirana realnost ni možna brez nečesa, kar iz nje izpade, brez svoje notranje zunanosti, realnega. Kaj pomeni ta ekstimmnost realnega glede na simbolno? To, da simbolna struktura na eni strani ni možna z realnim, da pa na drugi strani prav tako ni možna brez realnega. Od vsega začetka imamo torej opraviti z Enim, ki se kot takšno tudi že cepi na Dvoje, s simbolnim, ki ga spremlja nekaj, kar ne sodi zraven, imanentna izjema realnega. Gre, strogo vzeto, za nemogoče Eno in za nemogoče Dvoje. Prav zato se temu nemožnemu, vselej že na Dvoje scepjenemu Enemu dodaja še Tretje, imaginarno. To dodajanje ima specifično funkcijo. Imaginarno ni samo način, kako živimo simbolno urejeno realnost, kot sem rekel prej, ampak je hkrati vedno tudi specifičen način, kako je v realnosti mišljen in uprizorjen izpad realnega. Lahko je ta izpad npr. zanikan ali pa potlačen, lahko je tudi napol priznan. Lahko pa nastopi prav ta imenanatna izjema realnega, se pravi dejstvo, da deluje sredi realnosti kot njen moment nekaj, kar ji je radikalno heterogeno, kot to, kar je za pomen realnosti ključno. Drugače povedano, možno je takšno vozlanje vozla, v katerem so instance simbolnega, imaginarnega in realnega povezane tako, da je sredi realnosti afirmirana sled realnega, sled tega, kar realnost prekinja, ker v njej manjka ali pa jo presega. Namesto dvojega, realnosti in njenih različnih reprezentacij, imamo tu opraviti z realnostjo, ki je v sebi natrgana, saj je organizirana okoli nekega momenta, ki jo dela nekonsistentno, odprto za možnost nečesa, kar je nadsituacijsko, izrezano iz situacijsko določenega časa, in ravno zato univerzalno-emancipatorično, saj se potencialno naslavlja na vse.

⁵ »Realnost je samo montaža imaginarnega in simbolnega«, J. Lacan, *Logique du fantasme*, neavtoriziran zapis seminarja iz l. 1966/67.

Trojico simbolnega, imaginarnega in realnega lahko torej beremo, če povzamem, takole: Eno je Eno le, kolikor se cepi na Dvoje, in zato je tu še Tretje. Simbolno je vedno tudi že odsotno realno, saj ga brez tega odsotnega realnega enostavno ni. Simbolno brez realnega ni možno, skupaj pa simbolno in realno tudi nista možna. Zato imamo še tretjo instanco, ki stoji na mestu tega realnega, in sicer imaginarno. Torej simbolno tudi brez imaginarnega ni možno: simbolno in imaginarno sta povezana, skupaj konstituirata realnost, a le, koliko stojita nasproti realnemu, dokler je torej tu še realno. Natančneje, dokler v realnosti manjka realno, se pravi, dokler je v realnosti navzoča odsotnost realnega – in prav s problemom te paradoksalne prisotnosti realnega kot lastne odsotnosti je povezana Lacanova invencija »četrtne kategorije«, če smem tako reči, njegova razdelava koncepta dozdevka.

Preden se zdaj nekoliko podrobneje posvetimo konceptu dodevka, še pripomba k izhodiščni tezi o nerazločljivosti misli in dejanja. Eksemplaričen primer te nerazločljivosti je po mojem mnenju Lacanova kategorijo želje, natančneje, soočenje subjekta z njegovo željo. Za željo kot določilo človeka kot govorečega bitja namreč ni toliko značilno to, da človek željo *ima*, pač pa subjekta določa to, da svojo željo tudi *hoče* – na ta način vsaj razumem Lacanov stavek v *Spisih*, ki se glasi: »Subjekt je poklican, da se ponovno rodi kot objekt *a* želje, da bi zvedel, ali hoče to, kar želi.«⁶ Pri želji ni odločilno to, *kaj* subjekt želi, odločilen ni vselej izmikajoči se objekt-cilj, ki željo fascinira, pač pa je odločilno to, *kako* subjekt želi. Ta »kako« želenja meri na njegovo pripravljenost, da se sooči z objektom-vzrokom svoje želje, z objektom, ki je za željo in ki željo poganja. Človek je kot govoreče bitje sicer vedno že bitje želje, a zares se subjektivira, pojavi kot subjekt šele takrat, kadar tudi hoče to, kar želi.

10 Operacijo hotenja svoje želje, poenostavitve se tu zavedam, bom tu opredelil kot operacijo depsihologizacije želje. Depsihologizirana želja pa je, na kratko, zveza misli in afekta. Depsihologizirana želja je misel, ki je, prvič, aficirana, zadeta, če lahko tako rečem, s »stvarjo misli« kot svojim vzrokom, in ki se, drugič, s svojo aficiranostjo tudi »sooča«, se pravi, jo misli. Mišljenje te aficiranosti ni kontemplativna drža. Je dejanje, ki skuša v realnosti *narediti vidno, udejanjiti*, ali tudi, *pripeljati do pojavitve* objekt-vzrok želje, natančneje, tisto »stvar misli«, ki misel notranje zadeva, jo dela za misel, a je na misel hkrati ireduktibilna. Dejanje

⁶ Cf. J. Lacan, »Pripomba k poročilu Daniela Lagacha«, v: J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 682.

lahko, lolikor skuša v realnosti narediti vidno natančno to, kar v realnosti ni in ne bo nikoli mogoče neposredno videti, kolikor skuša pokazati to, kar ni in ne bo nikoli navzoče v neki pozitivni, predikativno določljivi podobi, se pravi nereprezentabilno »stvar misli«, opredelimo tudi kot *željo videti*. To željo videti pa lahko zopet razumemo kot proces subektivacije. Če človeka v njegovi generični biti določa to, da »ljudje mislijo«, potem velja tudi, da se čovek subjektivira, sestavlja kot subjekt, ali tudi, pojavlja v razsežnosti svoje generičnosti na temelju operacije z objektom–»stvarjo misli«. Takrat torej, ko dejanje misel, če smem tako reči, »objektivira«. »Objektivira« pa jo s tem, da jo pogojuje z navzočnostjo njenega vselej odsotnega vira, tiste na misel ireduktibilne »stvari misli«, ki misel od znotraj zadeva in ji s tem omogoča, da je misel o nečem, kar je misli heterogeno. »Stvar misli«, ne sama misel je tisto, kar je na izvoru dejanja in kar organizira njegovo nerazločljivost od misli.

A kako lahko dejanje naredi, da je v realnosti navzoča sama odsotnost realnega, kako lahko, kot sem prej rekel, naredi v realnosti vidno to, kar v realnosti ni mogoče nikoli neposredno videti, se pravi nereprezentabilno »stvar misli«? Okvirni odgovor na to vprašanje, in z njim lahko zaključim svoj prvi korak v eksplikaciji izhodiščne teze o nerazločljivosti misli in dejanja, se glasi: dejanje uspe v realnosti uprizoriti nereprezentabilno realno »stvari misli« tako, da konstruira minimalno razliko med realnim in realnim samim. V navezavi na A. Badiouja bom takšno dejanje opredelil kot *odtegnitveno dejanje*. Konstruirano minimalno razliko pa razumem, tokrat s pomočjo Lacana, kot *dozdevek*. V konstrukciji minimalne razlike se proizvede nerazločljivost misli in dejanja, in dejanje je izraz te nerazločljivosti, singularna točka njene pojavitve. Dejanje je manifestacija tega, da ni misli brez realnega, da pa je zveza misli in realnega nekaj proizvedenega: v dejanju je misel aktualizirana, če uporabim Badioujev izaz, kot *strast do realnega*.

II.

V drugem koraku bom skušal zgornje trditve če že ne utemeljiti, pa vsaj nekoliko podrobneje razložiti. Najprej nekaj pojasnil k pojmu dozdevka. Pozni Lacan dodaja svojim trem temeljnim kategorijam, s katerimi imamo, kot sem rekel, vse, še četrto – kategorijo dozdevka. Teorizaciji štirih diskurzov v XVII. Seminarju sledi razmišljanje o možnosti diskurza, ki ne bi bil diskurz dozdevka.⁷ Zakaj ta doda-

⁷ Cf. J. Lacan, *Hrbtina stran psihoanalize*, seminar XVII, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav ter Alenka Zupančič, Analecta, Ljubljana 2008; *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Le Séminaire,

tek trojici simbolnega, imaginarnega in realnega? Prvi odgovor na to vprašanje je, da na ravni zastavitve trojica S, I, in R sicer pokriva pokriva vse. A ko gre za bolj operativno vprašanje medsebojne artikulacije treh kategorij, takrat je ta trojica tako rekoč preveč iz enega kosa: ne omogoča namreč odgovor na vprašanje, kako artikulirati v mreži simbolnega in imaginarnega tudi izključeno realno. Poskus odgovora na to vprašanje je koncept dozdevka.

Najprej je treba povedati, da pri dozdevku, čeprav v pojmu odmeva videz, navideznost, prikaznost, ne gre za podvojitev imaginarnega. Pač pa pojem dozdevka vzpostavlja določeno ekvivalentnost med simbolnim in imaginarnim, in sicer ekvivalentnost glede na realno. Dvoje, simbolno in imaginarno, tako rekoč kot Eden, in sicer natančno kot dozdevek, stojita nasproti realnemu. Povedano nekoliko drugače, dozdevek ni videz, naša realnost ni drugega kot konsistentna in koherentna mreža dozdevkov, spletena okoli vrzeli realnega. V dozdevku je vsa naša realnost, realnost stvari in besed, teles in govoric

Tradicionalni filozofski diskurz operira z dvojicama realnost-videz, bit-pojav, psihoanaliza pa ti dvojici nadomešča in preoblikuje z dvojico dozdevka in realnega. Izhaja iz tega, da v svojem modernem pomenu bit ni nasprotje pojava, prikaznosti, pač pa je vsa v svoji pojavitivi. Bit je na strani dozdevka, nasprotje dozdevka pa je, na specifičen način, realno.⁸ Nasprotje dozdevka in realnega ni nasprotje, ki ločuje, prav narobe, je nasprotje, ki povezuje, in sicer povezuje v nekakšni »*conjonction disjonctive*«, disjunktivni povezavi, če uporabimo Lacanov izraz.⁹ Dozdevek in realno sta povezana, in sicer v gibanju izginotja: da bi se prikazalo realno, je potrebno, da se mreža dozdevkov zamaje. A ko se zamaje mreža dozdevkov, in z njo iz dozdevkov stkana realnost, se zamaje prav zaradi dozdevka.

12 Lacan najde, kot je znano, primer takšnega dozdevka v zgodbi iz *Stare zaveze*, in sicer v 5. poglavju Danielove knjige.¹⁰ Za kaj gre v tej zgodbi? Na kratko: kralj Bel-

livre XVIII, texte établi par Jacques Alain-Miller, Seuil, Paris 2006. Za podrobno obranavo Lacanovega pojma dozdevka Cf. Jelica Šumič-Riha, »Psihoanaliza med 'strastjo do realnega' in dozdevkom«, *Filozofski vestnik*, 2/2007.

⁸ Biti, ki je vsa v svoji pojavitivi, morda še najbolj ustreza objekt moderne znanosti. Eksemplaričen diskurz dozdevka je diskurz moderne znanosti. Zanj realno ni material, podvržen označevalnim operacijam, pač pa je to, kar v teh operacijah odpira vrzel; Cf. k temu tudi J.-A. Miller, seminar *De la nature des semblants*.

⁹ Cf. J. Lacan, *L'acte psychoanalytique*.

¹⁰ Cf. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Slovenski standardni prevod: Svetopisemska družba

šacár priredi veliko gostijo, na kateri si privošči sakrileg, pije namreč iz zlatega in srebrnega posodja, ki ga je iz jeruzalemskega templja prinesel njegov oče Nebukadnezar. No, kot odgovor na njegovo početje se pojavi roka, ki vsem na očeh nekaj napiše na zid, nekaj, česar sicer nihče ne zna prebrati, a Belšacár kljub temu prebledi v smrtni grozi. Pokliče modrece in jim obljubi nagrado, če jim uspe napisano prebrati in razložiti njegov pomen. Toda nikomur med modreci ne uspe. Kraj pokliče Daniela, izgnanca iz Judeje. Ta res najprej prebere napisano: *mené, mené, tekél, uparsin*. Nato napisano še razloži: *mené*, preštel je Bog tvoje kraljestvo in mu odredil konec; *tekél*, stehtan si bil na tehtnici in izkazalo se je, da si prelahek; *perés*, tvoje kraljestvo bo razdeljeno in izročeno Medijcem in Perzijcem. Belšacár da Danijelu obljubljeni nagrado in razglasi, da bo kot tretji vladal v kraljestvu. Še isto noč Belšacárja umorijo, kraljestvo pa dobijo Medijci. Ta prizor je, kot je znano, na svojem platnu upodobil tudi Rembrandt.

Lacan navaja zgodbo v različnih kontekstih, med drugim jo komentira tudi takole: če se pojavi tak stavek na zidu in ga lahko vsi berejo, vam to sesuje imperij.¹¹ Kaj je torej zapis na zidu? Je označevalec, se pravi nič drugega kot dozdevek, toda označevalec, spričo katerih se izkažejo vso ostali označevalci kraljeve oblasti za navadne dozdevke, ki izgubijo, ko so kot takšni razkriti, vso svojo moč. Je dozdevek, ki trga mrežo vseh dozdevkov kraljeve oblasti in odpre v njej praznino, kjer se lahko oglasi samo realno. Tisto, ki pretrese ter preoblikuje realnost kraljestva v nekaj novega.

Lacanova uporaba biblijske zgodbe dovolj jasno kaže, kaj zanima psihoanalizo pri pojmu dozdevka: preko dozdevkov poskuša psihoanaliza najti dostop do realnega. Dozdevek odgovarja na vprašanje, kako v realnost vključiti iz nje izključeno realno, in sicer prav kot izključeno. Lahko bi rekli tudi: kako narediti njegovo izključenost dostopno. Pri dozdevku torej ne gre toliko za vprašanje: kaj je dozdevek? Psihoanalizo zanima prej, kako dozdevek deluje? Mislím, da lahko rečemo, da deluje na dva načina. Prvič, dozdevek je na eni strani »gradbeni element« realnosti, naša realnost ni drugega kot konglomerat dozdevkov. In drugič, dozdevek je tudi tista točka, ki lahko deluje, če uporabim Badioujevo formulacijo, kot moment »aktivnega nihilizma«,¹² torej kot moment derealizacije, ki zamaja trdnost vsake objektivne realnosti. Z dozdevkom deluje sredi sveta modus ne-

Slovenije, Ljubljana 1997.

¹¹ Cf. J. Lacan, »La méprise du sujet supposé savoir«, *Scilicet* 1, Seuil, Pariz 1968, str. 38; ponatisnjeno v J. Lacan, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 336.

¹² Cf. A. Badiou, *20 stoletje*, prev. A. Žerjav in S. Tomšič, Analecta, Ljubljana 2005, str. 86.

realistične realnosti, realno, nekaj, kar ni iz tega sveta.¹³ Dozdevek je tako rekoč biti-tu realnega, način, kako se pojavlja v realnosti realno v svoji izključeni podobnosti. V tem pogledu dozdevek hkrati je in ni instanca realnega. Kar lahko, nekoliko strožje, povemo takole: dozdevek je minimalna razlika med realnim in realnim samim.

V biblijskem primeru je dozdevek, ki deralizira realnost, v božjih rokah, realno je realno božje vsemogočnosti. Kaj pa se zgodi, če instanco Boga kot podpore dozdevka odmislimo? Če nekoliko poenostavim, lahko odgovorim takole:¹⁴ v tem primeru je dozdevek *stvar dejanja*. Pri tem poskusu, da bi dozdevek povezal z dejanjem, si bom najprej pomagal s *Stoletjem A. Badiouja*. Ključ za celotno razumevanje 20. stol., zapiše Badiou v svojem *20. stoletju*, je strast do realnega. Je preizkusni kamen subjektivnosti tega stoletja. A realno, ki s svojo pojavitvijo zaznamuje, da vsem očitnostim navkljub lahko obstaja tudi nekaj, kar ne obstaja, moment radikalno novega začetka, je neločljivo povezano z dozdevkom. Problem umetniških in političnih prelomov 20. stol. je zato prav zveza dozdevka in realnega, problem njune povezave pa je tudi ena velikih tem Badioujevega *Stoletja*.

¹³ Če je dozdevek na eni strani moment derealizacije realnosti, pa se na drugi postavlja na pot nenehnemu drsenju želje, njenemu iskanju lastnega objekta-vzroka in hkrati bežanju pred njim, postavlja se na pot halucinatorični, fantazmatski realizaciji želje.

¹⁴ V Lacanovem okviru bi kot izhodišče za odgovor na to vprašanje lahko vzeli mesto iz »Discours à l'École freudienne de Paris«, kjer najprej pove, da je psihoanaliza »[...] panoga, ki je proizvedena edino prek dozdevka«, nato pa nadaljuje, da je dozdevek v psihoanalizi gol, »razgaljen do točke, da zamaje dozdevke, ki podpirajo religijo, magijo, pobožnost, vse tisto, kar prikriva ekonomijo užitka«, v: J. Lacan, *Autres écrits*, Seuil, Pariz 2001, str. 281. V seminarju XVIII pa Lacan zapiše, da stavek o »diskurzu, ki ne bi bil diskurz dozdevka [...]« trdi, »[...] da diskurz, kot sem povedal, je diskurz dozdevka [...]«, J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., str. 19. Na temelju tega stavka lahko damo, zavedam se tveganosti te konstrukcije, naslednji odgovor na Lacanovo vprašanje »[...] za kaj gre tam, kjer ne bi šlo za nekaj, kar je dozdevek«: edini diskurz, ki *ne bi bil* diskurz dozdevka, bi bil diskurz, ki *ve*, da je diskurz dozdevka. Diskurz, ki *ve*, da je diskurz dozdevka lahko imenujemo diskurz *golega dozdevka*. Goli dozdevek je dozdevek, ki *ve*, da je dozdevek. Ta vednost ima obliko specifičnih subjektivnih protokolov in operacij, ki omogočajo, da na mestu derealizacije realnosti, ki jo povzročajo dozdevek, nastopi nekaj realnega.

Za primer takšnega golega dozdevka bi lahko šteli npr. tudi Brechtov potujitveni učinek, o katerem govori tudi Badiou v *20. stoletju*. Potujitveni učinek lahko razumemo kot dozdevek, ki deralizira vse ostale dozdevke tako, da samega sebe uprizarja kot zgolj dozdevek. Je dozdevek, ki vzpostavi svojo lastno distanco do realnosti in ki uspe s tem odpreti prostor za nekaj realnega: za spoznanje, da je to, kar se kaže kot nujno in nespremenljivo dano, dejansko nekaj kontingentnega, proizvedenega, torej spremenljivega.

Dozdevek ni zgolj dozdevek, ampak je povezan z realnim s tesnimi in nujnimi vezmi. Je, kot zapiše Badiou, »resnično načelo umestitve realnega, tisto, kar lokalizira in napravi vidne surove učinke njegove kontingence«. ¹⁵ Dozdevek je torej, če še enkrat ponovim, nekakšno biti-tu realnega.

Badiou pokaže, da obstajata dva načina, kako se v 20. stol. uresničuje strast do realnega. Strast do realnega, hoteti novo tu in zdaj, deluje, prvič, v obliki nestrpnosti do slehernega posredovanja, do slehernega reprezentacije realnega. Nastopa dejansko kot poskus izsiliti neposredni dostop do realnega: v tem oziru je strast do realnega izenačena z destrukcijo. Realnost je podvržena nenehni destrukciji, da bi se izza vselej lažne prikaznosti razkrila realna »stvar sama«. To je poglobitna, prevladujoča oblika, kako se manifestira strast do realnega v 20. stol. Toda Badiou poskuša iz izkušenj stoletja izvleči še drugo obliko uresničevanja te strasti, tisto, ki ji pravi »odtegotvanje«. Odtegotvalni miselni protokol pa je gesta ponazoritve minimalne, toda absolutne razlike, z Badioujevimi besedami, razlike med mestom in tem, kar se na tem mestu dogaja, kar se sem umešča, razlike med Stvarjo, *das Ding*, in njo samo. Kot ponazoritev te minimalne razlike navaja Badiou Malevičevo platno *Beli kvadrat na beli podlagi*. Odgovor na vprašanje »Kaj, ali tudi, kje, natančno vzeto, je beli kvadrat, ki ga slika Malevičevo platno?«, se namreč glasi: beli kvadrat ni drugega kot »nična, a absolutna« razlika med belim in belim. ¹⁶

V okviru teme o dozdevku in dejanju, ki jo tu obravnavam, bom Badioujevo ločevanje dveh pojavnih oblik strasti do realnega razumel na naslednji način: za to, da bi bila v realnosti prisotna odsotnost realnega, je potreben vposeg dejanja. Odtegnitvena gesta je dejanje konstrukcije minimalne razlike med realnim in realnim samim. Ta minimalna razlika deluje v realnosti v obliki dozdevka.

III.

Oglejmo si zdaj nekoliko podrobneje še samo dejanje. Omejil se bom na kratko obravnavo treh opredelitev, ki bi jih po mojem mnenju moral upoštevati resen poskus razdelave teorija dejanja. Vse tri značilnosti prevzemam iz Lacanove psihoanalize, natančneje, iz treh Lacanovih tekstov, in sicer iz besedila »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, ¹⁷ ki je bilo prvič objavljeno l. 1945, iz semi-

¹⁵ A. Badiou, *20. stoletje*, str 67.

¹⁶ *Ibid.*, str. 77.

¹⁷ Cf. J. Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, *Problemi-Razprave* 184-186, Ljubljana 1979.

narja *L'angoisse* in iz seminarja *L'acte psychoanalytique*. Gre za, prvič, opredelitev dejanja kot manifestacije anticipirane gotovosti; drugič, za problem razmerje med dejanjem in tesnobo; in tretjič, za značilnost, ki jo še najbolje povzema Lacanova formulacija, da »ni gospodarja dejanja«.

Pri besedilu o »Logičnem času« se ne bom ukvarjal z (navidezno) logično uganko, ki je tema Lacanovega članka, zanima me samo v njem implicirana teorija dejanja.¹⁸ Dejanje, ki nam ga predstavlja članek, je dejanje, ki ga moram izvršiti v situaciji, ne da bi razpolagal z ustrezno vednostjo o tej situaciji, ne da bi torej razpolagal z vsemi tistimi danostmi, ki bi mi omogočali, da na njihovi podlagi z gotovostjo izpeljem sklep, kako naj delujem. Skratka, delovati moram v situaciji nepopolnega Drugega, ki vsebuje neodločljiv moment X, in o resnici tega neodločljivega momenta X odločam šele s samim dejanjem. Dejanje, za katerega tu gre, ni nasledek logičnega sklepanja, pač pa se resničnostna vrednost premise, na podlagi katere delujem, potrjuje šele z dejanjem. Drugače povedano, dejanje anticipira to, kar bo postalo resnično šele z njim samim, je pred gotovostjo, ki naj bi ga vodila: temeljna značilnost dejanja je njegova anticipirana gotovost, njegovo, kot se glasi naslov Lacanovega članka, »vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«. Dejanje, s katerim se, če uporabim Badioujev izraz, »odloči neodločljivo«, ne temelji na nizu sklepanja, a je njegov element in vznikne iz njega – ne kot enostaven prelom s sklepanjem, ampak kot prekinitev sklepanja, ki je njegov sestavni del sklepanja.¹⁹

Dejanja sicer ni zaključna točka logične dedukcije, vendar pa tudi ni dejanje na slepo, na pamet, pač pa gre za dejanje, katerega pogoj možnosti je neka vrzel v Drugem, bodisi da jo aktualizira, nanjo zgolj reagira ali pa jo samo ustvari. Bistveno za akt je, da je »izvršen v luknji Drugega«.²⁰ Izkoriščanje te vrzeli v Drugem je tisto, kar dejanju omogoča, da deluje kot agens radikalnega spreminjanja situacije, da oblikuje neko možnost kot sedanost. Vendar dejanje kot moment radikalne prekinitve z Drugim ni le preblisk trenutka. Druga bistvena razsežnost

16

¹⁸ V nadaljevanju se deloma opiram na neavtoriziran zapis seminarja J.-A. Millerja *Les us du laps* iz l. 1999-2000.

¹⁹ Cf. k temu tudi članek Eda Plutha and Dominieka Hoensa »Kaj pa, če je Drugi neumen? Badiou in Lacan o 'logičnem času'«, prevedel Simon Hajdini, *Problemi* 1-2/06, Ljubljana 2006, str. 135-148.

²⁰ Cf. Jelica Šumič Riha, »Jetniki Drugega, ki ne obstaja«, *Filozofski vestnik* 1/2007, str. 99. Cf. še: ena od bistvenih razsežnosti akta je v tem, »[...] da prekine z Drugim, [...] moment subjektive

dejanja je, da je odvisen od tega, kar mu sledi, je začetek novega niza. Obstaja le v obliki procesa svoje verifikacije, v obliki proizvodnje konsekvenc v realnosti, ki jo je sam ustvaril kot svoj temelj. Z Badioujevimi besedami, »intervencija, iz katere izhaja, da dogodek cirkulira v situaciji [...] v situaciji ni prepoznavna drugače kakor v svojih posledicah«. ²¹

Svoj kratek prikaz dejanja, ki ima strukturo anticipirane gotovosti, bom zaključil z dvema pripombama. Prvič, pojmovanje dejanja, ki ga vsebuje Lacanov »Logični čas«, nas lahko po mojem mnenju spomni na to, kar je vedel tudi Marx, da lahko namreč neko situacijo razumemo le pod pogojem, da jo spremenimo oziroma ustvarimo, natančneje, da sami proizvedemo tiste lastnosti situacije, ki pred to produkcijo niso obstajale. ²² Druga pripomba zadeva to, kar je po mojem mnenju temeljno odprto vprašanje dejanja, katerega značilnost je, da samo ustvarja tisti razlog, na katerega se opira in ki dejanje upravičuje. Gre za vprašanje, kako med seboj povezati navedeni razsežnosti dejanja. Na eni strani to, da temelji dejanje, čeprav ni dejanje *ex nihilo*, na momentu radikalne prekinitve, da torej predpostavlja določeno »veščino« rokovanja z ničem, vrzeljo. In na drugi strani to, da obstaja le v nizu svojih posledic. To odprto vprašanje bom formuliral takole: kako je mogoče v produkciji *posledic* dejanja, v procesu realizacije novega niza, ohraniti to, da gre za posledice *dejanja*, torej momenta radikalne prekinitve, zarez, produkcije odsotnosti v prisotnem? Povedano na kratko: kaj loči resnično dejanje, robespierrovsko izraženo, dejanje z dejanjem, od prazne geste nenehne produkcije novih svetov?

Vprašanje bo ostalo odprto, namesto tega prehajam k obravnavi druge ključne opredelitve dejanja, tiste, ki jo lahko najdemo v Lacanovem seminarju *L'angoisse*. Seminar s kratkim naslovom *Tesnoba* je sam na sebi izredno kompleksen, saj se

absolutne, radikalne ločitve od Drugega« Akt je v tem pogledu »[...] neke vrste metafora, substitucija: tam, kjer manjka označevalec, vznikne akt kot neke vrste inkarnacija luknje v Drugem, aktivna luknja, bi lahko rekli«, *ibid*.

²¹ A. Badiou, *L'Être e l'événement*, Seuil, Pariz 1988, str. 229.

²² Cf. k temu še naslednji odlomek iz knjige Guy Lardreaux *La véricité*: »[...] uhojeni izraz 'razumeti to, kar se dogaja', je perverzno naiven; 'dogaja' se strogo vzeto samo to, kar naredimo sami; tako da ne gre za to, da 'razumemo', ampak za to, da se v zadostni meri 'zaslepimo', kot pravi Milner, tako da neko dejanje, ki so ga vse doslej prepovedovale lastnosti empirične situacije, postane možno že s samim tem, da je bilo izvršeno in da na tak način povzroči, da se retroaktivno pojavijo kot pogoji njegovega lastne uspešnosti lastnosti, ki prej niso obstajale«. G. Lardreau, *La véricité. Essai d'une philosophie négative*, Verdier, Pariz 1993, str. 226.

v njem prepletajo različne zastavitve in raziskovalne poti. Zanimal me bo samo v tisti svoji razsežnosti, v kateri nas uči, da ni dejanja, kjer ni na delu objekt želje, kjer ni na delu objekt mali *a*. Objekt, ne subjekt je tisto, kar je na izvoru dejanja in kar dejanje organizira.

Ne glede na to, da je seminar naslovljen *Tesnoba*, tesnoba, strogo vzeto ni njegova tema, prav tako Lacana tesnoba ne zanima kot doživeti fenomen, kot težava, ki jo je treba ozdraviti. Prej bi lahko rekli, da ga zanima kot nekaj, kar je treba rekonstruirati kot logično nujen moment v konstituciji želje. »Čas tesnobe ni odsoten v konstituciji želje [...] želja, utemeljena na tesnobi, se konstituira s prekoračitvijo tesnobe«²³. Konstitutiven pa je čas tesnobe, kolikor je tesnoba tista, ki proizvede objekt-vzrok želje, kolikor tesnoba preoblikuje užitek v objekt-vzrok želje. Tesnoba, poudarja Lacan proti Freudu, za katerega je tesnoba nedoločena in brez objekta, ni brez objekta, vendar velja to le pod pogojem, dodaja, da tega objekta ni mogoče izreči, da ni mogoče reči, za kateri objekt gre.²⁴ Prav zato tudi velja, da je prava substanca tesnobe kot afekta to, kar ne vara, to, kar je zunaj dvoma: tesnoba ne vara, in sicer zato ne, ker ji uhaja vsak objekt.²⁵

Za nas je tu bistveno naslednje: Lacanova tesnoba je aktivna, produktivna tesnoba. J.-A. Miller je uvedel zanimivo ločnico med konstituirano tesnobo, tesnobo kot doživetim fenomenom, in med konstituirajočo tesnobo.²⁶ Se pravi, tesnobo, ki je deluje kot agens, ki proizvede objekt-vzrok želje. Tesnoba kot doživet fenomen samo tesnobo zamračuje in subjektu, ujetemu v njen peklenski krog onemogoča dejanje, in za to tesnobo ni drugega zdravila kot vzrok želje. Vendar zahteva to zdravilo intervencijo dejanja. Človeška dejavnost poteka običajno na podlagi gotovosti oziroma, kot zapiše Lacan v *L'angoisse*, referenca gotovosti je v bistvu delovanje:²⁷ navsezadnje, kaj je bolj zanesljivo znamenje za to, da sem prepričan v nekaj, kakor to, da delujem? Vendar pa je, nadaljuje Lacan, v resnici ravno obratno, delovanje si sposoja gotovost pri tesnobi: »Delovati pomeni iztrgati tesnobi njeno gotovost. [...] Delovati pomeni izvršiti transfer tesnobe.«²⁸ Akt deluje tako, da začne delovati v

18

²³ J. Lacan, *Seminaire X, L'angoisse*, op. cit., str. 204/5.

²⁴ *Ibid.*, str. 155. Cf. še: »Ne samo, da tesnoba ni brez objekta, pač pa označuje, če lahko tako rečem, najgloblji objekt, zadnji objekt, Stvar, *la Chose*«, *ibid.*, str. 360.

²⁵ Cf. *ibid.*, str. 252.

²⁶ J.-A. Miller, »Angoisse constituée, angoisse constituante«, Cf. www.lacan.com/jamsem2.htm.

²⁷ Cf. J. Lacan, *Seminaire X, L'angoisse*, op. cit., str. 92.

²⁸ *Ibid.*, str. 92 in 93.

svetu tisti nič objekta, tista izguba objekta, ki je edini »pravi« objekt tesnobe, objekt, ki ga je mogoče opisati edino s pomočjo negacije: tesnoba ni brez objekta. Dejanje spravlja v igro produktivnost tesnobe, uporablja jo v meri, v kateri slednja proizvaja objekt mali *a* kot izgubljeni objekt, natančneje, kot objekt, ki se konstituira na podlagi svoje izgube.²⁹ Dejanje je po svojem bistvu operacija z objektom želje, tako bi lahko na kratko povzeli pojem dejanja, zarisano v seminarju *L'angoisse*.

Na koncu se bomo na kratko zadržali še pri tretji značilnosti dejanja, ki sem jo poimenoval, s pomočjo Lacanove formulacije v seminarju *L'acte psychoanalytique*: »ni gospodarja dejanja«. Začel bi s tem, kar daje vsaj na prvi pogled analitičnemu dejanju njegovo enkratno naravo: psihoanaliza temelji na zvezi akta in delanja, *conjonction d'un acte et d'un faire*. Akt je na strani analitika: njegovo dejanje je v tem, da podpira transfer oziroma da je opora predpostavljene vednosti, instance subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, in s tem svojim dejanjem analitik avtorizira analizandovo nalogo in sproža njegovo željo. Delo, tisto, ki se začne s temeljnim pravilom svobodne asociacije, pa je na strani analizanta. A pri tej razliki med delanjem in dejanjem ne gre za delitev na hlapca in gospodarja. Prav narobe, psihoanaliza kaže, da ni dejanja, za katerega bi lahko kdorkoli rekel, da je popolnoma njegov gospodar.³⁰ Ne morda v tem pomenu, da nihče, najsi gre za analizandovo delo ali za analitikovo dejanje, ne obvladuje posledice svojega delovanja. Pač pa v tem pomenu, da se v analizi oba, analitik in analizant, vsak na specifičen način, eden na začetku, drugi na koncu analize – a začetek analize je tako ali tako na njenem koncu, v momentu, ko analizand sama sebe postavlja na mesto analitika – prepoznavata v svojem subjektivnem statusu kot povzročena z objektom mali *a*, z nečem, če smem tako reči, kar ni del tega sveta. Oba, vsak na svojem koncu analize, delujeta v analitični situaciji v imenu tistega presežka realnega, objekta *a*, ki se vselej dodaja vzpostavitvi subjekta v polju Drugega, presežka, ki ga, vtem ko ga cepi, ravno dela za subjekta. Vzpostavljata in ohranjata analitično situacijo kot proces, v katerem se, vselej znova in na ireduktibilno singularen način, od primera do primera verificira, ali so v njem res na delu posledice analitičnega dejanja, ali je in kako je v njem navzoča odsotnost objekta, ali se v njem realizira neka vednost, ki se ne ve.

²⁹ Cf. J.-A. Miller, »Angoisse constituée, angoisse constituante«, *op. cit.*: dejanje uporablja tesnobo kot »moment, ko je v niču vseh objektov sveta proizvedeno tisto več, ko je proizveden presežni objekt, ki krši vse zakone objektivnosti in ki ga imenujemo objekt mali *a*«.

³⁰ J. Lacan, *L'acte psychoanalytique*, str. 112.

Zavedajoč se nepremostljivega prepada, ki loči analitično dejanje od umetniškega ali pa političnega dejanja, bom vseeno tvegala in postavil naslednjo analogijo: tako kot je analiza zveza delanja in akta, tako obstaja tudi vsako drugo resnično dejanje le kot zveza dejanja, se pravi prekinitve situacije, aktivnega nihilizma, in pa procesa verifikacije njegovega razloga, torej vlečenja konsekvenc dejanja v situaciji. Kar to zvezo, se pravi resnično dejanje omogoča, je prav moment objekta, ki mu je dejanje zavezano, moment realnega, prekinitve, prisotne odsotnosti. Toda dejanje ni le v tem, da v dobri rabi tesnobe sproži v svetu delovanje objekta, ki ga tesnoba proizvede, ničnega objekta, ki je svoja lastna odsotnost. Dejanje je tudi v tem, da ohranja sledi tega objekta v tem, kar sledi, v aktualizaciji možnosti kot sedanjosti. Skratka, naloga dejanja je, da v proizvodnji posledic afirmira tudi to, česar ni mogoče neposredno videti, samo prekinitve, na kateri temelji novi niz. Ne tako, da možnost kot sedanjost oblikuje kot neposredno realizacijo realnega. Pač pa tako, da uporablja nični objekt, ki ga dejanje iztrga tesnobi, kot nekakšno orodje, s pomočjo katerega je mogoče zagotoviti v tem svetu trajno navzočnost nečesa kar je, tako kot zapis na zidu v biblijski zgodbi, del tega sveta tako, da je hkrati njegova imanentna izjema. Da torej kot odtegnitveno dejanje uprizoni v svetu nični objekt kot minimalno razliko med realnim in njim samim. Kot tisto minimalno razliko, ki ni drugega kot dozdevek.

Končal bom z nekim odprtim vprašanjem, in sicer: ali ne bi mogli tudi Badioujev poskus zarisa nadčasovne meta-zgodovine in večnih resnic (npr. Spartakov upor in njegove ponovitve, Kitajska od 81 pr. n.št. pa do Mao Ce Tunga) razumeti kot poskus, ohranjati v svetu sled tistega, kar derealizira svet, da bi lahko na tem mestu vzniknilo nekaj realnega? Pri večnih resnicah po mojem mnenju ne gre za poskus zarisa nekakšnih utopičnih idealov politike emancipacije. Prej bi lahko rekli, da delujejo te večne resnice kot sestavni del tega, kar imenuje Badiou »točka realnega, na kateri vztrajamo za vsako ceno«.³¹ Same na sebi so te resnice neki nič, a nič, ki deluje: svoj smisel dobijo namreč šele v svojih posledicah, v tem, ali lahko prikažemo, z dejanjem, ki je nerazločljivo od misli, da obstajajo, pa čeprav morda tako, da skoraj ne obstajajo, tu in zdaj, v tem svetu torej dogodki in dejanja, ki jih lahko razglasimo za ireduktibilno singularne primere teh resnic.

³¹ A. Badiou, *Ime česa je Sarkozy?*, prev. Miranda Bobnar, Sophia, Ljubljana 2007, str. 33.

Matjaž Vesel*

Galilei proti kardinalu Bellarminu: zagovor astronomsko-filozofskega programa

I. Galilei: »slab epistemolog in dober teolog«

Pred dobrimi petnajstimi leti, natančneje leta 1992, smo lahko v »samostojnem časniku za samostojno Slovenijo« brali članek s precej bombastičnim naslovom »Katoliška Cerkev je oprostila G. Galileija: in vendar se vrti ...«. Podobne članke in novice, katerih skupni imenovalc je bilo – že na prvi pogled malo verjetno – sporočilo, da je »Cerkev rehabilitirala Galileija« ali da je »papež oprostil Galileija« obsodbe iz leta 1633, je bilo mogoče zaslediti po vsem svetu. Novinarji so se s takšnimi naslovi odzvali na poročilo, ki ga je po dolgoletnem delu papeške komisije o »zadevi Galilei«¹ napisal kardinal Poupard in na govor papeža Janeza Pavla II.² o razmerju znanosti in religije, ki sta bila razumljena kot neke vrste opravičilo za obsodbo. Podrobnejša branja omenjenih besedil so zelo hitro pokazala, da je šlo za veliko medijsko pretiravanje. Kardinal Poupard in papež Janez Pavel II. sicer priznavata nekatere napake, ki naj bi jih v razmerju do Galileija zagrešili cerkvene institucije in njeni dostojanstveniki, vendar iz njunih besedil nikakor ne izhaja, da je šlo za rehabilitacijo ali celo oprostitev Galileija.³ Še več, oba teksta sta z vidika historične epistemologije polna zgrešenih tez.⁴ Oče G. V. Coyne, dolgoletni direktor Vatikanskega observatorija in tudi sam član komisije, je pred nedavnim izpostavil štiri problematične trditve, ki jih je mogoče izluščiti iz teh dveh besedil:⁵ (1.) Galilei ni razumel, da je bil kopernikanizem tedaj zgolj

¹ Komisijo je 3. julija 1981 ustanovil Janez Pavel II., začetki komisije pa segajo v l. 1979, ko je papež (10. novembra) govoril na plenarnem zasedanju Papeške akademije znanosti, posvečenem stoletnici rojstva Alberta Einsteina.

² Poupardovo poročilo in papežev govor sta v originalnem francoskem jeziku izšla v *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), str. 764–772. Obe besedili sta v francoščini ponatisnjeni v dodatku k zborniku F. Berretta (ur.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?*, str. 149–156 in str. 157–171.

³ Tako so pisali predvsem nekateri italijanski časniki, vendar gre za nesmisel: rehabilitirati je mogoče le živega človeka; rehabilitirati mrtvega človeka je v strogem pomenu besede nemogoče. Prim. Segre, »Light on Galileo Case?«, str. 485–486, op. 5.

⁴ Besedili pravzaprav niti ne izražata rezultatov dela članov komisije, na kar nekateri bivši člani bivše komisije in drugi specialisti za »zadevo Galilei« še vedno opozarjajo.

⁵ Prim. G. V. Coyne, »The Church's Most Recent Attempt to Dispel the Galileo Myth«, str. 341.

»hipotetičen« in da ni imel znanstvenih dokazov zanj – tako je izdal metode moderne znanosti, katere utemeljitelj je bil; (2.) »teologi« tedaj niso bili sposobni pravilno razumeti Biblije; (3.) kardinal Roberto Bellarmino je razumel, »za kaj je v resnici šlo«; (4.) ko so znanstveni dokazi za kopernikanizem postali znani, je Cerkev pohitela s sprejemom kopernikanizma in implicitno priznala, da se je motila, ko ga je obsodila. Te štiri točke je mogoče – če zanemarimo četrto –, zreducirati na naslednjo tezo:⁶ v konfliktu med znanostjo in teologijo (beri: hermenevtiko Svetega pisma) je bila resnica glede tolmačenja Biblije, na strani znanstvenika Galileija, medtem ko je bila glede epistemologije oziroma znanosti resnica na strani teologov in še posebej kardinala Roberta Bellarmina. Rečeno nekoliko bolj natančno: kar zadeva razmerje med razodeto resnico in znanstveno resnico, je Galilei zagovarjal pravilno stališče, ker je potegnil jasno ločnico med Svetim pismom in njegovim tolmačenjem, saj je zavrnil, da bi kot predmet vere obravnavali vprašanja, ki zadevajo znanstveno raziskovanje (Biblija je avtoriteta samo v stvareh »vere in morale«). Na drugi strani naj bi teologi zasnovali »avtentično znanstveno metodologijo«, saj so pravilno ugotovili, da bi moral Galilei »gibanje Zemlje in mirovanje Sonca v središču vesolja« skladno s tedaj uveljavljeno metodologijo obravnavati zgolj hipotetično (*ex hypothesi* oziroma *ex suppositione*). Galilei bi moral hipotezo o gibanju Zemlje in mirovanje Sonca v središču vesolja torej obravnavati kot matematično oziroma astronomsko »orodje«, kot »instrument«, ki omogoča »reševanje nebesnih pojavov«, to je, kolikor omogoča napovedovanje leg nebesnih teles. Galilei bi moral to trditev razumeti »instrumentalistično«, ne pa »realistično«,⁷ kot da se Zemlja resnično giblje z dnevnim gibanjem okoli svoje osi in z letnim gibanjem okoli Sonca, ki je resnično sredi vesolja. Določene hipoteze namreč ni mogoče imeti za resnično, dokler

⁶ Prim. L. Bianchi, »Urbain VIII, Galilée et la toute-puissance divine«, str. 68–69. Zelo podobno formulacijo temu, kar sledi v naslednjih stavkih, lahko preberemo v delu *Galilei e la Chiesa, ossia il dritto ad errare*, str. 193–196, enega od zunanjih sodelavcev komisije W. Brandmüllerja.

⁷ Oba izraza zapisujem v narekovajih, ker ju je treba razumeti kontekstualno in ne absolutno. Tako »realizem« kot »instrumentalizem« sta, če ju razumemo v njunem modernem pomenu in apliciramo kot kategoriji na obdobje znanstvene revolucije, prej zavajajoča kot razkrivajoča. V sodobnem pomenu besede je »realist« nekdo, ki verjame, da znanstvene teorije in koncepti kažejo realno stanje stvari, moderni »instrumentalist« (včasih tudi »fiktionalist«) pa je prepričan, da so znanstvene teorije in koncepti zgolj orodja, instrumenti oziroma fikcije, ki omogočajo napovedi določenih rezultatov, ne ustrezajo pa realnemu stanju stvari. V 16. stoletju ločnica ne poteka po teh definicijah. Astronomski »realisti« so bili tisti astronomi, ki so verjeli, da mora astronomija odgovoriti tudi na filozofska vprašanja o ustroju vesolja in vseh drugih za astronomijo relevantnih vprašanjih filozofije narave (fizika, kozmologija) in v skrajni instanci podati

ni potrjena z »neizpodbitnimi dokazi«. ⁸ Papež Janez Pavel II. je iz tega potegnil sklep, da je prišlo med rimsko kurijo in Galileijem do »medsebojnega tragičnega nesporazuma«: prvi je skušal zaman učiti teologe dobre biblijske hermenevtike, ti pa so imeli prav, da so se zoperstavili Galileijevi zmedi glede hipotez in znanstvene resnice.

Obe »ugotovitvi«, tako tista o Galileiju, ki naj bi bil dober teolog, a slab epistemolog, kot ona o Bellarminu, ki naj bi bil slab teolog, zato pa odličen epistemolog, sta dokazljivo napačni. Moj namen ni pokazati, zakaj in v katerih pogledih je napačna teza o Galileiju kot »dobrem teologu«⁹ – teološka razsežnost »zadeve Galilei« tako ali tako pleni levji delež pozornosti –, temveč bom poskusil ovreči tezo o Bellarminu kot odličnem epistemologu in, kar je še bolj pomembno od same ovržbe, pokazati, da je bilo Galileijevo razumevanje »realističnega« statusa astronomskih hipotez na sploh in heliocentrične hipoteze posebej sicer drugačno od prevladujočega, vendar pa, če pustimo za zdaj ob strani dejstvo, da nikakor ni bilo nekaj izjemnega, povsem konsistentno in – tudi zaradi njegovih teleskopskih odkritij – celo nujno. Še več, da je bil »realizem« sploh edini mogoč in konsistenten astronomski program, se je trudil pokazati že Galilei sam. Nekatere teze njegove argumentacije najdemo v pismu Diniju 23. marca 1615, predvsem pa je Galilei zelo jasen in prepričljiv v – za časa njegovega življenja sicer neobja-

vzročno razlago za posamezen pojav, »instrumentalisti« pa so bili prepričani, da astronomija na ta vprašanja ne more dati dokončnih odgovorov, vendar ne zato, ker bi bilo to načeloma nemogoče ali ker bi bili koncepti in hipoteze, s katerimi operira astronomija, »fikcije« ali »instrumenti«, temveč zato, ker se je bilo ob matematični enakovrednosti določenih hipotez na podlagi pojavov nemogoče odločiti za eno ali drugo hipotezo. Zelo, zelo redki so bili tisti, ki so zanikali resnični obstoj neke »mašinerije« nebesnih sfer, najsi je ta urejena ptolemajsko, to je z ekscentri in epicikli, ali averoistično, to je kot kombinacija z Zemljo koncentričnih nebesnih sfer. O tem prim. danes že klasičen članek P. Barkerja in B. R. Goldsteina, »Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal«. O tem, kako sta ti dve kategoriji vstopili v zgodovino pisje znanosti, prim. G. Freudenthal, »'Instrumentalism' and 'Realism' as Categories in the History of Astronomy: Duhem vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides«.

⁸ Prvi in najvplivnejši zagovornik te teze je bil francoski krščanski zgodovinar znanosti P. Duhem v l. 1908 izdani knjigi *Sauver les apparences: Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*. Prim npr. naslednji navedek s strani 136: »La Logique était du parti d'Oslander, de Bellarmin et d'Urbain VIII, et non pas du parti de Képler et de Galilée; ceux-là avaient compris l'exacte portée de la méthode expérimentale et qu'à cet égard, ceux-ci s'étaient mépris.«

⁹ Naj samo nakažem: Galilei je v svojih »kopernikanskih pismih« dejansko zagovarjal ločevanje med teologijo in naravoslovjem, vendar pa je v istem obdobju, v pismu Katarini Lorenski in še posebej v pismu Diniju 23. marca 1615 razvil dolg komentar odlomka iz Salomonove knjige, na podlagi katerega je dokazoval, da Sveto pismo podpira heliocentrizem.

vljenih in še danes premalo poznanih – kratkih besedilih, ki jih je izdajatelj Galilejevih del A. Favaro imenoval *Considerazioni circa l'opinione copernicana*.¹⁰ Vsa omenjena besedila so nastala v povezavi z dogodki, katerih mračni finale je bila neformalna obsodba kopernikanizma marca l. 1616 in uvrstitev Kopernikovega dela *O revolucijah nebesnih sfer* na *Index librorum prohibitorum*, v katerih je eno ključnih vlog odigral prav kardinal Roberto Bellarmino.¹¹ Vendar pa se moramo, preden se lahko posvetimo analizi Galilejevih argumentov, najprej na kratko spomniti širšega ozadja razprave.

II. Kopernik, Osiander in Galilejev kopernikanizem

1. Za kaj sploh gre v tem – epistemološkem – vprašanju?

Če želimo razumeti zastavke in domet vprašanja, se moramo vsaj na kratko vrniti k Nikolaju Koperniku, s katerim se je vse skupaj začelo.¹² Kopernik je, kot vemo, l. 1543 po dolgem omahovanju objavil svoje monumentalno delo *O revolucijah nebesnih sfer*, v katerem je trdil, da se Zemlja vrti okoli svoje osi in kroži okoli Sonca, ki miruje sredi vesolja. Njegova afirmacija gibanja Zemlje je bila v nasprotju z vsemi artikulacijami tedanje vednosti, se pravi, z vsemi za zadevo relevantnimi znanostmi: v nasprotju s tedaj sprejeto aristotelsko filozofijo narave, tj. z aristotelsko fiziko in kozmologijo, s ptolemajsko astronomijo, kolikor je ta temeljila na sprejetih aristotelskih fizikalno-kozmoloških načelih in tudi s krščansko teologijo. Vendar to še ni vse: Kopernikov heliocentrični sistem sveta je bil rezultat njegovega astronomsko-filozofskega programa. Kopernik je bil, kot ga je označil Galilei, »astronom-filozof«. To pomeni, da si je kot astronom vzel pravico legitimno presojeti in odločiti o vprašanih, ki so po sprejeti klasifikaciji znanosti sodila na področje filozofije, natančneje filozofije narave. Ker je bila filozofija narave tradicionalno tudi hierarhično višja znanost od astronomije, kar je pomenilo, da je bila filozofija tista, ki je določala fizikalno-kozmološka načela, na podlagi katerih so potem astronomi gradili astronomijo in ne obratno, je Koper-

24

¹⁰ Prim. *Razmišljanja o kopernikanskem mnenju*. Pri nas je omenjena besedila že obravnaval M. Božovič, v »Elementa Galilejske epistemologije«.

¹¹ O tem. prim. R. S. Westfall, »The Trial of Galileo: Bellarmino, Galileo, and the Clash of Two Worlds« in E. McMullin, »The Church's Ban on Copernicanism, 1616«. O kardinalu Bellarminu in njegovem razumevanju astronomije ter kozmologije prim. U. Baldini, »L'astronomia del Cardinale Bellarmino«, v: isti, '*Legem impone subactis*': *Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia, 1540–1632*, str. 285–303. O Bellarminovem, na Biblijskih odstavkih temelječem pojmovanju »tekočega neba«, prim. predvsem U. Baldini, in G. V. Coyne (ur. in prev.), *The Louvain Lectures (Lectiones Lovanienses) of Bellarmine and the Autograph Copy of His 1616 Declaration to Galileo*.

¹² Izčrpneje o Koperniku in njegovi vlogi v znanstveni revoluciji prim. M. Vesel, *Astronom-filozof*.

nik s svojo gesto prekršil tudi hierarhični red, ki je vladal med znanostmi. Kopernikova heliocentrična astronomija je bila torej rezultat dejstva, da se Kopernik ni zadovoljil zgolj z »reševanjem pojavov«, kar je bilo dolgo časa razumljeno kot tradicionalna naloga astronomije, temveč je sodil, da mora astronomija odgovoriti tudi na filozofska vprašanja o ustroju vesolja.

Kopernikova, recimo ji z ustaljeno frazo, »realistična« epistemološka naravnost je bila za veliko večino astronomov, filozofov in teologov tedanjega časa nesprejemljiva. Zaradi tradicionalnega razumevanja nalog astronomije, po katerem lahko astronomija vzpostavlja različne hipoteze za »reševanje« nebesnih pojavov, in zaradi tega, ker naj bi takšno pojmovanje astronomskih hipotez omogočalo učinkovito obrambo Kopernikovega heliocentrizma pred napadi filozofov in teologov, je Andreas Osiander napisal kratek, anonimni nagovor *Bralcu o hipotezah tega dela*¹³ in ga dal brez Kopernikove vednosti natisniti na začetek *Revolucij*. V tem nagovoru pojasnjuje, da je Kopernikov heliocentrični sistem zgolj astronomska hipoteza – danes bi rekli model –, ki omogoča izračunavanje leg nebesnih teles, ni pa nujno tudi dejansko resnična. To velja po Osiandru za vse astronomske hipoteze. Po Osiandru je naloga astronomije namreč omejena zgolj na »reševanje pojavov«, tj. izračunavanje leg nebesnih teles, kar je mogoče doseči z več hipotezami. To dejstvo ponazori s klasičnim primerom dveh hipotez, ki obe enako dobro »rešujeta« gibanje Sonca. Gibanje Sonca je mogoče matematično popolnoma enakovredno oziroma ekvivalentno pojasniti tako s hipotezo ekscentra kot s hipotezo epicikla na deferentu.

Med izidom Kopernikovih *Revolucij* l. 1543 z Osiandrovo označitvijo Kopernikovega sistema kot zgolj ene od možnih »astronomskih hipotez« in Bellarminovo zahtevo l. 1615, naj tudi Galilei o gibanju Zemlje in mirovanju Sonca sredi vesolja govori *ex suppositione* oziroma *ex hypothesi*,¹⁴ se je seveda zgodilo marsikaj. Predvsem je treba opozoriti na spremenjeno razumevanje ontologije neba, do česar je prišlo v zadnji četrtini 16. stol., potem ko je Tycho Brahe v knjigi *De mundi aetheri recentioribus phaenomenis*, ki je izšla l. 1582, na podlagi opazovanj giba-

¹³ Prim. *O revolucijah nebesnih sfer*, str. 13–15. Za analizo Osiandrovega nagovora bralcu prim. M. Vesel, nav. delo, str. 244–265, in tam navedeno literaturo.

¹⁴ Prim. Roberto Bellarmino, *Pismo Paolu Antoniu Foscariniju* 12. aprila 1615, v: M. Vesel, *Nebeške novice Galilea Galileija* (v nadaljevanju NNGG), str. 219: »Prvič, pravim, da se mi zdi, da vi, prečastiti in gospod Galileo ravnata pametno, ko ostajata pri tem, da govorita *ex suppositione* in ne brezpogojno, kakor sem zmeraj verjel, da govori Kopernik.«

nja komete iz l. 1577, za katerega je ugotovil, da se giblje v supralunarnem območju sveta, odpravil do tedaj vladajoče tridimenzionalne, realne, trdne nebesne sfere, ki so nosilke nebesnih teles, in namesto njih ustoličil »tekoče telo neba«.¹⁵ Namesto niza realnih, tridimenzionalnih sfer oziroma sferičnih lupin, ki so realni nosilci nebesnih teles, tj. vzroki njihovih gibanj, je za precejšen del astronomov poslej nebesno substanco tvorila tekoča snov, ki v ničemer ne ovira svobodnega gibanja planetov, ki jih vodi božja vednost. S to spremembo je bila odpravljena epistemološka ovira, ki je preprečevala, da bi astronomi obravnavali tudi ne-krožne poti nebesnih teles in omogočila raziskavo sil, ki povzročajo njihovo gibanje. S tem se je odprla pot za Keplerjeve eliptične tirnice planetov (orbite) in nebesno mehaniko.

Drugo, enako pomembno spremembo so prinesla znamenita Galileijeva teleskopska odkritja, ki jih je javnosti predstavil v *Zvezdnem glasniku* l. 1610, v katerem je tudi prvič javno izrekel – sicer bolj implicitno kot eksplicitno¹⁶ – svojo podporo kopernikanizmu. Do nekaterih drugih, mogoče celo pomembnejših odkritij pa se je Galilei dokopal v letu po izidu *Zvezdnega glasnika*.¹⁷ Galilei je v *Zvezdnem glasniku* razkril rezultate opazovanj z daljnogledom, ki so pokazala, da sta Zemlja in Luna sorodni telesi (tako kot na Zemlji so tudi na Luni gore in doline; tako kot Zemlja z odbito svetlobo osvetljuje Luno, tudi Zemlja osvetljuje njo), da so t. i. »meglenice« ali »meglice« sestavljene iz brezmejnega števila zvezd, ki s prostimi očmi niso vidne, ter predvsem to, da ima planet Jupiter štiri spremljevalce. Kasneje je Galilei temu spisku dodal še planet Saturn, za katerega je menil, da je sestavljen iz treh zvezd, in ugotovitev, da so vsi planeti, kakor Zemlja in Luna, temna, neprosojna telesa, in da gre Venera, zopet kakor Luna, skozi vse faze.

¹⁵ Glede razprave o substanci neba in o tem, kdo je bil resnični, »izvirni« avtor teze o tekočem nebu, prim. izvrstno knjigo M. A. Granade, *Sfere solide e cielo fluido*. Za povzetek razprav o ontologiji neba konec 16. stol. prim. tudi v M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, II, str. 3–66. Brahe je v *De mundi aetheri recentioribus phaenomenis* namesto Ptolemajevega in Kopernikovega – Ptolemajev sistem ga ne zadovoljuje matematično in arhitektonsko, Kopernikov je nesprejemljiv zaradi fizikalne nesmiselnosti in teoloških posledic gibanja Zemlje –, predstavil tudi svoj sistem, v katerem planeti spremljajo Sonce v njegovem kroženju okoli Zemlje, ki miruje sredi vesolja.

¹⁶ Galilei je v rokopisu *Zvezdnega glasnika* celo prečrtal trditev, da je Kopernikov »sistem zelo skladen z resnico«. Prim. NNGG, str. 175, op. 162.

¹⁷ O vsem tem prim. M. Vesel, *Nebeške novice Galilea Galileija*.

Vse to, vzeto skupaj, je seveda zelo močno zamajalo temeljne značilnosti aristotelsko razumljenega kozmosa – s tem pade ločnica med supralunarnim in sublunarnim območjem – in nagnilo tehtnico v prid Kopernikovi ureditvi vesolja. Prokopernikanska dejstva so bili Jupitrovi sateliti, ki so dokazovali, da v vesolju ne obstaja zgolj eno središče nebesnih gibanj, ki je identično z Zemljo, kar je zahtevala aristotelska filozofija narave, temveč jih obstaja več, in predvsem popoln cikel Venerinih faz, ki jih ni bilo mogoče pojasniti v nobeni različici ptolemajskega geocentričnega sistema. Dejstvo, da preide Venera skozi vse faze, je namreč nedvoumno in neizpodbitno dokazovalo, da kroži Venera okoli Sonca, Galilei je popolnoma legitimno sklepal, da se isto dogaja tudi z drugim notranjim planetom Merkurjem. To pa je bilo mogoče pojasniti samo z dvema sistemoma: ali s Kopernikovim heliocentričnim ali s Tychovim geohelocentričnim. Čeprav je sistem Tycha Braheja »optično« popolnoma enakovreden heliocentričnemu sistemu (ta pa geocentričnemu), je Tycho Brahe ostal zagovornik mirovanja Zemlje sredi vesolja, in je, kljub nekaterim inovacijam, ki smo jih omenili (»tekoče telo neba«), še naprej zagovarjal nekatere teze klasične kozmologije: teorijo štirih elementov in torej ločitev Zemlje od nebesnih teles, kar pomeni heterogenost v vesolju;¹⁸ »simetrijo«, so(raz)mernost med deli vesolja;¹⁹ nezmožnost dnevnega gibanja Zemlje zaradi fizikalnih razlogov, itd. Galilei je – tudi zaradi svojih teleskopskih odkritij, ki smo jih omenili – vse te teze zavračal,²⁰ zato je imel Venerine mene za prvi neovrgljivi dokaz o resničnosti Kopernikovega sistema. Tedaj je postal njegov do tedaj dokaj impliciten kopernikanizem ekspliciten; Galilei je začel vse bolj in bolj jasno zatrjevati, da je Kopernikov sistem resničen. 1. januarja

¹⁸ Kljub »utekočinjenju« neba ostaja ločnica med sublunarnim in supralunarnim območjem za Tycha Braheja še naprej nedotaknjena, samo formulirana je na drugačen način. Prim. prvo knjigo *Epistolarum astronomicarum libri* iz l. 1596 (TBOO, VI, str. 221).

¹⁹ Za Tycha je pri Koperniku problematičen »ogromen prazen prostor«, ki v Kopernikovem sistemu ločuje Saturn od sfere zvezd stalnic, neizmerna velikost zvezd stalnic, predvsem pa svet brez reda, brez somernosti in skladnosti oziroma harmonije. Prim. prav tam (TBOO, VI, str. 222).

²⁰ Galilei je v pismu Balianiju 12. marca 1614 (OGG, XII, str. 34–35) o sistemu Tycha Braheja zapisal, da pri njem ostajajo iste »velike težave«, zaradi katerih se je oddaljil od Ptolemaja, medtem ko pri Koperniku ne najde nobenega zadržka; še najmanj se strinja s tistimi ugovori, ki jih v svojih astronomskih pismih proti Koperniku navaja Tycho Brahe. Galilei je Tychove ugovore zavrnil posredno, v odgovoru na knjigo *Disputatio de situ et quiete Terrae*, ki jo je l. 1616 napisal teolog Francescu Ingoli, in v kateri je povzel veliko večino Brahejevih ugovorov proti Koperniku. Galilejev odgovor je prišel nekoliko pozno, a vendar, v obliki *Pisma Ingoliju* (l. 1624) in drugem dnevu *Dialoga*.

1611 je tako, med drugimi pisal tudi pismo Giulianu de' Medici, v katerem je dal nedvoumen poudarek kopernikanski naravi svojih odkritij:

»To čudovito izkustvo nam je dalo čutno zaznavna in zanesljiva odgovora na veliki vprašanji, o katerih so bili doslej v dvomih največji svetovni umi. Prvi je, da so vsi planeti po svoji naravi temni (tudi z Merkurjem se dogaja isto kot z Venero): drugi pa, da Venera neizpodbitno kroži okrog Sonca, tako kot tudi Merkur in vsi drugi planeti, stvar, o kateri smo bili pitagorejci, Kopernik, Kepler in jaz trdno prepričani, ni pa bila čutno zaznavno dokazana, kakor je zdaj pri Veneri in Merkurju. Gospod Kepler in drugi kopernikanci se bodo lahko ponašali, da so prav verjeli in filozofirali, čeprav se nam je dogajalo in se nam bo še dogajalo, da nas bo skupnost filozofov in libris štela za malovedne in malodane bedake.«²¹

Ko je Galilei približno leto kasneje na podlagi opazovanja madežev na Soncu, t. i. sončevih peg, ugotovil, da se Sonce giblje okoli svoje osi,²² je postal Galileijev kopernikanizem še bolj izrecen in bojevit, kar ni ostalo neopaženo.

Če pustimo ob strani filozofe, ki so bili do Galileijevih teleskopskih odkritij več kot zadržani, prej bi lahko celo rekli, da so bili do njih sovražno razpoloženi, in se osredotočimo na reakcijo astronomov in teologov, lahko ugotovimo dvoje. Prvič, da so se glede Galileijevih začetnih odkritij po začetnem skepticizmu omehčali astronomi, med njimi je bil prvi Kepler, sledili so mu astronomi jezuitskega Rimskega kolegija, pod vodstvom Christopherja Clavia, kar je tehtnico dokončno nagnila na Galileijevo stran.²³ Vendar pa to še ne pomeni, da so jezuitski astronomi sprejemali tudi Galileijeve kopernikanske sklepe. In drugič, da se je z vse glasnejšim Galileijevim zagovarjanjem kopernikanizma, pri čemer velja še posebej izpostaviti *Sončna pisma*, ki so po zapletih s cenzuro izšla l. 1613, razprava v naslednjih letih postopoma preselila na področje teologije, se pravi k vprašanju kompatibilnosti heliocentrizma s Svetim pismom.²⁴

28

²¹ NNGG, str. 252–253.

²² O tem, kaj je Galilei dejansko naredil kot »astronom-filozof« prim. odličen povzetek v: M. Clavelin, »Galilée astronome philosophe«.

²³ Prim. Bellarminovo pismo matematikom Rimskega kolegija 19. aprila 1611, v: M. Vesel, NNGG, str. 260 in njihov odgovor 24. aprila 1611 na str. 261–262.

²⁴ O vseh teh dogodkih prim. izvrstno knjigo M. Buccantinija, *Contro Galileo. Alle origini dell' af faire*, ki je eden redkih, ki te epizode na analizira v luči kasnejšega Galileijevega procesa ampak samo po sebi, v njeni lastni logiki. Ti dogodki so bolj ali manj podrobno obdelani v številnih knjigah o Galileiju. Prim. npr. M. Clavelin, *Galilée copernicien. Le premier combat (1610–1616)*

2. Galilei je bil v tem obdobju deležen tako prikritih kot javnih teoloških napadov in ovadb, da zagovarja nauk (tj. gibanje Zemlje), ki je v nasprotju z Svetim pismom in je torej heretičen. Na te obtožbe in težave pri »kopernikanskem« tolmačenju Biblije je odgovoril v seriji t. i. kopernikanskih pism,²⁵ v katerih je skušal pokazati, da kopernikanizem ni neskladen s pravilno interpretiranim Svetim pismom. V tem boju za pravilno biblijsko hermenevtiko, ki mora biti pravilno umeščena do dosežkov znanstvenega raziskovanja, se mu je pridružil karmelit Paolo Antonio Foscarini, ki je na začetku l. 1615 v Neaplju izdal *Pisma o pitagorejskem in Kopernikovem mnenju o gibanju Zemlje in mirovanju Sonca, in o novem pitagorejskem Sistemu sveta*,²⁶ v katerem je zagovarjal skladnost Kopernikove astronomije in krščanske teologije, kar pa je Galileiju in kopernikanski stvari bolj škodilo kot koristilo. Zaradi teh dogodkov, vključno s Foscarinijevo intervencijo, se je v celotno zadevo, še bolj kot bi se sicer, vpletel izjemno vplivni jezuitski teolog in kardinal Roberto Bellarmino. Kardinal Bellarmino je v svoji intervenciji odprl tudi epistemološko razsežnost kopernikanskega vprašanja. Foscarini mu je namreč poslal svoja *Pisma* v branje in presojo, na kar je Bellarmino – v pismu, v katerem se izrecno naslavlja tudi na Galileija, ki je bil verjetno pravi naslovnik – odgovoril v treh kratkih točkah, ki zadevajo predvsem razmerje heliocentričnega sistema in biblijske hermenevtike, hkrati pa v njih odpre tudi vprašanje epistemološkega statusa Kopernikovega sistema.

Bellarmino se je vprašanja »realističnega« ali »instrumentalističnega« statusa heliocentričnega sistema dotaknil že v prvem stavku svojega pisma. Kardinal meni, da Foscarini in Galilei »ravnata pametno«, ko ostajata pri tem, da o gibanju Zemlje in mirovanju Sonca »govorita *ex suppositione* in ne brezpogojno«, kakor je »zmeraj verjel, da je govoril Kopernik«. ²⁷ Če ostajamo v domeni »reševanja pojavov«, torej na ravni astronomskih hipotez, s katerimi lahko napovedujemo lege nebesnih teles, ne da bi obenem trdili, da te hipoteze tudi dejansko obstajajo, »je to«, pravi Bellarmino, »odlično povedano in nič nevarno«. Mate-

29

in M. Camerota, *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della controriforma*, str. 260–332.

²⁵ Prim. Galileijeva pisma Castelliju 21. decembra 1613 (OGG, V, str. 281–288), Kristini Lorenski (OGG, V, str. 309–348), Pieru Diniju 16. februarja 1615 (OGG, V, str. 291–295) in Dinijevo pismo Galileiju 7. marca 1615 (OGG, XII, str. 151–152 ter Galileijeva pismo Diniju 23. marca 1615.

²⁶ P. A. Foscarini, *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole, e del nuovo Pittagorico sistema del Mondo*. Knjiga je izšla na začetku l. 1615 (na koncu besedila je zapisan datum 6. januar 1615).

²⁷ Bellarminovo pismo Paolu Antoniu Foscariniju 12. aprila 1615, v: NNGG, str. 219.

matiku, tj. astronomu, zadošča, da »rešuje pojave«, in če rečemo, »da se vsi pojavi bolje rešijo, če vzamemo, da se Zemlja giblje in Sonce stoji pri miru, kakor če sprejmemo ekscentre in epicikle« – Bellarmino je očitno prepričan, da Kopernikova heliocentrična hipoteza odpravlja ekscentre in epicikle, kar seveda ne drži – »je to odlično povedano in prav nič nevarno.«²⁸ Dokler ostaja kopernikanizem omejen na »reševanje pojavov«, Bellarmino z njim nima nikakršnih težav. Težave, in sicer filozofske in teološke, bi po njem nastopile, če bi »trdili, da je Sonce v resnici v središču sveta in se vrti okrog samega sebe, ne da bi potovalo od vzhoda proti zahodu, ter da je Zemlja na 3. nebu in s skrajno hitrostjo kroži okrog Sonca.«²⁹ To bi bilo nevarno »ne le, ker bi ta trditev razdražila vse sholastične filozofe in teologe, ampak ker bi s postavljanjem Svetega pisma na laž škodila tudi sveti veri.«³⁰ Toliko Bellarmino v prvi točki.

Medtem ko je druga točka Bellarminovega pisma Foscariniju popolnoma teološka, se k epistemološki problematiki vsaj delno zopet vrne v tretji točki. Bellarmino zagotavlja, da bi bilo treba, če bi obstajal kakšen »resničen dokaz« za gibanje Zemlje in mirovanje Sonca, Sveto pismo tolmačiti zelo previdno:

»Tretjič, pravim, da če bi bil dokaz, da je Sonce v središču sveta in Zemlja na 3. nebu ter da Sonce ne potuje okrog Zemlje, temveč Zemlja potuje okrog Sonca, resničen, tedaj bi bilo treba ravnati zelo preudarno pri razlaganju tistih delov Svetega pisma, ki se zdijo temu nasprotni, in raje reči, da jih ne razumemo, kakor reči, da je napačno, kar se dokazuje.«³¹

Da tak »resnični dokaz« obstaja, bo pripravljen verjeti šele, ko mu ga bo kdo pokazal. Do sedaj česa takega še ni videl: »dokazati, da predpostavka, da je Sonce v središču [sveta] in Zemlja na nebu, rešuje pojave, namreč ni isto kot dokazati, da je Sonce resnično v središču in Zemlja na nebu.«³² Medtem ko verjame, da »prvi dokaz lahko obstaja«, »zelo močno dvomi« – kar je v nasprotju z njegovo izjavo, da bo sprejel »resnični dokaz«, ko mu ga bo kdo pokazal – o obstoju dokaza, »da je Sonce resnično v središču in Zemlja na nebu«. In ker obstaja dvom, ne smemo dvomiti v resnico Svetega pisma, »kakor so ga razložili sveti očetje«.

²⁸ Prav tam.

²⁹ Prav tam.

³⁰ Prav tam.

³¹ Prav tam, str. 220.

³² Prav tam.

V Svetem pismu poleg tega piše, da je učeni Salomon, za katerega ni verjetno, da bi trdil nekaj, kar je v nasprotju s tem, kar je dokazano ali dokazljivo, trdi, da »sonce vzhaja in zahaja«. ³³

Bellarminovo splošno razumevanje epistemološkega statusa astronomije in njenih nalog ter posledično njegovo zahtevo, glede tega, kako naj Galilei obravnava Kopernikov heliocentrični sistem, je mogoče strniti v naslednje stališče: astronomija je matematična veda, ki lahko uporablja različne hipoteze za izračunavanje leg nebesnih teles, vendar to še ne pomeni, da te hipoteze izpričujejo realno, dejansko stanje stvari. Odkrivanje realnega, dejanskega stanja stvari je – kot je mogoče sklepati na podlagi prve točke pisma – naloga teologije in filozofije. Dokler bo Galilei ostal »astronom-matematik« in ne bo skušal postati »astronom-filozof« (ali celo »astronom-teolog«), je to popolnoma hvalevredno početje. Problem bo nastal, če bo prekoračil to mejo.

Vprašanje, ki sem si ga zastavil, je, ali je bilo Bellarminovo razumevanje dometa in nalog astronomije – to je, četudi najverjetneje izhaja iz drugačnih razmislekov, izjemno podobno Osiandrovemu ³⁴ – tudi upravičeno. Ali je Bellarminova zahteva, da je treba o gibanju Zemlje in mirovanju Sonca sredi vesolja govoriti *ex suppositione*, tj. hipotetično, za tedanje stanje astronomije vzdržna? Ali še drugače: ali njegovi argumenti, s katerimi utemeljuje svojo zahtevo, prenesejo kritične pretres? Že na začetku sem dejal, da ne, in da je to še najbolje pokazal Galilei sam. Čas je, da podrobneje osvetlim njegov odgovor.

III. Galileijev zagovor astronomsko-filozofskega programa

1. Vprašanja, ki jih je Bellarmino odprl v pismu Foscariniju, za Galileija niso bila nova. Še preden je Galilei zvedel za objavo Foscarinijeve knjige in Bellarminovo pismo Foscariniju, mu je njegov podpornik Dini iz Rima v Firence poročal o pogovoru, ki ga je na Galileijevo željo imel s kardinalom Bellarminom. ³⁵ V tem pismu Dini Galileiju med drugim sporoča, da Bellarmino ne verjame, da bo Kopernik prepovedan. Zgodi se lahko zgolj to, da bo Kopernikovi knjigi dodana opomba, v kateri bo rečeno, da je njegov nauk namenjen »reševanju pojavov«,

³³ Prim. prav tam.

³⁴ Bellarminovi razlogi za takšno stališče so lepo povzeti v M. Camerota, nav. delo, str. 282–292.

³⁵ Galilei je Diniju v Rim pisal 16. februarja 1615 (OGG, V, str. 291–295). Dini mu je odgovoril 7. marca 1615 (OGG, XII, str. 151–152).

tako kot nekateri postavljajo epicikle, pa ne verjamejo vanje. Dokler Galilei zadeve opredeljuje tako, lahko o njih mirno govori:

»Kar pa zadeva Kopernika, njihova Svetost pravi, da ne more verjeti, da bo prepovedan, temveč je prepričana, da je najslabše, kar se mu lahko primeri to, da bo [Kopernikovi knjigi *O revolucijah*] dodana opomba, da je bil njegov nauk vpeljan za reševanje pojavov, ali kaj podobnega, na način tistih, ki so vpeljali epicikle, a v njih ne verjamejo.«³⁶

Galilejev odgovor Diniju³⁷ že nakazuje glavne argumente in temeljne obrise njegovega zagovora astronomsko-filozofskega programa, ki ga je še razvil in obogatil v nekoliko kasnejših *Razmišljanjih o kopernikanskem mnenju*. Prvi Galilejev poudarek zadeva Kopernika samega in njegovo preobrazbo v razumevanju nalog astronomije, s čimer želi pokazati, da Bellarminovo stališče, da je Kopernik govoril *ex suppositione*, preprosto ne drži. Po Galileiju je bil Kopernik namreč najprej zgolj »astronom-računar«, se pravi, da je skladno s tehnikami ptolemajske astronomije izračunaval lege nebesnih teles. Vendar pa se je nato spreobrnil v »astronoma-filozofa«, ali kot pravi Galilei, nadel si je »oblačilo filozofa« (*l'abito di filosofo*) in začel razmišljati, ali lahko takšen ustroj delov sveta, kot ga predpostavlja ptolemajska astronomija, dejansko obstaja *in rerum natura*. Rezultat tega premisleka je bil negativen. Ker je bil prepričan, da je problem resničnega ustroja vesolja vreden preučevanja, ga je začel raziskovati, saj je vedel, da lahko resnični ustroj sveta še mnogo bolje »reši pojave« kot neresnični. Druga Kopernikova motivacija, da se je lotil teh raziskav, je bil napredek filozofije. Po truda polnem delu je Kopernik dosegel rezultat: odkril je dejanski ustroj vesolja, ki vključuje gibajočo Zemljo in mirujoče Sonce. Skratka, Kopernik je verjel v resnično gibanje Zemlje, Kopernik gibanja Zemlje in mirovanja Sonca v astronomijo ni vpeljal zato, da bi tako »reševal pojave«, temveč zato, da bi pokazal na dejanski ustroj vesolja. Označiti Kopernikovo knjigo z izveskom »za reševanje pojavov«, bi bilo torej popolnoma zgrešeno.

32

Enako zgrešeno bi bilo – z namenom pokazati, da je Kopernikov sistem zgolj ena od enakovrednih astronomskih hipotez –, izenačiti status epiciklov in ekscentrov in status heliocentrizma. Za Galileija je dejanski obstoj ekscentrov in epiciklov »v današnjem obdobju« namreč »absolutna nujnost«, ki nam jo potrjujejo

³⁶ Dinijevo pismo Galileiju 7. marca 1615 (OGG, V, str. 151).

³⁷ Galilei je Diniju odgovoril 23. marca 1615 (OGG, V, str. 297–305).

čuti. Kaj želi reči s tem? Po Galileiju »epicikel ni nič drugega kot krog, ki ga izrišuje gibanje zvezde, ki pri svojem kroženju ne zaobjame zemeljske krogle.«³⁸

Dokaz, da dejansko obstajajo »zvezde«, ki počno natanko to, so dala Galileijeva nedavna teleskopska odkritja. Na eni strani so to štiri Medičejske zvezde, štirje Jupitrovi sateliti, ki za središče svojega gibanja nimajo Zemlje, na drugi strani sta to Venera in Merkur, ki – kot dokazujejo Venerine faze – krožita okoli Sonca in ne okoli Zemlje. Jupitrovi sateliti, Venera in Merkur se torej dejansko gibljejo po epiciklu. Tudi dejanski obstoj ekscentrov – »ekscenter je krog, ki sicer zaobjema Zemljo, vendar je nima v središču, temveč bolj na eni od strani«³⁹ – je potrjen z gibanjem Marsa, ki je včasih bliže Zemlji, včasih pa od nje bolj oddaljen, kar pomeni, da Zemlja ni koncentrično središče njegovega gibanja. Ekscentri in epicikli torej nujno obstajajo: »Zadnja odkritja so nam dala čutno zaznavno izkustvo o vseh teh in številnih podobnih stvareh; tako da hoteti dopustiti gibanje Zemlje samo z onim dopustkom in verjetnostjo, ki jo imajo ekscentri in epicikli, pomeni dopustiti ga kot najbolj gotovo, resnično in neovrgljivo.«⁴⁰

Po Galileiju dejanski obstoj ekscentrov in epiciklov zanikata dve vrsti ljudi. Na eni strani tisti, ki pravzaprav ne poznajo tehničnih vidikov astronomije, torej tisti, ki ne vedo nič o gibanjih nebesnih teles in mehanizmih, ki so potrebni za njihovo »reševanje«. Ti zanikajo vse, česar ne poznajo, in o njih ni vredno zgubljati besed. Drugi, bolj razumni, ne zanikajo krožnih gibanj, ki jih opisujejo zvezde okoli središč, ki ne sovpadajo s središčem Zemlje, temveč zgolj to, da na nebu obstaja »mašinerija« med seboj oddeljenih in ločenih trdnih sfer, ki se, vrteč, trejo med seboj in prenašajo telesa planetov.⁴¹ Galilei se z njimi v celoti strinja. Vendar ta odprava mehanizma trdnih nebesnih sfer še ne pomeni, da se planeti ne gibljejo z gibanji, ki niso koncentrična z Zemljo, torej po ekscentričnih ali epicikličnih krogih, ki so »resnični ter enostavni privzetki Ptolemaja in velikih astronomov«.⁴² Kar je pri ekscentrih in epiciklih fiktivno in nerealno, so materialne, ločene, trdne sfere (*orbi solidi materiali e distinti*). Bog je namreč znal in zmogel ustvariti takšne zvezde, ki

³⁸ Galileijevo pismo Diniju 23. marca 1615 (OGG, V, str. 298).

³⁹ Prav tam.

⁴⁰ Prav tam, str. 299.

⁴¹ Prim. prav tam: »[...] ma solo negheranno, ritrovarsi nel corpo celeste una struttura di orbi solidi e tra sè divisi e separati, che, arrotandosi e fregandosi insieme, portino i corpi de' pianeti etc.«

⁴² Prav tam.

se v neizmernosti prostora gibljejo znotraj omejenih in določenih poti, ne da bi bile vklenjene in pod prisilo trdnih, materialnih sfer.⁴³

Ekscentri in epicikli torej nedvomno obstajajo in niso figmenti človeškega duha, ki si jih je izmislil za izračunavanje leg nebesnih teles. To pa pomeni, da med Kopernikovim sistemom sveta in ekscentri in epicikli ne moremo postaviti takšnega enačaja, kot si ga je zamislil Bellarmino, saj epiciklom in ekscentrom »fiktivnosti«, ki jo ima Bellarmino za skupno »mero« enega in drugega, ni mogoče pripisati. Prej bi morali sklepati obratno. Ker so ekscentri in epicikli nujno resnični, je – če velja Bellarminov »ontološki« enačaj med ekscentri in epicikli in heliocentrizmom –, lahko Kopernikov sistem samo resničen. To pa pomeni, da Kopernik ne dopušča zmernosti oziroma, da za Kopernikov sistem ni mogoče uporabiti kompromisa v obliki etikete »za reševanje pojavov«. Ker je osnovno načelo in splošni temelj njegovega nauka gibanje Zemlje in mirovanje Sonca, ga je treba ali »v celoti obsoditi ali pa pustiti pri miru«.⁴⁴

2. Galilei v besedilih, ki jih poznamo kot *Razmišljanja o kopernikanskem mnenju* – najverjetneje jih je pisal spomladi ali poleti l. 1615, dokončal pa najkasneje v januarju ali februarju l. 1616 – z različnih vidikov obravnava odprta teološka in epistemološka vprašanja kopernikanizma in dogradi ter poglobi osnovno strategijo zagovora astronomsko-filozofskega programa, ki jo je že razvil v pismu Diniju.

Na Bellarminovo trditev, da je heliocentrizem *ex hypothesi* dovoljen in koristen, ker omogoča boljše reševanje nebesnih pojavov in izračune gibanj planetov, ni pa resničen *in rerum natura*, Galilei tudi v *Razmišljanjih* najprej odgovarja, tako da, opirajoč se na predgovor k *O revolucijah nebesnih sfer*, podrobneje razvije zgodbo o Ko-

⁴³ Po Galileiju sfere (*orbi*) torej še naprej obstajajo, vendar le kot geometrijske meje območij, v katerih se gibljejo planeti. Prim. tudi prvo *Sončno pismo* (OGG, V, str. 102–103).

⁴⁴ Galileijevo pismo Diniju 23. marca 1615 (OGG, V, str. 300). Za odločitev, kako in kaj, je treba po Galileiju pozorno obravnavati, pretehtati in preučiti vse, kar je Kopernik napisal. To nalogo že izpolnjuje Galilei sam, ki zbira Kopernikove utemeljitve, poleg tega pa bo dodal številne druge premisleke, ki temelje na »opazovanjih neba (*sopra osservazioni celesti*)«, na »čutno zaznavnem izkustvu (*sopra esperienze sensate*)« in na podpori »naravnih učinkov (*sopra incontri di effetti naturali*)«. Galilei ima tu najverjetneje v mislih spis, ki ga omenja v pismu B. Vinti (prim. Galileijevo pismo B. Vinti 7. maja 1610, v: NNGG, str. 230), v katerem piše, da mora dokončati »dve knjigi *De sistematē seu de constitutione universi*, zelo obsežen spis, poln filozofije, astronomije in geometrije [...]« in je kasneje prerasel v *Dialog o dveh glavnih sistemih sveta, ptolemajskem in kopernikanskem*.

pernikovi spreobrnitvi iz »astronoma- računarja« v »astronoma-filozofa«,⁴⁵ katere rezultat je ugotovitev, da Kopernik gibanja Zemlje in mirovanja Sonca v astronomijo »ni uvedel zato, da bi ustregel čistemu astronomu, marveč da bi zadostil nujnosti narave.«⁴⁶ Vendar pa to ne velja samo za Kopernika. Odgovarjati »nujnosti narave« je pravzaprav naloga vsake astronomije, tudi ptolemajske. Bellarminov predlog, da naj se Kopernikov sistem razume kot hipotezo, ki ima enak status kot ekscentri in epicikli, ki jih astronomi izumljajo, da bi lahko »reševali pojave«, dejansko pa vanje ne verjamejo, je namreč na eni strani teoretsko nesmiseln, na drugi strani pa predstavlja bodalo, s katerim Bellarmino zabode samega sebe.

Oglejmo si najprej, zakaj je enačenje gibanja Zemlje in mirovanja Sonca s Ptolemajevimi ekscentri in epicikli teoretsko nesmiselna. Galilei ocenjuje, da je treba celotno avtentično astronomsko tradicijo in ne samo Kopernika razumeti kot »realistično«, »filozofsko« in ne kot »instrumentalistično«, za kar zadostuje že kratek pogled na največjega astronoma vseh časov pred Kopernikom, Ptolemaja. Ptolemaj se namreč v svoji mojstrovini *Almagest* nikakor ne zadovoljuje z »reševanjem pojavov«, temveč si zadaja filozofsko nalogo realnega opisa narave. Preden se Ptolemaj loti »reševanja pojavov«, preden začne pojasnjevati pojavna gibanja zvezd, se namreč opre na določene filozofske predpostavke:

»Tako, na primer, Ptolemaj, še preden se posveti iskanju pojasnil za pojave, predpostavlja, in sicer ne kot čisti astronom, marveč kot najčistejši filozof (pravzaprav je to vzlet prav pri filozofih), da so vsa nebesna gibanja krožna in pravilna, tj. enakomerna; da ima nebo okroglo obliko; da stoji Zemlja v središču nebesne krogle, da je tudi sama okrogla in negibna itd.«⁴⁷

Ptolemajev *Almagest* je dejansko strukturiran tako, kot pravi Galilei. Knjiga se začne z osmimi naravnofilozofskimi poglavji, ki jim sledijo knjige, v katerih Ptolemaj »rešuje pojave«, se pravi pojasnjuje nepravilnosti gibanj planetov z geometrijskimi modeli, sestavljenimi iz ekscentrov in epiciklov. Planeti namreč izkazujejo dve anomaliji: prva nepravilnost je njihova pojavna neenakomerna hitrost, druga pa so njihovi pojavni postanki, gibanje nazaj (retrogradacija), ponovna zaustavitev in vnovično napredno gibanje. Te pojavne nepravilnosti so

⁴⁵ Pri tem se opira na Kopernikov predgovor h knjigam *O revolucijah*. Galilei Kopernika z izrazom »astronom-filozof« označi v III. dnevu *Dialoga*.

⁴⁶ *Razmišljanja*, str. 228.

⁴⁷ Prav tam, str. 229.

nepravilnosti, ker, kot pravi Galilei, »nasprotujejo primarnim in trdno določenim naravoslovnim, tj. filozofskim predpostavkam« o enakomernem in krožnem gibanju nebesnih teles. Zato se Ptolemaj za reševanje pojavov obrne k predpostavkam oziroma hipotezam druge vrste, »ki imajo za cilj, da bi brez spreminjanja primarnih [predpostavk] odkrile pojasnila, kako je mogoče, da obstaja v gibanjih zvezd ter njihovem približevanju in oddaljevanju od Zemlje očitna in zaznavna nepravilnost«. ⁴⁸ Zato uvaja gibanja, ki so krožna, vendar njihovo središče ni središča Zemlje, in ki opisujejo ekscentrične kroge in epicikle. Za to predpostavko, se pravi za ekscentre in epicikle, bi mogoče lahko pogojno rekli, da jo astronom »predpostavlja zato, da bi zadostila njegovim izračunom, ne da bi jo bil zato dolžan zagovarjati, češ da je v naravi *re vera*.« ⁴⁹

V povzetku to pomeni, da obstajata v ptolemajski astronomiji dve vrsti predpostavk oziroma hipotez: »primarne, ki se nanašajo na to, kar je v naravi popolna resnica«, in sekundarne, ki so si jih astronomi »zamislili, zato da bi obrazložili pojavna gibanja zvezd, ki izkazujejo nekatera neujemanja s primarnimi in resničnimi predpostavkami.« ⁵⁰ In med katere predpostavke uvršča Kopernik gibanje Zemlje in nepremičnost Sonca? Nedvomno med primarne hipoteze, ki so »v naravi popolna resnica«, saj je, kot je Galilei že pojasnil, »astronomu ustregel že po drugi poti« in se sedaj posveča tej samo zato, da bi razrešil »glavno naravoslovno vprašanje«. Bellarmino trditev, da Kopernik sprejema gibanje Zemlje in mirovanje Sonca kot predpostavko oziroma hipotezo, zato da bi razrešil vprašanje astronomskih izračunov, postavlja na laž Kopernik sam, ki, »ko pride do teh računov, opušča to [tj. heliocentrično] stališče in se vrača k staremu [tj. geocentričnemu] kot ustrenejšemu za izračunavanja.« ⁵¹

36 Če na kratko povzamem. Po Galileiju so v astronomiji na delu dve vrsti hipotez: primarne in sekundarne. Hipoteze, ki zadevajo umestitev Zemlje v vesolju in njeno mirujoče ali gibajoče se stanje, sodijo med primarne, temeljne hipoteze, tj.,

⁴⁸ Prav tam, str. 230.

⁴⁹ Prav tam.

⁵⁰ Prav tam.

⁵¹ Prav tam. Dejansko Kopernik v *O revolucijah* izračunava lege nebesnih teles popolnoma pragmatično na podlagi geocentričnega izhodišča. Kar zadeva nebesne pojave je namreč popolnoma vseeno, ali predpostavimo, da se giblje Zemlja okoli svoje osi, medtem ko miruje nebo, ali predpostavimo, da se giblje nebo, medtem ko Zemlja miruje. To je izrecno izpostavil tudi že Ptolemaj. Prim. *Almagest* I, 7, str. 164.

med hipoteze, ki zadevajo ustroj vesolja, te pa so lahko ali resnične ali napačne »v naravi na absoluten način«. Epicikli in ekscentri sodijo med sekundarne hipoteze in služijo za uskladičev, ujemanje med primarnimi hipotezami in »pojavi gibanj zvezd«. Prve hipoteze so izposojene iz filozofije in so astronomu dane *a priori*, druge so v domeni astronoma-matematika, njihov namen pa je pojasniti posamezne astronomske pojave, ki se na prvi pogled odmikajo od tega, kar zatrjujejo primarne hipoteze. To so torej neke vrste hipoteze pomočnice, ki so izdelane *a posteriori*, zato da bi se ohranile, »rešile« realnost primarnih hipotez oziroma predpostavk. Na podlagi vsega tega je torej mogoče s popolno gotovostjo trditi, da je Kopernik gibanje Zemlje in mirovanje Sonca razumel kot primarno hipotezo, in da je Bellarmino enačenje heliocentrizma z ekscentri in epicikli popolnoma nesprejemljivo. V bistvu gre za kategorialno napako: teza o gibanju Zemlje in mirovanju Sonca sodi med primarne hipoteze, medtem ko sodijo ekscentri in epicikli med sekundarne hipoteze.

Vendar pa tudi te sekundarne hipoteze – in tu začne Galilei Bellarmino bodalo obračati proti njemu samemu – ne morejo biti čiste fikcije in popolna izmišljija. Zagovorniki »instrumentalističnega« razumevanja astronomskih hipotez, kakršna sta bila Osiander in Bellarmino, menijo, da so Ptolemaj in drugi pravi astronomi imeli drugo vrsto hipoteze za »blodno in izmišljeno«, in naj bi jo »obsojali za protinaravno in vpeljana samo zaradi astronomskih izračunavanj«. ⁵² Edino, s čimer utemeljujejo to stališče, je klasičen Ptolemajev primer enakovrednosti ekscentrične in epiciklične hipoteze v primeru gibanja Sonca. Anomalijo gibanja Sonca, ki se pojavno giblje hitreje ali počasneje, je mogoče namreč »rešiti« tako s hipotezo ekscentra ali s hipotezo epicikla na deferentu, ki sta matematično popolnoma enakovredni. Kot je znano, se je Ptolemaj v *Almagestu* za prvo odločil zaradi njene enostavnosti, vendar bi se lahko odločil tudi za drugo. Ali to samo po sebi pomeni, da Ptolemaj ekscentrične hipoteze ni imel za nujno? Očitno, da. Vendar ali to hkrati tudi pomeni, da sta bili zanj obe predpostavki namišljeni? Ali so ekscentri in epicikli *na sploh* izmišljeni, čiste fikcije? Nikakor ne!

37

Po Galileiju tega sklepa nikakor ni mogoče izpeljati, in sicer iz dveh razlogov. Enega od razlogov, s katerim Galilei utemeljuje dejanski obstoj ekscentrov in epiciklov, že poznamo iz pisma Diniju. Njihov obstoj je empirično preverljiv, saj jih potrjujejo tako pred-teleskopska in po-teleskopska opazovanja gibanj nebesnih

⁵² *Razmišljanja*, str. 231.

teles: Medičejske zvezde, Venerine (in Merkurjeve mene oziroma faze), približevanje in oddaljevanje Marsa. Galilei, ki ostaja v okviru dihotomije averoistične homocentrične astronomije proti ptolemajski astronomiji ekscentrov in epiciklov, in kot smo že omenili, zanemarjajoč Keplerjevo vpeljavo eliptičnih tirov, je seveda na strani ptolemajske astronomije – v njeni heliocentrični različici. Drugi Galileijev razlog je diskurziven. Če astronom pristane na resničnost primarnih hipotez, med katerimi je ena temeljnih ta, da je vse gibanje nebesnih teles enakomerno in krožno, kar je bila zahteva astronomije od antike naprej, potem je nujno, da so dejansko resnični tudi ekscentri in epicikli. Neenakomernega gibanja planetov in njihovega retrogradnega in naprednega gibanja, njihovega približevanja Zemlji in oddaljevanja od nje namreč ni mogoče pojasniti na noben drug način. To enostavno ne gre drugače kot z ekscentri in epicikli. Za Galileija, ki ni nikoli sprejel Keplerjevega revolucionarnega koncepta orbite in eliptičnih tirov planetov, ni druge možnosti: *resničnost* primarne predpostavke, ki zahteva enakomernost in krožnost gibanja vseh nebesnih teles, sama po sebi implicira tudi *resnični* obstoj ekscentrov in epiciklov, saj je drugače nemogoče vzeti v obzir primarno predpostavko, da je gibanje nebesnih teles krožno in enakomerno. Resničnega obstoja ekscentrov in epiciklov ne more ovreči niti dejstvo, da je mogoče določeno gibanje, npr. gibanje Sonca, pojasniti z več možnimi enakovrednimi hipotezami. Ptolemaj zaradi tega ni mogel reči, da drugotne hipoteze opisujejo, kakšno je *de facto* stanje stvari, vendar pa to še ne pomeni, da so te hipoteze čiste matematične fikcije.⁵³ Ena izmed njih je zagotovo resnična.

38

Vse to skupaj potrjuje, da je Bellarmino, ki je trdil, da so ekscentri in epicikli hipoteze, ki zgolj »rešujejo pojave«, in v tem enake hipotezi gibanja Zemlje in mirovanja Sonca, v bistvu v protislovju s samim sabo. Galilei je pravkar pokazal, da imajo ekscentri in epicikli realen domet, da nujno dejansko obstajajo. Če velja Bellarminova trditev, da je med njimi in heliocentrizmom enačaj, potem to pomeni, da je ima realen domet tudi heliocentrizem. Če so ekscentri in epicikli ravno tako skladni ali neskladni z naravnim redom, kot je z naravnim redom skladen ali neskladen heliocentrizem, potem morajo za oboje veljati isti kriteriji. In ker je njihov realni obstoj dokazan, potem mora isto veljati tudi za gibanje Zemlje in mirovanje Sonca. To pa pomeni, da se je Bellarmino z enačenjem statusa ekscentrov in epiciklov ter gibanja Zemlje in mirovanja Sonca, zapletel v lastno zanko:

⁵³ Prim. tudi Clavijev *Komentar Sacroboscove Sfere*.

»Naj se torej oni na vso moč potrudijo odvzeti tem krogom resnični in dejanski obstoj, kajti ko jim bo dokazano uspelo, da jih vzamejo iz narave, se nemudoma vdam in jim priznam, da je gibanje Zemlje velik nesmisel; če pa bodo, nasprotno, prisiljeni pristati nanje, naj priznajo tudi gibanje Zemlje in priznajo, da so jih prepričala lastna protislovja.«⁵⁴

Tu bi lahko to zelo grobo predstavitev in analizo⁵⁵ Galileijevega odgovora kardinalu Bellarminu zaključil. Vendar pa bi rad na koncu omenil še en, izjemno močan Galilejev argument iz *Razmišljanj*, s katerim dokazuje nesmiselnost Bellarminove teze, da Kopernikova hipoteza celo *bolje* »rešuje« nebesne pojave od Ptolemajeve, obenem pa je *de facto* neresnična.⁵⁶

Hipoteza o gibanju ali mirovanju Zemlje oziroma Sonca ne more v nobenem primeru biti razumljena kot ena izmed množice možnih hipotez – kakršno imamo na razpolago v primeru usklajevanja drugotnih hipotez s prvotnimi –, pri čemer bi bilo mogoče celo reči, da ni resnična ne ena ne druga. V vprašanju, »ko gre za gibanje ali mirovanje Zemlje oziroma Sonca«, imamo namreč klasičen primer »dileme med dvema protislovnima postavkama, od katerih je ena nujno resnična«,⁵⁷ druga pa napačna. Obstajata samo dve možnosti (1) Zemlja miruje, Sonce se giblje; (2) Zemlja se giblje, Sonce miruje. Tu ni tretje (ali četrte, pete, ...) možnosti, ki bi dopuščala reči, kot bi morda želel Bellarmino, da »mogoče ni ne tako ne tako«⁵⁸, da ni res niti to, (1) da Zemlja miruje in se Sonce giblje, niti to, (2) da se Zemlja giblje, Sonce pa miruje. Na eni strani imamo klasični aristotelsko-ptole-

⁵⁴ *Razmišljanja*, str. 232.

⁵⁵ Iz obravnave sem izpustili – poleg podrobnejše predstavitve zgodovinskih okoliščin in teološke dimenzije vprašanja – predvsem analizo Galilejeve argumentacije, ki izpostavlja konverzijo prepričanih ptolemajcev v kopernikance. Ph. Hamou in M. Spranzi vidita – prim. njun uvod v Galileè, *Lettre à Christine de Lorraine et autres écrits coperniciens*, str. 109–115 – v tem specifiko Galilejeve strategije, ki temelji na ti. »'symptomatologie' de la possession du vrai«.

⁵⁶ Prim. Bellarminovo pismo Foscariniju 12. aprila 1615, v: NNGG, str. 219: »Kajti reči, da se vsi pojavi *bolje* rešijo [tj., da se boljše ujemajo s pojavnimi gibanji in legami zvezd], če vzamemo, da se Zemlja giblje in Sonce stoji pri miru, kakor če sprejmemo ekscentre in epicikle [tj. ptolemajski geocentrični sistem], je odlično povedano in nič nevarno; in matematiku je to dovolj; če pa bi radi trdili, da je Sonce *v resnici* v središču sveta in se vrtil okrog samega sebe, ne da bi potovalo od vzhoda proti zahodu, ter da je Zemlja na 3. nebu in s skrajno hitrostjo kroži okrog Sonca, je to zelo nevarna reč [...].« Moj poudarek.

⁵⁷ *Razmišljanja*, str. 229.

⁵⁸ Prav tam.

lemajski geocentrični sistem, na drugi Kopernikov heliocentrični sistem, od katerih je eden nujno resničen, drugi pa napačen.⁵⁹

Denimo, da »sta nepremičnost Zemlje in gibanje Sonca *de facto*, v naravi resnični dejstvi in je nasprotno stališče nesmiselno«⁶⁰ – privzemimo torej, da je resničen geocentrični sistem. V tem primeru nikakor ni mogoče pristati na Bellarminovo trditev, da se »napačno stališče«, se pravi gibanje Zemlje in mirovanje Sonca, *bolje* ujema »z jasno vidnimi in zaznavnimi pojavnimi gibanji in legami zvezd«. In zakaj ne? Zakaj »napačno stališče« – hipotetično privzeti Kopernikov heliocentrični sistem –, ne more *bolje* reševati pojavov kot pravo?

Zato ker, prvič, se »napačna stališča« nikakor ne morejo ujemati z »resničnimi učinki«, tj. z naravnimi pojavi, temveč se z njimi kar »najhuje bijejo«, in ker, drugič, obstaja v naravi »skladnost vseh resnic«, ki je »popolnoma ubrana« (*concordatissima essere l'armonia di tudi i veri in natura*). Z drugo besedo, vse resnice, ki obstajajo v naravi, se morajo med seboj ubrati v kar najpopolnejši harmoničen sklad. Iz tega pa popolnoma logično sledi, da je nemogoče, da bi se »gibanje Zemlje in nepremičnost Sonca [tj. heliocentrični sistem] v vsakem pogledu skladala z razporeditvijo drugih teles sveta in z vsemi pojavi, ki jih je na tisoče in smo jih mi in naši predniki najnatančneje opazovali«, in bilo *de facto* napačno, medtem pa »se nepremičnost Zemlje in gibanje Sonca [tj. geocentrični sistem], ki veljata za resnična, nikakor ne bosta mogla uskladiti z drugimi resnicami«. ⁶¹

»Ko bi lahko rekli, da ni resnično ne eno ne drugo stališče, bi bilo možno, da bi eno pripravneje razložilo pojave od drugega: da pa naj bi trdili, kako med tema stališčema, od katerih je eno nujno napačno in drugo resnično, napačno boljše ustreza naravnim učinkom pa res presega mojo domišljijo.«⁶²

40

Za Galileija lahko določena hipoteza resnično in v popolnosti »reši pojave«, zgolj in samo če je resnična, kar pomeni, da lahko v obstoječi dilemi zgolj in samo ena hipoteza ustreza pogojem dovršene pojasnitve pojavov, na katere se nanaša.

⁵⁹ Prim. Tudi II. dan *Dialoga* (OGG, VII, str. 156). Galilei tako iz razprave izključi »tretjo pot«, Tycho Brahejev geo-heliocentrični sistem, ki zanj ni nikoli predstavljal resne alternative Kopernikovemu. Prim. op. 20.

⁶⁰ *Razmišljanja*, str. 229.

⁶¹ Prav tam.

⁶² Prav tam.

Zmotna, napačna hipoteza ne more zadovoljivo pojasniti *celote* »resničnih učinkov, ki nam jih razkrivajo oči in čuti«. Vse resnice v naravi se namreč ujemajo med seboj v harmonijo, medtem ko obstaja med napačnimi trditvami in naravnimi pojavi (»resničnimi učinki«) disonanca. Resničen, realen opis nekega posameznega – nebesnega ali zemeljskega – pojava mora zaradi univerzalne povezanosti med vsemi pojavi upoštevati tudi razmerja, ki jih ima ta pojav v *celoti* pojavov vesolja. Tako so resnične propozicije povezane z drugimi resničnimi propozicijami v nedoločno dolgo verigo resničnih propozicij, ki morajo biti, če so resnične, med seboj usklajene. Napačne propozicije, napačne hipoteze se nujno izkažejo kot tujek, kot nekaj, česar ni mogoče povezati s temi resničnimi trditvami. Galilei je seveda prepričan, da je v dilemi, ki jo obravnava, gibanje Zemlje in mirovanje Sonca tista hipoteza, ki se »v vsakem pogledu sklada z razporeditvijo drugih teles sveta in z vsemi pojavi, ki jih je na tisoče in smo jih mi in naši predniki najnatančneje opazovali«, Galilei je prepričan, da predstavljajo »Kopernikovi razlogi« in »številni drugi razmisleki, ki vedno temelje na nebesnih opazovanjih, na čutno zaznavnih izkustvih in na potrditvah naravnih učinkov«, o katerih je govoril v pismu Diniju, dovolj velik in harmoničen sklad koherentno povezanih resnic, da se lahko spusti v odprt boj za priznanje dejanske in ne zgolj hipotetične resničnosti Kopernikovega sistema.

Kaj pravzaprav zagovarja Galilei v svojih *Razmišljanjih*?

Astronomski raziskovalni program, ki mora biti zmožen dati odgovore tudi na filozofska vprašanja. Ta raziskovalni program je že v Galilejevi rekonstrukciji predstavljen kot nadaljevanje kopernikanskega in celo ptolemajskega. Kopernik je s svojo tezo o gibanju Zemlje in mirovanju Sonca sredi vesolja res vpeljal radikalno nov element, vendar s tem ni spremenil osnovne naravnosti tradicionalne, ptolemajske astronomije, ki je bila vseskozi, četudi to na prvi pogled komu ni bilo jasno, utemeljena na filozofskih, tj. naravoslovnih »primarnih predpostavkah«. Na podlagi sodobnih raziskav zgodovine zgodnje moderne astronomije lahko Galilejevo rekonstrukcijo še dopolnimo. Že Kopernikova heliocentrična in geokinetična astronomija je bila v bistvu transformacija nekaterih že obstoječih tendenc poznosrednjeveške in renesančne astronomije.⁶³ Poleg tega so

41

⁶³ Prim. M. Vesel, »'Astronom-filozof'«: geneza koncepta in njegov pomen za razumevanje Kopernikovega dela«.

takšen filozofsko naravnani astronomski program poleg Galileija in Keplerja, ki veljata za prva »moderna« kopernikanca, na epistemološki ravni zagovarjali že nekateri »pravi« kopernikanci pred njima,⁶⁴ pa tudi zagovorniki tradicionalne ptolemajske astronomije, denimo Clavius, ki je v svojem *Komentarju Sacroboscove Sfere* dokazoval realnost obstoja ekscentrov in epiciklov. Galilei, ki je zagotovo poznal tako Keplerjev zagovor heliocentrizma iz prvega poglavja *Mysterium Cosmographicum* (1596) in verjetno tudi iz *Astronomia nova* (1609) ter Clavijev *Komentar Sfere*, je v razpravo o epistemološkem statusu astronomije vnesel specifične argumente, ki so, kolikor se opirajo predvsem na realni obstoj ekscentrov in epiciklov, v določeni meri, kljub Clavijevemu nasprotovanju heliocentrizmu, celo bližji Claviu kot Keplerju.⁶⁵ Med dejavniki, ki so najbolj vplivali na njegovo artikulacijo epistemološkega upravičenja tega programa, je treba poleg dosežkov njegove različice »modernega« kopernikanizma (na začetku teorija gibanja, kasneje teleskopska odkritja) omeniti predvsem njegov boj, da bi Cerkev sprejela njegovo realistično razumevanje kopernikanizma in na podlagi tega spremenila tolmačenje Biblije (ali pa, da Kopernika vsaj ne bi obsodila), kar je ustvarilo eksplozivno epistemološko–teološko mešanico. Posledice tega boja so znane: Galilei je tako l. 1616 kot l. 1633 ta boj na institucionalni ravni izgubil.

Toda to nikakor ne pomeni, da drži sklep, ki ga je, opirajoče se na Duhema, formuliral kardinal Poupard. Tisti, ki je zasnoval »avtentično znanstveno metodologijo«, ni bil kardinal Bellarmino, ki je ugotovili, da bi moral Galilei »gibanje Zemlje in mirovanje Sonca v središču vesolja« skladno s tedaj »uveljavljeno metodologijo« obravnavati zgolj hipotetično, *ex hypothesi* oz. *ex suppositione*, temveč Galilei, ki je pokazal, da je astronomijo na sploh in heliocentrizem v posebnem mogoče razumeti samo in zgolj »filozofsko«, »realistično« in da gre pri kopernikanskem vprašanju za zaprto dilemo, ki ima zgolj dva izključujoča se odgovora: heliocentrizem ali geocentrizem. Zaradi tega je Galilei – čeprav je bil sam seveda prepričan kopernikanec – zahteval samo eno: možnost za odprto in z najnovejšimi dosežki znanosti podprto razpravo o *obeh* alternativah, tj. dialog o dveh velikih sistemih sveta, ptolemajskem in kopernikanskem, na podlagi katerega bo mogoče presoditi, kateri sistem se »v vsakem pogledu sklada z razporeditvijo dru-

42

⁶⁴ O tem prim. M. Vesel, *Astronom-filozof. Nikolaj Kopernik, gibanje Zemlje in kopernikanska revolucija*, str. 276–287.

⁶⁵ O Keplerjevem in Clavijevem zagovoru astronomskega »realizma« prim N. C. Jardine, »The Forging of Modern Realism: Clavius and Kepler against the Sceptics«.

gih teles sveta in z vsemi pojavi, ki jih je na tisoče in smo jih mi in naši predniki najnatančneje opazovali».

Izbrana literatura:

Baldini, U., *Legem impone subactis: Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia, 1540–1632*, Bulzoni, Rim 1992.

Baldini, U., in Coyne, G. V. (ur. in prev.), *The Louvain Lectures (Lectiones Lovanienses of Bellarmine and the Autograph Copy of His 1616 Declaration to Galileo*, Vatican Observatory Publications, Vatikan 1984.

Barker, P. in Goldstein, B. R., »Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal«, *Perspectives on Science* 6 (3/1998), str. 232–258.

Bellarmino, R., »Pismo Paolu Antoniu Foscariniju. Rim, 12. aprila 1615«, prev. M. Mihelič, v: *Filozofski vestnik* 29 (1/2008), str. 219–220.

Beretta, F. (ur.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?* Éditions saint-augustin, Saint-Maurice 2005.

— »Galileo, Urban VIII, and the Prosecution of Natural Philosophers«, v: E. McMulin (ur.), *The Church and Galileo*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005, str. 234–261.

Bianchi, L., »Urbain VIII, Galilée et la toute-puissance divine«, v: F. Beretta (ur.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?*, Saint-Augustin, Saint-Maurice 2005, str. 67–90.

Božovič, M., »Elementa Galilejske epistemologije«, v: *Od Galileja do Platona*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 7–69.

Brahe, T., *Opera omnia* [= TBOO], ur. I. L. E. Dreyer, Swets & Zeitlinger, Amsterdam 1972^{2izd.}

Brandmüller, W., *Galileo e la Chiesa, ossia il dritto ad errare*, Libreria Editrice Vaticana, Vatikan 1992.

Bucciantini, M., *Contro Galileo: Alle origini dell'affaire*, Olschki, Firenze 1995.

Camerota, M., *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della controriforma*, Salerno, Rim 2004.

Clavelin, M., »Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses«, v: *Galilée. Aspects de sa vie et de son oeuvre*, puf, Pariz 1968, str. 127–152.

— *Galilée copernicien. Le premier combat (1610–1616)*, Albin Michel, Pariz 2004.

— »Galilée astronome philosophe«, v: J. Montesinos in C. Solis (ur.), *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, Fundación Canaria de Historia de la Ciencia, La Orotava 2001, str. 19–39.

Coyne, G. V., »The Church's Most Recent Attempt to Dispel the Galileo Myth«, v: E. McMulin (ur.), *The Church and Galileo*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005, str. 340–359.

Clavius, Ch., »Komentar Sacroboscove Sfere. Odlomek iz 4. poglavja«, prev. M. Hriber-

šek, v: *Filozofski vestnik* 29 (1/2008), str. 177–181.

Duhem, P., *Sauver les apparences: Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Vrin, Pariz 2003²izd.

Fantoli, A., *Galileo and the Catholic Church: A Critique of the 'Closure' of the Galileo Commission's Work*, Vatican Observatory Publications, Vatikan 2002.

Finocchiaro, M. A., *The Galileo Affair*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1989.

Foscarini, P. A., *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole, e del nuovo Pittagorico sistema del Mondo*, v: T. Campanella, *Apologia per Galileo*, latinsko-italijanska izdaja, uvod, prevod opombe in aparat P. Ponzio, Rusconi, Milano, str. 199–237.

Freudenthal, G., »'Instrumentalism' and 'Realism' as Categories in the History of Astronomy: Duhem vs. Popper, Maimonides vs. Gersonides«, *Centaurus* 45 (2003), str. 227–248. Galileo Galilei, *Opere di Galileo Galilei* [= OGG], ur. A. Favaro, Giunti/Barbera, Firenze 1964–1968.

– »Pismo Kristini Lorenski, nadvojvodinji toskanski (1615)«, prev. J. Bednarik, v: *Phainomena* 7 (23–24/1998), str. 225–249.

– *Lettre à Christine de Lorraine et autres écrits coperniciens*, prevod, predstavitev, opombe in dosje Ph. Hamou in M. Spranzi, Le Livre de Poche, Pariz 2004.

– *Sidereus nuncius/Zvezdni glasnik*, prev. M. Hriberšek, v: M. Vesel, *Nebeške novice Galileja Galileija*, Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 82–175.

– »Razmišljanja o kopernikanskem mnenju«, prev. M. Mihelič, v: *Filozofski vestnik* 29 (2008/1), str. 225–241.

Granada, M. A., *Sfere solide e cielo fluido. Momenti del dibattito cosmologico nella seconda metà del Cinquecento*, Guerini e associati, Milano 2002.

Harries, K., »Truth and Value Today: Galileo contra Bellarmine«, *Filozofski vestnik* 25 (2/2004), str. 85–106.

Jardine, N. C., »The Forging of Modern Realism: Clavius and Kepler against the Sceptics«, *Studies in History and Philosophy of Science* 10 (1979), str. 141–73.

44

– *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's 'A Defence of Tycho against Ursus' with Essays on Its Provenance and Significance*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Kelter, I. A., »Paolo Foscarini's Letter to Galileo: The Search for Proofs of the Earth's Motion«, *Modern Schoolman* 70 (1992), str. 31–44.

Kepler, J., »Skrivnost sveta (Kozmografski misterij). 1. poglavje«, prev. M. Hriberšek, v: *Filozofski vestnik* 29 (1/2008), str. 185–193.

– »Zagovor Tycha proti Ursu. 1. poglavje«, prev. M. Hriberšek, v: *Filozofski vestnik* 29 (1/2008), str. 199–214.

Kopernik, N., *O revolucijah nebesnih sfer, prva knjiga*, latinsko-slovenska izdaja, prevod, opombe in spremna študija M. Vesel, Založba ZRC, Ljubljana 2003.

Lerner, M.-P., »The Heliocentric 'Heresy': From Suspicion to Condemnation«, v: E. McMulin (ur.), *The Church and Galileo*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005, str. 11–7.

– *Le Monde des Sphères*, 2 zv., Les belles lettres, Pariz 2008^{zid.}

Machamer, P. (ur.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

McMulin, E. (ur.), *The Church and Galileo*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005.

– »The Church's Ban on Copernicanism, 1616«, v: E. McMulin (ur.), *The Church and Galileo*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2005, str. 150–190.

Pera, M., »The God of Theologians and the God of Astronomers: An Apology of Bellarmine«, v: P. Machamer (ur.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge University Press, Cambridge, str. 367–387.

Ptolemaj, K., »Almagest. I. knjiga, poglavja 1–8«, prev. G. Pobežin, v: *Filozofski vestnik* 29 (1/2008), str. 155–167.

Segre, M., »Light on Galileo Case?«, *Isis* 88 (3/1997), str. 484–504.

Vesel, M., *Astronom-filozof. Nikolaj Kopernik, gibanje Zemlje in znanstvena revolucija*, Založba ZRC, Ljubljana 2007.

– *Nebeške novice Galilea Galileija*, Založba ZRC, Ljubljana 2007.

– »'Astronom-filozof': geneza koncepta in njegov pomen za razumevanje Kopernikovega dela«, *Filozofski vestnik* 29 (1/2008), str. 41–57.

Westfall, R. S., »The Trial of Galileo: Bellarmino, Galileo, and the Clash of Two Worlds«, *Journal for the History of Astronomy* 20 (1/1989), str. 1–23.

Peter Klepec*

Foucault med ugodjem in željo

Izhajamo iz dveh konceptov, ugodja in želje, ki ju je ob analizi in kritiki Michela Foucaulta predlagal njegov najlucidnejši kritik in tudi prijatelj Gilles Deleuze. Foucault je seveda odgovoril na to Deleuzovo kritiko, pri čemer je oba koncepta, ugodje in željo, privzel kot izhodišče tega odgovora. S tem ju je, kar zadeva označbo in kritiko lastnega filozofskega projekta, do določene mere priznal za pertinentna, a tudi, kolikor seveda na kritiko odgovarja in ji ugovarja, za nepertinentna. To Foucaultovo nihanje skušamo že v naslovu zajeti z besedico »med«, ki nakazuje nestrinjanje Foucaulta, da bi njegov teoretski projekt, ki ga tako sam kot tudi Deleuze poistoveti s konceptom ugodja, prehitro zvedli bodisi na običajno bodisi na Deleuzovo pojmovanje ugodja. Tisto, kar nas na tem mestu zanima, je dvoje: prvič, v čem sestoji to Foucaultovo pojmovanje, in, drugič, ali je Deleuzova kritika upravičena, ali ne?

Foucault namreč hiti Deleuzu dokazovati, da njegov koncept ugodja nima nič z običajnim pojmovanjem ugodja ali pa s pojmovanjem, ki mu ga očita Deleuze. Pokazati skuša, da je v resnici njegovo pojmovanje ugodja pravzaprav tisto, kar Deleuze izpostavlja kot lastno pojmovanje, kot željo.

Videti je, da gre v osnovi zgolj za nesporazum. Pri tem ne gre samo za nestrinjanje o tem, kaj naj bi ta koncepta, koncept ugodja in koncept želje, sploh pomenila, temveč tudi za situacijo, ki v izhodišču spominja na nerazumevanje v Rancièrjevem pomenu besede. Rancière kot tipičen primer nerazumevanja omenja določeno vrsto govorne situacije, kjer eden od sogovornikov sliši/razume, *entend*, tisto, kar pravi drugi, in hkrati tega ne sliši/ne razume. Ne gre za to, pravi Rancière, da eden reče črno, drugi pa belo. Gre za to, da eden reče belo, drugi pa prav tako reče belo, a pod tem ne razume iste reči oziroma ne razume, da drugi pove isto z imenom belosti.¹ Čeprav se primerjava razprave med Foucaultom in De-

47

¹ Prim. Jacques Rancière, *Nerazumevanje*, prevod in spremna beseda Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005.

leuzom z Rancièrjevim primerom nerazumevanja ne izide povsem, nam lahko vseeno vsaj uvodoma služi za ponazoritev osnovnega zapleta. In v čem je ta zaplet? Najprej gre za to, da eden (Deleuze) reče črno (želja), da bi to črno zoperstavil belemu (Foucaultu in ostalim). Tam, kjer drugi (Foucault) reče belo (ugodje), torej prvi (Deleuze) reče črno (želja). Toda drugi (Foucault) je prepričan, da tam, kjer sam reče belo, v resnici reče isto kot prvi (da reče, črno oziroma tisto, kar Deleuze imenuje želja). Čeprav sta uporabljeni dve barvi, črna in bela, dva termina, naj bi bilo torej govora o isti barvi, o istem, torej o belosti. Foucault tako Deleuza vse-skozi prepričuje, da oba govorita isto, le da uporabljata druge koncepte. Vprašanje, ali je temu res tako, nas bo seveda zanimalo v nadaljevanju. Pokazali bomo, da obstoji ključna razlika, zaradi katere Foucaultov projekt stoji in pade.

Vseeno zadeve le niso tako enoznačne. Zadeva je, če se vrnemo k orisu temeljnega nesporazuma, malce bolj zapletena. Oba, tako Foucault kot Deleuze, sta namreč po drugi strani prepričana, da govorita nekaj drugega od tega, kar se običajno razume pod besedama ugodje in želja, *plaisir* in *désir*. Čeprav uporabljata iste besede, čeprav rečeta belo, pod tem ne razumeta tega, kar se, z Rancièrjem rečeno, običajno razume pod terminom belosti. Še več, bela (ugodje in želja) zanju predvsem ni bela, kot to barvo oziroma koncepta ugodja in želje pojmuje psihoanaliza. Tako Deleuze kot Foucault se strinjata v svojem nasprotovanju in zoperstavljanju psihoanalizi. Tega pa oba ne počneta na isti način in v isti meri. Čeprav se na tem mestu ne moremo spuščati v podrobnosti, je le treba omeniti Deleuzov koncept želje, ki je bližje psihoanalizi, kot bi bil sam Deleuze to pripravljen priznati. V izhodišču sicer resda tisto, kar Deleuze imenuje želja, ni isto kot Lacanov pojem želje. Res je, da oba, Deleuze in Lacan, rečeta belo (želja), a pri tem menita nekaj drugega. Pa vendar se zadeve tu ne končajo – tisto, kar namreč Deleuze imenuje želja, je zelo blizu tistemu, kar lacanovska psihoanaliza imenuje nagon.² Obstajajo torej številne vzporednice – in ne samo razlike – med Deleuzom in Lacanom. Te razlike le niso tako velike, kot nas Deleuze skuša prepričati in kot bi to sam hotel. Deleuze je tako, hote ali nehote, v točki nagona v razmerju do Lacana to, kar bi hotel biti Foucault v razmerju do samega Deleuza, do Deleuzovega koncepta želje. Toda čeprav je Foucault veliko bližje psihoanalizi, kot bi sam hotel, pa to ne pomeni, da je s konceptom ugodja, glede na svojo

² Podrobneje o tem prim. Aaron Schuster, »Ali je ugodje gnila ideja? Deleuze in Lacan o ugodju in užitku«, v: *Problemi*, XLVII, 2-3/09, Ljubljana 2009, str. 115-152.

hoteno bližino Deleuzovemu konceptu želje, blizu tistemu, kar psihoanaliza imenuje nagon.

K temu se še povrnemo. Zaenkrat je za nas pomembno predvsem to, da tako pri Deleuzu kot pri Foucaultu nedvomno obstaja intenca kritiziranja psihoanalize. In to prav prek psihoanalitskih pojmov *par excellence*, kar ugodje in želja nedvomno sta. Toda ta kritika ima tudi eno resno načelno mejo. Metati v isti koš psihoanalizo in običajno ali pa filozofsko pojmovanje ugodja ali želje je, milo rečeno, ne navadno. A Foucault in Deleuze počneta natanko to. Še več. Uporabljata, če znova uporabimo Rancièrjev primer, iste koncepte, le da sta prepričana, da tam, kjer se običajno reče belo in kjer psihoanaliza reče belo, tudi sama sicer rečeta belo (ugodje in želja), le da naj bi to potem pomenilo črno. Skratka, zdi se, da se »običajni« pojem »belosti« (v našem primeru gre za koncepta ugodja in želje), nenehno cepi na več nadaljnjih ravni, na vsakdanjo ali običajno, na filozofsko raven (kar o ugodju in želji povedo antična, moderna in sodobna filozofija), na psihoanalitsko, Deleuzovo, Foucaultovo... itn. In videti je, da gre za skrajno zmešnjavo, ki je ni mogoče adekvatno predstaviti. Vseeno bomo na tem mestu skušali pokazati, da je ta zgodba o nekem nesporazumu precej manj zapletena in nemara veliko bolj poučna, kot je videti na prvi pogled. Skušali bomo pokazati, da pri njej sploh ne gre za kakšna akademska dlakocepstva, ki bi bila zanimiva zgolj za specialiste in poznavalce teoretskih podvzetij Foucaulta in Deleuza, temveč da gre, nasprotno, za razpravo, ki je zanimiva tudi širše, saj zadeva številna odprta vprašanja, ki jih med drugim prinaša s seboj tudi zadnja, najnovejša faza razvitega kapitalizma.

Kriza!

Morda se zdi reči, da je razprava med Foucaultom in Deleuzom danes še kako aktualna, precej paradokсна. Toda ena pomembna skupna točka te razprave in najnovejše faze razvitega kapitalizma zadeva vprašanje, ali kriza obstaja in kaj kriza sploh je. V omenjeni razpravi gre namreč prav za problem *krize kot take*. To je nenazadnje tisto, kar pri Foucaultu detektira Deleuze. Na drugi strani samega Foucaulta zanima, in ravno to skuša razdelati skozi koncept ugodja, kako se izogniti krizi, temu, da bi nas ugodje posrkalo vase, kako ga udomačiti, kako ravnati s tistim motečim tujkom, presežkom, ki grozi, da bo vse skupaj trajno in nepovratno iztiril. V jedru vprašanja po ugodju, kakor ga pojmuje Foucault, oziroma užitku-ugodju gre, kot bomo videli, tudi za vprašanje (samo)obvladovanja, upravljanja s samim seboj tako, da se izognemo presežku in ekscesu.

A če trdimo, da gre pri tej razpravi za problem krize in da je ta razprava po tej plati aktualna, je vendarle pomenljivo, da se celotna razprava med Deleuzom in Foucaultom o ugodju in želji odigrava na terenu etike in ne na terenu politike. Četudi se pri tem stališča Foucaulta in Deleuza nekoliko razlikujejo, pa v osnovi lahko zgolj pritrdimo Badiouju, ki pravi, da je skupna poglobljena negativna točka tako Foucaulta kot Deleuza ravno umanjkanje »afirmativnega nauka o politiki.«³ Če se je tako pozni Foucault obrnil k modrosti in formam življenja, in če je Deleuze v tem obratu zaznal (napačen) odgovor (na neko določeno krizo, krizo Foucaultovega projekta), pa ne eden ne drugi, ne Deleuze ne Foucault, ne spregovorita o krizi politike. O krizi emancipatorične politike, seveda. Pri tem je obenem pomenljivo, da v vsej tej razpravi o krizi, o mutacijah delovanja oblasti itn., ne eden ne drugi ne omenjata tistega, zaradi česar je njun skupni prijatelj v istem času, torej pred dobrimi štirimi desetletji, sprožil pravi škandal. Louis Althusser, če naj imenujemo tega skupnega prijatelja, je namreč takrat spregovoril o neki drugi krizi, o krizi marksizma, krizi »zahodnega marksizma«. Te pa Foucault in Deleuze izrecneje ne tematizirata. Čeprav sta oba do svojega konca prepričana, da bo »Marx réapparaitra un jour«, pa ravno njuna razprava o ugodju in želji po svoje priča o poskusu, kako misliti spremembo in krizo, ki sta dialektična pojma *par excellence*, na nedialektični način, brez Hegla in, konec koncev, tudi brez Marxa. Foucault, ki nenehno niha v razmerju do Freuda in Marxa,⁴ skuša pogosto slednjega relativizirati in tako dostikrat, že od *Besed in reči* dalje, poudarja, da pravi prelom predstavlja Ricardo, ne pa Marx. Njegov koncept ugodja, opirajoč se na problematiko in zastavitve, ki so predmoderne, predkantovske, tako predstavlja še en korak v tej smeri – ne kritika politične ekonomije, tudi politična ekonomija ne, vse, kar ostane, je le še *oikonomia*,⁵ upravljanje lastnega doma in gospodinjstva, upravljanje s samim seboj.

50 To, da pri Foucaultu obstaja določen problem, pa ravno predstavlja izhodišče in povod za samo razpravo med Deleuzom in Foucaultom. Povod zanjo je ravno

³ Prim.: Alain Badiou, »Foucault: kontinuiteta in diskontinuiteta (Predgovor)«, v: Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, izbrala in uredila Jelica Šumič Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 7-20.

⁴ Podrobneje o tem: Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, str. 126-128.

⁵ Za konsekvence, ki jih obravnava oikonomije ima pri Foucaultovem nadaljevalcu Giorgiju Agambnu prim. razpravo Alberta Toscana v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*. Za klasičen prikaz ekonomije v antiki pa Moses I. Finley, *Antična ekonomija*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1987.

kriza, ki jo Deleuze detektira pri Foucaultovem teoretskem projektu. Ta ugotovitev predstavlja povod za Deleuzov tekst »*Désir et plaisir*«. ⁶ Deleuze izhaja iz ugotovitve, da se Foucault nahaja v krizi in da mu je kot prijatelj dolžan priskočiti na pomoč. V prvi vrsti gre potemtakem za osebno, prijateljsko dopisovanje, pismo enega prijatelja drugemu, pismo, ki ga je Deleuze napisal po izidu prvega dela Foucaultove *Zgodovine seksualnosti* leta 1977 in ki ga je Foucaultu poslal prek skupnega prijatelja, François Ewalda. Ugotovitev, da je Foucaultov projekt zapadel v krizo po izdaji prvega dela *Zgodovine seksualnosti*, ki izide leta 1976, in da je ta kriza trajala tako rekoč do konca, do leta 1984, je med Foucaultovimi interpreti prej izjema kot pravilo. A dejstvo je, da v tem obdobju pri Foucault nastopajo številne menjave konceptualnega terena, da Foucault nenehno niha med panoptizmom in biopolitiko, med reformizmom in revolucijo, med radikalno kritiko in zvestobo Razsvetljenstvu. To Foucaultovo nihanje »med« različnimi diaгнозami in konceptualnimi zastavitvami je povezano tudi z iskanjem ustreznega konceptualnega orodja za analizo spreminjanja »stvari same«, transformacij sodobnosti, katere kritični analitik je po lastnih izjavah sam Foucault. Četudi kasneje odgovore išče v zgodovinskih obdobjih, ki predhajajo kapitalizmu, predvsem v antiki, je vendarle jasno, da Foucaulta zanimajo vprašanja, ki so povezana s tukaj in zdaj, ki so povezana z mutacijami razvitega kapitalizma. V tem pomenu Foucault govori o tem, da smo priča rojevanju novega tipa družbe, družbe norme in ne več družbe zakona. Tisto, kar vodi družbo, niso kodeksi, temveč nenehno razlikovanje med normalnim in anormalnim, nenehno obnavljanje sistema normalnosti. V takšni družbi oblast zakona ne zmanjšuje, ta ostaja v veljavi, a ga posebej opredeljuje nek dodatek, ki predstavlja oblast norme. Ravno skozi normo je za Foucaulta vse bolj izražena družba kot taka. ⁷ Foucault nenehno išče koncepte, ki bi zajeli to novo delovanje, enkrat je to biooblast, drugič »soma-oblast«, tretjič regulacijska oblast, pastoralna oblast itn. To nenehno menjavanje konceptov bi si sicer lahko imeli za simptom krize Foucaultovega teoretskega projekta, vendar bi pri tem spregledali, kje se pravzaprav nahaja pravi vzrok za to nenehno menjavanje terena. Po našem mnenju gre vzrok za to (in seveda za Foucaultovo krizo) iskati ravno v iskanju koncepta, kaj sploh je sprememba, kako poteka in kje so vzroki zanjo. Seminar iz leta 1976, »*Il faut défendre la société*«, v katerem se Foucault ukvarja z vpeljavo »diskurza, ki raztrga družbo«, in v katerem se tako

⁶ Prim. Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, Minuit, Pariz 2003, str. 112-122.

⁷ Prim. Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Quarto, Gallimard, Pariz 2001, str. 50, 75, 231, 347, 1639.

obširno posveča boju Normanov in Saksoncev, *levellersov* in *diggersov*, rasnim bojem in Boulainvilliersovi razlagi tega, kako so močni postali šibki in kako so šibki postali močni, predstavlja v resnici poskus, kako gibanje in spremembo v zgodovini (tj. dialektiko) pojasniti preko tematiziranja boja. Sledi mu obdobje, ko Foucault, zlasti po letu 1977, vse bolj govori s pomočjo kategorije prehoda. Tako je govora o prehodu od »teritorialne države« k »državi populacije«, o biopolitiki in biooblasti, kasneje pa o strategijah, taktikah in tehnikah. Vsem tem konceptom je skupno to, da vpeljejo način spreminjanja, ki ne pozna preloma in reza.

Ravno v tem pa je morda iskati razlog za krizo, v katero zapade sam Foucaultov projekt. Drugače rečeno, vzrok za krizo samega Foucaultovega teoretskega projekta je ravno problematičnost Foucaultovega pojmovanja o tem, kaj kriza sploh je. Ni namreč mogoče spregledati, da v vsem tem obdobju Foucault nenehno govori o krizi. Čeprav govori o vladanju, vladnosti, upravljanju ali celostnem življenjskem izpopolnjevanju, o tehnikah sebstva ali o zankah oblasti, ima vselej pred očmi tisto, kar sam imenuje »kriza disciplinarne družbe«, kriza Zahoda in zahodne misli, ki je identična s koncem imperializma, kriza, zaradi katere je »naš čas podoben koncu srednjega veka«. ⁸ In če Foucault detajlno preučuje vpeljavo liberalizma v Evropi po drugi svetovni vojni, če ga v seminarju *Rojstvo biopolitike* iz let 1978-1979 zanima vpeljavo nemškega in ameriškega liberalizma po drugi svetovni vojni, potem je to zato, ker ga zanimajo vzroki za to krizo, o kateri sam nenehno govori, v konkretnem primeru torej vzroki za krizo države blaginje.

Foucault tako išče konceptualna orodja, s katerimi bi bilo mogoče analizirati mutacije in transformacije, ki jim je sam priča. A eno je reči, da obstajajo spremembe, mutacije in transformacije, drugo je te spremembe in mutacije interpretirati kot krizo, ki ji morda sledi prelom, rez. Poleg tega obstajajo krize in Krize, prelomi in Prelomi. Foucaultova celotna epistemologija, kot v svojem delu *Jasno delo* opozarja Jean-Claude Milner, ⁹ je v temelju zaznamovana s tem nihanjem. Foucault namreč nenehno niha med privrženostjo reformizmu in revolucijo, med neštetiimi drobnimi dogodki, prelomi, rezi in Dogodkom kot takim. Ključni problem na ravni epistemologije umesti Milner v Foucaultovo nepripravljenost, da bi priznal možni obstoj Reza, ki ga Milner imenuje »velik rez«, »coupure majeure«. Da

52

⁸ *Ibid.*, str. 913. Prim. tudi Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, prevedel Uroš Grilc, Studia Humanitatis, Ljubljana 2001, str. 220.

⁹ Jean Claude Milner, *Jasno delo. Lacan, znanost, filozofija*, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 83-87.

ne bo pomote – Foucaultova teorija in epistemologija naravnost *temeljita* na številnih rezih, ravno to je za Foucaulta značilno. In ti rezi praviloma seveda nikoli niso tam, kjer bi jih pričakovali. Tako krščanstvo po Foucaultu nastopa kot rez v zgodovini seksualnosti, ne pa tudi v zgodovini norosti, galilejstvo sedemnajstega stoletja predstavlja rez v naravoslovju, ne pa v diskurzih, ki zadevajo govorjenje, klasificiranje, menjavo.

Če je zlasti zgodnji Foucault vselej izhajal iz rezov, ki so bili videti precej poljubno izbrani (recimo tisti, po katerem »se je vse pričelo« nekega določenega dne, 27. aprila 1656, v *Zgodovini norosti v času klasicizma*¹⁰), in če rez pri Foucaultu v resnici vselej bolj ali manj nastopa med antiko in moderno, če znotraj moderne bolj ali manj nadaljnji rez predstavlja razsvetljenstvo in francoska revolucija, če torej rez pri Foucaultu vselej okvirno sovпада s 17. in z začetkom 19. stoletja, pa pozni Foucault postopa nekoliko bolj paradokсно. Po eni strani relativizira prelom med moderno in antiko, osredotoči se na daljše zgodovinsko obdobje, kar ima posledice recimo za prelom, ki ga prinaša 19. stoletje. V tej točki pridemo do nekaterih kontroverznih trditev, kot je na primer gotovo ta, da freudovska psihoanaliza ne predstavlja dogodka ali preloma, saj je treba nanjo po Foucaultu gledati z vidika dolge zgodovine spovedi. Osredotočenost na strategije in silnice, ki jih je mogoče opazovati z vidika *longue durée*, pa s seboj seveda avtomatično prinese relativizacijo konceptov reza in preloma. V tem pomenu za Foucaulta Preloma in Diskontinuitete ni. Obstajajo zgolj drobne diskontinuitete in majhne spremembe – ena sama kontinuiteta, ki se sicer nenehno spreminja, ki je tako rekoč nenehno v krizi, a ta kriza ni nikoli nič prelomnega, ta kriza v resnici ni Kriza.

Ker Krize ni, tudi ni potrebe po kakršnikoli teoriji krize. Pripomniti sicer velja, da ta pogled iz ptičje zgodovinske perspektive, ki nastopi pri poznem Foucaultu in ki odpravlja Rez, Prelom, Krizo, ni edini. Hkrati z njim nastopa tudi iskanje teorije Dogodka, revolucije in Krize, ki gre skupaj z drugačnim Foucaultovim drugačnim branjem razsvetljenstva in Kanta,¹¹ s katerim je najbrž Foucault skušal najti izhod iz tiste zagate, ki jo je detektiral Deleuze. Vprašanje pa je, ali bi bil Foucault, če bi ga ne prehitela prezgodnja smrt, pripravljen potegniti dovolj radikalne konsekvence iz novega branja Kanta. Drugače rečeno, vprašanje je, ali bi

¹⁰ Prim. Michel Foucault, *Zgodovina norosti v času klasicizma*, Založba *Cf., Ljubljana 1998, str. 44, 51.

¹¹ Prim. Vestnik IMŠ. *Kaj je razsvetljenstvo?*, VIII, 1, SAZU in ZRC SAZU, Ljubljana 1987.

projekt, ki ga je zastavil z *Zgodovino seksualnosti* bil zmožen premisliti na ozadju kantovskega preloma, ne pa antične tradicije, pri kateri je bolj ali manj občepel. Prav ta odnos do preloma, ki ga prinese Kant, pa je tista temeljna razlika, ki Foucaulta loči od Deleuza – v tem kontekstu je odločilnega pomena Deleuzov kratki tekst »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, ki je nastal leta 1986.¹² V njem Deleuze celotno Kantovo filozofsko podvzetje zvede na štiri temeljne točke, Kant s svojo gesto vpelje »čas, ki je iz tira«, razcepljeni Jaz, nadjazovski Zakon in disonanco. Temeljna poteza moderne se tako nahaja v iztirjenosti in nenavadni ambivalentni mešanici domačega/tujega, ki jo lepo opredeljuje Freudov termin *Das Unheimliche*: domače, prijetno, varno in intimno se nenadoma, ob pridihiu skritega, skrivnega spremeni v ogrožajoče, okultno, grozljivo in nedomače.¹³ Natanko tej razsežnosti iztirjenosti in grozljivosti pa se skuša Foucault s svojim konceptom ugodja izogniti.

Ne ugodje ne želja

Vse to velja imeti pred očmi, ko govorimo o Deleuzovi in Foucaultovi razpravi ob konceptih ugodja in želje. Nadaljnja težava razumevanja te razprave se nahaja predvsem v tem, da nobenega od obeh terminov ne bi smeli razumeti v vsakdanjem ali pa utečenem pomenu besede. Želja denimo, o kateri nenehno govori Deleuze, poleg tega ni isto kot želja v Heglovem ali pa Lacanovem pomenu besede. Še večja zagata kot z izrazom *désir* pa je z izrazom *plaisir*, ki sicer načeloma pomeni ugodje in se jo tako tudi prevaja, a ima pri Foucaultu nek specifičen pomen. V drugem delu *Zgodovine seksualnosti* Foucaulta zanima problem, kakšen odnos imamo do ugodij in užitkov, kako z njimi ravnamo. Če analitična filozofija govori o *how to do things with words*, je tisto, kar zanima Foucaulta, pragmatika, *how to*, ki zadeva telo, natančneje rečeno, telo-ugodje, *corps-plaisir*. Ravno zato je govora o dietetiki, ekonomiki in erotiki, o dejanjih, kretnjah in dotikih, ki povzročajo posamezno obliko tega ugodja/užitka. Naloga je intenzivirati ugodje in če Lacan reče, »da je užitek neskončna naloga in da, ko enkrat stopimo vanj, ne vemo, do kod se bo to nadaljevalo. Začne se pri ščegetanju in se konča z divjimi plameni. Vse to je užitek«,¹⁴ gre pri *plaisir* v Foucaultovem pomenu za nadzorovan užitek, za užitek, ki nas ne vrže iz tira. Naloga, ki preostane posamezniku, je »skrb zase«, skrb, da

54

¹² Prim. Gilles Deleuze, »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, v *Problemi*, XXXVII, 1-2, Ljubljana 1999, str. 103-110.

¹³ Prim. *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994.

¹⁴ Jacques Lacan, *Hrbtna stran psihoanalize. Seminar. Knjiga XVII.*, DTP, Ljubljana 2008, str. 79.

skrb, da nas užitek ne vrže iz tira. Skrb zase, skrb za lastno zdravje, za lastno ugodje/užitek, za lastno samoizpopolnjevanje, je neskončna, saj traja vse življenje.

Foucault je bil zaradi takšne zastavitve deležen številnih kritik in očitkov, a je brž pohitel z odgovorom, da pri tem, kar ga zanima, ne gre za *new age* oziroma za »kalifornijski kult sebstva«. Izrecno je poudaril, da je pri tistem, kar ga zanima, pri »kulturi, ki ji dolgujemo določeno število naših najpomembnejših stalnih moralnih elementov, praksa sebstva, koncepcija sebstva zelo drugačna od naše kulture sebstva. V kalifornijskem kultu sebstva se pričakuje, da boš odkril svoje resnično sebstvo, ga ločil od tistega, kar ga lahko sprevrne ali odtuji, da boš razvozlal njegovo resnico skozi psihološko ali psihoanalitično znanost, za katero se predpostavlja, da ti lahko pove, kaj je tvoje resnično sebstvo.«¹⁵

Vpeljava sebstva, subjekta in subjektivnosti je videti precej paradokсна, če predpostavimo, da je Foucault v ospredje nekaj časa postavljал koncept dispozitiva in strategije. Zakaj? Dispozitiv je namreč za Foucaulta neka heterogena zbirka ali skupek diskurzivnih ali nediskurzivnih elementov, med katerimi obstaja igra, razne menjave mest in spreminjanje funkcij, in ki vselej odgovarja na neko nujno ali izredno potrebo, zahtevo. Še boljše, dispozitiv je odgovor na »strateško zahtevo, ki je igrala vlogo matrice nekega dispozitiva«.

Toda strategije, o katerih govori Foucault, so anonimne. Strategije so brez subjekta, nimajo središča, s tehnikami sebstva in skrbjo zase pa Foucault na zadnja vrata vpelje neko drugo različico subjekta in središča, subjekta, ki je v osnovi predkantovski. Navidezno revolucionarna poteza odprave modernega subjekta, ki sega od razglasitve konca Človeka v *Besedah in rečeh*, pa do vpeljave koncepta dispozitiva konec sedemdesetih, se izteče v vpeljavo sebstva. Ki, strogo rečeno, ni subjekt, kolikor o subjektu govorimo šele od Descartesa dalje, kolikor subjekta ni mogoče misliti brez iztirjenosti, *out of jointness*, ki ga v temelju zaznamuje. Ta iztirjenost je povezana s tistim, kar Deleuze imenuje želja. Deleuze izhaja iz te iztirjenosti, zanj je *cogito* nori, shizofreni *cogito*, zanj moderna vpelje nov časa, Aiôn, za razliko od Kronosa. Zanj moderna vpelje nov tip subjekta, ki pa ni kantovski subjekt, a tudi ni avtonomni subjekt, ki bi skrbel zase ali na

¹⁵ Michel Foucault, »O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju«, v: *Vednost, oblast, subjekt*, str. 136.

tehnike sebstva na način, kakor to pojmuje Foucault, ki se skuša iztirjenosti, s tem, ko vztraja na tematiki umerjenosti in »prave mere«, izogniti.

Med Deleuzom in Foucaultom so torej pomembne razlike, kar Deleuze v razpravi o ugodju in želji tudi izpostavlja. Njegovo prvo opozorilo zadeva ustroj želje. Ustroj je za Deleuza kolektiven, kolektiven ustroj izjavljanja, ki je vselej povezan z deterritorializacijo in bežiščnicami. Ustroj je torej vselej povezan z iztirjenostjo, z nekim presežkom, ki ga ni mogoče ukrotiti in udomačiti. Poleg tega ustroj ni povezan z zatiranjem ali represijo. Toda po drugi strani za Deleuza v družbenem ni protislovja, binarne logike, v njem ni prelomov in diskontinuitet. Družba nikoli ni cela, polna, popolna ali sklenjena, »vselej namreč kaj uhaja ali beži«¹⁶ – 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«. Če je prva tarča takšnega pojmovanja heglovski-marksistično pojmovanje protislovja, pa je druga tarča prav gotovo Foucault. Deleuze namreč ugotavlja, da tisto, kar sam imenuje bežišnice in gibanja deterritorializacije, v Foucaultovem opusu nima ekvivalenta. To pa ima seveda posledice. Prva posledica je ta, da tematika upora oblasti, kakor jo postavlja Foucault, za Deleuza (vsaj na tem mestu)¹⁷ ni operativna: »Nimam torej nobene potrebe po fenomenih upora: če je prva danost neke družbe v tem, da v njej vse uhaja, da se vse deterritorializira, iz tega izhaja, da status intelektualca in problem politike zame v teoretičnem pogledu nista ista kot za Michela.«¹⁸ Druga posledica zadeva sam status oblasti. Če je za Foucaulta »oblast povsod«, je za Deleuza in Guattarija oblast nekaj »drugotnega«, tisto prvo so bežišnice, sile deterritorializacije, zaradi katerih družbeno polje povsod pušča, uhaja, beži na vse strani. Oblast nikoli ni popolna, vsemogočna, vsevedna, njena moč je drugotnega pomena, »središča oblasti določa prej tisto, kar uhaja njihovi moči.«¹⁹ Družbenega tako ni nikoli mogoče popolnoma obvladati, vnaprej ga ni mogoče načrtovati in planirati, saj »ni nič odigrano vnaprej«. ²⁰ Vsa ta kritika pa ima seveda še tretjo posledico, ki zadeva željo. Želja je namreč na prvem mestu, ni odvisna od

56

¹⁶ Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit, Pariz 1980, str. 264.

¹⁷ Kasneje Deleuze tematiko upora znova privzame. Prim. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, Študentska založba, Ljubljana 1999.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975-1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003, str. 118.

¹⁹ *Ibid.*, str. 265.

²⁰ *Ibid.*, str. 577.

oblasti in ni nekaj, kar oblast zatira. Deleuze pravi: želja ni to, kar trdi Lacan, želja ni manko. Želji ničesar ne manjka in želja še zdaleč ni tisto, kar si Foucault predstavlja pod ugodjem.

Čeprav ga Foucault, kot smo omenili že na začetku, prepričuje, da oba govorita o istem, pa Deleuze vztraja, »da ne gre zgolj za izbiro besed«. Morda je najbolje, če si ogledamo nekoliko daljšo Deleuzovo utemeljitev nestrinjanja s Foucaultom. Deleuze trdi sledeče:

»Kar zadeva mene osebno, jaz sploh ne prenesem besede 'plaisir'.²¹ A zakaj? Zame želja ne vsebuje nobenega manka; prav tako želja ni neka naravna danost; funkcionira zgolj kot eno s heterogenimi ustroji; je proces v nasprotju s strukturo ali genezo; je afekt v nasprotju z občutkom; je 'haecceitas' [totost] (individualnost nekega dneva, letnega časa, življenja), v nasprotju s subjektivnostjo; je dogodek, v nasprotju z neko stvarjo ali osebo. Predvsem pa implicira vzpostavitev nekega polja imanence ali 'telesa brez organov', ki ga definirajo samo cone intenzivnosti, pragovi, gradienti, tokovi. To telo je ravno tako biološko kot kolektivno in politično; na njem se tvorijo in razkrajajo ustroji, ono je tisto, ki nosi točke deteritorializacije ustrojev ali bežiščnic. To telo variira (telo brez organov fevdalizma ni isto kot telo brez organov kapitalizma). Če ga imenujem telo brez organov, je to zato, ker se zoperstavlja vsem plastem organizacije, plastem organizma, a tudi organizacijam oblasti. Ravno skupek organizacij telesa uničujejo ravnino ali polje imanence, ter želji vsiljujejo nek drug tip 'ravnine', ki vsakič plastira telo brez organov.

Če vse to navajam tako konfuzno, je to zato, ker se v razmerju mene do Michela formulira več problemov: 1) užitku [plaisir] ne morem podeliti nobene pozitivne vrednosti, saj se mi zdi, da prekinja imanentni proces želje; užitek se mi zdi na strani plasti in organizacije; in v tem istem gibanju je želja kot od znotraj podvržena zakonu, ki ga od zunaj zlogujejo užitki. V obeh teh primerih obstaja negacija polja imanence, ki je lasten želji. Trdim, da ni naključje, da Michel pripisuje neko določeno pomembnost Sadu, jaz pa, nasprotno, Masochu. Ne zadošča reči, da sem jaz mazohist in Michel sadist. Bilo bi sicer res, a ne povsem. Tisto, kar me zanima pri Masochu, niso bolečine, temveč ideja, da užitek prekine pozitivnost želje in konstitucijo polja imanence (enako ali, bolje, na nek drug način, v dvorski ljubezni, konstituciji ravnine imanence ali telesa brez organov, kjer želji ne manjka nič, in kjer se varuje, kolikor je mogoče, užitkov,

²¹ Besedo *plaisir* tu izjemoma puščamo v originalu in opozarjamo na vse možne druge pomene: ugodje, užitek, zadovoljstvo, veselje, slast, naslada, razvedrilo.

ki bi prekinili njen proces). Užitek se mi zdi edino sredstvo za neko osebo ali subjekta, da 'se v njem najde' v procesu, ki gre čezenj. To je reteritorializacija. Z mojega gledišča je želja na isti način v razmerju do zakona manka kot do norme užitka.«²²

Ta daljši citat nam lahko služi kot zgoščena ilustracija Deleuzovega pojmovanja želje, ki pa se mu na tem mestu ne moremo podrobneje posvetiti. Kaj je jedro Deleuzove kritike Foucaulta? Če je želja za Deleuza proces, postajanje, pa je *plaisir* nekaj, kar naj bi ta proces želje prekinilo. To pa po Deleuzovem prepričanju znova vpelje kategoriji manka in zakona. Kot pravi Deleuze na drugem mestu, je »nedvomno na užitku [plaisir] nekaj prijetnega [zapeljivega], prav gotovo se z vsemi silami nagibamo k temu. Toda v neki obliki [...] bo užitek prekinil proces želje kot konstitucije polja imanence. Nič ni bolj pomenljivega od ideje ugodja-razbremenitve: ko je užitek dosežen, bo malo miru preden se želja ponovno rodi: v tem kultu užitka je veliko sovraštva ali strahu v odnosu do želje. [...] Užitki, tudi najbolj umetni, so lahko zgolj reteritorializacije.«²³ V seminarju, 26. marca 1973, pa je Deleuze še bolj direkten: »Ideja ugodja je povsem gnila ideja.«²⁴

Uporaba ugodij

Glede na Deleuzovo ostro kritiko samega koncepta ugodja ni presenetljivo le to, da nekdo, ki velja za enega največjih interpretov Nietzscheja, tj. Deleuze, uporablja skorajda moralistični besednjak, pač pa tudi to, da Foucault, ki so mu Deleuzova stališča iz seminarja gotovo kmalu prišla na ušesa – nenazadnje je imel številne priložnosti o zadevi prediskutirati s prijateljem –, dobrih pet let kasneje še vedno vztraja pri tem konceptu. A ne samo to, če si nekoliko na hitro ogledamo, kako Foucault v drugem delu *Zgodovine seksualnosti, Uporaba ugodij*, opredeli temeljne zastavke, za katere mu gre, je očitno, da je resno mislil, ko je Deleuzu zatrjeval, da mu gre za isto.

58

Na prvem mestu poudarja Foucault askezo, »narediti iz svojega življenja delo, ki ima nekatere estetske vrednosti«,²⁵ pri čemer zanj askeza pomeni določene prakse in vaje. Gre za prakse, ki se izvajajo na sebstvu in ki jih sebstvo izvaja

²² Gilles Deleuze, *Deux régimes des foux*, str. 119-120.

²³ Gilles Deleuze, *Dialogues* (skupaj s Claire Parnet), Flammarion, Pariz 1996 (prva izdaja 1977), str. 119.

²⁴ Prim. Aaron Schuster, »Ali je ugodje gnila ideja? Deleuze in Lacan o ugodju in užitku«, str. 115.

²⁵ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 2., Uporaba ugodij*, ŠKUC, Ljubljana 1998, str. 9.

samo na sebi, in vaje, vadbe v mišljenju, ki omogočajo, »da se človek osvobodi od sebe«. ²⁶ Eksplicitno pa Foucault napoteva tudi na polemiko z Deleuzom:

»S kakšno močjo nas nosijo 'ugodja' in 'želje'? Ontologija, na katero se nanaša ta etika seksualnega obnašanja, vsaj v svoji splošni obliki ni ontologija manka in želje; niti ni ontologija narave, ki določa normo dejanj; to je ontologija sile, ki med seboj povezuje dejanja, ugodja in želje.« ²⁷

Foucault torej eksplicitno zanika obtožbe, ki letijo na njegov račun. Pa vendar na istem mestu vpeljuje neko različico zakona, ki mu jo Deleuze očita. Ne sicer Zakona ali Imena-Očeta, pač pa zakona kot prave mere v aristotelovskem pomenu besede, kot izogibanje pretiravanju. In Foucault tudi deli napotke – edino, kar je mogoče zagrešiti pri *aphrodisia*, sta pretiravanje in pasivnost. Pri tem Foucault nenehno poudarja, da je to morala, ki so jo naredili moški za moške, vse ostalo, kakšno vlogo ima zakonska zveza, v kakšnem razmerju je moški do žene, ljubice in pa seveda ljubčka, kdaj, kako in kaj stori ali ne stori, pa je stvar pravil, ki to urejajo. Ta pravila urejajo, kako je treba uživati, kakšna ugodja so sprejemljiva in katera ne – bodisi ne uživamo »tam, kjer bi bilo treba«, bodisi ne uživamo, »kot je treba«. Gre torej za moralo gospodarja, ki se ukvarja z vprašanjem, kako gospodar ostane gospodar, kako gospodar ohrani svoje dostojanstvo gospodarja. Edini način, da mu to lahko uspe, je najprej v tem, da je sam zgled drugim, da samega sebe obvlada in obvladuje. Pri tem se mora izogibati skrajnostim in pretiravanju, izprijenosti, neobvladanosti, slabosti.

V tej točki se Foucault loteva problema, ki naj ga tu le bežno nakažemo in ki zadeva problem skrajnosti, neobvladanosti, brutalnosti, ki jo Platon in Aristotel vežeta na železni in apetitivni del duše. ²⁸ Če se omejimo zgolj in samo na *Državo* (ta seveda še zdaleč ni vsa zgodba, saj gre le za enega izmed dveh ali treh ducatov dialogov, kolikor naj bi jih po specialistih zatrdno prišlo izpod Platonovega peresa), potem ne moremo mimo razvpitega odlomka devete knjige (571c), ki omenja tiste užitke, ki se zbuja v spanju in ki za nekatere naravnost napoveduje Freudovo psihoanalizo. Toda ta odlomek je le en kamenček v mozaiku. Osnovni

²⁶ *Ibid.*, str. 7.

²⁷ *Ibid.*, str. 30.

²⁸ Več o tem: Hendrik Lorenz, *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2006.

problem za Platona je ravno železni del duše – tedaj, ko miselni, krotki del duše spi, drugi, zverski in divji del duše, podkrepjen s pijačo in jedačo, na vsak način skuša zadovoljiti svoje nravi (»skuša spolno občevati z materjo, s komer koli od drugih ljudi, bogov in živali, se oskrunjati z vsemi vrstami umorov in se ne vzdržati nobene jedi. Z eno besedo: ne manjka mu nič od neumnosti niti nesramnosti.«²⁹). Nerazmerje med tremi deli duše je še zlasti problematično tedaj, ko je železni del duše na prestolu (553c). Pravzaprav vsako pretiravanje prinese svoje nasprotje (563e) in na koncu iz človeka skoči volk (567). »Človek človeku volk« (Hobbes) tako za Platona pomeni, da prevlada dobičkaželjni, po zmagah hlepeči del duše, ki ima za posledico tudi tiranskega človeka in ki prispeva k mnogim zagatam različnih vladavin, od demokracije do tiranije. Vprašanje, ali obstaja pristni ali nepristni užitek, je vprašanje, kako je treba uživati in kdo v resnici uživa, tisti, ki nenehno preiskuje svoje življenje ali nevednež, ki mu je prav malo mar za to, filozof-kralj ali tiran? Platon gre, mimogrede, mestoma celo tako daleč, da dokazuje, kako kralj živi sedemstodevetindvajsetkrat prijetneje od tirana, tiran pa tolikokrat bedneje od kralja (587e), kar napoveduje Hutchesonove in Stillingfleetove matematične enačbe, s katerima skušata v osemnajstem stoletju dokazati največje dobro največjega števila.³⁰ Ključen Platonovo poudarek v *Državi*, kar zadeva temo, ki nas tu zanima, pa je, da prepuščanje razuzdanosti pripelje do »mnogooblične živali« (590a) in da se pameten, razumen človek ne prepušča zverskemu in nesmiselnemu, alogičnemu užitku (591c). Podobno poanto najdemo tudi pri Aristotelu, ki omenja obstoj določenih sramotnih ugodij in užitkov,³¹ pri katerih nezmerneži pretiravajo. Kljub temu, da mora načeloma želja ubogati razum, lahko namreč nastopijo tudi težave:

60

»Izraz 'razbrzdanost' uporabljamo tudi za nekatere otroške zablode, ki so podobne razbrzdanosti odraslih. Kateri pomen je prvoten, kateri drugoten – to za nas trenutno ni važno; jasno je, da se drugotno imenuje po prvotnem. In ta preneseni pomen ni slab; kajti to, kar teži k nizkotnosti in se bohotno razrašča, je treba obrzdati: takšna pa sta predvsem poželenje in otrok. Otroci žive tako, da se predajajo poželenju, in poželenje po užitkih je v njih močno razvito. Če se poželenje v njih ne pokori in ukroti, se lahko zelo razraste; kajti sla po uživanju je nenasitna in doteka v nerazumnemu bitju od vseh strani, izživljanje v nasladah pa le še množi to, kar je že prirojeno; in če so te

²⁹ Prim. Platon, *Država*, 571c-d, v: Platon, *Zbrana dela I.*, Mohorjeva družba, Celje 2005, str. 1209.

³⁰ Prim. Darrin McMahon, *The Pursuit of Happiness. A History from the Greeks to the Present*, Penguin, London 2007, str. 212-214.

³¹ Aristotel, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 2002, 1148b in 1173b.

naslade velike in močne, lahko povsem izpodrinejo razum. Zato morajo biti skromne in maloštevilne in ne v nasprotju z razumom. [...] Umerjen človek si poželi le tega, kar je dovoljeno, kakor je dovoljeno in kadar je dovoljeno; in tako veleva tudi razum.«³²

Zgornje mesto navajamo le v ponazoritev dejstva, da se Foucault v drugem delu *Zgodovine seksualnosti* pravzaprav nenehno ukvarja s problemom, za katerega mu Deleuze očita, da ga v resnici ne pozna. Ne le Platon in Aristotel, tu je cela plejada antičnih avtorjev, ki se ukvarja z vprašanjem, kako umerjeno, glede na potrebe, trenutek in položaj, rokovati z ugodji in jih uporabljati. Kako uživati kot je treba, oziroma, kako užitek karitativno, kar pomeni, kako ohraniti pozitivnost želje, kako ne prekiniti njene pozitivnosti, če uporabimo deleuzovsko govorico. Na ta način seveda pridemo tudi do vprašanja spolnega užitka in orgazma, pri čemer se že Platon – med številnimi drugimi avtorji – sprašuje (*Država*, 403a), ali je še kje silnejši užitek užitek, povezanih s spolnostjo? Problem silovitosti in intenzivnosti je povezan z ohranitvijo prisebnosti in razumnosti, saj je znano, da nas »siloviti užitek obvladuje vse do norosti in pripelje na slab glas« (*Fileb*, 45e).

Foucault vsa ta vprašanja obravnava natanko skozi optiko tega, kako uživati, zadovoljiti potrebo, konec koncev tudi koitirati, a tako, da se *plaisir* in sebstvo ohranita. Cilj ni uničenje sebstva, cilj je izogniti se krizi sebstva – »cilj te uporabe *aphrodisia*, ki jo uravnava potreba, ni uničenje užitka [*plaisir*]; nasprotno, gre za to, da se ga ohrani, in to s pomočjo potrebe, ki zbudi željo«.³³ Gre skratka za to, da užitek in svoje želje zadovoljimo, a na omejen način, na način, ki ju ne uniči ali izniči. To obvladovanje se kaže kot nenehen boj, kot pravi borilski odnos s samim seboj, kot nenehna naloga biti močnejši od samega sebe. Biti gospodar tako pomeni biti gospodar strasti. To obvladovanje je kot upravljanje, s seboj je treba upravljati tako, kot se upravlja z ekonomijo, oziroma s hišo, gospodinjstvom, zato Foucault govori o ekonomiji in o dietetiki ugodij/užitkov. Gre za kultivacijo *plaisir* in to seveda zadeva tudi erotiko, pri kateri je že od četrtega stoletja dalje jasno izražena misel, »da je seksualna dejavnost sama po sebi tako nevarna in potratna, tako močno povezana z izgubo življenjske snovi, da jo mora omejiti natančna ekonomija«.³⁴ Je na tej točki, navkljub temu, da oba govorita o pozitivnosti želje, Foucault zares povsem »na liniji«, ki jo je začrtal Deleuze?

³² *Ibid.*, str. 123-124, 1119b.

³³ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 2*, str. 37.

³⁴ *Ibid.*, str. 155.

Da in ne. Po eni strani, kolikor zadeva gnilost ugodja-užitka, kar prekinja pozitivnost želje, se Foucault opre na tista področja seksualnega užitka, ki je za Grke manjvredno, a ne zato, ker je zlo, pač pa zato, ker je na njem nekaj živalskega in ker gre pri njem za odvisnost od telesa. Gre za pravila, ki določajo, kdaj občevati, kako pogosto, vse zaradi enega samega cilja – zdravja: »za naše zdravje je zelo pomembno, da kaka druga sila ne zmanjša moči našega telesa.«³⁵ V tem smislu nastopa tudi tisto, kar Foucault imenuje »ejakulacijska shema« in kar nastopa pri številnih avtorjih – od Platona³⁶ do Hipokrata in Psevdo-Aristotela –, ki so orgazem in silovitost seksualnega užitka opisali kot »umiranje od užitkov« in kot »malo božjast«. Ejakulacija je namreč dragocen strošek za človeka (pardon, moškega) in s seboj prinese zmanjšanje življenjskih moči, pobitost in ostale težave:

»Seksualno dejanje ne povzroča skrbi zato, ker izhaja iz zla, temveč, ker moti in ogroža posameznikov odnos do samega sebe in vzpostavitev posameznika kot moralnega subjekta; če ni odmerjeno in razporejeno, kot je treba, prinaša s seboj sprostitvev nehotenih sil, upad energije in smrt brez primerne potomstva.«³⁷

Natanko v tej točki pa je mogoče pokazati, da se Foucaultovo pojmovanje le navidez sklada s tistimi vprašanji, ki zanimajo Deleuza. Čeprav Deleuze ugodje razglasi za gnilo idejo, čeprav ga zanima predvsem vprašanje, kako ohraniti pozitivnost, pa je Foucault ravno v točki, kjer je videti Deleuzu najbližje, od njega hkrati tudi najdlje. Seveda pri vsem tem ni vseeno, ali gre za pozitivnost želje ali pozitivnost užitka/ugodja. Pozitivnost želje je paradokсна, kolikor je temeljna opredelitev želje deteritorializacija, iztirjenost, medtem ko je pozitivnost ugodja nekaj, kar naj bi šele omogočilo željo. Foucault to eksplicitno izpostavlja, ko pravi, da so »več stoletij navadni ljudje – pa tudi zdravniki, psihiatri in celo osvobodilna gibanja« – vselej govorili o »želji, nikoli pa o ugodju. 'Osvoboditi moramo svoje želje', pravijo. Ne! Ustvariti moramo nova ugodja. Potem pa jim bo želja morebiti sledila.«³⁸ Ugodje, ustvarjanje ugodja naj bi bilo torej prvo, šele potem morda sledi želja, trdi Foucault. Kaj pa če do tega, kot se glasi vprašanje v tem intervjuju, ne

62

³⁵ *Ibid.*, str. 72.

³⁶ Prim. *Fileb*, 47b: »To, prijatelj, pa povzroči, da takšen človek sam o sebi govori – in to tudi drugi (o njem) govorijo, da se v teh užitkih tako naslaja, da tako rekoč umira.« Navajamo po: Platon, *Zbrana dela I.*, Mohorjeva družba, Celje 2005, str. 467.

³⁷ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 2*, str. 86-87.

³⁸ Isti, »Seks, oblast in politika identitete«, v: Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, str. 206.

more priti, ker s stimuliranjem ugodja izvajamo nadzor. Natanko to namreč počne oglaševanje, ki ugodje uporablja kot orodje za družbeni nadzor? Foucault odgovarja, da pač nikoli ne moremo biti prepričani, da ne bo prišlo do izkoriščanja. Tako pač je. V življenju, boju in človeški zgodovini pač slej ko prej pride do tega. To pa ne pomeni, da smo vselej ujeti, pač pa, da smo vselej svobodni, poudarja Foucault. Ključen problem pa zadeva natanko njegovo pojmovanje, ki svobodo veže na obvladovanje – »Izhajaj iz svobode, tako da se obvladuješ«. ³⁹ Čeprav so Foucaultova stališča pogosto videti šokantna, pa ne bi mogli ravno reči, da pledira za uživaštvo ali za nebrzdani hedonizem. Tudi tedaj, ko je videti najbolj radikalen in šokanten, ko pledira za »ustvarjenje novih možnosti ugodja«, ⁴⁰ ko hvali nove S/M prakse in *fistfucking*, ko se zavzema za izdelovanje dobrih drog, ki lahko povzročijo zelo intenzivna ugodja, in ko trdi, da mora biti ugodje del naše kulture, se Foucault ne zavzema za ugodje kot nekaj ogrožajočega. To pa pomeni tako ogrožajočega za sama razmerja oblasti, kot tudi za tistega, ki se ugodju/užitkom prepušča.

Vedno novo ustvarjanje ugodij pa je zahteva, ki je veliko bližje vladajoči ideologiji, kot se morda Foucault zaveda. Mimogrede, je še kaj bolj ideološkega od njegovega spontanega medklica v tem intervjuju: »Biti ves čas enak je zelo dolgočasno!« ⁴¹ Ravno zato tako zelo hvali S/M razmerje kot erotizacijo strateških razmerij, kajti gre za »strateško razmerje, ki se ves čas spreminja« in v katerem »se vloge lahko zamenjajo. Včasih je na začetku igre nekdo gospodar, drugi suženj, na koncu pa tisti, ki je bil suženj, postane gospodar.« Čeprav Foucault eksplicitno zanika, da gre za reprodukcijo struktur oblasti, je vendarle očitno, da neka struktura (kolikor je sama igra neka struktura) ostaja. Drugače rečeno, vsaka igra, če naj bo sploh igra, ima določena pravila. ⁴² Temeljno pravilo te igre, ki se pri Foucaultu imenuje ugodje, pa je, da ugodje ostane nekaj obvladljivega, nekaj, kar nas ne vrže iz tira. Naj se prepuščamo še tako intenzivnim ugodjem in užitkom, vselej gre za to, da na delu ostaja določena askeza in obvladovanje.

V tem pomenu ugodje za Foucaulta ostaja udomačeno in obvladano ugodje. Če tudi nas malce vrže iz tira – toliko, da nam ni dolgčas in da ni vseskozi isto –, pa

³⁹ Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, str. 259.

⁴⁰ Prim. *ibid.*, str. 203-213.

⁴¹ *Ibid.*, str. 206.

⁴² Prim. Janez Strehovec (ur.), *Teorija iger pri Johanu Huizingi, Rogerju Cailloisu in Eugenu Finku*, Študentska založba, Ljubljana 2003.

nas v resnici nikoli temeljito ne iztira. Prav v tej točki pa je Foucault kar najdlje od Deleuza, ki se vseskozi zaveda, da moderna s seboj prinese *out-of-jointness*, ki nima mere. Zato Deleuze poudarja nori, shizofreni značaj *cogita*, čas, ki je iz tira, zato je zanj *Kritika čistega uma* hamletovska knjiga. Zato zanj ni nobenega velikega misleca, ki ne bi šel skozi krizo – logika neke misli je kot veter, ki nam piha v hrbet in ko še/že mislimo, da smo v pristanišču, se naenkrat znajdemo na odprtem morju. Deleuzov koncept želje se nahaja ravno na tej strani, strani norega postajanja, ki nima prave mere, kar v zadnji instanci lahko tudi pomeni, da kriza ni nekaj obvladljivega, da nima srečnega konca in da je ni mogoče nadzirati, držati pod kontrolo, upravljati z njo.

Morda se vsega tega dve leti pred smrtjo dobro zaveda tudi sam Foucault, ko poudarja, »da prej skušam razmišljati o vsem tem na strani Heideggerja in izhajajoč iz Heideggerja. Tako. A gotovo je, da se Lacana, čim postavljamo tovrstna vprašanja, ne moremo odkrižati.«⁴³ Za razpravo o ugodju in želji bi to pomenilo priznanje, da je koncept ugodja, kakor ga je postavil Foucault predmoderen koncept, koncept, ki je še preveč zavezan ideji dobrega in upravljanja s samim seboj. Nenehna samoizpopolnjevanja, pri katerem nam sicer nikoli ni dolgčas, pri katerem pa tudi nikoli ne izgubimo glave, ne zapademo v Krizo. Tako se konstituiramo kot subjekt, ki vlada in ki torej pri tej skrbi zase izhaja iz zapovedi »Izhajaj iz svobode, tako da se obvladuješ.«⁴⁴ To pa ne bi moglo biti dlje od tega, kar nastopa pri Deleuzu kot želja.

⁴³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Pariz 2001, str. 182. K temu prim. tudi kritiko Heideggerja: »Nič mi ni bolj tuje od ideje, da je filozofija v nekem trenutku zavila s poti in da je nekaj pozabila ter da nekje v njeni zgodovini obstaja načelo, temelj, ki bi ga bilo treba poiskati.« Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, str. 253.

⁴⁴ Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode*, str. 259.

Metafora in negativno

Uredniška opomba

V pričujočem sklopu objavljamo predavanji Ernesta Laclaua in Monique David-Ménard, ki sta jih imela 14. februarja 2009 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.

Ernesto Laclau*

Artikulacija in meje metafore

I.

V dobro znanem eseju Gérard Genette¹ razpravlja o vprašanju medsebojne odvisnosti metafore in metonimije v strukturaciji Proustove naracije. Sledeč prelomnemu delu Stephana Ullmana² pokaže, da so poleg metafore, ki ji je tradicionalno zagotovljena osrednja vloga, v Proustovem delu navzoča tudi druga semantična gibanja tipično metonimične narave, ki pa so nujna, če naj metafori uspejo njeni figurativni učinki. Hipalaga, kot je na primer »*sécheresse brune des cheveux*« namesto »*sécheresse des cheveux bruns*«, bi bila tipični primer takšnih metonimičnih premestitev. Genette že od začetka vztraja, da ne gre preprosto za prepoznanje sobivanja metafore in metonimije v Proustovih besedilih, ampak za razumevanje, kako potrebujeta druga drugo, kako brez prehajanja ene v drugo nobena od njiju ne bi mogla odigrati specifične vloge, ki se od njiju pričakuje v konstituciji narativne ekonomije. Z njegovimi besedami: »daleč od tega, da bi bili antagonistični in nekompatibilni, metafora in metonimija vzdržujeta in prežemata druga drugo; da bi slednji dodelili njeno pravo mesto, tako ne bomo sestavili seznama metonimij, zoperstavljenega seznamu metafor, ampak raje pokazali na relacijo 'sobivanja' znotraj same relacije analogije: na vlogo metonimije znotraj metafore«³.

Genette navede več primerov takšne medsebojne povezave. Sklicuje se na številne primere, v katerih je »zvonik« (*clocher*) metaforično (analoško) povezan s »klasjem« (*épis*) ali »ribo«, odvisno od okolja, v katerem stoji cerkev, podeželskim v prvem in obmorskim v drugem primeru. To pomeni, da je prostorska relacija bližine vir metaforično analoških učinkov. »Klasje – zvonik« (ali *église – meule*) sredi poljan, »riba – zvonik« blizu morja, »škrlat – zvonik« nad vinogradi, »*brioche* – zvonik« v času sladkarij, »blazina – zvonik« na začetku noči – pri

67

¹ »Métonymie chez Proust«, v: Gérard Genette, *Figures III*, Seuil, Pariz 1972, str. 41–63.

² Stephen Ullmann, *Style in the French Novel*, Cambridge, 1957.

³ Genette, *op. cit.*, str. 42.

Proustu očitno obstaja ponavljajoča se, skoraj stereotipizirana stilistična shema, ki bi jo lahko imenovali kameleo-zvonik (*clocher-caméleo*). Tako obstaja neke vrste podobnost po prenosljivosti [*contagion*]. Metafora najde svojo oporo v metonimiji. Citirajoč Jeana Ricardouja Genette naznani princip: »qui se ressemble s'assemble (et réciproquement)«. ⁴

Navedeni so tudi mnogi drugi primeri bistvene solidarnosti med bližino in analogijo: med avtohtonimi jedmi in *vin de pays*; med slikami in njihovim geografskim okvirjem; med poželenjem po kmečkih ženskah in njihovim podeželskim okoljem; med sorodniki; med podobami, ki sledijo druge drugim in pripovednimi metaforami; med pokrajinami in njihovimi odsevi v steklenih vratih knjižne police, itn. V vseh teh primerih vidimo, da bi bilo brez vzajemne implikacije med metaforo in metonimijo nemogoče zagotoviti enotnost diskurzivnega prostora. Sam Proust se je le deloma zavedal te vzajemne implikacije in se je nagibal k privilegiranju njene metaforične plati. Kot pravi Genette: »Neuničljiva solidarnost pisanja, katere magično formulo se zdi, da išče Proust ('samo metafora lahko da stilu neke vrste *večnost*', bo rekel v svojem članku o Flaubertu), ne more izhajati samo iz horizontalne povezave, ki jo vzpostavlja metonimična trasa, hkrati pa ne vidimo, kako bi lahko izhajala zgolj iz vertikalne povezave metaforične relacije. Le križanje ene z drugo lahko odtegne objekt deskripciji in deskripcijo samo 'kontingencam časa', torej vsaki kontingenci; le vzajemno križanje metonimične mreže in metaforične verige zagotavlja koherenco, nujno kohezijo *teksta*.« ⁵

68 Poglejmo, kako se zgodi to križanje. Osrednjega pomena je struktura »nehote-nega spomina«. Očitno najdemo v mehanizmu reminiscence primer čiste metafore, brez sleherne metonimične kontaminacije (okus magdalenice, položaj stopala na neravnem pločniku, itn.). Toda točkovni značaj tega analoškega spomina je nemudoma preplavljen. Kot pokaže Genette, analiza šele retroaktivno ugotovi, da reminiscenca izhaja iz analogije, ki jo določi kot njen »vzrok«. »Dejansko se pravo izkustvo ne začne z doumetjem identitete občutja, ampak z občutkom 'ugodja' v 'sreči', ki se najprej pojavi brez predstave o svojem vzroku.« ⁶ Čeprav so primeri v *Swannu* in *Le Temps Retrouvé* razviti drugače, je bistvena poanta v obeh primerih ta, da gre veriga reminiscence, na metonimični način, daleč

⁴ *Op. cit.*, str. 45.

⁵ *Op. cit.*, str. 60.

⁶ *Op. cit.*, str. 56.

onstran izvirne analogije (V *Swannu* skodelica vodi do reminiscence sobe, od sobe do hiše, potem do vasi in od tam do celotne regije). »[B]istveno je opaziti, da to prvo eksplozijo [analoški sprožilec] vedno po nujnosti spremlja tudi neke vrste verižna reakcija, ki se ne odvija po analogiji, ampak po bližini, in ki je natančno moment, v katerem metonimična prenosljivost (ali, če uporabimo Proustov izraz, *irradiation*) nadomesti metaforično evokacijo.«⁷

Po Genettu to križanje med metaforo in metonimijo zagotavlja obstoj naracije. Če bi obstajala le metaforična dimenzija, bi *À la recherche du temps perdu* ne bil roman, ampak sosledje liričnih momentov brez časovnega uverženja. Tako zaključí: »Brez metafore, (približno) pravi Proust, ni resničnih spominov; zanj in za vse dodajmo: brez metonimije ni uverženja spominov, ni *zgodovine*, ni romana. Metafora znova najde izgubljeni Čas, toda metonimija ga ponovno oživi in spravi v gibanje in ga s tem vrne k sebi in svojemu resničnemu 'bistvu', ki je njegov lasten prostor in njegovo lastno Iskanje. Zato se tu in le tu – skozi metaforo, ampak *znotraj* metonimije – prav tu se začne Naracija (*Récit*).«⁸

Še nekaj pripomb, preden se poslovimo od Genetta. Zelo dobro je osvetlil relacijo vzajemne implikacije med metaforo in metonimijo, ki edina ustvari enotnost teksta. Ta vzajemna implikacija ima tako *totalizirajoče* učinke. Citira, na primer, naslednji odlomek iz Prousta:

»Je me jetais sur mon lit; et, comme si j'avais été sur la chouchette d'un de ces bateaux que je voyais assez près de moi et que la nuit on s'étonnerer de voir se déplacer lentement dans l'obscurité, comme des cygnes assombris et silencieux mais qui ne dorment pas, j'étais entouré de tous côtés des images de la mer«. (I., str. 804)

Genette komentira: »Tu lahko opazimo eksplicitno soglasje metaforične (*comme si*) in metonimične (*près de moi*) relacije; tudi druga metafora je sama metonimična, vcepljena v prvo (*navires = cygnes*).«⁹

Vprašanje, ki ga moramo vendarle šele postaviti, zadeva vrsto enotnosti, ki jo uspe vzpostaviti artikulaciji metafora/metonimija. Če dopustimo – kot mislim, da

⁷ *Op. cit.*, str. 56.

⁸ *Op. cit.*, str. 63.

⁹ *Op. cit.*, str. 51, op. 5.

bi moralo biti –, da je takšna enotnost življenjskega pomena za koherenco besedila, obstaja več možnosti dojetja interakcije med tema dvema dimenzijama. Genette gotovo ne predlaga, da bi morali takšno interakcijo dojeti kot uskladitev delov urinega kolesja; samo izrazje, ki ga uporablja (*recouplement, croisée*), daje slutiti, da ima v mislih nekaj znatno bolj kompleksnega. Vendarle pa ne pride daleč v določitvi specifične narave tega *recouplement*; mislim da predvsem zaradi tega, ker ga najbolj zanima *prisotnost* obeh tropov v Proustovih tekstih. Ko razpravlja o Jakobsonovi distinkciji med metonimijo kot prozaično dimenzijo diskurza in metaforo kot poetično, trdi, da »bi morali imeti Proustovo pisanje za najekstremnejši poskus doseči to mešano stopnjo, v kateri sta popolnoma sprejeti in aktivirani obe osi jezika, ki bi jo bilo smešno označiti za ‘pesem v prozi’ ali ‘poetično prozo’, in ki absolutno in v polnem pomenu izraza konstituira Tekst«¹⁰. Iz razlogov, o katerih bomo razpravljali v tem eseju, je ključno natančno določiti logiko, vpleteno v artikulacijo obeh osi te »mešane stopnje«.

II.

Genette se jasno zaveda, da je ta raba kategorij »metafore« in »metonimije« nekoliko posebna, saj gre onstran tega, kar bi jima pripisala kanonična retorika. Pri Proustu, na primer, obstaja izrazita preferenca do »nadaljujočih se metafor« (*metaphores suivies*). »V njegovem delu so zelo redka tista bliskovita zблиžanja, ki jih sugerira ena sama beseda, ki pa so edina, za katere je klasična retorika prihranila ime metafora.«¹¹ V mnogih primerih se analoške primerjave dogajajo na nadaljujoč se način in zavzemajo več strani besedila. Vendar bi bilo tudi metonimijo neprimerno označiti kot bližino spominov, ki ne vključuje nobene relacije substitucije. A vendar, kot poudari Genette, »gre za naravo semantične relacije, ne za obliko figure. [...] Sam Proust je dal primer takšne zlorabe, ko je metafora poimenoval figuro, ki je v njegovem delu najpogosteje eksplicitna primerjava brez substitucije, tako da so učinki prenosljivosti, na katere smo se sklicevali, na osi bližine skoraj ekvivalent tega, kar so proustovske metafore na osi analogije – in so, v relaciji do metonimije *stricto sensu*, kar so proustovske metafore *vis-à-vis* klasičnim metaforam. Signal-občutje pri Proustu zelo hitro postane neke vrste ekvivalent konteksta, s katerim je asociiran, kot je Vinteuilova ‘*petite phrase*’ za Swanna in Odette postala ‘kot državna himna njune ljubezni’, torej njen emblem.«¹²

70

¹⁰ *Op. cit.*, str. 61.

¹¹ *Op. cit.*, str. 55.

¹² *Op. cit.*, str. 58.

Ta odlomek je ključen. Genette po eni strani govori o »zlorabni« rabi retoričnih kategorij, po drugi pa takšno zlorabo opiše kot transgresijo, ki vključuje gibanje od *forme figure* k *semantični* relaciji, ki je sicer implicirana v tej formi, a gre jasno onstran teh formalnih meja. Tako se zastavljajo naslednja vprašanja:

- 1) Če semantične relacije, spodaj ležeče tako metafori kot metonimiji, transcendirajo njihovo retorično formo, a niso potem te relacije zasidrane v označevanje kot takšno, onstran mej klasične retorike, oz. drugače, ali ne bi na označevanje lahko gledali kot na generalizirano retoriko – t. j. da na »retoričnost« ne bi gledali kot na zlorabo, ampak kot na konstitutivno (v transcendentnem smislu) za označevanje?
- 2) Ali je v tem primeru »onstran« retorične forme zadostno dojeti kot preprosto »semantično«, kar bi ga nujno pripelo na raven označenca? Ali bi odnos označevalec/označenec ne vključeval dialektike, ki bi nas peljala onstran semantike do materialnosti označevalca, ki vpiše retorične premestitve v samo strukturo znaka? (Pomislimo na Freudove 'verbalne mostove'.)
- 3) Zakaj so te premestitve retorične narave, t. j. določene z osnovno opozicijo metafora/metonimija?
- 4) Kako dojeti to opozicijo? Ali vključuje relacijo komplementarnosti ali prej vzajemno omejitev njunih učinkov, tako da metonimija vzpostavi meje metafore in *vice versa*?

Pri tem vprašanju bi lahko postopali tako, da bi obrnili našo pozornost k teoretskemu pristopu, ki eksplicitno poskuša povezati retorične kategorije s strukturimi dimenzijami označevanja kot takega. Sklicujem se na slavni esej Romana Jakobsona »Dva vidika jezika in dve vrsti afazičnih motenj«¹³. Jakobsonovo izhodišče je, da se »morata vsak opis in klasifikacija afazičnih sindromov začeti z vprašanjem, kateri vidiki jezika so oškodovani pri različnih vrstah takih motenj« (89). Na takšno spraševanje ne moremo odgovoriti »brez sodelovanja profesionalnih jezikoslovcev, ki poznajo strukturo in delovanje jezika« (*Ibid.*).

71

Kot izpostavi Jakobson, vsak jezikovni znak predpostavlja svojo ureditev preko dveh različnih operacij: *kombinacije in kontekstualizacije*, s katero znak dobi

¹³ Roman Jakobson, »Dva vidika jezika in dve vrsti afazičnih motenj«, prev. Zoja Skušek-Močnik, v: *Lingvistični in drugi spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989. Strani citatov so navedene v besedilu.

svojo lokacijo v skladu s sintaktičnimi pravili v urejenem sosledju z drugimi znaki; ter *selekcije in substitucije*, s katero je znak lahko nadomeščen z drugimi na vsaki dani strukturalni lokaciji. Ta distinkcija je skladna z dvema osem jezika, kakor ju je določil Saussure: sintagmatsko in paradigmatsko (ki ji je rekel asociativna). Kombinacija in substitucija sta bili za Saussurja edini dve vrsti operacij reguliranja relacij med znaki. Izhajajoč iz teh dveh dimenzij Jakobson določi dve afazični motnji: prva, *motnja na osi podobnosti*, je povezana z nezmožnostjo zamenjave izrazov, medtem ko zmožnost kombiniranja ostane nepoškodovana; pri drugi – *motnji na osi bližine* – pa je prizadeta zmožnost kombinirati besede. Ločeno od afazičnih motenj po Jakobsonu pri vsakem uporabniku jezika obstaja nagnjenje k primordalnemu opiranju na en ali drug pol jezika. »Pri znanem psihološkem testu povejo otrokom samostalnik in jim naročijo, naj izrečejo prvo besedno reakcijo, ki jim pride na misel. Pri tem eksperimentu se nezmotljivo pokažeta dve nasprotni jezikovni nagnjenji: odgovor je bodisi substitut bodisi komplement dražljaja. [...] Na dražljaj *koča* je bil en odgovor *požgana*; drugi je bil *revna hiška*. Oba odgovora sta predikativna; toda prvi ustvarja čisto narativen kontekst, medtem ko je v drugem s subjektom *koča* dvojna zveza: na eni strani pozicijska (se pravi, sintaktična) bližina, na drugi semantična podobnost.« (110–111)

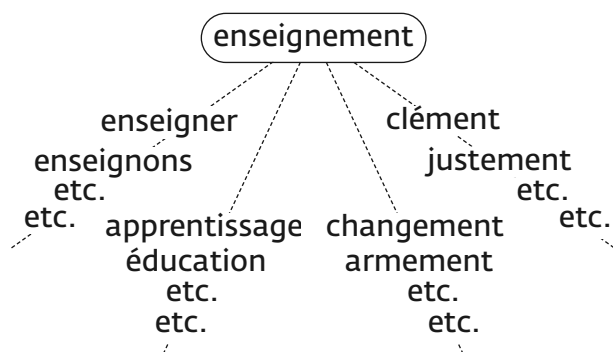
Od teh dveh osi jezika – paradigmatske in sintagmatske, substitucije in kombinacije – gre Jakobson na retorično polje: metonimija bi ustrezala kombinaciji in metafora substituciji. Ta alternativa pa ni čisto regionalna, ampak regulira človeško obnašanje v celoti: »Pri rokovanju s tema vrstama povezave (podobnost in bližina) v obeh njunih vidikih (pozicijskem in semantičnem) – pri izbiranju, kombiniranju in razvrščanju – individuum razkriva osebni slog, svoje besedne predilekcije in nagnjenja.« (111) »Bipolarna struktura jezika (ali drugih semiotičnih sistemov) in – pri afaziji – fiksacija na enega teh polov in izključitev drugega zahtevata sistematično primerjalno študijo. Ohranitev ene ali druge izmed alternativ v obeh tipih afazije moramo obravnavati skupaj s prevlado istega pola v nekaterih slogih, osebnih navadah, modnih tokovih itn.« (112–113) Ta argument je za Jakobsona temelj širše kulturne interpretacije. V besedni umetnosti je tako, da v poeziji lirika privilegira metaforično os, kot v romantiki in simbolizmu, medtem ko v realistični umetnosti, katere zgled je roman, prevladajo metonimične premestitve. Tu imamo spet, z drugačnimi termini, argument, ki smo ga našli že pri Genettu: Proustovo največje delo je roman in ne parataktično sosledje liričnih momentov, ker so metafore utemeljene v metonimičnih povezavah. Po Jak-

obsonu lahko to alternativo prav tako apliciramo na nebesedno umetnost: v kubizmu je sosledje sinekdoh bistveno metonimično, medtem ko se v nadrealizmu kvazi-alegorične podobe nagibajo proti metafori. V filmu je pluralnost kotov in velikih planov v Griffithovi produkciji metonimična po naravi, medtem ko pri Charliju Chaplinu in Eisensteinu metaforična substitucija podob strukturira naracijo. Prav zares, vsak semiotični sistem lahko po Jakobsonu razumemo v terminih metaforične/metonimične alternative.

Velika zasluga Jakobsonove analize je, da je pripeljala retorične kategorije do njihove specifične lokacije znotraj jezikovne strukture in s tem pokazala, da je slednja na izvoru vseh figuralnih gibanj. Metafora in metonimija v tem smislu nista le eni od mnogih figur, ampak dve temeljni matrici, okoli katerih bi morali biti urejeni vsi ostali tropi. Klasifikacija retoričnih figur tako preneha biti heteronomen seznam oblik in predstavlja jasno strukturo, zasidrano v svoji odvisnosti od temeljnih dimenzij jezika. Prehod od teh dimenzij do njihove specifične retorične investicije pa zahteva nekatere dodatne premisleke, ki jih bom obnovil na naslednjih nekaj straneh.

- 1) Na prvem mestu gre za vprašanje prehoda od osi kombinacije – sintagmatske dimenzije – k metonimiji. Namreč, čeprav je lahko tropološko gibanje vzdolž te dimenzije dojeta zgolj v metonimičnih terminih, ni v kombinaciji ničesar, kolikor jo vzamemo v osamitvi, kar bi zahtevalo, da se takšno gibanje zgodi. Prav lahko si predstavljamo kombinacijo členov v skladu s sintaktičnimi pravili, ki ne bi vključevala nobene metonimične premestitve. Kar zadeva kombinacijo, obstaja ničta stopnja tropološkega. Prav lahko rečem »*sécheresse des cheveux bruns*« namesto »*sécheresse brune des cheveux*«. Če je temu tako, potem bi bilo figuralično nekaj, kar je označevanju dodano od zunaj, ne pa njegov integralni del, s čimer bi pristali nazaj pri klasični viziji retoričnega kot okrasa jezika. Če hočemo torej vzpostaviti bolj intimno povezavo med tropi in označevanjem, moramo najti način, kako spodkopati samo možnost retorično nevtralne ničte stopnje.
- 2) Ta način najdemo, kakor hitro se premaknemo od »kombinacije« na drugo os: »substitucija/selekcija«. Kajti tukaj, za razliko od osi kombinacije, ni ničte stopnje: substitucija (zopet vzeta v osamitvi) ni podvržena nobenemu *a priori* sintaktičnemu pravilu. Kot pravi sam Saussure: »Medtem ko sintagma takoj vzbudi misel na red v zapovrstju in na določeno število sestavin, pa se členi v asociativni družini ne prikazujejo ne v določenem številu ne v urejenem

redu.«¹⁴ Os substitucije, ki je tudi konstitutivna za jezik, torej subvertira sam princip strukturnih lokacij, na katerih temelji sintagmatsko sosledje. Saussurjev diagram množice možnosti, ki jih odpre substitucija, razkrije veliko:



Ena od teh možnosti je posebej pomembna za naš argument: nemožnost omejiti substitucijo (in posledično tropološko transgresijo) na red označenca. Saussure zatrdi: »Potemtakem gre ali za dvojno zvezo pomena in oblike, ali zgolj za povezavo oblike ali pomena. Vsaka beseda lahko misel vselej napele na vse, kar bi bilo mogoče z njo tako ali drugače povedati.«¹⁵ Zato smo prej zatrдили, da »onstran« retorične forme ne more biti omejen na *semantične* asociacije. Obstaja možnost, da se retorična gibanja ne dogajajo le na nivoju označenca, ampak tudi na nivoju označevalca. (V Freudovem »podganjarju« najdemo premestitev od *Ratte* (podgane) do *Spielratten* (hazarderstva), s čimer je oče (kockar) inkorporiran v »podganji kompleks«.)

- 3) Kam nas pripeljejo ti premisleki kar se tiče odnosa metafora/metonimija? Glavni zaključek je, da sta pojma »analogije« in »bližine«, ki vsak zase definirata oba tropa, daleč od tega, da bi bila povsem drugačne narave, ampak, nasprotno, težita k prehajanju eden v drugega. Zakaj? Ker sta oba transgresiji istega principa, to je diferencialne logike, povezane s sintagmatsko osjo označevalnega sistema. Edina distinkcija, ki jo lahko vzpostavimo med obema figurama je, da je v primeru metonimije transgresija strukturnih lokacij, ki definira relacije kombinacije, popolnoma vidna, medtem ko pri metafori

¹⁴ Ferdinand de Saussure, *Predavanja iz splošnega jezikoslovja*, prev. Boštjan Turk, Studia Humanitatis, Ljubljana 1997, str. 141.

¹⁵ *Ibid.*

analogija povsem ignorira te strukturne diferenciacije – asociacije, kot pokaže Saussure, se lahko gibajo v kar najbolj različne smeri. V določenem smislu lahko rečemo, da je metafora *telos* metonimije, moment, v katerem transgresija pravil kombinacije doseže točko, ko vrnitev ni več možna: do obstoja pride nova entiteta, ob kateri pozabimo na transgresivno prakso, na kateri temelji. Toda brez teh transgresivnih praks, ki so bistveno metonimične, nova metaforična entiteta ne bi mogla vznikniti. Analogija, kot pokaže Genette na primeru Prousta, je vedno utemeljena na izvorni bližini.

Tu lahko potegnemo zaključek, ki bo pomemben za našo politično analizo: bližina in analogija nista bistveno različni ena od druge, ampak tvorita dva pola kontinuuma. Podajmo primer, o katerem sem razpravljajal drugje.¹⁶ Predpostavimo, da so v soseski, v kateri prihaja do rasističnega nasilja, sindikati edina sila, ki se mu je zmožna zoperstaviti. Pomislili bi, da nasprotovanje rasizmu navadno ni naravna naloga sindikatov in da če jo ti že prevzamejo, je to zaradi kontingentne konstelacije družbenih sil. Torej, da takšen »prevzem« izhaja iz relacije bližine – t. j., da je njegova narava metonimična. Če pa pomislimo, da bi se ta »prevzem« nadaljeval skozi daljše obdobje – v tem primeru bi se ljudje navadili na to in bi se nagibali k mišljenju, da gre za normalen del sindikalnih praks. Kar je bil torej primer kontingentne artikulacije, postane del centralnega pomena termina »sindikata«, »bližina« preide v »analogijo«, »metonimija« v »metaforo«. Če anticipiramo to, o čemer bomo sedaj razpravljali, lahko rečemo, da je to inherentno politični operaciji, ki ji bomo rekli »hegemonija«: gibanje od metonimije k metafori, od *kontingentne* artikulacije k *bistveni* pripadnosti. Ime – družbenega gibanja, ideologije, politične institucije – je vedno metaforična kristalizacija vsebine, katere analoške povezave so rezultat prikritja kontingentne bližine njenih metonimičnih izvorov. Nasprotno pa razpad hegemonične formacije vključuje reaktivacijo te kontingence: vrnitev od »sublimne« metaforične fiksacije k skromni metonimični asociaciji.

- 4) S tem zaključkom smo dosegli le: a) da ima metaforično/metonimična distinkcija matrično prioriteto pred drugimi tropi, katere je možno, na tak ali drugačen način, reducirati na to matrico; in b) da se takšna matrična distinkcija ne nanaša preprosto na nasprotji, ampak na dva pola kontinuuma. Toda, da bi potrdili, da je retoričnost inherentna označevanju, moramo na-

¹⁶ Ernesto Laclau, »The Politics of Rhetoric«, v: *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, Tom Cohen, J. Hillis Miller, Andrzej Warminski in Barbara Cohen (ur.), Minnesota University Press 2001, str. 229–253.

rediti še en korak: pokazati, da brez tropološke premestitve označevanje ne bi moglo najti lastnih tal. To sem poskusil dokazati drugje in se tu ne bom ponavljal.¹⁷ Povejmo le, da moramo za ta dokaz pokazati, da označevanje za svojo možnost potrebuje lastno zaporo in da takšna zapora, ker vključuje reprezentacijo objekta, ki je tako nemožen kot nujen, vodi v produkcijo praznih označevalcev. Prazni označevalec, kot sem poskušal pokazati, ni le označevalec brez označenca – ki bi bil kot tak zunaj označevanja – ampak označuje slepo pego, inherentno označevanju, točko, kjer označevanje sreča svoje meje, in katera, če naj bo to sploh možno, mora biti reprezentirana kot brezpomen-ski pogoj pomena. V psihoanalitičnih terminih bi bil to moment Realnega – moment motnje v Simbolnem, ki je predpogoj za simbolno, da se vzpostavi kot totaliteta. Torej, če je reprezentacija nečesa nerepresentabilnega sam pogoj reprezentacije kot take, to pomeni, da (motena) reprezentacija tega pogoja vključuje *substitucijo* in ima tako tropološko naravo. Te substitucije ne gre dojeti kot nadomestitve pozitivnih členov: vključevala bo imenovanje nečesa, kar je bistveno »brezimno«, praznega mesta. To dodeli *catathresis* njeno centralnost. In če vsako figuralno gibanje vključuje izrekanje nečesa več kot je možno izreči skozi dobesedni izraz, je katahreza inherentna figuralnemu kot takemu, postane zaščitni znak »retoričnosti« kot take.

- 5) Pojdimo na tej točki nazaj na vprašanje temelja metaforično/metonimičnega kontinuuma. Ta temelj je dan, kot smo naznačili, z zoperstavitvijo *vsakega* tropološkega gibanja diferencialni logiki kombinacije, inherentni sintagmatičnemu polu označevanja. Razlika med analogijo in bližino je v tem, da čeprav obe skozi svoje substitucije subvertirata takšno diferencialno logiko, pa je vidnost tega, kar je subvertirano, v primeru metonimije zelo prisotna, medtem ko v primeru metafore teži k izginotju. Toda, če je ta subverzija kombinatorskih lokacij inherentna retoričnosti in je retoričnost ena od dimenzij označevanja, to pomeni, da lahko slednjo dojemamo le kot neskončen proces sukcesivnih ustanovitev in subverzij različnih lokacij. Zato je strukturalizem strogega tipa vedno težil k poudarjanju sintagmatskega pola jezika na račun paradigmskega. Toda dvoumnost, ki jo ustvarja operacija dveh zoperstavljenih logik kombinacije in substitucije ni bila povsem neopažena, celo v delu Saussurja. Kot je izpostavila Joan Copjec: »S poudarjanjem 'sinhrone

¹⁷ Glej *Emancipacija/Emancipacije*, prev. Zdenka Erbežnik, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2008 (esej »Zakaj so prazni označevalci pomembni za politiko?«) in *O populističnem umu*, prev. Jelka Kernev-Štrajn, Sophia, Ljubljana 2008, 4. poglavje.

perspektive' lingvista in njegove skupnosti, se je Saussure nazadnje odločil dati prednost sočasnemu sistemu označevalcev, ki operirajo v nekem (hipotetičnem) momentu: sedanjosti. Za svoje namene je pozabil na svojo pomembno stipulacijo, da mora biti pomen določen retroaktivno; s pozabo diahrona narave pomena je torej končno utemeljil lingvistično znanost na sistematski totalnosti jezika. S tem strukturalistični argument ni bil več, da končni označevalec S_2 določi tisto, kar je prišlo prej, S_1 , ampak, da S_2 določa S_1 in S_1 določa S_2 ; recipročne opozicije torej stabilizirajo pomene med soobstoječimi členi, diferencialnim relacijam pa ne grozi več transevalvacija vseh predhodnih označevalcev.«¹⁸

Če vendarle vključimo diahrono perspektivo, ki jo je sam Saussure naznanil in nanjo pozabil, so konsekvence jasne: S_2 je lahko temelj sistema le v toliko, kolikor nima posebej določenega mesta znotraj njega. Isti argument lahko predstavimo v terminih teorije množic: kar imenuje množico, ne more biti njen del. Retorični obrat bi temu argumentu dodal, da bi bil člen, ki imenuje množico, eden od posebnih elementov te množice, ki razcepi lastno identiteto med svojo lastno partikularnost in svojo vlogo označevanja totalitete. Ta dvojna vloga je na izvoru vseh tropoloških premestitev.

- 6) Retoričnost kot dimenzija označevanja nima meja v svojem polju delovanja. Je so-razsežna s samo strukturo objektivnosti. To je povezano predvsem s pojmom »diskurza«, ki smo ga uporabljali v našem delu, ki ni ekskluzivno ali prvenstveno povezan z govorom ali pisanjem, ampak z vsako označevalno prakso. To vključuje tudi, da je ekvivalenten z družbeno produkcijo pomena, to je s samim tkivom družbenega življenja. Nikakor ne moremo striktno ločiti med označevanjem in delovanjem. Celo najbolj čisto konstativna izjava ima performativno dimenzijo, in obratno, ni delovanja, ki ne bi bilo vtakano v označevanje. Iz istega razloga ne more biti nobene ostre razločitve med označevanjem in učinkom, če vzamemo, da je slednji konstituiran edino skozi diferencialno investiranje v razne komponente označevalne verige. Besede in dejanja (dodati bi morali še učinke) so, kot v Wittgensteinovih »jezikovnih igratih«, del medsebojno odvisne mreže. To pomeni, da lingvistične kategorije kot so distinkcije označevalec/označenec in sintagma/paradigma – če so pravilno teoretizirane – prenehajo pripadati regionalnim disciplinam in začnejo definirati relacije, ki so na delu na samem terenu splošne ontologije.

¹⁸ Joan Copjec, »Sex and Euthanasia of Reason«, v: *Read my Desire*, MIT Press, Cambridge (Mass) 1995, str. 205–206.

Toda, drugič, če bi se označevanje lahko sklenilo znotraj sintagmatskih terminov – t. j., če bi kombinatorna pravila lahko reabsorbirala same paradigmatične relacije substitucije –, vloga retorike ne bi mogla biti ontološko konstitutivna. Strukturnalistično zaporo relacije vzajemne determinacije med S_1 in S_2 bi tako lahko dosegli brez da bi vpeljali kakršnokoli tropološko napravo, s čimer bi retoriko ponižali na njeno tradicionalno vlogo okrasa jezika. Prav tu postanejo relevantne naše opazke glede nemožnosti označevalnega sistema, da bi dosegel zaporo brez reprezentiranja nereprezentabilnega. Ko enkrat popolnoma sprejmemo centralnost katahreze, postane retoričnost pogoj označevanja in posledično objektivnosti.

Tretjič, kakor hitro prepoznamo status retorike v njeni resnični ontološki splošnosti, je zelo verjetno, da bodo relacije, katerim smo v tem eseju pristopili s strogo tropološko terminologijo, reproducirane na različnih nivojih analize človekove realnosti, tudi kadar retorična narava vpeljane distinkcije ne bo zaznana ali prepoznana. V psihoanalizi, če navedemo najočitnejši primer, je bil retorični značaj tvorb nezavednega prepoznan že dolgo časa nazaj. Zgoštev je bila prilična metafori in premestitev metonimiji. Logika objekta *a* vključuje ravno investicijo, s katero običajni objekt postane nadomestek nedosegljive Stvari. Z Lacanovimi besedami: sublimacija je povzdignjenje objekta v dostojanstvo Stvari. Ta operacija investicije je skoz in skoz katahrezična. Copjecova je v svojih študijah o filmu pokazala, kako veliki plani niso del znotraj celote, ampak del, ki funkcionira kot sam pogoj celote, kot njeno ime, kar vodi v kontaminacijo med partikularnostjo in totaliteto, ki je, kot smo videli, v osrčju vseh tropoloških gibanj.

78 V preostanku tega eseja bom poskušal pokazati operacijo distinkcij, o katerih smo razpravljali, znotraj polja političnega. Trdil bom, da lahko napetosti, ki smo jih zaznali vzdolž kontinuuma metafora/metonimija, vidimo v polni meri delovati v strukturaciji političnih prostorov. Obravnaval bom dva primera. V prvem bomo videli skoraj popolno unilateralizacijo metaforične operacije. V drugem pa sistematično blokado prehoda od metonimije k metafori – t. j. preprečitev prehajanja bližine v analogijo. Prvo možnost bom ilustriral z logiko splošne stavke pri Sorelu, drugo pa s politično strategijo leninizma.

III.

Podati moramo natančen teoretski status operacije, ki se je lotimo, ko poskušamo uvideti način, na katerega so retorične kategorije (implicitno) navzoče v tistih lo-

gikah, ki vladajo distinkcijam, strukturirajočim drugačna področja od tistih, na katerih je prvotno mišljeno, da naj bi delovala retorika. V osnovi bi se morali izogniti dveh skušnjavam. Prva je ta, da bi iz retoričnih kategorij naredili lokus trde transcendentalnosti, to je nivoja, na katerem bi bile formulirane vse pertinentne teoretske distinkcije, in ki bi reduciral terene njihove »aplikacije« na empiričnost »študij primerov«. Izogniti bi se morali tudi drugi skrajnosti, po kateri bi oba nivoja videli kot povsem ograjena univerzuma, katerih vzajemne relacije bi dojemali kot čisto zunanje homologije. Vprašanje same primerjave med regijama in nivojema bi morali dojeti v tropoloških terminih: nobeden od nivojev nima transcendentalne prioritete pred drugim, tako da bi njune lastne interakcije morali videti kot področje premestitev, ki zamegljujejo meje med empiričnim in transcendentalnim. Vsaka bi morala teoretsko obogatiti razumevanje druge v intertekstualnosti, ki nima ultimativne oporne točke.

Če poskušamo misliti tiste kategorije, ki organizirajo politično polje in omogočajo primerjavo brez retorične analize, bi lahko predložili naslednjo tezo: politika je artikulacija heterogenih elementov, pri čemer je ta artikulacija bistveno tropološka, saj predpostavlja dvojnost med ustanovitvijo in subverzijo diferencialnih pozicij, za katere smo ugotovili, da definirajo retorično intervencijo. Družbena organizacija pa vendarle ni ekskluzivno politična; v veliki meri jo sestavljajo diferencialni položaji, ki jih ne izzovejo konfrontacije med skupinami. Le skozi to konfrontacijo vznikne specifično politični moment, saj pokaže na kontingentno naravo artikulacij. Če uporabimo husserlovsko distinkcijo, bi lahko rekli, da je družbeno ekvivalentno *sedimentiranemu* redu, medtem ko bi politično vključevalo moment *reaktivacije*. Sodobne oblike tehnokracije bi izražale ta razkroj političnega in redukcijo upravljanja s skupnostjo na golo vprašanje strokovnosti. Gre za nadomestitev politike z vednostjo, katere najzgodnejše formulacije najdemo pri Platonu.

Tu imamo osnovo za primerjavo med dvojnostjo politika/administracija in dvema osema označevanja – kombinacij in substitucij. Bolj je družbeni red stabilen in neizzvan, bolj bodo prevladale institucionalne forme, ki se bodo organizirale v sintagmatski sistem diferencialnih pozicij. Bolj družbeno sceno definira konfrontacija med skupinami, bolj bo družba razdeljena na dva tabora: na koncu bo prišlo do totalnega razcepljenja družbenega prostora na zgolj dve sintagmatski poziciji: »mi« in »oni«. Vsi družbeni elementi bi morali locirati svoje identitete okoli enega od teh dveh polov, katerih notranje komponentne bi bile v goli rela-

ciji ekvivalence. Medtem ko v institucionalističnem političnem diskurzu obstaja množenje diferencialnih pozicij v medsebojni relaciji kombinacije, pa je v antagonističnem diskurzu preloma število sintagmatskih diferencialnih pozicij radikalno omejeno, pri čemer vse identitete vzpostavijo paradigmatske relacije substitucije z vsemi drugimi znotraj vsakega od dveh polov. V svojem delu sem ti dve zoperstavljeni politični logiki imenoval logiko razlike in logiko ekvivalence. Če vzamemo, da ekvivalenčna veriga vzpostavi priredno sosledje med členi, ki jo sestavljajo, nobena med njimi ne more imeti osrednjega položaja, utemeljenega s kombinatorno logiko podredne narave. Če bo enotnost ekvivalenčne verige torej organizirana okoli privilegirane ga označevalca, takšen privilegij ne more izhajati iz diferencialne strukturne pozicije, ampak iz investicije radikalne vrste. Simboli Solidarnosti na Poljskem niso postali uspešni zaradi strukturne centralnosti Leninovih ladjedelnic v državi, ampak zaradi dejstva, da so izražali radikalna občutja proti *statusu quo* v trenutku, ko so bile mnoge druge družbene zahteve frustrirane, ker niso mogle najti institucionalnih kanalov za izražanje znotraj obstoječega političnega sistema. Temu procesu, s katerim identitete prenehajo biti povsem imanentne sistemu in potrebujejo identifikacijo s temu sistemu transcendentno točko – kar je isto, kot če bi rekli: ko partikularnost postane ime odsotne univerzalnosti – pravimo *hegemonija*. Njena logika je identična logiki objekta *a*, na katero smo se že sklicevali, in je iz razlogov, ki smo jih navedli, bistveno katahrezična (= retorična).

80 Še neko točko moramo vzeti v obzir. Hegemonična operacija je bistveno tropološka, vendar potrebuje zelo posebne strateške poteze, da bi bila izvedena znotraj metaforično/metonimičnega kontinuuma. Druge poteze so v enaki meri možne, če upoštevamo, da kontinuum ne predpisuje *a priori* ne smeri, v katerih naj bi potekale intervencije v njem, ne različnih oblik artikulacije med njenima ekstremnima poloma. Genette predstavi Proustovo odločitev, ki je omogočila obstoj naracije, prav kot odločitev. Vendar sam poudari, da bi bile druge odločitve v enaki meri možne, s čimer pa ne bi več imeli romana, ampak, na primer, sosledje liričnih momentov. Na enak način se pojavitev hegemonične logike v Gramscijevi politični misli zgodi na ozadju številnih različnih načinov razumevanja politike v marksistični tradiciji, ki so kljub temu, da se jih še vedno da opisati v terminih možnosti, ki jih odpira distinkcija metafora/metonimija, različni od hegemoničnega obrata. K tej zgodovini moramo zdaj obrniti našo pozornost.

IV.

Govorili smo o ničti stopnji retoričnega, ki bi jo lahko dosegli le, če bi bila sintagmatska diferencialna logika zmožna dominirati nad celotnim poljem označevanja (v razširjenem smislu, ki smo ga dali slednjemu terminu). Predpogoj za doseg takšne ničte stopnje bi bil seveda v zmožnosti sintagmatske logike, da bi povsem nadzorovala paradigmske substitucije (zmožnost, do katere smo zaradi dobrih razlogov precej skeptični). Toda zaenkrat smo vprašanje ničte stopnje omejili na njeno strukturalistično verzijo – t. j. na povsem sinhron sistem –, medtem ko smo pojem diahronije pripisali fiksaciji/transgresiji, ki bi od »zunaj« delovala na strukturi »znotraj«. Vendar, ali je to edina prava alternativa? Je nujno, da je čisto sintagmatski/kombinatorni prostor organiziran na sinhron način? Mislim, da ne. V kolikor diahronija ni dojeta kot kontingentna, zunanja intervencija, ampak kot teleološko strukturirana, je diahrono sosledje popolnoma kompatibilno z ničto stopnjo tropološkega. Čista diferencialnost (naša ničta stopnja) ni nujno povezana ne s simultanostjo ne s sosledjem.

Iz te točke moramo začeti naš premislek marksistične tradicije. Na izvoru te tradicije namreč stoji diskurz, zasidran v heglovski teleologiji. Poznamo njene določujoče poteze: bistvene določitve katere koli entitete najdemo v njeni *konceptualni* specifičnosti; *konceptualna* protislovja, inherentna tej specifičnosti, nas silijo k premiku do naslednje entitete, ki uteleša novo *konceptualno* stopnjo itn. Marx s svojim »obratom« heglavske dialektike ni spremenil ničesar: če temelj ni »Ideja« ampak »materija«, ki pa ima notranje zakone gibanja, ki so konceptualno določljivi, je Marxov materializem prav tako idealističen kot Heglov. Ontološko gledano dejansko nista različna.

Za našo temo je pomembno, da v viziji Zgodovine, ki vznikne iz te diahronije, različne stopnje sosledja niso dojete kot prekinitve s predhodnimi, ampak kot *teleološke dovršitve*. Opraviti imamo s čisto kombinacijo, v kateri je vsakemu akterju in nalogi dodeljeno mesto v sekularni eshatologiji, utemeljeni v »nujnih zakonih« Zgodovine. Ni presenetljivo, da je glavna politična konsekvence tega pristopa privilegiranje »strategije« proti »taktiki«. Dolgoročne strateške kalkulacije se je imelo za možne, ker je teleologizem premis odprl pot zgodovinskim napovedim, tudi če so bile te le »morfološke napovedi«, če uporabimo besede Antonia Labriole. Vsako neuresničenje teh napovedi se je tako lahko odpravilo kot začasno aberacijo, ki bo presežena, ko bodo »nujni zakoni« potrdili svojo dolgoročno veljavnost.

Najekstremnejše primere tega teleologizma je seveda najti v ortodoksnih tokovih druge internacionale, zadostuje pa branje »Predgovora« h *Kritiki politične ekonomije*, da bi uvideli kako, čeprav na manj surove načine, prežema celotno marksistično tradicijo. Zato lahko govorimo o retorični ničti stopnji: v tem sintagmatičnem sosledju ni prostora ne za metonimične premestitve ne za metaforične spojitve. Lahko pa bi se vprašali: a metonimija ne deluje ravno vzdolž kombinatornega sosledja diferencialnih pozicij? Odgovor je pritrdilen, toda metonimija, kot vemo, vključuje subverzijo principa diferenciacije skozi substitucije, utemeljene v bližini – prav te substitucije pa skuša blokirati sintagmatični literalizem.

Marksistični literalizem je potreboval redukcijo procesa zgodovinskega razvoja na mehanizem, katerega zakoni gibanja so morali biti konceptualno razumljivi. Ta konceptualna razumljivost pa je zahtevala tudi, da se vse, kar ubeži določljivosti s temi zakoni, odpravi kot zgodovinsko irelevantno. »S spremembo ekonomske osnove se počasneje ali hitreje izvrši prevrat v vsej ogromni vrhnji stavbi. Ko preučujemo take prevrate, moramo vselej razlikovati med materialnim prevratom v ekonomskih pogojih produkcije, ki se dá ugotoviti s prirodoslovno natančnostjo, in pravnimi, političnimi, religioznimi, umetniškimi ali filozofskimi, skratka: ideološkimi oblikami, v katerih se ljudje tega konflikta zavedo in ga izbojujejo. Kakor ne presojamo posameznika po tem, kar misli sam o sebi, prav tako ne moremo presojati take prevratne dobe po njeni zavesti, temveč moramo ravno nasprotno to zavest razložiti iz nasprotij materialnega življenja, iz obstoječega konflikta med družbenimi produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi.«¹⁹

82 Natanko ta ostra distinkcija med tem, kar je relevantno, in tem, kar ni, postane zamegljena med prvo »krizo marksizma« ob koncu 19. stoletja. Kapitalizem si je opomogel po dolgem obdobju depresije in začela se je tranzicija v monopolistično fazo in imperializem. V takšni situaciji je bila zamajana socialistična vera v propad sistema zaradi njegovih notranjih protislovij. Zgodovinski razvoj se je izkazal za precej bolj kompleksnega, kot se je domnevalo, in ta kompleksnost je prevzela obliko kontaminacije med družbenimi nivoji, ki naj bi po klasični teoriji ostali razločeni. (»Organizirani kapitalizem« ni bil več razločljiv s čistimi zakoni trga in element zavestne regulacije je interveniral v samem osrčju infrastrukture; imperializem je pripeljal do pojava »aristokracije delavskega razreda«

¹⁹ Karl Marx, »Prispevek h kritiki politične ekonomije«, prev. Mirko Rupel, v: *MEID IV*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, str. 106.

in posledično do manjšanja razrednih konfliktov itn.) Za našo analizo iz tega sledi, da je bil raztreščen sam teren, ki je omogočal dostop do ničte stopnje tropološkega, in da so retorična gibanja, tako v metaforično kot v metonimično smer, postala zelo pomembna.

Ta tropološki obrat pa se je odvijal v različnih oblikah in smereh. Kot smo napovedali, bo prvi primer, na katerega se bomo sklicevali, pozno delo Georgesesa Sorela. Kot mnogi drugi socialistični misleci njegovega časa, je Sorel v času pisanja *Refleksij o nasilju* izgubil vero v nazor, po katerem bo kapitalizem povzročil svoj lasten propad kot rezultat čisto ekonomskih zakonov. Da bi revolucionarni poziv delavskega razreda ohranili pri življenju, se je bilo torej nujno sklicati na nekaj drugega kot na ekonomski determinizem. Vpeljati je bilo treba nekakšen subjektivni princip. Važno je vedeti, da Sorelova podpora proletarskemu boju ni temeljila na pravičnosti delavskih zahtev, ampak v njegovem verovanju, da je proletariat edina družbena sila, ki je zmožna preprečiti buržoazno dekadenco. Obet sodobnih družb je bil namreč v splošnem propadu civilizacije. Princip, zmožen obdržati čistost proletarske identitete je bilo *nasilje*. V ta namen je bilo bistveno, da delavski razred ne poseže v politiko, saj bi ga to vpotegnilo v mehanizme buržoazne države. Zoperstavil je »proletarsko nasilje« in »politično nasilje« – zadnjega je ponazarjalo jakobinstvo.

Proletarsko nasilje je moralo biti organizirano okoli *mita*. »Sodelujoči v velikih družbenih gibanjih si svoje neposredno delovanje predstavljajo v obliki podob bitk, ki jim zagotavljajo triumf njihove stvari. Predlagam, da tem konstrukcijam, o katerih vednost je tako pomembna za zgodovinarja, pravimo *miti*: sindikalistična splošna stavka in Marxova katastrofična revolucija sta mita.«²⁰ Zoperstavi »mit« in »utopijo«. Medtem ko je slednja čista intelektualna konstrukcija, načrt za bodočo ali idealno družbo, pa je mit zgolj niz podob, zmožnih vzbuditi domišljijo množic in se projicirati na zgodovinsko delovanje.

83

Mit okoli katerega bi morala biti organizirana proletarska identiteta je mit *splošne stavke*.

»Razumem, da mit splošne stavke prizadene [frousse] mnogo modrih ljudi zaradi svojega značaja neskončnosti; današnji svet je zelo nagnjen vrnitvi k mnenju starih in

²⁰ Georges Sorel, *Reflexions sur la violence*, Seuil, Pariz 1990, str. 21.

podreditvi morale dobremu upravljanju javnih zadev, kar vodi k postavitvi vrline v zlato sredino. Dokler socializem ostaja doktrina, v celoti predstavljena skozi besede, jo je lahko speljati proti zlati sredini; ta transformacija pa je jasno nemogoča, ko vpeljemo mit splošne stavke, ki vključuje absolutno revolucijo.«²¹ In spet: »Danes so revolucionarni miti skorajda čisti; omogočajo razumevanje aktivnosti, občutij in idej ljudskih množic, ki se pripravljajo za vstop v odločilni boj; niso opisi stvari, ampak izrazi volj.«²²

Pri mitu gre neskončnost naloge skupaj z manjkavostjo njegove vsebine. Njegova funkcija je natanko v tem, da loči aktivista od konkretnega cilja njegovega partikularne akcije. Predpostavimo, da skupina delavcev sodeluje v stavki za višje plače. Če je stavka uspešna in je bil njen edini cilj ta partikularna zahteva, vodi uspeh v demobilizacijo in integracijo delavcev v *status quo*. Če pa vidimo sodelovanje v tej konkretni akciji le kot epizodo, ki vzgaja proletariat za končni cilj, se pomen partikularnega boja povsem spremeni. Toda za to mora mit splošne stranke delovati že od samega začetka. To razloži *neskončnost* naloge, na katero se sklicuje Sorel: ne moremo je izenačiti z nobenim partikularnim ciljem. To razloži tudi revnost njegove vsebine, ki je pravzaprav še več kot revna, saj kot ime neskončne naloge negira samo možnost vsake vsebine (ki bi nujno morala biti končna). Sorelovski mit je eden najčistejših primerov tega, čemur smo rekli »prazni označevalci«. Ni pomembno, če je splošna stavka dogodek, ki se lahko zgodi ali ne. Čeprav Sorel glede tega ni povsem jasen, mislim da sama logika njegovega argumenta pelje proti negativnemu odgovoru, saj bi vsaka končna izpolnitev kompromitirala neskončnost naloge. Njen status se približuje statusu Kantove regulativne ideje.

84 Toda kako brati to serijo premestitev, ki jih Sorel izvrši proti sekvenci kategorij klasičnega marksizma? Kje in kako točno se zgodi tropološki obrat? Za začetek, pri Sorelu ni nobene sintagmatske pluralnosti mest izjavljanja, ker se vsa stekajo v krepitev edinstvene proletarske identitete. Ne glede na to, ali imamo opravka s stavko, demonstracijami ali okupacijo tovarne, gre preprosto za priložnosti za vajo edinstvenega »bodočega« dogodka: splošne stavke. Te priložnosti so resda pluralne, toda njihova pluralnost je navzoča le za to, da bi se ukinila kot gola podpora enkratnega dogodka, ki govori skozi vse. Soočeni smo torej s čisto me-

²¹ *Op. cit.*, str. 25.

²² *Op. cit.*, str. 29–30.

tonimično spojitvijo, ki je ne prekine nobena metonimična pluralnost. Ničesar ni, kar bi se lahko premestilo, saj ima metaforični dogodek prizorišča le zato, da bi jih negiral. Povejmo jasno: revolucionarni prelom se ne odvija skozi ekvivalence, ampak skozi absolutno identiteto. Tako je Sorel na nek način hrbtna stran »retorične ničte stopnje« druge internacionale. Pri slednji v določitvi emancipatoričnega subjekta ni bilo prostora za tropološka gibanja. Pri Sorelu se lahko ta določitev odvija le skozi skrajno obliko tropološkega gibanja, namreč čiste metafore, ki je izbrisala vse sledi svoje metonimične utemeljitve. Analogija razkrije bistvo, ki je prekinilo vse povezave z bližino. Ekvivalenco nadomesti čista identiteta. (Ker je ta identiteta konstruirana okoli praznega mesta – splošne stavke –, katerega diskurzivni učinki temeljijo na manku vsebine, je njena zatrditev blizu nihilizmu. Ni presenetljivo, da je sorelizem napajal zelo različne tokove misli, od radikalnega komunizma in ultra-levičarstva do fašizma.) Tu se lahko vrnemo k Genettovi analizi Prousta. Sledeč njemu, kot smo videli, naracija pri Proustu obstaja le zato, ker so metafore vpisane v metonimično gibanje; sicer bi imeli le sosledje liričnih momentov. No, Sorelov tekst udejanji prav slednjo možnost. Svojega smisla vsako revolucionarno dejanje ne najde v sosledju, ki bi ga oskrbelo z njegovim *raison d'être* znotraj serije, ampak je vsako od njih prej izraz neke vrste gona ponavljanja, ki konstantno vzpostavlja, na Sizifov način, enkratno identiteto. Zato se Genettov pojem sosledja liričnih momentov kot alternativa Proustovi naraciji – t. j. čistih metaforičnih izbruhov, ki niso vpisani v nobeno metonimično sosledje – tako dobro prilega Sorelovi viziji politike. In tudi, zakaj ne more biti sorelovske strategije, temelječe na dolgoročnih kalkulacijah. Medtem ko je bila za kakšnega Kautskega ali Plehanova takšna kalkulacija osnovana na domnevno znanih zakonih zgodovine, je za Sorela sama ideja dolgoročne napovedi nesmiselna. Zatrditev revolucionarne subjektivnosti v veliki meri uide strateškimi premislekom.

V.

Če je Sorelov diskurz strukturiran na terenu, na katerem lahko politična subjektivnost deluje le skozi totalno metaforo, ki zakrije vse sledi svojega metonimičnega temelja, je izkušnja leninizma drugačna: metonimična subverzija diferencialnega prostora marksistične teleologije mora ostati vidna, vse do točke, v kateri onemogoči gibanje proti metaforičnemu *telosu*. Leninizem se pojavi kot *politični* odgovor na anomalijo v zgodovinskem razvoju. Rusija naj bi sledila vzorcu klasičnih buržoazno-demokratskih revolucij zahoda. Naslednja naloga je bila strmoglavljenje carizma in odprtje dolge dobe kapitalistične demokracije,

tako da je bil socializem le dolgoročni obet, ki bo dosežen kot rezultat protislovij kapitalistične družbe v polnem poletu. V tej demokratični revoluciji naj bi bila buržoazija »naravna« vodilna sila. Naloge in sile so bile dodeljene po vnaprej določenem sosledju. Anomalija je bila v tem, da je avtohtona ruska buržoazija na zgodovinsko sceno prišla prepozno, ko je bil svetovni kapitalistični trg že dobro vzpostavljen, in je bila zato prešibka, da bi izpeljala lastno demokratično revolucijo. Kapitalizem pa se je v Rusiji vendarle hitro razvijal zaradi tujih investicij, s čimer je nastala paradokсна situacija – »nepravilna« glede na kanonski vzorec – države, ki je bila zrela za demokratično revolucijo, a je bil »naravni« agent te zgodovinske transformacije nezmožen izpeljati svojo nalogo.

Kot posledica kapitalističnega razvoja pa je nastajal robustni delavski razred, ki ni imel nobene od omejitev domače buržoazije, in je tako – to je bila teza ruskih social-demokratov – moral prevzeti zgodovinsko nalogo vodenja demokratične revolucije (v zavezništvu s kmeti, po leninistični verziji), ki je njen naravni agent, buržoazija, ni izpolnil. To nepravilno prevzetje naloge s strani sile, ki ni bila njen naravni agent, so ruski social-demokrati imenovali »hegemonija«. Tako imamo prelom v zgodovinskem razvoju, diskontinuiteto v sekvenci njegovih kategorij. Prevzetje demokratičnih nalog s strani delavskega razreda je bil dogodek, ki je bil politično pojasnljiv z nizom zgodovinskih okoliščin, ni pa ga bilo moč vstaviti kot enega nujnih členov kanonične paradigme. Bil je »izjemnost«, če uporabimo terminologijo tistega časa.

Če zdaj preučimo strukturo te izjemnosti, nemudoma uvidimo, da je bila *prisotnost* delavskega razreda v centru zgodovinskih dogodkov v trenutku, ko je bila dežela zrela za demokratično revolucijo, tista, ki mu je pripisala to nalogo. Šlo je za *relacijo* bližine. Opraviti imamo torej s konstrukcijo nove povezave med nalogo in agentom, ki jo lahko dojamemo edino kot metonimično premestitev.

Vemo pa, ima vsaka metonimija naravno težnjo po prehodu v metaforo in relacija bližine – skozi trajajočo asociacijo – v relacijo analogije. Tako bi lahko normalno pričakovali, da se je narava demokratične naloge spremenila s tem, ko jo je prevzel proletarijat, in da se je kot rezultat tega spremenila tudi razredna narava slednjega. Vendar se nič takega ni zgodilo. Celotna leninistična strategija je bila zasnovana, da bi preprečila, da bi izjemna naloga postala prizorišče konstrukcije nove politične subjektivnosti. Razredna narava proletariata je morala ostati nespremenjena. Leninistični motto je bil: »udarimo skupaj in korakajmo ločeno«.

Zakaj? Različni razlogi pripomorejo k temu, toda glavni je bil v tem, da je bila za ruske revolucionarje – vključno z boljševiki – ruska izjemnost natanko to: izjema, in to kratkega daha. Ne Trocki ne Lenin – celo po »Aprilskih tezah« – si nista mislila, da ima proletarska oblast v Rusiji glede na njeno zaostalost kakšne možnosti, če ne najde svoje naravne kontinuitete v revoluciji v Nemčiji in drugih glavnih visoko razvitih kapitalističnih državah Zahoda. Če bi se to zgodilo, bi bila ruska »izjemnost« hitro integrirana v »normalen« proces zgodovinskega razvoja.

Gledano v retrospektivi najdemo tu izvor dvojnega diskurza, ki bo vpisan v komunistično izkustvo v prihajajočih letih. Kanonična sekvenca kategorij je morala biti ohranjana kot ultimativni in nepresegljivi horizont – marksistična sintagma ni bila nikoli formalno preizprašana –, toda po drugi strani bo politiki vse bolj vladal empiricizem izjemnosti, ki uhajajo vsaki teoretizaciji. Stalinova *Realpolitik* je bila skrajni izraz te ločitve teorije in prakse, toda v manj izrazitih oblikah je ta vladala komunističnemu izkustvu v celoti. Način na katerega sta bila oba elementa združena lahko morda v najboljši luči vidimo na primeru Trockega. Vsa logika »permanentne revolucije« je mišljiva le, če je empiricizem izjemnosti artikuliran na diskurz »normalnega« sintagmatskega razvoja. Argument gre takole. Rusija je bila zrela za demokratično-buržoazno revolucijo, v kateri je bila buržoazija – Trocki je to sprejel – nezmožna igrati glavno vlogo. To bi rezultiralo v demokratični revoluciji pod vodstvom proletariata. Toda, dodaja Trocki, buržoazija ne bi tolerirala proletarske oblasti – četudi znotraj demokratičnih omejitev – in bi se odzvala z masovno prekinitvijo proizvodnje. Posledica tega bi bila, da bi morale delavsko gibanje, da bi konsolidiralo svoje moči, napredovati v socialistični smeri. Revolucije se vedno začnejo z demokratičnimi parolami, toda njihova stabilizacija in konsolidacija potrebuje prehod na socialistično stopnjo. Ta model bodo trockisti *ad nauseam* ponavljali v vseh možnih zgodovinskih kontekstih. Klasični »stadijem« [*stageism*], čeprav prekinjan z »izjemnostmi« ostaja v polnem obratovanju: razredna narava družbenih agentov, nalog in sosledja faz ostaja nevpisljiva.

Metonimični moment je tako moral biti zamrznjen, da bi se preprečila konstrukcija novih identitet skozi metaforične spojitve. Tu vidimo razliko s Sorelom. Pri njem ni naracije, je le sekvenca metaforičnih momentov, skozi katere se konstantno krepi proletarska identiteta. Po leninizmu interakcija med dvema diskurzivnima nivojema sili v permanentno naracijo, tako da metonimični moment ni nikoli opuščen. Zaradi tega razloga je leninizem diskurz eminentno strate-

škega tipa, ki pa se vidno razlikuje od strategije druge internacionale: pri slednji je bila strateška refleksija osnovana na zgodovinski napovedi, utemeljeni v nujnih zakonih zgodovine, medtem ko imajo pri leninizmu, upoštevajoč operacijo izjemnosti, strategije bolj naravo konjunkturne analize.

Ta pojem konjunkturne analize nas sili, da se premaknemo onstran leninističnih zamrznjenih metafor in kajpada onstran zgodovinskega horizonta marksizma. Vprašanje je namreč sledeče: kako izjemne so izjeme? Po Leninu svetovni kapitalistični trg ni le ekonomska ampak tudi politična realnost; strukturiran je kot imperialistična veriga. Krize se lahko zgodijo na neki njeni točki, kar ima za posledico – če verigo zlomi njen najšibkejši člen – premestitve relacij sil na drugih točkah verige. To omogoči zasedbo oblasti, tudi če »objektivni« materialni pogoji niso nastopili. V takšnih situacijah ne gre več ne za vprašanje čistih kombinacij stopenj – kot jih postavlja teorija kombiniranega in neenakega razvoja – ne nujne razredne pripadnosti družbenih agentov, ampak za konstitucijo kompleksnih družbenih identitet, konstruiranih na osnovi praks homogeniziranja heterogenega. Opraviti imamo torej z metaforičnimi spojitvami. Zamrznjene leninistične metafore niso več učinkovite. Menim, da bi morali v tej luči brati Gramscijev pojem »kolektivnih volj«. Toda ta inkorporacija metaforične dimenzije nas ne pelje nazaj v Sorelov tabor. Pri Sorelu gre za unilateralizacijo metafore, saj je proletarska identiteta, ki jo skuša utrditi, dana vnaprej. Inkorporiranje heterogenih elementov v širšo družbeno identiteto se mu ne zastavi kot vprašanje. To bi v njegovih očeh lahko peljalo le v spodkopavanje razredne zavesti proletariata. Vendar, ko na politični proces ne gledamo več samo kot na zatiranje identitete, ampak kot na njeno konstrukcijo – kot v Gramscijevi »pozicijski vojni« – metonimične dimenzije več ne moremo ignorirati. Hegemonija pomeni prehod od metonimije k metafori, od »bližinske« začetne točke k njeni utrditvi v »analogijo«. S tem pa pridemo zelo blizu razmerju metafora/metonimija, ki ga Genette najde v Proustovem tekstu. S prevodom tega v politični jezik bi lahko rekli, da ker obstaja Naracija (*Récit*), obstaja tudi strategija. Toda, ker identiteta agentov teh strategij ni predhodno dana, bomo vedno imeli kratkoročna strateška gibanja, ki niso zasidrana v nobeni eshatologiji. Delovala bodo natanko na točki, na kateri metafora in metonimija križata druga drugo in omejujeta svoje vzajemne učinke.

Monique David-Ménard*

Negativno v misli Immanuela Kanta

Kantova filozofija negacije in negativnega šteje običajno za pomemben moment v zgodovini njegove misli, posebej v odnosu do njegove kritike zgolj formalnega pojmovanja logike. Redko pa se ji pripisuje sistematično vlogo v transcendentni in kritični problematiki. Najpogosteje se od njegove filozofije negativnosti obdrži predvsem njegovo kritiko zgolj formalnega značaja načela protislovja. Ta kritika ima privilegirano povezavo z analitičnimi sodbami, saj »najvišje načelo vseh analitičnih sodb«¹ zahteva, da nikoli hkrati ne zatrdimo tako A kot ne-A. V tem primeru je negacija logični operator, ki uravnava relacijo med nekompatibilnimi propozicijami. »V analitični sodbi ostanem pri danem pojmu, da bi ugotovil kaj o njem. Če je sodba trdilna, temu pojmu le pripišem tisto, kar je bilo že mišljeno v njem; če je nikalna, iz njega le izključim njegovo nasprotje.«²

Toda to načelo za analitične sodbe ne more samo od sebe ponuditi pravilo *a priori* za sintetične sodbe, tiste sodbe, ki so edino sredstvo, s pomočjo katerega lahko predmet zajamemo v spoznanju. Spoznati ali »dati predmet«³ zahteva povezavo med sintezo razuma in danostjo zorov, in sicer na takšen način, pravi Kant, da moramo »seči ven preko danega pojma«⁴, da bi kaj spoznali. Drugi bralci *Kritike čistega uma*, kot na primer J. N. Findlay, mimogrede opažajo Kantovo razlikovanje med protislovjem in vzajemno omejitvijo dveh pojmov iz vidika njihovega razumevanja. Toda po Findlayu to ne zadostuje za sistematično teorijo negativnega. Findlay opazi, da Kant razlikuje med dvema vrstama negacije: »takšne, ki preprosto odpravi ali eliminira miselno določilo, in takšne, ki vzpostavi nejasno 'neskončno' referenco na vse druge, ne-odpravljene možnosti. (Duša, na primer, pripada neskončnemu razredu-preostanku ne-smrtnih reči.)«⁵ Toda Findlay, ki

89

¹ Cf. A150/B189 – A153/B193 in slov. prevod Immanuel Kant: »Kritika čistega uma 2/4«, prev. Zdravko Kobe, *Problemi* (1–2/2007), str.18–20.

² A154/B193; *ibid.*, str. 20.

³ Cf. A156/B195; *ibid.*, str. 21.

⁴ A155/B194; *Ibid.*, str. 20.

⁵ Cf. J. N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object*, Clarendon Press, Oxford 1981.

se tu sklicuje na nedoločne sodbe splošne logike, ne poveže negacije v nedoločni sodbi s transcendentalnim pojmom realne zoperstavljenosti. Kljub temu pa toži nad dejstvom, da Kant v *Kritiki čistega uma* ni razvil teorije negacije. Kot večina avtorjev, še posebej kot Gilles Deleuze v *Différence et répétition* [*Razlika in ponovitev*], Findlay Kantov pojem realne zoperstavljenosti razume kot anticipacijo heglavskega pojma protislovja.

Za razliko od tega bi rada pokazala, da v *Kritiki čistega uma* dejansko obstaja doktrina negacije oz., v množini, doktrina *negacij*. Pokazala bom, da bo znotraj kategorije kvalitete negacija ponovila to, kar je Kant prvič razvil leta 1763 kot realno zoperstavljenost. Čeprav je negacija razločena od nedoločne sodbe, je kljub temu povezana z njo. V predavanjih o logiki, ki jih je imel Kant znova in znova (jih revidiral in so bila posthumno objavljena), nedoločna sodba definira negacijo nasploh oz. to, čemur pravimo tudi formalna logika. Z drugimi besedami, imenovati duše za »ne-smrtne« ne pomeni, da smo zunaj čistega pojma; preprosto prikaže, kako logični razum določa mejo med pojmom in tem, kar v pojem ni vključeno. Druga kategorija, kategorija kvalitete, pa določi stopnjo realnosti predmeta.

Najpomembnejše pa je dejstvo, da je realna zoperstavljenost – na katero se je Kant po letu 1763 redno skliceval kot na »realno opozicijo« – najboljši način za razvitje kantovske teorije negacije v transcendentalnem smislu. V svoji tabeli kategorij Kant reafirmira pomembnost negativnih velikosti, ki razložijo relacijo med tremi kategorijami kvalitete, ki so: realnost (*Realität*), negacija (*Negation*), limitacija (*Limitation*). Razum predmet določi kot realen, šele ko ima zor neko stopnjo intenzivnosti. To še vedno drži, tudi ko zoperstavljenost med silami ali občutki rezultira v odpravi vsakega merljivega učinka njihove kombinacije. Od leta 1781 je transcendentalna vrednost realne zoperstavljenosti (*realer Widerstreit*) potrjena na dva načina: ne le skozi razlikovanje od protislovja (*Widerspruch*), kot že leta 1763, ampak tudi skozi razlikovanje od dialektične zoperstavljenosti (*dialektischer Widerstreit*), ki jo obravnava transcendentalna dialektika, ki prikaže, kako argumenti mišljenja [*raisonnements*] čistega uma proizvajajo iluzijo realnosti sveta. Transcendentalna analitika pokaže, kako se oblikuje spoznanje o predmetih, ki jim imamo lahko upravičeno za realne. Nasprotno pa transcendentalna dialektika pokaže pogoje, v katerih misel ne uspe konstituirati realnosti predmetov, ki jih misli – posebej v svojem mišljenju, ki zadeva svet. V veliki meri o razlikovanju odloča način rabe negacije. Skozi primerjavo med tema rabama – med

realno in dialektično zoperstavljenostjo – lahko razumemo, kako je raba negacije bistvena komponenta realnosti narave. Še več, Kant v poglavju o antinomiji čistega uma potrdi, da študij dialektične zoperstavljenosti priskrbi »posredni dokaz« transcendentalne idealnosti prostora in časa, ki bi postal zanimiv, »če po naključju« (A502/B530) neposredni dokaz, ki ga priskrbi analitika, ne bi bil zadosten.

Posledično tako transcendentalno bogastvo realne zoperstavljenosti kot transcendentalno analitiko razumemo bolje, če ju primerjamo z dialektično zoperstavljenostjo. Bolje ju razumemo skozi zoperstavljenost, ki ne proizvede objektivne določitve, saj njena slaba raba logične negacije ni konstituirana kot realna zoperstavljenost. Dialektično in realno zoperstavljenost lahko razločimo kot slabo in dobro rabo negacije. Prva (dialektična zoperstavljenost) predstavlja neuspeh druge, toda skozi reflektiranje tega neuspeha so pogoji uspeha – namreč kako stopnja intenzivnosti neke realnosti spravi v igro zelo specifično negacijo – bolje razumljeni kot če bi bili neposredno naslovljeni. Z drugimi besedami, analitiko in transcendentalno dialektiko je nujno brati skupaj, da bi dojeli pomembnost problematike negativnega pri Kantu. Teorija negacije priskrbi kontrapunkt med njima.

Med dvema oblikama negacije – realno in dialektično zoperstavljenostjo – in formami negacije iz Kantove »tabele nič« (ki je negativna verzija tabele kategorij), obstaja stroga korelacija. Ta tekst, ki ga najdemo natanko na točki artikulacije med analitiko in dialektiko, predstavlja štiri oblike »nič«.⁶ »Nič« je lahko najprej prazen pojem, t. j. pojem brez predmeta (*ens rationis*); lahko je tudi »prazen predmet pojma«, ki je kljub temu dobro formuliran iz transcendentalnega vidika – ta nič natančno ustreza realni zoperstavljenosti, t. j. negaciji v kategoriji kvalitete (*nihil privativum*). »Nič« je lahko tudi prazen zor, to je zor brez predmeta, saj sam zor ne zadostuje za tvorbo predmeta (*ens imaginarium*). Končno lahko »nič« označuje predmet, ki je prazen, v kolikor je brez pojma, t. j., ko protislovje odpravi samo identiteto pojma (*nihil negativum*). Ta nekoliko hitra predstavitev koherentnosti transcendentalne doktrine ničča že naznačuje dejstvo, da nimamo opraviti z zgolj lokalno zadevo, saj so relacije med zmožnostmi, ki konstituirajo objektivnost, opisane natanko v terminih negacije. Prava konstitucija predmeta lahko spodleti na različne načine, saj obstaja več načinov, na

⁶ Cf. A290/B346–A292/B349; *ibid.*, str. 113–114.

katere so lahko zor, razum, upodobitvena moč in um slabo artikulirani. Tabela niča pokaže, da je vprašanje negacije identično s transcendentalno filozofijo samo. V nadaljevanju bomo posebej pozorni na točko, kjer nam kontrapunkt dialektične in realne zoperstavljenosti omogoči dojeti artikulacijo med dialektiko in analitiko v ekonomiji *Kritike čistega uma*.

Eden od rezultatov te filozofije negacije je končno ta, da za Kanta ta filozofija nima ontološke pomembnosti ali dosega. Negacija ni nikoli povezana z ne-bitjo. Eden od učinkov transcendentalne filozofije – in morda eno od njenih načel – je, da preprečuje jeziku, da bi kakorkoli zgrabil bit, ali celo da preprečuje vsako neposredno povezavo med bitjo in jezikom. V svoji transcendentalni moči – moči, ki je konstitutivna za nek aspekt realnosti – negacija nikoli ne vzame v obzir kakršnekoli predpostavljene ne-biti. Ko ji je pripisana prezenca, lahko ne-bit ustreza edino slabi ali napačni rabi logične negacije. V sedmi sekciji poglavja o antinomiji čistega uma Kant »dialektični zoperstavljenosti« jasno pravi *flatus vocis*.

Kantovo pojmovanje negativnega torej ne predvidi heglovske onto-logije protislovja, temveč njeno pertinenco vnaprej suspendira. Nadalje, negacija kot realna zoperstavljenost implicira oddaljitev od heideggerjanske ideje gube med Bitjo in bitjem, katerega instrument bi bila negacija.

I. Zgodovinska predstavitev

Pravkar sem poudarila sistematično dimenzijo Kantove doktrine negacije – predstavimo pa jo lahko tudi zgodovinsko. Kakšna sta pomembnost in domet »Poskusa uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo«⁷ (1763)? V kakšnem smislu so teme, ki jih razvija to delo, kasneje ne zanikane, ampak, nasprotno, na novo razvite v kritični arhitekturi iz leta 1781? Spis o negativnih velikostih poskuša definirati nov tip negacije in, posledično, ovrednotiti njeno pomembnost za filozofijo. Izhajajoč iz primera iz fizike Kant trdi, da so sile v realni zoperstavljenosti, ko delovanje ene od teh sil modificira ne bistveno realnost druge, ampak le njen učinek. Ko na primer čoln prepotuje 30 milj od vzhoda proti zahodu, potem pa isto razdaljo od zahoda proti vzhodu, razum določi algebraično vsoto prepotovane razdalje z »= 0«. Toda ta znak ne označuje ne protislovja ne ne-biti. Čoln je vsekakor opravil potovanje, v katerem je bil podvržen silam, ki so nanj učinko-

⁷ Immanuel Kant: »Poskus uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo«, prev. Samo Tomšič, v: *Kantovi predkritični spisi*, v pripravi, Založba ZRC, Ljubljana 2009.

vale iz različnih smeri. Misel zabeleži realnost tega dejanja z »o«. Poudariti pa moramo dejstvo, da se temu primeru takoj pridruži še drugi. Ta dodatni primer pokaže, da Kanta ne zanima le konstituiranje znanosti o naravi, ampak tudi razumevanje, kako oblikujemo dožemanje realnosti. Dolg je torej lahko negativni kredit, vendar je tudi kredit lahko negativni dolg, kakorkoli nam je ljubše. Kombinacija teh velikosti določa realnost mojega premoženja, četudi je včasih rezultat te kombinacije »o«.

Ko razlikuje realno opozicijo od zgolj logične opozicije, Kant predvsem nadaljuje kritiko silogistične logike, s katero je začel prejšnje leto, 1762, v »Lažno dlakocepstvo štirih silogističnih figur«.⁸ Gotovo se zaveda svoje izvirnosti, saj se je pred Kantom logika ukvarjala le s formalno opozicijo, t. j. s protislovjem. V skladu s tradicijo lahko hkratno pripisovanje in zanikanje nečesa o neki stvari znaša le nič, neko nerepresentabilno, ki mu tradicija pravi *nihil negativum*. Telo se me more hkrati gibati in biti pri miru. Toda realna opozicija lahko poveže predikate neke stvari skupaj na drugačen način kot protislovje. Postavitev enega člana še vedno odpravi to, kar je postavil drugi člen, vendar v tem primeru rezultat ni nič, temveč nekaj, nekaj kar lahko mislimo (*cogitabile*). Glavni primer tega je gonilna sila, ki je lahko na telesu delujoča v več smereh naenkrat. V tem primeru se sile sestavljajo in s tem določijo gibanje, a pri tem ne odpravijo druga drugo na način, da bi predikat, postavljen kot resničen, izločil nasprotni predikat in s tem samo stvar, katere predikata sta bila. Če je velikost delujočih sil v nasprotnih smereh enaka, je rezultat mirovanje, kar je nekaj reprezentabilnega. Kant temu pravi prava opozicija, resnična opozicija. Kant ima od začetka v mislih dva cilja. Prvič, pokazati želi, kako je misel lahko konsistentna. V realni opoziciji je sestava sil reprezentabilna, medtem ko protislovje povsem onespособi misel. Drugič, govoriti o reprezentabilnem rezultatu pomeni, da je bilo dejansko gibanje določeno skozi posredništvo misli. Tu je Kantov besednjak zelo specifičen in uporablja tri različne termine v zaporedju: *reale Entgegensetzung*, *reale Repugnanz* in *realer Widerstreit*. Zadnji termin, *realer Widerstreit*, direktno odgovarja *Widerspruch* protislovja in mu ustreza.

Zakaj Kant kombinaciji teh gibanj oz. premestitev pravi »realna zoperstavljenost«? Zaradi dveh povezanih razlogov: po eni strani želi pokazati, da sta dve sili na istem nivoju realnosti – ni tako, da bi bila ena od njiju na sebi metafizično pozitivna, medtem ko bi bila druga negativna. *Ad libitum* lahko obračamo pozi-

⁸ V prevodu S. Tomšiča bo Kantovo besedilo izšlo v *Kantovi predkritični spisi, op. cit.*

tivnost in negativnost teh zoperstavljenih sil, saj je rezultat kombinacija njunih učinkov: »Zlahka uvidimo, da je ta ničla relativni nič; ni namreč samo posledica, tako kot v zadnjem primeru ni neki kapital in v prejšnjem neko gibanje« [»Pokusna uvedba pojma negativnih velikosti v filozofijo«]. Prav zato realna zoperstavljenost ni protislovje, ki bi zatrlo bit s tem, da bi jo pretvorilo v nič. Po drugi strani, pravi Kant, »pri odpravi skozi protislovje sploh ni ničesar. *Nihil negativum* potemtakem ne moremo izraziti z ničlo = 0, saj slednja ne vsebuje nobenega protislovja. Lahko si zamislimo, da nekega gibanja ni, nikakor pa si ne moremo zamisliti, da bi gibanje hkrati bilo in ne bi bilo.«⁹ Z zoperstavitvijo privacije protislovju in s skovanjem pojma realne zoperstavljenosti ali »*Realrepugnanz*« ali realne opozicije (*reale Entgegensetzung*), Kant vztraja predvsem pri dejstvu, da je privativna sila prav tako pozitivna. V tem smislu je tako realna kot sila, ki se ji reče pozitivna. Vztraja tudi pri dejstvu, da je kombinacija teh zoperstavljenih sil »nekaj«, kot pravi. Z drugimi besedami, algebraična formulacija te zoperstavljenosti je način določitve realnosti kot take.

Toda če samo to lahko utemelji Kantovo vpeljavo novega logičnega termina (»realna zoperstavljenost«), ne bi mogli upravičiti Kantovega privilegiranja tistih primerov, v katerih se nasprotni sile odpravijo. Zakaj ne citira primerov, v katerih bi se zgodilo naslednje: $+15 - 30 = -15$ [plus petnajst in minus trideset milj je enako negativnih oz. minus petnajst] milj, če se držimo primera s čolnom? Minus petnajst milj je dejansko tudi negativna velikost. Toda primer »0« poudarja lastnost, ki jo Kant še ne razloži, ki pa bo imela velik pomen za kasnejši razvoj njegove filozofije. Ko algebrik napiše »=0« in s tem določi prej realnost kakor ne-bit stanja stvari, je misel videna kot razločena od tega, kar nam dopusti dojeti. Kot primer negativne velikosti je nič zgolj *za* misel in *od* misli. Zahvaljujoč pobudi misli lahko ta zajame to, čemur Kant še ne pravi »fenomen«: fenomen, ki ga misel konstituira, a je vendarle različen od nje. Ali Kant v svoji teoriji negativnih velikosti ne privilegira »0« zato, ker ta dopušča začetno distinkcijo med mislijo in tem, kar ta dojema kot realno? Teorija tako imenovane realne zoperstavljenosti bi bila tako prvi način dojetja tega, čemur bo Kant kasneje rekel empirični realizem – in to dolgo pred definicijo transcendentalnega idealizma časa in prostora.

94

Transcendentalno leta 1763 še ni bilo izumljeno, toda razlika med delovanjem razuma in tem, kar ta dojema in naredi za spoznano, je že postavljena zaradi ko-

⁹ *Ibid.*

relacije med to ničlo, ki jo dojemam razum, in zorom, ki je s tem določen kot zor realnega predmeta. Pomislimo na drugo analogijo izkustva iz *Kritike čistega uma* v luči »o« realne zoperstavljenosti. V tej analogiji Kant vzpostavi realnost predmeta v prostoru s primerjavo časovnega značaja znanega predmeta in časovnega značaja subjektivne sinteze, ki oblikuje vednost o teh predmetih. V zaznavanju hiše lahko deluje sukcesivna sinteza, ki prehaja od ene točke k drugi, indiferentno v eni ali drugi smeri: od spodaj navzgor ali od zgoraj navzdol, od leve proti desni ali od desne proti levi. Ko pa zaznavam čoln, subjektivna sinteza sicer ohrani isti sukcesivni značaj kot prej, toda narava tega, kar je zaznavano in vedeno, preprečuje vsako zaobrnitev sukcesivne narave gibanja v predmetu. Kant to analizo zaključí z razlikovanjem med subjektivno analizo in predmetom, katerega zor sinteza naredi za realnega. Kant ima razliko med časovnim značajem sinteze in časovnim značajem samega predmeta za dokaz realnosti fenomena. Zdi se nam, da je Kant razliko med delovanjem razuma in predmetom, katerega realnost ta strukturira, sprva dojel na podlagi »o« negativnih velikosti. Zakaj je bilo potem vprašanje negacije, ki je omogočilo odkritje transcendentnega, naknadno prikazano kot sekundarno, ne toliko za Kantov sistem kot za predstavitev vprašanja predmeta? Na to vprašanje še ne moremo odgovoriti, jasno pa je, da je bilo vprašanje predmeta – v transcendentnem smislu – sprva formulirano na terenu negativnih velikosti.

Od leta 1763 dalje tudi negativne velikosti prispevajo k definiciji filozofije kot kritike moči uma. Kanta ne zanima ilustriranje algebraičnega pojma, katerega veljavnost je dokazala že Newtonova dinamika, ampak želi, kot jasno pove naslov spisa, uvesti negativne velikosti v samo filozofijo. Filozofijo tu dojemam kot *Weltweisheit*, modrost, ki zadeva svet. Z vztrajanjem na pozitivnem značaju privacije Kant, kot smo videli, sprva postavi denarni primer in primer iz fizike na isto ravino. Dolg je negativni kredit – celo v primeru, ko eden drugega odpravita, je njuna vsota način določitve realnosti menjave. To je prvi kritični aspekt negativnih velikosti: v vseh domenah, ki jih lahko strukturira realna zoperstavljenost, negacija določi realnost, za katero gre. Nasprotja kot so bolečina in ugodje, spoštovanje do moralnega zakona in nagnjenje k njegovi transgresiji, so kompozicije misli, pri katerih zgolj nekatere od misli prestopijo prag zavestne predstave. Druge misli niso le odsotne, temveč jih prve celo prepodijo. In kakor je nič, ki ga proizvedejo ta nasprotja, relativni nič, tako je tudi realnost, ki jo določajo, relativna glede na našo čud (*Gemüt*) ali naše predstavljanje. Čemur pravimo predstava, je torej rezultat konfliktne igre nezavednih misli, tako kot naša notranja

nprav oz. čud pridobi svojo realnost od kombinacije in kontrasta med ugodjem in bolečino. Kot bo kasneje potrdila *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [*Antropologija v pragmatičnem oziru*], ima naša nprav kaj konsistence le zato, ker bolečino nenehno preoblikuje ugodje. Kakor v fiziki, kjer ima Kant za nepredirnost materije odbojne sile za prav tako pomembne kot privlačne sile, tako je tudi bolečina po Kantu vzpodbujevalec življenjske sile, ki jo nasprotno ugodje spreminja na način, da daje realnost naši npravi. Stanje zadovoljstva, prepuščeno samemu sebi, zunaj sleherne zoperstavitve, bi pripeljalo do smrti od oz. zaradi ugodja (*Tod vor Freude*).

Pojem realnih zoperstavljenosti pa ima še eno kritično funkcijo, v kolikor deluje kot moment ustvarjalnega skepticizma in metodičnega ateizma, ki mu Kant v transcendentalni dialektiki pravi »skeptična metoda« in je kot metoda prisotna že od leta 1763. Če je relativni nič določitev razuma, ki proizvaja vednost nekega realnega, s tem da določi njegovo stopnjo realnosti, bo vsak predmet misli, ki ne more biti dojet skozi to kategorijo, potemtakem nič in nespoznan. Že leta 1763 Kant odrine idejo Boga, posebej v njeni leibnizevski različici. Ker je Bog popolnost, mu ne moremo pripisati realne opozicije. Bitjem in zmožnostim, ki so razločena od njega, absolutna pozitivnost božanskosti dovoljuje le dojetje absolutnega manka. Zoperstavljenost oz. nasprotje, katerega komponente bi v Bogu določile relativni nič, je nezdružljiva z idejo Boga. Posledično Kant pride do skromnega zaključka: realnost Boga ni znotraj področja tega, kar lahko vemo, vse od trenutka, ko naš razum aktivno določi to, kar si zasluži ime »realnost«. Znano je, da bo ta debata z Leibnizem in ta nemožnost mišljenja limitacije, notranje Bogu, postala snov odločilnih strani *Kritike čistega uma*. »Opomba k amfiboliji refleksijskih pojmov«¹⁰ leta 1781 znova odpira temo, ki je bila formulirana že leta 1763. V tej debati proti Leibnizu ni vpoklicana le transcendentalna idealnost prostora in časa, ampak Kanta k njegovem distanciranju od Leibniza, ki ga posledično obsodi za dogmatika, vodi predvsem nezmožnost slednjega, da bi dojel relativni nič. Čeprav je bil matematik, Leibniz realni zoperstavljenosti ni znal pripisati kakršnekoli filozofske pomembnosti. Kot je opazil Kant, mu ni uspelo »vpeljati koncepta negativne velikosti v filozofijo«¹¹.

¹⁰ Cf. A268/B323–A289/B346; *Kritika čistega uma* 2/4 [Kčū], str. 100–112.

¹¹ Cf. *Ibid.*, str. 102–103.

II. Dialektična zoperstavljenost in realna zoperstavljenost: »posredni dokaz transcendentale idealnosti pojavov«¹²

Logika negacije nam omogoča razumeti privilegij, ki ga Kant med tremi idejami uma pripiše ideji sveta. Četrty odsek poglavja o antinomiji čistega uma se začne s svečano zatrditvijo, da edino ideja sveta priskrbi zadostno (*genügend*) transcendentarno rešitev za probleme, ki jih zastavlja um. Razlika med iluzornimi miselnimi sklepi, ki se nanašajo na svet, in vednostjo o predmetih, danih našim zmožnostim, je zgolj razlika v stopnji. Svet je »preobsežen« predmet za vsako transcendentarno sintezo, ki napačno trdi, da ima vednost o njem. Z drugimi besedami, v razmerju do končnosti našega zora je sinteza, ki jo priskrbi naš razum predmeta za misel, premajhna, da bi lahko imeli zor sveta kot totalitete. In vendar, razlika med predmetom in svetom je spet le razlika v stopnji. Izmed idej ima le kozmološka ideja to posebnost, da je zmožna »predpostaviti predmet (*Gegenstand*) kot dan«¹³, kakor tudi predpostaviti empirično sintezo, potrebno za pojem tega predmeta. Seveda absolutna totalnost fenomena ni več predmet, vendar pa obstaja globoka homogenost med načinom, na katerega mislimo totalno sintezo, in načinom, na katerega dojemamo realnost predmeta v zoru.

Istega ne moremo reči za idejo duše. Brez pomena je v prostorsko-časovnem zoru predpostavljati danost predmeta, ki bi ustrezal temu, kar mislimo kot našo dušo. Isto velja za idejo Boga: v transcendentálnih pravilih našega mišljenja ni dovolj homogenosti, da bi idejo Boga predpostavili kot dano. V primeru ideje sveta pa je kljub temu, da je naše mišljenje o njem iluzorično in povzročča, da zamešamo halucinacije (*Blendwerke*) za realne predmete, iz transcendentálnega vidika zelo zanimiva bližina med sintezo, ki daje predmet, in sintezo, ki misli – in zmotno verjame, da spoznava – Svet. Ta bližina je naznačena z razliko med izrazoma »*dialektischer Widerstreit*« in »*realer Widerstreit*«. Mišljenje, ki zadeva svet, postane boj med zoperstavljenimi argumenti (*Streit*). Poleg tega transcendentálna iluzija antinomije nastane zaradi dejstva, da negacija – ki trdi, da zoperstavlja antitetične propozicije glede na štiri oblike antinomije – skicira iluzorni obstoj tega predmeta (*Objekt*) in naše predstave, ki naj bi bila svet. In vendar je naša misel prazna in se dve zoperstavljeni strani »prepirata zaradi ničesar« (*dass sie um nichts streiten*).

¹² *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], B 535/A 507.

¹³ *Ibid.*, B 507/A 479.

Ti aspekti skupaj tvorijo sistem, ki ga bom opisala v treh delih:

1. Prvič, legitimna ali nelegitimna raba negacije je neposredno povezana s konstitucijo realnosti predmetov.
2. Drugič, strukturo antinomije čistega uma tvori konflikt zoperstavljenih argumentov, ki ne konstituirajo protislovja. Če v analitiki negacija v realni zoperstavljenosti določa realnost predmeta, potem v dialektiki negaciji umanjka realnost predmeta. Temu Kant pravi dialektična zoperstavljenost. Toda bližina med iluzijami, ki zadevajo obstoj sveta, in resničnim dojetjem obstoja predmetov nastane zaradi dejstva, da je usoda obstoja realnega v obeh primerih določena z rabo negacije. Precej pred Fregejem, čeprav drugače, se je Kant zavedal, da se logika negacije in vprašanje obstoja vzajemno implicirata.
3. Končno je kontrapunkt med transcendentalno logiko »nečesa« in logiko »nič«, vzpostavljenem v *Kritiki čistega uma*, odločilna točka obrata. Kantu ne bi smeli verjeti, ko v uvodu k »Tabeli nič« pravi, da je ta tabela neobvezen dodatek, formuliran le zaradi dovršenosti sistema. Vprašanje, ki zadeva transcendentalno razliko med nekaj in nič, je vendarle sama tema poglavja o antinomiji. Antinomična zoperstavljenost nas *via negativa* uči, kaj bi zoperstavljenosti, ki določa objektivno realnost, dejansko bila. Zato ima ideja sveta prednost pred drugima dvema idejama, kot sem omenila prej. Reči, da lahko samo kozmološka ideja predpostavlja svoj predmet kot dan, pomeni, da realni zoperstavljenosti uspe določiti realnost obstoja »na samem mestu«, kjer to dialektični zoperstavljenosti ne uspe. Če je preiskava antinomičnih iluzij posreden prikaz transcendentalnega idealizma prostora in časa, je to iz naslednjega razloga: ko si vzamemo čas za razumevanje, kako umu umanjka realnost, imamo jasnejšo predstavo o moči razuma, da določi realnost predmetov. Važno je, da pri branju *Kritike čistega uma* ne ločimo analitike in dialektike, saj je neposredna predstavitev predmetov naše vednosti lahko dejansko razumljena le, ko jo soočimo s tistimi konfliktnimi diskurzivnimi situacijami, v katerih misli umanjka predmet. Uspeh razuma in neuspeh uma v sami njuni bližini osvetlita drug drugega. Prikaz več vrst negacije omogoči razlikovanje med prerekanjem o ničemer in spoznanjem nečesa.

Preberimo zato spet pozorno sedmi odsek antinomije, ki umesti in dekonstruira slabo oz. dialektično rabo negacije. Kaj je torej dialektična zoperstavljenost? Beremo: »Če dve zoperstavljeni sodbi predpostavljata nedopusten pogoj, potem kljub zoperstavljenosti med njima (ki pa ni pravo protislovje) odpadeta obe,

saj odpade pogoj, pod katerim bi ti vsaka od obeh propozicij edino lahko veljala.«¹⁴

Kant začne z uporabo primera iz formalne logike, ki zadeva končno realnost. Če nekdo izjavi, da »ima lahko vsako telo dober ali slab vonj«, še vedno obstaja tretja možnost, namreč da telo nima vonja. Možno je torej, da sta obe propoziciji napačni. Ta prvi primer opozicije zdaj primerja s protislovjem: če namesto tega rečem »telo ima dober vonj ali nima dobrega vonja«, ta protislovna opozicija vključuje vse možne primere; napačna je le prva propozicija, medtem ko njej nasprotna opozicija (»nekatera telesa nimajo dobrega vonja«) vključuje tudi tista telesa, ki nimajo vonja. Toda v prvi opoziciji je bil kontingentni pogoj, skozi katerega je dojeto telo (t. j. vonj), še vedno zunanji obema sodbama v zoperstavljeni opoziciji. S tem kontingentnim pogojem se zoperstavljenost ne sooči. Zato druga sodba ni bila nasprotna opozicija prvi. Do tukaj bi lahko mislili, da Kant brani protislovje – paradokсно, glede na vse, kar smo videli do zdaj – saj slednje zunaj sebe ne pušča nekega nezaznanega pogoja, ki bi vplival na njegovo zmožnost razločevanja nasprotnih primerov. Toda to pravzaprav ni njegov namen, kot lahko vidimo pri drugem primeru. V drugem primeru v opozicijo med dvema sodbama uvede nezaznan pogoj, toda ne kot preprost logični primer. Namesto tega je nezaznan pogoj relacija med primerom o katerem se odloča za eno od opozicij in obstojem samim, o katerem govorita obe opoziciji.

Kant zapiše: »Če rečem, da je, kar zadeva prostor, svet bodisi neskončen bodisi končen (*non est infinitus*), potem je v primeru, da je prva propozicija lažna, njena protislovna opozicija, da svet ni neskončen, gotovo resnična. S tem bi zgolj izničil neskončni svet, brez da bi postavil drug svet, torej končnega.«¹⁵ Z drugimi besedami, Kant ostaja zvest temu, kar je trdil leta 1763: protislovje ne vpliva na obstoj logičnega subjekta, na katerega delujejo nekompatibilni predikati. Njegova diskriminatorna moč je zares popolna znotraj povsem formalnega področja, toda le tam. »Toda, če sem rekel, da je svet bodisi neskončen bodisi končen (neskončen), potem sta lahko obe te propoziciji napačni. S tem imam s tem svet za na sebi določenega v terminih velikosti, saj v nasprotni propoziciji ne izničim le neskončnosti, ampak z njo morda tudi celoten ločen obstoj (*Existenz*) sveta; svetu kot stvari, ki je dejansko na sebi, raje dodam določitev, kar pa bi lahko bilo

¹⁴ *Ibid.*, B 531/A 503.

¹⁵ *Ibid.*

prav tako napačno, če namreč svet *sploh ne bi bil dan kot stvar na sebi* in s tem tudi ne v terminih velikosti.«¹⁶

Razmisliti bi morali o pomembnosti in dosegu tega drugega primera. Samo ta primer ima transcendentni pomen – z drugimi besedami, kar Kanta tu zanima, je umestitev nelegitimne rabe zoperstavljenih opozicij. Ta raba je nelegitima zato, ker v spraševanju, če je svet končen ali neskončen, implicitno predpostavlja obstoj samega sveta, o katerem se sprašujemo, če je končen ali neskončen. Protislovje seveda ni nepravilno, saj ustrezno loči možnosti v dihotomijo, vendar ta dihotomija ne zadane obstoja tega, o čemer razpravlja. Igra negativnega v protislovju je stroga s čisto formalnega vidika, vendar iz transcendentnega vidika ni zanimiva. Toda, ko misel sooči zoperstavljenih sodb o svetu, je zanimiva celo njeno napaka – zanimiva zato, ker je z mišljenjem o velikosti priklicano vprašanje o obstoju sveta, za katerega gre v teh sodbah, čeprav tega obstoja zoperstavljeni opoziciji ne zagotavljata na zadovoljiv način. Dialektična zoperstavljenost realnost sveta implicira in napačno postavlja v igro; to je zoperstavljenost, ki je nezmožna ugoditi ali se omejiti na pogoje realne zoperstavljenosti. Ko je takšna kategorija, kot je kvantiteta, vložek v opoziciji, ima ta kategorija transcendentno funkcijo, ki zadeva relacijo med zorom in razumom. Rečemo lahko tudi, da je to vpisano v vprašanje, če ima sodba zoperstavljenosti zmožnost »dati predmet« za misel ali ne. Zato lahko proizvede iluzije obstoja, posebej, ko nobenega od predikatov ne moremo aplicirati na subjekt, kateremu so dani kot predikati. V tem primeru torej ne gre za obrambo strogosti protislovja – namesto tega pokaže, kako je transcendentno implicirano v mišljenju, v katerem negacija zoperstavi člene zoperstavljenosti, tudi ko se v tem moti. Kant zadeve zaostri s sklicevanjem na »analitične« opozicije tam, kjer transcendentna siteza ni vpletena, in na »dialektične« opozicije tam, ker ima opozicija transcendentno dimenzijo in podleže iluziji, ko skuša skozi medsebojno delovanje zoperstavljenih predikatov regulirati relacijo med mislijo in obstojem, na katerega se poskuša naslavljanje.

100

Sedaj lahko vidimo koherenco Kantove misli o »nič« v transcendentnem smislu: peti odsek poglavja o antinomiji čistega uma pokaže, da nam umestitev nelegitimne rabe negacije v zoperstavljenih sodbah omogoča razumeti, kako naša misel zmotno nič vzame za nekaj, kar lahko spoznamo. »Tabela nič« na koncu

¹⁶ *Ibid.*, B 532/A 504.

analitike definira štiri načine, na katere lahko razumu, čutnosti, upodobitveni moči in umu umanjka predmet, štiri načine, na katere so te zmožnosti slabo artikulirane v opisanih transcendentálnih situacijah. Peta situacija, ki je opisana v transcendentálnih dialektiki in posebej v antinomiji, rezultira v proizvodu iluzornega obstoja v argumentacijah mišljenja. Kantova filozofija je tako povsem nov način meditacije o tem, kako dojeti razliko med ničem in nečem.

Zaključek

Da bi prikazala pomembnost logike negacije, sem poudarila tehnično naravo nje-nega funkcioniranja v Kantovi transcendentálni filozofiji. To, čemur Kant pravi »realna« opozicija, ni le eden od načinov, na katerega mislimo nič – in za vednost tudi najproduktivnejši način, saj se izogne dialektičnim iluzijam – temveč je tudi pojem, na katerega se Kant nenehno sklicuje v predstavitvi tega, kar konstituira realnost obstoja za končna bitja. Začenši z letom 1763 je bilo čustvo obstoja mišljeno kot kombinacija bolečine in ugodja; mnogo kasneje, v predavanjih, zbranih leta 1798 pod naslovom *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, se pertinenca pojma realne zoperstavljenosti spet potrdi, kot sem pokazala prej: če čustva obstoja ne bi prebudila bolečina oz. trpljenje, bi se nemoteno ugodje končalo s smrtjo.

To ima svojo funkcijo tudi v moralni filozofiji. Ko Kant raziskuje, kako je pri človeku možno radikalno zlo, definira to zlo kot nagnjenje, ki se zoperstavi izkustvu spoštovanja. Zlo ni preprosto odsotnost dobrega. Ta tendenca, vpisana v naravo človeka, mora biti združena s pripoznanjem zakona. Izvorno zlo bi spodbijalo to pripoznanje. Izvor zla torej ne more biti pokvarjenost samega zakonodajalnega moralnega uma, saj bi to privedlo do samouničenja avtoritete samega zakona, kar je za Kanta »absolutno nemogoče«. Tu, tako kot drugod, protislovje ne more biti logični kriterij realnosti: »Dojemati samega sebe kot svobodno delujoče bitje in hkrati kot odvezanega od zakona, ki je temu primerno (od moralnega), bi pomenilo toliko, kot če bi mislili vzrok, ki učinkuje brez vseh zakonov (saj določenost z naravnimi zakoni tu zaradi svobode odpade): kar pa je protislovno.«¹⁷

Ko Kant premišlja, kaj omogoča regicid – naj bo to usmrtitev Karla I. v Angliji ali Ludvika XVI. v Franciji –, misli, da ga lahko razložimo le v terminih realne

¹⁷ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [Religija v mejah golega uma], v: I. Kant, *Werkausgabe*, izd. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, zv. VIII, str. 683.

opozicije in ne protislovja: v tem primeru gre za realno opozicijo med pripoznanostjo suverenosti monarha, ki je inkarnacija zakona, in uporom ljudstva, ki se boji kraljevega maščevanja, če bi se ta vrnil k svojim dolžnostim. Nezamišljivo je, da bi hotelo ljudstvo z ubojem kralja postaviti smrt kot načelo vse legalnosti. Takšna želja po uničenju zakona, ki spodbija njegov princip, je nemogoča – bila bi kot samomor države. Tako lahko »razložimo okoliščine takšnega zločina [zgolj] z mehanizmom narave«¹⁸.

Končno bi se morali spomniti, da tudi Kantova filozofija estetske sodbe in izkustva sublimnega iz leta 1790 uporabi pojem privacije – t. j. realne opozicije – ko skuša razložiti aktivnost, s katero si upodobitvena moč odvzame lastno svobodo, ko poskuša predstaviti neskončno, ki ga spektakli narave ne uspejo predstaviti. Pri vseh teh primerih Kant poudarja, da pri odporu zakonu ali umu ne gre preprosto za manko, za »ne-dobro«, ki bi predhodno odpravilo pripoznanje zakona na način, na katerega nek predikat izniči nasprotni predikat. Če je volji možno pripisati zlo, je to zato, kjer je zlo zoperstavljena sila, in celo, kot pravi Kant, uporabljajoč pojem, ki ga je skoval leta 1763, realna »repugnanca«: kar je mišljeno tudi s terminom privacije. Kot vemo, Kant odbojnim silam pripiše pomembnejši status kot Newton – silam, ki so prav tako pozitivne kot privlačne sile, in to ne samo v domeni fizike.

Preostane nam še vprašanje: zakaj je bila tema realne zoperstavljenosti, ki organizira Kantovo primarno idejo, ki zadeva to, kar izkušamo kot realno, v pisanju *Kritike čistega uma* leta 1781 in 1787 ne toliko eliminirana kot relativizirana? V Kritiki je doktrina predmeta razložena »neposredno«, skozi teorijo transcendentne idealnosti prostora in časa, in ne posredno, skozi kontrast med dialektično zoperstavljenostjo, ki ji umanjka predmet, in realno zoperstavljenostjo, ki ji uspe pridobiti vednost o njem. Moja hipoteza – ki sem jo razvila v svoji knjigi *La Folie dans la raison pure*¹⁹ – je, da je za Kanta vprašanje negativnih velikosti vezano na njegovo polemiko s Swedenborgom in Leibnizem in njegovim prepričanjem, da je bila med *Schwärmerei* prvega in idealizmom drugega tolikšna podobnost, da je bilo bolje redefinirati filozofijo kot znanost o mejah človeškega uma. Kar se

¹⁸ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* [Metafizika nravi. Prvi del. Metafizični začetni razlogi pravnega nauka], v: I. Kant, Werkausgabe, izd. W. Weischedel, Frankfurt/Main 1974, zv. VIII, str. 441.

¹⁹ Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure. Kant lecteur de Swedenborg*, Vrin, Pariz 1990.

tiče mere, v kateri je problematika norosti vezana na iluzije dialektičnega uma, in načina, na katerega nudi realna zoperstavljenost Kantu logični instrument za razlikovanje blodeče misli od misli, ki ve kako ubežati nevarnostim takšne brezmejne rabe uma – te distinkcije bi tvorile temo neke druge predstavitve.

Prevedel Rok Benčin

Agamben, paradigma, kapitalizem

Giorgio Agamben

Kaj je paradigma?*

1. Pripetilo se mi je, da sem v svojih raziskavah analiziral figure – *homo sacer* in musliman, izredno stanje in koncentracijsko taborišče –, ki so zagotovo, četudi v različni obliki, pozitivni zgodovinski fenomeni, ki pa sem jih v sebi obravnaval kot paradigme, katerih funkcija je bila, da so konstituirale in pojasnile nek celoten in širši zgodovinsko-problemski kontekst. Ker je to vodilo v nesporazume, posebno pri tistih, ki so – bolj ali manj dobronamerno – verjeli, da nameravam ponuditi teze ali rekonstrukcije, ki so čisto histografske narave, je primerno, da se na tem mestu nekoliko zadržimo ob smislu in funkciji uporabe paradigem v filozofiji in humanistiki.

Michel Foucault je v svojih spisih večkrat uporabil izraz »paradigma«, ne da bi ga kdaj natančno definiral. Po drugi strani pa je tako v *Arheologiji vednosti*, kot v kasnejših spisih, s termini »pozitivnost«, »problematičnosti«, »dispozitivi«, »diskurzivne formacije« in, bolj splošno, »vednosti«, natančno določil objekte svojih raziskav – da bi jih razločil od objektov zgodovinskih disciplin. V predavanju, ki ga je imel leta 1978 na *Société française de philosophie*, je na ta način definiral, kaj bi morali razumeti z izrazom (vednost): »beseda 'vednost' označuje vse procedure in vse učinke spoznanja, ki jih je specifično polje v danem trenutku pripravljeno sprejeti«. Da bi pokazal nujno zvezo med vednostjo in konceptom oblasti, kmalu za tem doda:

»Elementa vednosti ni mogoče konfigurirati, če, po eni strani, sam ni v skladu s skupkom pravil in s prisilami, ki so lastne določenemu tipu znanstvenega diskurza v dani dobi, in če, po drugi strani, ni obdarjen z učinki prisile, ki so tipični za to, kar je potrjeno kot znanstveno, tistega, kar je preprosto umno ali tistega, kar je splošno priznано.«²

* [Pričujoči tekst je prevod prvega poglavja z naslovom *Che cos'è una paradigma?* knjige Giorgia Agambena *Signatura rerum; Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, str. 11-34. Vse opombe in vrivki v tekstu v oglatih oklepajih so prevajalski.] ©

² Michel Foucault, *Dits et écrits III*, Gallimard, Pariz 1994, str. 54-55.

Analogijo med temi koncepti in tistim, kar je Thomas S. Kuhn v svoji knjigi *Struktura znanstvenih revolucij* (1962) imenoval »znanstvena paradigma«, so nekateri že opazili. Čeprav Foucault ni tematiziral funkcioniranja paradigem, se Dreyfusu in Rabinowu »zdi jasno, da njegovo delo sledi usmeritvi, ki te pojme dela za operativne [...] Njegova metoda sestoji iz deskripcije diskurzov kot zgodovinskih artikulacij paradigme, njegov način, kako si predstavlja analizo, pa implicira izoliranje in deskripcijo družbenih paradigem in njihovih konkretnih aplikacij«³. Vendar Foucault – ki pravi, da je »občudovanja vredno in dovršeno« Kuhnovo knjigo, prebral šele potem, ko je končal *Besed in reči*⁴ – Kuhna v svojih raziskavah praktično nikoli ne navaja, prav nasprotno, zdi se, da v uvodu v ameriško izdajo Canguilhema (1978) zavzame do njega določeno distanco:

»Norme ne moremo enačiti s teoretsko strukturo oziroma aktualno paradigmo, kajti današnja znanstvena resnica ni drugega kot epizoda, oziroma kvečjemu začasni termin. Ne spodbuja nas k 'normalni znanosti' v T. S. Kuhnovem smislu, h katere preteklosti se lahko vrnemo in veljavno izsledimo zgodovino; je ponovno najden (normirani) proces, katerega aktualna vednost ni drugega kot trenutek.«⁵

Zato bo potrebno preveriti predvsem, če analogija med obema metodama ne ustreza prej povsem različnim problemom, strategijam in ravnem raziskave, in ali ni »paradigma« foucaultovske arheologije preprosto homonim tistega, kar, po Kuhnu, označuje tisto, do česar pride v znanstvenih revolucijah.

2. Kuhn priznava, da je koncept paradigme uporabljal v dveh različnih pomenih.⁶ V prvem – za katerega predlaga, da ga nadomesti termin »disciplinarna matrika« – paradigma označuje tisto, kar je skupno članom neke znanstvene skupnosti, to je, skupek tehnik, modelov in vrednot, ki jih bolj ali manj zavestno sprejemajo člani skupnosti. V drugem pomenu pa je paradigma posamezen element tega skupka – denimo, Newtonova *Principia* ali Ptolemajev *Almagest* – ki,

³ Hubert L. Dreyfus in Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, Gallimard, Pariz 1992, str. 285.

⁴ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Gallimard, Pariz 1994, str. 239-240.

⁵ Isti, *Dits et écrits III*, str. 436-437.

⁶ Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, prevedla Gorazd Jurman in Simon Krek, Krtina, Ljubljana 1998, str. 156.

s tem ko funkcionira kot skupni zgled, nadomešča eksplicitna pravila in omogoča definiranje posebne in koherentne raziskovalne tradicije.

Kuhn je z razvijanjem Fleckovega koncepta *Denkstil*, ki definira tisto, kar je pertinentno in tisto, kar ni pertinentno znotraj nekega *Denkkolektiv*, opazil, da gre pri tem za preučevanje s pomočjo paradigme tistega, kar omogoča konstitucijo normalne znanosti, to je, tistega, kar je zmožno določiti probleme, ki jih mora skupnost obravnavati kot znanstvene in tiste, ki to niso. Normalna znanost v tem smislu ne pomeni znanosti, ki jo obvladuje natančen in koherenten sklop pravil: nasprotno, če, po Kuhnju, pravila izvirajo iz paradigem, lahko paradigme »določajo normalno znanost« tudi ob odsotnosti pravil.⁷ To je drugi pomen koncepta paradigme, ki ga Kuhn označi za »najinovativnejšega« in globjega⁸: paradigma je preprosto zgled, posamezen primer, ki pridobi sposobnost tihega oblikovanja vedènja in raziskovalnih praks znanstvenikov skozi svojo ponovljivost. Na mesto vladavine pravila kot kanona znanstvenosti tako stopi vladavina kanona paradigme, na mesto univerzalne logike zakona, stopi specifična in singularna [*specifica e singolare*] logika zgleada [*esempio*]. Ko nova paradigma nadomesti staro, z njo neskladno paradigmo, se proizvede to, kar Kuhn imenuje znanstvena revolucija.

3. Ena bolj stalnih usmeritev Foucaultovega raziskovanja je opustitev tradicionalnega pristopa k problemu oblasti, ki je temeljil na pravnih in institucionalnih modelih ter na univerzalnih kategorijah (pravo, Država, teorija suverenosti), v smeri analize konkretnih dispozitivov, skozi katere oblast prodira v telesa subjektov in obvladuje njihove življenjske oblike. Zdi se, da v tem najde analogija s kuhnovskimi paradigmi pomembno potrditev. Kakor Kuhn postavi ob stran verifikacijo in preizkus pravil, ki konstituirajo normalno znanost, da bi pozornost usmeril k paradigmi, ki določajo vedènje znanstvenikov, tako Foucault problematizira tradicionalni primat pravnih modelov teorije oblasti, da bi lahko v prvem planu pokazal na množstva disciplin in političnih tehnik, s katerimi Država vase vključi skrb za življenje posameznikov. In kakor Kuhn loči normalno znanost od sistema pravil, ki jo definira, tako Foucault večkrat razloči »normalizacijo«, ki je značilna za disciplinarno oblast, od pravnih sistematičnosti legalnih procedur.

⁷ *Ibid.*, str. 51.

⁸ *Ibid.*, str. 166.

A če se zdi, da ni dvoma o povezanosti obeh metod, potem ni enigmatičen samo Foucaultov molk o Kuhnu, ampak tudi skrb, s katero se Foucault v *Arheologiji vednosti*, tako se zdi, izogne prav terminu »paradigma«. Razlogi za ta molk so gotovo lahko osebni. Po tem ko je razložil, da je Kuhново knjigo prebral šele po redakciji *Besed in reči*, Foucault v navedenem odgovoru Georgu Steinerju, ki je Foucaultu očital, da ni navajal Kuhnovega imena, pojasni: »Torej nisem navajal Kuhna, ampak Georges-a Canguilhema, zgodovinarja znanosti, ki je oblikoval in navdihoval njegovo misel«⁹. Taka trditev je, milo rečeno, presenetljiva, saj Kuhn, ki v predgovoru k svoji knjigi celo priznava svoj dolg do dveh francoskih epistemologov, Alexandra Koyréja in Émila Meyersona, v njej Canguilhema nikoli ne omeni. Ker Foucault svoje trditve gotovo ni izrekel lahkomišelnost, je mogoče, da je, – zaradi tesnega odnosa, ki ga je povezoval s Canguilhemom –, hotel Kuhnu s tem vrniti za njegovo nespodobnost. A kljub temu, da Foucault ni bil ravnodušen do osebnih motivacij, je gotovo, da razlogi za njegov molk ne morejo biti samo osebne narave.

4. Bolj pozorno branje foucaultovskih spisov namreč pokaže, da se Foucault večkrat sooča s Kuhnovim pojmom paradigme, čeprav tega ameriškega epistemologa ne navaja. Tako v intervjuju z Alessandrom Fontano in Pasqualejem Pasquinom iz leta 1976 v odgovoru glede pojma diskontinuitete eksplicitno zoperstavi »diskurzivne režime«, s katerimi se ukvarja, in paradigme:

»Ne gre za spremembo vsebine (ovrženje starih zmot, ponovno odkritje starih resnic) niti za spremembo teoretske forme (prenovitev paradigme, modifikacija sistemskih sklopov). Vprašanje je, kaj upravlja izjave in način, kako upravljajo druga drugo, da bi vzpostavile celoto trditev, ki so znanstveno sprejemljive in jih je zatorej z znanstvenimi postopki moč potrditi ali ovreči. Problem je, skratka, v režimu, v politiki znanstvenih izjav. Na tej ravni ne gre toliko za to, da bi izvedeli, katera zunanja oblast se vsiljuje znanosti, temveč za to, kateri učinki oblasti krožijo v znanstvenih izjavah, kaj tvori tako rekoč njihov notranji režim oblasti ter kako in zakaj doživi ta režim v določenih trenutkih vsesplošno modifikacijo.«¹⁰

⁹ Michel Foucault, *Dits et écrits II*, str. 240.

¹⁰ Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, prevedel Boris Čibej in drugi, Krt, Ljubljana 1991, str. 59-60. [Prevod modificiran.]

Nekaj vrstic za tem, v komentarju svojega dela *Besed in reči*, še bolj poudari razkorak med diskurzivnim režimom (pristno političnim fenomenom) in paradigmo (kriterijem znanstvene resnice):

»Tisto, kar je manjkalo mojemu delu, je bil problem diskurzivnega režima, problem učinkov oblasti, ki so značilni za igro izjav. Vse preveč sem to zamešal s sistematičnostjo, s teoretsko formo oziroma z nečim, kar je podobno paradigmi.«¹¹

Foucault je torej na določeni točki premočno občutil bližino kuhnovske paradigme, kar pa ni toliko posledica realne sorodnosti, kolikor plod zmešnjave. Zanj je bila odločilna premostitev paradigme od epistemologije k politiki, dislokacija na ravni politike izjav in diskurzivnih režimov, pri čemer ne gre več za vprašanje »spremembe teoretske forme«, temveč prej za vprašanje »notranjega režima oblasti«, ki določa način, kako izjave »upravljajo druga drugo, da bi vzpostavile celoto«.

Branje *Arheologije vednosti* v tej perspektivi pokaže, da je Foucault že leta 1969 hotel zavestno razločiti predmet svojih raziskav od kuhnovskih paradigem, čeprav jih nikoli ni eksplicitno omenjal. Diskurzivne formacije, s katerimi se ukvarja, ne definirajo

»stanja spoznanj v danem časovnem trenutku: ne utemeljijo bilance tistega, kar je bilo od tega trenutka dalje lahko dokazano in je privzelo status dokončnega dognanja, bilance tistega, kar je bilo, nasprotno, sprejeto tako brez preizkusa kot tudi brez zadovoljivega dokaza oziroma bilance tistega, kar je bilo sprejeto s strani občega prepričanja oziroma zahtevano s strani moči umišljanja. Analizirati pozitivnosti pomeni pokazati, skladno s katerimi pravili lahko neka diskurzivna praksa formira skupine objektov, celote izjavljanj, igre pojmov in serije teoretskih izbir.«¹²

Foucault malo za tem opiše nekaj, za kar se zdi, da ustreza kuhnovskim paradigmam, a sam to rajši imenuje »epistemološke figure« oziroma »prag epistemologizacije«:

¹¹ *Ibid.*, str. 60. [Prevod modificiran.]

¹² Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, prevedel Uroš Grilc, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 194.

»Kadar se v igri diskurzivne formacije celota izjav jasno razloči, kadar poskuša ovrednotiti (tudi če ji to ne uspe) norme verifikacije in koherentnosti ter kadar glede na vednost izvaja neko dominantno funkcijo (funkcijo modela, kritike ali verifikacije), tedaj bomo rekli, da diskurzivna formacija prekorači prag epistemologizacije. Kadar se tako začrtana epistemološka figura podreja določenemu številu formalnih kriterijev [...].«¹³

Terminološka sprememba ni samo formalna: Foucault na povsem dosleden način, s premisami iz *Arheologije*, premesti pozornost od kriterijev, ki, za razliko od subjektov (članov znanstvene skupnosti), omogočajo konstituiranje normalne znanosti, k čisti danosti »celote izjav« in »figur«, neodvisno od vsakega nanašanja na subjekte (kadar se »celota izjav jasno razloči«, »tako začrtana [...] figura«). In ko glede različnih tipov zgodovine znanosti definira lastno pojmovanje *episteme*, ne gre, še enkrat, za določanje nečesa, kot je vizija sveta oziroma miselne strukture, ki subjektom vsiljuje skupne norme in postulate. Episteme prej pomeni »celoto relacij, ki lahko v dani dobi združujejo diskurzivne prakse, ki omogočajo epistemološke figure, znanosti in morda tudi formalizirane sisteme«. ¹⁴ V nasprotju s kuhnovsko paradigmo, episteme ni tisto, kar v določeni dobi lahko vemo, ampak tisto, kar je implicirano v dejstvu, da sta določen diskurz ali določena epistemološka figura dana: episteme »v uganki znanstvenega diskurza ne obelodanja svoje pravice do tega, da je znanost, temveč dejstvo, da obstaja«. ¹⁵

Arheologijo vednosti so nekateri brali kot manifest historiografskega diskontinuitizma [*discontinuitismo*]. Ne glede na to, ali je ta definicija, kateri Foucault večkrat ugovarja, točna ali ne, je jasno, da je Foucaulta v knjigi zanimalo predvsem tisto, kar, navkljub vsemu, omogoča konstitucijo kontekstov in celot, skratka, obstoj pozitivnosti »figur« in serij. Le da se ti konteksti proizvajajo po značilnemu epistemološkemu modelu, ki ne sovпада niti z modeli, ki so bili splošno sprejeti v zgodovinskem raziskovanju, niti s kuhnovskimi paradigmami. Sedaj bo šlo za to, da te modele pojasnimo.

112

5. Panoptizem obstaja tak, kot ga je Foucault analiziral v tretjem poglavju *Nadzorovanja in kaznovanja*. Predvsem gre za singularen zgodovinski fenomen, *panoptikon*, arhitektonski model, ki ga je Jeremy Bentham objavil v Dublinu leta 1791 v knjigi z naslovom *Panopticon, or The Inspection-House. Containing the Idea*

¹³ *Ibid.*, str. 200.

¹⁴ *Ibid.*, str. 206.

¹⁵ *Ibid.*, str. 207.

of a New Principle of Construction, Applicable to Any Sort of Establishment, in which Persons of Any Description Are to Be Kept under Inspection[...] Foucault spomni na njegove bistvene značilnosti:

»Njegovo načelo poznamo: na obodu je poslopje v obliki prstana, v središču pa stolp; na njem so velika okna, ki gledajo na notranjo stran prstana; obodno poslopje je razdeljeno na celice, sleherna izmed njih sega skozi vso širino stavbe; sleherna ima dve okni, eno proti notranjosti, ki se ujema z okni na stolpu, drugo pa proti zunanosti, ki omogoča, da svetloba presvetljuje celico od enega konca do drugega. Torej je dovolj, če postavimo nadzornika v središčni stolp, v sleherno celico pa zapremo norca, bolnika, obsojenca, delavca ali šolarja. Zaradi nasprotno svetlobe lahko s stolpa vidimo drobne silhete, ki se natančno začitujejo na svetlobi, ujete v celice na obodu. Kolikor je kletk, toliko je majhnih gledališč [...].«¹⁶

Vendar je *panopticon* hkrati »posplošljiv model delovanja«¹⁷, »panoptizem«, torej natanko »načelo celote« in »panoptična modalnost oblasti«¹⁸. Kot tak je figura »politične tehnologije, ki jo lahko ločimo in ki jo moramo ločiti od sleherne posebne rabe«¹⁹, ne smemo ga razumeti samo kot »sanjsko stavbo«, ampak kot »diagram oblastnega mehanizma, prignan do idealne oblike«.²⁰ Skratka, deluje kot paradigma v pravem pomenu tega izraza: kot singularni objekt, ki, zato ker velja za vse druge iz istega razreda [*classe*], določa intelegibilnost celote, ki jo istočasno konstituira in je njen del.

Kdor je prebral *Nadzorovanje in kaznovanje dobro ve*, kako *panopticon*, ki je postavljen na konec poglavja o disciplinah, opravlja odločilno strateško funkcijo za razumevanje disciplinarne modalnosti oblasti, in kako postaja nekaj podobnega epistemološki figuri, ki, s tem ko določa disciplinarni univerzum moderne, hkrati označuje prag, skozi katerega sam prehaja v družbe nadzora.

V Foucaultovem opusu pri tem ne gre za osamljen primer; nasprotno, lahko bi rekli, da paradigma na ta način določa foucaultovsko metodo v njeni najbolj zna-

¹⁶ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje: nastanek zapora*, prevedel Drago B. Rotar, Krtina, Ljubljana 2004, popravljen izdaja, str. 219-220.

¹⁷ *Ibid.*, str. 225.

¹⁸ *Ibid.*, str. 242.

¹⁹ *Ibid.*, str. 225.

²⁰ *Ibid.*

čilni potezi. Veliko zapiranje, spoved, preiskava, pregled, skrb zase so prav tako singularni zgodovinski fenomeni, ki so obravnavani – in to je tisto, kar konstituira specifičnost Foucaultove raziskave glede na historiografijo – kot paradigme, ki določajo bolj obsežen problemski kontekst, ki ga hkrati konstituirajo in delajo intelegibilnega.

Nekateri so opazili, da je Foucault pokazal pertinentnost kontekstov, ki so jih, za razliko od polj, ki so bila ustvarjena skozi izključno kronološke zareze, proizvedla metaforična polja (Milo, 236). Sledeč usmeritvi, ki je prisotna že v delih kot so *Les Rois thaumaturges* Marca Blocha, *Kraljevi dve telesi* Ernsta Kantorowicza oziroma *Le Problème de l'incroyance* Luciena Febvreja, naj bi Foucault historiografijo osvobodil prevlade izključno metonimičnih kontekstov (XVIII. stoletje, južna Francija), da bi povrnil primat metaforičnim kontekstom. Opazka je pravilna, a le pod pogojem, da poudarimo, da, vsaj pri Foucaultu, ne gre za metafore, ampak za paradigme, kot so bile prikazane zgoraj, ki niso skladne z logiko metaforičnega prenosa pomena, ampak z analogno logiko zgleda. Tu nimamo opraviti z označevalcem, ki je razširjen na označevanje heterogenih fenomenov na podlagi iste semantične strukture; paradigma, ki je bolj podobna alegoriji kot metafori, je singularni primer, ki je izoliran od konteksta, katerega del je, samo v kolikor naredi intelegibilno novo celoto, katere homogenost sam konstituira, s tem ko pokaže svojo singularnost. Skratka, narediti zgled je kompleksno dejanje, ki predpostavlja, da je termin, ki funkcionira kot paradigma, deaktiviran v svoji normalni rabi, a ne zato, da bi bil premeščen v drugi okvir, temveč nasprotno, da bi pokazal kanon tiste rabe, ki je ni mogoče pokazati na drugačen način.

114

Festus nas seznanja z razliko med *exemplar* in *exemplum*, ki jo pozna latinščina: prvi, ki ga obravnavamo s čuti (*oculis conspicitur*), kaže tisto, kar moramo oponašati (*exemplar est quod simile faciamus*); drugi pa, nasprotno, terja bolj kompleksno oceno (ne zgolj čutne: *animo aestimatur*) in ima predvsem moralen in intelektualen pomen. Foucaultovska paradigma oboje združi, torej ne samo zgleda in vzora, ki uveljavlja konstitucijo normalne znanosti, temveč tudi in predvsem *exemplum*, ki omogoča združitev izjav in diskurzivnih praks v novo intelegibilno celoto in v nov problemski kontekst.

6. *Locus classicus* epistemologije zgleda najdemo v *Analitica priora*. Aristotel tu postopek za paradigme razloči od indukcije in dedukcije. »Jasno je«, pravi, »da paradigma ne deluje kot del glede na celoto [*hōs méros pros hólon*], niti kot celota

glede na del [*hōs hólon pros méros*], ampak kot del glede na del [*hōs méros pros méros*], če oba spadata v isti rod, in je pri tem en del bolj poznan kakor drugi«. ²¹ Medtem ko indukcija poteka od partikularnega k univerzalnemu, dedukcija pa od univerzalnega k partikularnemu, je tisto, kar določa paradigmo, tretja in paradoksalna vrsta gibanja, ki poteka od partikularnega k partikularnemu. Zgled konstituira značilno obliko spoznanja, ki ne poteka z artikuliracijo univerzalnega in partikularnega, ampak se zdi, da vztraja na ravni slednjega. A aristotelovska obravnava paradigme ne seže preko teh splošnih opazk, status spoznanja, ki ostaja na ravni partikularnega, pa ostaja v nadaljevanju še naprej nepreizprašan. Ne gre samo za to, da je Aristotel prepričan, da skupni način obstaja pred partikularnostmi, kot se zdi, temveč tudi za to, da status »večje spoznavnosti« (*gnōrimōteron*), ki pripada zgledu, ostaja nedoločen.

Epistemološki status paradigme postane jasen samo, če z radikalizacijo Aristotelove teze dojamemo, da ta ponovno postavlja pod vprašaj dihotomno nasprotje med partikularnim in univerzalnim, ki ga običajno imamo za neločljivega od spoznavnih postopkov, in predstavlja singularnost, ki se ne pusti reducirati na katerega od obeh terminov dihotomije. Režim njenega diskurza ni logika, temveč analogija, katere teorijo je v sedaj že klasičnem delu rekonstruiral Enzo Melandri. In *análogon*, ki ga paradigma proizvaja, ni niti partikularen niti splošen [*generale*]. Od tu njena posebna vrednost, ki jo je potrebno dojeti.

7. V *La linea e il circolo* [Črta in krog] je Melandri pokazal, da se analogija zoperstavlja dihotomnemu načelu, ki obvladuje zahodno logiko. Proti drastični alternativni »ali A ali B«, ki izključuje nekega tretjega, analogija vsakokrat uveljavlja svoj *tertium datur*, svoj trdovratni »niti A niti B«. Skratka, analogija ne intervenira v logične dihotomije (partikularno/univerzalno; forma/vsebina; zakonitost/eksemplarnost itn.) zato, da bi jih sestavila v neko višjo sintezo, temveč da bi jih transformirala v polje sile, skozi katerega tečejo polarne napetosti in v katerem le-te izgubijo svojo substancialno identiteto, enako kot se to zgodi v elektromagnetnem polju. Toda v kakšnem smislu in na kakšen način je tu dan tretji? Gotovo ne kot termin, ki je homogen prvima dvema, in katerega identiteto bi nenazadnje lahko določila binarna logika. Samo z vidika dihotomije se analogno (oziroma paradigma) lahko pokaže kot *tertium comparationis*. Tu se analogni tretji potrdi predvsem preko dezidentifikacije in nevtralizacije prvih dveh, ki s tem postaneta nerazločljiva. Tretji je prav ta

²¹ Aristotel, *Analitica priora*, 69 a, 13-14.

nerazločljivost in če ga skušamo zgrabiti preko bivalentnih zarez, nujno trčimo ob neko neodločljivost. V tem smislu je v zgledu nemogoče jasno ločiti njegovo paradigmatičnost, njegov »veljati za vse«, od njegovega biti posamezen primer med ostalimi. Kakor pri magnetnem polju tudi tu nimamo opraviti z ekstenzivno in skalarno velikostjo, temveč z vektorsko intenzivnostjo.

8. Paradoksalen odnos paradigme do splošnosti verjetno ni nikjer izražen tako jasno, kot prav v odlomku iz *Kritike razsodne moči*, kjer Kant misli nujnost estetske sodbe v formi zgleada, kateremu je nemogoče dati pravilo:

»Ta nujnost pa je posebne vrste. Ne gre za teoretično objektivno nujnost, kjer lahko a priori spoznamo, da bo vsakdo občutil ugajanje zaradi predmeta, ki mu sam pravim lep. Prav tako ne gre za praktično nujnost, kjer je s pojmi čiste umne volje, ki deluje pri svobodno delujočih bitjih kot pravilo, to ugajanje nujna posledica objektivnega zakona in ne pomeni drugega, kakor da moramo absolutno (brez vsake druge namere) delovati na določen način. Pač pa ji lahko kot nujnosti, ki je mišljena v estetski sodbi, rečem le eksemplarična. Je torej nujnost, ki zahteva soglasje vseh s sodbo, ki jo imamo za primer občega pravila, ki ga ni mogoče navesti.«²²

Tako kot estetska sodba pri Kantu tudi paradigma dejansko predpostavlja nemožnost pravila; toda če pravilo manjka oziroma se ga ne da formulirati, od kod naj zglede povleče svojo dokazno vrednost? Kako je mogoče priskrbeti zglede za pravilo, ki ga ni mogoče navesti?

Aporijo lahko razrešimo samo, če dojamemo, da paradigma implicira brezrezervno opustitev para partikularno-obče kot modela logičnega sklepanja. Pravilo (če tu o pravilu sploh še lahko govorimo) ni občost, ki obstaja pred posameznimi primeri in se na njih aplicira, niti ni nekaj, kar izide iz izčrpnega naštevanja partikularnih primerov. Sama izpostavitve paradigmatkega primera prej konstituira pravilo, ki se ga kot takega ne da niti aplicirati, niti postaviti.

116

9. Kdor pozna zgodovino meniških redov ve, da je težko razumeti status tistega, kar so, vsaj v prvih stoletjih, v dokumentih imenovali »pravilo«. V najbolj antičnih virih je pravilo preprosto pomenilo *conversatio fratrum*, način življenja me-

²² Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, prevedel in spremno besedo napisal Rado Riha, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 76-77.

nihov v določenem samostanu. Ta način življenja se ponavadi enači z načinom življenja ustanovitelja reda, kar so razumeli kot *forma vitae*, skratka, kot zgled, ki mu je potrebno slediti; življenje ustanovitelja pa je navsezadnje bilo člen v zaporedju Jezusovega življenja, kot ga opisujejo v Evangelijih. S postopnim razvojem meniških redov in rastočo potrebo po nadzoru s strani rimske Kurije, je termin *regula* vedno bolj privzemal pomen pisanega besedila, ki se ga hrani v samostanu in ga mora predhodno prebrati tisti, ki, s sprejetjem meniškega življenja, sprejema svojo podrejenost predpisom in prepovedim, ki so v besedilu zapisane. A vsaj do svetega Benedikta iz Nursije pravilo ni neka obča norma, ampak zgolj življenjska skupnost (samostan, *koinós bíos*), ki izhaja iz zgleda in v kateri življenje vsakega meniha do skrajnosti stremi k temu, da postane paradigmatško, da se konstituira kot *forma vitae*.

Če sedaj povežemo Aristotelova in Kantova razmišljanja, potem lahko rečemo, da paradigma implicira gibanje, ki poteka od singularnosti k singularnosti, ne da bi se od nje ločilo, in ki preoblikuje vsak posamezen primer v *zglede* občega pravila, ki ga ni mogoče nikoli formulirati *a priori*.

10. Leta 1947 je Victor Goldschmidt – avtor, ki ga je Foucault poznal in cenil – objavil *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*. Obravnava navidez obrobne problema – kot je uporaba zgleda v platonovskih dialogih – je v spisih tega genijalnega zgodovinarja filozofije pogosto postavila v novo luč celotno Platonovo misel, posebej pa razmerje med idejami in čutnim, prav paradigma pa je tehnični izraz za to razmerje. Že Georges Rodier je opazil, da v Platonovih dialogih ideje včasih delujejo kot paradigme za čutne stvari, včasih pa se čutnosti predstavljajo kot paradigme idej. Če je v *Evtifronu* ideja pobožnega v temu smislu tisto, kar je uporabljeno kot paradigma za razumevanje ustreznih čutnosti, pa je v *Politiku* čutna paradigma – tkanje – tista, ki vodi k razumevanju idej. Da bi pojasnil, kako lahko zgled pripelje do spoznanja, Platon tu kot »zgled za zgled« uvede zgled zlogov, ki jih otroci prepoznajo v različnih besedah.

117

»Sva torej dovolj dojela, da 'primer' nastaja tedaj, ko je nekaj istega v čem drugem, nepovezanem, in je pravilno menjeno ter privedeno v povezavo z drugim, tako da oboje ustvari eno resnično mnenje.«²³

²³ Platon, *Politik*, 278 c, v: *Zbrana dela I*, prevedel in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 361.

Goldschmidt v svojem komentarju te definicije pokaže, da naj bi tu šlo za paradoksalno strukturo, hkrati čutno in umno, ki jo imenuje »forma-element«²⁴. Z drugimi besedami, kljub temu, da je paradigma singularni čutni fenomen, na nek način vsebuje *éidos*, samo formo, ki jo je treba definirati. Paradigma torej ni nek preprost čutni element, ki je prisoten na dveh različnih mestih, temveč nekaj takega kot razmerje med čutnim in umnim, med elementom in formo (»paradigmatski element je sam forma«²⁵). Tako kot je čutni fenomen pri anamnezi, – ki jo Platon pogosto uporablja kot paradigmo spoznanja –, postavljen v ne-čutno razmerje s samim seboj in na ta način pre-poznan v drugem, tako tudi pri paradigmi ne gre preprosto za konstatiranje čutne podobnosti, temveč gre za to, da je le-ta proizvedena preko operacije. Zato ni paradigma nikoli že dana, temveč nastaja in postaja²⁶ [si genera e produce] (*paradeígmatos [...] génesis*²⁷; *paradeígmata [...] gignómena*²⁸) preko nekega »postaviti poleg«, nekega »združiti skupaj«, predvsem pa nekega »pokazati« in nekega »prikazati« (*parabállontas [...] paratithémata [...] endeikny-nai [...] deichthēi [...] deichthénta*²⁹). Skratka, paradigmatsko razmerje ne poteka preprosto med posameznimi objekti, niti med posameznimi objekti in občim pravilom, temveč predvsem med singularnostjo (ki tako postane paradigma) in njenim izpostavljenjem (oziroma njeno intelegibilnostjo).

11. Poglejmo relativno preprost primer slovničnega zgleada. Slovnica se konstituira in lahko izraža svoja pravila samo skozi paradigmatsko prakso, skozi izpostavitve lingvističnih zgledov. Toda kakšna je raba jezika, ki določa slovnično prakso? Kako se proizvede slovnični zgled? Vzemimo primer paradigem, ki v latinskih slovnicaх dejejo poudarek na sklanjanju samostalnikov. Termin *rosa* je preko svojega paradigmatskega prikaza (*rosa, ros-ae, ros-ae, ros-am*[...]) suspendiran v svoji normalni rabi in denotativnemu značaju, na ta način pa termin omogoča konstitucijo in inteligibilnost celote »ime ženskega spola v prvem sklonu«, katere je hkrati element in paradigma. Tu je bistven suspenz reference

118

²⁴ Victor Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Vrin, Pariz 1985, str. 53.

²⁵ *Ibid.*, str. 77.

²⁶ [Kljub temu, da slovenska glagola »nastajati« in »postajati«, ki sta na tem mestu izjemoma uporabljena za prevod glagolov »generare« in »produrre« (v reflektivni glagolski obliki), nista v celoti ustrezna, smo se za to odločili zaradi skladnosti s slovenskim prevodom Platonovih *Zbranih del*. V vseh ostalih primerih, posebej pa na mestih, kjer avtor neposredno ne referira na Platona, je prevod omenjenih glagolov lahko drugačen. Op. prev.]

²⁷ Platon, *Politik*, 278 c, 4, v: *Zbrana dela I*, str. 361.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

in normalne rabe. Če lingvist izreče zgled »prisegam« za razlago pravila, ki do- loča razred performativov, je jasno, da te sintagme ne moremo razumeti kot iz- rekanja neke realne prisege. Skratka, da bi sintagma funkcionirala kot zgled, mora biti suspendirana v svoji normalni funkciji, in vendar prav skozi to ne-funk- cioniranje in ta suspenz, ki lahko pokaže, kako sintagma funkcionira, sintagma lahko omogoči formulacijo pravila. Če se sedaj vprašamo, ali se pravilo aplicira na zgled, odgovor ni preprost: namreč, zgled ni izključen iz pravila zato, ker ne bi bil del normalnega primera, temveč nasprotno, ker izpostavi svojo pripadnost slednjemu. V temu smislu je zgled simetrično inverzen izjemi: medtem ko je iz- jema vključena skozi svojo izključitev, je zgled izključen skozi izpostavitev svoje vključitve. A na ta način zgled poleg sebe pokaže (*para-deiknymi*) – v skladu s etimološkim pomenom grškega termina – skupaj lastno intelegibilnost in inte- legibilnost razreda, ki ga konstituira.

12. Pri Platonu ima paradigma svoje mesto v dialektiki, ki omogoča spoznanje s tem ko artikulira razmerja med redom intelegibilnosti in redom čutnosti. »Raz- merje med tema dvema redoma si lahko predstavljamo na dva načina: kot odnos podobnosti (med kopijo in modelom) ali kot odnos propozicije«. ³⁰ Po Goldsch- midtu obema tema predstavama ustrezata partikularna dialektična postopka: prvi predstavi ustreza postopek anamneze (ki jo Platon definira v *Menonu* in *Teaj- tetu*), drugi pa postopek paradigme, o kateri je govora predvsem v *Sofistu* in *Po- litiku*. Če nadaljujemo Goldschmidtove analize, gre sedaj za to, da dojamemo smisel in specifično funkcijo paradigme v dialektiki. Vsa zapletena razprava o dialektični metodi v VI knjigi *Države* ³¹ postane jasna, če jo razumemo kot ekspo- zicijo paradigmatične metode. Platon znotraj produkcije znanosti razlikuje med dvema stopnjama oziroma trenutkoma, ki sta reprezentirana kot dva kontinui- rana segmenta na ravni črti. Prvi, ki definira postopek »geometrije in njej so- rodnih veščin«, osnuje svoje raziskave začeni s hipotezo, to je, predpostavlja (tak je pomen grškega termina *hypóthesis*, iz *hypóthemi*: »postavim spodaj kot osnovo«) dejstva, ki se jih obravnava kot znana načela, katerih očitnosti se ni potrebno zavedati. Nasprotno pa drugi segment, ki je prav segment dialektike,

119

»predpostavk ne naredi za počela, temveč resnično za pred-postavke, za stopnice in oporišča za zagon, da se odpravi do Nepredpostavljenega, do Počela vsega, da se Ga

³⁰ Victor Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, str. 84.

³¹ Glej Platon, *Država* VI, 509 d - 511 e, v: *Zbrana dela I*, str. 1159-1161.

dotakne, nato pa se spet oprime resničnosti, ki so odvisne od Njega, se tako spusti do Konca in pri tem ne uporablja sploh ničesar čutno zaznavnega, temveč samo oblike – (da se giblje) skoznje in vanje – in tudi konča pri oblikah [...].«³²

Kaj pomeni obravnavati hipoteze (predpostavke) kot predpostavke in ne kot načela? Kaj je hipoteza, ki ni predpostavljena, ampak izpostavljena kot taka? Če se spomnimo, da spoznavnost paradigme ni nikoli predpostavljena, temveč je njen specifični učinek, nasprotno, v suspendiranju in deaktiviranju njene empirične danosti, da bi s tem pokazala zgolj neko intelegibilnost, pomeni obravnavati hipoteze kot hipoteze potemtakem obravnavati jih kot paradigme.

Aporija, ki so jo opazili tako Aristotel kot moderni avtorji, po kateri je pri Platonu ideja paradigma čutnega, čutno pa paradigma idej, tu najde svojo rešitev. Ideja ni nek drugi element, prapostavljen čutnemu, niti ne sovпада z njim: je čutno, dojeta kot paradigma, torej, dojeta v mediju svoje intelegibilnosti. Zato lahko Platon trdi, da tudi dialektika, tako kot tehnike, izhaja iz hipoteze (*ex hypothéseōs iouša*³³), vendar, za razliko od tehnik, jemlje hipotezo kot hipotezo in ne kot načela, skratka, dialektika uporablja hipoteze kot paradigme. Ne-hipotetično, h kateremu dialektika pristopa, odpre predvsem paradigmatična raba čutnega. V temu smislu je potrebno razumeti naslednji odlomek, v katerem je dialektična metoda definirana z izrazom »odstraniti hipoteze« (»Torej se samo dialektična obravnava odpravlja v to smer,« [...] »potem ko odstrani predpostavke [*tas hypothésies anairouša*], namreč do Počela samega, [...]«³⁴). *Anairéō*, tako kot njemu ustrezen latinski izraz *tollere* (in nemški *aufheben*, ki ga je Hegel, sledeč tem izrazom, postavil v središče svoje dialektike), pomeni tako »vzeti, privzeti«, kot »odstraniti, odpraviti«; kot smo videli, je tisto, kar funkcionira kot paradigma odtegnjeno svoji normalni rabi in hkrati kot tako izpostavljeno. Ne-hipotetično je tisto, kar se razpre na točki, na kateri se hipoteze »odpravijo« – to je, se istočasno privzamejo in odpravijo. Intelegibilnost, v kateri se dialektika giblje v svojem »sestopu h Koncu«, je paradigmatična intelegibilnost čutnega.

120

13. Hermenevtični krog, ki definira spoznavni postopek humanistiki, dobi svoj pravi smisel samo z vidika paradigmatične metode. Friedrich Ast je že pred

³² Platon, *Država* VI, 511 b - 512 c, *op. cit.*, str. 1160.

³³ *Država*, VI, 510 b, *op. cit.*, str. 1159-1160.

³⁴ *Država*, VII, 533 c, *op. cit.*, str. 1178. [Grški izraz v oglatih oklepajih je avtorjev.]

Schleiermacherjem opazil, kako v filoloških znanostih poznavanje posameznega fenomena predpostavlja poznavanje celote, in obratno, kako poznavanje celote predpostavlja poznavanje posameznih fenomenov. Ko je Heidegger v delu *Bit in čas* hermenevtični krog utemeljil v predrazumevanju kot eksistencialni predstrukturi *tubiti*, ki jamči za »najizvirnejši« značaj spoznanja v humanistiki, je s tem slednjo rešil iz zadrege. Geslo, po katerem »Ni odločilno to, da izstopimo iz kroga, ampak da vanj stopimo na pravi način«,³⁵ je od tedaj postalo magična formula, ki je raziskovalcu omogočala, da je *circulus vitiosus* preoblikoval v virtuozi krog.

Toda jamstvo ni bilo tako pomirjujoče, ko se je zdelo na prvi pogled. Če namreč razlagalčevi aktivnosti vedno že predhodi njegovo predrazumevanje, ki mu uhaja, kaj potemtakem pomeni »stopiti v krog na pravi način«? Kot je Heidegger sugeriral, gre za to, da si razlagalec predrazumevanja nikoli ne pusti določiti (*vorgeben*) »prek domislic in zdravorazumskih pojmov«, temveč da z izdelavo le-tega »zagotovi znanstveno temo iz stvari samih«³⁶. To pa lahko pomeni samo to, da mora raziskovalec biti sposoben v fenomenih prepoznati signaturo predrazumevanja, ki je odvisno od eksistencialne strukture samih fenomenov, in zdi se, da na ta način krog postaja še bolj *vitiosus*.

Aporija se razreši, če upoštevamo, da je hermenevtični krog dejansko paradigmatični krog. Nasprotno kakor pri Astu in Schleiermacherju, tukaj ni dualnosti med »posameznim fenomenom« in »celoto«: celota ne izhaja od drugod, kakor iz paradigmatične ekspozicije posameznih primerov. Prav tako tudi ni, nasprotno kakor pri Heideggerju, krožnega razmerja med »prej« in »potem«, med predrazumevanjem in interpretacijo: v paradigmi intelegibilnost ne predhodi fenomenu, temveč stoji takorekoč »poleg« (*pará*) njega. Po aristotelovski definiciji paradigmatična gesta ne poteka od partikularnega k vsemu in od vsega k partikularnemu, temveč od posameznega k posameznemu. Fenomen, ki je izpostavljen v mediju svoje spoznavnosti, kaže celoto, katere paradigma je. To pa, za razliko od fenomenov, ni predpostavka (»hipoteza«): kot »nepredpostavljeno načelo« ni niti v preteklosti, niti v sedanjosti, temveč v njuni eksemplarični konstelaciji.

³⁵ Martin Heidegger, *Bit in čas*, prevedli Tine Hribar in drugi, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 215.

³⁶ *Ibid.*

14. Med leti 1924 in 1929 je Aby Warburg delal na svojem »atlasu za slike«, ki bi se moral imenovati *Mnemosyne*. Kot vemo gre za skupek miz, na vsako od teh je pripeta heterogena serija slik (reprodukcije umetniških del oziroma rokopisov, fotografije izrezane iz časopisov oziroma tiste, ki jih je posnel avtor sam), ki se običajno nanašajo na neko edinstveno temo, ki ji je avtor imenoval *Pathosformel*. Vzemimo mizo 46, kjer gre za *Pathosformel* »Nimfa« – premikajočo se žensko figuro, na katere podoba v Ghirlandaiovi freski v kapeli Tornabuoni je z nadimkom *Fraulein Schnellbring* – »gospodična Radodajka« – familiarno meril Warburg. Miza sestoji iz sedemindvajsetih slik, od katerih je vsaka na nek način povezana s temo, po kateri se imenuje celota. Poleg Ghirlandajove freske lahko prepoznamo še stariški relief iz slonovine, prerokovalko iz katedrale Sessa Aurunca, miniature iz florentinskega rokopisa iz šestnajstega stoletja, posebnost iz ene od botticellijskih fresk, krog z devico Marijo in rojstvo Janeza Krstnika Filippa Lippija, fotografijo, na kateri je Warburg posnel neko vaščanko Settingnana itn. Kako je potrebno »brati« to mizo? Kakšno je razmerje, ki povezuje posamezne slike? Z drugimi besedami, kje je nimfa?

Zagotovo napačen način, kako »brati« mizo, bi bil, če bi v njej videli nekaj podobnega ikonografskemu repertoarju, kjer bi šlo za vprašanje izvora in zgodovine ikonografske teme kot je tema »premikajoče se ženske figure«. Skratka, šlo naj bi za postavljanje posameznih slik v kronološko zaporedje v okviru možnega, sledeč možnim genetičnim razmerjem, kar naj bi, z »branjem« slik v njihovem zaporedju, na koncu lahko omogočilo vrnitev k arhetipu, k »formuli *pathosa*«, iz katere izvirajo vse slike. Toda bolj pozorno »branje« mize pokaže, da nobena od slik ni original, tako kot nobena od slik ni preprosto kopija ali ponovitev. Kakor pri skladanju »po formulah«, ki ga je Milman Parry prepoznal na osnovi Homerjevih pesnitev in, bolj splošno, vsakega oralnega skladanja, ni mogoče razločiti med kreacijo in *performansom*, med originalom in izvedbo, tako so tudi Warburgovi *Pathosformeln* hibridi arhetipa in fenomena, prvokratnosti in ponovitve. Vsaka fotografija je original, vsaka slika konstituira *archê* in je v tem smislu »arhaična«; toda nimfa sama ni niti arhaična niti sodobna, je neko neodločljivo diahronije in sinhronije, enkratnosti in mnogoterosti. To pa pomeni, da je nimfa paradigma, katere posamezne nimfe so zgledi oziroma, bolj natančno in v skladu s konstitutivno ambivalentnostjo Platonove dialektike, nimfa je paradigma posameznih slik in posamezne slike so paradigme nimfe.

Nimfa je, skratka, nek *Urphänomen*, nek »prafenomen« v Goethejevem smislu. Ta bistveni tehnični termin goethejevskih raziskav o naravi, od *Farbenlehre* do *Metamorphose der Pflanzen*, ki ga avtor nikoli ne pojasni, postane razumljiv samo, če – ob upoštevanju namiga Elizabeth Rotten, da se moramo za izvor vrniti k Platonu – ga razumemo v strogo paradigmatskem smislu. Goethe namreč svojo metodo večkrat zoperstavi tisti metodi, po kateri napredujemo skozi »partikularne primere ter obče rubrike, mnenja in hipoteze«. ³⁷ V spisu *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* tako predlaga model »izkustva višje vrste«, v katerem ne pride do poenotenja posameznih fenomenov »na hipotetičen način [in] v sistematični obliki« ³⁸, temveč se vsak fenomen »vzdržuje v razmerju z brezštevili drugimi na način, kakor pravimo za svetlobno točko, ki prosto lebdi, da pošilja svoje žarke v vse smeri«. ³⁹ Kako je potrebno razumeti to singularno razmerje med fenomeni, je pojasnjeno nekaj vrstic za tem, v odlomku, v katerem Goethe zatrdi paradigmatsko naravo napredovanja onstran vsakega dvoma: »Takšno izkustvo, ki sestoji iz mnogih drugih, je očitno neke višje vrste. To izkustvo predstavlja formulo, v kateri so izraženi brezštevili posamezni primeri«. ⁴⁰ »Vsako obstoječe«, poudari v nekem drugem odlomku, »je *analogon* vsega obstoječega; zato se nam vsaka eksistenca vedno zdi istočasno ločena in hkrati zvezana. Če z analogijo pretiravamo, postane vse identično; če se ji izognemo, se vse razprši v neskončnost«. ⁴¹ *Urphänomen* kot paradigma je v temu smislu mesto, v katerem analogija živi v popolnem ravnovesju, onstran nasprotja med občostjo in partikularnostjo. Zato, piše Goethe, »čisti fenomen ne more nikoli biti izoliran, temveč se vedno kaže kot kontinuirano zaporedje pojavitev« ⁴²; v *Maximen und Reflexionen* pa naravo povzame v definiciji, ki bi lahko enako veljala za paradigmo: »Izvorni fenomen: idealen kot zadnje spoznavno / realen kot spoznan / simboličen, saj zajame vse primere / identičen z vsemi primeri« ⁴³. Čeprav *Urphänomen* nikoli

³⁷ Johann Wolfgang Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften II*, uredil Ernst Butler, v: *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespräche XVI-XVII*, Artemis-Verlag, Zurich 1949-1952, str. 691.

³⁸ Isti, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, uredil Ernst Butler, v: *Gedankausgabe der Werke, Briefe und Gespräche XVI-XVII*, Artemis-Verlag, Zurich 1949-1952, str. 852.

³⁹ Isti, *Naturwissenschaftliche Schriften I*, str. 851-852.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 852.

⁴¹ Wolfgang Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften II.*, str. 706.

⁴² *Ibid.*, str. 871.

⁴³ *Ibid.*, str. 693. [Da bi poudarek, na katerega meri Agamben prišel še bolj do izraza, navajamo celoten odlomek te pesmi še v originalu:

»Urphänomene: ideal, real, symbolisch, identisch.
Empirie: unbegrenzte Vermehrung derselben, Hoff-

ne preide v občost hipoteze ali zakona, je vendarle spoznaven; v posameznem fenomenu je zadnji spoznavni element, njegova zmožnost, da se konstituira kot paradigma. Zato Goethe v nekem svojem slavnem *dictumu* trdi, da ni potrebno iskati onstran fenomenov: v kolikor so le-ti paradigme, »so doktrina«.

15. Poskusimo sedaj v obliki tez fiksirati nekaj mest, ki po naši analizi določajo paradigmo:

- 1) Paradigma ni niti induktivna niti deduktivna, temveč analogna forma spoznanja, ki se giblje od singularnosti k singularnosti.
- 2) S tem ko nevtralizira dihotomijo med občim in partikularnim, dihotomno logiko nadomesti z analognim bipolarnim modelom.
- 3) Primer postane paradigmatški, ko hkrati suspendira in razširi svojo pripadnost celoti na način, da ni v njem nikoli mogoče ločiti med eksemplarnostjo in singularnostjo.
- 4) Paradigmatška celota ni paradigmam nikoli predpostavljena, ampak jim je imanentna.
- 5) V paradigmi ni nekega izvora oziroma neke *archê*: vsak fenomen je izvor, vsaka podoba je arhaična.
- 6) Zgodovinskost paradigme ni niti v diahroniji niti v sinhroniji, ampak v presečišču obeh.

Prepričan sem, da je sedaj jasno, kaj v mojem primeru, pa tudi v Foucaultem, pomeni delati s pomočjo paradigem. *Homo sacer* in koncentracijsko taborišče, *Muselman* in izredno stanje – kasneje tudi trinitarna *oikonomia* oziroma aklamacije – niso hipoteze, s katerimi bi nameraval pojasniti moderno, tako da bi jo zvajal nazaj na nekakšen vzrok ali zgodovinski izvor. Nasprotno kot bi lahko razumeli na podlagi njihove mnogoterosti, je vsakič šlo za paradigme, katerih smoter je bil v tem, da so pojasnile vrsto fenomenov, katerih sorodnost je ušla oziroma bi lahko ušla zgodovinarjevemu opazovanju. Jasno je, da imajo tako moje kot tudi Foucaultove raziskave arheološki značaj, fenomeni, s katerimi imajo opraviti, pa se

nung der Hülfe daher, Verzweiflung an Vollständigkeit.
 Urphänomen
 ideal als das letzte Erkennbare,
 real als erkannt,
 symbolisch, weil es alle Fälle begreift,
 identisch mit allen Fällen.«]

skozi čas razvijajo, zato implicirajo pozornost do dokumentov in do diahronije, ki sledi zakonom zgodovinske filologije; toda *archê*, ki ga dosežejo – to pa verjetno velja za vsako zgodovinsko raziskavo – ni v času predpostavljen izvor, ampak s tem, ko se umešča na križišče diahronije in sinhronije, pojasni tako raziskovalčevo sedanjost, kot tudi preteklost njegovega objekta. V temu smislu je arheologija vedno paradigmatologija, zmožnost raziskovalca prepoznati in artikulirati paradigme pa njegovega ranga ne določa nič manj, kot ga določa njegova sposobnost preučevanja arhivskih dokumentov. Kajti, navsezadnje je od paradigme odvisna možnost ali bodo znotraj v sebi inertnega kronološkega arhiva proizvedeni tisti *plans de clivage* (kot jih imenujejo francoski epistemologi), ki edini omogočajo, da postane berljiv.

Če se za konec vprašamo, ali se paradigmatičnost nahaja v stvareh ali v glavi raziskovalca, je moj odgovor v tem, da je vprašanje nesmiselno. Intelegibilnost, za katero gre pri paradigmi, ima ontološki značaj, ne nanaša se na kognitivni odnos med subjektom in objektom, ampak na bit. Obstaja paradigmatična ontologija. In ne poznam boljše definicije le-te od tiste, ki se nahaja v neki pesmi Wallacea Stevensa, ki nosi naslov *Description without place*:

*It is possible that to seem – it is to be,
As the sun is something seeming and it is.*

*The sun is an example. What it seems
It is and in such seeming all things are.*

Prevedel Boštjan Nedoh

Giorgio Agamben

Dve paradigmi*

1.1. Na začetku te raziskave se nahaja poskus rekonstruiranja genealogije neke paradigme, ki je uveljavila odločilen vpliv na razvoj in globalno ureditev zahodne družbe, čeprav je bila kot taka redko tematizirana izven strogo teološkega okvira. Ena od tez, ki si jo bo ta raziskava prizadevala dokazati, je, da iz krščanske teologije izhajata dve politični paradigmi v širšem smislu, ki sta antinomični, a funkcionalno povezani: politična teologija, ki v edinem Bogu utemeljuje transcendenčno suverene oblasti, in ekonomska teologija, ki prvo nadomešča z idejo *oikonomie*, ki je pojmovana kot imanenten red – domač in ne političen v strogem smislu – tako božanskega kot človeškega življenja. Iz prve izvirata politična filozofija in moderna teorija suverenosti; iz druge pa moderna biopolitika, vse do aktualnega triumfa ekonomije in vladanja nad vsemi ostalimi vidiki družbenega življenja.

Iz razlogov, ki se bodo pokazali tekom raziskave, je zgodovina ekonomske teologije, ki se je izrazito razvila med drugim in petim stoletjem naše dobe, na določeni točki ostala v senci, ne samo med zgodovinarji idej, temveč tudi med teologi, tako da je celo natančen pomen termina šel v pozabo. Na ta način sta tako njegova izvorna bližina z aristotelovsko ekonomijo, kot celo verjetna zveza z rojstvom *économie animale* in politično ekonomijo osemnajstega stoletja, ostali neizprašani. S tega vidika je toliko bolj nujna arheološka raziskava, ki bi raziskala vzroke te potlačitve in se poskušala ponovno dokopati do jedra dogodkov, ki so to potlačitev povzročili.

127

⌘ Čeprav je problem *oikonomije* prisoten v nešteti monografijah o posameznih Očetih (v tem smislu je eksemplarična knjiga Josepha Moingta *Théologie trinitaire de Tertullien, ki obsega relativno široko razpravo o tem vprašanju v času med drugim in tretjim stoletjem*), so bile vse študije o tej temeljni teološki temi kot celoti pomanjkljive, vse do nedavnega dela Gerharda Richterja *Oikonomia, ki je bilo ob-*

* [Prevedeno po: Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria; Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri pozza editore, Vicenza 2007, str. 13-29. ©]

javljeno, ko je bil zgodovinski del pričujoče raziskave že dokončan. Merie-José Mondzaina se v svoji knjigi Image, icône, économie omejuje na analiziranje implikacij koncepta v disputih o ikonoklazmu v času med osmim in devetim stoletjem. Tudi po Richterjevi obširni študiji, katere usmeritev je, navkljub naslovu, teološka in ne lingvistično-filološka, manjka, med drugim, ustrezna leksikalna analiza, ki bi dopolnila uporabno, a že zastarelo delo Wilhelma Gassa Das patristische Wort oikonomia (1874) in disertacijo Otta Lillgeja Das patristische Wort »oikonomia«. Seine Geschichte und seine Bedeutung (1955).

Vzrok za to singularno tišino je, vsaj kar zadeva teologe, verjetno v zadregi pred tisto zadrego, ki se nujno kaže kot neke vrste pudenda origo trinitarne dogme (vsaj presenetljivo je, da se prva formulacija theologumenona v vseh temeljnih pomenih krščanske vere – trojica – na začetku kaže kot »ekonomski« dispozitiv). O mrku koncepta, ki poteka istočasno z njegovim prodiranjem in razširjenjem na različna področja, kot bomo videli, priča skromna pozornost, ki mu je posvečena v tridentinskih kanonih v nekaj vrstic pod rubriko De dispensationes (dispensatio je, skupaj z dispositio, latinski prevod izraza oikonomia) et mysterio adventus Christi. Problem oikonomie se ponovno pojavi v moderni protestantski teologiji, a samo kot nejasen in nedoločen predhodnik teme Heilsgeschichte, a je res prej nasprotno, da je torej teologija »zgodovine odrešenja« samo delna in, v celoti vzeto, omejevalna ponovitev neke dosti bolj obsežne paradigme. Posledica tega je, da je leta 1967 izšel jubilejni zbornik z naslovom Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, v počastitev petinšestdeset let Oscarja Cullmanna, kjer se termin oikonomia pojavi v enem samem prispevku od sedemintridesetih.

1.2. Teološko-politično paradigmo je utemeljil Carl Schmitt leta 1922 v svoji lapidarni tezi: »Vsi odločilni koncepti moderne doktrine Države so sekularizirani teološki koncepti.«² Če je naša hipoteza o dvojni paradigmi pravilna, potem bi morali to trditev vključiti v pomen, ki bi njeno veljavnost razširil izven okvirov javnega prava, vse do tega, da vpletemo temeljne koncepte ekonomije in idejo reproduktivnega življenja človeških družb. Vendar teza, po kateri bi ekonomija lahko bila sekularizirana teološka paradigma, deluje vzvratno na samo teologijo, saj implicira, da sta božje življenje in zgodovina človeštva vse od njenega začetka pojmovana kot *oikonomia*, skratka, da je sama teologija »ekonomska« in da taka ne

² Carl Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla teoria della sovranità*, v: Isti, *Le categorie del »politico«*, Il Mulino, Bologna 1972, str. 49.

postane preprosto v nekem sekundarnem momentu preko sekularizacije. Na koncu se izkaže, da živo bitje, ki je bilo ustvarjeno po božji podobi, ni zmožno za politiko, ampak samo za ekonomijo [un'economia], da torej zgodovina v zadnji instanci ni političen, ampak »upravljalški« in »vladnostni« problem, kar s tega vidika ni drugega kot logična posledica ekonomske teologije [*teologia economica*]. In da je v središče evangelijskega oznanila s singularnim preobratom klasične hierarhije postavljen *zoē aiōnios* in ne *bios*, je gotovo več kot samo preprosto leksikalno dejstvo. Večno življenje, ki ga kristjan zahteva, v bistvu spada pod paradigmo *oikos* in ne pod paradigmo *polis*. Zato se *theologia vitae* vedno sprevrne v »teozoologijo«³, če uporabimo Taubesovo ironično domislico.

» Zato je toliko bolj nujno preliminarno pojasnilo pomena in implikacij, ki jih ima termin »sekularizacija«. Splošno znano je, da je ta koncept v moderni kulturi opravljal neko strateško funkcijo in je v tem smislu koncept »politike idej«, torej nekaj, »kar je v kraljestvu idej vedno že našlo svojega nasprotnika, proti kateremu se bori za prevlado«⁴. To velja tako za sekularizacijo v strogo pravnem pomenu – ki je, s ponovnim privzetjem termina (saecularisatio), ki je označeval vrnitev nekega religioznega pogleda na svet, postala v devetnajstem stoletju v Evropi slogan v konfliktu med Državo in Cerkvijo glede razlastitve cerkvenih dobrin –, kot za njeno metaforično rabo v zgodovini idej. Ko je Max Weber formuliral svojo slavno tezo o sekularizaciji puritanske askeze v kapitalistični etiki dela, navidezna nevtralnost diagnoze ni mogla skriti njene funkcionalnosti v bitki za razčaranje sveta, ki jo je Weber bil proti fanatičnim in lažnim prerokom. Podobno velja za Troeltscha. Kakšen je torej v tem kontekstu pomen schmittovske teze?

Schmittova strategija je na nek način obratna glede na Webrovo. Za Webra je bila sekularizacija nek vidik procesa rastočega razčaranja in de-teologizacije modernega sveta, medtem ko sekularizacija za Schmitta dokazuje, nasprotno, da je teologija v moderni še naprej prisotna in deluje na eminenten način. To pa nujno ne implicira substancialne identitete med teologijo in moderno, prav tako pa tudi ne popolne identitete pomena med teološkimi in političnimi koncepti; prej gre za partikularno strateško razmerje, ki politične koncepte označuje tako, da jih vrača k njihovem teološkemu izvoru.

³ Jacob Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996, str. 41.

⁴ Hermann Lübbe, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970, str. 20.

*Sekularizacija torej ni koncept, ampak signatura v Foucaultovem in Melandrije-
vem pomenu⁵ izraza, torej tisto nekaj v znaku ali konceptu, kar ga zaznamuje in
presega, da bi ga vrnilo neki določeni interpretaciji ali v nek določen okvir, ne da bi
s tem pri konstruiranju nekega novega pomena ali koncepta izšli iz semiotičnega.
Signature premeščajo in razmeščajo koncepte in znake iz ene sfere v drugo (v tem
primeru iz svetega v profano in obratno), ne da bi jih pri tem semantično redefini-
rale. Veliko navideznih konceptov v filozofski tradiciji je v temu smislu signatur, ki,
kot »skrivna znamenja«, o katerih govori Benjamin, opravljajo neko določeno in
vitalno strateško funkcijo, s tem ko interpretacijo znakov trajno usmerjajo v neko
določeno smer. Ker signature postavljajo v zvezo različne čase in področja, delujejo
takorekoč kot zgodovinski elementi v čistem stanju. Foucaultova arheologija in
Nietzschejeva genealogija (v nekem drugem smislu pa tudi Derridajeva dekon-
strukcija in Benjaminova teorija dialektičnih podob) so znanosti signatur, ki pote-
kajo vzporedno z zgodovino idej in konceptov in jih s temi ne smemo pomešati. Če
nimamo zmožnosti, da bi zaznali signature in sledili razmestitvam in premestit-
vam, ki jih le-te izvajajo v tradiciji idej, se včasih lahko preprosta zgodovina kon-
ceptov v celoti izkaže za nezadostno.*

*Sekularizacija v tem smislu deluje v konceptualnem sistemu moderne kot signa-
tura, ki ta sistem vrača teologiji. Tako kot mora sekularizirani duhovnik po kanon-
skem pravu nositi znak reda, kateremu je pripadal, tako tudi sekularizirani koncept
kot signatura izkazuje svojo minulo pripadnost teološki sferi. Vsakič pa je odloči-
len način, kako razumemo vrnitev, ki jo izvršuje teološka signatura. Sekularizacijo
tako lahko razumemo tudi kot specifičen učinek krščanske vere (tako jo je razumel
Gogarten), ki prvič odpre človeku svet v njegovi tuzemskosti in zgodovinskosti. Teo-
loška signatura tu deluje kot neke vrste slepilo [trompe-l'oeil], v katerem prav se-
kularizacija postane poseben znak [contrassegno] njene pripadnosti božanski
oikonomii.*

130

1.3. V Nemčiji se je v drugi polovici šestdesetih let odvijala razprava okoli pro-
blema sekularizacije, v kateri so, na različne načine in v različnih obsegih, sode-
lovali Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard in Carl Schmitt. V izhodišču
razprave je bila Löwithova teza iz njegove knjige *Weltgeschichte und Heilsgesch-
ehen* iz leta 1953, po kateri tako filozofija zgodovine, kot jo je razvil nemški idea-
lizem, kot ideja napredka, kakršna izhaja iz Razsvetljenstva, predstavljata

⁵ Enzo Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata 2004, str. xxxii.

sekularizacijo teologije zgodovine in krščanske eshatologije. Čeprav je Blumenberg, ki je izpodbijal »legitimnost moderne«, odločno zatrjeval nelegitimni značaj kategorijo sekularizacije, tako da sta se Löwith in Schmitt proti svoji volji znašla na istemu terenu, je bila ta razprava dejansko bolj ali manj zavestno uprizorjena, da bi prikrla resnični vložek, kot so nekateri pronicljivo opazili⁶, ki ni toliko zadeval sekularizacijo, kolikor filozofijo zgodovine in krščansko teologijo kot podlago za filozofijo zgodovine, in proti katerima so vidni nasprotniki oblikovali skupno fronto. Eshatologija odrešitve, o kateri je govoril Löwith in katere zavestna ponovitev je bila filozofija nemškega idealizma, ni bila nič drugega kot nek vidik neke bolj pomembne teološke paradigme, ki je ravno paradigma božanske *oikonomie*, ki jo poskušamo raziskati in na katere potlačitvi je temeljila razprava. Hegel se je tega popolnoma zavedal, ko je postavil enačaj med svojo tezo o umni vladi sveta in teološko doktrino načrta Božje previdnosti, ter lastno filozofijo zgodovine predstavil kot teodicejo (»da je zgodovina sveta [...] dejansko postajanje duha [...] to je resnična teodiceja, utemeljitev Boga v zgodovini«). Schelling je prav ob koncu *Filozofije razodetja* s še bolj nedvoumnimi termini povzel svojo filozofijo s teološko figuro *oikonomie*: »Antični teologi so razlikovali med *akratos teologia* in *oikonomia*. Obe si sopripadata. Pokazati smo hoteli proces domače ekonomije (*oikonomia*)«⁷. Dejstvo, da je podobna primerjava filozofije z ekonomsko teologijo danes postala tako malo verjetna, da se nam take trditve zdijo popolnoma nedoumljive, je znak propadanja filozofske kulture. Ena od nalog, ki si jo je zastavila pričujoča raziskava, je pojasniti Schellingovo trditev, ki je bila do sedaj mrtva črka.

»Razlikovanje med *theologio* in *oikonomio*, med bitjo Boga in njegovo dejavnostjo, na katero aludira Schelling, ima, kot bomo videli, poglobljen pomen v vzhodni teologiji, od Eusebia do Kalcedonov. Schellingove neposredne vire gre iskati v rabi pojma *oikonomia* v pietističnem okviru, posebej pri avtorjih kot so Bengel in Oettinger, katerih vpliv na Schellinga je sedaj že dobro dokumentiran. A odločilno je, da Schelling misli svojo filozofijo razodetja kot teorijo božanske ekonomije, ki vpečuje v bit Boga osebnost in dejanje ter ga na ta način dela za »gospodarja biti«⁸. Schelling v tej perspektivi navaja odlomek iz svetega Pavla (Ef 3,9) o »skrivnosti ekonomije«, ki je v izvoru doktrine teološke *oikonomie*:

⁶ Gianni Carchia, »Elaborazione della fine. Mito, gnosi, modernità«, v: *Contro tempo*, št. 2, 1997, str. 20.

⁷ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, Bompiani, Milano 2002, str. 325.

⁸ *Ibid.*, str. 172.

»Apostol Pavel govori o Božjem načrtu, ki je bil od vekomaj *zamolčan*, ki pa je bil sedaj razodet prek Kristusa, in v celem govoru z izrazi največje radosti o tem, da se je tisto, kar je bilo prikrito vsem prejšnjim dobam in celo očetom – Božja in Kristusova skrivnost, kar je bilo skrito med Očetom in Kristusom –, sedaj s Kristusovo pojavitvijo razodelo vsemu svetu.

Na tej točki se bržkone razjasni, da filozofija razodetja ne prikazuje nujnega procesa, kot to počne filozofija mitologije, saj moramo razodetje razumeti kot nekaj popolnoma osvobojenega, zgolj kot odločitev in dejanje najbolj svobodne volje. [...] Mogoče je, da je skozi razodetje vpeljan novi, drugi proces stvarjenja [...], razodetje samo pa ni nujni proces, temveč stvar najčistejše in najsvobodnejše volje.«⁹

Skratka, Schelling razume svojo vpeljavo absolutne in an-arhične svobode v ontologijo kot obnovitev in dovršitev teološke doktrine oikonomie.

1.4. V obdobju med 1935 in 1970 se je med Erikom Petersonom in Carlom Schmittom – dvema avtorjema, ki ju lahko, vsakega na svoj način, označimo za »apokaliptika kontrarevolucije«¹⁰ – odvijala edinstvena polemika. Edinstvena ne samo zato, ker sta si nasprotnika, oba katolika, delila skupne teološke predpostavke, temveč tudi zato – kot to dokazuje dolgo obdobje tišine med obema letnicama –, ker je pravnikov odgovor prišel, ko je bil teolog, ki je debato odprl, mrtev že deset let, in je Schmitt v resnici izhajal iz nedavnejše debate o sekularizaciji, kot dokazuje sklepna beseda [*Nachwort*], s katero se odgovor zaključi. Toda Petersonova »zbadljivka«¹¹ je morala biti še vedno čvrsto zarita v meso, če je, po Schmittovih besedah, *Politische Theologie II*, ki je vsebovala zapozneli odgovor, merila na to, da bi puščico »izdrla iz rane«.¹² Vložek v polemiki je bila politična teologija, ki jo je Peterson odkrito problematiziral; vendar je možno, da je tudi tokrat deklarirani vložek zakrival nekega bolj ezoteričnega in strahvzbujajočega, kot se je pripetilo pri razpravi o sekularizaciji – treba ga bo pojasniti.

132

V vsakem miselnem delu – in nemara v vsakem človeškem delu – obstaja nekaj ne-izrečenega. Vendar obstajajo avtorji, ki se po svojih močeh poskušajo približati temu ne-izrečenemu in ga vsaj aluzivno evocirati, in drugi, ki o njem zave-

⁹ *Ibid.*, str. 253.

¹⁰ Jacob Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996, str. 19.

¹¹ Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Guiffrè, Milano 1992, str. 10.

¹² *Op. cit.*

stno molčijo. Tej drugi vrsti avtorjev pripadata tako Schmitt kot Peterson. Doumeti skrivni vložek v debati bo pomenilo pokazati to ne-izrečeno. Obema nasprotnikoma je bila skupna teološka ideja, ki jo lahko označimo za »katehontično« [»catechontica«]. Ker sta bila oba katolika, nista mogla tajiti svoje eshatološke vere v drugi prihod Kristusa. Toda ob sklicevanju na 2 Tes 2 (Schmitt na ekspliciten način, Peterson pa molče), sta oba trdila, da obstaja nekaj, kar zakasnjuje in zadržuje *eschaton*, torej prihod Kraljestva in konec sveta. Za Schmitta je bil ta zakasnjevalni element Imperij; za Petersona židovsko odklanjanje verovanja v Kristusa. Tako za pravnika kot za teologa je torej sedanja zgodovina človeštva nek *interim*, ki temelji na zakasnitvi Kraljestva. V enem primeru ta zakasnitev vendarle sovpadе s suvereno oblastjo krščanskega imperija (»Vera v zaviralno silo, ki je zmožna zadržati konec sveta, postavlja edine mostove, ki vodijo iz eshatološke ohromelosti vsakega človeškega pripetiti se k mogočni zgodovinski moči, kakršna je tista krščanskega imperija germanskih kraljev«¹³); v drugem primeru pa je zgodovinski obstoj Cerkve utemeljen na suspenz Kraljestva kot posledici neuspele spreobrnitve Židov. Spis *Cerkev* iz leta 1929 ne pušča dvomov: Cerkev lahko obstaja samo zato, ker »Židje, kot od Boga izvoljeno ljudstvo, niso verjeli v Gospoda«,¹⁴ posledično pa tudi konca sveta ni blizu. »Cerkev lahko obstaja«, piše Peterson, »samo ob predpostavki, da Kristusov prihod ne bo takojšen, da je, z drugimi besedami, konkretna eshatologija odpravljena, na njenem mestu pa imamo doktrino poslednjih stvari.«¹⁵

Resnični vložek v debati torej ni toliko dopustnost ali nedopustnost politične teologije, kolikor narava in identiteta *katechon*, oblasti [*potere*], ki zakasnjuje in odpravlja »konkretno eshatologijo«. Toda to implicira, da je za oba navsezadnje odločilna prav nevtralizacija filozofije zgodovine, ki je usmerjena k odrešitvi. Na točki, kjer je božanski načrt *oikonomie* s prihodom Kristusa prispel do dovršitve, se je proizvedel dogodek (neuspela spreobrnitev Židov, krščanski imperij), ki ima moč, da drži *eschaton* v suspenzu. Izključitev konkretne eshatologije transformira zgodovinski čas v suspendirani čas, v katerem je odpravljena vsaka dialektika, Veliki Inkvizitor pa bdi nad tem, da se v zgodovini ne bi proizvedla paruzija. Do-

¹³ Carl Schmitt, *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello »jus publicum europaeum«*, Adelphi, Milano 1991, str. 44.

¹⁴ Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften*, vol. I, *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, str. 247.

¹⁵ *Ibid.*, str. 248.

jeti smisel razprave med Petersonom in Schmittom bo tedaj pomenilo dojeti teologijo zgodovine, h kateri oba avtorja bolj ali manj molče napotujeta.

» Dve predpostavki, na kateri je Peterson vezal obstoj Cerkve (neuspela spreobrnitev Židov in zakasnitev paruzije) sta tesno povezani, prav ta zveza pa določa specifičnost tistega partikularnega katoliškega antisemitizma, ki ga reprezentira Peterson. Obstoj Cerkve je utemeljen na vztrajanju Sinagoge v njenem obstoju; a v kolikor bo na koncu »rešen ves Izrael« (Rim 11,26), Cerkev pa mora v Kraljestvu preminiti (spis *Die Kirche se začne z navajanjem Loisyjevega ironičnega dictuma: Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue*), bo tudi Izrael moral izginiti. Če ne razumemo te peklenške zveze med obema predpostavkama, ne razumemo niti resničnega pomena zaprtja »eshatološkega biroja«, o katerem je Troeltsch govoril že leta 1925 (»eshatološki biro je danes večinoma zaprt, ker so misli, ki tvorijo njegove temelje, izgubile svoj izvor«¹⁶). Ponovno odprtje eshatološkega biroja je kočljiv problem, saj implicira radikalno spornost zveze med Cerkvijo in Izraelom, in ne čudi, da mislec kot je Benjamin, ki se je umeščal na singularno presečišče krščanstva in židovstva, in ni imel potrebe da bi čakal Moltmanna in Dodda, da bi to odprtje v celoti izvedel, rajši govoril o mesijanstvu kot o eshatologiji.

1.5. Peterson začne svojo argumentacijo z navajanjem Homerjevega verza (Il., 2, 204), s katerim se konča XII. knjiga *Metafizike*, »torej traktat, ki se mu ponavadi reče Aristotelova teologija«¹⁷: »toda bivajoče stvari nočejo, da bi jim slabo vladali: 'Ni kaj dobrega mnogo oblasti; vladar naj bo eden.'«¹⁸. Po Petersonu je v temu odlomku sporna kritika platonovskega dualizma, posebno pa Spevsipove teorije o pluralnosti načel, proti kateri je Aristotel hotel pokazati, da narava ni sestavljena iz vrste pripetljajev, tako kot zla tragedija, ampak iz edinega načela.

»Čeprav termin 'monarhija' v tem kontekstu pri Aristotelu še ni povsem določen, gre vendarle poudariti, da je njegova vsebina že prisotna prav v tisti dvojni semantiki, po kateri edina oblast (*mia archē*) edinega poslednjega načela v božji monarhiji sovpadе z močjo [potenza] edinega poslednjega nosilca te oblasti (*archōn*).«¹⁹

¹⁶ Ernst Troeltsch, *Dottrina della fede*, Guida, Napoli 2005, str. 36.

¹⁷ Erik Peterson, *Ausgewählte Schriften*, vol. I, *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg 1994, str. 25.

¹⁸ [Aristotel, *Metafizika*, XII. Knjiga (Lambda) – 1076a, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 325.]

¹⁹ Erik Peterson, *op. cit.*, str. 25.

Peterson na ta način sugerira, da je teološka paradigma nepremičnega aristotelevskega gibalca na nek način arhetip sledečih teološko-političnih utemeljevanj monarhične oblasti znotraj judovskega in krščanskega okvira. Psevdoaristotelovski traktat *De mundo*, ki ga Peterson analizira takoj za tem, v temu smislu vzpostavlja most za prehod med klasično politiko in judovsko predstavo božanske monarhije. Medtem ko je Bog pri Aristotelu transcendentno načelo vsakega gibanja, ki vodi svet tako kot strateg vodi svojo vojsko, pa monarh v tem traktatu, zaprt v sobanah svoje palače, premika svet tako kot lutkar vodi svoje lutke preko vrvic.

»Tu predstavo božanske monarhije ne določa toliko problem, ali je dano eno ali več načel, kolikor prej problem, ali je Bog udeležen pri oblasteh [*potestà*], ki delujejo v kozmosu. Avtor želi povedati, da je Bog predpostavka, da oblast [...] deluje v kozmosu, prav zato pa on sam ni moč (*dynamis*).«²⁰

Z navajanjem Schmittu ljubega reka, Peterson tako strne to predstavo božanske monarhije v formuli »Le roi règne, mais il ne gouverne pas«.²¹

Zgolj pri Filonu se nekaj takega, kot je politična teologija, prvič jasno pokaže v obliki teokracije. Peterson z analizo Filonove govornice pokaže, da je politična teologija odkrito židovska iznajdba. Za Filona se namreč teološko-politični problem postavlja »v konkretnem njegove situacije Žida«.²²

»Izrael je teokracija, tistemu edinemu ljudstvu pa vlada *edini* božji monarh. Eno samo ljudstvo, en sam Bog [...] A ker edini Bog ni *samo* monarh Izraela, ampak tudi monarh kozmosa, *edino* ljudstvo – 'ljudstvo, ki ga Bog najbolj ljubi' –, ki mu vlada ta kozmični monarh, postane duhovnik in prerok za vse človeštvo.«²³

Pojem božje monarhije so za Filonom sprejeli krščanski apologeti, ki so ta pojem uporabili za svojo obrambo krščanstva. Peterson v tej perspektivi razlaga v kratkih razmakih Justina, Tacijana, Teofila, Ireneja, Ipolita, Tertulijana in Origeno. Toda krščanska politična teologija je svojo polno formulacijo dobila šele pri Eusebiu – dvornem teologu oziroma *frizerju* teološke lasulje imperatorja Konstantina, kot je pikro pripomnil Overbeck. Eusebio sklepa o ujemanju med Kristuso-

²⁰ *Ibid.*, str. 27.

²¹ *Ibid.* [»Kralj kraljuje, a ne vlada«. *Op. prev.*]

²² *Ibid.*, str. 30.

²³ *Ibid.*, str. 28-29.

vim prihodom na zemljo kot odrešiteljem vseh narodov in Avgustovo vzpostavitev imperialne oblasti po vsemu svetu [*su tutta la terra*]. Pred Avgustom so ljudje živeli v poliarhiji, v pluralnosti tiranov in demokracij, toda »ko se je prikazal Gospod in Odrešenik in je Avgust – prvi med Rimljani – istočasno postal vladar narodov, je pluralistična poliarhija izpuhtela in mir je vso zemljo ovil«²⁴. Peterson – sledeč Eusebiu – pokaže, kako se proces, ki se je začel z Avgustom, dovrši s Konstantinom. »Po tem, ko je Konstantin porazil Likinija, je restavriral politično monarhijo, istočasno pa je zagotovil božjo monarhijo [...] *edinemu* kralju na zemlji ustreza *edini* kralj v nebesih, *edinemu nomosu* pa suvereni *Logos*«²⁵.

Peterson sledi Eusebiovi dediščini preko Janeza Hrizostoma, Prudencija, Ambroža in Gerolama, vse do Orozija, kjer postane paralelizem med enotnostjo svetovnega imperija in razodetjem, ki ga udejanji edini Bog, ključ za interpretacijo zgodovine:

»Cezar, ki ga je Bog predestiniral zaradi mnogih skrivnosti, je v istem letu naročil popis vseh ljudi v posameznih provincah. Tedaj se je tudi Bog pokazal kot človek, tedaj je to hotel biti. V tistem času se je rodil Kristus, ki je bil kmalu po svojem rojstvu registriran med rimskim popisom [...]. Edinega Boga, ki je vzpostavil to enotnost kraljestva, v času ko se je hotel razodeti, vsi ljubijo in se ga vsi bojijo: isti zakoni, ki vladajo podložniku edinega Boga, vladajo povsod.«²⁶

Na tej točki je Peterson z nenednim obratom poskušal pokazati, kako je teološko-politična paradigma božje monarhije, v trenutku preprirov glede arijanizma, stopila v konflikt z razvijanjem trinitarne teologije. Razglasitev dogme svete Trojice označuje v tej perspektivi zaton »monoteizma kot političnega problema«. Peterson je politično teologijo, katere rekonstrukciji je knjigo posvetil, integralno uničil na samo dveh straneh.

136

»Doktrini božje monarhije bi moralo nasproti dogmi Trojice spodleteti, prav tako pa bi moralo spodleteti interpretaciji *pax augusta* nasproti krščanski eshatologiji. Na ta način ni bil samo teološko razveljavljen monoteizem kot političen problem, krščanska vera pa osvobojena svoje zveze z rimskim imperijem, temveč se je tudi realiziral pre-

²⁴ Eus., Ps., 71.

²⁵ Erik Peterson, *op. cit.*, str. 50.

²⁶ *Ibid.*, str. 55.

lom z vsako 'politično teologijo'. Nekaj takega kot je 'politična teologija' lahko obstaja samo na terenu judovstva in poganstva.«²⁷

V opombi k temu odlomku, s katero se knjiga zaključí (lahko bi celo rekli, da je ves traktat napisan z gledišča te opombe), Peterson pravi:

»Kolikor vem, je pojem 'politična teologija' v literaturo vpeljal Carl Schmitt v knjigi *Politische theologie*, München, 1922. Njegova tedanja kratka razmišljanja niso bila zastavljena sistematično. Tukaj smo poskušali pokazati preko konkretnega primera teološko nemožnost 'politične teologije'.«²⁸

⌘ *Eusebiova teza o solidarnosti med prihodom edinega tuzemskega kraljestva, koncem poliarhije in triumfom edinega resničnega boga predstavlja analogije z Negrijevo-Hardtovo tezo, po kateri bi preseganje nacionalnih držav v edinem globalnem kapitalističnem imperiju odprlo pot triumfu komunizma. Medtem ko je doktrina Konstantinovega teološkega brivca vendarle imela jasen taktičen pomen in ni bila v funkciji antagonizma, temveč v funkciji zavezništva med Konstantinovo globalno oblastjo in Cerkvijo, pa Negrijeve-Hardtove teze gotovo ne moremo razumeti v istem smislu, zato ostaja vsaj enigmatična.*

1.6. V Petersonovi argumentaciji ima bistveno strateško vlogo odlomek iz Gregorja Nacianškega – kapadokijskega teologa iz četrtega stoletja. V skladu s Petersonovim drastičnim povzetkom, naj bi Gregor v temu odlomku trinitarni dogmi dodelil njeno »poslednjo teološko globino«, ko je »monarhiji edine osebe« zoperstavil »monarhijo troedinega Boga«:

»Kristjani [...] se prepoznavajo v monarhiji Boga; gotovo se ne prepoznavajo v božanskosti monarhije edine osebe, saj ta nosi v sebi izvor notranjega razcepa [*Zwiespalt*], ampak v monarhiji troedinega Boga. Ta pojem enotnosti nima nobene primerjave v človeški naravi. S tem razvojem je monoteizem kot političen problem odpravljen.«²⁹

A pri tem je posebno to, da se je Schmitt v svoji zapozneli repliki poslužil prav istega odlomka, ki ga analizira Peterson, da bi iz njega potegnil sklepe, ki so ne-

²⁷ *Ibid.*, str. 58-59.

²⁸ *Ibid.*, str. 81.

²⁹ *Ibid.*, str. 57-58.

kako nasprotni Petersonovim. Po pravniku naj bi Gregor Nacianški v omenjenem odlomku v osrčje trinitarne doktrine vpeljal neke vrste teorijo državljske vojne (»avtentično teološko-politično *stasiologijo*«),³⁰ ter na ta način še vedno uporabljal teološko-politično paradigmo, ki napotuje nazaj na nasprotje prijatelj / so-vražnik.

Sicer pa ideja, po kateri je elaboracija trinitarne teologije sama zase zadostna, da bi z njo odstranili vsako politično-teološko pojmovanje božje monarhije, ni prav nič jasna. Kar zadeva Tertulijana, sam Peterson spomni na uspešne poskuse krščanskih apologetov, da bi spravili trinitarno teologijo s predstavo imperatorja/cesarja, ki uveljavlja svojo edino oblast preko gubernatorjev in ministrov. A tudi odlomek molitve Gregorja Nacianškega, ki ga Peterson površno navaja, se zdi vse prej kot prepričljiv, ko ga enkrat vrnemo v njegov lastni kontekst.

Gregorjev tekst pripada skupini petih molitev, ki jih ponavadi definiramo kot »teološke«, saj tvorijo resničen traktat o Trojici. Kapadokijski očetje, katerih glavni predstavnik je bil Gregor Nacianški – poleg Bazilija iz Cezareje in svetega Gregorja iz Nise –, so bili s svojo teologijo angažirani tako v obračunu s poslednjimi odpori arijancev in homoousiancev, kot pri elaboraciji doktrine edine substance v treh različnih utelešenjih, ki se bo dokončno afirmirala leta 381 s Koncilom v Konstantinoplu. Šlo je torej za to, da se moharhično postavitve božanskosti, ki je implicirana v pojmu *homoousia*, prilagodi afirmaciji treh utelešenj (Očeta, Sina in Svetega duha). Težavnost in paradoksalnost te sprave sta popolnoma očitni v spornem Gregorjevem tekstu, ki nosi naslov *Peri Yiou*, »O Sinu«. V ta kontekst se umešča odlomek, ki ga navaja Peterson:

»Tri nastarejša mnenja o Bogu so: anarhija, poliarhija in monarhija. S prvima dvema se igrajo otroci Grkov in z igro še kar nadaljujejo. Anarhija je namreč brez reda; poliarhija je v državljski vojni [*stasiōdes*] in v tem smislu anarhična ter brez reda. Obe vodita k istemu izidu, neredu, ta pa k razkroju. Mi pa častimo monarhijo; a ne tisto monarhijo, ki je obkrožena z eno samo osebo – tudi en, če vstopi v državljsko vojno s samim seboj [*stasiazon pros heauto*], povzroči mnogoterost –, ampak tisto, ki jo skupaj drži enako dostojanstvo narave, skladnost misli, identiteta gibanja, poenotenje tistega, kar iz nje izvira, na način, ki je za rojeno naravo nemogoč. Na ta način se v substanci ne deli, četudi

³⁰ Carl Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Guiffrè, Milano 1992, str. 92.

si je po številu različna. To za nas pomeni Oče, Sin in Sveti duh; prvi roditelj [*gennētōr*] in oče [*proboleus*], hočem reči, strasti prost, brezčasen in brez telesa ...«³¹

Očitno je, da je tu Gregorjeva glavna skrb spraviti metafizični besednjak enostnosti božje substance, z bolj konkretnim in skoraj telesnim besednjakom Trojice (posebno kar zadeva rod sina v primerjavi z nestvarjenim značajem [*carattere non generato*], ki pritiče božanskosti, na tej točki pa so se odvijali posebno vneti prepiri z arijanci in monarhisti). S tem namenom se zateče k metaforičnemu registru, ki ga ne moremo, pa naj nam Peterson ne zameri, definirati drugače kot političnega (ali teološko-političnega): gre namreč za mišljenje trinitarne artikulacije utelešenj ne da bi v Boga vpeljali *stasis*, državljansko vojno. Zato Gregor tri utelešenja ne pojmuje kot substance, ampak jih, s prosto uporabo stoične terminologije, pojmuje kot načine biti oziroma kot razmerija (*pros ti, pōs echon*) v edini substanci³². In vendar se toliko zaveda neprimernosti svojega poskusa in nezadostnosti vsakega jezikovnega prikazovanja skrivnosti, da svojo molitev zaključi s *tour de force*, tako da Sina predstavi skozi dolg seznam antinomičnim predstav. Vendar Gregor malo pred tem priskrbi ključ za razlago cele molitve, ko v skladu s terminološko tradicijo, ki je bila v njegovem času že konsolidirana, zatrdi, da jo lahko pravilno dojame samo tisti, ki se je naučil razlikovati v Bogu med »govorico narave in govorico oikonomie [*tis men physeōs logos, tis de logos oikonomias*]«³³. To pomeni, da tudi odlomek, ki ga navaja Peterson, možno interpretirati samo v luči te distinkcije, zato je toliko bolj presenetljivo, da je Peterson sploh ne omeni.

⌘ Logos ekonomije ima torej pri Gregorju specifično funkcijo, ki je v tem, da preprečuje, da bi bil v Boga preko Trojice vpeljan stasiološki, to je, politični prelom. Kajti državljanska vojna – notranja *stasis* – je možna tudi znotraj monarhije, proti tej nevarnosti pa lahko jamči samo premik od politične k »ekonomski« racionalnosti (v pomenu, ki ga bomo poskušali pojasniti).

139

1.7. Razumevanje avtorjev, ki jih v svoji genealogiji teološko-politične paradigme božje monarhije navaja Peterson, dokazuje, da je, tako s tekstualnega kot konceptualnega vidika, »diskurz ekonomije« tako tesno prepleten z diskurzom monarhije, da je na podlagi njegove odsotnosti v Petersonovih delih možno sklepati,

³¹ Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2000, XXIX, 2, str. 694.

³² *Op. cit.*, XXIX, 16, str. 712.

³³ *Op. cit.*, XXIX, 18, str. 714.

da gre za zavestno potlačitev. Eksemplarični primer je Tertulijan (a kot bomo videli, bi lahko isto rekli za Justina, Taziana, Ipolita, Ireneja itn.). Vzemimo navedek iz spisa *Adversus Praxean*, s katerim Peterson začne svojo analizo poskusa apologetov, da bi spravili tradicionalno doktrino monarhije s Trojico:

»Mi podpiramo monarhijo, pravijo oni, in tudi Latinci izgovarjajo tisto besedo na tako vznesen in modrostni način, da bi lahko verjel, da razumejo monarhijo tako dobro kot jo izgovarjajo.«³⁴

Tu se navedek prekine; a v Tertulijanovem tekstu se nadaljuje tako:

»Latinci se trudijo ponavljati 'monarhija', toda 'ekonomije' nočejo razumeti niti Grki [*sed monarchiam sonare student Latini, oikonomian intellegere nolunt etiam Graeci*].«³⁵

Neposredno pred tem pa Tertulijan trdi, da

»preprosti ljudje, da jim ne rečemo zaletavi in nevedni [...] ne dojamejo, da je potrebno verjeti v edinega Boga, toda skupaj z njegovo *oikonomio* vred [*unicum quidem (deum) sed cum sua oeconomia*], prestrašeni pa so, ker verjamejo, da sta ekonomija in razporeditev trojice delitev enotnosti.«³⁶

Razumevanje trinitarne dogme, na kateri temelji Petersonova argumentacija, torej predpostavlja preliminarno razumevanje »govorice ekonomije« in samo takrat, ko bomo raziskali ta *logos* v vseh njegovih artikulacijah, bomo lahko natančno določili resničen vložek v debati med dvema prijateljema-nasprotnikoma o politični teologiji.

Prag

Razmerja med dvema avtorjema kot sta Schmitt in Peterson so bolj kompleksna in zapletena, kot omenjena avtorja dopuščata videti. Prva evokacija Petersona se znotraj Schmittovega opusa nahaja v spisu z naslovom *Ljudski referendum in predlog ljudske zakonodajne pobude* iz leta 1927 in zadeva Petersonovo doktorsko tezo o aklamacijah v prvih stoletjih krščanske liturgije, ki jo je pravnik ocenil kot

³⁴ Tertulijan, *Adversus Praxean*, Loescher, Torino 1959, 3, 2.

³⁵ *Op. cit.*

³⁶ *Ibid.*, 3, 1.

»temeljno«. A tisto, kar je skupno obema avtorjema, tudi tukaj vsebuje tudi izvor njune delitve.

V kratkem, nevpadljivem uvodu v svojo knjigo o monoteizmu iz leta 1935 Peterson zadovoljivo oriše tako razloge bližine kot razloge za nesoglasje s Schmittom. Reduciranje krščanske vere na monoteizem je predstavljeno kot rezultat Razsvetljenstva, proti čemur Peterson omeni, da »je za kristjane politično delovanje дано samo na podlagi predpostavke vere v troedinega Boga«, ki se umešča tako onstran židovstva kot poganstva, tako onstran monoteizma kot politeizma. Peterson na tej točki uvoda z bolj ponižnim tonom najavi končno tezo knjige o »teološki nemožnosti« krščanske politične teologije: »Tukaj bomo na podlagi zgodovinskega zgleda pokazali notranjo problematičnost politične teologije, ki je usmerjena k monoteizmu«. ³⁷

Bolj kakor kritika schmittovske paradigme je tu odločilna formulacija teze, po kateri je trinitarna doktrina edini možni temelj krščanske politike. Oba avtorja hočeta politiko utemeljiti na krščanski veri; a medtem ko politična teologija za Schmitta utemeljuje politiko v tuzemskem smislu, je »delovati politično«, s čimer se ukvarja Peterson, prav, kot bomo videli, liturgija (ponovno v svojem etimološkem pomenu javne prakse).

Teza, po kateri je resnična krščanska politika liturgija, trinitarna doktrina pa politiko utemeljuje kot udeležbo pri slavljenemu kultu angelov in svetnikov, se lahko zdi presenetljiva. Toda prav sem se umešča razvodje, ki ločuje schmittovsko »politično teologijo« od krščanskega »delovati politično« pri Petersonu. Za Schmitta politična teologija utemeljuje politiko v pravem pomenu in tuzemsko moč krščanskega imperija, ki deluje kot *katechon*; Politika kot liturgično dejanje pri Petersonu pa, nasprotno, izključuje (Petersonova omemba Avguštinovega imena – tistega, »ki se pojavi ob vsakem duhovnem in političnem obratu Zahoda« – to potrjuje) kakršnokoli identifikacijo z mestom na Zemlji: politika ni drugega kot kulturna anticipacija eshatološke slave. V temu smislu je za teologa z vidika eshatologije delo tuzemskih moči povsem nepomembno: kot *katechon* ne deluje politična oblast, temveč zgolj židovsko zavračanje spreobrnitve. To pomeni, da so za Petersona (njegovo stališče pa sovпада s stališčem ne ravno nepomembnega dela Cerkve) vsi zgodovinski dogodki, ki je bil priča – od svetovnih

³⁷ Erik Peterson, *op. cit.*, str. 24.

vojn do totalitarizma, od tehnološke revolucije do atomske bombe – teološko nepomembni, razen enega: iztrebljanja Židov.

A če bo eshatološki prihod Kraljestva postal konkreten in realen samo takrat, ko bodo Židje doživeli spreobrnitev, njihovo uničenje potemtakem ne more biti nepomembno za usodo Cerkve. Ko so 16. oktobra 1943 tisoč rimskih Židov deportirali v taborišča smrti, soodgovorni Papež Pij XII. pa je vse to v tišini spremljal, se je Peterson najverjetneje nahajal v Rimu. Upravičeno se lahko vprašamo, ali se je v tistem trenutku zavedal grozljive dvoumnosti teološke teze, po kateri sta tako obstoj kot dovršitev Cerkve vezana na preživetje ali izginotje Židov. Mogoče lahko to dvoumnost presežemo zgolj, če *katechon*, oblast, ki, z odlaganjem konca zgodovine, odpre prostor tuzemske politike, vrnemo v njegovo izvorno razmerje z božansko *oikonomio* in njeno Slavo [*Gloria*].

Prevedel Boštjan Nedoh

Benjamin Noys*

Separacija in reverzibilnost: Agamben o podobi

Naslov pomeni natanko to, kar povedo besede: golo kosilo, zamrznjen trenutek, v katerem lahko vsakdo vidi, kaj je na koncu vsake vilice.

Jack Kerouac

*A kjer je nevarnost, raste
tudi rešilno.¹*

Hölderlin

Leta 1838 ali 1839 je Louis Daguerre z deset minutnim časom ekspozicije fotografiral ulico *Boulevard du Temple*. Čeprav je bila na ulici gneča, je bila zaradi dolgega časa osvetlitve posneta le ena oseba v spodnjem levem kotu slike, in sicer moški, ki si je dal zloščiti čevlje. Gre za prvo znano fotografijo človeškega bitja. Za Giorgia Agambena je to Arhetipska podoba [*the archetypal image*]: podoba kot trenutek poslednje sodbe, v kateri smo razkriti v naši najmanjši, vsakodnevnih gesti (*gestus*), ki »ji je zdaj naložena teža celotnega življenja«. ² V krščanski eshatologiji, kot je rečeno v *Razodetju*, nam bo sojeno po knjigi:

»Nato sem videl umrle, velike in majhne, kako stojijo pred prestolom. In odprle so se knjige. Odprla pa se je tudi druga knjiga: knjiga življenja. Umrli so bili sojeni po tem, kar je bilo napisano v knjigah, po svojih delih.« (*Razodetje 20,12*)³

Družbi spektakla primerno bo poslednja sodba odslej prepuščena podobi. Sam oportunitizem fotografije, naključni učinek, zaradi katerega je le en posameznik miroval dovolj dolgo, da je bil lahko zajet z Daguerrjevim dolgim časom ekspozicije, jo naredi za pravi medij, ki lahko zajame hipne geste. Fotografija nudi mož-

¹ Friedrich Hölderlin, »Patmos«, v: *Pozne himne*, prev. Vid Snoj, KUD Logos, Ljubljana 2006, str. 179.

² Giorgia Agamben, *Profanations*, prev. Jeff Fort, Zone Books, New York 2007, str. 24.

³ *Sveto pismo stare in nove zaveze*, Slovenski standardni prevod, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 2008.

nost naše fiksacije v tej gesti, ki po Agambenu »zbira in v sebi kondenzira pomen celotne eksistence«. ⁴ V islamistični tradiciji bo v primeru, če zatajimo neko dejanje na sodni dan, telesni del, ki je to dejanje opravil, pričal zoper nas. Fotografijo lahko razumemo kot pričanje geste, ki se ji moramo vdati.

Ta sodba ni sekularna sodba države ali kapitala, ki podvrže gesto zajetju in separaciji od čiste sfere gestikularnosti [*gesturality*]. V skladu z analizo Guya Deborda, po kateri je separacija temeljni mehanizem kapitalistične moči, ⁵ Agamben trdi, da ta separacija parazitira na ontološki potencialnosti geste: »V svoji skrajni fazi ni kapitalizem nič drugega kot gigantski aparat za zajemanje čistih sredstev, to je profanatornih obnašanj.« ⁶ Podoba je prizorišče absolutne instance separacije, »transformacije vrst v princip identitete in klasifikacije, [ki] je izvorni greh naše kulture, njegov najbolj neizprosni dispozitiv.« ⁷ A vendar ta moment separacije ni nikoli absoluten, ampak vedno podvržen *reverzibilnosti*. Podoba je tudi absolutni zaznamek odrešitve: »kot da bi nekaj prekinilo kontinuum zgodovine in zamrznilo okoliško realnost v neke vrste mesijanski ustavitvi.« ⁸ Angel fotografije reši »zamrznjeni moment« geste od njenega zajetja za katalogiziranje in klasifikacijo, s tem da jo razkrije kot singularno gesto, ki je, ne da bi bila podobna *katerikoli* drugi gesti, podobna *vsem* drugim. ⁹

Trdim, da je Agambenovo pisanje o podobi, navidez manj pomembno znotraj njegovega dela, omejeno na razpršene eseje, pravzaprav prizorišče, na katerem je njegova lastna temeljna gesta – gesta reverzibilnosti – najbolj jasno razvidna. Hiperbolično bi predlagal, da ta gesta vodi vso Agambenovo mišljenje, in da ga, če ignoriramo njegove nenehne invokacije momenta, v katerem nevarnost sovopade z močjo rešitve, nemudoma umestimo v *Kulturpessimismus*¹⁰ »Grand hotela

⁴ Agamben, *Profanations*, str. 24.

⁵ Guy Debord, *Družba spektakla, Komentarji k družbi spektakla, Panegirik: prvi del*, prev. Meta Štular, Tanja Lesničar-Pučko, Nikolai D. Jeffs, Študentska založba, Ljubljana 1999. Glej tudi moj članek Benjamin Noys, »Destroy Cinema! / Destroy Capital!: Guy Debord's *The Society of the Spectacle* (1973)«, *Quarterly Review of Film and Video* 24.5 (October 2007), str. 395–402 za nadaljno razpravo o odnosu med Debordom in Agambenom.

⁶ Agamben, *Profanations*, str. 87.

⁷ *Ibid.*, str. 59.

⁸ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, prev. Georgia Albert, Stanford University Press, Stanford, Ca. 1999, str. 109–110.

⁹ Agamben, *Profanations*, str. 59.

¹⁰ Slavoj Žižek opoča, kako Agambenova analiza kaže na »končno zaporo« totalno administra-

brezno«. Podobno tako raznolikim piscem kot sta denimo Badiou in Rancière, Agamben raziskuje neuspeh oblasti v njeni nezmožnosti, da bi zajela nerazločljivo in generično bit. Namesto, da bi vztrajal pri pravici do razlike, vse preveč skladni s kapitalizmom, ki akumulira skozi distribucijo partikularnih razlik,¹¹ Agamben vztraja pri singularno univerzalnem – singularni gesti individualnega, zamrznjenega v podobi kot odprtju človeškega kot čistega biti-v-mediju. Potemtakem je treba premisliti samo nerazločljivost in nejasnost tega političnega momenta. Moj namen na tem mestu ni preprosto odvezati Agambena obtožb pesimizma, temveč raje preiskati prizorišče podobe kot pravega prizorišča političnega. Če je naša lastna gesta tista, ki nam izreka sodbo, potem se zdi primerno izreči sodbo (nikakor ne dokončno) o Agambenu skozi njegovo hkrati utopično in distopično oblikovanje generične geste reverzibilnosti.

Majhna zgodovina fotografije

Znotraj Agambenovega mišljenja podobe igra fotografija splošno privilegirano vlogo. Vedno znova poudarja »antinomično polarnost« podobe skozi fotografijo: podoba kot reifikacija in izbris geste (*imago* kot smrtna maska ali simbol) in podoba kot ohranitev nepoškodovane *dynamis* (na primer Muybridgesove podobe, zlasti tiste športnih dejavnosti).¹² Ohranitev *dynamis*, zajete v podobi, vedno napoteva na druge podobe. Te v serijo povezane podobe se kažejo kot »fragmenti geste ali kot fotografije [*stills*] iz izgubljenega filma, znotraj katerega bi edino lahko znova pridobile svoj resnični pomen«. ¹³ Odrešitveni moment fotografije leži v njeni zmožnosti funkcionirati kot fotografija iz »izgubljenega filma«, ki še nikoli ni bil viden. Cindy Sherman v svojih *Untitled Film Stills* iz konca sedemdesetih ponuja nekakšno grozljivo poigravanje s tem učinkom. Z ustvarjanjem podob, ki referirajo na film, a ne pripadajo dejanskim filmom, dekonstruira gestovski kliše, tipičen za ta medij, in konstituira nov, »virtualni« film. V Agambenovih spisih ima ta »izgubljeni film« odrešitveni značaj, ko s prekinitvami vznika v sledih geste, posnete na fotografijah in slikah. Ta prekinjajoča se prisotnost, ki se ne strdi v pri-

tivnega sveta, glej Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real!*, Verso, London in New York 2002, str. 95.

¹¹ Michael Hardt in Antonio Negri, *Imperij*, prev. Barbara Beznec et al., Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 124; Alain Badiou, *Sveti Pavel: utemeljitev univerzalizma*, prev. Alenka Zupančič, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998, str. 13–14.

¹² Giorgio Agamben, »Notes on Gesture« (1992), *Means Without Ends*, prev. Vincenzo Binetti in Cesare Casarino, University of Minnesota Press, Minneapolis in London 2000, str. 49–60, str. 55.

¹³ Agamben, »Notes«, str. 55–6.

sotno stvar, nam dovoljuje izslediti migotajoč »film življenja«, če uporabimo eshatološki jezik *Razodetja*.

Rečeno z Benjaminom, ta rekonstrukcijska zgodovina fotografije kot tiste, ki sestavlja prikriti »film življenja«, ne more biti odvisna od serije vzročnih povezav, v katerih bi ena slika ojačala in razširila gestikularnost druge do nekega končnega razodetja. Pri takšni kompoziciji zgodovine, pravi Benjamin, zgodovinarju »niz dogodkov drsi skozi prste kot jagode rožnega venca«. ¹⁴ Če se zanesemo zgolj na kavzalno povezavo, izgubimo resnično povezavo. To povezavo lahko vzpostavimo le, če berljivost geste beremo kot hkrati povsem zgodovinsko in kot znamenek odrešitve. Agambenov primer takšnega zaznamovanja je Donderova fotografija avtorjev novega romana pred pisarno založbe Minuit iz leta 1959. Ta podoba je za Agambena pomembna zato, ker uprizarja presečišče med »čisto« gesto in zgodovino. Fotografija ponazarja običajnost in vsakodnevnost gest pisateljev – Beckettovo zgrbljenost, oblak cigaretnega dima, roko, ki sega v žep –, hkrati pa zaznamuje zgodovinski trenutek. Eshatološki moment odrešitve geste ne pomeni nič brez njene zgodovinske specifičnosti, brez njenega zgodovinskega zaznamka. Čas odrešitve ni čas večnosti, ločen od prozaičnega časa, ampak – tako kot je opisal Benjamin: *Jetztzeit* mesijanskega časa napolni homogen, prazen čas s svojo prisotnostjo. ¹⁵ Umetnost fotografa je, če hočemo, natanko ta zmožnost »zliti« zgodovinsko s to mesijansko gestikularnostjo, s tem da ju sklene skupaj kot nerazločljivi. Tako mora fotograf vzeti podobo, ki je absolutno zgodovinska, da bi jo naredil odprto za odrešitev.

S strani gledalca ima tudi podoba svojo zahtevo, svojo lastno nujo. Agamben za zgled te zahteve izbere fotografijo, ki jo je komentiral že Walter Benjamin: fotografijo prodajalke rib pionirskega škotskega fotografa iz 19. stoletja, Davida Octavia Hilla. Benjamin v tej podobi prepozna »nekaj, česar ni mogoče utišati, kar trmasto zahteva ime tiste, ki je tukaj živela, ki je resnična tudi še tukaj in ki nikoli ne bo hotela povsem preiti v 'umetnost'«. ¹⁶ Zahteva oziroma nuja te podobe je, da naj nekaj ne bo pozabljeno, in ta zahteva, sledeč Benjaminu, ni estetska. ¹⁷ Za Agam-

¹⁴ Walter Benjamin, »O pojmu zgodovine«, prev. Frane Jerman, Izbrani spisi, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 225.

¹⁵ Glej *ibid.*, str. 222.

¹⁶ Walter Benjamin, »Mala zgodovina fotografije«, prev. Alenka Mrcina, *op. cit.*, str. 89–90.

¹⁷ Agamben kaže vztrajno sovražnost do estetike; *The Man Without Content* se začne z zahtevo po destrukciji (v heideggerjanskem smislu) estetike (str. 6).

beno je ta gestikularnost fotografije stvar politike in estetike, ali natančneje, »zahteve po odrešitvi«. ¹⁸ V nekem smislu je zahteva po imenu znamenje singularnega, ki pa hkrati zahteva univerzalno specifičnost geste. Fotografija ima zmožnost vpisati moment gestikularne zahteve, kar ji dodeli politično usodo in cilj, ki ubeži sponam kapitalističnega zajetja.

Fotografija – v heideggerjevskih terminih – ne le naredi za prisotno, temveč razkriva *uprisotenje* kot tako. V Agambenovih terminih zmožnost fotografije, da zajame geste, razkriva gestikularnost kot tako. Lahko bi rekli, da fotografija nudi ironično odrešitev od našega stalnega zajetja v partikularnih gestah, od naše tendence, da dopustimo našim gestam, da zapadejo v navade ali tike, ¹⁹ s tem da jih zopet naredi razpoložljive za odprtje proti gestikularnosti kot takšni – osvobodi jih v gestikularnost. V nekem smislu so naše vsakdanje geste zamrznjene in čakajo na fotografa, da jih bo vstavil v »film življenja« skozi nekakšno meta-zamrznitev, ki bo sprostila šifrirano *dynamis*. Fotograf je privilegirani zglede serije reverzibilnih učinkov, ki jih poganja antinomična polarnost podobe: hkrati smrtna maska in dinamična potencialnost; skrajno zgodovinska in razodetje generičnega; nema, a vendar prizorišče zahteve oziroma nuje; skrajno prisotna in razkrivajoča uprisotenje.

Fotografija je presečišče dveh linij. Prva je linija separacije, v kateri je generična človeška gestikularnost podvržena zajetju, klasifikaciji in poblagovljenju. Ta linija vodi od Alphonsa Bertillona, ki je izumil standardizirano fotografijo za posnetke kriminalcev, do današnjih digitalnih »fotorobotov«. Gesta, ločena od gestikularnosti, postane neuničljivo znamenje sodbe, ki nas preda posvetnim silam države in kapitala. Druga linija pa je bežiščnica, v kateri je gesta osvobojena od svoje specifičnosti, da bi postala gesta kot takšna. Od Daguerra do Dondera, Capa, in drugih sodobnih fotografov, najdemo razodetje sodbe, ki postavi zahtevo po odrešitvi generične biti. Ta druga linija je privilegirana: zlom »mitološke rigidnosti« ²⁰ po-

¹⁸ Agamben, *Profanations*, str. 26.

¹⁹ V tipično epohalni maniri Agamben razloži dozdevno izginotje Tourettevega sindroma kot rezultat dejstva, da so »ataksija, tiki, distonija postali norme in da so na določeni točki vsi izgubili nadzor nad svojimi gestami« (»Notes«, str. 52). To »negativno« konceptijo navade dobro povzema naslednja Beckettova opazka: »Navada je balast, ki psa z verigo priklepa na njegovo bruhanje.« (Samuel Beckett, »Proust«, prev. Tina Mahkota, v: *Zgodnje pesmi, proza eseji (Izbrana dela 3)*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2004, str. 206.

²⁰ Agamben, »Notes«, str. 50.

dobe, njene *litigatio* oziroma hromeče moči, se dogaja preko fotografije, ker »je fotografija vedno več kot podoba: je prizorišče reže, sublimne vrzeli med čutnim in intelegibilnim, med kopijo in realnostjo, med spominom in upanjem«²¹. Potencialnost fotografije leži v njenem političnem vpisu te nujne možnosti preloma.

Separirati separacijo

Da bi lahko ocenili Agambenove trditve o fotografiji kot pravi formi podobe, zmožni uresničitve te politične potencialnosti, moramo vpeljati malo več natančnosti v njegovo karakterizacijo negativne in hromeče moči podobe. To moč predstavi v predrzno mitoloških oziroma metafizičnih terminih. Agamben kot napačno zavrača popularno etimologijo po kateri religija preko latinskega *religio* izhaja iz *ligare* (»vezati«, »povezati«). Separacija geste je izvorna operacija religije, ki skozi posvetitev obvaruje določene objekte ali stvari pred uporabo. Ta modalnost oblasti najde svojo usodo v kapitalizmu, branem skozi Benjaminovo analizo kapitalizma kot religije.²² Sledeč tej analizi Agamben trdi, da je posebna modalnost kapitalistične oblasti v tem, da ustvarja na novo nasičeno obliko posvetitve skozi sakrament čiste potrošnje. S tem je zanikana vsaka možnost profanacije kot vrnitve nekega objekta v svobodno rabo. Na ta način je moč separacije oblika oblasti, ki je hkrati najbolj arhaična in najbolj sodobna, in v kateri kapital teleološko *dovrši* religijo.²³

A tega vendarle ne bi smeli razumeti napačno kot absolutni pesimizem, ki predpostavlja popolno dovršitev kapitalistične subsumcije vse gestikularnosti. Kapitalizem gotovo doda perverzni obrat k tej subsumciji. Ni le nadomestil – Agamben zopet sledi Benjaminu – uporabno vrednost za menjalno, temveč jo je nadomestil z *razstavno vrednostjo*.²⁴ V tem stanju so čista sredstva, torej geste, sama »objekti« separacije in razstavitve. Kapitalizem je moment največje nevar-

²¹ Agamben, *Profanations*, str. 26.

²² Walter Benjamin, »Kapitalizem kot religija«, *Agregat*, 9/10 (2006), str. 8–9.

²³ Bralce dela *Homo Sacer* bo ta trditev spomnila na Agambenovo analizo »vključujoče izključitve«, v kateri je ta izvorna gesta oblasti, ki datira v rimsko pravo, pripeljana do absolutne realizacije v sodobni državi; glej Giorgio Agamben, *Homo Sacer: suverena oblast in golo življenje*, prev. Samo Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004. Nekaj kritičnih pripomb na pretirano teleološko naravo tega tipa »zgodovine« sem podal v mojem članku »Time of Death«, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 7.2, August 2002, str. 51–59, str. 58.

²⁴ V spisu »Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati«, Benjamin trdi, da je kulturna vrednost umetniškega dela v veliki meri izpodrinila njena razstavna vrednost. Umetnina »tako

nosti delno zato, ker izbere moment največje nevarnosti za samega sebe kot teren, na katerem deluje. V divjem poskusu, da bi zgrabil in nasičil čisto domeno gestikularnosti, si vsepovsod prisvaja geste. Presenetljivo je, da se Agambenu v njegovem nekoliko šibkem zatekanju k Marxu, nikoli ne zdi vredno obrniti se k vprašanju *dela*. Nenazadnje je temeljna separacija, ki jo po Marxu stori kapital, ločitev delavca od produkcijskih sredstev.²⁵ Ta separacija delavca tvori, vsaj za zgodnjega Marxa, tudi podlago odrešilnega preobrata. V *Kritiki Heglove pravne filozofije* (1843-1844) je za Marxa proletariat »popolna izguba človeka in se torej lahko pridobi samó s *popolno ponovno pridobitvijo človeka*«. ²⁶ Agamben uspešno ignorira delo kot prizorišče separacije in preobrata. Proti temu bi lahko zapisali, da zajetje geste ne poteka le skozi podobo ali razstavitev, ampak primarno skozi skrito domovanje produkcije v obliki discipline dela. Od tayloristične mehanizacije fizične geste za tekočim trakom do sodobne regulacije obrazne mi-mike, zahtevane za učinkovito delo, je zajetje in separacija geste ključna za nenehno akumulacijo kapitala.

Problematično je, da Agamben temu navkljub ostaja na terenu podobe kot podobe; najskrajnejši sodobni primer tendence k separaciji je namreč zanj pornografija. V svojem razumevanju Agamben trdi, da je bila izvorna in običajna intimnost erotične fotografije – kakršno lahko najdemo v delu Bruna Braquehaisa – ukinjena. Mehanizem te ukinitve se nahaja v nekakšni psevdo-gesti: »V samem izvrševanju njihovih najintimnejših ljubkovanj porno zvezde zdaj odločno gledajo v kamero, s čimer kažejo, da jih bolj zanima gledalec kot pa njihovi partnerji.«²⁷ Ta pozornost na gledalca je simulaker intimnosti, psevdo-intimnost, ki zanika resnično odrešilno nujo podobe. Indiferentnost oziroma občutek za iskanje nekoga v območju lastne intimnosti nadomesti predrzen pogled, brezsrmen stik, ter neposredno razstavitev in interpelacija. Moralizem te sodbe, v kateri je – precej tipično – figura pobjagovljenja oblikovana skozi žensko telo,²⁸ je globoko problematičen.

postaja danes zaradi absolutne veljave, zajete v razstavni vrednosti, tvorba s povsem novimi funkcijami« (*Izbrani spisi*, str. 157).

²⁵ Karl Marx, *Kapital, kritika politične ekonomije*, zv.1, prev. Stane Krašovec et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, 7. oddelek, 24. poglavje: »Tako imenovana prvotna akumulacija«, str. 804 – 860.

²⁶ Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, prev. Marica Dekleva-Modic, v: *MEID 1*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str. 207.

²⁷ Agamben, *Profanations*, str. 89.

²⁸ Glej Noys, »Destroy Cinema!«, str. 397 za razpravo o tem problemu v Debordovem delu.

Agamben se očitku moraliziranja izmakne s trditvijo, da ne obsoja pornografije *per se*. Problematičnost je prej v tem, pravi, da lahko takšen način obnašanja zlahka zajame oblast. Kot proti-primer mu služi indiferenten pogled porno zvezde Chloë des Lysses, ki po Agambenu kaže na umanjkanje kolaboracije z gledalcem in zavrnitev predrznosti. Ta tip pogleda nudi možnost postaviti erotično obnašanje v prazen tek in s tem odrešitve čiste gestikularnosti in separacije od separacije. Toda ta tip profanacije vznikne zgolj začasno, saj »samotna in obupana potrošnja pornografske podobe«²⁹ blokira vsak skupni [*common*] dostop. Na nek način, za katerega lahko predpostavimo, da bi ga Heidegger imel za neobetavnega, je pornografija reverzibilno prizorišče sovpada nevarnosti in rešitve:

»Neprofanabilno pornografije – vsega, kar je neprofanabilno – je utemeljeno na ustavitvi in preusmeritvi neke avtentično profanatorne intence. Zaradi tega moramo iz aparatov – vseh aparatov – izsiliti možnost rabe, ki so jo zajeli. Profanacija neprofanabilnega je politična naloga prihajajočih generacij.«³⁰

Skladno z zgornjo analizo dinamične polarnosti podobe ni nobena podoba povsem poblagovljena ali absolutni simulaker. Kapitalizem operira prej skozi »ustavitev in preusmeritev« profanatornega impulza, geste, ki ukine aparat zajetja.

Tako smo primorani razločevati med poblagovljenjem spektakla – postvarjenjem kot produkcijo podobe kot stvari – in podobo kot »vrsto stvari« (*specie di cosa*).³¹ Dokler obstaja etimološka vez med rodnom in blagom ter denarjem, ne smemo zrušiti »vrste stvari« v *tisto* stvar. Stvar lahko nazaj v »vrsto stvari« razreši operacija profanacije, ki razveljavi posvetitve kapitalizma, s tem da stvari povrne v rabo. Še enkrat, prav ta absolutnost kapitalizma, ki podvrže vse potencialne geste razstavitvi, je tista, ki omogoča reverzibilnost, ki bi osvobodila vse geste. Ta »separacija od separacije« bi nam dopustila vrnitev k stvari kot »čistemu sredstvu«, ki ne bi bilo več podvrženo ljubosumni prisvojitvi geste v identiteto in klasifikacijo. Kot »zamrznjena« gesta zaznamuje odrešitev v fotografiji, tako profanacija »zamrzne« »objekt« od njegove kapitalistične teleologije. Z Agambenovimi besedami: »sile [*potenze*] ekonomije, prava in politike, dezaktivirane v igri, lahko postanejo vrata do nove sreče«³². Očitno in ne ravno neupravičeno vprašanje je, kako?

²⁹ Agamben, *Profanations*, str. 91.

³⁰ *Ibid.*, str. 92.

³¹ *Ibid.*, str. 56.

³² *Ibid.*, str. 76.

Profanacija in *Détournement*

Za Agambenovo formulacijo profanacije se zdi, da leži v nelagodnem ravnovesju med invokacijo ontološkega primata – »avtentične profanatorne intence« – in bolj negativnim oziroma dialektičnim okvirom – »Kreacija nove rabe je možna zgolj z dezaktiviranjem stare, ki jo naredi za neoperativno.«³³ Ta nestabilna sinteza negrijevske *potentia* in benjaminovske »dialektike v zastoju« se zdi bolj smiselna, če jo umestimo v določene miselne smernice, razvite iz italijanskega *operaisma*. Izvorna formulacija Maria Trontia je predpostavljala »kopernikanski obrat« znotraj marksizma:

»Tudi mi smo delali s konceptom, ki postavlja razvoj kapitalizma pred delavca. To je napaka. Sedaj moramo problem postaviti na glavo, obrniti polarnost in začeti znova: in na začetku je razredni boj delavskega razreda.«³⁴

V sedaj že dobro znanem delu Antonia Negrija je obratu te polarnosti pripisana polna ontološka teža, v kateri konstitutivna moč vedno preplavi in presega svoje zajetje s strani konstituirane moči.³⁵

Kljub prijateljstvu med Negrijem in Agambenom, ki pa ni preprečilo nekaj precej nasilnih sporov, obstaja še druga usmeritev znotraj *operaisma*, ki se bolj ujema z Agambenovim mišljenjem. Ta usmeritev mišljenja, vezana predvsem na Massimo Cacciarija in Manfreda Tafurija, je negativno vzela zares. Ta tendenca se sklicuje na Nietzscheja, Webra, Simmela in Benamina. Zanj je značilna koncepcija negativnega kot učinka kapitalistične radikalne demistifikacije sveta. Kot pravi Cacciari, obstaja »protislovje-funkcionalnost negativnega«³⁶, pri čemer se kapitalizem sooča z negativnim kot protislovjem, vendar ga hkrati vpreži kot motor lastne dialektike. Cacciari in Tafuri v celoti sprejemata konsekvence te pozicije in vztrajata, da obstaja »neuničljiva vez med mislijo negativnega in kapi-

³³ *Ibid.*, str. 86.

³⁴ Tronti, Mario, »Lenin in England« (1964), *Marxists Internet Archive*.
<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/it/tronti.htm>

³⁵ Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, prev. Maurizia Boscaqli, University of Minnesota Press, Minneapolis in London 1999. Čeprav je Agamben kritiziral negrijevski model (v *Homo Sacer*, str. 53–55), se za njegovo lastno, pred drugačeno mišljenje potencialnosti zdi, da še vedno implicira določen ontološki primat in pozitivnost tega, kar premešča in se upira kapitalističnemu »zajetju«.

³⁶ Massimo Cacciari, *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture*, prev. Stephen Sartarelli, Yale University Press, New Haven in London 1993, str. 38.

talističnim procesom socializacije na določeni točki v zgodovini«. ³⁷ Njuna rešitev te situacije pa ni bila v tem, da bi sprejela alternativno ontološko pozitivnost, ki bi nekako »ležala spodaj« ali presejala kapitalizem. Raje sta zagovarjala nujnost prečkanja negativnega: potrebno se je povsem nastaniti v tem kapitalističnem razvitju negativnega ali, še bolje, radikalizirati ga. V sintezi Marxa in Nietzscheja, ki jo je moč slutiti že pri Trontijevi opredelitvi delavca kot volje do moči, je Cacciari postavil »voljnost pustiti sili blaga, da se zarezje v poblagovljene samo (kot bi se sprostila nekakšna avto-erotična, samo-použitvena energija)«. ³⁸

Odslej moramo biti nekoliko bolj previdni glede funkcije negativnega v Agambenovem mišljenju, saj ga to ločuje od bolj splošne alergije na ta koncept, ki ga je najti pri mnogih sodobnih filozofih in teoretikih. ³⁹ Postavil bi trditev, da Agamben priznava negativno kot prizorišče reverzibilnosti in ga tudi nepopustljivo redefinira znotraj okvira novega mišljenja *potentia*. ⁴⁰ S tem se oddaljuje tako od poti, ki jo je začrtal Negri, kot tudi od poti Cacciarija in Tafurija. V recenziji Agambenovega *Izrednega stanja* (2005), Negri opozarja na Janusov obraz Agambenovega projekta:

»Pravzaprav obstajata dva Agambena. Eden, ki se drži eksistencialnega, usodnega in grozljivega ozadja, kar ga sili v neprestano konfrontacijo z idejo smrti; in drugi, ki se loteva (z dodajanjem delov, manevriranjem in grajenjem) biopolitičnega horizonta skozi poglobljenost v filološko delo in lingvistično analizo.« ⁴¹

Negriju se zdi paradokсно, da lahko ta dva Agambena »sobivata«, pri čemer sam preferira drugega. S sledenjem prvemu Agambenu pa naj bi tvegali »nediferen-

³⁷ Cacciari, *op. cit.*, str. 10.

³⁸ Gail Day, »Strategies in the metropolitan Merz: Manfredo Tafuri and Italian Workerism«, *Radical Philosophy* 133 (2005), str. 26–38, str. 26. V tem članku najdemo odličen obračun dela tako Tafurija kot Cacciarija.

³⁹ Ta konsenz, ki mu pravim afirmacionizem, kritiziram v moji knjigi *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010.

⁴⁰ Glej *Homo Sacer*, str. 55–58. Glej tudi Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, prev. Daniel Heller-Roazen, Stanford, Ca., Stanford University Press, 1999, posebej eseja »On Potentiality« (str. 177–184) in »Pardes: The Writing of Potentiality« (str. 205–219).

⁴¹ Antonio Negri, »The Ripe Fruit of Redemption«, prev. Ariana Bove, 2003, *Generation-Online*, <http://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm>.

cirano ontologijo, cinično ali pesimistično, v kateri je vsak element povzet v prazno igro ravnodušne negativnosti«⁴².

Zoper to alternativo bi predlagal, da Agambenov vpis profanatornega beremo kot modifikacijo koncepta *détournement* Guya Deborda in situacionistov. Ta koncept se je izvorno nanašal na »ponovno rabo prej obstoječih umetnostnih elementov v novi sestavi«⁴³, npr. v dobro znanih situacionističnih praksah kot so vnašanje revolucionarnih sporočil v karikature, uporaba plagiatorstva in Debordovo kritično citiranje filmskih podob v njegovih filmskih delih. Da bi se izognili redukciji te metode na proto-postmodernistično igro že obstoječih označevalcev, so Debord in situacionisti vztrajali na nujnem momentu negativnosti in preloma, vgrajenem v to vnovično uporabo. Agamben pa se odvrne od vsakega suma na heglovsko-marksistično »delo negativnega« k dezaktivaciji, »separaciji separacije«, ki odstrani stvari in podobe od njihovega zajetja s strani kapitala in jih povrne v skupno rabo. Agamben bi trdil, da se na ta način izogne Negrijevi obtožbi, da producira zgolj »prazno igro ravnodušne negativnosti«.

Narava tega postopka je očitna, če upoštevamo Agambenov argument, da ni profanacija nikoli »enkrat« postopek, ki bi nam dovoljeval preprost prehod od našega trenutnega »zapadlega« stanja k drugemu, kasnejšemu, »čistemu« stanju. Agamben implicitno zavrača preprosto binaren model revolucije.⁴⁴ Ta pozicija zaplete tudi implikacijo, po kateri naj bi Agamben sprejemal manihejsko delitev na silo separacije in silo profanacije. Agamben razloži, kako bi se lahko odigravala ta konfliktna dinamika:

»Brezrazredna družba ni tista, ki je odpravila in izgubila vsak spomin na razredno družbo, ampak tista, ki se je naučila dezaktivirati aparate teh razlik, da bi naredila možno novo rabo in jih s tem preobrazila v čista sredstva.«⁴⁵

⁴² *Ibid.*

⁴³ The Situationist International, *Situationist International Anthology*, Ken Knabb (ur.), Berkeley, California: Bureau of Public Secrets, 1981, str. 55.

⁴⁴ Preden priključimo običajno *doxa*, po kateri gre tu za nujno opustitev revolucionarnih »iluzij«, bi morali opaziti, da je bila dekonstrukcija tega binarnega prehoda že implicirana v debatah o »tranziciji« po oktobrski revoluciji. Bolj eksplicitno formulacijo dobi kasneje pri Mau, in sicer v njegovem poudarjanju, da bodo v socialistični družbi še vedno vztrajala protislovja med »agenti v službi kapitala« in komunistično linijo.

⁴⁵ Agamben, *Profanations*, str. 87.

Zdi se, da imamo zdaj možnost splošne dezaktivacije, v kateri bi se ohranile vse stare razlike, s tem da bi bile na voljo za rabo. Blaženo stanje odrešitve ni radikalno novo stanje, ampak razpoložljivost obstoječega stanja za rabo. V tem smislu gre za povsem imanentno in materialistično odrešitev.

To implicira, da je Agambenovo delo udeleženo na prečkanju negativnega, podobnem Cacciarijevega in Tafurijevega. Po Agambenovem modelu radikalne demistifikacije absolutna razpoložljivost vseh gest za kapitalistično zаетje predvideva odrešilni moment reverzibilnosti, v katerem je ta posvetitev lahko profanirana skozi dezaktivacijo. Res pa je, da Agamben ravna z negativnostjo v rokavicah. Raje kot razčarano sprejetje negativnega ima Agamben kvazi-weberjansko ali benjaminovsko vnovično začaranje, s katerim desakralizacijski učinek profanacije ustvari pogoje nove odrešitve. Hkrati pa je videti, da se Agamben zavaruje s tem, ko ohranja utemeljitev te reverzibilnosti v izvornem impulzu profanacije, ki *predhodi* kapitalistični posvetitvi. Iz tega je razvidno, zakaj Agamben za Negrija ni dovolj pozitiven, istočasno pa se zdi, da je nevarno pozitiven v svoji veri v ta dozdevno magični moment reverzibilnosti. Nevarno zato, ker se zdi, da Agamben podcenjuje oblikovalno moč blagovne forme in prodiranje tistega, čemur je Marx rekel »realna subsumpcija« – moč kapitalizma, da integrira samo »podlago« moči dela, ki se pojavi le znotraj kapitalizma.⁴⁶ Sestavimo lahko nek drug dualizem znotraj Agambena, podoben Negrijevega, med dozdevno splošno zmožnostjo za profanacijo, ki obstaja pred kapitalističnimi blagovnimi razmerji in vznikom profanacije kot strategije znotraj kapitalizma, ki pa je zelo omejena, bežna in vedno podvržena zvrtničenju nazaj v separacijo.

Melanholični angel

Antonio Negri je v intervjuju o svojem odnosu do Giorgia Agambena dejal: »Za razliko od mene ni bil nikoli vpleten v politične boje, do katerih goji nenasitno radovednost, kar tvori precejšnjo praznino v njegovem življenju – močno obžaluje, da ni imel tovrstnih izkušenj.«⁴⁷ Če pustimo ob strani nekoliko pokroviteljski ton, pri čemer ne pomaga Negrijeva pripomba, da je Agamben »precej omejen v svo-

⁴⁶ Gre za snov »neobjavljenega šestega poglavja« Kapitala, ki je postal zelo pomemben za *operaismo* in za skrajno levo nasploh, posebej v delu Francoza Jacquesa Camatta. Glej *Capital and Community* (1976), *Marxists Internet Archive*, 2006, <http://www.marxists.org/archive/camatte/capcom/index.htm>

⁴⁷ Negri v: Cesare Casarino in Antonio Negri, »It's a Powerful Life: A Conversation on Contemporary Philosophy«, *Cultural Critique* 57, 2004, str. 151–183, str. 171.

jem razumevanju politike⁴⁸, lahko zaznamo ključno poanto. Ne da bi sprejeli popreproščen način, na katerega Negri postavi stvari, lahko rečemo, da to ni le stvar osebnega obžalovanja, ampak da odraža tudi širšo zagato v sodobni politiki in sodobnem mišljenju. To poanto je izpeljal Malcom Bull: »Obstajajo brezštevni načrti za utopične bodočnosti, ki so v spremenljivih stopnjah egalitarni, kozmopolitski, ekološko vzdržni in lokalno odgovorni, ne obstaja pa nobena rešitev najtežjega vseh problemov: kdo jih bo udeležil?«⁴⁹ V nadaljevanju trdi, da je ta odsotnost delovanja [*agency*] strukturni učinek eliminacije ali izginotja prejšnjih organizacijskih oblik masovnega delovanja. V kontekstu sodobnega kapitalizma se zdi, da obstaja alternativa med različnimi oblikami »spontanega« delovanja, ki ga vodi trg (posredni učinki »nevidne roke«), in populističnimi reakcijami, ki se naslanjajo na državno ali skupnostno suverenost.

Če pustimo ob strani vprašanje, ali ta diagnoza izčrpa vse sodobne oblike delovanja, lahko najprej ugotovimo, da je velika Agambenova vrlina v tem, da je nadaljeval s političnim mišljenjem v teh slednjemu nenaklonjenih časih. Vrlina je tudi v tem, da je za razliko od Negrija prepoznal temeljno operativno učinkovitost države in kapitala v ustvarjanju novih oblik izobčenja in golega življenja. Včasih je videti, kot da so se tisti na oblasti odločili *Homo Sacer* vzeti za svoj vodič. Toda problem z delovanjem vseeno ostaja. Ko Agamben razpravlja o dezaktivacijski sili profanacije, jo – dokaj neobetavno za kakršnokoli politiko – opredeli kot operacijo otrok in filozofov. Poziv k razvitju splošne profanacije kot naloge »bodočih generacij« se spet ne zdi ravno zastavljen v marksističnih kategorijah. Zdi se tudi, da ignorira nevarnost, da ta naloga ne bo izpeljana.

V tem oziru se ne zdi modro grajati Agambena, da ni prepoznal revolucionar, marksističen ali kakšen drugačen. Res je, da je bilo sledenje »profanatornim« momentom in operacijam pri Debordu in Benjaminu, če naj retroaktivno uporabimo Agambenovo terminologijo, vedno vezano na delovanje proletariata, čeprav bolj ali manj oslABLJENO. Tudi če sta tako Debord kot Benjamin obupovala nad obstoječimi reprezentanti delavskega razreda, sta še vedno dopustila možnost novih oblik organizacije.⁵⁰ To ni preprečilo pesimističnega in melanholičnega tona, prisotnega v nju-

⁴⁸ Negri, »It's a Powerful Life«, str. 171.

⁴⁹ Malcolm Bull, »The Limits of the Multitude«, *New Left Review* 35, September-October 2005, str. 19–29, str. 19.

⁵⁰ Glej Guy Debord, *op. cit.*, četrto poglavje: »Proletariat kot subjekt in kot reprezentacija«. Walter Benjamin komentira neuspehe nemške socialne demokracije v »O pojmu zgodovine«, str. 220–222.

nem delu, posebej v spoznanju, da se zgodovinske naloge proletariata ne realizirajo, zato pa se namesto njih barbarske katastrofe kapitalizma. Tako se ne zdi presenetljivo, da si je Agamben raje prisvojil ton Debordovih *Komentarjev k Družbi spektakla*⁵¹ ali Benjaminovih tez iz »O pojmu zgodovine«, kot pa njunih bolj optimističnih del. S tem pa se je izognil strukturni hibi sodobne levice, kot jo detektira Perry Anderson: »tolažbi,« z njeno »nagnjenostjo k precenjevanju pomena nasprotujočih procesov, investiranju brezinteresnih potencialov v neprimerna delovanja, gojenju iluzij o imaginarnih silah.«⁵²

Seveda bi lahko trdili, da Agamben goji simetrično napako – prilagoditev na obstoječo kapitalistično realnost. Ne neposredno, ampak v smislu »realizma«, ki drsi nazaj v pesimizem, ki ga pogosto prepoznavajo v Agambenovem delu. Moj tukajšnji cilj je bil zaplesti to vrsto očitka, toda gotovo lahko opazimo, denimo v *Homo Sacer*, da se predpostavka o golem življenju (*vita nuda*) kot reverzibilni podlagi odreditve zdi komaj ubranljiva, če vzamemo v obzir njegovo predstavitev kot »živih mrtvecev« [*neo-mort*]⁵³, ki jih pri življenju ohranjajo z aparati, da bi se lahko okoristili z njegovimi organi. Seveda gre za lahkomiselnost poanto, toda Agambenova postavitev koncentracijskega taborišča in nacizma za »biopolitično paradigmo zahoda« služi le dvomljivem napihnjenu specifične množice zločinov, ki so postali nerazločljivi od različnih oblik biopolitične oblasti. Na ta način tvega Agamben napihnjeno kapitalistične oblasti, zakrinkane v »imenovanje sistema«, in jo s tem pušča onstran, da bi se naslovili nanjo ali jo spremenili.⁵⁴ Timothy Brennan je to prepoznal kot splošno hibo sodobne teorije, vključno z Negrijem in Agambenom. Trdi, da teorija promovira neniansirano sovraštvo do države in promocijo »anarhistično sublimnega«, ki državo pušča kot »areno prirojene korupcije« onstran spremembe [*redress*]⁵⁵.⁵⁶ Gotovo se zdi, da v primeru *Homo Sacer* takšno mišljenje doseže svoj metafizični vrhunec.

⁵¹ Guy Debord, *op. cit.*

⁵² Perry Anderson, »Renewals«, *New Left Review* 1, January-February 2000, str. 5–24, str. 14.

⁵³ [Gre za paciente v komi po možganski smrti. *Op. prev.*]

⁵⁴ [*Redress* – (ponovno) vzpostaviti (ravnotežje), popraviti (krivico); nadomestiti, nadoknaditi komu škodo (for za), odškodovati; odstraniti, odpraviti, ukiniti (napake, slabosti, zlo); najti lek, odpomoči; dati zadoščenje, uslišati pritožbe; pomagati, ublažiti; ukiniti, odpraviti. *Op. prev.*]

⁵⁵ [Glej zgornjo opombo. *Op. ur.*]

⁵⁶ Timothy Brennan, *Wars of Position: The Cultural Politics of Left and Right*, Columbia University Press, New York in Chichester 2006, str. ix. Brennanovi specifični komentarji o Negriju in Agambenu so sugestivni, toda pogosto ne dovolj natančni in gotovo zelo nenaklonjeni, posebej do Agambena (glej str. 170–204).

Ekstremni pesimizem pa je vendarle rezultat Agambenove odvisnosti od ontološkega primata odpora. Kljub svoji prenapihnjeni epohalni naravi je ta pesimizem, za katerega se zdi, da realizira najslabše tendence Heideggerjeve misli, pravzaprav bliže spodnji strani Negrijevega optimizma. V obeh primerih je na kocki sesutje dejanskega delovanja v virtualizirano možnost neizkoreninljivega potenciala. To lahko pri Negriju prevedemo v Negrijevo iluzorno trditev, da je multituda vsepovsod že realizirala komunizem. Kot sarkastično pripomnita italijanska anarhista Chrissus in Odotheus: »Dejansko ima to bitje [multituda] oblast, četudi se zdi, da vse priča o nasprotnem. Vse, kar vsili gospostvo, je v resnici ravno to, kar si je to bitje želelo in doseglo.«⁵⁷ Pri Agambenu ta potencial omogoča simetrični pesimizem, zatrjen na podlagi vedno možne odreditve. Videti je, da izguba posredovanja v obeh instancah onemogoča vsakršno izvedbo dejanskih *oblik* odpora na pomenljiv način.⁵⁸ Tu gre za napihovanje zmognosti aparatov države/kapitala, sparjenih v napihnjene (vedno izginjajoče) potencialnosti odpora. Kljub nedvomni erudiciji in sofisticiranosti Agambenove proze nas to lahko odvrne od njegove tendence k politični ontologiji, ki ni daleč stran od naivnih invokacij v stilu šestdesetih let, po katerih »stroj« ali »totalni sistem« zajame našo prvotno ontološko ustvarjalnost.⁵⁹

Dvoumnost reverzibilnosti

V delu *Homo Sacer* Agamben pokaže sovražnost do Bataillove analize svetega, ker naj bi predpostavljala temeljno dvoumnost golega življenja, saj je njegova

⁵⁷ Chrissus and Odotheus, *Barbarians: disordered insurgency*, Elephant Editions, London 2004, str. 17.

⁵⁸ Negrijeva recenzija Agambenove *Il Regno e la Gloria: Per una genealogica teologica dell'economia e del governo* (2007), »Sovereignty: That Divine Ministry of the Affairs of Earthly Life«, prev. Gabriele Fadini s pomočjo Roberta Valgentija, *Journal for Cultural and Religious Theory* 9.1 (Winter 2008), str. 96–100, postavlja vprašanje »izgubljenega subjekta« (97–8) v Agambenovem delu, v katerem ni najti »nobenega produktivnega subjekta, nobenega delavca«. Moja tukajšnja poanta je zelo blizu Negrijevi, toda njene implikacije so precej drugačne. Strinjam se, da Agamben tvega izgubo eksplozivne moči negativnega, ki jo je moč najti pri Debordu, toda trdil bi, da je Negrijev predlog, da naj subjekt odpora preformuliramo v spinozističnih in produktivističnih oblikah, preprosto hrbtna stran Agambenovega pesimizma. Negativnost potrebuje posredovalno dejavnost, ki v dobrotljivi operaciji pozitivne in produktivne subjektivnosti umanjka.

⁵⁹ Leta 1970 je Irving Howe recenziral knjigo Kate Millet *Sexual Politics* in opazil nekaj, čemur je rekel »kvazi-religiozno hrepenenje po *totalnem sistemu*, *totalni rešitvi*, *totalni apokalipsi*«. (Citirano po Maria Farland, »'Total system, Total Solution, Total Apocalypse': Sex Oppression, Systems of Property, and 1970s Women's Liberation Fiction«, *The Yale Journal of Criticism* 18.2, 2005, str. 381–407, str. 386).

beda lahko revalorizirana v slavi nove suverenosti, ločeni od države.⁶⁰ Po Agambenu je takšna slika povsem imaginarna, saj ignorira operacijo biopolitične oblasti, ki golo življenje vedno postavlja kot izjemno. Bataille se lahko zgolj obrne k nemišljeni podlagi tega izjemnega golega življenja in invocira njegovo slavo kot upanja polno rekonfiguracijo bede oblasti. Videti je, da je težava Agambenove lastne analize v tem, da se vrti v istem krogu. Kljub poskusu, da bi natančneje opredelil operacijo suverene moči, tudi on tvega vzpostavitev dualizma, v katerem golo življenje tvori prizorišče dvoumnosti, razpeti med suvereno izjemo in nezadostno opredeljeno močjo izobčenja. Primankljaj se tu pojavi kot primankljaj opredelitve, saj je suverena oblast, ki odloča o izjemi golega življenja, pomanjkljivo zgodovinsko utemeljena in v sedanji dobi drsi med oblastjo države in oblastjo kapitala. Na ta način se za krinko natančnosti dejansko skriva konstitutivna nerazločljivost, ki jo Agamben povzdigne v metafizično kategorijo.

Privilegiranje Agambenove analize podobe je moj poskus skreniti njegovo delo stran od njegovega velikega epohalnega stila nazaj k natančnejšem premisleku dejanske funkcije reverzibilnega momenta zajetja in odrešitve. Ne trdim, da Agambenovo delo o podobi ta problem razreši. Pravzaprav bi lahko rekli, da šele razkrije in postavi problem – zamrzne Agambenovo temeljno gesto in jo naredi razpoložljivo za (negativno) sodbo. A vendar je nekaj v invocaciji igre dezaktivacije in potencialnosti profanacije kot tiste, ki na novo omogoča razpoložljivost za svobodno rabo, kar obljublja nekakšno strateško mišljenje, za katero se pogosto zdi, da manjka v Agambenovih bolj preroških izjavah. Po tem se ravna tudi moj lastni postopek branja Agambena: poskusil sem hkrati spoštovati njegove tekste in predlagati načine njihove vrnitve v domeno splošne rabe, stran od njihovega lastnega posvečenega stanja. V današnji antiintelektualistični klimi bi bilo neotesano in samodestruktivno grajati Agambena zaradi njegovega eruditstva in gostote stila. Takšno psevdo-levičarstvo, s svojo zahtevo po jasnosti in uporabnosti, ponavlja, kot je že dolgo nazaj pripomnil Adorno, običajne zadrege kulturne industrije. V tem oziru je Agambenovo delo bolj eksplicitno politično angažirano kot se morda zdi, zato vrnitev njegovega dela k njegovim političnim ciljem odgovarja zahtevnosti tega dela.

158

V te vrste profanatornem branju, podobnem Brechtovemu *plumpen Denken*, ki je tako fasciniralo Benjamina in Adorna predstavljalo grozo, bi bil Agamben pri-

⁶⁰ Agamben, *Homo Sacer*, str. 123–126.

moran v lastno politično vrnitev v splošno rabo. Na podlagi podobe lahko zasledimo bolj prožno dinamiko, v kateri reverzibilnost ni povsem magična, ampak je učinek partikularnih oblik delovanja, ki ne operirajo toliko skozi aktivnost kot skozi dezaktivacijo. Ta poudarek na delovanju bi nam omogočil izogniti se pasivnosti, vpisani v odrešilno reverzibilnost, v kateri bi lahko preprosto prepustili stvari, da se poslabšajo, polni upanja in gotovosti v bodočo odrešitev. Ta pasivnost ni problematična le sama po sebi, temveč, kot poudarja Malcolm Bull, ponavlja modele nehotenih učinkov, povezanih z »nevidno roko« trga.⁶¹ Možnost odrešitve bi bila zamujena, saj bi bila žrtvovana veri v previdnost. Zoper to pasivnost smo ugotovili, da lahko najdemo elemente in možnosti novih oblik delovanja, globoko vpisanih v Agambenovo delo. Prav njegova aluzivnost in sugestivnost kaže obenem na meje sodobnega delovanja in na nujno misliti dezaktivacijo.

Prevedel Rok Benčin

⁶¹ Malcolm Bull, »The Limits of the Multitude«, str. 34–36.

Nina Power*

Zmožnost ali sposobnost? Agambenovi odsotni subjekti

Razprave o povezavi med prakso in delovanjem v evropski misli v zadnjih letih so s kroženjem med optimističnimi ontologijami in pesimističnimi diagnozami, med slavljenjem pasivnosti in prerokovanjem delovanja, začele spominjati na vrtiljak. Spremembe v naravi dela in poskusi, da bi jim sledili, diagnosticiranje ali razlaganje različnih oblik družbenega upora, so pripeljali do ponovnega vznika znamenitega panteona skrajnih literarnih figur – Kafkove pevke Jožefine, Melvillovega Bartlebyja in svetopisemskega Joba.¹ Delo in njegovo odklanjanje sta utelešena v teh kratkih stikih estetskega ekscesa (Jožefina bi samo rada pela in ne delala kakor druge miši), svojeglavi zmožnosti (Bartlebyjev »raje bi, da ne«) in Joba (postopni umik vseh reči, ki nekaj pomenijo in navezav nanje). V vseh teh figurah, ki so zvedene na svojo zmožnost, da zgolj vztrajajo ali zavračajo, kadar nimajo več na voljo drugih sredstev, je nekaj minimalnega. To nas malce spominja na Marxovo zgodnjo trditev, ki zadeva proletariat kot »razred občanske družbe, ki ni razred občanske družbe [...] popolna izguba človeka in ki se torej lahko pridobi samó s *popolno ponovno pridobitvijo človeka*«. ² Toda obstaja odločilna razlika med Marxovim univerzalnim razredom in temi osamljenimi, zlomljenimi figurami: kolektivna razsežnost je pri slednjih odsotna. Se je sodobna filozofija tako odmaknila od organiziranega boja, da transformacije v odnosu do dela lahko pojmuje le prek minimalnih posameznikov? Zadnji stavek v zgodbi »Bartleby, pisar: Zgodba z Wall-Streeta« se res glasi »O, Bartleby! O, človeštvo!«, toda to bolj zveni kot znak obupa, kakor pa kot radikalna izguba, ki zaznamuje politično ali katero drugo pridobitev. Je to vse, česar se lahko nadejamo? Možno

161

¹ Glej Maurizio Lazzarato, prevedel Alberto Toscano, 'Art. Work and Politics in Disciplinary Societies and Societies of Security', *Radical Philosophy*, 149, maj/junij 2008, str. 26-32; Giorgio Agamben, 'Bartleby, or On Contingency', *Potentialities*, prevedel Daniel Heller-Rozan, Stanford University press, Stanford 1999 [Slov. prevod: Bartleby ali o kontingenci, prevedel Samo Kutoš, *Bartleby: »raje bi, da ne« - Problemi 7/8 2004*, str. 85-122.]; Antonio Negri, *The Labour of Job*, prevedel Matteo Mandarini, Duke University Press, v pripravi).

² Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, prevedla Marica Dekleva-Modic, v: *MEID I*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 207.

* Roehampton University, Erasmus House, Roehampton Lane, London, SW15 5PU, UK

je, da se starejše, klasično marksistične analize zaradi transformacij dela in delovnega ustroja zdijo zastarele oziroma vsaj potrebne radikalne in temeljite prevetritve, toda zdi se, da je sodobna misel razdeljena med dva skrajnima odgovoroma: radikalno pesimističnim (oziroma minimalističnim) in pretirano optimističnim. Če Agamben spada v prvi tabor, potem drugi tabor predstavljata Negri in Hardt s svojim konceptom *multitude*:

»Sodobne kooperativne produkcijske sposobnosti, skozi katere se antropološke značilnosti *multitude* nenehno prepisujejo in na novo izražajo, nujno razkrivajo telos, materialno afirmacijo osvoboditve.«³

Tako kot Hardt in Negri prehitro vidita »materialno afirmacijo osvoboditve« na delu pri eksploataciji osnovnih človeških sposobnosti, tako Agamben preveč površno sprejme Bartlebyjevo svojeglavost kot edini odgovor na suvereno nadvlado. Agamben igra glavno vlogo v tem »minimizirajočem« obratu, ko se obrača k staremu Aristotelovemu konceptu »zmožnosti«, da bi raziskal, čeprav paradoksalno, primat nedelovanja. V svoji razpravi o Bartlebyju pravi: »Naša etična tradicija je večkrat skušala zaobiti vprašanje zmožnosti tako, da ga je reducirala na vprašanje volje ali nujnosti. [...] Bartleby zmore samo brez volje.«⁴ Agamben deli Heideggerjev odpor do delovanja in volje, s tem ko misli te koncepte kot nepremostljivo metafizične. Na ta način, morda nenamerno, razvrednoti realne sile, ki so na delu pri delu [*real forces at work in labour*]. Na drugi strani Hardt in Negri vidita vse preveč jasno politično produktivne elemente dela, a zgrešita odločilne ukrepe in antagonizme v razmerju med produkcijo in emancipacijo. V Hardtovem in Negrijevem primeru je to morda posledica njune afirmativne ontologije, ki vidi zmožnosti povsod. Po drugi strani pa se spet zdi, da Agamben s svojo paradokšno obravnavo zmožnosti pušča malo prostora za kakršnokoli robustno teorijo subjekta, političnega ali kakega drugega. Posledica Agambenovega aristotelskega pojmovanja zmožnosti je v zadnji instanci v tem, »da je zmožnost konstitutivno *zmožnost da ne* [*potentiality not to*] (delati ali biti)«, kar napeljuje na to, da četudi se zmožnost udejanji, to doseže samo v negativni obliki. Kakšen tip subjekta bi torej sploh lahko izpeljali iz takega razmišljanja?

162

³ Antonio Negri in Michael Hardt, *Imperij*, prevedel Politični laboratorij Barbara Bezec et al., Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 316.

⁴ Giorgio Agamben, »Bartleby ali o kontingenci«, prevedel Samo Kutoš, v: *Bartleby: »raje bi, da ne«*, *Problemi* 7/8 2004, str. 99, 100.

Medtem ko bi Agambenovo pozicijo zlahka kritizirali s stališča marksizma, z vztrajanjem pri zgodovinski pogojenosti narave človeške zmožnosti in nujnosti, da oblike organizacije premislimo izhajajoč iz premikov v naravi dela, to ni primarna smer, ki bi jo radi ubrali na pričujočem mestu. Da bi ostali blizu Agambenovemu aristotelstvu, ga je bolj produktivno primerjati z mislecem, pri katerem so vprašanja jezikovnih sposobnosti in politike prav tako v središču, in ki prav tako izhaja iz določenega kompleksnega razmerja z naturalizmom. Gre namreč za Paola Virna. Skozi vzporedno branje Agambenovega aristotelskega pojmovanja praxis in zmožnosti ter Virnovega dela o razmerju med jezikom in delom, bomo v pričujočem tekstu pokazali konstitutivne razloge, zakaj znotraj Agambenovega opusa ni možno misliti kakršnegakoli tipa substancialnega pojma subjekta, ter zakaj bi lahko Virnovo podrobnejše pojmovanje sposobnosti, ki se opira tako na racionalistično kot na naturalistično teorijo, predstavljalo bolj relevantno alternativo. V nadaljevanju ne predlagamo niti vrnitve h klasičnim marksističnim analizam, niti skrajno optimistične (ali pesimistične) slike sestave in verjetnosti množičnega upora ali družbene spremembe. Poskušamo zgolj resno vzeti Agambenovo vrnitev k Aristotelu, ob tem pa bomo zagovarjali alternativni tip historicističnega (ali problemskega) naturalizma v luči Virnovega dela. Aristotelstvo je rdeča nit, ki teče skozi ves Agambenov opus, posebno kar zadeva koncept zmožnosti. Aristotel v IX. knjigi *Metafizike* pravi, da se »zmožnost in biti zmožen (moči) izrekata na mnogo načinov«.⁵ Spet lahko rečemo, da se Agamben raje osredotoča na »ne moči«, da bi poudaril nemoč zmožnosti. Kakor pravi Catherine Mills, Agamben »poudarja suspenz prehoda zmožnosti v dejanskost, tako da se dejanskost sama ne kaže preprosto kot 'biti' ali 'delati', ampak raje kot 'ne ne-bit' oziroma 'ne ne-delati'.«⁶ Za Agambena je nekaj vedno zadržano, zmožnost mora vedno prekoračiti svoje udejanjenje. Na ta način ostaja zvest Aristotelu, za katerega

»[...] je zmožnost delovati in utrpevati v določenem smislu ena (nekaj je namreč zmožno tako s tem, ker ima ono samo zmožnost utrpevanja, kakor tudi, ker drugo zmore utrpevati od njega), v drugem smislu pa je razlikovana. Ena se namreč nahaja v utrpevajočem [...] medtem ko je druga zmožnost prisotna v delujočem [...]. Kolikor je v stvari sami eno in drugo zraslo skupaj, stvar sama ničesar ne utrpeva od same sebe: je namreč eno in ne dve različni stvari.«⁷

163

⁵ Aristotel, *Metafizika*, 1046a, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 218.

⁶ Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben*, Acumen, Stocksfield 2008, str. 3.

⁷ Aristotel, *Metafizika*, 1046a, str. 218-219.

Zmožnost je tako vedno konstitutivna zmožnost [*ability*] ne biti nekaj. Sposobnost [*capability*] potemtakem primarno vedno razumemo kot sposobnost [*capacity*] ne delovati: »resnično katerakoli bit, je bit, ki zmore ne biti, zmore svojo nemožnost.«⁸ Reči »jaz lahko« je v zadnji instanci »onstran vseh sposobnosti«, nepovezano z realnimi sposobnostmi [*capacities*] spoznavnih zmožnosti [*potentialities*]. Toda medtem ko Agamben morda vidi v obratu k aristotelskemu pojmovanju zmožnosti edini minimalni vir, ki je preostal v političnem sistemu biopolitike, ki ločuje subjekte med seboj in od samih sebe, je mogoče (perverzno) potrebno opustiti ta minimalni vir v imenu tega, da sprejmemo večjo eksploatacijo »človečnosti« v luči formuliranja vizije politike, ki bi bolj ustrezala sedanjim razmeram. V tem oziru je odločilen sledeči odlomek iz Virna, saj poudarja začetek načina mišljenja, ki poskuša misliti »naravo« človeškega bitja na historično specifičen način:

»Torej imamo opraviti s subverzivnim gibanjem, ki je vzniknilo v zelo posebnih okoliščinah, je torej zgodovinsko pogojeno in se globoko tiče tistega, ki ostaja nespremenjen od kromanjoncev dalje. Njegova distinktivna poteza je ekstremno tesna zveza med 'vedno že' (človekova narava) in 'prav zdaj' (bio-lingvistični kapitalizem, ki je nasledil fordizem in taylorizem).«⁹

Virno trdi, da se zaradi določenih sprememb v naravi dela lahko šele sedaj, ko so razločevalne poteze vrste (se pravi, tiste, ki nas ločujejo od ostalih živali, namreč verbalno mišljenje, transindividualni značaj uma, odsotnost specializiranih instinktov) postale »surovine« kapitalistične organizacije, ponovno vrnemo k vprašanju politike človeške narave. Problem »naravnega« tako vznikne *kontingentno*, se pravi, v določenem zgodovinskem trenutku, kakor če bi bilo prvič. Na ta način, »s samim svojim načinom biti, množstvo kaže posebno zgodovinsko situacijo, v kateri vse distinktivne poteze človeške narave postanejo neposredno politično relevantne.«¹⁰ Virno se v svojih analizah vsekakor prej osredotoča na transformacije

⁸ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, University of Minnesota press, Minneapolis 2007, str. 35. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, str. 33, in dodajamo original: »propriamente qualunque è l'essere che può non essere, può la propria impotenza.« *Op. prev.*]

⁹ Paolo Virno, 'Natural-Historical Diagrams: The new "Global Movement" and the Biological Invariant', *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 5, št. 1, 2009.

¹⁰ Paolo Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation*, prevedla Isabella Bertolotti et al., Semiotext(e), Los Angeles 2008), str. 64.

dela in eksploatacijo človeških sposobnosti pri zaposlitvah, kot pa vztraja pri političnih vprašanjih, kot so tista, s katerimi se ukvarja Agamben, namreč vprašanje vloge države in narave suverena. Kakorkoli, Agambena je zapeljal pogled na sodobno delo, ki ga vidi kot najvišjo manifestacijo metafizičnega svetovnega nazora: »delo, ki navadno zaseda najnižje mesto v hierarhiji aktivnega življenja, se povzpne na mesto osrednje vrednosti in skupnega imenovalca vsakega človeškega delovanja.«¹¹ Vseprisotnost dela (oziroma, raje, golo dejstvo, da mora večina ljudi prodajati svojo delovno zmožnost, da bi preživela) Agamben prej razume kot indikator povesnosti metafizičnega pogleda, kakor pa kot konstitutivni del kapitalistične ureditve. Pri tem sledi Heideggerju, za katerega metafizična doba

»meri ob impozantnih in uspešnih storitvah prakse. Toda delo [Tun] mišljenja ni niti teoretično niti praktično, pa tudi združitev obeh načinov ravnanja ni.«¹²

»Merilska« komponenta tehnokratske metafizike zgreši nekaj odločilnega glede tipa dela, ki ga teoretiki nematerialnega dela vidijo kot paradigmatičnega. Tako Heidegger kot Agamben modernemu življenju zoperstavljata bolj primordialno razumevanje misli (Heidegger) oziroma globlje pojmovanje produkcije, po katerem Agamben hrepeni v knjigi *Človek brez vsebine*:

»Po splošnem prepričanju je vse človekovo delovanje – tako umetnika in rokodelca kot delavca in politika – *praxis*, to je, manifestacija volje, ki proizvaja konkretne učinke.«¹³

Agamben namesto te definicije *praxis* predlaga, prav tako kot to naredi Heidegger z »mišljenjem«, vrnitev h Grkom. Pravi, da moramo ponovno premisliti razliko med »treimi vrstami človeškega delovanja – *poiesis*, *praksis* in delom«.¹⁴ Toda na tej točki je v Agambenovi vrnitvi h Grkom nekaj, kar ne ustreza zgodovinskim spremembam, kakor sam priznava:

»Dejstvo, da so fizično delo, potrebno za življenjske potrebščine, opravljali sužnji, je Grkom preprečevalo, da bi delo dojemali tematsko, kot enega od osnovnih načinov

¹¹ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, prevedla Georgia Albert, Stanford University Press, Stanford 1994, 1970, str. 70.

¹² Martin Heidegger, »Pismo o humanizmu«, v: *Izbrane razprave*, prevedel Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 233.

¹³ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, str. 68.

¹⁴ *Ibid.*, str. 69.

človeškega delovanja, poleg poiesis in praxis. Vendar to ne pomeni, da se niso zavedali njegovega obstoja ali ne poznali njegove narave.«¹⁵

Poleg nepoštenosti predstave, da bi tisti, ki so umovali o sužnjih, ki delajo, bili sposobni prispevati k uporabnemu razumevanju sodobnega dela, Agamben spregleda dejstvo, da tisto, kar je *praktično* povzročilo nerazlikovanje treh izrazov poiesis, praxis in delo, ni toliko metafizično pojmovanje »volje«, ki se po Agambenu nahaja v osrčju tega nerazlikovanja, temveč prej transformacije teh izrazov v *vrste* dela, ki so značilne za sodobni kapitalizem. Če so ti izrazi torej postali nerazločni, to ni toliko zato, ker je *praxis* začela totalizirati naše razumevanje delovanja, temveč prej zato, ker so se vsi glavni elementi delovanja – estetski, teoretski in praktični – stopili v eksploataciji naših osnovnih sposobnosti. Sama zmožnost [ability] komunicirati, govoriti, je presegla omejitev »od šestih do dveh«, požrla je »prosti« čas s stalno zahtevo biti »na poziv«, biti na voljo, biti na razpolago za odgovarjanje na elektronska sporočila in klice, za izmenjavo informacij ob vsakem času. Ekscesivna kreativnost in potencial jezivne zmožnosti [*faculty*] je ravno zadeva, ki jo sodobni kapitalizem išče. Kot pravi Virno:

»Družba splošne komunikacije, ki je še zdaleč ne častimo, poskuša profitirati iz 'semantičnega ekscesa, ki se ga ne da reducirati na določena pomenska polja', na ta način pa podeljuje največjo relevantnost nedoločeni sposobnosti jezika.«¹⁶

Toda kako je razumevanje jezika vključeno v Agambenovo pojmovanje zmožnosti? Tu je pomembno njegovo kasnejše delo. V *Homo sacer* namreč trdi, da aristotelsko vprašanje »'na kakšen način ima živo bitje govoricu', natanko ustreza vprašanju, 'na kakšen način golo življenje prebiva v polisu'.«¹⁷ Agamben pride tu do ugotovitve, ki zadeva resnični temelj politike: »Politika je zato, ker je človek živo bitje, ki v govoricu ločuje in si postavlja nasproti svoje lastno golo življenje ter se hkrati ohranja z njim v odnosu vključujoče izključitve.«¹⁸ Toda, ali je to res način, kako je zmožnost govoricu razločena? Zakaj je delitev *zoe* in *bios* preko vključujoče izključitve postavljena v »območje neodpravljlive nerazlikovanosti«? Obstaja pa še drugi izraz razmerja med jezikom, potencialom in politiko, ki pre-

¹⁵ *Ibid.*, str. 69.

¹⁶ Paolo Virno, 'Natural-Historical Diagrams', *op. cit.*, str. 91.

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Suverena oblast in golo življenje*, prevedel Samo Kutoš, Študentska založba, Ljubljana 2004, str. 16.

¹⁸ *Ibid.*, str. 16-17.

makne poudarek od države k razumevanju sposobnosti delovnega [*labouring*] subjekta v izrazih njegove ali njene jezikovne narave. Kakor pravi Brett Neilson:

»V [Virnovi] analizi je na kocki implicitna povezava, ki jo postavi med sposobnost za govorico in abstraktno delovno silo – vzporednico, ki postaja čedalje bolj pomembna v sodobni ekonomiji informacije/znanja, kjer se vse delo nagiba k komunikaciji in/ali simbolni manipulaciji jezika/govorice. Sam Marx je, kot opaža Virno, izenačil delovno silo z zmožnostjo: 'Kupec delovne sile jo troši s tem, da dá njenemu prodajalcu delati. Slednji s tem postane dejansko, kar je bil poprej le potencialno, udelestvojoča se delovna sila, delavec.' Toda medtem ko je delovna sila zmožnost, je tudi blago, ki se ga kupuje in prodaja na trgu. In tu se nahaja posebnost kapitalizma kot načina družbene organizacije – diskrepanci potencialno/dejansko podeli izredno pragmatično, empirično in ekonomsko pomembnost. Kapitalizem *historicizira metazgodovino*.«¹⁹

Virnov poskus odgovora na sposobnost kapitalizma, da »historicizira metazgodovino«, je historicizacija zgodovine narave, s tem ko trdi, da lahko šele sedaj, ko je kapitalizem izkoristil način eksploatacije naših najbolj temeljnih človeških sposobnosti, zares »vidimo« človeško naravo, ne kot tisto, kar je vključujoče izključeno iz Države, temveč kot tisto, kar je eksploatirano v svoji najbolj temeljni obliki (tukaj je potrebno omeniti, da večina argumentov za nematerialno delo raje poudarja paradigmatično kakor pa kvalitativno naravo svojih argumentov – torej, ne tega, da večina svetovnega prebivalstva še vedno dobesedno proizvaja dobrine, temveč da je komunikacija zamenjala manufakturo na mestu osrednjega elementa, skozi katerega razumemo sodobno delo, se pravi, da je osrednja podoba dela postal klicni center in ne več tovarna). Škodljiv vpliv metafizike in vseprisotnosti Države je torej prisoten v brezkoristnih izrazih znotraj mišljenja sodobne politike, ki prezentirajo podobo vse-mogočnega suverena in šibkega in minimalnega subjekta. Kot je opazil Neilson, »za Agambena nastopi težava pri mišljenju konstitucije zmožnosti, ki je prosta načela suverenosti oziroma konstituirajoče moči, ki obstaja ločeno od konstituirane moči.«²⁰ Kakorkoli, potrebno je omeniti, da Agamben tu in tam postavi vprašanje komunikacije, na primer v knjigi *Skupnost, ki prihaja*, kjer pravi, da »je marksistično analizo potrebno dopolniti v smislu, da kapitalizem (oziroma kakorkoli želimo poimenovati proces,

¹⁹ Brett Neilson, »Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism«, *Contretemps* 5, December 2004, str. 13.

²⁰ *Ibid.*, str. 4.

ki danes obvladuje svetovno zgodovino) ni bil usmerjen zgolj k ekspropriaciji produktivne dejavnosti, temveč tudi in predvsem k odtujitvi samega jezika, same jezikovne in komunikacijske dejavnosti človeka [...] Skrajna oblika te ekspropriacije Skupnosti je spektakel«.»²¹

Toda za Agambena raziskava te jezikovne ekspropriacije ni zgodovinsko specifična – prej ga spominja na prigodo iz Talmuda, ki se manifestira sedaj v dobi spektakla. Vprašati pa se je treba, zakaj je Virno tako gotov, da je zdaj pravi čas za obrat k človeški naravi? Večino misli 20. stoletja je zaznamovala predvsem kritika esencializma in poskus odstranitve osrednje vloge človeka. Tudi Agambena skrbi esencializem. Njegov obrat k zmožnosti je v več ozirih poskus bega pred to logiko ujetja: »Namreč, obstaja nekaj, kar človek kot bitje je in ima, toda to nekaj ni bistvo, v resnici niti ni stvar: je *preprosto dejstvo lastne eksistence kot možnosti oziroma zmožnosti*.«²² A nekdo lahko govori o človeških sposobnostih, ne da bi esencializiral način, kako so te sposobnosti dojete. Marx to tematizira v *Kapitalu*, ko pravi: »Z delovno silo ali delovno zmožnostjo razumemo skupek fizičnih in duševnih sposobnosti, ki eksistirajo v telesnosti, v živi osebnosti človeka in ki jih on spravlja v gibanje, kadarkoli producira uporabne vrednosti katerekoli vrste.«²³ Tisto, za kar tukaj gre, je dejanska, materialna aplikacija »skupka fizičnih in duševnih sposobnosti« in ne tistega, kar se je s tem izgubilo. Če ima Virno prav, potem se skoraj nič oziroma morda sploh nič ni izgubilo. S tem se že pojavi drugačen način razumevanja človeške narave (onstran biopolitike?):

»Vsebina globalnega gibanja, ki je vse od demonstracij v Seattlu dalje zasedalo (in redefiniralo) javno sfero, ni nič drugega kot človeška narava. Slednja vzpostavlja tako arena boja, kot tudi tisto, za kar v tem boju gre. Arena boja: gibanje je zakoreninjeno v dobi, v kateri so surovine kapitalistične organizacije dela razlikovalne poteze vrste (verbalno mišljenje, transindividualni značaj uma, neotenija, umanjkanje specializiranih instinktov itd.). Se pravi, da je gibanje zakoreninjeno v dobi, v kateri je človeška praxis uporabljena na najbolj neposreden in sistematičen način za skupek potreb, ki praxis delajo za človeško. Tisto, za kar gre: tisti, ki se borijo proti pastem za ljudi, ki stojijo na poteh migrantov, oziroma proti avtorskim pravicam v znanstvenem razi-

²¹ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, str. 80. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, str. 64.]

²² *Ibid.*, str. 43. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, str. 39.]

²³ Karl Marx, *Kapital 1*, druga izdaja, prevedel Stane Krašovec et al. 1961, redakcija Ivan Lavrač 1986, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, str. 155.

skovanju, postavljajo v ospredje vprašanje drugačnega socio-političnega izraza, ki bi ga lahko dali, tukaj in zdaj, določenim biološkim prerogativom *Homo sapiens*.«²⁴

Te »razlikovalne poteze« vrste nam ne povejo nič bistvenega o tem, kaj pomeni človeški (če z izrazom bistveno mislimo ahistorično), v kolikor so te poteze zgolj vidne v svoji surovosti v določenem zgodovinskem trenutku, namreč zdaj. Človeštvo lahko razumemo kot zgodovinsko in politično bit zaradi neujemanja med njim samim in njegovim okoljem. Za Virna se *homo sapiens* vzpostavlja, če sploh, v celoti negativno: »žival, katere življenje je opredeljeno z negacijo, z modalnostjo možnega, z nazadovanjem k neskončnosti.«²⁵ V nasprotju s fenomenološko idejo sveta kot izvora in vira za vse naše druge možnosti, Virno razume svet kot prostor naravnega konflikta, vir večne zmede in konstitutivne dezorientacije. Če smo na tem, da se vrnemo k naravni politični teoriji, Virno želi, da razumemo, da je to predvsem *nesrečni* naturalizem. Ta »nesrečni naturalizem« je nekaj, česar Agamben nasploh ne more videti, niti ne more upoštevati vznika naturalizma znotraj partikularnih zgodovinskih kontekstov. »Privacija«, ki jo Agamben identificira, ni nikoli vprašanje okolja ali sprememb dela po svetu, temveč ostaja izključno na strani posamičnega: »Imeti sposobnost pomeni *imeti* privacijo.«²⁶ Pojem zmožnosti, ki ga Agamben vzame od Aristotela, ni generični pojem (kot v primeru »otrok ima zmožnost vedeti«), temveč pripada nekemu biti, oziroma, pomembneje, ne biti (arhitekt, glasbenik itn.). Iz Agambenove razprave o Marxu v knjigi *Človek brez vsebine* jasno sledi, da okvir zmožnosti pomeni, da je zanj nemogoče, da bi pri Marxu videl kaj drugega kot generično »metafizike volje«, Marxovega človeka pa kot naravno, živo bitje:

»Filozofija človekovega 'delati' je še vedno filozofija življenja. Celo ko Marx vstavlja/umešča tradicionalno hierarhijo teorije in prakse, s tem ne spremeni aristotelske določitve praxis kot volje, saj je za Marxa delo po svojem bistvu 'delovna sila' (*Arbeitskraft*), njena utemeljitev pa je inherentna resnično naravnemu značaju človeka kot 'dejavnega živega bitja', se pravi, kot bitja, ki je obdarjeno z življenjskimi instinkti in poželenji.«²⁷

²⁴ Paolo Virno, 'Natural-Historical Diagrams', *op. cit.*, str. 83-84.

²⁵ Paolo Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation*, *op. cit.*, str. 18.

²⁶ Giorgio Agamben, *Potentialities*, *op. cit.*, str. 179.

²⁷ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, str. 71.

Po Agambenu tako Marx ostaja ujet v esencialistični način mišljenja: »Marx ne misli bistva produkcije onstran horizonta moderne metafizike.«²⁸ Marxova definicija dela in človeške vrste (*Gattung*) je, po Agambenu, v prvi vrsti biološka:

»Medtem ko *poiesis* vzpostavlja prostor, kjer človek najde svojo gotovost in kjer se prepriča o svobodi in trajnosti svojega delovanja, je predpostavka dela, nasprotno, gola biološka eksistenca, ciklični proces človeškega telesa, čigar metabolizem in energija sta odvisna od osnovnih proizvodov dela.«²⁹

Po Agambenu je »volja« tista, ki opredeljuje Marxov koncept *praxis*: »volja, ki je naturalistično določena kot nagon in strast, je tisto, kar ostaja kot edina izvorna značilnost *praxis*.«³⁰ Človek ni preprosto žival, temveč je generično naravno bitje (*Gattungswesen*):

»Marx misli človeško bit kot produkcijo. Produkcija pomeni *praxis*, čutno človeško delovanje. Kakšne so značilnosti tega delovanja? Medtem ko žival, piše Marx, je svoje življenjsko delovanje, s tem ko se neposredno sklada s svojim življenjskim delovanjem, človek sebe ne meša s tem; svoje življenjsko delovanje spreminja v sredstva za svojo eksistenco. Ne proizvaja enostransko, temveč univerzalno.«³¹

Toda ta generična univerzalnost, izkušnja vrste s produkcijo, ni dovolj da bi prelomili z občostmi metafizike: kolektivna praksa dela ni dovolj, da bi človeka lahko ločili od zveri, saj ga s tem samo postavimo v drugo naravno kategorijo. A *Gattung* ne bi smeli razumeti samo spontano: Virnova zgodovinsko specifična trditev, ki zadeva točko, v kateri lahko identificiramo glavne poteze človeške narave in naše težavne interakcije z okoljem, je zahteva, ki zadeva našo generično bit, hkrati pa je tudi materialna in zgodovinska zahteva, ki zadeva situacijo, v kateri se sedaj nahajamo. Spomniti moramo tudi, da so mladoheglovci z izvornim dojemanjem ideje *Gattungswesen*, poskušali spraviti odtujenega posameznika z obćim v družbi, v luči dejstva, da se občost, kot se kaže v Heglovem sistemu, do tedaj ni pojavila nikjer v dejanskosti. Ta odsotnost je razlog, da mladi Marx o sferi proletariata zapiše, da ta »ne terja nikake *posebne pravice*, ker ji ni bila stor-

²⁸ *Ibid.*, str. 83.

²⁹ *Ibid.*, str. 69.

³⁰ *Ibid.*, str. 84.

³¹ *Ibid.*, str. 79.

jena nikakršna *posebna krivica*, marveč *krivica nasploh*«. ³² Toda Agamben živo bitje izenači z njegovo politično, jezikovno in naravno ujetostjo v državo tako dokončno, da je videti, da ni več nobenega prostora za kakršen koli zgodovinsko izjemen oziroma kolektivno precedenčen subjekt, proletariat ali kaj drugega, tak, ki bi prelomil z zgodovino oziroma prekinil z obstoječim redom.

Po Agambenu Marx človeka prehitro razume kot naravno bitje, ob tem pa spregleda posebej vlogo umetnosti. Resnični prelom v zgodovini, kot ga vidi Agamben, ni nedavna transformacija v naravi dela (na primer od fordizma k post-fordizmu), temveč nastop nihilizma. Zgodovinski dogodek, s katerim se mora spoprijeti premislek o praxis, poiesis in delu, je torej kulturno-metafizični in ne ekonomski prelom. Pomembnost, ki ga ima nihilizem za Agambena, do neke mere pojasni njegov stalni poudarek, ki ga daje Državi (na primer, med Nacizmom in modernimi demokracijami razlikuje na podlagi izrazov skupnosti) in zahodnemu biopolitičnemu načinu vladanja. Če torej ni več razredov in če je edino, kar ob tem ostaja, »mala svetovna buržoazija« kot oblika, v kateri je »človeštvo preživelo nihilizem«, ³³ potem je za Agambena to zato, ker še vedno živimo pod »znakom« Nacizma. Toda, ali je smiselno govoriti o taboriščih in *homo sacerju* kot o temeljnih podobah sodobne politike? Seveda ne moremo zanikati dejstva, da obstajajo nelegalni centri za pridržanje, da so priseljenci istočasno grešni kozli v družbi in izkoriščani delavci, toda Agamben tvega totalizacijo teh podob v polje dozdevno nepremostljivih pogojev sodobnega življenja. V dveh Agambenovih trditvah iz dela *Sredstva brez konca* je zaznati nekaj skrajno usodno pomenljivega. Prva trditev se nanaša na dogodke na trgu Tienanmen in pravi, da se »bodo tanki znova pojavili«, ³⁴ druga, bolj splošna pa pravi, da so »taborišča [...] novi biopolitični *nomos* sveta« ³⁵.

Kako lahko pobegnemo tem totalizirajočim podobam? Ni presenetljivo, da Agamben privilegira Nietzschejevo pojmovanje umetnosti kot poiesis pred Marxovim pojmom dela kot praxis. Za Agambena zahtevati tiste stvari, ki jih je skrčila domnevno vseprisotna mala buržoazija – stil, gib in, kar je najbolj pomembno, etiko

³² Karl Marx, »H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod«, str. 207.

³³ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, str. 63. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, str. 51.]

³⁴ Giorgio Agamben, *Means Without Ends*, prevedla Vincenzo Binetti in Cesare Casarino, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, str. 89.

³⁵ *Ibid.*, str. 45.

– pomenijo sugestije, ki zadevajo estetski način življenja. Konec koncev, zmožnost ne zadeva preprosto ne narediti, temveč zadeva ne narediti *dobro*, natanko kakor pri Aristotelu:

»Izkazano pa je tudi, da zmožnost delati ali utrpeti to, kar je dobro, vključuje zmožnost zgolj delovati ali utrpevati, ta zmožnost pa one ne vključuje vedno; nujno je namreč, da tisti, ki dela dobro, tudi dela, a tisto, kar zgolj deluje, ne deluje nujno tudi dobro.«³⁶

Ko Agamben opisuje človeško eksistenco, ki »ni bistvo, v resnici niti ni stvar«, temveč je »*preprosto dejstvo lastne eksistence kot možnosti oziroma zmožnosti*«,³⁷ to počne, podobno, v imenu etike: »natanko zato etika postane učinkovita/dejanska«. Zmožnost omogoča etično razmerje z drugimi in s svetom onstran omejitev, ki jih postavlja biopolitično življenje; podobno nam vračanje k pojmovanju delovanja kot poiesis omogoča drugačno razumevanje estetike. Znova, to je blizu Agambenu, za katerega so vse umetnosti, se pravi, vse produktivne oblike vednosti, pravzaprav zmožnosti, se pravi, viri menjave v drugih stvareh ali v umetniku samem. To umetniško razumevanje proizvodnje inavgurira drugačno temporalnost. Za Agambena »pogled na umetniško delo [...] pomeni biti vržen v bolj izvoren čas.«³⁸ Toda, ali sta etična ali estetska realnost izvzeti iz eksploatacije, ki jo vseskozi že utrpevamo skozi jezikovno sposobnost nasploh? Navsezadnje je kreativnost govornice dobro popisana razsežnost naše biti – z omejenimi sredstvi (implicitne jezikovne strukture) smo namreč sposobni tvoriti neskončno novih stavkov. Eksploatacija naših osnovnih sposobnosti je že apropiacija te kreativne razsežnosti naše biti; natanko tako kot zahteva po tem, da se nekdo dobro predstavlja, da se nekdo stalno prodaja, se smeje in je prijateljski, da je »team-player«, vse to je prav tako apropiacija naše etične biti. Težko si je predstavljati, kako lahko estetika in etika uideta logiki postfordističnega dela, četudi se obe poskušata izogniti njegovi strukturi in njegovemu času. Poleg tega moramo upoštevati kreativno razsežnost samega kapitalizma, njegovo zmožnost, da generira nove želje in nove sposobnosti, istočasno pa človeštvo zvaaja na njegove surove sposobnosti.

³⁶ Aristotel, *Metafizika*, 1046b, str. 220.

³⁷ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, str. 43. [Prevajamo po: Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, str. 39.]

³⁸ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, str. 102.

To vprašanje časa je prav tako relevantno za razpravo o zmožnosti. Če dopuščamo, da je tako za Aristotela kot za Agambena osrednje vprašanje, da je, če naj ima zmožnost svojo lastno konsistenco in ne izgine takoj v dejanskosti, nujno, da je zmožnost zmožna *ne* preiti v dejanskost, da je torej zmožnost konstitutivno *zmožnost ne* (delati ali biti), kateri je potemtakem *čas* tega ne-delati, te zmožnosti na zalogi? Morda bi s tem hoteli kaj zadržati, ohraniti trohico dostojanstva in sredstev za bližnjo prihodnost, toda fetišiziranje nedelovanja kot neke vrste minimalnega ekscesa, ki varuje posameznika pred njegovo ali njeno popolno potopljenostjo v delovanje, so nostalgične sanje; bolje je začeti, četudi prvič, pri surovem materialu človeškega življenja in vampirskemu načinu, na katerega se ga periodično izsesava. Nov premislek o človeških sposobnostih, ki bi služil pozitivni spremembi, lahko začnemo tako, da pazljivo razkrijemo načine, na katere se izkoriščajo naše sposobnosti, tako sposobnosti posameznika kot sposobnosti vrste.

Prevedel Boštjan Nedoh

Alberto Toscano*

Božji menedžment. Kritične pripombe k delu Giorgia Agambena *Kraljestvo in slava*

»Moderna s tem, ko je Boga odstranila iz sveta, ni le izstopila iz teologije, temveč je, v nekem pomenu, le dovršila projekt previdnostne *oikonomia*.«¹ S temi besedami Giorgio Agamben sklone zadnji, in najdaljši, dodatek k projektu *Homo Sacer*, ki ga je pričel leta 1995, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Kraljestvo in slava: Za teološko genealogijo ekonomije in vlade)*.² Ta bahaška napoved (mnogo jih je v Agambenovem delu, še zlasti v tej knjigi) zgošča dve glavni postavki Agambenovega raziskovanja. Prvič, trditev, ki vodi *Kraljestvo in slavo*, da so cerkveni očetje, ko so razdelali trinitarno teologijo, nauk o Kristusu in angelih, položili temelje za ekonomsko teologijo vlade, ki še vedno deluje v sedanji ureditvi zahodne moderne. Drugič, idejo, da sta ateizem in sekularizem, ki nominalno opredeljujeta sodobno politično filozofijo – pa naj bo liberalna, konservativna ali marksistična –, površinska učinka, pod katerima se nahajajo pritiski teološke matrice, »vladnega stroja«, ki je globoko zakoreninjeno v krščanski preteklosti. Drugače rečeno, meje in zagate današnje politične misli je treba razumeti s pomočjo zvijačnosti sekularizacije: navidezno izginotje krščanske teologije iz komandnih vrhov politike ni nič drugega kot določena oblika, ki jo je privzel temeljni izvor sodobnega političnega delovanja v dvojnem aparatu, ki sestoji iz politične teologije suverenosti in ekonomske teologije vlade in upravljanja – slednje, kot skuša pokazati *Kraljestvo in slava*, pa igra odločilno vlogo.

175

¹ Giorgio Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007, str. 314. V pričujočem prispevku se bomo samoomejili, priznam, na okrnjen način, na razpravo o *oikonomia*, pri čemer bomo pustili ob strani pomembno, in na nek način bolj prepričljivo analizo spektakla politične slave, ki jo predlaga Agamben, kakor tudi njene povezave s temo politične antropologije inoperativnega – tiste razsežnosti, ki jo tako ekonomija kot slava, pri svojem skupnem funkcioniranu, domnevno prikrijeta ali celo potlačita.

² Agamben je obljubil četrty in zadnji zvezek o »oblikah življenja«. V angleščino sta delo prevedla Lorenzo Chiesa in Matteo Mandarin, delo bo izšlo pri Stanford University Press.

* Goldsmiths, University of London, Lewisham Way, New Cross, London SE14 6NW, UK

Na nekaj straneh, ki jih imamo tukaj na razpolago, ni mogoče pravilno oceniti pomena Agambenove teze oziroma zares preizkusiti tehtnosti njegovih arheoloških trditev. V pričujočem prispevku bom skušal zgolj ovrednotiti pertinentnost raziskave, ki jo izpostavlja *Kraljestvo in slava* glede radikalne kritike sodobne politike in ekonomije, zlasti njenega razmerja do marksovskega komunizma, za katerega se zdi, da ga ima Agamben za nezmožnega resnično radikalne kritike *statusa quo*. Da bi to storili, bom prispevek razdelil na tri razdelke. Najprej si bomo ogledali, kaj naj bi sploh bila »teološka genealogije ekonomije in vlade«, ki jo razglašča podnaslov Agambenovega dela. V ta namen si bomo podrobneje ogledali Agambenovo opiranje na določeno razumevanje sekularizacije, takšne sekularizacije, ki mu omogoča razglasiti, da moderna zgolj dovrši krščansko »ekonomijo« previdnosti, oziroma, da je Marxov pojem prakse »v osnovi zgolj sekularizacija teološkega pojmovanja biti ustvarjenih bitij kot božje operacije.«³ Upam, da mi bo uspelo pokazati, da se Agambenovo delo opira na nek tip zgodovinskega substancializma, kar je v nasprotju z njegovo trditvijo, da se ukvarja z genealogijo. Drugič, Agambenove predloge, da poteka genealoška nit od trinitetne *oikonomie* vse do Smithove nevidne roke, implicitno pa vse do danes, bomo zoperstavili razumevanju (moderne) ekonomije, ki v tem, ko temelji na neomejenosti monetarne akumulacije, presega vsakršno vsrkanje s strani teološke genealogije. Za konec bomo obravnavali določene vidike Agambenovih arheoloških izkopavanj – zlasti njegov oris ekonomsko-teološkega pojma *upravljanja* – in si postavili vprašanje, ali dopuščajo dekonstrukcijo marksističnega sklicevanja na komunizem kot izginotja države ter premik k »upravljanju s stvarmi«.

O metodi

Čemu obrat k »teološki genealogiji« ekonomije? Videti je, da so izvori Agambenove izbire dvojne narave. Po eni strani je tu želja nadgraditi Foucaultov uvid v »biopolitiko«, v skladu s katero primarnost suverene oblasti tako nadomešča kot povezuje vladanje nad življenjem – pri katerem oblast v prvi vrsti ne meri na čisto gospostvo ali oblast nad smrtjo, temveč na produktivni menedžment posameznikov in populacij. Na drugi strani Agamben za svojo iztočnico jemlje razpravo med Carlom Schmittom in teologom Erikom Petersenom, pri čemer se distancira od Schmittove zvestobe ideji politične teologije ter pokaže, da se sam Peterson umakne pred priznanjem pomembnosti pojma *oikonomia* zgodnje-krščanskih teologov. Agambenova študija je predvsem skrbna in eruditska raziskava razli-

³ *Ibid.*, str. 106.

čnih likov, ki jih privzame »ekonomija« v zgodnje-krščanski teologiji, ki se vsi vrtijo okoli osnovne semantične konstelacije (*Sinn* prej kot *Bedeutung*, kot podrobneje opredeljuje Agamben), v kateri ekonomija podpira imanentni in »anarhaični« menedžment, generalizirano pragmatiko. Z drugimi besedami, kjer Foucault umesti nastop »vladnostnega uma« v zgodnjo politično ekonomijo in sočasno prakso upravljanja z zdravjem in produktivnostjo prebivalstva,⁴ tj. v začetek osemnajstega stoletja, Agamben uro obrne nazaj za dve tisočletji, tj. k spisom Aristotela in Ksenofonta o *oikonomii*, nato k usodi tega pojma znotraj teologije krščanskih očetov, začevši s svetim Pavlom. Javna oblast, ki se jo izvaja v *polisu* in ki je pri Aristotelu definirana kot »upravljanje z gospodinjstvom«, v nasprotju z obliko skupnega, je pri Ksenofontu »*oikonomia* predstavljena kot funkcionalna organizacija, dejavnost menedžmenta, ki je zavezana zgolj pravilom rednega funkcioniranja hiše (ali podvzetja, za katerega gre). Ta 'menedžerska' paradigma določa semantično sfero termina *oikonomia* (kakor tudi glagola *oiknomein* in samostalnika *oikonomos*), ter določa njegovo postopno razširjenje zunaj njegovih izvornih meja.«⁵ Ksenofont, kot to Agamben podrobneje razvija, *oikonomio* oblikuje po organizaciji, ki vlada v vojski in na ladji. Toda, če se kal semantičnega jedra ekonomije že nahaja v antični grški filozofiji, zakaj se je treba lotevati *teološke* genealogije? S to sintagmo Agamben očitno meri na nekaj več kot zgolj na sledenje aplikacijam in mutacijam na področju krščanske teologije.

Za kaj v resnici gre, postane bolj jasno, ko se Agamben loti razprave o mestu *oikonomie* v tistem, kar imenuje previdnostna [providential] paradigma in »ontologija delovanj vlade«, na kateri ta temelji. Kot pravi sam: »Previdnost (vlada) predstavlja tisto, s pomočjo katere se skušata teologija in filozofija soočiti z razcepom klasične ontologije na dve ločeni realnosti: bit in prakso, transcendentno in imanentno dobro, teologijo in *oikonomio*. Predstavlja se kot stroj, ki naj bi skupaj reartikuliral dva fragmenta v *gubernatio dei*, v božje vladanje sveta.«⁶ Teorem

⁴ Glej predvsem prvo predavanje, z dne 10. januarja 1979, v Michel Foucault: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, Seuil/Gallimard, Pariz 2004, str. 3–28. Agambena ne zanima pomembnost vprašanj liberalizma in samoomejitve vlade v Foucaultovi razlagi.

⁵ Agamben, *op. cit.*, 32–33.

⁶ *Ibid.*, str. 157. An-arhaične grške vire takšnega pojma previdnostne vlade je najti, med drugim, v spisih aristotelovskega komentatorja Aleksandra iz Afrodisije, za katerega po Agambenu »ni toliko bistvena ideja vnaprej določenega reda, kolikor možnost menedžiranega nereda, ne neizprosna nujnost usode, temveč stalnost in preračunljivost nereda, ne neprekinjena veriga kavzalne zveze, temveč pogoji ohranjanja in usmerjanja učinkov, ki so sami čisto naključni.« (*Ibid.*, str. 140)

iz *Seinsgeschichte* – ločitev biti in prakse – je naveden zato, da bi pojasnil določitev pomena krščanske teologije pri oblikovanju političnega in metafizičnega horizonta »Zahoda« (termina, za katerega je videti, da ga Agamben uporablja brez kake posebne refleksije) vse do »naše« lastne moderne. V tem pogledu specifično *krščanska* usoda *oikonomie*, kot anarhična imanenca božjega vladanja, preko previdnosti, ohlapno povezana s transcendentnim Bogom, ki »kraljuje, a ne vlada«, upravičuje teološki značaj te genealoške raziskave. Za Agambena »previdnostni *dispozitiv* (ki sam ni nič drugega kot reformulacija in razvoj teološke *oikonomie*) skriva nekaj takega kot je epistemološka paradigma moderne vlade«. V preobledi ločitve »zakonodajne ali suverene oblasti in eksekutivne ali vladne oblasti« moderna država *podeduje* »teološki stroj vladanja svetu«. Agamben pokaže eno izmed bolj problematičnih razsežnosti tega nasledstva v svoji zapeljivi arheologiji pojma »stranskih učinkov« in z njimi povezanimi »stranskimi škodami«. Takole pravi: »Paradigma dejanja vlade, v njeni čisti obliki [...] je stranski učinek. In sicer v toliko, kolikor ni usmerjen proti posameznemu cilju, temveč izhaja, kot sočasni učinek, iz zakona in splošne ekonomije, dejanje vlade predstavlja cono neodločljivosti med splošnim in posameznim, med preračunanim in ne-hotenim. To je njegova 'ekonomija'.«⁷

Toda s kakšno pravico Agamben preide od vztrajanja pri določenih konceptualnih konstelacijah in semantičnih jedrih, preko različnih dob in diskurzivnih formacij, k vseprežemajočem prepričanju, da je takšna arheološka raziskava urgentnega političnega pomena? Opozoriti velja, da se Agamben, za razliko od zgodovinarja idej ali konceptov, ki bi si morda želel slediti skrivnemu vztrajanju in operativnemu vplivu določenih miselnih vzorcev skozi obdobja, ne zmeni za oblike prenosa onstran tekstovnih oblik prenosa. Ko, na primer, ugotavlja, da Malebranchev okazionalizem prehaja v Rousseaujeva pojmovanja politične ekonomije in ljudske suverenosti, ali, da je teološki pojem reda zelo blizu Smithovi nevidni roki, termini tega škodljivega teološkega nasledstva niso zoperstavljeni alternativnim genealogijam. Agamben prav tako ne razpravlja o možnosti, da je vztrajanje določenih miselnih oblik lahko manj relevantno od njihove ponovne uporabe za radikalno drugačne cilje znotraj nekomenzurabilnih diskurzivnih formacij. In končno, predvsem umanjka resno razpravljanje glede možnosti – ki jo podpira, na primer, izpeljava, ki jo pokaže sam Agamben, tj. izpeljava teološkega *dispozitiva* birokracije iz empirične zgodovine imperijev –, da ni mogoče to-

⁷ *Ibid.*, str. 158.

liko s kontinuiteto teološkega, temveč z vztrajanjem določenih družbenih razmerij in njihovih imaginarijev pojasniti vztrajanja določenih idej o vladanju skozi takšen *longue durée*.

V tem pogledu je simptomatično, da Agamben od samega začetka svoje knjige ošabno zavrača teoretični pomen razprav o sekularizaciji, v katerih so se drug proti drugemu postavili Blumenberg, Schmitt in Löwith v šestdesetih letih dvajsetega stoletja, ter jih obravnava zgolj kot prikrit boj za filozofijo zgodovine in krščansko teologijo. Za Agambena je sekularizacija strateški gambit, ne pa historiografska teza. Sekularizacija kot strategija – na primer, kot je v slavnem primeru razvil Schmitt – vsebuje polemično referenco političnih terminov na njihov teološki izvor. Agamben prav na tej točki vpelje prejkone mistificirajoči »metodološki« termin, ki ga imenuje *segnatura* (signatura). Sekularizacija funkcionira kot element znotraj znanosti signatur, to je študija tistega »v znaku ali konceptu, kar ga zaznamuje in presega, da bi ga vrnilo neki določeni interpretaciji ali v nek določen okvir, ne da bi s tem pri konstruiranju nekega novega pomena ali koncepta izšli iz semiotičnega.«⁸ Agamben v nedavnem metodološkem eseju, ki sledi genalogiji signature, navaja študijo Foucaultovih *Besed in reči* italijanskega učenjaka Enza Melandrija, v kateri se slednji na signaturo sklicuje kot na »neke vrste znak znotraj znaka; je tisto, ki v kontekstu dane semiologije enoglasno napoteva nazaj na dano interpretacijo.«⁹ Če za trenutek pustimo ob strani prejkone perverzni obrat, ki omogoča Agambenu, da termin, ki ga Foucault, kot priznava sam, umešča v Paracelzusa in v predrazsvetljensko episteme podobnosti, spremeni v pojem, ki je znotraj Foucaultove lastne teorije izjave v *Arheologiji vednosti* zgolj primer, potem bi veljalo vztrajati pri tistem, kar se zgodi z idejo sekularizacije, ko je enkrat obravnavana kot »strateški operator, ki zaznamuje [*segnava*] politične koncepte tako, da jih napoti nazaj na njihov teološki izvor.«¹⁰ Najpoprej takšno prepričanje, ki ga spremlja precej mističen postulat, da le nekateri posedujejo »zmožnosti, da bi zaznali signature in sledili razmestitvam in premestitvam, ki jih le-te izvajajo v tradiciji idej«,¹¹ pomeni, da ne obstaja nobena potreba, da bi izmerili mehanizme, ki omogočajo prehod iz enega diskurzivnega polja v drugega, saj nas sama prisotnost signature *immanentno* vrne nazaj na izvor v

⁸ *Ibid.*, str. 16. [Prim. pričujočo številko *Filozofskega vestnika*, str. 130.]

⁹ Giorgio Agamben, »Teoria delle segnatura«, v: *Signature rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, str. 61.

¹⁰ *Ibid.*, str. 68.

¹¹ *Il Regno e la Gloria*, str. 16. [Prim. pričujočo številko *Filozofskega vestnika*, str. 130.]

teološkem polju, ki v skladu s tem, v neki potezi, ki je skrbno secirana v delu Hansa Blumenberga, *delegitimira* same politične koncepte. Politična ekonomija je, na primer, zvedena na »družbeno racionalizacijo previdnostne *oikonomie*.«¹² Videti je, da je »teorija« signatur udeležena v tistem, kar bi sami imenovali *reduktivistični idealizem*, zrcalna podoba nekakšne zloglasne marksistične zvedbe idealnih struktur na družbene odnose – materialistični korak, ki bi ga določeni odlomki Agambenove knjige naredil za bolj verjetnega, kot pa iskanje teo-ekonomskih signatur, na primer tedaj, ko Agamben, sklicujoč se na psevdoaristotelovsko razpravo *De Mundus*, pokaže, kako je razumevanje vladnega aparata perzijskega kralja lahko vplivalo na kasnejšo podobo božjih hierarhij, kot »administrativni aparat, skozi katerega suvereni drugih ohranijo svoje kraljestvo, postane paradigma božjega vladanja svetu.«¹³

A za nekaj veliko bolj problematičnega gre, kot pa za Agambenovo sklicevanje na način raziskovanja, na iskanje signatur, ki je tako močno odvisno od dozdevnega osebnega uvida in analoškega mišljenja. Gre za idejo teološkega *izvora*. Za tem sklicevanjem se ne nahaja le Agambenova naklonjenost do schmittovskega pojma sekularizacije, temveč prepričanje o zgodovinsko-ontološki *kontinuiteti*, ki je posredovano s prodornim heideggerjanstvom in ki omogoča trditev, da je naš politični horizont še vedno določen – ali še slabše, *nezavedno* določen – s semantičnimi in predstavnimi strukturami, skovanimi v krščanskem teološkem diskurzu. Četudi Agamben ne uteleša odkrito apologetskih krščanskih namenov, ki jih Hans Blumenberg identificira v diskurzu o sekularizaciji – idejo, da je bila konceptualna dediščina Cerkve razlaščena in zlorabljena –, pa manifestira enega od ključnih vidikov tega diskurza, idejo o substancialni kontinuiteti, brez katere teorija signatur, lahko bi to dodali, postane neoperativna. Kot zapiše Blumenberg: »Zgolj tam, kjer kategorija substance prevladuje nad razumevanjem zgodovine, obstajajo ponovitve, nadgraditve in razločitve – in tudi, topogledno, preobleke in odmaskiranje«. Navkljub svojim neizogibnim heideggerjanskim protestom o nasprotnem, pa je zgolj ideja o temeljni kontinuiteti – kontinuiteti zgodovinsko-ontološke *usode* – tisto, kar lahko Agambenu, če navedemo Blumenberga, omogoči, »da identificira substanco v njenih metamorfozah«. Proti ideji zgodovine, ki je prikrita sama sebi, ideji sekularizacije kot nekakšnem uroku, ki ga lahko pre-

¹² *Ibid.*, str. 310.

¹³ *Ibid.*, str. 96.

žene zgolj človek signatur, bi bilo morda vredno premisliti sugestijo, da »obstaja visoka stopnja indiference med konceptom in njegovo zgodovino.«¹⁴

V tem pogledu le težka odmislimo, da schmittovska in heideggerjanska očala, skozi katera Agamben pristopa k Foucaultovi metodologiji, vodijo k osnovni in v oči bijoči nezvestobi do maksim, ki usmerjajo Foucaultovo delo – predvsem do nietzschejanskega in bachelardovskega načela genealoške in arheološke *diskontinuitete*. Kot Foucault v svojem plodnem eseju »Nietzsche, genealogija, zgodovina« pojasni, pojmovanje, da semantičnega ohranjanja ni in da se genealogija ukvarja z razpršenimi dogodki heterogeneze ter s skrajšanimi podedovanostmi, pomeni, da je treba iskanje kontinuitet, ki določa zgodovino idej, podvreči neizprosni kritiki. V skladu s tem Foucault Nietzschejevo genealogijo moralnosti zoperstavi *zgodovini* moralnosti svojega prijatelja Paula Réēja. Slednji »je predpostavil, da so besede ohranile svoj pomen, da želje še vedno napotevajo v eno samo smer in da so ideje ohranile svojo logiko; ter potem spregledal dejstvo, da svet govornice in želja pozna vdore, boje, roparske preobleke, ekspedicije«. Zato se Foucault skliče na »singularnost dogodkov zunaj monotone finalnosti«, kot na nekaj, s čimer se mora ukvarjati genealog v duhu dokumentarne »omejitve« glede na zgodovino »brez konstant«. Samo sivo delo genealogije lahko prelomi s pobožno, metafizično idejo, da imajo stvari brezčasno bistvo, ali pa dejansko neko nespremenljivo semantično ali ontološko jedro, ter namesto tega razkrije »skrivnost, da [stvari] nimajo bistva ali da je bilo njihovo bistvo ustvarjeno na zbrkljani način iz tujih oblik.«¹⁵ Ne samo izvor, tudi ideja prikrito »nemišljenega« je nekaj, kar Foucault ovrže v prid diskontinuirane pozitivnosti analize diskurza. Kot pravi sam v *Redu diskurza*:

¹⁴ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, prevedel Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge MA 1983, str. 9, 15, 21.

¹⁵ Michel Foucault, »Nietzsche, Genealogy, History«, v: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ur. Daniel P. Bouchard, Cornell University Press, New York 1977, str. 139 in 142. Agamben o tem eseju na kratko razpravlja v svojem delu o filozofski arheologiji v *Signatura rerum*, zdi pa se, da spregleda velik izziv, ki ga sama ideja genealogije predstavlja njegovemu lastnemu raziskovanju, pri čemer jo namesto tega raje sili v odrešiteljsko vizijo »ontološkega usidranja« (str. 111), ki je popolnoma tuja Foucaultovemu tekstu. Foucault svojo privrženost relacijskemu nominalizmu še močneje izrazi v intervjuju s Paulom Rabinowom iz leta 1982, v katerem pravi: »Nič ni temeljnega. To je tisto, kar je tako zanimivo pri analizi družbe. Zato me nič bolj ne razjezi od teh raziskav – ki so po definiciji metafizične – o temeljih oblasti

»To, da so sistemi redčenja, še ne pomeni, da bi pod njimi ali onstran njih vladal neomejen, nepretrgan ali tihoten diskurz, ki bi ga ti zatirali ali potlačili in ki bi ga morali le privzdigniti ter mu končno povrniti besedo. Ne smemo si zamišljati neko neizrečeno ali nemišljeno, ki preči svet in se prepleta z vsemi oblikami in dogodki in ki bi ga bilo končno treba le artikulirati ali misliti. Diskurze moramo obravnavati kot diskontinuirane prakse, ki se križajo, včasih zblížajo, a se prav tako ignorirajo ali izključujejo.«¹⁶

Ravno prepričanje tako v kontinuiteto kot skritost pa tako zelo prevladuje v Agambenovi *teološki* genealogiji in v njegovi interpretaciji odrešilne funkcije same arheologije. V nasprotju s Foucaultom, za katerega dolžnost genealogije *ni* »dokazovati, da preteklost aktivno obstaja v sedanjosti, da skrivoma še naprej navdihuje sedanjost, da je vsilila vnaprej določeno obliko vsem njenim spremembam«,¹⁷ je Agamben nepopustljiv pri tem, da arheolog ponovno obrne zgodovino proti toku, da bi imel dostop do zgodovinske in antropološke odrešitve, ki – gre za intriganten sklic na islamsko teologijo – za Agambena *predhodi* samemu stvarjenju. Arheologova gesta, daleč od sivega in potrpežljivega dela, ki bi nam, odvisno od okoliščin, omogočil misliti drugače, je »paradigma vsakega pravega človeškega delovanja«. ¹⁸ Arheologija se kot takšna paradigma izkaže tudi za – v resničnem povzdignjenju zgodovinskega substancilizma, najverjetneje stranskem produktu Agambenovega čudnega zlitja Heideggerja, Schmitta in Benjamina – edino politično gesto v povsem poenotenem horizontu, katerega izvor in »anarhično« funkcioniranje je treba iskati v ideji *oikonomie*, vlade kot prilagodljivega in endemičnega *menedžmenta* ter produkcije »stranskih škod«. Prav substancialistična teza pa Agambenu omogoča zavreči kot zmotno ali nerefleksivno tako zvestobo parolam radikalne politične teorije (npr. Rousseaujeve splošne volje, še enega »teološkega nasledstva«) kot poskuse, da bi ponovno obudili sekularistično kritiko religije. *Oikonomia* modernih, kot razglasi v dodatku o nevidni roki h *Kraljestvu in slavi*, pušča nedotaknjen koncept vlade, ki je spremljal teološki model vladanja svetu: »Zaradi tega je nesmiselno zoperstavlјati sekula-

182

v družbi ali o samovzpostavitvi družbe, in tako dalje. To niso temeljni fenomeni. So zgolj recipročna razmerja, ter večne vrzeli med nameni v razmerju enega do drugega.« Glej Michel Foucault, »Space, Knowledge, Power« (1982 interview), v: Michel Foucault, *Power: Essential Works of Foucault 1954–1984*, ur. James D. Faubion, Penguin, London 2001, str. 356.

¹⁶ Michel Foucault, »Red diskurza«, v: Michel Foucault, *Vednost, oblast, subjekt*, KRT, Ljubljana 1991, str. 18.

¹⁷ Isti, »Nietzsche, Genealogy, History«, str. 146.

¹⁸ *Signatura rerum*, str. 108.

rizem [*laicismo*] in splošno voljo teologiji ter njeni previdnostni paradigmi, kajti le arheološka operacija, kakršno smo skušali sami izpeljati na pričujočem mestu, ki se vrne pred razcep, ki ju je proizvedel kot tekmovalna, a neločljiva duhovna brata, lahko razruši in onemogoči celoten ekonomsko-teološki aparat.«¹⁹

Napačna ocena²⁰ denarja

V intervjuju o svojem raziskovanju *oikonomie*, ki predhodi objavi *Kraljestva in slave*, je Agamben koristno povzel parametre svoje raziskave. Antično grško paradigmo *oikonomie* je opisal kot »menedžersko«, kot »dejavnost, ki ni zavezana sistemu norm, prav tako pa ne tvori *episteme*, znanosti v strogem pomenu besede, temveč implicira odločitve in nagnjenja, ki se od primera do primera spreminjajo, zato da bi se ukvarjali s specifičnimi problemi. V tem pomenu bi bil pravilen prevod termina *oikonomia*, kot to predlaga tudi slovar Liddell-Scott, *menedžment*.« To semantično jedro, ali *Sinn*, je potem preneseno, s pomočjo Klementa in Origena, v izvorna pojmovanja zgodovine v krščanski teologiji, kjer zgodovina nastopa kot »misterij ekonomije«, ali, kot bi lahko tudi rekli, misterij božjega menedžmenta – menedžmenta, ki je, kot Agamben pripominja nekje drugje, sklicujoč se pri tem na argumente Reinerja Schürmanna, *anarhičen*. Še več, podaljšujoč svojo zvestobo pojmu sekularizacije, Agamben pripominja, da je zgodovina v skladu s tem »misteriozna ekonomija, božji misterij, ki je predmet krščanskega razodetja in ki se jo je treba naučiti dešifrirati. Hegel (in Marx za njim) sta to paradigmo le privzela, da bi na koncu razkrila misterij«. V odlomkih, kot je pravkar navedeni, je zgodovinski substancializem očiten, poleg tega pa določa tudi Agambenovo trditev o politični pomembnosti njegove arheološke operacije. Navkljub dejstvu, da se sam le bežno dotakne moderne politične ekonomije, pa še takrat le skozi zelo kratko in tendenciozno razpravo o Rousseauju in Smithu, pa Agamben vseskozi namiguje, da nekakšna nit poenotuje »anarhično« previdnostnost krščanske teologije brez naše lastne kapitalistične zagatne situacije. Resnično bi lahko tvegali in rekli, da ta tisočletni ovinek, ki napoteva na Foucaultov (mnogo skromnejši) obrat k analizi ekonomske misli (zlasti neoliberalne vladnosti), z malce manjšim podarkom na osrednjosti Schmittovske *politične* teologije, predstavlja enega od načinov, na katerega Agamben odgovori na očitno kritiko niza del s skupnim naslovom *Homo Sacer*, kot tistih, ki so popolnoma prezrli *kapitalizem* kot singularno obli-

¹⁹ *Il Regno e la Gloria*, str. 313.

²⁰ [Mismeasure – napačno, slabo, popačeno merilo, mera, presoja, ocena; ne-mera, za-mera, nemerljivo, brez-merno; spregled. *Op. prev.*]

ko (bio)oblasti in kot neizprosno prisilo različnih modalnosti suverenosti in zakona. Čeprav Agamben blago protestira, da bi bilo »pretirano« reči, da skuša »rekonstruirati bistvo kapitalizma«, kljub temu to razglša: »Zmagoslavje ekonomije danes lahko razumemo le, če hkrati z njo mislimo zmagoslavje menedžerske paradigme teološke *oikonomie*«. Prav v tem (praznem) konceptu reda – te vezi, ali »signature«, ki povezuje imanenco in transcendenco, prakso in bit, ki jih je razdvojil ravno nastop same teologije – opaža Agamben »bistveno predpostavko, ki preko teološke paradigme poveže antično ekonomijo z moderno ekonomijo.«²¹

Zanimivo bi si bilo ogledati, kaj bi nam osredotočanje na njihove teološke predhodnike povedalo o modernih konceptih ekonomskega reda – denimo o Hayekovi razvpiti neoliberalni ontologiji »spontanega reda«. Seveda bi bilo nujno, da se pri tem ne opiramo na filozofovo sposobnost dojeti božje teološke signature. Astronomija, kot v primeru Smithove »nevidne roke«, bi bila lahko na primer primernejši vir-področje za pojme reda. V vsakem primeru pa bi možnost asimetrije, razvezave ali indiference med vzroki in učinki morala v nas spodbuditi določeno genealoško zadržanost. Konec koncev to, da bi lahko bil sodobni koncept reda, s številnimi potezami ali celo s samo njegovo strukturo, povezan s srednjeveškimi teološkimi razdelavami, pove zelo malo o njegovem funkcioniranju ali njegovi veljavnosti – razen če smo, kajpada, že privzeli idejo, da smo ujeti v teo-ekonomski aparat, ki je na delu vse od domnevnega sesutja enotnosti med bitjo in prakso, enotnostjo, katere obnova bi nekako pomenila odrešitev.

A tisto, kar je bolj pogubno za Agambenove trditve o politični nujnosti in epohalni globini njegove arheološke operacije, je odsotnost druge paradigme »ekonomskega« obnašanja, ki jo je opredelil zlasti Aristotel, a le zato, da bi jo zavrnil kot potencialno grožnjo redu in stabilnosti *polis*a: gre za *hrematistiko*, znanost o monetarni akumulaciji, cirkulaciji in dobičku, ki je zoperstavljena menedžerski stabilnosti paradigme *oikonomie*. Ne glede na to, kako »anarhičen« je lahko menedžerski red, ki ga je napovedala *oikonomia*, pa njemu samemu grozi neka druga vrsta anarhije, anarhija denarja kot »realne abstrakcije«, ki grozi, da bo uničila vsako stabilno mero, vsak standard presoje, vsako načelo reda. Marx je to srečanje filozofije s škandalom akumulacije zabeležil v pomembni opombi v prvem zvezku *Kapitala*, ki jo velja navesti kar v celoti:

²¹ O srednjeveškem, poaristotelovskem razvoju reda kot politične in metafizične paradigme glej *Il Regno e la Gloria*, zlasti str. 99–105.

»Aristotel postavlja nasproti hrematistiki ekonomiko. Izhaja iz ekonomike. Kolikor je le-ta umetnost pridobivanja, se omejuje na preskrbo dobrin, ki so potrebne za življenje in koristne za dom ali za državo. 'Resnično bogastvo (ὁ ἀληθινὸς πλοῦτος) sestoji iz takšnih uporabnih vrednosti; kajti velikost te vrste posesti, ki zadostuje za dobro življenje, ni neomejena. Je pa še druga vrsta umetnosti pridobivanja, ki se predvsem in po pravici imenuje hrematistika, zaradi katere se zdi, kakor da bogastvo in posest nimata nobene meje. Blagovna trgovina (ἡ καπηλική pomeni dobesedno nadrobno trgovino in Aristotel uporablja to obliko, ker v njej prevladuje uporabna vrednost) po naravi ne spada v hrematistiko, kajti tu se menjava nanaša le na to, kar je njim samim (kupcem in prodajalcem) potrebno.' Zato, tako izvaja dalje, je tudi bila prvotna oblika blagovne trgovine neposredna izmenjava blag, toda ko se je razširila, je nujno nastal denar. Z iznajdbo denarja se je morala izmenjava blag nujno razviti v καπηλική, v blagovno trgovino, ta pa se je v protislovju s svojo prvotno tendenco razvila v hrematistiko, v umetnost, delati denar. Hrematistika se tedaj razlikuje od ekonomike po tem, da je 'zanjo cirkulacija vir bogastva (ποιητικὴ χρημάτων [...] διὰ χρημάτων μεταβολῆς). In zdi se, da se vrti okoli denarja, kajti denar je začetek in konec te vrste menjave (τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρασ τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν). Zato pa je takšno bogastvo, kakor teži za njim hrematistika, neomejeno. Kakor je namreč vsaka umetnost, ki ji cilj ni sredstvo, temveč končni namen, neomejena v svojem prizadevanju, kajti skuša se mu vedno bolj približati, medtem ko tiste umetnosti, ki iščejo samo sredstva za namen, niso neomejene, zakaj namen sam jim postavlja mejo, tako tudi za to hrematistiko ni nobene meje njenemu cilju, temveč je njen cilj absolutna bogatitev. Ekonomika, ne hrematistika, ima mejo [...] prva ima za cilj nekaj, kar je različno od denarja samega, druga pa množitev denarja [...] Zamenjavanje obeh oblik, ki se prepletata druga z drugo, je nekaterim povod, da gledajo na ohranitev ter pomnožitev denarja v neskončnost kot na končni cilj ekonomike.' (Aristoteles: »De Rep.«, izd. Bekker, I. knjiga, 8. in 9. poglavje. passim).«²²

Hrematistika na ta način, s tem ko prekoračuje naravni red potreb in postavlja *brezmejno* akumulacijo, napoveduje načelo kapitalizma kot *samoovrednotujočo*, a tudi kot samo sebe izničujočo in razkrajajočo silo, ki jo opisuje *Komunistični manifest*. Eden izmed načinov formuliranja tega razlikovanja s pomočjo terminov, ki smo jih že srečali preko Agambena, je, da hrematistika s tem, ko ima denar

²² Karl Marx, *Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Prva knjiga. Produktijski proces kapitala*, prevedli Ivan Lavrač et al., Cankarjeva založba, Ljubljana 1986 (druga izdaja), str. 142.

za izvor in cilj, grozi, da bo proizvedla popolnoma neukrotljivo [unmanageable] ekonomijo, in na ta način spodkopala red potreb, na katerih počiva polis, kakor tudi samo zmožnost razsojanja. Kot je pripomnil Eric Alliez v pomembni analizi te točke srečanja med Aristotelom in Marxom, hrematistika vpelje »čas dislokacije«, »svetovne krize« v Aristotelovsko politiko in kozmologijo, »nadomesti enotnost potrebe, naravnega referenta denarnega znaka, z dobičkom.« Hrematistika je »hibridna znanost [...], ki se od ekonomije, ki ji vlada uporabna vrednost, loči po tem, da cirkulacija postane vir neomejenega denarnega bogastva, 'denar je začetek in konec te vrste menjave': D–B–D. Je znanost denarja, katere slaba neskončnost preganja organskost političnega telesa tako, da deregulira postulat menjave med ekvivalenti.«²³ Še bolj nedavno je skušal Chris Arthur na osnovi teze, da je Marxova sistemska dialektika kapitala precej podobna Heglovi logiki, pokazati, da denar vpelje tako resnično neskončnost, saj »se v svojem kroženju vrača vase«, kakor tudi dozdevno ali slabo neskončnost, saj se je »kapital vkrcal na pomične stopnice akumulacije, iz katerih ne more sestopiti«. Nemir denarja kot kapitala znotraj »spirale« akumulacije pomeni, v odmevu na Aristotelove strahove, da mu ne meja ne mera ne moreta priskrbeti stabilne oblike.²⁴ Sama forma vrednosti je takšna, da

»se dobra in slaba neskončnost pomešata med seboj; kajti tu imam zasebnost [Being-for-Itself], ki se žene skozi lastno drugost; čigar nenavadno bistvo je, da je čista abstrakcija kvalitete (uporabne vrednosti), namreč kvantiteta (vrednost), zato je gibanje neomejeno, nenehno se mora dogajati, kajti njegov povratak k sebi se nikakor ne more zapreti vase, saj je samo njegovo bistvo brezmejno. Marx pravi: 'Kapital kot tak ustvari posebno presežno vrednost, saj ne more naenkrat ustvariti neskončne presežne vrednosti; a gre za nenehno gibanje, da bi ustvaril več istega.' Tako nek posamezni kapital nikoli ni po meri svojega koncepta in se je tako prisiljen vreči v vse številnejše zaplete spirale akumulacije.«²⁵

186

Skratka, že ta bežna obravnava problema hrematistike, ekonomije neomejenosti in akumulacije, kaže na to, da je Agambenova teološka genealogija nezmožna priskrbeti uvid v forme (vrednosti), ki določajo (ne)red sodobne ekonomije. Medtem ko *Kraljestvo in slava* dejansko priskrbi bogat arhiv za preučevanje krščan-

²³ Eric Alliez, *Temps capitaux. Tome I: Récits de la conquête du temps*, Cerf, Pariz 1991, str. 30–32.

²⁴ Edina »mera« kapitala, kot pripominja Arthur, je *stopnja* akumulacije, se pravi, oblika mere, ki je globoko destruktivna za vrsto mer, s kakršnimi se sooča aristotelovska *oikonomia*.

²⁵ Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden 2004, str. 148–149.

ske predzgodovine »menedžmenta« kot vse bolj razširjenega načela družbene organizacije, pa ne spregovori – najverjetneje zaradi Agambenovih heideggerjanskih predsodkov o mestu dela in produktivnosti v marksistični kritiki politične ekonomije – o »anarhičnem« redu akumulacije kapitala, in nima tako ničesar za povedati o konstitutivno neukrotljivih [unmanageable] ekonomijah (*hrematistiki*), ki jim skuša menedžment (*oikonomia*) vladati. Diskontinuiteta in asimetrija med ekonomskim in hrematističnim, ali med menedžmentom in akumulacijo, tudi izkazuje revščino poskusov, da bi vedno znova ponavljali zlizano idejo o tem, da je Marxova misel »sekularizacija« neke zakrite in nezaželene teološke vsebine. Signatur tam pač ni. Niti kapitalizma niti Marxove teorije o njem pa ne moremo zaobjeti s pojmom *oikonomie* in njegovih genealogij, pa naj bodo teološke ali kakšne druge, prav tako pa tudi ne zadostuje, če politično ekonomijo kombiniramo z ekonomsko teologijo, da bi se tako izognili slabostim Agambenovega dela kot sredstva za politično mišljenje sedanjosti.

Upravljanje s stvarmi

V zaključnem delu bi želel spregovoriti še o pomembnosti teme o domnevnih teoloških izvorihi birokracije in administracije v *Kraljestvu in slavi* za možno kritiko marksovskega komunizma, za katerega Agamben meni, kot dobri levi-heideggerjanec, da ga ovira, tako kot tudi vso politično teorijo Zahoda, njegovo lastno »teološko nasledstvo«. ²⁶ Ni si težko predstavljati razširitve Agambenovega argumenta o ekonomijah administracije na kritiko, ki bi sovpadla s številnimi kritikami, ki so bile usmerjene proti komunistični tezi o »odpravi države« kot post-politični utopiji (ali distopiji) transparentnega planiranja. Za Agambena je sam moderni pojem administracije/upravljanja – ki ga ni težko razložiti v Engelsovem tekstu o avtoriteti ali v večini Leninovih tekstov po letu 1917 – povezan s previdnostnim aparatom, z vladnim strojem, ki povezuje transcendenco ravnine z imanenco vlade, ki je vselej vlada nad stranskimi učinki. »Moderna država«, piše Agamben, »dejansko podeduje tako vidike teološkega stroja vlade sveta, in se predstavlja hkrati kot država blaginje [*stato-providenza*] in država

²⁶ O tematiki levega heideggerjanstva prim. Matteo Mandarini, »Beyond Nihilism: Notes Towards a Critique of Left-Heideggerianism in Italian Philosophy of the 1970s«, *Cosmos & History*, 5, 1 (2009), str. 29–48. Agambenovo študijo slave bi lahko seveda povezali z razpravo o političnih religijah in kultih osebnosti, kolikor ti zadevajo zgodovino komunizma. Teza, da je poslabšanje glorifikacije znak neuspeha transformacije v vladni praksi je precej razumljiva, ni pa tako očitno, da potrebuje ontološka in antropološka prepričanja (idejo človeka kot »sabatičnega« ali inoperativnega stvora), ki jo poudarja Agamben.

usode. Skozi razlikovanje med zakonodajno ali suvereno oblastjo in izvršno ali vladno oblastjo vzame moderna država nase dvojno strukturo vladnega stroja.«²⁷ Še več, moderna država je tudi, kot pripominja Agamben, če sledimo teološkim signaturam, sam model *pekla* – dejansko je nedoločeno nadaljevanje *oikonomie*, brez možnosti odrešitve, ki je v krščanski teologiji zaznamovala usodo prekletih. Ali je potemtakem sklicevanje na »upravljanje stvari« znak, da je tudi marksizem ujet v birokratski *ministerium*, ki je bil prvič formuliran v krščanski angelologiji, ali to pomeni, da tudi marksizem v sebi nosi peklenski hierarhični red?

Kot je pripomnil Hal Draper, ideja prehoda od vladanja nad ljudmi k upravljanju/administraciji stvari, ki izvira iz Saint-Simona in ki so jo pogosto navajali tako anarhisti kot marksisti, v sebi zagotovo nosi precej peklensko napoved: »To se običajno jemlje za hvalevredni občutek, ki pomeni odpravo vladanja človeka nad človekom; toda dejansko Saint Simonove zelo despotske sheme kažejo, da si je pri svojih vladah zamišljal nekaj precej drugačnega: upravljanje z ljudmi tako, kot da so ljudje stvari.«²⁸ In ko Engles zapiše, da bodo v komunizmu »javne funkcije izgubile svoj politični značaj in se spremenile v navadne upravne funkcije, ki bodo varovale resnične družbene interese«,²⁹ lahko v tem slišimo odmeve Agambenove *gubernatio dei*,³⁰ ali Foucaultovo lastno označbo *Polizeiwissenschaft* v terminih »sistema regulacije splošnega vodenja posameznikov, pri čemer bi bil nadzorovan do točke samovzdrževanja, brez potrebe po poseganju vanj.«³¹ Toda preden pohitimo in označimo komunistično politiko za še eno sekularizacijo, moramo premisliti določen način, na katerega meri svoje moči ne s suvereno oblastjo ali birokratskim menedžmentom, temveč z neko vrsto ekonomske prisile, ki jo izvaja kapitalistična akumulacija, se pravi, vrednostna forma. V tem pogledu velja upoštevati, da problem »upravljanja s stvarmi« ni zgolj kanal za birokratsko substanco, ki vodi nazaj vse do krščanske angelologije, pač pa tudi odgovarja na globok politično-ekonomski problem: kaj bi bila (komunistična) družba onstran

²⁷ *Il Regno e la Gloria*, str. 159.

²⁸ Hal Draper, »The Death of the State in Marx and Engels«, *Socialist Register* 1970, str. 282.

²⁹ Friedrich Engels, »O avtoriteti«, prevedel Maks Veselko, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih* (MEID), zv. IV., Cankarjeva založba, Ljubljana 1977, str. 458.

³⁰ Denimo še zlasti v naslednjem odlomku: »Vladanje pomeni dopuščanje produkcije posameznih sočasnih učinkov splošne 'ekonomije', ki bi sami po sebi ostali popolnoma neučinkoviti, toda brez katerih ne bi bila mogoča nobena vlada.« (*Il Regno e la Gloria*, str. 160) Zanimivo bi bilo v tem duhu premisliti idejo ekonomskega Plana ...

³¹ Michel Foucault, »Space, Knowledge, and Power«, str. 351.

realnih abstrakcij Kapitala in Države? Drugače rečeno, kaj bi pomenilo organizirati družbo brez denarja kot njene mere in privatizacije-razlastitve javne oblasti v razrednem interesu? V tej točki stopi ključno »ekonomsko« vprašanje, vprašanje enakosti, v ospredje. Sklenil bom s kratko razpravo o problematiki enakosti s strani marksizma, zato da bi pokazal politično razliko, ki jo vpeljuje premislek naše zagate ne v terminih *oikonomie*, temveč v terminih kapitalizma, ne v terminih teološke genealogije, temveč v terminih historičnega materializma.

Zgolj skozi njen poskus, da bi se premaknila onstran oblik družbenega reda in mer, ki jih prinašajo paradigme *oikonomie* in hrematistike, lahko osmislimo kritiko (politične in ekonomske) enakosti, ki nastopa znotraj komunistične misli. Vzemimo Marxov tekst *Kritika Gothskega programa* in komentar tega dokumenta v Leninovem delu *Država in revolucija*. Soočen s pravo »ekonomsko« teorijo pravičnosti (social-demokratskim idealom, za katerega so se zavzemali takšni, kot je denimo Lassalle, da enakost pomeni »pravično distribucijo«, »enako pravico vseh do enakega produkta dela«), Marx ostro odgovarja, da je pojem enakosti, ki ga vsebujejo vse te distribucijske vizije komunizma še vedno vpet v same abstrakcije, ki obvladujejo buržoazno družbo, to je, še vedno je zavezan nestabilnemu razmerju med abstraktno politično enakostjo in neomejeno akumulacijo pod zaščito vrednostne forme, ki zaznamuje specifičnost kapitalizma. Ko razmišlja o komunistični družbi, ki bo *nastala iz kapitalistične družbe* – in je potemtakem ne le njena negacija, temveč njena *določena* negacija –, Marx pripomni, da ukinitvev izkoriščanja in kapitalističnega prisvajanja presežne vrednosti *še ne* bi naredila konec oblikam nepravčnosti, ki so z abstrakcijo vrednosti del gospostva nad družbenimi odnosi. V porajajoči se komunistični družbi distribucijo »obvladuje isto načelo kakor pri menjavi blagovnih ekvivalentov: menja se enaka količina dela v eni obliki za enako količino dela v drugi obliki«. ³² Drugače rečeno, določena ekonomija še vedno funkcionira kot prisila in še taka količina genealogije ali arheologije nas od tega ne more odrešiti.

189

Enakost v takšnem nerazvitem, prehodnem komunizmu še vedno zavezuje gospostvo standarda, *dela*, ki je sam nosilec neenakosti – sposobnosti, produktivnosti, intenzivnosti in tako naprej. Pravica, na katero se tako veselo zaklinjajo socialdemokrat, je tako »po svoji vsebini pravica neenakosti, kakor vsaka druga pravica«, kajti »pravica lahko po svoji naravi obstaja samo v uporabljanju ena-

³² Nav. po: Karl Marx, »Kritika gothskega programa«, v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela v petih zvezkih* (MEID), zv. IV., Cankarjeva založba, Ljubljana 1977, str. 492.

kega standarda«³³ na *neenake* posameznike. Z drugimi besedami, politični in filozofski pojem enakosti kot pravice, ki je utemeljen na ideji abstraktne ali univerzalne mere ali standardu, še vedno nosi rojstna znamenja oblike družbenega merjenja, ki temelji na vrednosti dela, na njegovi »ekonomiji«. Po Leninovi razlagi, »zgolj pretvorba sredstev produkcije v skupno lastnino celotne družbe [...]« *ne odstrani* napak distribucije in neenakosti »buržoaznega prava«, ki še *naprej prevladuje*, kolikor so produkti razdeljeni »po delu«. V luči teh izjav lahko sklenemo, da je komunizem, in njegov horizont upravljanja, določena in ne enostavna negacija kapitalizma. Komunistični problem enakosti je problem enakosti, če navedemo Lenina, *brez kakršnegakoli standarda pravice* – kar pomeni, enakost ne perpetuira neenakosti, ki jih je povzročila prevlada družbenih razmerij z merami vrednosti, še zlasti ne s standardom dela, ki se nanaša na kapitalizem. Takšno »nestandardno« enakost lahko mislimo le kot rezultat revolucije in prehoda, ki bi ukinil kapitalistično hrematistično kreativno destrukcijo, a tudi abstraktne forme prava in suverenosti, ki določajo enakost znotraj buržoazne družbe.

Toda ali ta razveljavitev pakta med merjenjem ne-merjenosti denarja in liberalnimi standardi abstraktnih pravic, ki jih artikulirajo konkretna zatiranja, ali ta perspektiva presega horizont Agambenovega teo-ekonomskega vladnega stroja? Seveda, kajti ukvarjanje s produkcijo in delom, ki se tako gnusi Agambenu, pomeni, da je klasična komunistična misel, ne glede na svoje ukvarjanje z osvoboditvijo prostega časa in celo igre, tuja »sabatični« politični antropologiji, ki jo zagovarja Agamben. Človeško bistvo kot »skupek družbenih razmerij« ni enostavno inoperativno, nepotencialno. Prezaposlenost z dejanskimi potrebami in materialnimi prisilami, kakor tudi z odporom narave, pomeni, da je neka oblika »ekonomskega« mišljenja, vladanja, urejanja in razdeljevanja virov neizogibna zunaj čisto religioznega horizonta odrešitve. V tem pogledu, ne glede na njeno teološko genealogijo, neka razsežnost birokracije, četudi ne hierarhije, spremlja vsako komunistično podvzetje, čeprav boj za polivalentnost meri na preprečitev konkretizacije človeških odnosov v redove funkcij in specializacij. A obstaja tudi še specifično marksistični pomen inoperativnega, ki ga na dan spravlja pozornost do vprašanja enakosti, in ki ima verjetno konkretno, četudi utopično, silo, ki manjka Agambenovi liminalni in mesijanski antropologiji. Inoperativno je tukaj postopek in ne bistvo, politična praksa in ne tisto, kar se nahaja na drugi strani katastrofičnega razlikovanja med življenjem pod in onstran danih apar-

³³ [*Ibid.*, str. 493. Op. ur.]

tov ali *dispozitivov*. Prej kot *bodisi* afirmiranje načelne enakosti človeških bitij *bodisi* obljubljanja njihove morebitne izravnave, komunistična »enakost« pomeni ustvarjanje družbenih razmerij, v katerih neenakosti ne bi bile narejene za nedelujoče, nič več povzete kot neenake pod enak standard ali mero prava. Z drugimi besedami, izziv komunizma je producirati politiko brez *arche*, ki bi ne bila zgolj oblika vladnosti, ki bi ji gospodovalo odsotno načelo – odsotnost, ki bi jo, če sledimo Agambenovim namigom, zapolnil spektakel slave. Njene imanence ne bi več spodkopaval odsotni Bog ali njegovi skrivnostni zastopniki. Toda to drugačno upravljanje je smiselno le, če zaobidemo slepilo antropologije odrešitve v korist mišljenja ne ljudske suverenosti, temveč kolektivne ali transindividualne moči/oblasti, nečesa, kar nam Agambenovo heideggerjansko izobčenje »metafizike subjekta« in »humanizma« preprečuje, da bi storili.

Prevedel Peter Klepec

Giorgio Agamben

Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo

Neri Pozza, Verona 2007, 333 strani.

Kako umestiti to Agambenovo delo o teološki genealogiji ekonomije in vlade, ki nosi oznako *Homo sacer*, II, 2 znotraj avtorjevega opusa? Smiselnost uvodnega vprašanja se zdi upravičena predvsem v luči zaporedja izidov vseh knjig trilogije *Homo sacer*. Spomnimo, da je Agambenovo ime – čeprav je na mednarodnem prizorišču nastopilo že dosti prej – svojo odmevnejšo slavo dobilo šele leta 1995 z izidom prvega dela trilogije *Homo sacer*, z naslovom *Homo sacer – suverena oblast in golo življenje* (v slovenskem prevodu 2004). Nato se je Agamben odločil izdati tretji del trilogije *Kar ostaja od Auschwitzta* (1998, slovenski prevod 2005), leta 2003 pa še *Homo sacer* II, 1 z naslovom *Stato di eccezione. Il regno e la gloria* (2007) – *Homo sacer* II, 2 – tako v nekem smislu zaključuje trilogijo *Homo sacer*, čeprav je po drugi strani njen osrednji del. Kako torej razumeti to neskladje med numeričnimi oznakami vseh delov in zaporedjem njihovih izidov? Gre za naključje? Ali pa gre morda za avtorjevo vztrajanje pri nekem izhodiščnem načrtu, v kateremu je predvidel večji obseg obeh knjig drugega dela trilogije in posledično postavil pisanje teh besedil na konec projekta *Homo sacer*? Pri odgovorih na ta vprašanja je potrebno

upoštevati, da je Agamben po koncu pisarnja trilogije izvedel neko gesto, ki spominja na Foucultovo izdajo *Arheologije vednosti*, ko je leta 2008 objavil knjigo *Signatura rerum*, s podnaslovom *O metodi*. V njej pojasni strukturo in vlogo svoje metode nasploh, posebej pa pri pisanju trilogije. Kot pojasnjuje, je vse figure, ki jih je analiziral znotraj opusa *Homo sacer* (homo sacer, musliman, stanje izjeme, trinitarna oikonomija itd.), obravnaval kot paradigme,¹ torej kot singularne fenomene, ki so »hkrati del in celota«, prav zato, ker vztrajajo na ravni singularnega ter tako izključujejo antinomično razmerje med partikularnostjo in občnostjo. Zato so edini, ki imajo zmožnost narediti intelegibilen nek zgodovinsko-problemski kontekst. S tega vidika je vrstni red obravnavanih tematik bolj ali manj nepomemben, vsak fenomen zase je singularen, kar za Agambena že pomeni, da ne moremo predpostaviti enega fenomena kot izvornega za vse ostale, oziroma, da vsak fenomen zase ne implicira nobenega neposrednega vzročnega posledičnega razmerja z ostalimi.

Tendencioznejša razlaga tega problema, ki se ne opira na naključje in poskuša poiskati strukturno povezanost vseh delov, pa vse skupaj postavi v drugačno perspektivo. Če namreč krščanska teologija, ki tako ali drugače tvori nek problemski okvir za Agambenove analize, v vseh svojih ozirih predpostavlja neko časovno sosledje treh velikih dogodkov (stvarjenje, razodetje, odrešitev),

¹ Giorgio Agamben, *Che cos'è il paradigma?*, Bolati Boringhieri, Torino 2008, str. 11. Prim. prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

in če so ti hkrati na nek način ustreznicam trem delom trilogije (*Homo sacer* – stvarjenje, *Stato di eccezione* in *Il regno e la gloria* – razodetje, *Kar ostaja od Auschwitz* – odrešitev²), potem lahko iz tega sklepamo, da se pomen razodetja pokaže šele vzvratno, po odrešitvi, istočasno pa postavi tako stvarjenje kot odrešitev v neko novo perspektivo. Agamben zato že v izhodišču *Il regno e la gloria* jasno začrta svojo usmeritev:

»Ena od tez, ki si jo bo ta raziskava prizadevala dokazati, je, da iz krščanske teologije izhajata dve politični paradigmi v širšem smislu, ki sta antinomični, a funkcionalno povezani: politična teologija, ki v edinem Bogu utemeljuje transcendenco suverene oblasti, in ekonomska teologija, ki prvo nadomešča z idejo oikonomie, ki je pojmovana kot imanen red – domač in ne političen v strogem smislu – tako božanskega kot človeškega življenja. Iz prve izvirata politična filozofija in moderna teorija suverenosti; iz druge pa moderna biopolitika, vse do aktualnega trionfa ekonomije in vladanja [governo] nad vsemi ostalimi vidiki družbenega življenja.«³

² Po Eriku Petersonu, nemškemu teologu iz 20. stoletja, ki je, poleg Carla Schmitta, osrednja Agambenova referenca, je vzrok za zakasnitev paruzije – drugega Kristusovega prihoda ob koncu časa – in s tem odrešitve prav v odklanjanju spreobrnitve Židov oziroma v njihovem zavračanju vere v Kristusa. Auschwitz kot rešitev tega problema zato sovpadе z odrešitvijo (Prim. Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Verona 2007, str. 13-29. Prim. prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*).

³ Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Verona 2007, str. 13.

S to delitvijo Agamben jasno nakaže dva osrednja koncepta, ki ustrezata obema paradigmama in predstavljata neke vrste rdečo nit, ki se vleče skozi celotno delo. To sta koncept *liturgije*, ki ustreza politično teološki paradigmi in koncept *trinitarne oikonomie*, ki ustreza paradigmi teološke ekonomije. Eruditsko analizo, ki je tudi sicer Agambenov zaščitni znak, lahko najbolje povzamemo, če na hitro orišemo Agambenove poudarke v genealoški in arheološki analize teh dveh konceptov.

Trinitarna oikonomia in problem ontologije Boga

Antinomičnost in hkratna funkcionalna povezanost politične in ekonomske teologije se v celoti nanaša na njuno pojmovanje boga. Medtem ko politična teologija, katere glavnega reprezentanta Agamben vidi v Carlu Schmittu, vztraja na njegovi enotnosti in nerazcepljenosti ter iz tega izpeljuje enotnost suverene oblasti (nasproti demokratski ideji o delitvi oblasti), pa postane znotraj ekonomske teologije razcep boga problem, ki so ga poskušali rešiti cerkveni Očetje med tretjim in petim stoletjem. Problem neenotnosti boga se je zgodovinsko pojavil neke v drugem stoletju, in sicer kot problem svete Trojice, v kateri so nekateri Očetje videli nevarnost ponovnega uvajanja poganskega politeizma v krščanstvo. Interpretacija Trojice, s katero so cerkveni Očetje poskušali problem rešiti, se je opirala na razlikovanje znotraj samega boga med njegovo *bitjo* in med njegovo *prakso*, skratka, na enotnost boga (v onostranstvu) in na pojavitev oziroma prakso te enotnosti v obliki Trojice, ki je natanko način, kako bog ureja svoj svet na način *oikosa*.

Filozofski vir, ki predstavlja podlago za tak sklep je Aristotelova *Metafizika*. Agamben izpostavlja problem dvojne določenosti objekta metafizike: »Kdor je vsaj malo domač v Aristotelovi filozofiji ve, da je eden od temeljnih eksegetskih problemov, ki še vedno deli interprete, problem dvojne določenosti objekta metafizike: ločena bit ali bit kot bit.«⁴ Tisto, kar po Agambenovi interpretaciji ustreza temu razcepu objekta in hkratnemu poskusu, da bi ga ohranili kot dve plati biti, pa je natanko vzajemna artikulacija *transcendence* in *imanence*. Koncept, ki Aristotelu omogoča to artikulacijo in razrešitev aporije, je koncept »reda« (*taxis*):

»Toda aporija je v tem, da red (torej figura relacije) postane način, kako je ločena substance prisotna in deluje v svetu. Eminentno mesto ontologije se na ta način iz kategorije substance premesti na kategorijo relacije – eminentno praktične relacije. [...] Kakorkoli, *taxis*, red, je dispozitiv, ki omogoča artikulacijo ločene substance in biti, Boga in sveta. [...] Skratka, Aristotel je v zahodno politiko prenesel paradigmo božanskega režima sveta kot dvojnega sistema, ki ga sestavlja transcendentna arche po eni strani, po drugi pa immanentni splet dejanj in drugotnih vzrokov.«⁵

Za Agambena je tukaj ključen dispozitiv reda, ki ohranja enotnost razcepa v samem bogu, to argumentacijo pa so kasneje, v prvih stoletjih krščanske cerkve, prevzeli cerkveni Očetje na točki spora okoli figure Trojice. Po Agambenu je tako dispozitiv Tro-

jice, ki ni nič drugega kot *ekonomska teologija*, vpisan v jedro krščanstva od samega začetka. Iz te dvojnosti, ki jo Agamben najde pri številnih teoloških virih, izhaja delitev na *Kraljestvo* in *Vlado*, ki se kot problem pojavlja praktično skozi celotno zgodovino vse do pozne debate med teologom Erikom Petersonom in pravnikom Carlom Schmittom sredi 20. stoletja. Paradoks je v tem, da sta oba avtorja, ki sta, vsak iz svojih razlogov⁶, zagovarjala enotnost Kraljestva in Vlade, navsezadnje pristala na formulo »*le roi règne, mais il ne gouverne pas*«. To pa ni brez posledic za Schmittovo kasnejšo razlago nacistične politične ureditve, ki bi jo lahko pravzaprav označili za antischmittovsko. V *Staat, Bewegung, Volk*, izdani leta 1933 Schmitt izpeljuje politiko iz analize tedaj nove ustave nacistične Nemčije. Ključna Schmittova poanta v tem delu je v tem, da je ljudstvo (*Volk*) pojmovano kot »nepolitična plat, ki narašča pod zaščito in v senci političnih odločitev«.⁷ Agamben pa v tej postavitvi vidi prav »pastoralno in vladnostno funkcijo«, ki pripadeta *Führerju* in njegovi stranki. Tisto, kar po Schmittu loči pomen nemškega izraza *Führung* od pastoralno-vladnostne paradigme, pa je, da pri slednji vztraja struktura, v kateri »pa-

⁴ *Op. cit.*, str. 98.

⁵ *Op. cit.*, str. 98-99.

⁶ Peterson zaradi svoje afirmacije krščanstva kot anti-židovske religije, ki naj bi izključevala prav božje kraljestvo – s tem, ko so Židje Kristusa žrtvovali, da bi ohranili tempelj, kjer so akumulirali denar, so pravzaprav žrtvovali politično ureditev da rešili ekonomsko ureditev –, Schmitt pa zaradi svojega zgodnjega vztrajanja pri načelu enotnosti oblasti nasproti demokratičnemu načelu njene delitve (*Op. cit.*, str. 87-92).

⁷ Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, *op. cit.*, str. 91.

stir ostaja absolutno transcendenten glede na čredo⁸, medtem ko je pomen *Führung* prav v »rodovni enakosti [*Artgleichkeit*] med Führerjem in njegovo vrsto⁹. A da bi *Führung* odtegnil vladnostnemu modelu, je Schmitt prisiljen podeliti status ustavnosti konceptu rase, skozi katerega se nepolitični element – ljudstvo – politizira na edini (za Schmitta) možen način – »tako da iz rodovne enakosti naredi kriterij, s tem ko loči tuje od enakega, ki vsakič odloča o prijatelju in o sovražniku«. ¹⁰ Pri tem ni nepomembno, da kasneje, pri Foucaultu, postane razsizen na enak način dispozitiv, preko katerega je suverena oblast, ki pri Foucaultu sovpade z odločitvijo o življenju in smrti, pri Schmittu pa z odločitvijo o izjemi, ponovno vključena v biooblast. Za Agambena je pri tem odločilno, da je na ta način »ekonomsko-vladnostna paradigma peljana nazaj v pristno politično sfero, kjer ločitev oblasti izgubi svoj smisel in dejanje vlade (*Regierungakt*) odstopi svoje mesto edini dejavnosti 'preko katere *Führer* zagotovi svoj vrhovni *Führertum*'.«¹¹

Političnost aklamacij in liturgije

Tudi pri genealoški in arheološki obravnavi liturgičnih ritualov Agamben izhaja iz osnovne teze, ki je bila, paradokсно, skupna Schmittu in Petersonu. Za oba so aklamacije glavni sestavni del liturgičnih ritualov in dejanj, obenem pa so imanentne vsaki pristni politični ureditvi. Če je Peterson v svojih analizah dognal predvsem formalno strukturo

sovpadanje med aklamacijami in pravno ureditvijo, pa je Schmitta zanimala predvsem funkcija aklamacij pri vzpostavitvi »ljudstva kot demokratične konstituirajoče moči«. ¹² Kot poudarja Agamben, ne smemo pri tem izpred oči izgubiti konteksta, v katerem je nastala ta Schmittova formulacija. S tezo o aklamacijah kot izrazu čiste in neposredne demokracije ljudstva, ki s tem pridobi demokratično konstituirajočo moč, se je Schmitt zoperstavil prav liberalno-demokratični koncepciji politike, reducirane zgolj na tajno volilno ali referendumsko glasovanje, brez odprte javne razprave. Oba avtorja si torej delita predpostavko o sovpadu notranji povezanosti med politiko in javnimi aklamacijami – glasnim množičnim obravnavanjem in zavračanjem predlogov v javni razpravi. Na tej točki poskuša Agamben pokazati, da je ta struktura sovpadanja domnevno primitivnih ritualov z osrednjo formo politike, na delu že v časih starega Rima. Tisto, po čemer se je ljudstvo (*laos*) že tedaj ločilo od svoje primitivne oblike (*ochlos*), je bila prav združitev oziroma poenotenje ljudstva v ritualih javnih aklamacij. Ob tem pa ni nepomembno, da je par *laos-ochlos* strukturno sovpadel s parom *populus-multitudo* znotraj tradicije javnega prava, torej parom, ki je zaposloval večino modernih teoretikov suverenosti od Hobbesa dalje.

Iz tega Agamben izpelje sklep, po katerem je »slava« [*gloria*] – torej niz liturgičnih ritualov – prav »negotovo območje, kjer se gibajo aklamacije, ceremonije, liturgija in gesla«. ¹³ Z drugimi besedami, liturgični rituali

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Giorgio Agamben, *op. cit.*, str. 192.

¹³ *Ibid.*, str. 209.

so »kot vedno delujoči prag nerazločnosti, kjer postaneta pravno in religiozno zares nerazločna«, ta prag pa določa enaka struktura dvojne izključitve kakor pri figuri *homo sacer*. Na ta način liturgija deluje kot vmesno polje, kjer se pomešata pravni in religiozni diskurz.

Izhajajoč iz Austinove definicije performativa, torej tistega jezikovnega dejanja, ko jezikovna izjava poleg sebe hkrati že proizvede dejanje v realnosti, ki v celoti ustreza izjavi, Agamben izpostavi jezikovni mehanizem, ki omogoča to prehajanje med dvema heterogenima diskurzoma. Agamben glede Austinove definicije performativa najprej poudari, da »do performativa pridemo vedno tako, da suspendiramo normalen denotativen značaj jezika«, kar pomeni, da performativ »ni znak, temveč signatura, ki označuje *dictum*, da bi suspendirala njegovo vrednost in ga dislocirala v novo ne denotativno sfero, ki šteje na mestu prejšnje«. ¹⁴ Signatura je torej tisto jezikovno dejanje, ki lahko formalno prehaja med različnimi heterogenimi diskurzi prav zato, ker ima zmožnost suspendirati kontekst svojega nastanka in ga prenašati med različnimi diskurzi. Na tej točki bi sicer lahko nadalje analizirali upravičenost in produktivnost Agambenovega koncepta signatur, denimo z vidika Lacanove teorije označevalca, a bi to terjalo več prostora in temeljitejši pristop, predvsem v luči dejstva, da je Agamben teoriji signatur v celoti posvetil eno svojih zadnjih knjig. Če torej sprejmemo Agambenovo tezo, po kateri je potrebno liturgična dejanja obravnavati kot signature, potem moramo

¹⁴ *Ibid.*, str. 201-202.

njihovo učinkovitost pripisati prav njihovi zmožnosti prenosa (istega) pomena med dvema heterogenima diskurzoma, pravnim in religioznim. S tem Agamben postavi v novo luč staro Schmittovo tezo, po kateri so vsi ključni koncepti moderne doktrine države zgolj sekularizirani teološki koncepti. ¹⁵ Sekularizacija liturgije oziroma njena premestitev iz sfere svetega v sfero profanega (zaradi njenega signaturnega *modus operandi*) pomeni, da je v svojih učinkih in v svojem pomenu povsem enaka kot je bila v sferi svetega.

Izvorna povezanost obeh paradigem

Agambenova glavna stava v *Il regno e la gloria* je torej pokazati, da obe paradigmi – politična teologija in ekonomska teologija – vztrajata že od samega začetka zahodne metafizike, kulture in politike. Če je trditev o izvorni prisotnosti politične teologije bolj ali manj samoumevna, kar izhaja iz Agambenovih dosedanjih študij, pa je glavni preskok, ki ga lahko razberemo iz omenjene knjige v tem, da je pravzaprav paradigma ekonomske teologije oziroma oikonomije tista, ki je še bolj kakor politična teologija determinirala celotno zgodovino zahodnih družb vse do danes. To Agambenovo osrednjo tezo lahko upravičeno označimo za antischmittovsko in antifoucaultovsko s povsem enakim argumentom: če je namreč Schmitt vztrajal na tem, da so vsi koncepti moderne politike v bistvu sekularizirani teološki koncepti, in če je Foucault izvor svojega koncepta »vladnosti« kot specifi-

¹⁵ To tezo je Carl Schmitt utemeljil v svoji knjigi *Politische theologie*, nanjo pa opozori Agamben *op. cit.*, str. 14.

čnega dispozitiva, ki v celoti ustreza Agambenovemu pojmovanju oikonomie, zgodovinsko umestil v moderno, pa Agamben poskuša z genealogijo in arheologijo obeh paradigem dokazati prav nasprotno, da sta oba pojava, torej tako sekularizacija političnih konceptov kot koncept vladnosti, v jedru vseh aspektov zahodnih družb že od samega začetka, torej od antične filozofije in začetkov krščanske cerkve dalje, ter da na mestu tistega, kar običajno pojmuje kot politična teologija, že od začetka deluje ekonomska teologija oziroma koncept oikonomie. A tak pristop ima tudi svoje omejitve. Po eni strani bi lahko na Agambena naslovili očitek o neupravičenem poskusu »totalizacije« oikonomie in biopolitike, s čimer se izgubi celoten pomen politične filozofije, po drugi pa izpostavili problematičnost njegove metode. Metodi genealogije in arheologije Agambenu sicer omogočata zanimivo in eruditsko analizo ključnih konceptov in njihovih izvorov, hkrati pa implicirata določeno linearnost njihovih pomenov skozi zgodovino. Težava je v tem, da znotraj obeh omenjenih metodoloških pristopov ni mogoče misliti preloma moderne, če ga splošno razumemo kot metaforo za množstvo prelomov na številnih med seboj povezanih področjih, s čimer se je ukvarjal pomemben del politične filozofije. Naj zadostuje, da na tem mestu omenimo zgolj dva primera, ki poskušata tematizirati ta prelom in kaj le-ta sploh pomeni? Kot opozori Jelica Šumič-Riha, gre tezo Clauda Leforta o »praznem mestu oblasti«,¹⁶ kot tiste poteze, ki zaznamuje demo-

¹⁶ Glej Claude Lefort, Vprašanje demokracije, prevedel Gregor Golobič, v: *Prigode demokracije*:

kratični prelom z *Ancien regimom*, razumeti prav v kontekstu preloma imenovanega moderna: »Z drugimi besedami, če je moderna ime za prelom in če moderna in demokracija koincidirata, potem je demokracija ime za prelom na področju političnega.«¹⁷ Slavoj Žižek gre v svojem zgodnjem delu *Zgodovina in nezavedno* po našem mnenju še dlje, ko ta prelom poveže s pojavom blagovnega fetišizma: »Ta prelom med *avtoritarno-patriarhalno* podobo človeka, ki afirmira »neposredna gospostvena in hlapčevska razmerja«, in med *razsvetljensko-utilitaristično* podobo predpostavlja [...] da se fetišizirajo »razmerja med rečmi«, tj., da je človekova svoboda, prosojnost neposrednih družbenih razmerij ipd. (družbeno nujni) videz, katerega »resnico« (dejanska razmerja gospostva med ljudmi) izdaja fetišizacija »razmerij med rečmi.«¹⁸ Drugače povedano, pogoj defetišizacije kraljevega telesa, ki določa patriarhalno premoderno družbeno ureditev, je fetišizacija »razmerij med rečmi«. A problem genealogije in arheologije kot filozofskih metod je bolj obsežen, kot je morda videti na prvi pogled, zato naj na tem mestu zadostuje zgolj njegova omemba.

Boštjan Nedoh

izbrani spisi Clauda Leforta, uredila Jelica Šumič-Riha, Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str.: 23sq.

¹⁷ Glej Jelica Šumič-Riha, *Avtoriteta in argumentacija*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1995, str.: 92sq.

¹⁸ Glej Slavoj Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, str.: 45.

Jernej Mlekuž

Burek.si?!: koncepti/recepti

Studia humanitatis, Ljubljana 2008, 202 str.

Delo dr. Jerneja Mlekuža je prav gotovo razveseljiv in dobrodošel prispevek za vse slovenske in svetovne burekofile, hkrati pa bo nedvomno posejalo tudi nekaj upravičenega strahu med vse odkrite ali prikrite burekofobe in lipofobe, saj gre za natančno vivisekcijo najbolj »mastnega«¹ objekta na Slovenskem in najbolj priljubljene hitre prehrane med slovensko mladino, bureka. Avtor na podlagi različnih virov (časopisnih člankov, množičnih in elektronskih medijev, znanstvenih in poljudno znanstvenih besedil, intervjujev, osebnih izkušenj in pogovorov z ljudmi na terenu)² obravnava različne diskurzivne, hkrati s tem pa tudi materialne prakse uporabe bureka, in z njimi tesno povezane oblastne strategije ter v določeni meri tudi ideologije v sociološkem pomenu besede, znotraj katerih ima ta konstitutivno vlogo v slovenskem družbenem prostoru od začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja dalje. Avtor se pri obravnavi opira na foucaultovsko metodo analize diskurza, pri kateri je ločnica med burekom kot materialnim uporabnim predmetom

(preddiskurzivnim burekom) in diskurzivnim objektom »burek«³ odvečna, saj se diskurzi oblikujejo na podlagi diskurzivnih dogodkov, ki jih avtor imenuje »burekizjave«, ki pa so lahko tako lingvistične kot pragmatične narave. Poleg zanimive analize vloge bureka v slovenski diskurzivni realnosti, pa po našem mnenju avtor v delu obeleži tudi nenavadno vlogo bureka tudi pri oblikovanju identitete Slovencev v obdobju tako imenovane tranzicije.

Kar zadeva metodo raziskovanja, je takoj opazno, da avtor skozi tok obravnave namenoma ne selekcionira, razvršča ter ureja pridobljenega znanja o bureku. S »pozorno sproščenostjo«⁴ obravnava vsakršen pojav bureka na Slovenskem od konca osemdesetih in v devetdesetih letih preteklega stoletja dalje: od tega, kdaj in od kod, in zakaj je prišel v Slovenijo, kaj nam lahko pove podatek, da se ga je v nekem zgodovinskem trenutku v slovenski družbi začelo množično uživati, zakaj so se določene skupine slovenske družbe temu uprle, kdaj in zakaj se je njegova produkcija premaknila od nizkoprorračunske peke v posamičnih pouličnih kioskih, katerih lastniki so bili in so še vedno predvsem makedonski Albanci, k masovni industrijsko proizvodnji nekaterih večjih slovenskih prehrambenih obratov, kakšno vlogo je imel, in še ima, burek v privatni rabi priseljske kulture na Slovenskem (zlasti v muslimanski skupnosti, ki izhaja iz BiH, kjer je beseda burek, v nasprotju z razširjeno rabo v Sloveniji, rezervirana zgolj za mesni burek, izdelki z ostalimi nadevi pa si zaslužijo le ime pita (sirnica, krompirča, tikvenjača, zeljanica), in kjer ima burek mesto glavne in simbolne praznične jedi in ne peciva, med katere ga klasi-

¹ Beseda »masten«⁵ po SSKJ v *poudarjeni* rabi pomeni tudi nespodoben, nedostojen: pripovedovati mastne šale, zgodbe / mastna kletev, psotka, Cf. SSKJ, Založba ZRC, Ljubljana 2003, str. 849.

² V delu *Burek.si?!: koncepti/recepti* na strani 177 najdemo arhiv analiziranih izjav, t.i. »Burekarhiv«.

ficirajo uveljavljene in priznane slovenske kuharice, če sploh)³, in kakšno vlogo ima burek kot hitra prehrana, v predstavnika katere se je burek prelevil v času svojega »gastarbajterstva« v Sloveniji. Vsa ta védnost, ki pojasnjuje okoliščine prihoda in uporabe bureka v Sloveniji, pa nam nič ne bi povedala, če burek v Sloveniji ne bi imel statusa pravega fetiša. Po besedah avtorja je na bureku v Sloveniji tisto nekaj »več«, podobno kot na Marxovem blagu, kar ga iz mastnega in dokaj hranljivega kosa hrane dela za pravcatega »keruba« (ki je po avtorju premetanka za »burek«), kralja slovenskih mestnih ulic. In prav ta burekov »več« je, kot pravi avtor, pravi predmet obravnave dela, saj je edini, ki lahko postane predmet znanstvene obravnave (diskurza):

»Burek je tedaj v tej analizi vedno nekaj več. Je masten, balkanski, slovenski, neslovenski, največji, vzhodnjaški, zakon, sranje, orientalski, nezdrav, plebejski, čefurski, džank, A. B. S., kerub. Nikoli ni kakšnega povsem čistega, nedolžnega, brezpogojnega bureka. In prav ta več – *burekveč*, *burekov več*, da ne bo pomote – je glavni in pravzaprav edini predmet tukajšnje analize.«⁴

Če se nam ob tem spontano pojavlja vprašanje, od kod bureku tolikšna aura, pa nikakor ne bi pretiravali, če bi rekli, da ves blišč burekovega »več« v prvi vrsti izvira iz užitka njegovega izjavljanja⁵ v različnih,

bolj ali manj odkritih, nacionalističnih diskurzih, v slengu mladih in v popularni kulturi, v zdravoživljenjskih diskurzih, in diskurzih, ki se tem upirajo, v dominantnih diskurzih, in tistih, ki so izključeni, omejeni ali celo prilaščeni. Z metodološkega vidika k novosti avtorjeve obravnave bureka torej prispeva zlasti njegova odločitev, da bo pri določanju narave »burekovega več« zvest foucaultovski metodi arheologije vednosti, in burek obravnaval skozi analizo diskurzivnega polja, kar seveda pomeni, da burek ni vnaprej dan, izgotovljen in naseben diskurzivni objekt, temveč neodvisen objekt x, ki ga avtor skozi obravnavo šele izkopava. Kot zapiše sam avtor v svojem metodološkem uvodu v delo (»K bureku«), je bil njegov prvi namen razgrniti del ideološke brkljarije, ki se artikulira okrog objekta burek v Sloveniji, ujeti obris dispozitiva bureka kot heterogenega »skupka njegovih diskurzivnih in nediskurzivnih elementov«.⁶ V duhu foucaultovske epistemološke metode avtorjev namen torej ni bil dati glas enemu samemu, potlačenemu diskurzu bureka in za vedno zakoličiti resnico o bureku, temveč predvsem spremljati mesta njegovega diskurzivnega pojavljanja in razpletati površinsko, fragmentarno in diskontinuirano zgodovino njegovega ponaavljanja v različnih diskurzih. Avtor tako omenjeni »burekov več« analizira po modelu Foucaultovega *dispozitiva*, pri čemer

mogoče razstaviti na prafaktorje zato, ker je sestavina naših fantazem, ne le naše prehrane. Burek je predmet *uživanja*, ne le v kulinaricnem, ampak zlasti v psihoanalitičnem pomenu [...] Burek v jeziku uživamo še bolj kakor med zobmi.« (*Ibid.*, str. 9)

⁶ *Ibid.*, str. 32.

³ J. Mlekuž, *Burek.si?!*, str. 82.

⁴ *Ibid.*, str. 21.

⁵ Avtor predgovora k delu, Jože Vogrinc, je zapisal: »Če pa zapišem, da je burek zapacan s subjektom, vsaj nakažem, da odnosa do bureka ni

upošteva, da imajo »burekizjave« (bodisi grafiti na ljubljanskih ulicah kot je »Burek, nein danke«⁷ bodisi »gesta serviranja bureka na svečani proslavi v Cankarjevem domu«) sicer drugačen status od »brezpogojnega bureka«, a vendar enega ni brez drugega, saj se »produkcija diskurzov neizbežno opira na institucionalno in drugo nediskurzivno, objektivno osnovo« (dejstvo, da je burek v Sloveniji predmet hitre prehrane, ki jo proizvajajo in prodajajo priseljenci, natančneje makedonski Albanci).⁸

Osrednji predmet avtorjeve obravnave, »burekov več«, se odteguje vsakršni dokončni diskurzivni zapori ali dokončnem prešitju na en sam diskurz. Avtor analizira procese redčenja (burek se nikoli ne pojavlja v dominantnih diskurzih kot so diskurz oblasti in v nacionalnem diskurzu, na primer v uveljavljenih slovenskih kuharicah⁹, postrežba bureka v Cankarjevem domu ob stoletnici slikarja Nikolaja Pirnata), razvrščanja (v zdravoživljenjskih diskurzih, ki so se razmahnile ravno v času prvih let Slovenije kot države, se burek pojavlja kot nižje razredni objekt, izmeček, mastna navlaka) in redkosti diskurzov, v katerih nastopa burek, kot analize postopkov izključitve, prilaistitve in inkorporacije določenih diskurzov, ki potekajo preko alternativnih ali pa ideoloških tvorb (primer javnega priznanja o »burek partiju« po neuspehu na Emi znane slovenske popevkarice Saške Lendero¹⁰), pojavlja se tako v dominantnih (bio-

političnih, poljudnoznanstvenih in kvaziznanstvenih diskurzih kritike njegove škodljivosti kot glavnega prehrambenega izdelka šolske mladine) kot v alternativnih in subverzivnih diskurzih (v slengu mladih »Nimaš za burek!«, in v praksah uživanja bureka kot upora mladih »burekborcev« proti staršem)¹¹, kot v izključenem diskurzu albanskih oziroma priseljencev muslimanske veroizpovedi iz BiH (stara tradicija muslimanske skupnosti iz BiH serviranja bureka kot osrednje praznične jedi). Avtor skozi to analizo raziskuje, kako se je uporabljalo burek pri konstituciji slovenskega nacionalnega diskurza po osamosvojitvi, s tem pa pri razločevanju med dominantnim in izključenim oziroma marginalnim diskurzom, hkrati s tem pa pri tvorbi slovenskega nacionalističnega (primer znane izjave iz časa olimpijade v Sarajevu leta 1984, »Volimo Jureka više od bureka«, odgovor Zmaga Jelinčiča na povabilo novinarke Radia Študent Aide Kurtović na prvi »Balkan žur« v K4: »Iz vaših rok pojem še hudiča.«)¹² in protinacionalističnega diskurza (grafit »Burek bi, džamije pa ne.«)¹³ v subkulturah (to, da je imel burek prste zraven pri oblikovanju slovenske nacionalne identitete, kot poudarja avtor, dokazuje tudi podatek, da za slovenske punkerje v osemdesetih burek ni imel nobene posebne simbolne vrednosti, medtem ko je simbolični pomen dobil zlasti v nočnem življenju mladih Slovencev šele v času po osamosvojitvi, ko so si ti med množičnim nakupovanjem bureka v zgodnjih jutranjih urah pred znanim kio-

⁷ J. Mlekuž, *op. cit.*, str. 111.

⁸ *Ibid.*, str. 31, 32.

⁹ *Ibid.*, str. 124.

¹⁰ *Ibid.*, str. 92.

¹¹ *Ibid.*, str. 95.

¹² *Ibid.*, str. 135.

¹³ *Ibid.*, str. 149.

skom z imenom Nobel burek prepevali Ali Enovo pesem *Sirni & mesni*¹⁴), in da je imel burek tudi širše politične ambicije, o čemer priča izdaja stripovskega almanaha Vzhodne in Srednje Evrope z naslovom *Stripburek*.¹⁵ Analiza nekaterih znanstvenih in poljudno znanstvenih besedil iz obdobja prvega desetletja samostojnosti slovenske države, pa je pokazala, da je imel burek dokaj vidno vlogo tudi pri uveljavljanju biopolitične paradigme in strategij širjenja zdravživiljenjskega diskurza v slovenskem prostoru (ni naključje, da se je ta diskurz v Sloveniji razširil šele v času prvih začetkov njenih prizadevanj za vstop v EU, medtem ko se je v ZDA pojavil že v sedemdesetih letih, s prvimi primerki tako imenovane lipofobije,¹⁶ in je neločljivo povezan z integracijo Slovenije v evropski politični prostor), predvsem pa, kako je prav burek in ne kranjska klobasa, ki je kot prehrabeni samodržec dolgo časa tiranizirala kulinarično in siceršnje Slovenijo,¹⁷ pomagal Sloveniji razširiti svoje ime po Evropi. V igri razlikovanja med priseljskim (doma pripravljenim burekom, ki igra vlogo v darilni

¹⁴ *Ibid.*, str. 28.

¹⁵ *Ibid.*, str. 153.

¹⁶ Nastanek fenomena *lipofobije* kot strahu pred maščobo: »V sedemdesetih letih 20. stoletja so medicinska znanost, državne znanstvene in druge avtoritete ter modna industrija sprejele proti maščobno držo... Podobno usodo so doživele tudi številne druge prehranske sestavine in živila (sladkor, bel kruh in na sploh bela barva v hrani, ki je bila v šestdesetih letih 20. stoletja vrednotena zelo visoko)«. *Ibid.*, str. 73.

¹⁷ Cf. poglavje »Slovenci z burekom v Evropo in/ali diktatura kranjske klobase, predvsem pa dobra fora: o bureku in nacionalni biti«, *ibid.*, str. 103.

ekonomiji znotraj priseljske skupnosti) in nepriseljskim burekom (industrijsko izdelanim burekom v slovenskih pekarnah ali kioskih z burekom kot nova forma hitre prehrane, nastalih v Sloveniji šele v 80-ih letih prejšnjega stoletja), postane po mnenju avtorja burek objekt, ki ima posrednika in kroži med tema dvema diskurzoma, ki bi ju lahko prevedli v razliko med tako imenovanim »barbarskim Balkanom« in »civilizirano Evropo«. Zato avtor, sklicujoč se na Raymonda Williamsa, s pomočjo bureka odkriva tudi razliko med neinkorporirano residualno kulturo v Sloveniji (burek med priseljenci) in inkorporirano nastajajočo kulturo (burek znotraj zdravživiljenjskega diskurza)¹⁸, ali pa nastanek novih diskurzov, ki privilegirajo tradicionalno, sistem naravnosti in dvom v pozitivnost znanstvenega napredka, v nasprotju s strogim modernim znanstvenim diskurzom (razlika med znanstvenim in ljudskim diskurzom). Iz vseh naštetih obravnavanih diskurzov, v katerih se pojavlja burek, pa je razvidno, da imajo vsi po vrsti skupno referenčno točko. Ta je, da je označevalec burek pripet na označenca priseljenca, tujca, ki je vlogi glavnega dogodka, ki artikulira vse omenjene diskurze. To pomeni, da v tej analizi diskurzov, kjer nastopa burek, vznikne določen presežek smisla, zato se raziskava na tej točki, kot poudarja tudi sam avtor, nekoliko oddalji od foucaultovskega tipa analize. Precej neposredno povezovanje diskurza o bureku s kulturo in identiteto priseljencev v Sloveniji ne vzdrži Foucaultovega kriterija suspenza trenutka in subjekta in »vedbe naključja kot kategorije v

¹⁸ *Ibid.*, str. 87.

produkciji dogodkov« z vidika njegove genealogije formiranja diskurzov.¹⁹ Ta odmik, kot že rečeno, je opazen v avtorjevi izjavi:

»Če je burek znotraj tržnega, blagovnega okolja predvsem nekakšen semiotiziran (simbolični) objekt, torej znak za nekaj, je na drugi strani znotraj neblagovnega okolja nekaj več. Nekoliko karikirano, poenostavljeno rečeno, ne le da odseva, reflektira družbene odnose, temveč jih tudi (so)oblikuje. Torej ni le objekt, ampak je tudi, naj nam bo dovoljeno, subjekt.«²⁰

Poleg analize »burek diskurzov«, pa se v ozadju izrisuje še ena teza, ki je avtor sicer eksplicitno ne izrazi, pač pa nemara odmeva v podtonu njegove obravnave. Ta je, da burek ni samo kot objekt, ki ima v slovenskem prostoru nenavadno vlogo presečišča različnih diskurzov, temveč, da je burek nastopil tudi kot objekt v fantazmi, ki prikriva notranji antagonizem v ideološki zgradbi slovenske identitete v prvem desetletju nove slovenske države. Če bi hoteli zadovoljivo obravnavati vlogo »burekalizacije« v fantazmi slovenske identitete po osamosvojitvi, bi presegli namen pričujoče recenzije, pa vendar lahko skiciramo nekaj osnovnih smernic. Začenši s temeljno lastnostjo fantazme kot na prvi pogled nič hudega sluteče materializacije ideologije, zunanjšega rituala, ki utelesi točko Realnega v ideološki zgradbi slovenske nacionalne identitete, bi lahko rekli, da povečano, in v

devetdesetih letih celo »eksczesno« uživa nje in govorna raba bureka med »netipičnimi burekjedci«, kot jim imenuje avtor, v Sloveniji, ni bila zgolj nedolžno polnilo od pijače razdraženih želodcev, ali zgolj eden izmed priročnih prigrizkov na ulicah slovenskih mest, ki je čisto po naključju zmagal v konkurenci s *hot dogom* in hamburgerjem. Ni šlo niti za uporabljanje nedolžne psovke (»Burek si«), ali za govorno mašilo, temveč za dokaz nelagodja ob razpršeni slovenski identiteti, natančno v obdobju po odcepitvi od Jugoslavije in pred vstopom v EU. To pa ni izražalo kritike nastajajoče dominantne nacionalne ideologije, temveč ravno narobe, željo po ohranitvi nove slovenske države in izgradnji nove slovenske identitete. V zvezi s tem, je še bolj pomenljiv podatek, da so v Sloveniji konec devetdesetih začeli burek proizvajati nekateri večji slovenski prehrambeni industrijski obrati (Pečjak, Žito) za široko potrošnjo, in da je po besedah delovodij, burek najpomembnejši izdelek, s katerim nameravajo prodreti celo na evropsko tržišče.²¹ Ekscesen užitek ob prehranjevanju s »priseljenskim« burekom, s katerim naj bi Slovenci blažili svoje ambivalentne občutke do južnih sosedov, in ima še danes pomembno vlogo v fantazmi slovenske identitete, je v resnici ekran, ki blaži soočenje z resničnim problemom, to je kontingentnim izidom družbenih antagonizmov v omenjenem konkretnem zgodovinskem trenutku. Ta fantazma je ustvarila burek kot Žida med izdelki hitre prehrane, ki je s svojo pošastno, barbarsko, zdravju škodljivo in že kar komično mastnostjo (kot metaforo za priseljence iz SFRJ in strah pred

¹⁹ Foucault, M., *Vednost, oblast, subjekt*, Krt, Ljubljana 1991, str. 20.

²⁰ J. Mlekuž, *op. cit.*, str. 84.

²¹ *Ibid.*, str. 137.

njimi), med Slovenci »udomačil« strah pred pravo katastrofo (pred negotovostjo prihodnosti Slovenije v evropskem političnem prostoru in izguba tako jugoslovanske kot srednjeevropske identitete): »Burek je bil burekaliziran ne le zato, ker so dognali, da je tujski, balkanski, tj. bureški, temveč tudi zato, ker je bilo mogoče – se pravi, da so ga prisilili k temu, da je bilo mogoče – narediti ga tujega, balkanskega, bureškega. Z burekom opredeljeni ljudje, torej priseljenci, zelo redko govorijo (o bureku) v svojem imenu. In tudi ko govorijo, se zdi, da govorijo ponavadi tako, kot to ustreza z neburekom opredeljenim ljudem, Slovencem«. ²² Če se opremo na sedem glavnih potez fantazme po Slavoju Žižku, ²³ lahko dodamo, da slovenska burekalizacija premore tako stabilizirajočo razsežnost fantazme (slovensko uživanje bureka bodisi kot znak prijateljstva ali celo identifikacije s priseljenci kot pripadniki bivše skupne države Jugoslavije, tako imenovane »jugonostalgije«, ki lahko obstaja zgolj kot posledica ideološko stabilne in izgotovljene identitete Slovencev po odcepitvi od nekdanje SFRJ), hkrati pa destabilizirajočo razsežnost, ki vsebuje zavist zaradi užitka Drugega (klasični ksenofobični strah pred krajo delovnih mest, žensk, načina življenja priseljencev kot eden od vzrokov za težave slovenske tranzicije), ki je zgolj ekran groze, pod katerim zija prava groza popolne izgube slovenske identitete. Če naj zaokrožimo zgodbo o slovenski fantazmi z burekom, pa moramo seveda dodati še nekaj besed o po-

gledu, za katerega naj bi bila ta fantazma uprizorjena. Potek zgodovinskih dogodkov nam kaže, da gre seveda za pogled Evrope, s katero se je takrat mlada Slovenija spogledovala, in v očeh katere je bila Slovenija potencialna kandidatka za vstop v EU. Skozi užitek in sproščenost ob uživanju bureka, je Slovenija uprizorila svojo željo postati demokratična država po meri EU, ki s svojimi sosedomi goji prijateljske odnose, in igra celo vlogo miroljubnega posrednika med Evropo in Balkanom. Če označevalec burek prišijemo na označenca (priseljenca), pa seveda hkrati s tem vdre na dan tudi perverzna, ljudožerska plat te želje. Nena zadnje to potrjuje tudi podatek, da je avtor s tem svojim delom tako navdušil zastopnike Slovenije v Bruslju, da nameravajo v prihodnosti burek postreči na enem od naslednjih banketov v Slovenski hiši. ²⁴ Burek, ki ga je Evropa pomotoma ali ne proglasila za slovensko narodno jed, ²⁵ znova priča o tem, da je fantazma v prvi vrsti uprizoritev želje, ki je vedno želja Drugega. Znano pa je tudi, da Drugi sam ne ve, kaj hoče. Za konec pa še opozorilo in nasvet. Vsem bralcem svetujemo, da se pred branjem predstavljenega besedila o tveganju in neželenih učinkih posvetujejo z zdravnikom ali lokalnim farmacevtom.

Katja Kolšek

²² *Ibid.*, str. 120, 121.

²³ S. Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 2003, str. 16.

²⁴ J. Mlekuž, *op. cit.*, str. 148, 149.

²⁵ Burek so nedavno v nekem pomembnem angleškem turističnem vodiču po Sloveniji pomotoma proglasili za slovensko narodno jed. *Ibid.*, str. 119.

Oddogodenje zgodovine – primer Jugoslavije

Borec, LX/2008, 256 str.

Morda je dobro, da so znanstvene publikacije v javnih razpravah večinoma spregledane: posebna številka revije *Borec* ob šestdeseti obletnici izhajanja je namreč nadvse pripravna za zlobne jezike. Ti bodo v njej nemudoma našli dokaz teze o »silah kontinuitete«. Revija, ki si sicer prizadeva dajati vtis moderne *Revije za zgodovino, antropologijo in književnost*, »dejansko« pa je njen namen »propaganda starega režima«, je jubilejno številko izbrala v skladu s svojo naravo. Na manifestno raven postavlja prazni označevalec *Oddogodenje zgodovine*, njegova »resnica« pa se skriva v podnaslovu: *primer Jugoslavije*. Pred nami je tako poskus vrnitve v »preseženo« umetno tvorbo, ki je na tisočletno podlago sanj slovenskega naroda natresla še pol stoletja težkega, južnega snega.

Metaforika tovrstnih očitkov pa nas ne sme zaslepiti: njihova podlaga je strogo strukturne narave. Kolikor so se namreč vajeni gibati v okvirih udobne dihotomije univerzalnega in partikularnega, po kateri je primer v celoti vpisan v univerzalnost, nemudoma nastopi težava, ko je primer postavljen sam zase – ali bolje, ko je postavljen v razmerje s praznim, dvoumnim označevalcem. Teorija zarote, ki se razvije kot reakcija na nelagodje in ki primer ponovno v celoti vpiše v univerzalnost, prikriva prav dejstvo, da težava ni v vsebini primera. Govor o Jugosla-

viji ni izključen, če je le pravilno umeščen – in morda je prvi dosežek pričujočega zbornika že v tem, da tudi za tiste, ki v prvem delu naslova vidijo zgolj prazni označevalec, primer Jugoslavije izstopi kot vprašanje.

Forma naslova ponavlja standardno matriko občega pojma in njegove aplikacije, a prav v zvestobi tej matriki pokaže njen notranji problem. Vprašanje, kako razumeti to razmerje, se ponovi znotraj univerzalnega pojma: pojma oddogodenje ni mogoče razumeti enoznačno, kolikor se lahko opira na dva koncepta dogodka. Kako se zbornik sooča s to podvojitvijo?

Kot je znano, je publikacija nastala na podlagi mednarodne konference, ki je potekala od 19. do 21. oktobra 2007 v Ljubljani, pretežno v prostorih ZRC SAZU. In zanimivo, podvojitve pojma v izhodišču ni bila prisotna, ali bolje, ni bila prisotna kot dejanska. Pojem oddogodenje zgodovine je bil v izhodiščni zastavitvi omejen na svoj »pozitivni« pomen:

V programskem pismu smo neologizem oddogodenje uporabili kot izraz nasprotovanja tendenci pisanja zgodovine kot linearnega in kavzalnega toka dogodkov, ki naj bi jih vodile in usmerjale velike osebnosti s perspektive navidezno objektivnega in nepristranskega opazovalca – zgodovinarja. [...] V oddogodeni zgodovini ne bi bilo več oseb in dogodkov. Namesto njih bi imeli razmerja konfliktov in družbenih delitev – skratka, razredni boj. (str. 12–13)

Koncept je bil tako jasno postavljen kot nasprotje objektivnega zgodovinopisja velikih

zgodb, kot tudi njegove postmoderne subjektivistične različice, kolikor se tudi zgodovina malih zгодb ne odreče linearni kavzalnosti in izvzetemu gledišču opazovalca. Namen oddogodenja zgodovine, če ga razumemo v zgornjem pomenu, je tedaj odpoved zgodovini oseb in dogodkov, pri čemer kot novi pozitivni predmet obravnave nastopi čista negativnost razrednega boja.

Ta zastavitev pa bi utegnila zdrsniti v past, namreč past samega koncepta. Tako ne more presenetiti, da se je dvoumnost oddogodenja eksplicirala sama:

Toda med potekom konference je oddogodenje dobilo nov in pomemben pomen. Z uporabo koncepta dogodka, kot ga je razvil eden od Althusserjevih učencev, Alain Badiou, sta Ozren Pupovac in Slobodan Karamanić spremenila koncept oddogodenja. Če sta bila protifašistični boj in ustanovitev socialistične Jugoslavije (še zlasti AVNOJ) zaradi vseh političnih novosti, ki sta jih uvedla, in zaradi trdovratnega boja proti vsem oblikam ekonomske, socialne in politične dominacije dogodek v badioujevskem pomenu, potem je neka vrsta oddogodenja prav sodobni zgodovinski revizionizem, ki se dogaja na vseh območjih nekdanje Jugoslavije in ideološko upravičuje obujanje starih oblik izkoriščanja in zatiranja ter izumljanje novih. Oddogodenje pomeni brisanje sledov dogodkovnosti NOB in političnega projekta 'Jugoslavija', njuno depolitizacijo, redukcijo na konflikt vojaških in ekonomskih interesov, izvzemanje iz okvirov 'normalnega' toka zgodovine, saj naj bi ta teleološko vodila naravnost k liberalni demokraciji in pravni državi.

Po Karamaniću in Pupovcu oddogodenje ni nekaj, kar bi morali opraviti v zvezi z zgodovino Jugoslavije, temveč nekaj, kar že trpimo in proti čemur bi se morali upreti tako – če uporabimo Badioujeve izraze –, da ostanemo zvesti dogodku NOB in projektu Jugoslavija ter pričamo o njuni resnici. (str. 13)

Čeprav drži, da je razumevanje pojma oddogodenje neločljivo povezano s teoretskim ozadjem avtorjev, pa je morda vendarle indikativno, da se je pomen, ki je neposredno navezan na revizionizem, ekspliciral prav pri avtorjih, za katere je mogoče reči, da so naslov konference vzeli v celoti, ali natančneje, da so naslov konference brali v nasprotno smer, izhajajoč iz primera Jugoslavije.

Če tu iz razprave izvzamemo prispevke, ki izhajajo iz drugih prostorov in je njihov kontekst obravnave spet specifičen, lahko opazimo določeno razliko med slovenskimi in »jugoslovanskimi« avtorji. Vsi trije domači avtorji se osredotočajo na problem slovenskega zgodovinopisja, in čeprav so končni produkti med seboj v veliki meri heterogeni, je vendarle vsem skupno, da se problem Jugoslavije vanje vplete kot stranski produkt in ni postavljen v izhodišče. V teh prispevkih gre dejansko za tri načine sistematičnega spoprijema s slovenskim zgodovinopisjem: pregled sistema, kritika sistema, nova sistemizacija. Prispevek Matije Ratej nastopa kot sondaža terena – na podlagi uvodnikov zgodovinskih monografij poskuša podati vpogled v stanje že prisotne avtorefleksije o problemu avtorstva v slovenskem zgodovinopisju. Prvi, čeprav nezanesljivi indic teoretične refleksije je

nujno že samopodoba. Razprava Leva Centriha je nasprotno zastavljena kot kritika »sistema«, knjige *Slovenska novejša zgodovina*, pri čemer avtorjem očita predvsem izogibanje izhodiščne teoretske refleksije in pokaže problematične točke, na katerih se to izogibanje kaže. V odsotnosti teorije v slovenskem zgodovinopisju vidi težavo tudi Rastko Močnik, ki pa prav na podlagi te odsotnosti izdelava shemo treh tipov modernega slovenskega zgodovinopisja.

Čeprav so si, kot rečeno, prispevki med seboj precej različni, pa je vendarle vsem skupno, da je njihovo izhodišče slovensko zgodovinopisje in njegove težave. Optika je dejansko natanko enaka tisti, ki je predmet kritike, namreč koncept slovenskega naroda, le da je pojem obravnavan v negativni opredelitvi. Očitno je to nujnost, ki se ji ni mogoče izogniti.

Na drugi strani pa pri avtorjih iz ostalih republik nekdanje Jugoslavije (Ozren Pupovac, Slobodan Karamanić in Nebojša Jovanović) ni mogoče zaznati tako izrazito centrifugalnega pogleda. Ozren Pupovac poda kritično branje knjige Zorana Đinđića *Jugoslavija kot nedokončana država*, knjige, katere cilj je bil pokazati, da je izvorni greh Jugoslavije v pravni nezadostnosti avnojske deklaracije, kolikor suverenost misli v kategorijah, ki so z njo nezdržljive. Slobodan Karamanić obravnava razumevanje sprave srbskega naroda s samim seboj, a tudi tu je prisoten širši jugoslovanski problem. Enako velja tudi za prispevek Nebojše Jovanovića: ukvarjanje z Bosno in Hercegovino se pač ne more izogniti jugoslovanskim temam.

Očitno je, da se ni mogoče izogniti dejstvu, da točka »konca zgodovine« primera Jugoslavije ni povsod nastopila hkrati in na isti način. Jugoslavija ni v vseh nekdanjih republikah hkrati postala predmet zgodovine in to v vsakem kontekstu zahteva postavitev drugačnih vprašanj. Razlika je morda najbolj vidna ob problemu sprave.

Kot je znano, je velika spravna slovesnost v Kočevskem Rogu nastopila kot prolog slovenske osamosvojitve; pred nastankom nove države je narod, ki bo tvoril identitetno podlago države, simbolično opravil s preteklostjo in na ta način konstruiral svojo celost. Vsebina te geste pa je bila bolj dvoumna, kot se zdi: na eni strani se je politika omejila na osamosvojitvena prizadevanja, na nacionalni cilj, začrtala mejo med Slovenijo in ostankom Jugoslavije, na drugi strani pa je prav ta izključitev zunanjega elementa iz predmeta spora in sprave v slovenski politični prostor dokončno vneslo »notranjo delitev« – če to poimenujemo s pravim imenom, z veliko mero patetike, ki temu izrazu pripada. Poenotenje je nastopilo skupaj z delitvijo, pri čemer delitev ni nič manj apolitična kot poenotenje. Politiki, ki se je zgodovinsko zaprla vase, ki je na en mah izključila zgodovinsko vlogo Jugoslavije in preteklost poimenovala kot »prejšnji (slovenski) režim«, pa ni preostalo drugega, kot da tudi svoje notranje napetosti premesti v preteklost, v zgodovinski boj partizanov in domobrancev. Pri čemer je dejstvo, da ta boj vse bolj postaja boj dveh »sprtih strani« v državljanski vojni, povsem naravna posledica omenjenega zaprtja – ni mogoče izključiti Jugoslavije, ne da bi izključili svetovno politiko.

Na drugi strani je proces sprave v Srbiji, kot ga obravnava Slobodan Karamanić, *epilog* konstitucije nove države, a je prav tako vezan na koncept naroda: »Na koncu spoznamo, da ni sprava nič drugega kot samo-sprava in samoresnica, resnica nacionalne identitete. Tako lahko celoten proces 'resnice in sprave' označimo kot veliko (ali rečeno z Michelom Foucaultom: nacionalno biopolitično) zdravljenje, ki poteka ob pomoči različnih individualnih in kolektivnih terapij: tu so strokovne komisije, izobraževalni programi, medijske kampanje, vse to za enkratno nalogo okrevanja nacionalne identitete.« (str. 144) Depolitizacija, redukcija politike na nacionalno vprašanje, gre z roko v roki z revizionizmom, oddogodenjem zgodovine, kolikor »vsak zgodovinski dogodek potrjuje obstoj forme nacionalne identitete, naj gre za njene dobre ali slabe epizode.« (str. 145)

Sčasoma lahko vidimo, da razlika med obema konceptoma sprave ni prav velika – in morda je neposrednejše ukvarjanje omenjenih avtorjev s problem Jugoslavije zgolj iluzija: tudi tam je Jugoslavija postala ne-dejavna preteklost.

Tudi dvojnost oddogodenja pa ne označuje nasprotja dveh ločenih paradigem, a prav to je pogoj, da osvetljujeta druga drugo. Ohranitev tradicionalnega koncepta dogodka kot polno realiziranega momenta, vpetega v linearno vzročnost, proti kateri se bori osnovna zastavitev oddogodenja, je mogoča prav skozi zanikanje možnosti dogodka, ki bi spremenil koordinate situacije. Dogodka, ki bi vztrajal v svoji potencialnosti, v možnosti, da zaobide svoje neposredne

kronološke posledice in neposredno deluje na sedanost, kolikor v njej poimenuje svoje sledi. In na drugi strani, prvi pomen oddogodenja je tisti, ki preprečuje, da bi druga strategija zdrsnila v malikovanje Dogodka, ki bi iz zgodovinske situacije izstopil v svoji pozitivni danosti.

Videti je, da se obe perspektivi medsebojno dopolnjujeta in druga drugi preprečujeta lastni redukcionizem. Pri tem pa je pripoznanje inherentne dvojnosti pojma oddogodenja nujni korak, kolikor zbornik želi sam delovati kot teoretski dogodek, ki se zna izogniti skušnjavi transgresivne provokacije zgodovino-pisnega prostora v naši ožji in širši domovini, pa naj imamo v mislih jugoslovansko ali evropsko vsebino te oznake.

Tadej Troha

Rado Riha

Dozdevek in dejanje

Ključne besede: dozdevek, dejanje, filozofija, psihoanaliza, anticipirana gotovost, tesnoba, objekt želje

Ena od osrednjih nalog, s katerimi se je ukvarjal pozni Lacan, je tudi razdelava teorije dozdevka, ki odgovarja na vprašanje, kako najti dostop do realnega od tem poznega Lacana. Badiou se srečuje s problemom dozdevka, ko skuša misliti možnost nedestruktivne strasti do realnega, in sicer s pomočjo dejanja odtegnitve, ki kaže na ireduktibilen razmik med realnim in njegovim dozdevkom. Z razvitjem implikacij obeh teoretskih zastavitev skuša prispevek odgovoriti na naslednje vprašanje: ali je in kako je v realnosti, stkani iz dozdevkov, možno dejanje. In sicer dejanje kot možnost radikalne prekinitve in izuma nove vsebine na njenem mestu. Gre za dejanje, ki bi proizvedlo minimalno razliko, spravilo v igro dozdevek, ki loči realno od njega samega.

Rado Riha

The Semblant and the Act

Key words: semblant, act, psychoanalysis, philosophy, anticipatory certitude, anxiety, the object of desire

One of the central tasks of Lacan's later teaching is to elaborate a theory of the semblant as a solution to the problem of access to the real. Badiou, likewise, encounters the problem of the semblant in his inquiry into the possibility of a non-destructive passion for the real via the act of subtraction, an operation that exposes an irreducible gap between the real and its semblance. Taking up an inquiry into the structural implications of these two radical attempts at theorizing access to the real via the semblant, the aim of this paper is to show that there is a possible solution to the following problem: how is it possible to produce a radical interruption and, consequently, to create a radical novelty in a reality that is made of nothing but semblants by way of an act which sets in motion the semblant in order to produce a minimal difference that separates the real from itself?

Matjaž Vesel

Galilei proti kardinalu Bellarminu: zagovor astronomsko-filozofskega programa

Ključne besede: Galileo Galilei, Roberto Bellarmino, epistemologija, astronomija kot filozofija

Pred približno dvajsetimi leti sta kardinal Poupard in papež Janez Pavel II. reaktualizirala Duhemovo tezo o Galileiju kot »dobrem teologu« in »slabem epistemologu«, ki bi moral

sprejeti zahtevo kardinala Bellarmina, naj Galilei – tako kot naj bi to pred njim počel tudi Kopernik – o gibanju Zemlje ter mirovanju Sonca govori zgolj *ex hypothesi* oziroma *ex suppositione*. V članku, posvečenem epistemološkemu vidiku vprašanja, najprej orišem zgodovinski in epistemološki kontekst Bellarminove zahteve, v nadaljevanju pa analiziram Galilejev odgovor na to zahtevo, ki ga je Galilei razvil v pismo Diniju (13. marec 1615) in t. i. *Razmišljanjih o kopernikanskem mnenju* (1615). Galilei je podal prepričljive argumente, s katerimi je na eni strani nedvoumno pokazal, da je bil Kopernik sam »realist«, in na drugi strani, da je bila tudi ptolemajska astronomija utemeljena na filozofskih načelih, kar pomeni, da je astronomsko-filozofski program sploh edina mogoča in konsistentna rešitev. Galilei je v *Razmišljanjih* nakazal tudi kriterije, na podlagi katerih je treba izbirati v dilemi med dvema protislovnima sistemoma, od katerih je eden nujno resničen, drugi pa napačen. Galilei je v teh besedilih razvil prepričljivo epistemološko obrambo »realističnega«, astronomsko-filozofskega programa, ki ga je v njegovi heliocentrični različici prvi izpostavil Kopernik, sprejemali in zagovarjali pa so ga tudi nekateri drugi »pravi« kopernikanci (npr. Kepler), v ptolemajski, geocentrični različici pa je takšno razumevanje astronomije med drugimi zagovarjal tudi vodilni jezuitski astronom Christopher Clavius.

Matjaž Vesel

Galileo against Cardinal Bellarmine: a Defence of the Astronomical-Philosophical Program

Key words: Galileo, Bellarmine, epistemology, astronomy as philosophy

About 20 years ago Cardinal Poupard and Pope John Paul II re-actualized Duhem's claim regarding Galileo being a good theologian and a bad epistemologist, who should accept Cardinal Bellarmine's demand to speak – as in his opinion Copernicus did – about how the Earth moves and the Sun stands still only suppositionally. In this article, which is limited only to the epistemological aspect of the question, I first present the historical and epistemological context of the issue and then analyze Galileo's answer to the Cardinal's demand as developed in Galileo's letter to Dini (23 March 1615) and in the so-called *Considerations on the Copernican Opinion* (1615). In this letter Galileo very convincingly argued, firstly, that Copernicus himself was an astronomical "realist" and secondly that even Ptolemaic astronomy was itself based on philosophical principles. This leads to the conclusion that the astronomical-philosophical program is the only plausible and possible solution. In his *Considerations* Galileo also indicated the criteria according to which one has to choose in the dilemma between the two contradictory systems, of which one is necessarily true and other necessarily false. In these texts, Galileo developed an epistemologically sound defence of the "realistic", astronomical-philosophical program, which was first articulated in its heliocentric version by Copernicus and then accepted and defended by some other "real Copernicans" (for example Kepler) and in its geocentric version by the leading Jesuit astronomer Christopher Clavius.

Peter Klepec

Foucault med ugodjem in željo

Ključne besede: Foucault, kriza, Deleuze, ugodje, užitek, želja

V prispevku izhajamo iz dveh konceptov, ugodja in želje, ki ju je ob analizi in kritiki Michela Foucaulta predlagal njegov najlucidnejši kritik Gilles Deleuze. Foucault je na to kritiko odgovoril na to Deleuzovo kritiko, pri čemer je hitel dokazovati, da njegov koncept ugodja nima nič z običajnim pojmovanjem ugodja ali pa s pojmovanjem, ki mu ga očita Deleuze. Vprašanje, ki nas zanima v prispevku, je, v čem sestoji to Foucaultovo pojmovanje ugodja. Izkaže se, da se Foucaultovo pojmovanje le navidez sklada s tistimi vprašanji, ki zanimajo Deleuza – čeprav slednji ugodje razglasi za gnilo idejo, čeprav ga zanima predvsem vprašanje, kako ohraniti pozitivnost, pa je Foucault ravno v točki, kjer je videti Deleuzu najbližje, od njega hkrati tudi najdlje. Deleuzova želja je namreč v temelju nekaj »iztirjenega«, nekaj, kar je mogoče misliti le na prelomu Moderne. Drugače rečeno, Foucaultov teoretski projekt zapade v krizo, ki jo diagnosticira ravno Deleuze, ravno zato, ker sam nima in noče imeti teorije Krize.

Peter Klepec

Foucault between Pleasure and Desire

Key words: Foucault, crisis, Deleuze, pleasure, enjoyment, desire

Our point of departing consists of two concepts, pleasure and desire, pointed out by Gilles Deleuze in his analysis and critique of Foucault's work. Foucault responded and hastened to show that his concept of pleasure has nothing in common with either the ordinary understanding of pleasure or with the conception attributed to him by Deleuze. In the essay the question of what Foucault's own conception of pleasure consists of is further elaborated. It turns out, finally, that Foucault in fact appears to be near Deleuze, condemning the idea of pleasure in the Deleuzian vein as a rotten idea, trying to maintain positivity, etc. However, precisely here, where he appears closest to Deleuze, he is also at the same time the farthest from him. Deleuzian desire is namely something "out-of-joint", something which can be properly considered only by departing from the break of Modernity. In other words, Foucault's own theoretical project is in crisis, as diagnosed by Deleuze, precisely because it does not have and it does not want to have a concept of crisis as such.

Benjamin Noys

Separacija in reverzibilnost: Agamben o podobi

Ključne besede: Agamben, podoba, politika, negativno, subjektivnost

Zdi se, da mišljenje o podobi zavzema obrobno mesto znotraj dela Giorgia Agambena, omejeno na občasne eseje in pripombe. Toda pokazati želim, da njegovo mišljenje podobe dejansko nudi ključ za razumevanje temeljnih političnih in filozofskih koordinat Agambenovega dela kot celote. Podoba je prizorišče, na katerem Agamben preiskuje dvojni operaciji separacije, s katero država in kapital premestita življenje v nevtralni prostor cirkulacije in ekvivalence, in nasproten učinek reverzibilnosti, ki ločeno podobo znova pridobi za novo politiko. S tem je podoba vpisana v temeljno ambivalenten prostor – je obenem prizorišče »nevarnosti« in »rešitve«. Zoper pesimistično branje Agambenovega dela trdim, da njegovo pisanje o dezaktivaciji podobe predlaga možne strategije za novo politiko, ki bi vrnila politično v skupno rabo.

Benjamin Noys

Separation and Reversibility: Agamben on the Image

Key words: Agamben, the image, politics, the negative, subjectivity

Giorgio Agamben's thoughts on the image seem to occupy a minor role in his work, confined to occasional essays and remarks. In fact, I argue, his thoughts on the image offer the key to grasping the fundamental political and philosophical coordinates of Agamben's work as a whole. The image is the site at which Agamben probes the dual operations of separation, by which the state and capital remove life into a neutral space of circulation and equivalency, and the contrary effect of reversibility, in which the separated image is redeemed for a new politics. This inscribes the image into a fundamentally ambivalent space – at once the site of "danger" and "saving". Contrary to a pessimistic reading of Agamben's work, I argue that his work on the deactivation of the image suggests possible strategies for a new politics that would return the political to common use.

Nina Power

Zmožnost ali sposobnost? Agambenovi odsotni subjekti

Ključne besede: možnost, Aristotel, Agamben, praksa, jezik, Virno, subjekt

Zdi se, da Agamben s svojo paradokšno obravnavo zmožnosti pušča malo prostora za kakršno koli robustno teorijo subjekta, političnega ali siceršnjega. Posledica njegovega aristotelskega pojmovanja zmožnosti je zadnji instanci v tem, »da je zmožnost konstitutivno *zmožnost ne* (delati ali biti)«, kar napoteva na to, da četudi je zmožnost realizirana, je to samo zaradi manka njenega delovanja. Agambenovo aristotelovstvo je nit, ki se vleče

skozi vse njegovo delo, in če se spomnimo na njegovo delo *Človek brez vsebine*, posebej na njegovo razpravo o Marxu, je jasno, da okvir zmožnosti pomeni, da je nemogoče, da bi Agamben pri Marxu videl kaj drugega kot odvečno kombinacijo »metafizike volje«, Marxovega človeka pa kot neke vrste naravno, živo bitje. To kasneje odločilno oblikuje Agambenovo kasnejšo razpravo v *Homo sacer* o tem, kako *zoe* prebiva v *polis*, kar temelji na Agambenovi ugotovitvi glede golega življenja. Njegova stava, da namreč vprašanje »na kakšen način ima živo bitje govorico«, natanko ustreza vprašanju, 'na kakšen način golo življenje prebiva v polis'«, živo bitje izenači z njegovimi političnimi, jezikovnimi in naravnimi zmožnostmi tako dokončno, da izgleda, da ni več nobenega prostora za kakršen koli zgodovinsko izjemen oziroma kolektivno precedenčen subjekt, proletariat ali kaj drugega, tak, ki bi prelomil z zgodovino oziroma prekinil obstoječi red. Agambenovo delo bi zlahka kritizirali s stališča marksizma, z vztrajanjem pri zgodovinski pogojenosti narave človeške zmožnosti in nujnosti, da oblike organizacije premislimo izhajajoč iz premikov v naravi dela. Da bi ostali blizu Agambenovemu aristotelstvu, ga je bolj produktivno primerjati z mislecem, pri katerem so vprašanja jezikovnih sposobnosti in politike prav tako v središču, prav tako pa ga prav tako blokira določeno kompleksno razmerje z naturalizmom. Gre za Paola Virna in v tekstu skozi vzporedno branje Agambenovega aristotelškega pojmovanja praxis in zmožnosti ter Virnovega dela o razmerju med jezikom in delom, skušamo pokazati konstitutivne razloge, zakaj Agamben ne more misliti kakršnega koli tipa substancialnega pojma subjekta, ter zakaj bi lahko Virnovo natančnejše pojmovanje sposobnosti, ki se opira tako na racionalistično kot na naturalistično teorijo, predstavljalo relevantnejšo alternativo.

Nina Power

Potentiality or Capacity? Agamben's Missing Subjects

Key words: potentiality, Aristotle, Agamben, praxis, language, Virno, subject

Agamben's paradoxical treatments of potentiality seem to leave little room for any robust theory of the subject, political or otherwise. His Aristotelian conception of potentiality entails, in the highest instance, "that potentiality constitutively is the potentiality not to (do or be)," which suggests that even if potential is realized, it is realized only by its lack of activity. Agamben's Aristotelianism is a thread that runs throughout his work, and by looking back to *The Man Without Content*, particularly his discussion of Marx, it is clear that the framework of potentiality means that it is impossible for him to see in Marx anything other than an odd combination of a "*metaphysics of will*", and man simply as a kind of natural, living being. This in turn shapes his later discussion in *Homo Sacer* of the entry of *zoe* into the *polis*, which founds Agamben's entire claim vis-à-vis bare life. His wager, namely that the question "In what way does the living being have language?" corresponds exactly to the question "In what way does bare life dwell in the polis?", equates the living being with its political, linguistic, and natural potentialities so completely that

there seems to be no room for any kind of historically anomalous or collectively unprecedented subject, one that would break with history or disrupt everyday order. Agamben's work could easily be criticized from the standpoint of a Marxism that would stress the constructed nature of human potential and the necessity to think through forms of organization from within shifts in the nature of work. However, in order to stay closer to Agamben's Aristotelianism, it is far more productive to compare him to a thinker for whom questions of linguistic capacity and politics are also central, and also stem from a certain complex relation to naturalism, namely Paolo Virno. This paper will thus, via a careful reading of Agamben's Aristotelian conception of praxis and potentiality alongside Virno's work on the relation between language and labour, demonstrate the constitutive reasons why Agamben cannot consider any kind of substantial notion of the subject, and why Virno's more nuanced conception of capacity, which draws upon both rationalist and naturalist theories of the subject might constitute a more relevant alternative.

Alberto Toscano

Božji menedžment. Kritične pripombe o delu Giorgia Agambena *Kraljestvo in slava*

Ključne besede: Agamben, teologija, ekonomija, genealogija, Foucault, vlada, administracija, komunizem

Prispevek skuša oceniti pertinenco raziskave, ki jo Agamben predstavi v delu *Il Regno e la Gloria* glede na radikalno kritiko sodobne politike in ekonomije, zlasti v razmerju do marksovskega komunizma, za katerega je videti, da ga ima Agamben za nezmožnega resnično radikalne ali totalne kritike statusa quo. V ta namen je prispevek razdeljen na tri dele. V prvem se ukvarjamo z vprašanjem, kaj pomeni »teološka genealogija ekonomije in vlade«, ki je izpostavljena že v podnaslovu dela. Pri tem si podrobneje ogledamo Agambenovo opiranje na določeno razumevanje sekularizacije, ki mu omogoča, da razlasi, da moderna zgolj dovrši krščansko »ekonomijo previdnosti«, oziroma, da je Marxov pojem prakse »v osnovi samo sekularizacija teološkega pojmovanja božjega stvarjenja biti ustvarjenih bitij«. V prispevku skušamo pokazati, da se Agambenovo delo opira na nek tip zgodovinskega substancializma, kar pa je v nasprotju z njegovo lastno tezo, da se ukvarja z genealogijo. V drugem delu zoperstavimo Agambenove namige, da neka genealoška nit poteka vse od trinitarne *oikonomia* do Smithove nevidne roke trga, razumevanju (moderne) ekonomije, ki temelji na neomejeni cirkulaciji denarja in ki presega vsako vsrkanje vase s strani teološke genealogije. V tretjem in sklepnem delu se ukvarjamo z določenimi vidiki Agambenovih arheoloških izkopavanj – zlasti njegovim orisom ekonomsko-teološkega pojma *upravljanja* –, pri čemer si postavljamo vprašanje, ali tudi omogočajo dekonstrukcijo marksistične reference na komunizem kot odprave države in premika k »upravljanju s stvarmi«.

Alberto Toscano

Divine Management. Critical Remarks on Giorgio Agamben's *The Kingdom and the Glory*

Key words: Agamben, theology, economy, genealogy, Foucault, government, administration, communism

The essay seeks to evaluate the pertinence of the inquiry laid out in *Il Regno e la Gloria* to a radical critique of contemporary politics and economics, in particular its relationship to a Marxian communism, which Agamben appears to consider incapable of a truly radical or total critique of the status quo. To do this, the paper is divided into three sections. In the first part the question of what is meant by the “theological genealogy of the economy and government”, as announced by the book’s subtitle, is elaborated. This involves subjecting to scrutiny Agamben’s reliance on a certain understanding of secularization, of the kind that permits him to declare that modernity merely brings to completion the Christian “economy” of providence, or indeed that Marx’s notion of praxis ‘basically is only the secularization of the theological conception of the being of creatures as divine operation’. The paper tries to show that Agamben’s work relies on a type of historical substantialism that clashes with his claim to be engaging in a genealogy. In the second part Agamben’s suggestions about the genealogical thread running from Trinitarian *oikonomia* all the way to Smith’s invisible hand, and implicitly all the way up to the present, are contrasted to understandings of the (modern) economy which, being premised on the limitlessness of monetary accumulation, transcends any absorption by a theological genealogy. In the third and final part certain aspects of Agamben’s archaeological excavations – in particular his delineation of the economic-theological notion of *administration* – are examined, and the question is posed whether they might permit a deconstruction of the Marxist reference to communism as the withering away of the state and the shift towards an ‘administration of things’.

To access international literature as diverse as the study of sociology, start here.

CSA Sociological Abstracts offers a world of relevant, comprehensive, and timely bibliographic coverage. Over 890,000 easily searchable abstracts enhance discovery of full-text articles in thousands of key journals from 35 countries, along with books, conference papers, and dissertations, as well as citations to reviews of books and other media. This continuously growing collection is updated monthly, and offers backfiles to 1952—plus scholar profiles, browsable indexes, and a searchable thesaurus through the CSA Illumina™ interface.



The CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

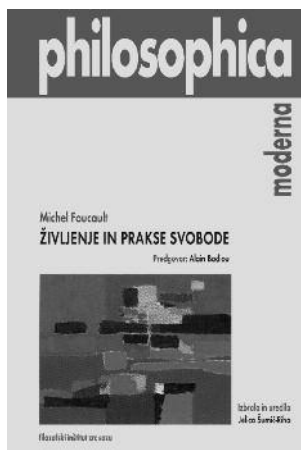
Tell us how CSA Sociological Abstracts has advanced teaching and learning at your institution, and you may win the CSA Sociological Abstracts Discovery Prize.

Visit: info.csa.com/sociologicaldiscovery

CSA Sociological Abstracts

For a free trial, contact pqsales@proquest.com
or log onto www.proquest.com/go/csasoc today.

ProQuest[®]
Start here.



Michel Foucault

ŽIVLJENJE IN PRAKSE SVOBODE **Izbrani spisi**

*Predgovor **Alain Badiou***

*Izbrala in uredila **Jelica Šumič-Riha***

Knjiga obsega izbor ključnih krajših Foucaultovih spisov, ki so nastali ob različnih priložnostih, bodisi kot predavanja, bodisi kot predgovori in uvodne besede k različnim izdajam, bodisi kot intervjuji v strokovnih revijah in ki z nekaj izjemami doslej niso bili prevedeni v slovenščino. Po Foucaultovi smrti sta jih zbrala, uredila in v štirih obsežnih zvezkih pod naslovom *Dits et écrits* leta 1994 pri pariški založbi Gallimard izdala Daniel Defert in François Ewald. Tematika, ki jo Foucault načenja v svojih spisih, je še vedno, ali bolje, je dandanes vedno bolj aktualna, in je zaznamovala oziroma zaznamuje številna vprašanja, ki se jih lotevajo sodobni avtorji – od biopolitike in biooblasti (Giorgio Agamben, Antonio Negri), družbe nadzora (Gilles Deleuze in deloma tudi Jacques Rancière), razsvetljske dediščine (Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard), do vloge intelektualca danes, vprašanj etike, politike, seksualnosti, psihoanalize, spremembe vloge in mesta države, nastopa tistega, kar Foucault imenuje vladnost.

Besedila so uredniško razvrščena v tri sklope:

»Filozofija v zankah oblasti«, »Tehnologije vladanja: h kritiki političnega uma« in »Prakse svobode«.

Knjiga vsebuje izbrano bibliografijo ter stvarno in imensko kazalo.

*Zbirka: Philosophica –
Series Moderna*

2007, 307 str.

14 × 21 cm, trda vezava

ISBN 978-961-254-053-1

Cena: 21,00 €

*Klubska cena: **18,00 €***

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

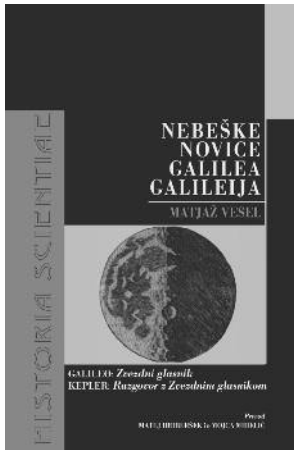
zalozba@zrc-sazu.si

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije

Založbe ZRC na voljo po

klubskih cenah!



Matjaž Vesel

NEBEŠKE NOVICE GALILEA GALILEIJA

Galileo Galilei: Sidereus nuncius / Zvezdni glasnik

Johannes Kepler: Razgovor z Zvezdnim glasnikom

Izbrana pisma

Knjiga prinaša poglobljeno študijo o prvi Galileijevi »kopernikanski bitki«, ki je potekala v letih 1609–1611, ko je Galilei s pomočjo nedavno odkritega daljnogleda prišel do novih spoznanj, ki so govorila v prid kopernikanskemu »sistemu sveta« ali vsaj proti tedaj splošno sprejeti aristotelovski kozmologiji: od gor in dolin na Luni preko štirih Jupitrovih satelitov do Venerinih faz. Študijo dopolnjuje dvojezična (latinsko-slovenska) izdaja *Zvezdnega glasnika*, v katerem je Galilei javnosti prvič poročal o svojih odkritjih, prevod Keplerjevega spisa *Razgovor z Zvezdnim glasnikom* in izbrana pisma, povezana z osupljivimi Galileijevimi nebesnimi odkritji, spremljajočimi okoliščinami in polemikami, ki so jih spodbudila.

Zbirka:

Historia scientiae

2007, 323 str.

13 × 20 cm, broširano

ISBN 978-961-254-051-7

Cena: 19,00 €

Klubska cena: **15,00 €**

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

zalozba@zrc-sazu.si

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije

Založbe ZRC na voljo po klubskih cenah!

V zbirki *Historia scientiae* je doslej izšlo:

Alexandre Koyré: ZNANSTVENA REVOLUCIJA

Izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli

Spremna študija in opombe Matjaž Vesel

2006, 262 str., broširano. Cena: 17,60 € • Klubska cena: 14,00 €

Aristotel: O NEBU

Prevod Pavel Češarek, spremna študija in opombe Matjaž Vesel

2004, 359 str., broširano. Cena: 16,50 € • Klubska cena: 13,50 €

Nikolaj Kopernik: O REVOLUCIJAH NEBESNIH SFER.

Prva knjiga

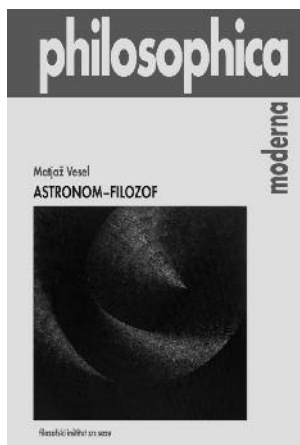
Prevod, spremna študija in opombe Matjaž Vesel

2003, 154 str., broširano. Cena: 12,00 € • Klubska cena: 9,50 €

René Descartes: KOMPENDIJ O GLASBI

Prevod, spremna študija in opombe Jurij Snoj

2001, 168 str., broširano. Cena: 11,00 € • Klubska cena: 6,25 €



Matjaž Vesel

ASTRONOM-FILOZOF

Nikolaj Kopernik, gibanje Zemlje in kopernikanska revolucija

Malokatero znanstveno odkritje je izzvalo takšno fascinacijo in nasprotovanje kot Kopernikova teza, »da se Zemlja giblje, Sonce pa je negibno sredi vesolja«.

Kopernikovo ime je bilo dolgo sinonim za radikalno revolucijo v astronomiji, nekateri zgodovinarji znanosti pa so imeli leto 1543, tj. leto izida njegovega znamenitega dela *O revolucijah nebesnih sfer*, celo za datum, ko se je začel nov način znanstvenega mišljenja ne samo v astronomiji, temveč tudi v celotnem naravoslovju. Thomas Kuhn je v svoji knjigi *The Copernican Revolution* domet kopernikanske revolucije še razširil. Poleg matematične astronomije in znanosti je kopernikanska revolucija po Kuhnu spremenila tudi filozofijo v najširšem pomenu besede. Avtor v knjigi analizira, zakaj je v 16. stoletju Nikolaj Kopernik v svojem obsežnem delu zatrdil, da »se Zemlja giblje, Sonce pa je negibno sredi vesolja«, oziroma zakaj je menil, da obstoječa astronomija potrebuje prenovo, utemeljeno na konceptu gibanja Zemlje in podrobno pojasnjuje, kako je ta koncept vpeljal v znanstveni diskurz, kakšno argumentacijsko strategijo je uporabil in, nenazadnje, kaj ta njegova trditev pomeni za zgodovino človeškega – predvsem znanstvenega in filozofskega – mišljenja.

Dr. Matjaž Vesel je višji znanstveni sodelavec na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. Področje njegovega raziskovanja in delovanja sega od zgodovine filozofije do zgodovine znanosti in epistemologije.

Zbirka: Philosophica –
Series Moderna

2007, 360 str.

14 × 21 cm, trda vezava

ISBN 978-961-254-007-4

Cena: 24,00 €

Klubska cena: **20,00 €**

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

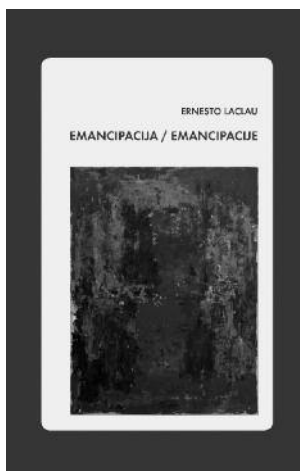
zalozba@zrc-sazu.si

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije

Založbe ZRC na voljo po

klubskih cenah!



Ernesto Laclau

EMANCIPACIJA / EMANCIPACIJE

Spremna beseda Rado Riha

Delo argentinskega filozofa Ernesta Laclaua obravnava ključno vprašanje sodobne politične misli: kako so družbenopolitične spremembe konec 20. stoletja ter spremljajoče jih mutacije v sodobni politični in širše družboslovni teoriji vplivale na predelavo klasičnega pojma emancipacije, kot ga je formuliralo razsvetljenstvo. Avtor v svoji knjigi raziskuje, kako so konec hladne vojne in množenje novih skupnostnih identitet: etničnih, nacionalnih, religioznih, spolnih itn. ter proces pospešene fragmentacije v obdobju poznega kapitalizma prispevali k zlomu pojma univerzalnega v sodobni politični in družbeni teoriji ter zgodovinopisju. Laclau razčlenjuje, kako se je naše pojmovanje emancipacije spremenilo v novih pogojih. Ob tem analizira notranja protislovja pojma emancipacije, kot ga je razvila moderna, kot tudi antagonizem med univerzalizmom in partikularizmom, ki cepi sodobno politično in družbeno misel. Raziskuje oblikovanje novih političnih identitet in status temeljnih pojmov politične teorije, kot so: reprezentacija, oblast, subjekt, opirajoč se pri tem zlasti na Gramscija, Althusserja, Derridaja in Lacana.

Ernesto Laclau je profesor politične teorije na University of Essex, Velika Britanija (kjer je tudi ustanovitelj in direktor Centra za teoretske študije v humanistiki in družbenih vedah). Predaval je na številnih evropskih, ameriških in latinskoameriških univerzah. Je eden vodilnih sodobnih političnih filozofov in avtor številnih del, od katerih sta v slovenščino prevedeni tudi *Hege-monija in socialistična strategija*, 1987 in *O populističnem umu*, 2008.

*Zbirka: Philosophica –
Prizma*

2008, 151 str.

13 x 20 cm, broširana

ISBN 978-961-254-079-1

Cena: 12,00 €

Klubska cena: **9,50 €**

Informacije in naročila:

Založba ZRC

Novi trg 2, p. p. 306

1001 Ljubljana

Tel.: 01/470 64 65

zalozba@zrc-sazu.si

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije Založbe ZRC na voljo po klubskih cenah!

Zbirka

PHILOSOPHICA

Zbirka je namenjena izdajam prevodov klasičnih in sodobnih filozofskih del in objavam izvirmih filozofskih besedil domačih avtorjev. Izdajatelj zbirke je Filozofski inštitut ZRC SAZU. Zbirka izhaja v treh serijah – klasični, moderni in seriji Prizma.

Zbirko urejata **Tomaž Mastnak** in **Jelica Šumič-Riha**.

Series Classica

Aristotel

Metafizika

Prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij **Valentin Kalan**
1999, LXXXVI + 437 str., 14 × 21 cm,
trda vezava.

Cena: 24,30 € ■ Klubaska cena: **19,20 €**

Immanuel Kant

Kritika razsodne moči

Prevod in spremna beseda **Rado Riha**
1999, 504 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 22,00 € ■ Klubaska cena: **17,50 €**

Anicij Manlij Severin Beotij (Boethius)

Filozofsko-teološki traktati /

Opuscula sacra

Prevod in spremna beseda **Matjaž Vesel**
1999, 135 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 10,50 € ■ Klubaska cena: **6,50 €**

Platon

Parmenid

Prevod, opombe in spremna beseda
Boris Vežjak

2001, 213 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 10,00 € ■ Klubaska cena: **8,00 €**

Aristotel

Kategorije

Prevod in spremna študija **Franci Zore**
2004, 146 str., 14 × 21 cm, trda vezava.

Cena: 12,10 € ■ Klubaska cena: **10,00 €**

Immanuel Kant

Utemeljitev metafizike nravi

Prevod, uvodna študija in pojasnila

Rado Riha

2005, LXVII + 111 str., 14 × 21 cm,
trda vezava.

Cena: 18,50 € ■ Klubaska cena: **15,00 €**

Immanuel Kant

Zgodovinsko-politični spisi

Uvodna študija in pojasnila **Rado Riha**

2006, XL + 298 str., 15 × 22 cm, trda vezava.

Cena: 26,00 € ■ Klubaska cena: **22,00 €**

René Descartes

**Razprava o metodi / Discours de la
méthode**

Spremna beseda in pojasnila **Gregor
Kroupa**

2007, 200 str., 15 × 22 cm, trda vezava.

Cena: 20,00 € ■ Klubaska cena: **16,00 €**

Immanuel Kant

Predkritični spisi

Pred izidom

Series Moderna

Matjaž Vesel
Učena nevednost Nikolaja
Kuzanskega
Kuzanski in konstitucija univerzuma
moderne znanosti
2000, 357 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 8,30 € ■ Klubska cena: **6,50 €**

Miran Božovič
Telo v novoveški filozofiji
2002, 264 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 16,00 € ■ Klubska cena: **12,00 €**

Jelica Šumič-Riha
Mutacije etike
Od utopije sreče do neozdravljive
resnice
2002, 256 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 14,50 € ■ Klubska cena: **10,00 €**

Jean-Francois Lyotard
Navzkrižje
Prevod in spremna beseda Jelica Šumič-
Riha
2003, 322 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 21,00 € ■ Klubska cena: **17,00 €**

Aleš Erjavec
Ljubezen na zadnji pogled
Avantgarda, estetika in konec
umetnosti
2004, 272 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 12,50 € ■ Klubska cena: **8,00 €**

Peter Klepec
Vznik subjekta
2004, 336 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 15,00 € ■ Klubska cena: **11,00 €**

Jacques Rancière
Nerazumevanje
Politika in filozofija
Prevod in spremna beseda Jelica Šumič-
Riha
2005, 197 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 19,00 € ■ Klubska cena: **15,00 €**

Jean-Claude Milner
Jasno delo
Lacan, znanost, filozofija
Prevod Peter Klepec in Ana Žerjav,
spremna beseda Jelica Šumič-Riha
2005, 223 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 20,20 € ■ Klubska cena: **16,30 €**

Alain Badiou
Pogoji
Predgovor François Wahl
2006, 382 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 26,50 € ■ Klubska cena: **21,00 €**

Michel Foucault
Življenje in prakse svobode
Izbrani spisi
Predgovor Alain Badiou
2007, 307 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 21,00 € ■ Klubska cena: **18,00 €**

Matjaž Vesel
Astronom-filozof
Nikolaj Kopernik, gibanje Zemlje in
kopernikanska revolucija
2007, 360 str., 14 × 21 cm, trda vezava.
Cena: 24,00 € ■ Klubska cena: **20,00 €**

Gilles Deleuze
Razlika in ponovitev
Pripravljamo

Prizma

Marina Gržinić

**Estetika kibersveta in učinki
derealizacije**

2003, 148 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 11,00 € ■ Klubaska cena: **5,00 €**

Ernest Ženko

Totaliteta in umetnost

Lyotard, Jameson in Welsch

2003, 184 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 9,00 € ■ Klubaska cena: **5,00 €**

Alain Badiou

Manifest za filozofijo

Ali je mogoče misliti politiko?

Prevod Jelica Šumič-Riha in Rado Riha.

Spremna beseda Jelica Šumič-Riha

2004, 152 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 11,90 € ■ Klubaska cena: **9,50 €**

Giorgio Agamben

Kar ostaja od Auschwitza

Arhiv in priča (Homo sacer III)

Prevod Mojca Mihelič, spremna beseda

Jelica Šumič-Riha

2005, 144 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 12,00 € ■ Klubaska cena: **9,50 €**

Ernesto Laclau

Emancipacija / Emancipacije

Prevod Zdenka Erbežnik, spremna beseda

Rado Riha

2008, 151 str., 13 × 20 cm, broširano.

Cena: 12,00 € ■ Klubaska cena: **9,50 €**

Naročnikom revije **Filozofski vestnik** so publikacije Založbe ZRC na voljo po klubskih cenah!

Podrobnejše predstavitev knjig najdete na spletni strani:

<http://zalozba.zrc-sazu.si>

Navodila avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo. Vsi prispeli članki bodo šli skozi recenzijski postopek.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem *Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah*. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor za enkratno objavo brezplačno prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo izvlečka (abstrakta) svojega dela na spletni strani revije.

Prispevki naj bodo poslani v tipkopisu in na disketi, CD-ROM-u ali po e-pošti, pisani na IBM kompatibilnem računalniku (v programu Microsoft Word). Besedili v elektronski obliki in na izpisu naj se natančno ujemata. Priložen naj bo izvleček (v slovenščini in angleščini), ki povzema glavne poudarke v dolžini do 150 besed in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presejajo obsega ene in pol avtorske pole (tj. 45.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Zaželeno je, da so prispevki razdeljeni na razdelke in opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje (npr. pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah ali stavkih, tehničnih in posebnih izrazih), razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *epoché*, *élan vital*, *Umwelt*, itn.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. Citiranje naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Gilles-Gaston Granger, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Pariz 1988, str. 57.
2. Cf. Charles Taylor, "Rationality", v: M. Hollis, S. Lukes (ur.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1983, str. 87–105.
3. Granger, *op. cit.*, str. 31.
4. *Ibid.*, str. 49.
5. Friedrich Rapp, "Observational Data and Scientific Progress", *Studies in History and Philosophy of Science*, Oxford, 11 (2/1980), str. 153.

Sprejemljiv je tudi t. i. sistem »avtor-letnica« z referencami v besedilu. Reference morajo biti v tem primeru oblikovane takole: (avtorjev priimek, letnica: str. ali pogl.). Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka.

Avtorjem bomo poslali korekture, če bo za to dovolj časa. Pregledane korekture je treba vrniti v uredništvo v petih dneh.