

CAVELL, SKEPTICIZEM IN SAMOVZGOJA

Uvod

117

Stanely Cavell, rojen leta 1926, dolgoletni profesor estetike in etike na univerzi v Harvardu, si je tekom preteklega stoletja pridobil sloves velikana ameriške filozofije. Njegovo delo, ki se giblje v prostoru med t. i. »analitično« in »kontinentalno« filozofijo, lahko za silo razdelimo v tri faze, pri čemer je v vseh v ospredju razmislek, povezan s »skepticismom«. Če se je Cavell v zgodnjem obdobju svojega filozofiranja, v katerega se je podal predvsem zaradi premislekov, ki jih je sprožala njegova glasbena kariera (med drugim je igral klavir kot spremljavo produkcije *Kralja Leara*), v veliki meri posvečal Wittgensteinovim *Filozofskim raziskavam* in Shakespearjevim dramam ter problemu »pripoznanja« (tukaj je v ospredju predvsem že omenjani *Lear*, poleg njega pa tudi vsaj še *Othello*), potem srednje obdobje ustvarjanja zaznamuje premislek hollywoodskih »talkijev«, pozno pa čedalje večji interes za transcendentalista Thoreuja in Emersona ter teme, kot so »prijateljstvo«, »perfekcionizem« in »odgovornost«.

Čeprav gre, kot rečeno, za misleca velikega formata, pa je v slovenskih filozofskih krogih – ne nazadnje pa tudi v evropskih nasploh – ostajal nekoliko v senci strukturalizma in hermenevtično obarvane filozofije, pa čeprav so njegovi

miselni sogovorniki figure kot so Freud, Heidegger, Nietzsche, Kierkegaard ... V Sloveniji je tako zraven redkih izjem – do sedaj so v slovenščino prevedeni zgolj trije njegovi teksti – nekaj pozornosti prejel predvsem s strani krogov, ki se ukvarjajo s filmom in literaturo. Prav zaradi tega dejstva se bom v tem sestavku najprej posvetil kratkemu orisu splošnih potez Cavellove filozofije – predvsem njenega zgodnjega in srednjega obdobja – pri čemer pa bom problematiko, ki jo seveda pojmujem po svoje (in ravno v toliko pričujočega besedila ne smemo razumeti kot črki zvesti uvod v Cavella, podprt z eksegezo reprezentativnih tekstov, ki bi v vseh ozirih sledil zgolj duhu tega pisca), navezal na problem, ki ga imenujem »samovzgoja«, za katerega pa se bo izkazalo, da je logičen nasledek same problematike skepticizma.

118

Prvi del pričujočega sestavka tako namenjam predstavitvi ideje o transpoziciji ali premestitvi eksistencialne problematike v spoznavnoteoretsko, ki je hkrati leitmotiv vseh Cavellovih analiz skepticizma, pri čemer na hitro prikažem še Wittgensteinovo kritiko »argumeta sanj«, iz katere je šele možen kredibilen premislek Cavellove strategije. V drugem delu se lotim ekspozicije strukture skepticizma, ki jo poleg zgoraj omenjene transpozicije zaznam še v metonimiji nemogoče zahteve, tj. zahteve, ki ji zaradi načelnih razlogov ni moč zadostiti. Ta metonimija se manifestira skozi različne načine tega, kar Cavell imenuje »živeči skepticizem«: v tem kontekstu bom zato obravnaval Othella in Argana, nato pa v sklepnem delu prešel še k vprašanju vzgoje oz. samovzgoje skeptičnega subjekta, ki je seveda povezana z vprašanjem iskanja izhoda iz primeža s skepticizmom povezane problematike. Vmes med razmislekom o strategijah odziva na skepticizem se dotaknem še razmerja med Cavellovo filozofijo in mislijo drugega velikana sodobne ameriške filozofije – Richarda Rortyja –, ki je v marsičem pravzaprav vprašanje globalnega razumevanja filozofske problematike.

Življenje kot uganka

Osnovna Cavellova ugotovitev, povezana s skepticizmom, je ideja, da gre pri novoveškem epistemološkem skepticizmu (tako v obliki dvoma v obstoj drugih

»duš«, kot tudi v obliki, v kateri skepticizem dvomi v obstoj »zunanjega sveta«) za preinterpretacijo bivanjske problematike v spoznavnoteoretsko. Indic za tak pristop k skeptičnemu problemu Cavell izsledi pri Friedrichu Nietzscheju, ko slednji v *Genealogiji morale* pravi, da si je življenje, da bi opravičilo samo sebe in svoje »hudo«, moralo iznajti nove pripomočke, in sicer »življenje kot uganko, kot spoznavni problem« (prim. Nietzsche 1988: 255). Ravno v tem smislu Cavell v svoji zbirki esejev o Shakespearu pravi, da je potrebno vzrok skepticizma iskati v poizkusu, »da bi človeško stanje, stanje človeštva, preobrazili v intelektualno težavo, uganko. (da bi interpretirali »metafizično končnost kot intelektualni manko«)« (Cavell 1987: 138). Tako »skeptičnega »dvoma« ne motivira (celo tam ne, kjer je tako izražen) kakšna (napačno usmerjena) intelektualna skrupuloznost, temveč (premeščeno) zanikanje, sebe-požirajoče razočaranje, ki išče svet-požirajoče maščevanje« (Cavell, 1987, 6). Cavell skepticizem tako pojmuje kot nekaj, kar lahko posameznik »živi« in v tem smislu lahko tragiško divjanje kakšnega Leara ali Othella pojmuje kot udejanjeni, živeti skepticizem, ki ima vzrok v nemožnosti tragiškega junaka, da bi se soočil s *conditio humana*, v njegovem razočaranju nad dejstvom človeške medsebojne ločenosti in končnosti, naše mesenosti in nepopolnosti (seveda v oziru na s strani junaka projicirano idejo povezanosti, čistosti in popolnosti).

Da bi ponazorili in premislili to Cavellovo idejo, razvito skozi analize dram, ne da bi pri tem zgolj ponavljali njegove besede in se pri tem zapletli v enolično eksegezo, lahko pričnemo z razmislekom pri Ludwigu Wittgensteinu in njegovi obravnavi skepticizma. Seveda izbira tega avtorja ni naključna, kajti Wittgenstein predstavlja – poleg omenjanega Shakespeara, Emersona, Nietzscheja, J. L. Austina, Kierkegaarda, Heideggerja, Freuda in še koga – enega osnovnih Cavellovih virov navdiha; pravzaprav bi lahko na tem mestu celo tvegali trditev, da je prav Stanley Cavell najizvirnejši bralec Wittgensteinove filozofije, nekdo, ki je uspel premislek tega velikana filozofske misli 20. stoletja sprejeti in razviti na način, ki ni zgolj neskončna analiza posameznih paragrafov *Filozofskih raziskav* ali zgolj ponavljanje Wittgensteinove argumentacije. Kakor koli že, znano je, da je Wittgenstein s svojimi premisleki izpostavil strogo nevzdržnost epistemološke skeptične pozicije, ki se *in ultima analysi* izkaže za protislovno. Eden od najlepših

primerov zavrnitve skeptika je najbrž analiza t. i. »argumenta sanj«, tj. skeptikovega priljubljenega argumenta za izpodbijanje »dejanskega obstoja« tako »zunanjega sveta«, kot tudi »drugih duš«. Argument sanj, ki ga sicer lahko zasledimo že v Platonovem *Teajtetu*, v osnovi pravi, da nikdar ne moremo biti gotovi obstoja česar koli – razen seveda, tako kot pri sv. Avguštinu in Descartesu, samega sebe – saj je zmerom možno, da je to, kar domnevno zaznavamo kot »zunanje stvari« ali »drugi ljudje«, zgolj utvara naših sanj in s tem naš lasten produkt. Wittgenstein se problema seveda ne loti tako kot denimo G. E. Moore, ali kakšni drugi filozofi, ki so skušali najti poti k »dokazu obstoja zunanjega sveta«; nasprotno, Wittgenstein pokaže, kako je sam kontekst izjavljanja, v katerem vznikne argument, nevzdržen. Takole razmišlja Wittgenstein v *Zettlu*:

120

Kako bi bilo, če bi mi nekdo z vso resnostjo rekel, da (zares) ne ve, ali zdaj sanja ali je buden? –

Ali lahko imamo to situacijo: nekdo reče »Mislim, da zdaj sanjam«; in zares se kmalu potem zbudi, se spomni te izjave v sanjah in reče »Imel sem torej prav!« – ta razlaga lahko vendar pove zgolj: nekdo je sanjal, da je rekel, da sanja.

Pomisli, da nekdo brez zavesti (recimo v narkozi) reče »Sem pri zavesti« – bi rekli »Moral bi vedeti«?

In če bi nekdo v spanju rekel »Spim«, – bi rekli »Ima popolnoma prav«?

Ali nekdo, ki mi reče »Nisem pri zavesti«, govori neresnico? (In resnico, če to izreče ko je brez zavesti? In kako je s tem, če papiga reče »Ne razumem niti besede«, ali gramofon »Sem zgolj stroj«?) (Z § 396)¹

Wittgensteinova poanta je, kot jo izpostavi Avrum Stroll, v tem, »da oseba, ki je brez zavesti, ne namerava reči ničesar in da, posledično, vprašanje resničnosti oziroma lažnosti ne vznikne« (Stroll, 2009, 689). To, da morda spim, tako postane *nerelevantno* dejstvo za resničnost argumenta sanj. Kar je seveda paradoksno, saj

1 Oznaka Z se nanaša na Wittgensteinovo delo *Zettel* (Wittgenstein 1984).

se argument sprašuje natanko po tem, ali zdaj »samo« spim. Tako lahko rečemo, da je sama struktura skeptičnega spraševanja nekoherentna: skeptičen problem je strukturiran na način, da problem, ki ga zastavlja, zastavi tako, da izniči možnost njegove smiselne rešitve (podobno kot je nekoherentna trditev »zmerom samo sanjamo«: kajti te trditve – če naj bo resnična – ravno *ne bi smeli* sanjati). Radikalnega skepticizma zato preprosto ne moremo sprejeti kot koherentni nauk.

S to analizo skeptičnega problema, ki sem jo tukaj seveda predstavil zelo na kratko, lahko sklenemo tole: obe običajni strategiji soočanja s skeptičnim problemom – tako tista, ki skepticizem vzame zares, kot tudi tista, ki ga skuša »ovreči«, in sicer tako, da poizkuša podati »dokaz obstoja zunanjega sveta« – nujno odpadeta zaradi same narave konteksta skeptičnega problema. Obe namreč spregledata elementarno dejstvo, da je skepticizem kot tak nekoherenten nazor in posledično tudi nevzdržen, zaradi česar se z njim ne moremo niti bosti na njegovem lastnem terenu, niti ga ne moremo prevzeti kot resnico. Toda to, da je skepticizem na sebi protisloven, kot izpostavi Cavell, še ne pomeni, da skepticizem tudi ni »smiseln«. Nasprotno: njegov smisel lahko – prav zato, ker je na sebi nekoherenten –, poizkusimo iskati nekje drugje, onkraj njega samega. Toda poleg te strategije, ki jo bom označil za četrto pot soočanja s skepticizmom, obstaja še ena, recimo ji tretja, ki je v osnovi precej preprosta in zunaj filozofije tudi pogosta: zamah z roko in ideja, da s filozofskimi problemi, kakršen je skepticizem, ni vredno izgubljati časa.

Ta tretja pozicija pa seveda ni samo nefilozofska. Nasprotno, nedavno jo je precej kredibilno zagovarjal Richard Rorty, ki je bil prepričan, da moramo s tradicionalnimi filozofskimi problemi obračunati predvsem tako, da se od njih aktivno odvrnemo, torej nekako tako, da izumimo nov besednjak, v katerem jih preprosto nehamo omenjati. »Metafiziko« moramo tako »preboleti« z jezikovno emigracijo. Filozofska vprašanja namreč moramo, kot sugerira Rorty, preprosto »nehati zastavljati« (Rorty 1998: 6). Morali bi se preprosto odvaditi in obvarovati tega, da ob filozofskih vprašanjih občutimo težavno globino (prim. Rorty 1982: xxxi). Filozofija kot »terapija« (kar je sicer ideja, ki jo Rorty načeloma zagovarja) bi tako dobila bolj behavioristične obrise, pri čemer bi željo po filozofiranju morali preprosto ignorirati. Rorty namreč njeno problematiko vidi takole:

Želja, da bi filozofijo pretvorili v Filozofijo, je želja po tem, da bi iskali nek končen besednjak, za katerega lahko nekako vemo vnaprej, da je skupno jedro, ali resnica, vseh ostalih besednjakov, s katerimi bi ga lahko nadomestili. To je želja za katero pragmatist misli, da bi jo morali potlačiti in ki bi jo post-Filozofska kultura lahko uspešno potlačila. (Rorty 1982: xiii)

Kot lahko vidimo, ta tretja strategija vendarle ni tako iz trte zvita, kot se morda kaže na prvi pogled: njen temelj je globoki uvid v vsakokratno kontingentnost besednjaka, s katerim imamo opraviti, zaradi česar nam je kaj takega kot »poslednja realnost«, ali »Resnica«, načelno nedostopno; celo več, taka ideja je sama zgolj dozdevek – podobno kot skeptikova želja po tem, da bi »neizpodbitno dokazal obstoj zunanjega sveta« – in s tem zares nekaj, kar nam lahko škoduje in kar bi bilo morda še najbolje, kot pravi Rorty, »potlačiti«.

122

Toda težava, na katero trči ta strategija, je v tem, da skeptikovih intuicij ni tako enostavno »potlačiti«, torej dejstvo, da filozofskih problemov sploh ne moremo tako enostavno »odmisliti«. Nasprotno: prej se zdi, kakor da filozofski besednjak bolj obvladuje nas, kot pa mi njega, in prav zato sploh ni tako preprosto »začeti govoriti drugače«, kot bi to morda hotel Rorty. Zdi se, da bi bili celo nadvse cinični, če bi kakšnemu Descartesu na njegova razmišljanja, ki so ga »pahnila v tako hude dvome, da jih ne more več pozabiti«, ko »ne more najti nogi opore na dnu ali splavati na površje« (prim. Descartes 1988, 55) odgovorili: »Ah, nehaj že s temi fantazijami in se raje posveti koristnejšim rečem! Saj je vendar vse v redu!« Težava je namreč v tem, da se skeptiku svet dejansko zamaje pod nogami in da nobeno običajno zagotavljanje ali poizkus trepljanja po ramenu ne zaleže (seveda predvsem zato, ker je tudi to zagotavljanje in trepljanje postavljeno pod enako globok vprašaj). To bo postalo še bolj jasno v nadaljevanju, ko bomo skepticizem, ki mu Cavell, kot smo že omenili, pravi »živeti skepticizem«, primerjali s kliničnimi primeri. Prav zaradi tega se zdi, da je imel Wittgenstein prav, ko je v neki svoji beležki dejal, da bi bil preprost izbris problema nekaj, kar bi za sabo povleklo zniveliziranje naše eksistence, nekaj, kar bi nas pravzaprav oslepilo za tisto »najpomembnejše«. Poglejmo:

Rešitev problema, ki ga vidiš v življenju, je v takšnem načinu življenja, v katerem bo to, kar je problematično, izginilo.

Da je življenje problematično, pomeni, da se tvoje življenje ne prilega obliki življenja. Svoje življenje moraš zato spremeniti, in če se bo prileglo v formo življenja, bodo izginili tudi problemi.

Toda ali nimamo občutka, da je tisti, ki v tem ne vidi problema, slep za nekaj pomembnega, tako rekoč za najpomembnejše? Ali me ne mika, da bi dejal – tale živi kar tako tjavendan: slep kakor krt, in če bi le mogel spregledati, bi brž uzrl problem?

Ali pa naj raje rečem: kdor živi pravilno, problema ne občuti kot *nekaj žalostnega*, torej vendarle ne kot nekaj problematičnega, temveč bolj kot radost; torej kot nekakšen svetel eter okoli svojega življenja, ne pa kot negotovo ozadje. (VB, 1937)²

Preprostu izbrisu skeptičnega problema pa nazadnje uhaja še določanje njegovega vzroka: s tem, ko nad skepticizmom zamahnemo z roko, pravzaprav zamudimo priložnost, da bi odkrili njegov vzrok in s tem nemara edino sprejemljivo in učinkovito zdravilo zanj. Ta vzrok, kot smo navedli že zgoraj, Cavell najde v poizkusu preinterpretacije bivanjske problematike v spoznavnoteoretsko, pri čemer pa pomembno vlogo igra nemožnost skeptičnega subjekta, da bi se soočil z – če naj uporabim Rortyjeve besede – končnostjo svojega besednjaka, z dejstvom, da pred kontingenco človeških odnosov (in človekovih odnosov do drugega bivajočega) ni umika na varno. Prav zato, ker se skeptik ne želi soočiti s to kontingenco, v življenju začuteno negotovost raje preinterpretira v uganko, ki si jo zada v obliki načelno nerešljivega spoznavnoteoretskega problema obstoja sveta.

2 Oznaka VB se nanaša na *Vermischte Bemerkungen*, v slovenščini »Kultura in vrednota« (prim. Wittgenstein 2005).

Metonimije nemogoče zahteve

Da je ta »uganka« načelno nerešljiva, je moč uvideti iz same strukture skeptičnega problema: ta je namreč zastavljen tako, da vnaprej izključuje svojo rešitev. Dvom v obstoj »zunanjega sveta« namreč ni noben empirični problem, tak, ki bi bil rešljiv po poti izkustva, to pa zato, ker je v njem vse empirično ravno postavljeno pod vprašaj. Obstoja sveta ne moremo dokazati tako, da bi pogledali skozi okno ... V zbirki paragrafov, ki se imenuje *O gotovosti*, Wittgenstein to poanto ilustrira takole:

124

»Dvomiti o obstoju zunanjega sveta« namreč ne pomeni, da bi, denimo, dvomili o obstoju nekega določenega planeta, ki ga pozneje z opazovanjem dokažemo. – Ali pa želi Moore reči, da je védenje, da je tu roka, druge vrste kot védenje, da obstaja planet Saturn? Sicer bi lahko dvomljivcu predstavili odkritje planeta Saturna in rekli, da je njegov obstoj dokazan in s tem tudi obstoj zunanjega sveta. (OG § 20)³

V resnici lahko skeptik na *kakršen koli* dokaz, ki mu je ponujen, najde protiargument, ki se nanaša bodisi na negotovost procedure dokaza (empirično opazovanje) bodisi na negotovost glede pomena besed, uporabljenih v dokazu (na primer: »kako lahko vem, da imajo besede zame in zate isti smisel; ali sploh kakršen koli smisel?«). Tako lahko naposled uvidimo, da je sama ideja dokaza onkraj dokaza ne le na sebi protislovna (to pa zato, ker sama privzema to, kar dokazu odreka – namreč smiselnost svojih besed, pristnost svojega dvoma), temveč tudi zastavljena tako, da ji ne more nič zadostiti. V njej gre za to, kar imenujem *nemogoča zahteva*, tj. zahteva, ki ji je načelno, strukturno nemogoče zadostiti. Gre za zahtevo – če naj uporabim ponazoritev na primeru iger, ki je bila Wittgensteinu tako ljuba –, da naj v tenisu zadenemo gol, kar pa lahko dosežemo

3 Kratica OG se nanaša na zbirko *O gotovosti* (Wittgenstein 2004).

le s spremembo pravil igre, ne pa denimo z bolj intenzivno vadbo, ali z boljšo opremo. A težava take spremembe pravil – ali celo golega preimenovanja igre (kjer bi »tenis«, denimo, preprosto preimenovali v »nogomet«) – je seveda v tem, da nam prav nič ne pomaga in nas ne zadovolji: zdaj bi nemara od igralca zahtevali, da dá koš. Tako drsenje nemogoče zahteve od enega potencialnega objekta zadovoljitve k drugemu imenujem *metonimija nemogoče zahteve*: če preimenujemo igro, potem se preimenuje tudi cilj, oziroma dosežek, ki naj bi nas skozi njo zadovoljil. Različne zahteve za nove dokaze za obstoj »zunanjega sveta« ali »drugih duš«, ki jih oblikuje skeptik potem, ko je zavrnil predhodne dokaze, so zato prav takšne metonimije njegove nemogoče zahteve.

Vendar pa niti tovrstne metonimije še ne zadoščajo za to, da bi skeptik pristno občutil svoj dvom: težava je namreč v tem, da bi njegov problem, v kolikor bi se ga zavedal na tak način, preprosto izginil oziroma se prelevil v kakšno drugo težavo. Če bi skeptik *vedel*, da zastavlja nemogočo zahtevo, bi svoji igri preprosto nehal verjeti. Zato je potrebno za pojasnitev skepticizma poleg opredelitve njegove strukture v obliki metonimije nemogoče zahteve dodati še en pogoj: zaslepitev oz. samozaslepitev. Z drugimi besedami: skeptik ne sme vedeti, da je zahteva, ki jo zastavlja, nemogoča. Gotovo lahko na tem mestu, upoštevajoč omenjane Cavellove ideje, rečemo, da skeptik v resnici najbrž ve, da je transpozicija njegovega problema iz bivanjske v spoznavnoteoretsko dimenzijo zgolj njegovo lastno sprenevedanje, poslednji brezupen up, da bo nemara skozi racionalni napor dosegel to, česar sicer v življenju ne more: ukinil kontingenco in se izognil bremenu odgovornosti. Transpozicija njegove zadrege na raven metonimij nemogoče zahteve je zato lahko v nekem smislu povsem hotena, kajti na nek način je lažje izbrati idejo, da zadovoljitev obstaja, a ni dosegljiva, kot pa se soočiti z dejstvom njenega neobstoja. V tem primeru bi seveda morali dodati, da gre tukaj za hoteno samozaslepitev, oziroma za sprenevedanje; še zmerom pa moramo vztrajati na neprosojnosti te transpozicije za subjekta kot *conditio sine qua non* skepticizma.

Prej sem rekel, da je skepticizem za Cavella možno »živeti«. Tak primer živetega skepticizma Cavell najde pri Othellu v obliki ljubosumja. Osnovni problem Othella in njegovega »živetega skepticizma« Cavell tako zazna v njegovi

nemoči soočanja z lastno mesenostjo, končnostjo, ter s tem, da sam sebi uhaja, da se ne more obvladovati in da mu, posledično, uhajajo tudi drugi. Na to končnost Othella ne opozarja nihče drug kot ravno Desdemona s svojo ljubeznijo in strastjo do njega: »Kajti če je ona iz mesa in krvi, potem je, glede na to, da sta eno, tak tudi on.« (Cavell 2012: 142) Preko svoje ljubezni, ki jo je v njej zbudil, Desdemona zato opozarja Othella na njegovo lastno končnost, mesenost, zaradi česar jo Othello mora zanikati, oz. zanikati njeno ljubezen. Tako gre izvor Othellovega ljubosumja, njegovega dvoma v pristnost Desdemonine ljubezni, iskati natanko v tej točki. In tako Othello nazadnje rad verjame Jagu, ko mu ta predloži dokaj šibek dokaz domnevne Desdemonine nezvestobe v obliki robca; še več: Othello tak dokaz v vrsticah, ki nadvse jasno razkrivajo njegovo negotovost, njegovo skeptično kolebanje glede Desdemonine zvestobe, od Jaga celo *zahteva*:

126

Mislim, da mi je zvesta – in da ni.

In da si ti pravičen – in da nisi.

Hočem dokaz /.../ (III, iii, 389–92)⁴

Osnovna struktura skepticizma pri Othellu tako dobi manifestni izraz *ljubosumja* – dvoma v pristnost Desdemonine ljubezni, ki ga nobena njena izpoved (ali zatrjevanje drugih prič) ne more odstraniti, to pa zato, ker je že vnaprej zastavljen tako, da vsak dokaz (razen seveda tistega, ki ga vnaprej »hoče«) zavrača. Prav zaradi tega Othello proti koncu tragedije sklene, da je Desdemono potrebno »žrtvovati«, pri čemer je to žrtvovanje potrebno ugledati kot poizkus izničenja drugega, tistega, ki je glasnik delnosti, ločenosti, končnosti posameznikovega bivanja. Othellovo žrtvovanje je torej žrtvovanje Desdemone »Svoji podobi sebe in nje, da bi s tem podobo ohranil nedotaknjeno, neomadeževano« (Cavell 2012: 143). Eden od dodatnih indicev, na podlagi katerega lahko sklepamo, da prav živeča, njega ljubeča Desdemona, Othellu predstavlja problem, je tako tudi

4 Navedki iz *Othella* so iz Shakespeare 1996 (prev. Milan Jesih). Številke v oklepaju zaporedoma označujejo dejanje, prizor in vrstice.

dejstvo, da tragični protagonist uvidi svojo zmoto nemudoma (gotovo *prehitro*), ko Desdemona umre.

Skepticizem, ki ga izraža Othellov sum v pristnost Desdemonine ljubezni, se tako morebiti ne nanaša na filozofski dvom v obstoj Desdemone, kajti »Za Othella ne bi moglo biti nič bolj gotovega od tega, da Desdemona obstaja; da je iz mesa in krvi; in da je ločena od njega; druga.« (Cavell 2012: 142) Njegov skepticizem torej ni neposredni kartezijski skepticizem v obliki dvoma v obstoj drugega. Nasprotno – obstoj Desdemone kot od njega različnega bitja je ravno možnost, ki ga muči:

»Vsebina njegovih muk *je* slutnja obstoja drugega, s tem pa tudi njegovega obstoja, obstoja njega samega kot odvisnega, kot delnega. Nadalje, po mojem mnenju so njegove izpovedi skepticizma glede njene zvestobe zgodba, ki prekriva neko globlje prepričanje; grozljivi dvom, ki prekriva še bolj grozljivo gotovost, neupovedljivo gotovost. Toda to je potem natanko to, k čemur sem se nenehno vračal kot k vzroku skepticizma« (Cavell 2012: 144)

127

Analogije ljubosumja s filozofskim skepticizmom torej ne gre iskati v točki dvoma v obstoj drugega, temveč v točki zanikanja obstoja drugega kot končnega, od mene neodvisnega, ločenega posameznika, ki se v filozofiji eksplicitno izrazi kot dvom v pristen obstoj drugega, pri ljubosumju pa kot dvom v pristnost ljubezni, ki ji – pa čeprav je še tako strastna in globoka – ne uspe premostiti tega, kar ljubosumnež občuti kot vrzel med sabo in ljubljeno ali ljubljanim. Obema – tako skeptiku kot ljubosumnežu – je torej skupno tudi to, da se raje odpovesta živčemu, končnemu drugemu (in ga celo izničita), kot da bi sprejela dejstvo, da je njuna predstava o ljubezni do drugega (ljubosumje) ali o obstoju drugega (filozofski skepticizem) napačna in posledica zanikanja te prve naslutene možnosti, ki razkriva vzajemni končen, ločen obstoj. To zanikanje »metafizične končnosti« in posledičen poizkus ohranjanja »neomadeževane podobe« (Cavell 2012: 143) pa potrebuje neko silo, nekaj, s čemer mora nenehno teptati tisto

»globlje prepričanje«, pri čemer je za Cavella ta sila, s katero se vrši zanikanje, »svet-požirajoče maščevanje«. Zaradi tega Cavell tudi pravi, kot smo že rekli, da »skeptičnega ‚dvoma‘ ne motivira (celo tam ne, kjer je tako izražen) kakšna (napačno usmerjena) intelektualna skrupuloznost, temveč (premeščeno) zanikanje, sebe-požirajoče razočaranje, ki išče svet-požirajoče maščevanje« (Cavell 1987: 6).

128

Enako kot pri *Othellu*, kjer metonimijo nemogoče zahteve lahko uvidimo v njegovem iskanju dokaza (kjer pa se naposled zahtevana in zato tudi dosežena »gotovost« prelevi v tragedijo), pa tudi v nenehnem zanikanju trditev zvestobe, je možno strukturo živetega skeptičnega problema ugledati tudi pri Molièrovem *Namišljenem bolniku*, ki pa se ga sicer Cavell sam interpretativno ne loti. Hipohondrija – seveda ne samo v literarnem prikazu – je namreč paradigmatski izraz metonimije nemogoče zahteve. Hipohondrovo zahtevo po »zdravju« lahko imamo namreč dokaj hitro (seveda spet zgolj kot zunanji opazovalci!) za nemogočo zahtevo, ki ji nikakor ni moč ugoditi, saj vnaprej zavrača vse možne zdravniške in empirične potrditve, pri čemer zahteva vedno nove. Odgovor na hipohondrovo vprašanje »Sem zares zdrav?« se namreč ne skriva v nobenem izvidu in pri nobenem zdravniku (razen morda pri psihologu); tipično so med hipohondri znani celo primeri bolnikov, ki so, potem, ko so bile izključene vse fizične oblike bolezni, začeli sumiti v duševno zdravje (pri čemer pa ti bolniki seveda niso pomislili na hipohondrijo).

Okoliščine Molièrove igre so sicer nekoliko drugačne od pravkar prikazanih: v njej zdravniki namreč iz sebičnih interesov podpirajo Arganovo hipohondrijo. A to še ni ugovor proti zgornji izpeljavi glede hipohondrije, kajti vprašamo se lahko – podobno kot pri Othellovem ljubosumju in njegovem verjetju Jagu –, zakaj tem zdravnikom Argan sploh verjame; od kod njegova naivnost?

Tukaj lahko tvegamo hipotezo, da je vzrok Arganovih težav njegova nemoč, da bi se ločil od svoje hčere Angelike, da bi jo pripoznal kot samostojno, odraslo, seksualno bitje in da bi ji, posledično, omogočil, da se omoži s svojim izvoljencem Kleantom. Tako lahko njegov načrt, da hčer omoži z zdravnikom Tomažem Diafoirusom, ki bi mu poslej bil vedno pri roki, razumemo kot poizkus, kako zadržati Angeliko pri sebi, kako jo poročiti ne zaradi nje, temveč

predvsem zaradi samega sebe; Angelikina poroka je potemtakem nekakšno nujno zlo, če naj Argan ostane »zdrav«, zaradi česar se ona lahko poroči izključno z zdravnikom. Arganova hipohondrija bi bila v tej luči torej predvsem izgovor za to, da hčerke ne pripozna kot samostojnega bitja. Takšna hipoteza bi bila nazadnje v skladu tudi z analizo Molièrovih »očetov«, ki se je loti Tivadar Gorilovics in ki glede njihovega odnosa do otrok pravi sledeče: »/.../ očetovska naklonjenost ni nič več kot površina, za katero se skriva sebičnost meščana.« (Gorilovics 1998: 229)

Molièrov dialog med Arganom in njegovim bratom Beraldom je, tako kot številni drugi dialogi v Molièrovih komedijah, lep primer živečega kartezijskega skepticizma z ustreznim besednjakom: »To se pravi, da je vse znanje na svetu zaprto v tvojo glavo, kajti ti hočeš o stvari vedeti več kakor vsi veliki zdravniki našega stoletja« (Molière 1974: 372) pravi Argan Beraldu, ko ga ta skuša spametovati, pri čemer lahko vidimo, da na brata naslavlja besede, ki veljajo natanko *zanj* – kajti on je ta, ki ima, kakor skeptik, »znanje zaprto v svojo glavo« in ki posledično ne sliši drugih (»Ali je mogoče /.../, da hočeš biti ljudem in naravi navkljub bolan?«; »Mislim, Argan, da ne poznam človeka, ki bi bil manj bolan, kot si ti, in da niti sebi ne bi želel boljšega zdravja, kot je tvoje« (Molière 1974: 370)), ki torej ni zmožen pripoznati svoje hčere kot samostojnega bitja.

Klinični primeri kot sta ljubosumje in hipohondrija lahko iz pravkar opisanih razlogov veljajo za paradigmatске primere Cavellovega »živečega skepticizma«, ki ga – kot nam ti primeri pričajo zelo zgovorno že sami po sebi – ne moremo odsloviti s preprostim Rortyjevskim zamahom z roko. Njihova osnovna motivacija je nemožnost soočanja s kontingenco bivanja v širšem pomenu te besede, pri čemer je ta problematika premeščena v obliki nemogoče zahteve na nek želen objekt (ljubljena oseba, zdravje) in pri čemer je vsak poizkus pomiritve zavrnen: nobeno zagotovilo ljubezni ne zadostuje in noben izvid ni zadovoljiv. Dodatna Cavellova poanta glede takega živečega skepticizma je še opazka, da je njegov stranski produkt maščevanje prav nad tistim objektom, ki si ga skeptik izvirno želi. Skepticizem je tako nazadnje moč uvideti celo kot poizkus bega pred odgovornostjo do drugega, ne nazadnje pa tudi do samega sebe. Smisel vrzeli, ki jo kartezijski skeptik občuti med sabo in svetom, gre po Cavellu iskati ne le v

želji po zanikanju dejanske končnosti in posledični projekciji popolnosti onkraj samega sebe (ki to vrzel proizvede), temveč hkrati tudi v težnji, da bi se odrekli odgovornosti za svoje ravnanje v tem mediju končnosti, v katerem bivamo, v težnji, »da bi ubežali (ostali ‹tujci›, ‹odtujeni od›) skupnim oblikam življenja, da bi se odrekli odgovornosti za njihovo vzdrževanje« (Cavell 1979: 109).

Samovzgoja skozi pripoznavanje

Gotovo se lahko v tej točki vprašamo, kako bi bila možna »vzgoja« kakšnega Othella ali Argana, oziroma kako bi lahko skeptičnemu subjektu pokazali pot iz njegove zagate, ali – če taka vzgoja ni možna »po drugem« – kako lahko subjekt sam najde pot iz svoje težave? Kako, z Wittgensteinovimi besedami, pokazati muhi pot iz kozarca?

130

Glede vprašanja »vzgoje odraslih«, ki se ga Cavell loteva predvsem v svojih spisih iz srednjega obdobja ob premisleku hollywoodskih zvočnih filmov, lahko, glede na vse izvedene analize, rečemo, da mora ta vzgoja vsebovati ne toliko učenje iskanja strategij zadovoljitve zahtev, temveč predvsem prevpraševanje teh zahtev in njihovo preobrazbo: »Povedano drugače, doseganje človeške srečnosti ne zahteva večno in bolj celovito zadovoljevanje naših potreb takšnih, kakršne so, temveč preiskavo in transformacijo teh potreb.« (Cavell 1981: 4–5) V skladu z zgoraj povedanim mora biti zdaj že dokaj jasno, da moramo takšno preobrazbo iskati predvsem v smeri transformacije nemogoče zahteve: ukiniti se mora njena drseča metonimija, ki išče vedno nove in nove dokaze, razkriti izvorna premestitev, na mesto poizkusa spoznanja »Resnice« (obstoja zunanjega sveta, pristne ljubezni, ali zdravja) pa mora stopiti pripoznanje.

Pripoznanje – ang. *Acknowledgment* – je namreč Cavellov *terminus technicus* za opis spremembe, ki se mora dogoditi v subjektu v njegovem odnosu do drugega, oziroma za opis tega, kar je potrebno pri prekoračevanju skepticizma tako glede obstoja »drugih duš« kot tudi glede obstoja »zunanjega sveta«. Cavell bo, na kratko, rekel, da sveta in drugih ljudi ne moremo spoznati; lahko ga zgolj *pripoznamo*. Tako pripoznanje namesto »dokazov« za obstoj drugih

zahteva predvsem pripravljenost sprejeti odgovornost za skupne prakse, ki nas povezujejo v sobivanju. Ne torej toliko za to, da bi moral nekako spoznati misli drugih, ali celo dokazati njihov obstoj (ali, denimo, »dokazati« da živali »zares trpijo«; ali da »narava zares propada«); prej gre za to, da moram biti pripravljen sprejeti nase svojo odgovornost za krhke odnose s svojo okolico, za katere zmerom obstaja nevarnost, da propadejo in za katere ne morem pridobiti nobenega transcendentalnega jamstva, da ne bodo propadli navkljub mojim trdom – in trdom vseh nas – da jih ohranimo. Dejansko je v resnici prav poizkus udejanjanja takega upanja na transcendentno zagotovilo to, kar ustvari skepticizem, kar loči subjekta od njegovega sveta in kar, v zadnji instanci, povzroči njegovo »maščevanje« nad svetom, ki si ga nikakor ne more zagotoviti onkraj kontingence. Eden od interpretov Cavellove misli zato problem skeptika in pripoznanja pokomentira takole:

131

Ko [skeptik] zadrži koncepte notranjega in z odklanjanjem gledanja na telo kot na nekaj ekspresivnega pristane v zaključku, da je notranje življenje drugih, tako na splošno kot v specifičnih konfiguracijah, nedostopno, nespoznatno. Skeptik, rečeno z drugimi besedami, pomeša nezmožnost pripoznanja [acknowledgment] z nezmožnostjo vednosti. Toda problem drugega ni problem vednosti. Pri soočenju z drugim človeškim bitjem ni izpuščeno nič relevantnega za obstoj tega drugega, nič, za kar bi mi bilo a priori onemogočeno, da bi vedel. Prej je ta vednost odvisna od mene in tebe, od najinega odnosa, od tega, ali sva sposobna vzdrževati, oziroma, če je to potrebno, na novo vzpostaviti, najino vzajemnost. Tako bi morali na skepticizem gledati manj kot na intelektualni problem in bolj kot na eksistencialni izziv ali skušnjava, ki racionalizira nenehno grožnjo najini uglašenosti; in kot tak mora biti razjasnjen in pojasnjen; na kratko: pripoznan in ne refutiran. (Hammer 2002: 65)

Čeprav je nedvomno res, da nam takšna razdelava in opredelitev koncepta »pripoznanja« pomaga nekoliko natančneje razumeti problem vzgoje oziroma samovzgoje v okrožju skepticizma, pa moramo po drugi strani vendarle opozoriti, da je nekoliko prazna, ali skopa: zatrjevanje, da nam pri skepticizmu ne pomaga

iskanje resnice z utečenimi epistemološkimi praksami ter da moramo namesto tega »sprejeti odgovornost« za vzdrževanje krhkih »jezikovnih iger« in »življenjskih oblik« (oba izraza sta Wittgensteinova), nam ne pove nič konkretnega, kako postopati pri vsakokratnih posameznih primerih. Ne pove nam, denimo, kako naj si v povsem konkretnem smislu pomaga Othello, da bi v Desdemoni prepoznal žensko, ki mu vrača vso ljubezen, ki jo smrtno bitje sploh lahko, niti, kako naj si pomaga Argan na poti k uvidu, da ga zdravniki samo pomagajo slepiti. Prav zaradi tega dejstva – zaradi pomanjkanja vsakršnega algoritma, ki bi zajamčil gotovo pot do pripoznanja – se lahko rodi sum o votlosti Cavellovih naporov: morda je vse, kar mu uspe doseči, zgolj premik, ali vrnitev, problematike iz epistemološke nazaj v eksistencialno. Toda tak očitek ne bi bil povsem upravičen: po eni strani zato, ker tak premik – postavljanje problema v njegov izvorni kontekst – vendarle odstrani škodljiv simptom, torej nevšečnosti, ki sta jih tako ljubosumnež kot tudi hipohonder prizadejala svoji okolici. Po drugi strani pa lahko v tej točki željo po fiksnem algoritmu, stoodstotnem in zajamčenem receptu za uspeh, znova ugledamo kot tisto željo po gotovosti onkraj gotovosti, kot novo metonimijo nemogoče zahteve. Bistvo skeptičnega problema je, da njegova grožnja ostaja zmerom prisotna:

Pravim, da je ta boj s skepticizmom, z njegovo grožnjo ali skušnjo, neskončen: mislim reči, da je človeški, da je človeški gon po preseganju samega sebe, narediti se nečloveškega, ki naj ne bi prenehal vse dokler ni, kot pri Nietzscheju, s človekom konec. (Cavell, 1989, 57)

Tukaj lahko nemara celo tvegamo hipotezo, da je neka oblika skepticizma – tj. zapadanja premestitvi problematike in posledičnim metonimijam nemogoče zahteve – pravzaprav *predpogoj* subjekta, ki je že po definiciji po eni strani zvezan s svojim objektom, po drugi pa prav zato tudi zmerom že ločen od njega; v skladu s tem razumevanjem bi zato vrzel med subjektom in svetom ne bila zgolj nekaj, kar subjekt povzroča sam, temveč tudi nekaj, kar je nujno za njegov obstoj. Prav iz tega razloga pa lahko rečemo tudi, da je pot do pripoznanja neskončna, oziroma da imamo prej opraviti s pripoznavanjem kot glagolom v nedovršniku

kot pa s samostalniško obliko te besede. Pot samovzgoje bi po tej plati postala pot pripoznavanja sveta in drugega, pot, po kateri je potrebno hoditi če naj ne zapademo v skepticistično blaznost kakor Othello, Argan, pa tudi Alcest in številni drugi liki (seveda pa tudi povsem konkretne, nefiktivne osebe), ki pa se je nikdar ne dá prehoditi do konca; in da smo subjekti ravno v toliko, v kolikor stopamo na to pot, seveda z različnim zavedanjem o njeni dolžini (skeptični subjekt misli, da jo lahko izračuna in premeri ter najde bližnjico do njenega cilja ter da je posledično, prav zato, ker bližnjice »še ni« našel, izgubljen; »vzgojen« subjekt pa, da poti ni moč prehoditi in da se poizkusom izračunavanja njene dolžine sicer ni moč izogniti, da pa se je po drugi strani zmerom potrebno spomniti, da bodo vsi izračuni njene dolžine strukturno nujno napačni; zaveda pa se tudi, da občutek prikrajšanosti za bližnjico do cilja izgine, če se sam zave, da bližnjice ni oziroma da je ideja o njej posledica njegove interpretacije sveta). Najbrž na tej točki ni potrebno posebej poudarjati, da je ta uvid povezan z uvidom, ki ga je premogel tudi Wittgenstein in ki pravi, da v filozofiji »ni metode«, tj. ni nekega univerzalnega obrazca, ki bi mu sledili in ki bi nas – kot nekakšen življenjski GPS – pripeljal na končni cilj.

Epilog

Pričujoča analiza skepticizma, ki se zgleduje po Cavellovem uvidu v to, kar sem imenoval »transpozicija« bivanjske problematike v spoznavnoteoretsko in ki poleg tega temelji še na razgrnitvi metonimij nemogoče zahteve kot predpogoja skepticizma, poleg navezave na (samo)vzgojo nudi še številne druge iztočnice za filozofski premislek tradicionalnih, pa tudi manj konvencionalnih, tem. Ena takih, ki sem se je loteval v zadnjem času, je premislek problemov, povezanih s tem, kar imenujemo »okoljska etika« in »pravice živali«.

Cavellovsko obarvani premislek teh tematik nam nudi uvid v spornost tistih strategij, ki skušajo zagovarjati našo etičnost do naravnega sveta in ostalih živih bitij preko razširjanja naših »simpatij«, oziroma preko ozaveščanja o trpljenju živali ali slabem stanju okoljskega sveta. Težava je namreč v tem, da lahko na tak teoretski ovinek – torej poizkus, da bi pokazali, da živali »zares čutijo bolečino« in posledično tudi

»zares trpijo«, oziroma poizkus, da bi dokazali »inherentno« ali »intrinzično« vrednost posameznih delov narave – pravzaprav spregleda dejstvo, da zapada transpoziciji, in sicer transpoziciji etične problematike v spoznavnoteoretsko; da se v določenem smislu s premislekom, ki naj bi utemeljil našo etičnost, tej etičnosti pravzaprav izogiba. Kajti jasno je, da nasilje nad živalmi povzroča hude travme, neprimerno ravnanje z naravo in ekosistemi pa enako vodi v nelagodje, tako da na tem mestu sploh ni potrebno »dokazovati« nobenih posebnih moralnih dolžnosti: vseskozi namreč že vemo, da je z industrijsko proizvodnjo mesa in izdelkov živalskega izvora nekaj narobe, podobno kot slutimo tudi, da potrošniški način življenja, ki temelji na prekomerni izrabi naravnih virov, uničuje okolje. Tukaj torej sploh ne gre toliko za to, da bi morali našo moralno dolžnost kako odkriti ali utemeljiti, temveč za to, kako se zaustaviti v norem ritmu življenja, ji pogledati v oči in nehati pred njo bežati.

134

Tak zastavek problematike ima seveda velike posledice za strategije ozaveščanja glede omenjanih problematik: kajti jasno je, da če ostajamo pri taktikah, ki skušajo večati našo senzibilnost, pri čemer pa se ne zavemo, da hkrati nenehno, iz dneva v dan, živimo v družbenih okvirjih, ki nas domala silijo v to, da te dolžnosti potlačimo, potem samo večamo konflikt v posamezniku, ki je razpet med tem, kar mu pridigamo in tem, kar je prisiljen privzeti kot vsakodnevno prakso v okvirih sodobnega načina življenja. Tako se nam zgodi, da smo priča dvema vzporednima, a kontradiktornima, kampanjama: eni, ki nas uči razširjati senzibilnost, in drugi, ki nas uči, kako jo teptati, kako se sprenevedati in tiščati glavo v pesek. Cavellovski premislek problematike nam tako omogoči, da se zavemo tudi zanikanja, ki je prisotno v našem ravnanju in mišljenju, kar je seveda močna sila, ki v vprašanju vzgoje izpostavi pomemben, pogosto spregledan faktor: dejstvo, da težava (samo)vzgajanja ne tiči toliko v vprašanju facilitacije prenosa vednosti kot bolj v problemu subjektovega aktivnega zoperstavljanja spremembi in odpora do transformacije, ki za sabo povleče še temeljito preobrazbo dojemanja nas samih, s tem pa tudi spremembo nas kot subjektov, ideje tega, kdo mi sploh smo.

Literatura

Cavell, Stanley (1979): *The Claim of Reason*, Oxford, Oxford University Press.

Cavell, Stanley (1981): *Pursuits of Happiness – The Hollywood Comedy of Remarriage*, Harvard, Harvard University Press.

Cavell, Stanley (1987): *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cavell, Stanley (1989): *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Albuquerque, Living Batch Press.

Cavell, Stanley (2012): »*Othello* in zastavek drugega«. *Literatura*, let. 24, št. 251-252, (str.) 127–149.

Descartes, Rene (1988): *Meditacije*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana.

Gorilovics, Tivadar (1998): »Molière's Disturbing Fathers«, V: Spaas, Lieve (ur.): *Paternity and Fatherhood: Myths and Realities*, New York, St. Martin's Press, (str.) 227–235.

Hammer, Espen (2002): *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Cambridge, Polity.

Molière, Jean-Baptiste Poquelin (1974): *Dela* (Gospod pl. Prasetnik, Sijajna snubca, Žlahtni meščan, Skapinove zvijače, Učene ženske, Namišljeni bolnik), prev. Josip Vidmar, Ljubljana, Državna založba Slovenije.

Nietzsche, Friedrich (1988): *H genealogiji morale*, prev. Teo Bizjak, Ljubljana, Slovenska matica.

Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Rorty, Richard (1998): *Truth and Progress*, Philosophical Papers, Cambridge, Cambridge University Press.

Shakespeare, William (1996): *Othello*, prev. Milan Jesih, Ljubljana, Mladinska knjiga.

Stroll, Avrum (2009): »Wittgenstein and the Dream Hypothesis«. *Philosophia* 37, (str.) 681–690.

Wittgenstein, Ludwig (1984): Zettel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, (str.) 259–443.

Wittgenstein, Ludwig (2004): O gotovosti, prev. Amalija Maček Mergole, Ljubljana, Apokalipsa.

Wittgenstein, Ludwig (2005): Kultura in vrednota, Ljubljana, Študentska založba.