

FILOZOFSKI VESTNIK

1/1995

Modeli (kulturne) zgodovine

Estetika

Filozofske razprave

Filozofija znanosti



SLOVENSKA AKADEMILJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

ISSN 0353-4510

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA

Letnik / Volume XVI, številka / number 1/1995

FILOZOFSKI VESTNIK / ACTA PHILOSOPHICA je vključen v:
*Art & Humanities Cit. Index, Current Conts. / Arts & Humanities, Bulletin
signalétique - Philosophie, Internationale Bibliographie des Zeitschriften (IBZ),
The Philosopher's Index, Sociological Abstracts.*

Uredniški odbor/Editorial Bord

Aleš Erjavec, Vojo Likar, Oto Luthar, Tomaž Mastnak, Neda Pagon, Rado Riha, Jelica Šumič-Riha, Alenka Zupančič

Mednarodni uredniški svet / International Advisory Board

Alain Badiou (Paris), Bohdan Dziemidok (Gdańsk), Manfred Frank (Tübingen), Martin Jay (Berkeley), John Keane (London), Ernesto Laclau (Essex), Steven Lukes (Firenze), Chantal Mouffe (Paris), Ulrich Müller (Kassel), Herta Nagl-Docekal (Wien), Aletta J. Norval (Essex), Nicholas Phillipson (Edinburgh), J.G.A. Pocock (Baltimore), Françoise Proust (Paris), Ernst Vollrath (Köln)

Glavni urednik / Editor in Chief

Boris Majer

Urednik / Managing Editor

Vojo Likar

Naslov uredništva / Editorial Office Address

FILOZOFSKI VESTNIK, ZRC SAZU, Gosposka ul. 13, SI – 61000 Ljubljana, Slovenija.

Tel.: (+ 386 61) 125 6068 – Fax: (+386 61) 125 5253 – E. Mail: FI@ZRC-SAZU.SI

Vso korespondenco, vključno z naročili, pošiljajte na naslov uredništva.

Editorial correspondence and enquiries, business correspondence and books for review should be addressed to the Editorial Office.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja dvakrat letno. / The Journal is published semi-annually, two issues constitute one volume.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije

FILOZOFSKI VESTNIK is published with grants from the Ministry of Science and Technology and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia

© Filozofski inštitut ZRC SAZU

Tisk/Printed by VB&S d.o.o. Ljubljana

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER
FILOZOFSKI INŠTITUT

FILOZOFSKI VESTNIK

ACTA PHILOSOPHICA

1/1995

LJUBLJANA

SILOVENSKA AKADEMIA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
INSTITUT VARNOSTNOISKOVALENI CENTER
FILOZOFSKI INSTITUTE

FILOZOFSKI VESTNIK
ACTA PHILOSOPHICA

1997

Vsebina

- 7 *Modeli (kulture) zgodovine*
- 9 *Oto Luthar, Ljubezen in smrt*
- 21 *Hans Kellner, Narativnost v zgodovini: poststrukturalizem in po njem*
- 53 *Gabrielle Spiegel, Za teorijo srednjega dosega: zgodovinopisje v času postmodernizma*
- 65 *Roger Chartier, Zgodovina danes: dvomi, izzivi, predlogi*

Estetika

- 81 *Bohdan Dziemidok, Spor o normativnih temeljih estetike*
- 89 *Kikuko Toyama, O diskurzih o »neuspehu avantgarde«*
- 103 *Lev Kreft, »Che cosa e l'arte?«*
- 117 *Martin Jay, Vračanje pogleda: ameriški odziv na francosko kritiko okularocentrizma*

Filozofske razprave

- 137 *Miran Božovič, Malebranchev okazionalizem, ali o filozofiji v paradizu*
- 157 *Peter Klepec, O univerzalni veljavi kantovske ideje*
- 167 *Joseph Margolis, Filozofija ob koncu stoletja*
- 181 *Rado Riha, Demokracija za vsako rabo*
- 207 *Jelica Šumič-Riha, Perelmanov filozofski lapsus*

Filozofija znanosti

- 227 *Bojan Borstner, Popperova filozofija znanosti I*
- 247 *Andrej Ule, Kuhnov pogled na zgodovino znanosti*
- 257 *Artur Štern, Učinkovitost različnih konceptov gena pri utemeljevanju altruizma*

Prikazi in ocene

- 267 *Nicholas Churchich, Marxism and Morality, A Critical Examination of Marxist Ethics (Gorazd Korošec)*
- 274 *Heinz Paetzold, Die Realität der symbolischen Formen, Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext (Lev Kreft)*
- 277 *Povzetki – Abstracts*

Modeli (kulturne) zgodovine

Prvotni namen pričujočega razdelka je bila predstavitev odmevnejših izvirnih prispevkov s področja široke historiografske oz. filozofske razprave o pretekli in bodoči usodi historične interpretacije. O preteklih in bodočih metodoloških in teoretskih premikih, brez strogo omejenega koncepta. Skupni naslov – »Modeli kulturne zgodovine« – je nastal šele po tem, ko smo ob dokončnem pregledu izbora besedil, ki imajo ob svoji teoretski moči tudi široko informativno vrednost, zaslugili nekaj skupnih potez. Pravzaprav je izraz koncept pretiran, prej bi lahko govorili o nakazovanju določne(ih) smeri razvoja historiografske in filozofske razprave, ki po mnenju nekaterih vidnejših avtorjev (Peter Burke, Roger Chartier, Lynn Hunt, Patricia O'Brien, Natalie Davis ...) intenzivneje tematizirajo različice nove kulturne zgodovine.

Prevedeni so trije prispevki, dva izvirna teksta in razprava Hansa Kellnerja, ki pa je bila že objavljena v reviji *History and Theory*, t.j. osrednji reviji za teoretska vprašanja zgodovinopisja in filozofije zgodovine. Za prevod in natis Kellnerjevega teksta smo se odločili zato, ker nadvse ustreza obema že omenjenima kriterijema (strokovni vrednosti in informativnosti) in ker je avtor pred leti izdal knjigo¹, za katero mnogi menijo, da pomeni najpomembnejši prispevek na tem področju po izidu Whitove *Metahistory*

Kellner gleda na historični tekst kot na celoto zapletenih odnosov do realnosti. Zato njegova razprava ni pomembna samo za zgodovino in zgodovinopisje, temveč tudi za širši prispevek k retoriki humanističnih ved. Predvsem pa je pomembno njegovo opozarjanje na analizo historiografskega jezika. Kellner namreč ugotavlja, da običajni pogled na historiografske vire – t.j. na dokumente, iz katerih črpajo zgodovinske razprave – ignorira druge vire zgodovinarjeve vizije in sicer neizogibna pravila retorike in jezika. Diskontinuiteta dokumentacije, kontinuiteta časa, potreba po ustvarjanju podobe totalitete ... pa so vprašanja, ki jih je brez pregleda lingvističnih strategij, nemogoče reševati. Le-te namreč ne služijo le za ustvarjanje videza realnosti, temveč velikokrat predstavljajo realnost samo in zato niso le retorične figure. Kellnerjeva filozofija zgodovine glede na to ni pomembna le za teoretsko razpravo, ampak vpliva tudi na branje t.i. klasičnih zgodovinarskih tekstov – na Braudelovo trilogijo *Mediteranée*, Spenglerjev *Propad zahoda*, Micheletovo zgodovino Francije itd. ...

Članek Gabrielle M. Spiegel je bil v predelani obliki že objavljen v španskem zborniku *Historia a Debate* (1995), ki ga je uredil Carlos Barros, organizator mednarodne konference z istim naslovom.² Pričujoča navedba ni le odraz bibliografske doslednosti,

¹ Hans Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, University of Wisconsin Press, Madison 1989.

² Konferenca je potekala med 7. in 11. julijem 1993 v španskem Santiagu de Compostela, na njej

temveč tudi opozorilo na publikacijo, v kateri je zbran največji del aktualne mednarodne razprave na temo sodobne teorije zgodovinopisja. Obenem pa je to tudi priložnost za opozorilo na drugo podobno in prav tako odmevno besedilo te avtorice. Mislimo na prispevek za znani britanski zgodovinski časopis *Past & Present*: »History and Postmodernism« (Št. 135), na katerega se sklicuje – med drugim – tudi Peter Burke v predzadnji številki Filozofskega vestnika. Najdemo pa jo tudi kot imaginativno sobesednico Rogerja Chartierja in mnogih drugih, še posebno kadar gre za vprašanja interpretacije francoske srednjeveške zgodovine. Svojo teoretsko razpravo pa Spieglova najpogosteje osredotoča na osnovne tradicionalne koncepte s katerimi so zgodovinarji skušali razumeti in predstaviti preteklost. Gre za vprašanja vzročnosti, sprememb, oblastnih nagibov, obstojnosti mnenj, socialne determiniranosti, objektivnosti in subjektivnosti itd.

Podobno kot že omenjenega Rogerja Chartierja, enega najprodornejših avtorjev zadnje annalovske generacije, generacije, ki sama sebe več ne vidi kot novo generacijo stare šole, temveč – s Chartierjem na čelu – tematizira nove smeri v interpretaciji zgodovine. Med drugim tudi kulturno zgodovino, ki se po njegovem mnenju ukvarja s preučevanjem reprezentacij, natančneje z vlogo in pomenom vrednotenja, izključitev, skratka z vsemi pretežno radikalnimi opredelitvami, ki najmočneje zarisujejo družbeno in pojmovno konfiguracijo določenega prostora v določenem obdobju.

Po Chartierjevem mnenju strukture socialnega sveta, podobno kot intelektualne in psihološke kategorije, niso objektivne danosti, temveč predvsem »zgodovinski produkti (političnih, družbenih, diskurzivnih) praktik, v zvezi s katerimi nastajajo tudi njihove podobe. Njih oblikovanje in razvrščanje pa je predmet kulturne zgodovine, ki se ne more izogniti temu, da vedno znova postavlja pod vprašaj zvezo med realno (iz sebe izhajajočo), ter iz nje interpretirajočo družbeno reprezentacijo«.³

Najbogatejše spoznanje nove kulturne zgodovine pa je gotovo upoštevanje različnosti posameznih kultur oz. »nasprotovanje stališču, da bi se ljudje (»mi«) morali samo ali pa v glavnem zanimati za to, kar je njihovo (»naše«).«⁴ Skratka, da ne gre le za učenje o tujih kulturah, kot bi dejal Borut Telban, temveč tudi za poznavanje dejanskih odnosov in dejavnosti med posamezniki in večjimi skupinami. V slednjem je obenem zasidrano prepričanje, da ne moremo evropskega zgodovinskega koncepta aplicirati na ljudi, ki s tovrstnim konceptom nimajo nič skupnega.

Oto Luthar

pa so sodelovali tudi takšni avtorji kot Lawrence Stone, Perry Anderson, Alain Gerreau, John H. Eliot, André Burguere, Peter Burke, Robert Darton in drugi, svoj tekst pa je prispeval tudi Jacques Le Goff, ki se zaradi bolezni konference ni mogel udeležiti.

³ Roger Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Fischer, Frankfurt/M 1992.

⁴ Borut Telban, »Belci niso bili bogovi«, Delo 9.9.1995, str.39.

Ljubezen in smrt

Oto Luthar

»Zgodovinar ni ne Cezar niti Klaudij temveč nekdo, ki v svojih sanjah ... vidi ihtečo in tožečo množico, medij tistih, ki bi zato ker niso živeli dovolj, radi živeli znova ... Ojdip, ki jim bo razložil pomen njihove lastne zagonetke, ... povedal, kaj so pomenile njihove besede in dejanja Prometej ob čigar ukradenem ognju bodo glasovi, ki plešejo kot snežinke v zraku, lahko dobili svoj zven, ... začeli govoriti ...

Roland Barthes, Michelet

Nova kulturna zgodovina med »opera house« in »geertzijanstvom«

Izraz *Nova kulturna zgodovina* (New cultural history) se je pred desetletjem uveljavil v ZDA, »kraljevski poti«¹, po katerih se gibljejo njeni zagovorniki, pa sta kulturna antropologija in literarna teorija. Peter Burke, eden najbolj uveljavljenih kronistov razvoja sodobnega zgodovinopisja pa zelo rad povzema Rogerja Chartierja, ki je že prej zaznal premik od družbene zgodovine kulture h kulturni zgodovini družbe, (Burke 1995). Poleg tega vse več avtorjev opozarja tudi na prispevek sociologije, predvsem dela Pierra Bourdieuja (*teorija prakse*), Stephena Greenblatta (*poetika kulture*) ter antropologa Clifforda Geertza (*lokalna zgodovina*), če omenimo samo vidnejše vplive.

Kot kaže se ponavlja zgodba izpred tridesetih let, ko je E. H. Carr izdal svoje delo *What is history* in ugotovil, da bolj, ko postaja zgodovina sociološka in sociologija historična, več koristi imata obe vedi ... Razlika je seveda ta, da je takrat šlo nasploh za prvo občo širitev področja historične obravnave na t.i. množične pojave, na obravnavo širših družbenih kategorij. Znana posledica tega premika je bila prevlada socialne zgodovine nad politično, ob tem, da je imel tudi ta »projekt« predzgodovino.

¹ ... »the 'linguistic turn' and cultural anthropology are the royal roads to a 'new' cultural history« ..., Randolph Star, »Seeing Culture in a Room for a Renaissance Prince«, v Lynn Hunt (izd.) *The New Cultural History* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1989, str. 206.

Novi in stari arhivar

Dolgo je kazalo, da se kronologija začetkov ne more več bistveno spremeniti, da na začetku vrste stoji Michelet, ta »požiralec zgodovine« in »obujevalec arhivov«, pa zgodovinarjem nenaklonejni Durkheim, za njima pa Henri Berr, sociolog Simiand itd. Toda pred nedavnim je vendarle prišlo do spremembe. V vrsto je s pomočjo Jacquesa Rancièrja pomembno vstopil manj znani filozof Louis Bourdeau, utemeljitelj kasnejše tipične historiografske metaforike, ki procese preteklosti primerja s gibanjem morja. V svojem delu *L'Histoire et les historiens* je namreč že leta 1888 zgodovino primerjal z mogočnim morjem, ki ga še tako močan veter lahko samo nakodra.²

Na vrhu Bourdeaujev prihod seveda ni mogel povzročiti sprememb. Za utemeljitelja modernega francoskega (pa ne samo francoskega) zgodovinarja še vedno ostaja Jules Michelet, mojster proze, ki je odkril teme, za katere do tedaj drugi zgodovinarji niso trčili črnili. Pisal je o ženskah, čarovništvu, o morju predvsem pa je – kot pravi White – priklical v življenje množico, navadne ljudi. Po Rancièrjevem mnenju je prav on odgovoren »za revolucijo v poetskih strukturah znanja«. Izumil je »republikansko-romantično paradigmo zgodovine« in jo zoperstavil do takrat prevladujočemu »kraljevsko-empirističnemu«.

Njegova nova paradigma pogosto poenostavljeno razumljena kot inačica 'romantičnega' zgodovinarja – se je v resnici izkazala za nov in docela izviren koncept določitve 'subjekta' zgodovine in zgodovinskega 'dogodka'. Prav tako se je za ustrezno predstavitev obojega (tako subjekta kot dogodka) izkazala uporabljena pripoved. »Novi subjekt zgodovine ni bil nihče drug kot posameznik in skupine, vsi, ki so umrli nemi, neopaženi, neslišani in katerih glasovi – s svojo potlačeno prisotnostjo – preganjajo zgodovino. Zgodovinski 'dogodki' pa so bili predstavljeni kot poosebljene oz. utelešene abstrakcije, kot 'revež', 'ženska', 'revolucija', 'Francija' in 'rodna gruda'«³

Michelet je vrh tega razvil tudi nov način uporabe virov – nov način branja zapisanih besed, ki hkrati odstirajo in zastirajo, prikrivajo govorico pozabljenih

² Značilna metaforika s katero smo dolgo mislili, da je povsem Braudelova, se nato še večkrat pojavi v Bourdeauvi knjigi. Še posebno zanimiv pa je primer, ko ta metafora nastopa skupaj z razmišljanjem o razmerjih: »Za vsakogar, ki se ukvarja s preučevanjem splošnih zakonov in običajnih procesov določenega dogajanja nobena podrobnost ni odveč. Ocean človeških usod vidi kot pregibanje valov, ki ženeje en drugega. Ribiču čigar ladijo zibljejo se seveda zdi, da ga obdajajo cele gore morske vode toda opazovalec, ki ga spr emlja od daleč, iz obale, vidi predvsem gladko površino, ki jo spušča in dviga plimovanje morja, zamejuje pa skoraj nespremenljiv horizont«, *L'Histoire et les historiens*, Felix Alcan, Paris 1888, str. 120. Tukaj povzeto po Jacques Rancièr, *The Names of History. On the Poetic of Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1992, str. 4-5.

³ Hayden White v predgovoru k Rancièrjevi knjigi *The Names of History*, str. XV.

iz preteklosti: to je bila Micheletova nova znanost preučevanja zgodovine, pri katerem je bila po Rancièrjevem mnenju razrešena razlika med sporočilom in pomenom posamičnega dokumenta. Znal je stvari pripraviti, da so spregovorile, dal jim je »telo« kot bi dejal Rancière in jih s tem postavil ob bok do takrat edino legitimnim subjektom historičnega proučevanja.

Lucien Febvre in Marc Bloch – oba odgovorna za najmočnejše gibanje v sodobnem zgodovinopisju, ki je sledilo obdobju po I. svetovni vojni – sta maneverski prostor, ki so ga odprli redki posamezniki kot Michelet in Bourdeau, s pridom izkoristila. Še bolj pa ga je izdelal Fernand Braudel, ki je iz kroga okoli znamenite revije *Annales* naredil šolo. Ker je bilo o tem poglavju zgodovine zgodovinopisja (tudi pri nas) že precej napisanega, velja na tem mestu omeniti samo aktualnejše tekste.

Izrazito novost v obravnavi *analovskega* gibanja srečamo v že omenjeni knjigi Jacquesa Rancièra, predvsem v prvih dveh poglavjih (»*A Secular Battle*« in »*The Dead King*«) angleškega prevoda. Za tiste, ki slabo – ali sploh ne – berejo francosko, pomeni odkritje angleški prevod Dossejevega dela *L'histoire en miettes: Des »Annales« a la »nouvelle histoire«* (1987)⁴. Največje in najnovejše presenečenje pa je izzid Raulffove knjige *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*⁵.

Takšna in podobna literatura ob opisu vsebinskih premikov dokazuje predvsem to, da odgovor na vprašanje kako nova je v resnici nova kulturna zgodovina ni preprost. Izkaže se namreč, da gola kronologija ni dovolj. Michelet namreč ne more biti zgolj sogovornik svojih vrstnikov, temveč vstopa v dialog z njim tudi mnogo sodobnih zgodovinarjev. Po drugi strani se ob pogledu preko francoskih meja pokažejo dodatne razsežnosti gornjega vprašanja. V Nemčiji, na primer, kjer ne moremo mimo Karla Lamprechta, navkljub njegovim kasnejšim šovinističnim pozivom na boj proti prodirajočemu vzhodnemu barbarstvu ...⁶ Slednji je namreč v času, ko je nastajal novokantovski koncept zgodovine kot »znanosti o kulturi« (*Kulturwissenschaft*) in ko je Weber nastopil z idealtipi

⁴ Angleški prevod je pod naslovom *New History in France. The Triumph of the Annales* izšel pri University of Illinois Press (Urbana, Chichago) leta 1994.

⁵ Avtor je isti Ulrich Raulff, ki je – med drugim – uredil tudi dva odlična zbornika sodobnih historiografskih razprav pri pri Berlinski založbi Wagenbach v drugi polovici osemdesetih: *Mentalitäten Geschichte* (1987) in *Vom Umschreiben der Geschichte* (1986).

⁶ Lamprechtov biograf Hans-Jozef Steinberg ugotavlja, da je tudi Lamprechta požrla vojna histerija, tudi njemu je kot kaže začela prijati misel, da drugi narodi sanjajo o tem, da bi bili podobni nemškemu. Po izbruhu svetovnega spopada pa je celo zapisal, da je »... vojna zadnji boj germanstva in latinskega slovanstva proti prodirajočemu vzhodnemu barbarstvu ... » K. Lamprecht, *Zur neuen Lage*, Leipzig 1914, str. 14. Tukaj povzeto po Hans-Jozef Steinberg, »Karl Lamprecht« v Hans-Ulrich Wehler (izd.) *Deutsche Historiker*, I. zvezek, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, str. 65.

historičnega raziskovanja in zahteval zamenjavo enostranske politične plati zgodovinopisja z vsestranskim, celovitemu življenju posvečenim razumevanjem zgodovine. Skušal je najti novo metodo, pri čemer je velik pomen za razvoj gospodarskega in umetniškega življenja pripisoval psihološkim dejavnikom. Ta, na eksaktno psihologijo vezan vzročno-genetski princip obravnave zgodovinskega dogajanja, je nato postal eden izmed treh temeljnih elementov njegovega zgodovinopisja. Drugi govori o strogi ločitvi znanstvene metode in svetovnega nazora. Tretji pa je t.i. nauk o kulturnih dobah. S slednjim je nato utemeljeval svoja izhodišča za novo univerzalno zgovinsko pojmovanje, ki je svetovno zgodovino razumelo kot sosledje kulturnih dob, katerih nosilci so posamezni narodi.

V tem stališču je ob obratu h kulturi mogoče razbrati tudi močan vpliv pruske nacionalno-liberalne historiografske šole, katere koncepcije novejšje zgodovine so celotno »svetovno zgodovino od Adama naprej, intonirale v sosledje nemških zmag«.⁷

Na Lamprechta se navezuje tudi švicar Jakob Burckhard, ki je svojo jezo na rigidno nemško nacionalistično koncepcijo stresel v začetku sedemdesetih let prejšnjega stoletja. Za zgodovino razvoja sodobnih modelov kulturne zgodovine je verjetno še pomembnejši od svojega varovanca⁸. Njegovo delo *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) je namreč tipični primer tega kar Burke označuje za »opera-house« koncept kulture oz. »klasično« izvedbo kulturne zgodovine. Od bolj znanih zgodovinarjev se je v tem sklopu zanimal tudi Johan Hujzinga s svojim delom *Herfsttij der Middeleeuwen* (*Jesen srednjega veka*, 1919) oba pa sta tipična zagovornika postulata kulturne enotnosti. »Bistvena težava kulturne zgodovine je namreč v tem«, tako Burckhardt, »da mora razdrobiti veliko zaporedje duhovnega razvoja v posamezne, pogosto navidez svojevoljne kategorije, ker ga drugače sploh ne bi mogel prikazati«. Po drugi strani pa se je avtor »Renesančne kulture v Italiji« zelo dobro zavedal, da se duhovni obrisi kulturne epohe verjetno vsakemu očesu prikazujejo v drugačni luči. »Na odprtem morju, kamor smo se drzno podali je možnih mnogo poti in smeri, in ista raziskovanja, ki smo jih opravili... bi mogel kdo drug ne samo drugače uporabiti in izkoristiti, pač pa tudi izpeljati iz njih bistveno drugačne sklepe.«⁹

Ta prvi model kulturne zgodovine so najprej kritizirali marksistični zgovinarji, vendar tudi ti ne preveč vneto. Burckhardt ni bil pretirano kategoričen avtor, prav nasprotno, do lastnih dogananj je bil precej kritičen. Po drugi strani pa je

⁷ Jakob Burckhardt, *Briefe V*, Bazel 1963, str. 182, tukaj po Hans-Jozef Steinberg, »Karl Lamprecht« v Hans-Ulrich Wehler (izd.) *Deutsche Historiker*, str. 63.

⁸ Jakob Burckhardt je bil ob Mehrlingu edini, ki je stopil na Lamprechtovo stran, ko ga je v sporu o metodi leta 1898 napadel Georg v. Below.

⁹ Jakob Burckhardt, *Renesančna kultura v Italiji*, DZS, Ljubljana 1981, str. 7.

Jana Romeina, Edwarda Thompsona in Erica Hobsbawma, če omenimo samo nekatere, zanimal njihov lastni alternativni koncept kulturne zgodovine, koncept, ki so ga utemeljevali predvsem na podlagi teorije razrednega boja. Njihova izrazita zasluga za razvoj zgodovinopisja je zato predvsem tematizacija popularne kulture. Thompson je skupaj s komunikologom Raymondom Wiliamsom organiziral nešteto zgodovinarskih delavnic po celi Veliki Britaniji v katerih so študenti obravnavali različne aspekte delavske kulture.

Znan po tem, da je odločno odklanjal delitev na bazo in vrhnjo satvbo (ali superstrukturo) je svoja dela posvetil predvsem »kulturnim moralnim mediacijam« (»*cultural and moral mediations*« – »*the way these material experiences are handled ... in cultural ways*«.)¹⁰ V Svojem delu *The Making of the English Working Class* pa je razredno zavest opisal kot »način kako so ... izkušnje (produkcijskih odnosov) obravnavane v kulturnih pojmihi: vpete v tradicijo, sistem vrednost, ideje in institucionalne oblike«.

Izkušnje pa so nenazadnje vpete tudi v jezik, kar je kasneje po zgledu iz Francije in ZDA odkrila šele nova generacija angleških zgodovinarjev. Generacija, ki se je posvetila predvsem jeziku ali kot so to imenovali sami avtorji, »strukturalni lingvistiki« (»*structural linguistic*«). Med pomembnejša dela na tem področju prav gotovo sodita razpravi Williama H. Sewella ml. *Work and Revolution in France: The Language of Labor from Old regime to 1848* (Cambridge 1980) in Geretha Stedmana Jonesa, *Language of Class: Studies in English Working Class History 1832-1982* (Cambridge 1983). Oba naslova pa omenjamo predvsem zato, ker se je za teoretsko okolje iz katerega sta izhajala njuna avtorja, začenjala vse pogostejše uporabljati naziv *nova kulturna zgodovina*.¹¹ Predstavniki te genaeeracije so podobno kot njihovi kolegi v Franciji začeli kritizirati svoje učitelje zaradi njihovega »redukcionizma« in »determinizma«, najmlajša in hkrati zadnja generacija gibanja *Annales* pa se je začela vse bolj posvečati temu, kar so Francozi kasneje »skrivnostno« poimenovali zgodovina mentalitet in zaradi česar sta ekonomska in socialna zgodovina postopoma izgubljali svoji izrazito prevladujoči položaj.

»Nisem profesionalni zgodovinar – toda kdo je popoplñ«

Med avtorji, ki so največ prispevali k temu premiku, je bil gotovo Michel Foucault, »nezgodovinar«, ki je pisal zgodovinske študije, filozof kateremu

¹⁰ Citirano v Ellen Kay Trimberger, »E. P. Thompson: Understanding the Process of History,« v *Vision and Method in Historical Sociology*, (ured.) Theda Skocpol, Cambridge 1984, str. 219.

¹¹ Ko je Peter Burke na kongresu v Santigu de Compostela govoril o teh premikih, je alternativnemu poimenovanju »antropološko« (zgodovinopisje) dajal prednost. (Glej Peter Burke »Varieties of cultural history« v Carlos Barros (ured.) *Historia a debate*, Santigao de Compostela 1995.)

metoda ni pomenila nič drugega kot vztrajno ozaveščanje spoznanja, da so *stvari* samo objektivizacije določenih praks, katerih določitve je potrebno spraviti na dan zato, ker jih zavest ne dojema.

Nanj se je v svojem razumevanju historične interpretacije sklicevala cela vrsta zgodovinarj in zgodovinarjev od Michela Vovella, Paula Veyna, Maka Posterja do Ptrice O'Biren, Jacquesa Revela, Rogerja Chartierja in še mnogi drugi. V njegovi določitvi »diskurzivnih objektov« in »kolektivnih praks« so prepoznavali posebno (anti)metodo, pritegnila pa jih je tudi trditev, da je fikcija mogoča tudi znotraj resnice. Po mnenju nekterih je s tem začrtal tretjo pot (ob marksistih in annalovcih) znotraj kulturne zgodovine. Slednja se mu je kazala predvsem skozi prizmo tehnologij moči, ki jih je strateško umestil v diskurz. Pri tem ni enostavno sledil moči države, vzvodom pravnega sistema ali moči razrednega boja, temveč je raje iskal na »najbolj neobetavnih mestih«: v različnih tipih operacionalizacije čustev in instinktov, v jetniških poročilih, zdravniških diagnozah ter bioloških razpravah ... Glede na to ni čudno, da so ga tradicionalni zgodovinarji podobno kot Philippa Ariesa ali Norberta Eliasa uvrščali med marginalce, avtorji kot Revel pa poudarjali, da je prav njegov prispevek najgloblje zaznamoval francosko zgodovino po letu 1960. V izogib nepotrebnemu ponavljanju razprave katera od Foucaultovih del sodijo v okvir zgodovino pisja in katera ne, kaže za konec tega kratkega odlomka o njegovem delu omeniti njegovo lastno delitev. Ob prevzemu stolice za *Zgodovino sistemov mišljenja* na Collège de France (1970) je namreč sam svoje delo razmejil na bolj (*Norost in civilizacija, Nadzorovanje in kaznovanje, Rojstvo klinike, Zgodovino seksualnosti*) ter manj (*Red stvari in Arheologija znanja*) historiografska dela.

Chartier in ostal(e)i že omenjen(e)i in neomenjen(e)i zgodovinarke in zgodovinarji se s tovrstno periodizacijo niso ukvarjali. Njih je zanimala predvsem *Foucaultova kritika temeljnih predpostavk socialne zgodovine*. Predvsem pa njegova ugotovitev, da ni nekih »naravnih« intelektualnih objektov, temveč so mogoči le zgodovinsko utemeljeni in spreminjajoči se objekti«, ki jih ne moremo razumeti kot nekakšne nadčasovne in univerzalne temelje historične metode.

Glede na to so se vse pogosteje vračali k tistim pretežno antropološkim modelom, ki so jih postavil(e)i zagovorniki teze, da je kulturna zgodovina križanec etnografije in zgodovino pisja.¹² Med njimi izstopajo predvsem Natalie Zemon Davis, ki je nastopila z Gluckmanovim konceptom, Mary Douglas ter Victor Turner, nekateri pa so ponovno brali Thompsonov »programski« tekst »The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century«.¹³

¹² Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York 1984, str. 3-6.

Kasneje, sredi osemdesetih, sta kot Chartierjeva sogovornika odločilno vlogo odigrala Robert Darnton in Pierre Bourdieu, njihova diskusija pa je zabeležena v znani razpravi »Dialogue à propos de l'histoire culturelle« (v *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1985). Za Chartierja je bila ta izmenjava stališč zelo spodbudna, kasneje je namreč še konsistentneje definiral položaj kulturne zgodovine in konec osemdesetih začel veljati za najkompetentnejšega zgodovinarja na tem področju. S svojimi deli pa je želel pokazati »kako je bila neka družbena realnost v določenem času sploh predstavljiva, berljiva in umljiva«. »Moje delo ni zgolj prispevek k proučevanju ljudske kulture, temveč je usmerjeno predvsem na predstavitev načina na katerega so elite – elite najrazličnejše vrste: cerkveni dostojanstveniki, državni uslužbenci, prosvetljeni plemiči in družboslovci – razumele svet v katerem so živele in kakšno umevanje tega sveta so posredovale naprej« je zapisal na izteku osemdesetih. Na istem mestu¹⁴ je še enkrat poudaril tista poglavja in avtorje sodobnega zgodovinopisja in sociologije, ki so oblikovali njegov teoretski habitus. Še enkrat je izpostavil Eliasovo razumevanje sociologije in historične tradicije, francosko socialno oz. kulturno zgodovino ter historično antropologijo Roberta Dartona. Kot kaže je bil prav zadnji vpliv najmočnejši saj ga nekateri predstavljajo predvsem kot historičnega antropologa (U. Raulff). Glede na to je Chartier tudi eden najlepših primerov prepletenosti obeh opredelitev. Še več. Mislimo celo, da je poosebljenje teze, ki pravi, da med historično antropologijo in novo kulturno zgodovino pravzaprav ni nobene razlike.

Razlika je na drugi strani, pri klasičnem zgodovinopisju, pri razširjenem nagibu tistih zgodovinarjev, ki vidijo kontekst kot temeljno in pogosto enovito gibalno zgodovino, kar je po La Capri¹⁵ posledica vpliva zahodnjaške metafizične tradicije. Tovrstni zgodovinarji želijo opisati resničnost, ki obstaja onstran interpretacije, zunaj teksta in to na način, ki rekapitulira prastaro željo po čisti biti hkrati pa temelji na ... »idealizirani nociji polnega esencialnega pomena«.

Sodobna kulturna zgodovina ali historična antropologija podobnih ambicij nimata. Nasprotno. Zanima ju – in znata prisluhniti – *polifonij(a)i* glasov. Tako kot za Foucaulta tudi za »kulturne« zgodovinar(je)ke antropološke provinjence fikcija ni zunaj resnice, prav gotovo pa ne tisti del literature, ki priča o določeni pretekli historični imaginaciji. Ali imajo prav »klasiki« ali »novozgodovinarji« je vprašanje, ki še vedno, močno razgreva zgodovinarsko

¹³ Glej *Past and Present*, št. 50, 1971, str. 76-136.

¹⁴ Roger Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Fischer, Frankfurt/M 1992, str. 11.

¹⁵ Citat je iz LaCaprove knjige *Rethinking Intellectual History* (str. 115) tukaj povzeto po članku Lloyda S. Kramerja »Literature, Criticism, and Historical Imagination: The Literary Challenge of Hayden Q White and Dominick LaCapra« objavljen v Lynn Hunt (ur.) *New Cultural History* ... str.115.

razprave o objektivnosti historične interpretacije. Na tem mestu bi lahko napolnili nepregledne strani argumentov ene in druge strani. Tudi zagovorniki klasičnega deskriptivnega zgodovinopisja namreč vse pogosteje tematizirajo svoje poglede, proti ustaljenemu prepričanju. Tudi njih zelo zanimajo načini historične predstavitve in na koncu se mimogrede izkaže, da dandanes ti pogledi sploh niso tako različni. Namesto tovrstnega soočenja stališč tokrat predlagamo konkretno primerjavo. Ponujamo dva odlomka tekstov od katerih je eden čista fikcija, literatura torej, drug pa izsek iz zgodovinske razprave. Poskusite ugotoviti kaj je zgodovina in kaj fikcija, svoje ugotovitve pa lahko primerjate s pravimi podatki, ki so pod ustrezno oznako (I. in II.) navedeni v bibliografiji na koncu pričujoče razprave.

I. »*Vsa nesreča izhaja iz tega, ker človek noče ostati tiho v svoji sobi, tam, kamor spada. Pravi Pascal. In Pascal je bil velik mož, Frangipani duha, resnični in pravi obrtnik, takega pa dandanašnji nihče več nič ne vpraša. Zdaj berejo tiste prevratniške hugenotske ali angleške knjige. Ali pa pišejo traktate in tako imenovana velika znanstvena dela, v katerih postavljajo vse in vsakogar pod vprašaj. Prav nič več ne velja, vse naj bi bilo nenadoma drugače. Od zdaj naprej naj bi v kozarcu vode plavale čisto majhne živalice, ki jih prej ni bilo mogoče videti; sifilis naj bi bil čisto navadna bolezen in nikakršna božja kazen več; sveta naj Bog ne bi ustvaril v sedmih dneh, ampak v milijonih let, če naj bi Bog sploh obstajal; divjaki da so ljudje kot mi; naše otroke vzgajamo napačno; in Zemlja ni več okrogla, kot je bila doslej, ampak zgoraj in spodaj ploska kot melona – kot da bi tja gor že sploh kdo prišel! Na vsakem področju sprašujejo in vrtajo in vohljajo in eksperimentirajo po dolgem in počez. Ni več dovolj, če človek pove kaj in kako je – zdaj je treba vse dokazati, najboljše s pričami in številkami in kakšnimi smešnimi poskusi. Ti Dideroti in d'Alemberti in Voltairji in Rousseauji ali kako se vsi ti pisuni že imenujejo – celo duhovni gospodje so med njimi in možje iz plemstva! ti so v svojem lastnem, izdajalskem, izgubljenem miru resnično uspeli, uspeli v svojem golem veselju nad nezadovoljnostjo in svetovno nemočjo, da bi bili zadovoljni, na kratko: posrečilo se jim je ves tisti brezmejni kaos, ki vlada v njihovih glavah, razširiti na vso družbo.*

Mrzličnost je vladala povsod, kamor se je človek ozrl. Ljudje so brali knjige, celo ženske. Duhovniki so čepeli v kavarnah. In kadar je koga prijela policija in vtaknila katerega od teh visokih lopovov v zapor, takrat so zagnali založniki vik in krik in pričeli vlagati peticije in najvišje dame in najvišji gospodje so zastavljali zanje svoj vpliv, dokler jih po nekaj tednih niso spustili na svobodo ali jim dovolili oditi v inozemstvo, kjer so nato neovirano pamfletirali dalje. V salonih se je brez konca in kraja govorilo le še o kometskih tirnicah in ekspedicijah, o sili vzvoda in Newtonu, o gradnji prekopov, krvnemu obtoku in premeru zemeljske oble.

In celo sam kralj si je dal pokazati neke novomodne nesmisle, neke vrste umetno nevihto po imenu električar: v prisotnosti vsega dvora je neki človek trl ob steklenico, in iskrilo se je, na Njegovo veličanstvo pa je to, tako se sliši, napravilo globok vtis

II. Po vsej priliki je že nekaj let tega, kar se v univerzitetne učilnice vriva neznanec, imenovan Razum; s pomočjo nekaterih šaljivcev, ki se nazivajo gasendisti, kartezijanci, malebranševci – sami potepuhi – hoče klicati k odgovoru in slednjič izgnati Aristotela ...

To je bila resnica. napadalni razum je posegal v dogajanje; hotel je raziskati ne samo Aristotela, pač pa vsakega mislečega, vsakega pišočega duha; hotel je vreči čez krov vse nekdanje zmote in začeti življenje iznova. Ta razum nikakor ni bil neznanec, ker so ga ljudje vedno in v vseh časih klicali na pomoč; toda sedaj je prihajal v novi postavi.

Vzrok, nemara celo zadnji vzrok vsemu dogajanju? Ne, to ni bila več njegova težnja. – Sposobnost, ki »daje slutiti, da se človek loči od živali, in ki jasno dokazuje, da jih neizmerno presega«? Prav gotovo, toda le s pogojem, da razširimo brez omejitve in do najvišje mere moči te sijajne sposobnosti. Njena posebna pravica je bila postavljati jasna in nezmotna načela, po katerih pridemo do jasnih in nič manj nezmotnih zaključkov. Njeno bistvo je bilo preiskovanje; in njeno opravilo je bil spopad s skrivnostnim, z nerazloženim, s temačnim, da bi se čez svet razlila njena svetloba. Ta svet je bil zasut z zmotami, ki so jih ustvarile varljive moči duše in so jih potrjevale dvomljive avtoritete, da sta ob njihovi moči uspevali lahkovernost in lenoba; in zmote so se v dolgih stoletjih nakopičile in zakoreninile: zato se je moral razum najprej lotiti ogromnega dela čiščenja terena. Razrušiti te neštete zmote – v tem je bilo njegovo poslanstvo, ki ga je bilo treba hitro izpolniti. Poslanstvo, ki mu je narekovalo lastno dostojanstvo, zavest lastne vrednosti.

Racionalisti so pritekali na njegov poziv, žaljni dejanja. Polni vneme, polni neustrašenosti.

Bili so Francozi, Angleži, Holandci, Nemci; sodelovanje svojega izrednega genija jim je ponudil Žid, ki ga je ghetto sovražil – Spinoza. Kako različni so bili med seboj! kako nasprotna so bila njegova izhodišča, a pot jih je peljala k istemu cilju. Ta koncentracija sil je presenetljiva.

Srečevanje kultur

Preden zaključimo, moramo posebej poudariti, da so se s pogledi, ki jih odpira tematizacija nove kulturne zgodovine neobičajno hitro navadili gledati tudi v srednjeevropskem okolju. Močno in hitro uveljavljanje histiorične antropologije

je mogoče zaslediti tudi v lokalnem zgodovinopisju. Morda ne tvegamo preveč, če ugotovimo, da imamo v novem odličnem časopisu *Zgodovina za vse – vse za zgodovino* nekaj podobnega kot avstrijci in nemci v svoji reviji *Historische Anthropologie*. Celo čas nastanka je skoraj isti, samo mesto in dinamika izhajanja sta različna: prva izhaja dvakrat letno (od 1994) v Celju, druga pa trikrat na leto (od 1993) v Kölnu. Slednja ima v podnaslovu (*Kultur – Gesellschaft – Alltag*) kulturo posebej (in na prvem mestu) izpostavljeno, obe pa namenjata operacionalizaciji zgodovine kot interpretaciji preteklosti kultur osrednje mesto.¹⁶

In kaj je v tej interpretaciji tako drugačno, oz. ali je nova kulturna zgodovina res tako nova?

V besedilih iz pričujočega poglavja o historični interpretaciji, koncept kulturne zgodovine ni (vedno) ločeno tematiziran, Kellnerjev zapis ga, mimogrede, tudi občutno presega, toda vsi avtorji – vključno z »selektorjem« tekстов – menijo, da obstajajo vsaj trije razlogi zakaj lahko govorimo o novem modelu historične interpretacije.

Prvič, zgodovinarji, ki prisegajo na novo kulturno zgodovino, podobno kot antropologi govorijo o kulturah in ne le o eni in edini (zahodnjaški) kulturi. Ta takoimenovani »kulturni relativizem« (Burke) je bil tuj tako marksistom kot tudi klasičnim kulturnim zgodovinarjem kot sta bila Burchardt in Huizinga ...

Drugič, pojem »kultura« danes pokriva zelo širok okvir človeške dejavnosti. Ne samo umetnost temveč tudi materialna kultura, ne samo pisani teksti temveč tudi ustni viri (tonski zapisi) in ne samo drama temveč tudi ritual so predmet obravnave kulturnih historikov. Pojem »politična kultura« razširja obravnavo tudi na področje, ki je bilo nekdaj del politične zgodovine. Vključena je tudi tematizacija vsakdanjega življenja, ali natančneje v obravnavo so vključena tudi »pravila«, principi ali konvencije, ki določajo vsakdanje življenje.

In *tretjič*, spremenjen je odnos med kulturo in družbo, kar smo že povedali s Chartierjevimi besedami. Dogodil se je premik od socialne zgodvine kulture h kulturni zgodovini družbe, ob zanimanju za kulturo vse pogostejše srečujemo interes za zgodovino kulturnih reprezentacij, zgodovino »imaginarijev« vse pogostejše pa so tudi razprave, ki se ukvarjajo s »konstrukcijo«, »invencijo« in »konstitucijo« posameznih družbenih kategorij kot so razred, narod, spol in mnogi drugi.

Burke meni, da je do teh sprememb moralo priti, obenem pa ugotavlja v kakšne

¹⁶ Več o tem najdemo v prvi številki časopisa *Zgodovina za vse*. *Vse za zgodovino*, predvsem v prispevkih Andreja Studna (»Nova revija za historično antropologijo«) in Janeza Cvirna (»In kaj je historična antropologija?«) na straneh 76-79.

zdrege nas ta premik lahko spravi. Po eni strani je razvoj posameznih historiografskih usmeritev (zgodovina vsakdanjega življenja, socialna zgodovina, zgodovina idej itd.) omogočil večjo znanstveno jasnost in razširitev »predmetnika« historične obravnave, po drugi strani pa je – drugače kot v Burckhardtovih časih – vedno težje zajeti celoto. Skratka spremembe, katerih priča smo v zadnjem času nas lahko zapeljejo v še večjo intelektualno fragmentacijo, če ne bomo, kot pravi Burke, uspeli razviti konsistentnega pristopa h kulturni zgodovini. Pristopa ali metode, ki bo omogočal pregled celote, obenem pa ne bo zanikal različnosti. Sam predlaga t.i. model *srečevanja kultur* (»cultural ' encounter'«) ki ga nato odčita v različnih aktualnih tekstih zadnjih let – npr. v delu Simona Schame, *Dead Certainties* (1991) ali še prej v Mannovem (Golo Mann) *Wallensteinu* (1971) ali v Price-jevi (Richard Price) knjigi *Alabi's World* (1990) ali zgodbi o Martinu Guerreju, ki jo je napisala že omenjena Natalie Davis. Od njegovih del pa velja omeniti knjige: *Popular Culture in Early Modern Europe* (1978), *The Fabrication of Louis XIV* (1992) in *The Art of Conversation* (1993).

Do spoznanja, kako pomemben je koncept pluralnosti kultur ter pluralnost različnih pogledov na svet in življenje v njem, nam pomagajo tudi avtorji kot Sahlins (Marshall Sahlins, *Islands of History*, 1985) in Clifforda Geertz (*Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, 1980), kasneje pa vrsta zgodovinarjev, ki so znova odkrili kolonializem predvsem pa začeli na novo preučevati obojestranski kulturni, ekonomski in socialni vpliv ob odkritju in kasnejši kolonizaciji novih svetov. Vse pogostejše srečujemo odlične razprave, katerih avtorji, predvsem historični antropologi, so začeli preučevati način kako so evropejci in ne-evropejci, doživljali, razumevali in ne-dojemali eni druge. Mehiški zgodovinarji so celo opredelili poseben pojem v ta namen (»*vision de los vencidos*«), ko so npr. preučevali načine, na katere so prebivalci Karibskega otočja sprejemali Kolumba in njegove može. Kako so Azteki videli Corteza in Havajci kapetana Cooka in kako so se različne kulture naučile učiti ena od druge.

Zgodovina Evrope glede na to ni bistveno drugačna. Nanjo bi po Burkovih besedah morali gledati podobno kot na zgodovino Amerik ali Tahitija, skratka, kot na zgodovino »procesov interakcije različnih kultur in sub-kultur; med severom in jugom Evrope npr. med vzhodom in zahodom, ženskami in moškimi, urbanim okoljem in podeželjem, katoliki in protestanti. Na ta način bi pristop k kulturni zgodovini kot zgodovini srečanj različnih kultur morda celo pripomogel k enotnosti, kot sta jo dojemala (in preveč poenostavljala) Burckhardt in Hujzinga, brez da bi izgubil smisel za različnost, smisel, ki je bil tako močan v sodobnih razpravah.«¹⁷ V takem primeru odpadejo tudi strahovi pred

¹⁷ Peter Burke, »Varieties of cultural history« v Carlos Barros (ur.), *Historia a Debate*, Santiago de Compostela 1995, str. 177.

»Geertzizmom« pred katerim sviri Giovanni Levi v »Zgodovinskih zvezkih« (*Quderni Storici*, 1985).¹⁸

Predvsem pa ne bi smeli pozabiti na tisti del interakcije med Evropo in novimi svetovi, ki je potekal (in poteka) v diskriminaciji neevropskih kultur, zato je ob tematizaciji te interakcije potrebno »upoštevati oboje, komunikacijo in ne-komunikacijo, interpretacijo in napačno interpretacijo polastitev in rezistenco«, (»appropriation and resistance«).¹⁹

Brez te »polifonije« nova kulturna zgodovina ni tako nova, njene metode pa se kot preprosto sosledje nekoliko spremenjenih historiografskih operacij, izključujejo. Tako kot *ljubezen* in *smrt* na primer.

Izbrana bibliografija

Ulrich Raulff (ur.), *Von Umschreiben der Geschichte*, Wagenbach, Berlin 1986.

Roger Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Fischer, Frankfurt/M 1992.

Lynn Hunt (ur.), *The new Cultural History*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1989.

Francois Dosse, *New History in France. The Triumph of the Annales*, University of Illinois Press, Urbana and Chichago 1994.

Hans Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*, The University of Wisconsin Press, Medison 1989.

Jacques Rancière, *The Names of History. On the Poetic of Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis London, 1994.

Peter Burke (ur.), *New Perspectives on Historical Writing*, Polity Press, Cambridge 1991.

Carlos Barros (ur.), *Historia a Debate*, Santiago de Compostela 1995.

Citirana odlomka sta iz:

I. Patrick Süskind, *Parfum*, Založništvo tržaškega tiska, Trst 1987, str. 59-60.

II. Paul Hazard, *Kriza evropske zavesti (1860-1715)*, DZS, Ljubljana 1959.

¹⁸ Tukaj povzeto po »Angiolina Arru«, »Antropologische Neuorientierung in Italien« v *Historische Anthropologie*, III./1, str. 165-173.

¹⁹ Peter Burke, »Varieties of Cultural History«, str.177.

Narativnost v zgodovini: poststrukturalizem in po njem

Hans Kellner

I. Poststrukturalizem, zgodovina, naracija

V novejših zgodovinarskih razpravah o naraciji je pogosto najti namige, da gre pri tem vprašanju za enostavno odločitev: ali naj zgodovinar pripoveduje zgodbo (se pravi pripoveduje o svojem predmetu kronološko, s pomočjo vzroka in učinka) ali ne? Če se odloči, da ne bo pripovedoval zgodbe, je »modernejši«, saj upošteva družbene in ekonomske vede, ko predstavlja sinhroni, in če je mogoče, kvantitativni model preteklega dogajanja. Nove historične metode in pred kratkim odkrite vrste virov se pogosto ukvarjajo s splošnim in množičnim in ne s posebnim in individualnim. Ta »nova« zgodovina, ki je cvetela v šestdesetih in sedemdesetih letih in je bila oblikovana po podobi računalnikov in ob pomanjkanju »dogodkov«, je ustvarila podlago za nenarativno zgodovino, ki je izzvala tradicionalno jedro historičnega védenja. Celo obrat nekaterih prominentnih nenarativnih zgodovinarjev k pripovedovanju zgodb je služil le za poudarjanje razlik; njihove zgodbe o osebnem življenju v heretičnih srednjeveških vaseh ali o zakonskih možeh, ki so se vračali domov z negotovimi identitetami, so bile bistveno *drugačne* od njihovih zgodnejših del. Zdele so se kot razkošje, ki so si ga zgodovinarji lahko privoščili po mučenju z ekonomsko, socialno, klimatološko, družinsko ali demografsko zgodovino. V resnici so bile te zgodbe pogosto stranski produkti njihovega raziskovanja.

V istem času (v grobem lahko govorimo o dvajsetih letih, med 1965 in 1985) je nastalo drugo miselno gibanje, ki je gledalo na oblike védenja iz popolnoma druge perspektive. Medtem ko so zgodovinarji samozavestno obdelovali vedno večje količine informacij, delali vedno širše primerjave in globalnejše sklepe ter na splošno razširjali področje zgodovine nasproti »totalni zgodovini«, si je protigibanje, kot je bilo na primer Penelopa, zadalo cilj razplesti preplet tekstov in postaviti pod vprašaj, kjerkoli bi bilo to mogoče, pomen in taktike ter pogoje, ki so narekovali ta pomen v pisnih besedilih vseh vrst. Zgodovina je bila za nekatere izmed njih poseben cilj; odvisna naj bi bila od zatiralskega »humanističnega« vzdušja, ki mu ni bilo mogoče ubežati, obenem pa je sama krepila takšno vzdušje.

Obe gibanji sta na začetku našli svoj teoretski navdih v Franciji in pomembno praktično podporo v obsežnem in diferenciranem ameriškem akademskem svetu. *Annales*, povojna »šola« zgodovinarjev, so do danes preživel tri generacije, vsaka je imela svoj slog in interese. Gibanja, nekoč označena kot »strukturalistična«, so se prav tako spreminjala in razvila do te mere, da v Združenih državah konvencionalno uporabljajo pojem »poststrukturalistično« vsaj za označevanje idiosinkratskih in težavnih mislecev, ki so se zoperstavili primatu in gotovosti pomena, zgodovine, naracije in ideje »človeka«, ki je konstruiran v teh praksah.

Proučevanje del »tistih, ki razvozlavajo«, nasprotnikov ekstenzivnih in totalizirajočih oblik branja, ki jih je informacijska tehnologija molče vzpostavila kot sodobne oblike védenja, daje slutiti, da je razprava o narativni zgodovini bolj zapletena, kot bi lahko sklepali na podlagi novejših razprav zgodovinarjev. Predstaviti nameravam poststrukturalistično misel o naraciji in njenem zapletenem odnosu do zgodovine ter orisati delo treh piscev o historični narativnosti. Iskal bom skupne niti, ki bi lahko služile kot vodilo pri proučevanju historičnega pisanja, ki si ne želi razvođeneti zgodovine v golo tekstualnost, kjer bo imela malo ali nič lastne identitete, niti sprejeti tradicionalne reprezentacionalnosti historičnega pisanja v smislu »povedati zgodbo naravnost, brez olepševanja«.

Kljub tveganju, da si bom nakopal ugovor, da »argument s pomočjo izbranega primera filozofsko ni prepričevalen in da predstavlja retorično sredstvo in ne znanstvenega dokaza,¹ bom orisal podobo poststrukturalistične misli o naraciji in zgodovini tako, da se bom bežno lotil nekaj citatov prominentnih osebnosti te misli. Mogoče je, da te osebnosti zanikajo pojem poststrukturalističen, ki je razširjen predvsem v Združenih državah. Celo tu obravnavana majhna skupina piscev se ob številnih vprašanjih prej razhaja kot strinja. Čisto poststrukturalistično branje lahko celo odkrije pomembne načine, s pomočjo katerih se vsak odlomek razlikuje od samega sebe tako, da ponuja igro medsebojno tekmujočih glasov, potlačnih z branji, ki poudarjajo svoj pomen in svoje bistvo. Glede na to lahko le dodam, da je pregled poststrukturalistične misli projekt, ki se ne ujema z bistvom poststrukturalizma. Vse, kar bo sledilo, je zato treba razumeti kot izhodišče in ne kot dokončno sklepanje.

(182) *Žel je sadove svojega genija, ko je prejel kiparsko nagrado.* DEL. »Kariera«: 4: prejeti nagrado.*

(183) *ki jo je ustanovil Marquis de Marigny, brat gospe de Pompadour, ki je toliko storil za umetnost. *REF. Zgodovina (gospa de Pompadour).*

¹ To je opazka Lawrenca Stona v članku »The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History«, *Past and Present*, št. 85, 1979, o katerem razpravljamo v nadaljevanju.

(184) *Diderot je označil kip Bouchardonovega učenca kot mojstrovino.* * DEL. »Kariera«: 5. biti pohvaljen od velikega kritika. * REF. Literarna zgodovina (Diderot kot umetnostni kritik).

Roland Barthes, *S/Z*, prevod v angl. R. Miller, New York 1974, str. 101.

Barthes se je v tolikšnem delu svojega dela ukvarjal z zgodovino in historičnimi teksti, da se zdi nesmiselno lotiti se celote tega s citatom iz *S/Z*, Barthesovim edinstvenim in pikolovskim dekodiranjem Balzacove zgodbe. Sam citat zahteva dekodiranje: parentetična števila zadevajo oštevilčene segmente (v kurzivi), v katere je Barthes razdelil Balzacovo besedilo; okrajšave, označene z zvezdico (na primer »REF«, »DEL« in tako dalje), označujejo pet kodov, ki jih je Barthes našel v povesti, ko je iskal možnosti, ki omogočajo ustvarjanje pomena v tem besedilu. V *S/Z*, kot lahko vidimo, »Zgodovina« deluje znotraj enega koda, Referenčnega, med petimi, ki predstavljajo to inačico narativne poetike. Zisto, zaradi česar je ta instanca pomembna pri razumevanju poststrukturalističnih raziskav zgodovine in pripovedi, je dejstvo, da je označila spremembo v Barthesovem pristopu k pripovedi.

Barthes je v svojem delu iz šestdesetih let, na katerega je močno vplival formalizem zgodnjega strukturalizma (k artikulaciji katerega je veliko pripomogel), predstavil naracijo kot »internacionalno, transhistorično, transkulturno; enostavno obstaja kot življenje samo«. ² Model, ki ga je uporabljal za opis naracije, je bil seveda jezikovni; to pomeni, da je zanj mimesis ali realistična reprezentacija stvar kodov, ki so v veliki večini konvencionalni. V približno istem času, sredi šestdesetih let, je napisal dva povezana eseja, »Historični diskurz« in »Realistični učinek«, ki sta s strukturalističnimi pojmi govorila o tem, kako je mogoče v zgodovinskih in fikcijskih realističnih tekstih doseči iluzijo realnosti. Seveda sta naracija in narativna kompetenca bralcev bistveni za referencialno in racionalno iluzijo. »V polno konstituiranem 'lebdečem' diskurzu dejstva neizogibno delujejo bodisi kot kazalci ali kot povezovalci v kazalniški sekvenci; celo anarhična prezentacija dejstev bo vzpostavljala vsaj pomen 'anarhije' in ponujala posebno filozofijo zgodovine v negativnem smislu.« ³ Ta lebdeči narativni diskurz nosi s seboj svoje lastno sporočilo, neodvisno od predmeta obravnave: jedro tega sporočilo zadeva smiselno povezanost dejstev v diskurzu. Celo brezpomenskost ali anarhija sta skozi tak pogled smiselna. Naraciji se ni mogoče upreti.

² Roland Barthes, »Introduction to the Structural Analysis of Narrative (1966)«, v *Image – Music – Text*, am. izdaja New York 1977, str. 79.

³ R. Barthes, »Historični diskurz«, v *Introduction to Structuralism*, ur. M. Lane, New York 1970, str. 153.

Če se vrnemo h gornjemu citatu iz S/Z, vidimo, da tam zgodovina služi le kot eden od referenčnih sistemov, ki vzpostavljajo »učinek realnosti« v naraciji, prav tako kot naracija na drugačen način omogoča historični diskurz. Obe, zgodovina in naracija, imata za Barthesa mitsko razsežnost v smislu, kot ga je razvil v svojem delu v petdesetih letih. Bistvo tega mita je spreobračanje zgodovine v naravo, bistvo mitov današnjega časa pa je proces problikovanja realnosti sveta v podobe tega sveta, kot ga izvajajo dominantne kulturne sile.⁴ Mit je meta-jezik, alegorija, ker daje strukturo razkoraku med njegovim površjem in vsebino. Zgodovina je mitologizirana zaradi hlapčevanja »nepremagljivi« narativnosti.⁵

Kaj lahko najprej pomeni veda o pisavi, če privzamemo... da je sama historičnost vezana na možnost pisave: na možnost pisave nasploh, onstran tistih njenih posebnih oblik, v imenu katerih smo dolgo govorili o ljudstvih brez pisave in brez zgodovine. Preden pisava postane objekt zgodovine – neke zgodovinske vede – odpira polje zgodovine – zgodovinskega dogajanja. Tako prva zgodovina (Historie, bi rekli v nemščini) predpostavlja drugo (Geschichte).

Veda o pisavi bi morala torej iskati svoj objekt pri koreninah znanstvenosti. Zgodovina pisave bi se morala vrniti k izvoru zgodovinskega. Znanost o možnosti znanosti? Znanost o znanosti, ki ne bi imela več oblike logike, temveč

⁴ R. Barthes, *Mythologies*, Paris 1957, str. 215, 229. Toda ti politični spisi petdesetih let (ki so dokazovali, da tudi levica dela mite, toda »nebistvene«), za katere naj bi se zdelo, da najavljajo življenjsko pot historične demistifikacije, so pravzaprav pripeljali do velike Barthesove bitke z establishmentom francoske literarne zgodovine zaradi njegove knjige O Racinu. Na začetku zadnjega poglavja te knjige je citiral »naivno in ganljivo« oddajo na francoskem radiju, ki je želela sporočiti svojim poslušalcem, da sta umetnost in zgodovina medsebojno povezani, tako da je napovedala glasbeni izbor takole: »1789: Sklic generalne skupščine, odpoklic poslanca Neckerja, koncert za godala št. 4 v c minorju B. Gallupija.«

V svojem delu *Sade, Fourier, Loyola*, Paris 1971, je Barthes odgovarjal kronološki zgodovini z obravnavo treh osebnosti z različnih področij delovanja in iz različnih stoletij tako, da ga je oblikoval ne glede na kronologijo (šel je tako daleč, da je svojo razpravo o Sadu razdelil v dva dela, ki ju je ločevala obravnava Loyole in Fourierja, in s tem v svojem besedilu ponovil »manijo za rezanje«, ki jo je opisoval v svojih razpravah). Zadnji del, v angleškem prevodu dolg dvanajst strani, se imenuje »Življenja« in predstavlja vrsto nepovezanih trditev (»biografemov«) o Sadu in Fourierju (ne pa tudi Loyoli). Ti delčki so ne le nepovezani, ampak jim očitno manjka vsaka konsistentnost narativnega glasu: nekateri so gole ugotovitve dejstev (»4. Fourier je sovražil stara mesta: Rouen.«); nekateri očitno posnemajo behavost Faluberjevih »splošno sprejetih idej«. (»2. Fourier je bil sodobnik dveh največjih dogodkov moderne zgodovine: revolucije in cesarstva. Toda v delih tega socialnega filozofa ni sledi teh dveh kataklizem.«); nekatere govorijo o zgodovinah, ki bi bile lahko oblikovane na podlagi takih delčkov (»7. Intertekst: Claude de Saint-Martin, Senancour, Restif de la Bretonne, Diderot, Rousseau, Kepler, Newton.«); zadnja trditev, s katero se končuje knjiga, pravi »12. Fourier je bral Sada.« Dejstvo, ki za Barthesa nima večje pomembnosti kot to, da Loyola ni bral Sada.

⁵ R. Barthes, *Mythologies*, str. 200, in Louis-Jean Calvet, *Roland Barthes: un regard politique sur le signe*, Paris 1973, str. 39-44.

gramatike? Zgodovina o možnosti zgodovine, ki bi ne bila več arheologija, filozofija zgodovine ali zgodovina filozofije?

Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Pariz 1976, str. 42-43.

Značilno prozo Jacquesa Derridaja – s personificiranimi samostalniki, inkvizitorskimi imenovalniki (»znanost o možnosti znanosti?«), semantičnimi ugankami (»znanost o znanosti«), pasivom (»če je privzeto«), impliciranimi trditvami (»ki ne bi imela več oblike«), mešanjem konkretnosti in abstrakcij (»korenine znanstvenosti«), dvoumnih odnosov (»v imenu katerih«) in tako naprej – je lažje identificirati ali celo opisovati kot prodreti vanjo. Ne to, ker Derrida ne bi dobro pisal – njegova proza je očitno neločljiv del njegove misli in nič lažja kot Miltonova – temveč zato, ker prav tako kot Lacan in drugi sodobni pisci vlaga v svoje delo veliko truda, da bi prestavil strogost svoje misli. Derridajev projekt je znanost o znanostih, je odkrivanje korenin pisave nasploh, ki je po Derridaju nepriznan in potlačen dvojnik privilegeranega glasu osrediščenega in določljivega pomena, ki je vladal »zgodovini metafizike«.

Tisti, ki so zvesti temu projektu, menijo, da je celo branje racionalnega, zdravorazumskega historičnega pisanja polno nevarnosti in pasti.⁶ Nasprotujoči si glasove, ki so jih odkrili dekonstruktivni bralci, nastajajo zato, ker je zanje pisava konstituirano s pomočjo sistema negativnih »sledi«, ki zaznamujejo odsotnost; negativna hermenevtika derridajevske analize doseže razpršeno, celo kaotično polje označevalcev, postavljeno nasproti lačni koherentnosti, usmerjeni k smislenosti, ki ga je »logocetrično« branje tradicije vedno iskalo (in vedno tudi našlo, celo v nesmislu in napaki).

Očitno je, da se ta tradicija vzdržuje kot diskurz moralnosti in diskurz moči s pomočjo podobe o sami sebi, svoji zgodovini. »Izvor historičnosti«, o katerem smo govorili zgoraj, ne oziroma ni le izvor pisanja zgodovine, kot ga umeščajo zgodovine historiografije; je izvor možnosti historičnosti, možnosti biti v zgodovini, kar je najpomembnejši del oblikovanja »človečnosti«, kot jo predstavlja naša kultura. Derridaja tako ponavadi razumejo kot enega od radikalno antihistoričnih naslednikov kritikov strukturalnega lingvистa Ferdinanda de Saussurja.

Derrida je spodkopaval temeljne koncepte, ki omogočajo oziroma določajo zgodovino, in jih razpršil s pomočjo diskurza, ki priznava, da mora te koncepte

⁶ Med mnogimi primeri poststrukturalističnega branja historičnega diskurza je delo Linde Orr, *Jules Michelet: Nature, History, Language*, Ithaca 1977; »Tocqueville et l'histoire incompréhensible«, *Poétique* št. 49, 1982, str. 51-71; »L'Autorité 'populaire' de l'historiographie romantique«, *Romanic Review*, št. 73, 1982, str. 436-472. Glej tudi LaCaprovo branje Allana Janika in Stephenja Toulmina, *Wittgenstein's Vienna* v LaCaprovem delu *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca 1983, in branje *The Cheese and the Worms* Carla Ginzburga v LaCaprovi *History and Criticism*, Ithaca 1985.

uporabljati ob vsaki priložnosti (odtod pomembnost Derridajevega sloga, ki s tako imenovanim »žaganjem veje, na kateri sedi« opozarja na neizogibno implikacijo diskurza v jeziku). Ta proces branja, dobro opisan kot »pazljivo brskanje za tekmujočimi silnicami označevanja znotraj samega teksta«, si prizadeva, da noben pomemben koncept ne bi ostal nepreiskan, in ob tem so mu dobrodošli paradoksi, problemi in zapleti, ki jih manj rigorozna branja rutinsko spregledajo.⁷ Materialne predpostavke totalitete, identitete, skladnosti samega s seboj in tako naprej, popuščajo pred to analizo; vse logocentrične humanistične vede zahodne metafizike postanejo predmet natanačnega preiskovanja – morda zgodovina še najbolj od vseh.⁸ Past je lahko predvsem vzrok, ki ga, če svet pojmuje kot tekst, lahko razumemo le kot produkt narativnih struktur in ga je potrebno vedno znova postavljati pod vprašaj.⁹

Problem fikcije se mi zdi zelo pomemben; zavedam se, da nikoli nisem pisal ničesar drugega kot fikcije. S tem ne mislim, da resnica potemtakem ni prisotna. Zdi se mi, da fikcija lahko deluje v resnici, da fikcijski diskurz sproži učinek resnice in da doseže, da resnični diskurz generira ali »izdela« nekaj, kar sploh ne obstaja, to je, da si ga »izmisli«.

Nekdo »si izmišlja« zgodovino na osnovi politične realnosti in jo naredi resnično, drugi »si izmišlja« politiko, ki še ne obstaja, na podlagi zgodovinske resnice.

Michel Foucault, »Zgodovina seksualnosti« (intervju), v *Power/Knowledge*: izbrani intervjuji in drugi spisi, 1972-1977, ur. C. Gordon, angl. prevod C. Gordon, L. Marshall, J. Mephram in K. Soper, New York, 1980, str. 193.

⁷ Barbara Johnson, *The Critical Difference*, Baltimore in London 1980, str. 5.

⁸ Zanimiv pregled tega lahko najdemo v »Text and History: Epilogue, 1984«, eseju, ki je dodan k razširjeni izdaji *Structure and Society in Literary History* Roberta Weimanna. Weimann se spopada s trditvijo Michaela Ryana v *Marxism and Deconstruction*, da »imamo pri Derridaju opravka z radikalnim konceptom zgodovine« (R. Weimann, *Structure and Society in Literary History*, Baltimore in London 1984, str. 277, navajajoč M. Ryana iz *Marxism and Deconstruction*, Baltimore in London 1982, str. 57). Vseeno dopušča, da derridarjevska filozofija ponuja »določeno vrsto tekstualne analize, ki je lahko po analogiji koristna pri razkrivanju kakršnih koli monističnih, mehanicističnih ali idealističnih pristopov h zgodovinskim podatkom, dogodkom in potezam« (str. 278). To lahko razumemo v tem smislu, da je dekonstrukcija primerna za vse razen za dialektični materializem.

⁹ Primere trditev, ki jih analizira Derrida, je lahko najti; trditve se zdijo popolnoma »naravne«. V recenziji knjige Lynn Hunt *Politics, Culture and Class in the French Revolution* piše Darnton Robert: »Razcepljena z nezdružljivimi argumenti vleče knjiga bralca v različne smeri – proti sociologiji na eni strani in hermenevtiki na drugi« (*New York Review of Books*, 31. januar 1985, str. 23). Da morajo biti argumenti združljivi, da morajo biti bralci pritegnjeni le v eno smer, da je avtor zadolžen za to, kakšna bo bralčeva izvršitev branja in da bi morali biti sociologija in hermenevtika (ali katerekoli druge sile v tekstu) nekako »združeni« na koncu odgovornega dela, so epistemološke in (predvsem) estetske predpostavke, vgrajene v diskurze, ki jih analizira Derrida.

Pomembnost Michela Foucaulta za historično teorijo komajda zasluži utemeljevanje; ravno njegovo »revolucioniranje zgodovine« je spodbudilo željo mnogih, da bi ga »pozabili«. ¹⁰ Čeprav njegovo zgodnje delo, posebej *Zgodovina norosti* in *Besede in reči*, poudarja visoko racionalizirano podobo moderne zgodovine Zahoda, implicitno temelječo na zaporednosti urejevalnih principov, ki jih najdemo v retoričnih tropih, njegovo delo iz sedemdesetih let (ki ga reflektira v prej omenjeni teoriji historičnih »fikcij«) razširja njegov doseg tako, da postavlja pod vprašaj ravno te predpostavke kot konstrukte za dosego cilja. ¹¹

Kadar Foucault trdi, da nas naši razsvetljevalski, demistificirajoči osvoboditelji pravzaprav tlačijo s svojo znanstveno avtoriteto, temelječo na vprašalnikih, eksperimentih in raziskovanju, postane očitna odprtost, neločljivo povezana s kritiko, ki jo je izrekel v zgornjem citatu. Na začetku svoje *Zgodovine seksualnosti*, na primer, ne problematizira represije seksualnih praks, temveč diskurz, ki obkroža odkritje in napad na takšno domnevno represijo. »Vprašanje, ki ga želim zastaviti, se ne glasi, zakaj smo zatirani, temveč raje, zakaj s tolikšno strastjo, s tolikšno nejevoljo proti naši nedavni preteklosti in sedanjosti ter proti samim sebi pravimo, da smo zatirani?« ¹² Foucaultov poudarek na *diskurzu* o represiji, ne pa na domnevni represiji sami, je značilen za njegovo delo. Stalno preiskuje avtoritativne »diskurze«, posebej melioristične in vrednotno osvobojene diskurze razsvetljenih modernih izboljševalcev družbe (medicina, psihiatrija, penologija in tako naprej), na način, kot da bi hotel »genealoško« razkriti voljo po moči, utelešeno v *vseh* sklicevanjih na oblast. Zaradi tega podčrtujem zgornji poudarek, ki ga v svojem delu daje »fikijskosti« in »resnici«.

»Resnica« in »realnost« sta seveda primarni avtoritarni orožji našega časa, dobe, ki jo označuje le razprava o tem, kaj je bolj resnično od realnosti. Kljub očitno konstruirani naravi teh dveh konceptov dvojčkov, na kar Foucault, tako kot drugi poststrukturalisti vedno znova opozarja, ju ne želi odpraviti, ampak raje preiskuje, kako diskurzi ustvarjajo realnost, tako kot realnost ustvarja diskurze. Njegove lastne fikcije so potemtakem resnične, ker temeljijo na določeni realnosti; ta realnost je delno resnična, ker so jo oblikovale njegove

¹⁰ Na primer Paul Veyne, »Foucault revolutionne l'histoire«, v *Comment on écrit l'histoire*, Paris 1978. »Ali je Foucault še vedno zgodovinar? Ni pravega ali napačnega odgovora na to vprašanje, saj je zgodovina ena tistih lažnih naravnih objektov: je to, kar smo iz nje naredili, ni se nehala spreminjati, ne zarisuje večnega horizonta.« (str. 242). Glej tudi Allan Megillovo »The Reception of Foucault by Historians,« v *Journal of the History of Ideas*, št. 48, 1987, str. 117-141.

¹¹ O tropologiji pri Foucaultu glej Hayden White, »Foucault Decoded: Notes from Underground«, *History and Theory*, št. 12, 1973, str. 23-54.

¹² M. Foucault, *The History of Sexuality*, angl. prevod R. Hurley, New York 1978, I, str. 9.

fikcije. Kolikor je Foucault nasprotnik tega, kar je »naravno« in »zdravo razumsko«, kolikor demaskira to kot golo *doxo*, dominantno mnenje našega časa, toliko se povezuje z Barthesom kot radikalni historicist, ki preiskuje preteklost »v znaku Drugega«, spopadajoč se (to pomeni ustvarjajoč) z močnim čutom za potlačene razlike v zgodovini.¹³

Kaj če bi prišlo na dan, da je logocentrični projekt nesporno vedno bil utemeljiti falocentrizem, da bi za moški red zagotovil sami zgodovini enakovredni razlog?

Potem bi morale biti vse zgodbe povedane drugače, prihodnost bi bila nepredvidljiva, zgodovinske sile bi (bodo) šle iz rok v roke, iz teles v telesa; drugačno mišljenje in še nikoli mišljeno bo spremenilo delovanje družbe.

Helene Cixous, »Sorties«, New French Feminism, E. Marks in I. de Courtivron (ur.), Amherst, 1980, str. 93.

Za feministe, ki so v precepu, kako vstopiti v diskurz, ki je po svoji lastni strukturi racionalna, sekvenčna misel, je denaturalizacija – očitno tako pomemben del poststrukturalistične prakse – najbolj kompleksna, protislovna in provokativna. Trdijo, da ta diskurz izključuje določeno nocijo *ženske* kot telesa, svobode, Drugega. Med različnimi načini tega moškega, falocentričnega pisanja posebej obtožujejo zgodovino. Ženska namreč ni praviloma izključena le iz samega bistva zgodbe, iz poststrukturalistične perspektive je veliko pomembnejše, da je zaveznitvo zgodovine in naracije zavezovalo k skritim oblikam avtoritete, ki so mnogo represivnejše do *ženske*, ne pa brezimnost v zgodovinah. »Skorajda celotno zgodovino pisanja zamenjujejo z zgodovino razuma. Zgodovina pisanja je posledica zgodovine razuma, njena opora in eden njenih privilegiranih alibijev.« (Cixous, »Sortis«, str. 249.)

Za Helene Cixous je problem, kako govoriti, kako najti glas znotraj diskurza razuma in reprezentacije, ki mu ni le vsestransko spodletelo govoriti o ženskah, ampak je, še splošneje, zatrl možnost, da bi govoril kot ženska iz naše imaginacije. Le občasno je kakemu pesniku, sovražniku reprezentacionalizma uspelo na hitro odpreti vrzel, v kateri bi se lahko za trenutek pokazala ženska. »Ženska od-misli zgodovino, ki poenoti, regulira, homogenizira, spravi različne sile v isti tok in združi protislovja v eno bojno polje« (Cixous, »Sorties«, str. 252) Logocentrizem, pojem, ki denotira Derridajev koncept besedno središčene pojmovne zgodovine zahodne metafizike, je izenačevan s falocentrizmom, s potrebo po terjanju avtoritete preko definiranja, pojasnjevanja, vzpostavljanja zaporednih logičnih točk, ki vodijo do sklepov.¹⁴ Nevarnost je teoretična,

¹³ Paul Ricoeur, *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee 1984, pogl. 2.

¹⁴ Pojem falosa, na katerega se tu sklicuje, je osrednje za razumevanje Jacquesa Lacana. To ni nikakršen človeški organ, temveč referenca na starodavne procesije, v katerih so nosili zastrt

avtoriteta označenca, bistvenosti pomena in definicij samih. Vse te pasti so zaprte v obliko pisanja, ki skozi tekstualni čas vodi k nekemu cilju, tako kot zgodbe, in ki ga lahko imenujemo naracija.¹⁵

Če je mogoče najti skupno smer različnim tekstom in pozornosti, ki jo strukturalizem in njegovi dediči posvečajo zgodovini – če bi torej hoteli tem premislekom dati verodostojen zgodovinski pomen – potem se mi zdi, da je ta smer mogoče v temeljitnem preiskovanju procesa branja. Branje je poststrukturalistična praksa redefinirala kot ključno in ga razkrila kot veliko bolj izmikajoč se in problematičen proces, kot se je zdelo. Branje je bilo na neki način ponovno odkrito.

Medtem ko je formalistična strukturalna naratologija verjetno dosegla skorajšno tehnično popolnost, s ponudbo vrste uporabnih orodij za utemeljevanje in preiskovanje različnih aspektov teksta ali pa katerihkoli pojavov, ki bi jih lahko obravnavali kot pisne tekste, je bila njena obravnava osrednjega koncepta bralca na splošno omejena na vprašanje kompetence in načina, kako so bralci konstituirani skozi tekst. Poststrukturalizem je proizvedel prakso branja, ki je uzakonila nezaupanje ali celo odrekla možnost obstoja branju, ki bi temeljilo na enostavnem komunikativnem modelu.¹⁶

falos. Za Lacana je falos označevalec, ki ustvarja željo po razkritju označenca, pomena in resnice; ker narava želje to razkritje vedno znova odlaga, je zaradi univerzalnosti kastracije želja falosa temeljni motor intersubjektivne ekonomije. Jacques Lacan, »The Signification of the Phallus«, v *Écrits: A Selection*, angl. prevod A. Sheridan, New York 1977, str. 281, 291.

¹⁵ Poststrukturalistični premislek o naraciji s feministične perspektive pogosto povezuje vpliv zgodovine s menjalno vrednostjo naracije, usmerjene k sklepom. Maria Minich Brewer piše: »Mi, [interpreti tekstov dvajsetega stoletja], s precejšno lahkoto beremo in opisujemo fiksijske tekste z multiplimi narativnimi glasovi, razkrojem karakterjev in zmešnjavo v logiki dogodkov in temporalnem razvoju. Zdi se, da neupoštevanje narativnih omejitev v sodobnih tekstih izvira iz praznine osrednjih pojmov: proces brez pripadajoče Končnosti; multipli tekstualni učinek brez določljivega Vzroka; Pisanje brez preprostega Izvora in Sklepa; označevalci brez takojšnjega dostopa do privilegiranega Označenca.« »A loosening of Tongues: From Narrative Economy to Women Writing«, v *MLN*, št. 92, 1984, str. 1141.

¹⁶ Naratološka literatura je že zelo obsežna. Uporabna uvodna literatura v angleščini je Shlomith Rimmon-Kenan, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, London in New York 1983; Gerard Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, angl. prevod J. E. Lewin, Ithaca 1980; in Wallace Martin, *Recent Theories of Narrative*, Ithaca 1986. Klasično delo komunikativnega modela poetike, ki je bilo izhodiščna točka za strukturaliste in poststrukturalistično razkrinkavanje sistema, je »Linguistics and Poetics« Romana Jakobsona v *The Structuralists From Marx to Levi-Strauss*, ur. R. in F. DeGeorge, Garden City 1972, str. 84-124.

Ko poudarjam pomembnost branja kot raziskovalne kategorije za zgodovinarje, s tem nimam v mislih predvsem »zgodovine recepcije«, znane v Nemčiji in Švici, niti francoske »sociologije literature« niti zgodovin publiciranja in tiskanja po Robertu Darntonu in Elisabeth Eisenstein ali poskusov odkriti, ali je več renesančnih bralcev bralo Plutarha ali Polibijsa. Vse te nedvomno spoštovanja vredne študije se ukvarjajo z reduciranim pojmovanjem knjige, konteksta in družbe in nimajo dosti občutka (deloma je izjema *Rezeptionsgeschichte*) za branje

Poststrukturalizem nadaljuje Barthesov projekt demitologizacije; mit je spreobrnitev zgodovine (naključje, moč besede, človeški diskurz) v naravo (kar je absolutno, zdravorazumsko, onstran dvoma, univerzalno sprejeto). Ob tem ko je vse več sprejetih in neizogibnih sestavin človeškega življenja razkritih kot konstrukcija, noben poseben pogled ne more zahtevati privilegiranega, zagotovljenega položaja. Čeprav je mogoče, da bo poststrukturalistični mislec izbral pojem, shemo, taktiko kot glavno stališče v danem trenutku, bo ta pojem ali shema verjetno če v naslednjem delu zavrgel in vzpostavil neki popolnoma nov pojem. Njegovo oblikovanje žargonov in specializiranih, neologističnih besednjakov je upravičeno prav zaradi poznejšega zavračanja in vzpostavljanja drugih žargonov in besednjakov; zaradi odgovornosti, ki jo nosi jezik, je treba le-tega obravnavati kot začasni gradbeni oder, vedno pripravljen, da ga odstranimo. Z besedami Helene Cixous, da kaos realnosti občasno pokuka skozi špranjo, kot poetski trenutek; toda poststrukturalisti menijo, da sta naracija in zgodovina krivi, dokler jima nedolžnost ne bo dokazana.

II. Kdo piše pripovedi?

Med najpogostejše citiranimi predhodniki analovske šole, z njej lastno naklonjenostjo nenarativnim oblikam, je tisti del Micheletove *Histoire de la France*, ki nosi naslov »Tableau de la France«. Ta del, v razširjeni obliki posebej objavljen konec devetnajstega stoletja kot domoljuben pregled, služi kot totem novi socialni zgodovini v Franciji, ki se želi pomakniti od »znanega« v geografiji k »neznaneemu« v družbenem in političnem življenju. Za analovca potrebuje celo že sama po sebi sumljiva politična zgodovina trdno podlago v nenarativnem prikazu.¹⁷ Jacques le Goff je zapisal, da je Michelet »samotni

kot proces, za recipročno konstrukcijo teksta in bralca, za konfliktno glasovo v tekstu, za kode, ki omogočajo branje, ali pa za naratološke kategorije.

Da tako proučevanje znakov, kodov in tako naprej ne poteka nujno v »historičnem vakumu« in ni nujno formalistično – čeprav ima, seveda, tudi formalistično proučevanje veliko vrednost – kaže esej Haydena Whita o Droysenu in o tem, kako njegova *Historik* konstruira posebne vrste buržoaznega bralca. »Droysen's *Historik*: Historical Writing as Bourgeois Science«, v *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore 1987, str. 83-103.

¹⁷ François Furet na primer meni, da ima politična zgodovina dvomljivo vrednost, ker mora slediti postopku »to pred tem«, ki je značilen za naracijo. Glej Hayden White, »The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory«, *History and Theory*, 1984, št. 23, str. 8-9. Traian Stoianovich v svojem standardnem delu o analovski historiografiji navaja Micheleta kot zgled analovcev in dodaja, da so analovski zgodovinarji »težili k zgodovini, kot jo vidimo v študiji o ruralnem ljudstvu zahodne Francije Paula Boisa; pričinja se s prikazom dvajsetega stoletja – torej z znano sodobnostjo – in nadaljuje k neznaneemu v dobi francoske revolucije in v sedemnajstem stoletju...« *Franch Historical Method: The Annales Paradigm*, Ithaca 1976, str. 165-166.

vršac« devetnajstega stoletja, in omenil odpor analovcev do trojice politična zgodovina, narativna zgodovina in dogodkovna zgodovina.¹⁸ Micheletovo prvenstvo v historični geografiji ni ogroženo; »Tableau« so pogosto hvalili kot njegovo mojstrovino.¹⁹

Toda čeprav so zgodovinarji šteli »Tableau« in njegovo historično nasledstvo za nenarativne oblike, je ta z naratološkega vidika nabit z narativnimi dogodki. Celotno poglavje je po obliki sekvenčno potovanje, ki ga vodi (sam Michelet) tako, da poudarja, komentira, pojasnjuje, prerokuje in slavi; to ni le starodavni *topos* (kot na primer Virgil v Dantejevi *Komediji*), ampak bi ga lahko imenovali celo *alegorija same naracije*, saj podvaja gibanje bralca *skozi* tekst z gibanjem k razumevanju v tekstu. Michelet proleptično označuje vsako od provinc, tako da vnaprej misli na značaj, ki ga bo ta provinca sčasoma razkrila. Potek poti, spiralasto od zunaj navznoter, od periferij k srcu (Pariz), je naracija o oza-veščanju, neke vrste geografski *Bildungsroman*, v katerem nastajajoči narod končno »najde« samega sebe (Pariz, seveda). Položaj »Tableauja«, ki je umeščen med konec karolinške dobe s skorajda neopaznim vzponom Hugh Capeta leta 987 in poglavjem »Leto 1000«, ima nadalje pomembno metanarativno funkcijo, saj »Tableau« požene historično in lingvistično mašinerijo, ki dokončno *poveže* materialne delce kaotične geografske celote v dušo (kot pravi Michelet) naroda in ljudstva. Na kratko, narativni vidiki te nenarativne »prekinitve« imajo velik pomen. Poleg tega je mogoče na podoben način aplicirati vse naratološke kategorije iz zgodbam podobnih delov v *Histoire* na »Tableau«. Prav tako pomembno vlogo igrajo glas pripovedovalca, kodirane predpostavke o idealnem bralcu,* na katerega se v tekstu naslavlja odnos do tekstualnega časa in časa pripovedi itd.

Čeprav sega Micheletovo prepričanje o pomenu geografije za zgodovino nazaj v leto 1820, mu je šele izid Hugojevega *Notredamskega zvonarja* dal formalni aparat, ki ga je potreboval za ustvarjanje »Tableauja«. Hugojevo poglavje »Pariz iz višine« (v letu 1482) je ob veliki hvali izšlo leta 1831, leto pred tem, ko je Michelet pripravil predavanja, iz katerih je pozneje nastal slavno »Tableau de la France«. Hugojevo delo je zaznamovalo Micheletovo *Histoire* z več

¹⁸ Jacques le Goff, »Is Politics Still the Backbone of History?«, *Historical Studies Today*, v F. Gilbert in S. R. Graubard (ur.), New York 1972, str. 340.

¹⁹ »Na začetku druge knjige svoje *History of France* je podal prikaz Francije, s katerim je prvi utemeljeval zgodovino Francije na geografiji. Ta prikaz je nedvomno eno njegovih mojstrskih del.« Georges Lefebvre, *La Naissance de l'historiographie moderne*, Paris 1971, str. 195. Harry Elmer Barnes imenuje »Tableau« najboljši povzetek, ki ga je do nedavna napisal zgodovinar. (*A History of Historical Writing*, New York 1962, str. 188; G. P. Gooch, »izreden dosežek zgodovinarjeve veličine« (*History and Historians in the Nineteenth Century*, London 1913, str. 179); James Westfall Thompson, »čudovito« (*A History of Historical Writing*, Goucester, Mass. 1967, str. 236) itd.

* angl. *naratee*, t.j. »novelistični alter ego«, op. prev.

plati. »Tableau« je do določene mere obrnil Hugojevo metodo na glavo: spirala (pomemben trop v Hugojevi mitologiji), ki jo najdemo tako v dvigovanju k notredamskim stolpom kot v vizualnem vodniku po Parizu, je pri Micheletu ponovljena, vendar od zunaj navznoter, tako da Hugojev načrt obrne. Hugo se pomika od celote (od ograjenega Pariza) k delom (mesto, univerza, kraj), ki bodo kmalu izgubljeni v rasti in zatonu modernega Pariza iz leta 1831 t.j. tragična podoba razkroja. Michelet se pomika od delov (provinca in regije) k celoti (še ne rojena Francija, ki bo kmalu vstala, centralizirana s pomočjo monarhov poznega srednjega veka.)

Temeljno delo povojnega analovskega antinarativnega gibanja *Sredozemlje in sredozemski svet v dobi Filipa II.* (1949) Fernanda Braudela se začne s tristo strani dolgim poglavjem »Vloga okolja«; giblje se v enaki spirali okrog koncentričnih krogov morske geografije, uporabljajoč značilne micheletovske podobe in teme. Za celotno delo je značilno posebno narativno gibanje, ki ironično tolmači in izpodkopava element svoje (verbalne) konstrukcije: od geografskega sveta, kjer je pomen najbolj varen, imena pa najbolj zavajajoča, do sveta človeških dogodkov, kjer so imena in jezik najbolj ustrezni, toda pomen minljiv.²⁰ Ironija iskanja kvantitativnih antinarativističnih trendov od *la nouvelle histoire* (še ena »nova zgodovina«!) nazaj k Braudelu ter Marcu Blochu in Lucienu Febvru in še dlje nazaj do Micheleta ali romantičnega romana Victorja Hugoja je podobna ironiji vsakega iskanja izvora.²¹ Znanstvena socialna zgodovina ima pomembnega prednika v romantičnem romanu, prav tako kot narativna zgodovina. Ta genealogija antinarativizma analovske šole razprave o narativni historiografiji ne zapira, marveč preoblikuje določena vprašanja. Glede na to, da Braudel ne uporablja geohistoričnega vidika Micheletovega »Tableauja«, temveč ravno literarnega (formalnega, retoričnega in fenomenološkega) – dele, ki jih je Michelet verjetno povzel po Hugoju, morajo zgodovinarji prejkone tu iskati vire pomena in realnosti v svojih tekstih. Ker te nenarativne prekinitve narativnega teksta (vsaj pri Micheletu in Hugoju) dokazujejo, da so na številnih ravneh pravzaprav narativne, historiografske razprave o naraciji izgubljajo smisel. Kdo piše pripovedi in kdo ne?

Kot vsi primeri je tudi primer Micheletovega »Tableauja« nepopoln, ima pa nekatere odlike kot alegorija. Ta nenarativni »drugi«, ki ločuje smrt enega sveta (karolinškega) od rojstva drugega (za Micheleta je to svet moderne Francije) je, če se osredotočimo na pripovedovalca in bralca namesto na

²⁰ Glej Hans Kellner, »Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire«, *History and Theory*, št. 18, 1979, str. 197-222. Formalna zgradba Braudelovega teksta in neizrečeno, toda očitno prepričanje, ki veje iz te zgradbe, da historična signifikantnost in zajamčen pomen ne moreta obstajati hkrati, ilustrira Saussurjev princip, da so tako besede kot pojmi, ki jih te predstavljajo, arbitrarni.

kakšne »značaje«, ki jih najdemo v tem poglavju, nasičen z narativnostjo. Poleg tega služi narativnemu smotru tudi znotraj strukture celotne *Histoire*. Lahko bi rekli, da vključitev tega poglavja v »Sfero konverzacije« med pripovedovalcem in bralcem tvori njeno lastno narativnost, medtem ko mu njegov položaj v »Sferi zgodbe« podeljuje kvazi narativnost (kot sekvenčni funkcionalni del celote kot zgodbe). Do tega prihaja kljub temu, da njegova referencialnost, ki vzpostavlja sam *Tableau*, ne predstavlja imitacije človekovega delovanja.²² Iz preproste, toda uporabne sheme izhaja, da je z obravnavno izdajo *Tableauja* leta 1875 kot ločenega domoljubnega dela – *Tableau de la France: géographie physique, politique et morale* – ta kos preprosto iztrgan iz enega kraljestva Zgodbe in preoblikovan v drugo popolno in lastno kraljestvo Zgodbe, ki ga narativni »svet povesti« ne obdaja. S tem pa tudi vstopi v novo kraljestvo konverzacije, ki ga sicer manj omejuje historična pripovedi, a mu je enako usojeno, da postane del takšnega ali drugačnega historičnega razumevanja. Skratka, izločitev tega poglavja iz celote ne odpravi njegovih narativnih vezi, temveč jih le znova razmesti.²³

Razprava o naraciji in zgodovini navadno poteka z napačnih premis. Dvajset let potem, ko je Hayden White napisal, da so zgodovinarji definirali svoj posel tako, da so uporabljali vizijo znanosti in umetnosti iz devetnajstega stoletja (s še posebej zastarelim pojmovanjem naracije, povzetem po določeni vrsti romanov iz devetnajstega stoletja), in potem, ko je Louis Mink pričel svoje delo tako, da je opisal naracijo kot »kognitivno orodje«, se razprava o naraciji še vedno vrti okoli *zgodb*, kot da bi bile te njeno bistvo, ne pa enostavno ena

²¹ Standardna inačica te genealogije je orisana v eseju »Annales« Jacquesa Revela in Rogerja Chartierja v *La Nouvelle histoire*, ur. J. le Goff, R. Chartier in J. Revel, Paris 1978.

Linda Orr je opisala, kako je vsaka nova generacija zgodovinarjev razglasila novo zgodovino in si pripisovala bolj dosledno, bolj znanstveno preiskovanje preteklosti kot predhodna, katero je vedno znova zavračala na isti način, da je nekako preveč literarna. Glej »The Revenge of Literature: A History of History«, v *New Literary History*, št. 18, 1986, str. 1-22.

²² Ta narativna shema je povzeta po Katharine Young, »Ontological Puzzles about Narrative«, v *Poetics*, št. 13, 1984, str. 239-259. Naj poudarimo, da »Kraljestvo zgodbe« in »Svet pripovedi« bolj ustrezata običajnim pojmom *diskurz* in *zgodba* in da nobeden od njiju ni oblika »realnosti«.

²³ Kot alegorija nam ta primer ponuja nekaj več. Ker so nekateri francoski zgodovinarji to delo in njegovega avtorja vključili v naracijo o genealogiji svojega pristopa k določeni obliki zgodovine (v tem primeru manj dogodkovno usmerjene), Micheletov *Tableau* ni le trivialnega pomena za historiografijo dvajsetega stoletja. Kot sem že omenil, je Braudelov *Méditerranée* formalno podoben Micheletovemu žanrskemu mešanju, čeprav je razmerje med žanri obrnjeno. Ko Braudel ironično ugotavlja, da je oblika njegove knjige kot neke vrste pečena ura, ki jo je mogoče neštetokrat obrniti, eksplicitno prizna nekaj, kar je implicitno očitno skozi ves preostali del knjige – da jezika in njegovih formalnih omejitev ni mogoče premagati. V Braudelovi knjigi bi bila dvojnost in obratno gibanje – od reda do kaosa na ravni pomena in od kaosa k redu na ravni imen in virov (epistemološka tragedija, dodana ligvistični komediji), precej drugačna, če bi bil vrstni red delov obrnjen. Glej Kellner, »Disorderly Conduct«, str. 210.

njenih številnih oblik.²⁴ Čaščenje ali zavračanje določenih vrst zgodbe kot modela historičnega proučevanja in spregledovanje implicitne narativnosti dejansko vseh oblik historične pisave ustvarjata probleme.

Zavračanje priznanja narativnosti ima veliko oblik. Jürgen Kocka je v eseju, v katerem je želel poudariti medsebojno odvisnost kvantifikacije in »teorije« v zgodovini, postavil obe v opozicijo do »zgolj opisne, zgolj narativne« zgodovine, čeprav je zanikal, da obstaja stroga dihotomija med obema. Njegova delovna definicija teorije (»eksplicitna in konsistentna vrsta medsebojno povezanih konceptov, ki jih lahko uporabljamo za strukturiranje in pojasnjevanje historičnih podatkov, ne moremo pa jih izpeljati iz samega proučevanja virov«) se popolnoma ujema z retoričnimi in literarnimi strukturami, ki dejansko definirajo vse človeško jezikovno razumevanje. Šest nalog, ki jih nadalje zastavlja »teoriji« (pojasnjevanje kriterijev za zbiranje podatkov, hipoteze za povezovanje faktorjev, hipoteze za pojasnjevanje sprememb, določanje primerjalnih enot, odločanje o periodizaciji in oblikovanje »zanimivih vprašanj«), se natančno ujema s tistim, kar počne naracija. Kocka, da ne bo pomote, seveda prepozna kompleksnost historičnih argumentov, toda s svojo trditvijo, da »teorije pogosto postanejo le oporni steber argumenta, ki sam vsebuje tudi neteoretične, deskriptivne in narativne dimenzije«, podcenjuje teoretske dimenzije tako opisa kot naracije in narativne dimenzije same teorije.²⁵

Ni težko spregledati razlogov za ta nesporazum. Razprava v resnici ne govori o naraciji in »znanosti«. To je razprava o moči in legitimaciji znotraj profesije, ne pa o tem, kako najbolje raziskovati in predstaviti raziskovanje. Kot je poudaril Dominick LaCapra, je nedaven vzpon socialne zgodovine na vodilni položaj v zgodovinskem proučevanju prinesel razvrednotenje, celo prezir do drugih vrst historičnih študij. LaCapra toži nad antiintelektualizmom socialne zgodovine, ki naj bi opazovala vse vire kot dokumente in razvrednotila vodilne kulturne tekste kot ideološke produkte elitne kulture.²⁶ Njegov najradikalnejši

²⁴ Hayden White, »The Burden of History«, *History and Theory*, št. 5, 1966, str. 111-134; prav tako v *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore in London 1978, str. 25-50; Louis O. Mink, »The Autonomy of Historical Understanding«, *History and Theory*, št. 5, 1966, str. 24-47, in »Narrative Form as a Cognitive Instrument«, v *The Writing of History*, ur. Canary in Kosicki, Madison 1978. Oba eseja sta objavljena v Louis O. Mink, *Historical Understanding*, ur. B. Fay, E. Golob in R. T. Vann, Ithaca 1987. O različnih vrstah naracije glej R. Scholes in R. Kellogg, *The Nature of Narrative*, London in Oxford 1966, pogl. 1.

²⁵ Beseda »teorija« prihaja iz grške besede, ki opisuje procesijo *theorjev*, religioznih poslancev ali opazovalcev. V besedi »teater«, je poudarjen gledalčev aspekt, v »teoriji« pa procesualni, obredni aspekt. Moderna konceptualna uporaba besede »teorija« naj bi torej zadevala procesualno (obredno), narativno vrsto razumevanja: ena stvar sledi drugi in iz druge. Etimološki izvor »naracije« pa nas, ironično, vodi do protoindoevropskega korena /gno/, povezujoč »naracijo« z *gnosis* in samim vedenjem, brez procesualnega ali oblikovnega vidika.

²⁶ Dominick LaCapra, »Rethinking Intellectual History and Reading Texts«, *History and Theory*

izziv, da so » zgodovinarji na neki način profesionalno vzgajani k nebranju«, kaže na probleme, ki se porajajo ob poskusih socialne zgodovine, da si lasti vlogo »matere kokoši historiografije nasploh«. ²⁷ Ko na primer Lawrence Stone opisuje »zlom tradicionalne intelektualne zgodovine, ki so jo obravnavali kot neke vrste papirnato zasledovanje idej skozi stoletja (ponavadi tja do Aristotela ali Platona)«, govori o intelektualni zgodovini, ki je bila izpodrinjena že v sredini petdesetih let (čeprav še do današnjih dni ni doživela »zloma«). ²⁸ Stone piše: »Velika dela so proučevali v historični praznini, z malo ali nič truda, da bi postavili avtorje ali njihov jezikovni slovar v njihovo pravo historično okolje.« Predpostavka, da je »pravo historično okolje« znano vnaprej, pred branjem teksta, da določene vrste branja ustvarjajo »historično praznino«, druge pa ne, in prioriteta »avtorjev samih«, pojasnjuje številne LaCaprove pritožbe zaradi poenostavljene uporabe konteksta, esencialističnega pogleda na zgodovino in drže, ki zmanjšuje vrednost branja. »Historične praznine« pogosto uporabljajo, da bi navrgli obtožbe o določenih oblikah preiskovanja; redko je kakšen zgodovinar obtožen, da dela v »kritični praznini«. Stonova domneva, da »novi zgodovinarji« postavljajo vprašanja, »ki danes zaposljujejo vse nas« in ki se ukvarjajo »z množicami bolj kot z elitami«, seveda predpostavlja, da smo »mi« precej nezainteresirani za tekste. ²⁹ Zavezanost sedanjosti in vzvišen ton tega primera modernega historičnega dušebrižništva, ki sem ga izbral samo zato, ker je najverjetneje znan in ne ker bi bil bodisi tipičen ali atipičen (verjetno pa bolj prvo kot drugo), sta utemeljena na velikem številu stvarnih domnev. Te onemogočajo preiskovanje diskurzov moči, ki utemeljujejo opise tega, kar naj bi vse »nas« zanimalo, in vzroke tega zanimanja.

Splača se pretehtati moralne in obenem praktične razloge, ki govorijo v prid preseganja razprav o pripovedovanju zgodb, ki prikrivajo medsebojno uničevalne boje za premoč v stroki. Da bi lahko razpravo o zgodovini dvignili na bistveno višjo raven, bi bilo treba namesto tega razmišljati o odnosu same narativnosti do historičnega razumevanja in pisanja in raziskovati njeno funkcijo omogočanja imaginativnega predstavljanja realnosti v času, kar naj bi po lastnih trditvah počela zgodovina bolj kot katerakoli druga umetnost ali znanost. Več je pomembnih prednosti poudarjanja narativnosti kot prednosti poudarjanja določene tradicionalne vrste naracije. Najpomembnejša pa je ta, da ima le diskurz o narativnosti v zgodovini zmožnost združiti zgodovinarje, ki si, zares,

št. 19, 1980, str. 245-276, in *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca in London 1983, str. 23-71. Glej tudi »Predgovor« v LaCaprovi *History and Criticism*, Ithaca in London 1985.

²⁷ »Ne brati« v LaCaprovi *Rethinking Intellectual History*, str. 339; »mati kokoš« v LaCaprovi *History and Criticism*, str. 10.

²⁸ L. Stone, »The Revival of Narrative«, str. 14.

²⁹ Prav tam, 15.

ne želijo pregnati nasprotnikov iz stroke, ne glede na kratkoročne prednosti tistih, ki zavzemajo fundamentalistične drže.

III. Teorije narativnosti

Nekatera novejša razmišljanja o zgodovini in njenem odnosu do naracije niso dajala prednosti zgodbi kot edinem indikatorju narativnosti. Paul Ricoeur, F. R. Ankersmit in Hayden White so v svojih delih na različne načine ugotavljali, da je narativnost pogled na svet, znotraj katerega predstavlja zgodba-zgodovina, žanr. Zdi se, da narativnost, kot jo je raziskoval in definiral Ricoeur, legitimira samo historično podjetje v vseh njegovih oblikah; je smiselna reprezentacija človeških bitij v času, ali kot pravi Paul de Man iz lingvistične perspektive, čut o nepreklicnosti tropov. Zgodovina je konstituirana preko sprejetja logike in retorike temporalnosti. To pomeni, da ne glede na *obliko* reprezentacije zavrača ločevanje vzroka od učinka, idejo, da vzrok lahko »sledi« učinku v procesu *Nachträglichkeit* ali *après coup*, zavrača torej idejo, ki je obče mesto poststrukturalistične kritike esencialistične paradigme vzroka in učinka.

Med poststrukturalistično kritiko historičnega razumevanja in v osnovi defenzivnim teoretiziranjem Ricoeurja, Ankersmita in Whita je širok prepad. Ricoeur umešča narativnost v človeško dušo kot temeljni način njenega razumevanja smrti. Čeprav Ankersmit sicer trdi, da realnost ne more biti prevedena v diskurz, vendar prav tako terja od historičnega pisanja razširjanje dosega naše »vizije« kot osnovnega humanističnega cilja. Hayden White pa poststrukturalizem imenuje »absurdističen moment«, toda absurda ne odpravi z levo roko, kajti nanj je dolgo vplival eksistencializem.³⁰ Z njim skuša obračunati historično, tako da skozi virtualno špranjo v svojem lastnem tekstu ugotovi, da je bila možnost absurdistične, »sublimne« historiografije institucionalno zatrta v zadnjem stoletju na račun varnejše, »lepše« oblike narativnosti. Čeprav študije o historični narativnosti, o katerih bomo govorili v nadaljevanju, s poststrukturalističnega stališča pogosto puščajo neraziskane temeljne koncepte – pojem enotnega človeškega subjekta in osrediščenega teksta – jih s poststrukturalističnim delovanjem družijo neki pomemben aspekt, namreč zavest o alegorični naravi narativnosti in torej same zgodovine.

Ricoeur in duša naracije

Kaj bo nadomestilo »zgodbo«, če jo zavrremo kot prepoznavni znak narativnosti? *Kako pišemo zgodovino?* Paula Veyna jasno pove, da je zgodovina

³⁰ Hayden White, »The Absurdist Moment in Contemporary Literary Criticism«, v *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Theory*, Baltimore 1978.

razumevanje zapletov in da so teorije pravzaprav njihovi povzetki (*résumés d'intrigue*).³¹ Njegovo nominalistično stališče zavrača znanost kot cilj zgodovine med drugim tudi zaradi odgovornosti do preteklosti. Zgodovina nima pravice zavračati vsega, kar je bilo, da bi se obračala le na tisto, kar je mogoče znanstveno proučevati.³² Poleg tega Veyne meni, da so znanstvene teorije (posebej ekonomske) preveč abstraktne, da bi lahko pojasnjevale zgodovino.³³ Velika odlika Veynovega pristopa je njegovo izražanje v svojstvenih *moralnih* in *estetskih* pojmi; naravnost opozarja na spregledana, trivializirana vprašanja o cilju historičnega proučevanja, ki se jim v premnogih razpravah izogibajo, saj jih najpogosteje zanima, »kaj bomo učili podiplomske študente«, ali pa, »kaj mora zgodovinar devetdesetih let vedeti (da bi napredoval)«. Pozornost usmerja tudi na širok prepad med standardi, ki veljajo za vednost o različnih dobah, področjih in vrstah zgodovine. Za Veyna, zgodovinarja klasične antike, so nosilni stebri precej drugačni od nosilnih stebrov zgodovinarjev zgodnjega evropskega novega veka, katerih gradivo in metode so v presentljivo veliki meri prinesle nov model in tematsko agendo.

V *Času in pripovedi* Ricoeur sprejme Veynovo povzdigovanje zapleta v zgodovini, vendar meni, da mu ni uspelo pojasniti, zakaj naracija ostaja esenca zgodovine tudi, ko zgodovina ne govori več o dogodkih.³⁴ To je ključni problem vseh »narativističnih« razumevanj zgodovine posebej spričo francoskih historiografskih dosežkov.³⁵ Ricoeur se je lotil problema v okviru pojma časa. Ko govori o Avguštinovi razpravi o času v *Izpovedih*, zariše osnovne črte razprave o vprašanju človeškega časa. Izkušstvo časa je prisotno predvsem kot odsotnost, kajti možno je le izkušstvo sedanjega, razen v obliki spomina ali pričakovanja. Spomin in pričakovanje pa sta pravzaprav tolikšno osrednji modaliteti časa, da lahko govorimo o človeškem času kot trojni sedanjosti: sedanjost preteklih stvari (spomin), sedanjost sedanjih stvari in sedanjost prihodnjih stvari (pričakovanje).

Čistost te trojne sedanjosti razpada z neskončnim in neizogibnim »drsenjem«

³¹ Paul Veyne, *Writing History: Essay on Epistemology*, prevod v angl. M. Moore-Rinvolucri, Middletown, Conn. 1984, str. 118.

³² »Razlog za ločitev med zgodovino in znanostjo je v principu zgodovine, da je vse, kar je bilo, vredno proučevanja, da nima pravice izbirati in se omejevat na to, kar je sprejemljivo za znanstveno razlago. Rezultat je stališče, da je znanost v primerjavi z zgodovino zelo uboga in se grozno ponavlja.« P. Veyne, *Writing History*, str. 254.

³³ Prav tam, str. 255.

³⁴ P. Ricoeur, *Time and Narrative*, angl. prevod K. McLaughlin in D. Pellauer, Chicago 1984, zv. I, str. 174.

³⁵ »To vprašanje je danes naslovljeno na vse nosilce 'narativistične' teorije zgodovine. Angleško govoreči avtorji so se mu uspeli izogniti, ker so njihovi primeri običajno naivni in ne presegajo zgodovine dogodkov.« *Time and Narrative*, zv. I, str. 174. Glej tudi Ricoeur, *The Contribution of French Historiography to the Theory of History* (Oxford 1980).

sedanjega v prihodnosti sedanje sedanjosti in v preteklosti. Povezava tega drsenja z *distensio animi*, raztezanjem duha v različne smeri preko same strukture temporalenga izkustva, je »Avguštinovo neprecenljivo odkritje«.

S tem, ko Avguštin navaja primer recitiranja psalma po spominu, znova oceni mnemotehnični itinerar skozi tri časovne načine.

Kar velja za celoten psalm, velja tudi za vse njegove dele in vsak zlog. Velja za vsako daljše delovanje [in actione longiore] ki ga opravljam in katerega manjši del je lahko recitiranje psalma. Drži za celotno človeško življenje, katerega del je vse njegovo delovanje [actiones]. Velja za celotno zgodovino človeštva, katere del je posameznikovo življenje» (28:38).³⁶

Avguštinova meditacija o večnosti je dala Ricoeurju še en pomemben napotek o človeškem času. Namesto da bi koncept večnosti, ki ga človeški duh lahko dojame le kot odsotnost, le ukinil čas, daje elemente za notranjo hierarhizacijo, ki pogloblja naše izkustvo samega časa. Za Ricoeurja je to ključ za razumevanje poskusov historiografije in literature, da bi »de-kronologizirali naracijo«. Ta de-kronologizacija sploh ne zanika temporalnosti, temveč jo pogloblja. »Kronologija ali kronografija nima le enega naprotnika – a-kronologijo zakonov ali modelov. Njen pravi nasprotnik je sama temporalnost.«³⁷

Temporalnost nosi v sebi element reda in jasnosti, ki ga Ricoeur obravnava v *Času in pripovedi*; samo zaporedje ne izhaja iz izkustva temveč iz te urejenosti. Ricoeur natančno sledeč Aristotelovi razpravi o *mythosu* (zapletu) kot *mimesis* (posnemanju) človekovega delovanja, poudarja *mythos* kot ključ do trojne mimeze, ki spremlja »usodo vnaprej zamišljenega časa, ki postane z meditacijo o zunanjem času ponovno zamišljeni čas« (54). Zamišljeni čas [Mimesis 1] je človeško izkustvo same temporalnosti s svojo intenzivno preokupacijo s Previdnostjo in, s Heideggerjevimi besedami, z bitjo k smrti. Zunanji čas je tekst v svojem formalnem, naratološkem stanju [Mimesis 2], ki vodi do našega historičnega razumevanja, analoške sposobnosti, ki izhaja iz naše narativne kompetence [Mimesis 3].

Ricoeurjeva osrednja misel, ki zadeva zgodovino in naracijo, pravi, da »sprememba vstopa v polje zgodovine kot kvazi dogodek«.³⁸ Ricoeur je pravzaprav postavil na glavo hierarhijo pojmov, ki daje prednost dolgemu časovnemu trajanju pred dogodkom. Demonstriral je, kako mora biti vsako razumevanje dolgega časovnega trajanja prežeto s tistimi oblikami človekovega razumevanja, ki temeljijo na človeškem času kot trojni sedanjosti, kot ga je razumel predvsem Avguštin. Po Ricoeurjevem mnenju so tudi dogodki del

³⁶ Citirano v P. Ricoeur, *Time and Narrative*, zv. I, str. 22.

³⁷ Prav tam, zv. I, str. 30.

³⁸ Prav tam, zv. I, str. 224.

temporalnosti dolgega časovnega trajanja. Nevarnost, ki jo prinaša pozaba tega dejstva, ni historiografska, temveč epistemološka in moralna.

Razkrivanje dolgega časovnega trajanja namreč lahko izraža le dejstvo, da je sam človeški čas, ki vedno zahteva sedanjost kot referenčno točko, pozabljen. Če kratek dogodek lahko deluje kot zaslon, ki prikriva našo zavest o času, ne pa zavest o našem ustroju, lahko dolgo časovno trajanje prav tako deluje kot platno, ki prikriva čas našega obstoja.

*Uničujočim posledicam se lahko izognemo le, če zmoremo ohraniti analogijo med časom posameznikov in časom civilizacij: analogijo rasti in zatona, ustvarjalnosti in smrti, analogijo usode.*³⁹

Ricoeur se zaveda, da je veliko angloameriških razprav o zgodovini in naraciji obtičalo pri dogodkovno usmerjeni zgodovini, ki je polna takih zgledov. Visoko vrednoti francoske zgodovinarje minulih štirih desetletij. Braudelov, Chaunujev, Le Goffov, Dubyjev, Arièsev itd. zgled je privedel Ricoeurja do razumevanja dogodka, kakršnega določa njegov koncept zapleta, ne pa obratno. Dogodki niso hitri in prenapeti premiki, kot jih opisuje Braudel, temveč »spremenljivke zapleta«, ki dobesedno vključijo, »spravi skupaj« »v izvorno celoto pogoje, cilje, interakcije in nenamerne rezultate«. ⁴⁰ To je razširitev človekovega temporalnega razumevanja v obliki »kvazi zapletov«, »kvazi karakterjev« in »kvazi dogodkov« (kot pravi Ricoeur v besedami Paula Veyna), ki kažejo na analoški značaj historičnih kategorij.⁴¹

Ricoeur domneva, da bi bila lahko novejša dela o zgodovini smrti vrh dosega vse zgodovine.⁴² V dolgi končni opombi nam Ricoeur podaja pregled literature o smrti in njenem odnosu do zgodovine dolgega trajanja; navaja komentar Michela Vovella o »smrti določenega načina historiziranja v današnji zgodovini kot o končnem dejstvu«, kljub temu pa dogodek v resnici ni izginil iz historičnega polja.⁴³ Ta citat vodilnega zgodovinarja smrti, namreč, da je »smrt« določene vrste zgodovine »dejstvo«, pa vendarle ne bi bila dokončna smrt, meče zanimivo luč na njegovo lastno tezo. Celo spričo možne »smrti naracije« narativnost ne more umreti natanko zato ne, ker je simbol človekove nesmrtnosti ali vsaj razumevanja človekovega življenja, ki ga ponuja

³⁹ Prav tam.

⁴⁰ Prav tam, zv.I, str. 142.

⁴¹ V *The Reality of the Historical Past* Ricoeur poudarja »analogno« v obliki tropologije, kakor opisuje Hayden White v *Metahistory* in druge. Tropološki moment v ponovno zamišljenem času [Mimesis 3] usmerja vprašanje na njegov cilj, to pa je človekovo razumevanje; v *Time and Narrative* je ta vidik vsebovan v celotni strukturi trojne mimezis, ki jo določa zaplet, ne trop. P. Ricoeur, *Reality of the Historical Past*, str. 25-36.

⁴² P. Ricoeur, *Time and Narrative*, str. 111.

⁴³ Večina Ricoeurjeve argumentacije v *Time and Narrative* je v dolгих razvlečenih opombah; na žalost so te v angleškem prevodu natisnjene v petitu na koncu knjige.

kontemplacija o večnosti. *Zgodovina* je daleč od tega, da bi se obrnila stran od narativnosti z dozdevno antinarativnim francoskim prispevkom k historiografiji dvajsetega stoletja, in je doživela poglobljanje in razširjanje čuta za temporalno zapletanje (emplotment). Toda Ricoeur meni, da se je *literatura* navzlic temu že vdala nesoglasju med resnico in konsolidacijo, nesoglasju, ki ga povzročata naratološka natančnost nedavnih literarnih študij in neke vrste poststrukturalistična kritika humanizma, ki je privedla do pojmovanja, da je zdrav razum le seštevek fikcij, ki jih sprejemamo kot del človeške narave.

*Rezultat tega je, da knjiga v neskončnost niha med nepremagljivim sumom, da fikcije lažejo in zavajajo, kolikor so v uteho, in prav tako nepremagljivim prepričanjem, da niso poljudne, kolikor ustvarjajo potrebi, ki je ne moremo obvladovati, potrebi, da na kaos pritisnemo pečat reda, na nesmisel pečat smisla, pečat skladnosti na neskladje.*⁴⁴

Ricoeur navaja pesimistično misel Walterja Benjamina, da utegne priti do konca dobe naracije, ker človeška bitja nimajo več izkušenj, ki bi si jih delila drugo z drugim.

Ricoeurjevo odkrivanje Previdnosti (karakterja iz drugega dela Gothejevega *Fausta*, ki si ga je v filozofiji prisvojil Heidegger) in Smrti (ki ne potrebuje predstavitev) na mejah zgodovine in narativnosti in njegov strah, da utegnemo izgubiti našo človečnost, če bomo dvomili o bistvu narativnosti kot ustvarjalcu smisla, ponovno odpira že preseženo sojenje Spenglerjevemu *Propadu Zahoda*. Oswald Spengler je, tako kot Ricoeur, menil, da obstaja globoka povezava med proučevanjem védenja kulture pred smrtjo (s pokopavanjem mrtvih vred) in njeno idejo zgodovinske preteklosti.⁴⁵ Za Spenglerja sta tako zgodovina in implicitno tudi narativnost čisto zahodna (to je faustovska) ideologija; za Ricoeurja »transkulturna«. In medtem ko si Ricoeur ne more zamisliti prave človečnosti brez čuta za čas, ki ga omogoča narativnost,⁴⁶ Spengler sklepa, da naša podoba zgodovine (in podoba smrti, ki jo ta uteleša) vsebuje tudi rojstvo novega.⁴⁷ Oba, tako Spengler kot Ricoeur, vidita historično pisanje kot uteho ob pokopavanju mrtvih in ob umeščanju človeških bitij v njihov poseben odnos s časom. Toda Spengler je napovedoval, tako kot Cixous, »drugačno

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris 1984, zv. II, str. 45, prevod avtorja.

⁴⁵ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, prevod C. F. Atkinson, New York 1934, zv. I, str. 13.

⁴⁶ P. Ricoeur, *Time and Narrative*, zv. I, str. 52.

⁴⁷ »Vsak velik simbolizem povezuje svojo obliko – jezik, s kultom mrtvih, oblikami pokopavanja mrtvih, oboževanja grobov mrtvih. Egipčanski stil z grobnicami templji faraonov, klasični z geometrično dekoracijo nagrobnih žar, arabski s katakombami in sarkofagi, zahodni s katedralami, kjer je žrtveniška Jezusova smrt dnevno vedno znova uprizorjena s posredovanjem duhovnika. Iz te primitivne bojazni raste tudi historična občutljivost v vseh njenih oblikah.« O. Spengler, *Decline of the West*, zv. I, str. 167.

mišljenje in še ne mišljeno«, kot Derrida, »znanost o znanosti, ki ne bi imela več oblike logike«, kot Foucault, »politiko, ki še ne obstaja«. Z drugimi besedami, Spengler si je lahko zamišljal možnost radikalno drugačne življenjske oblike, pri kateri bi zgodovinska uteha igrala drugačno vlogo ali pa sploh nobene. Ricoeur si je prav tako zamišljal takšno življenjsko obliko, toda z globokim obžalovanjem.

F. R. Ankersmit, narratio in njegova substanca

F. R. Ankersmit je v *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language* postavil teorijo historične logike in prakse, ki sprevrača tradicionalni pogled zgodovinarjev in filozofov zgodovine na odnos med historičnim tekstom in historično preteklostjo.⁴⁸ Narativna logika, kot jo razume Ankersmit, ni sestavni del odnosa do časa, temveč sestavni del *narratia*, narativnega teksta kot celote; za to logiko sta značilna pozoren odnos do pogojev obstoja *narrationes* in izogibanje »materialnim domnevam«, ki so povzročile veliko zmede tako v filozofiji zgodovine kot v družbenih vedah.⁴⁹ Narativna logika povezuje *narratio* le z drugimi *narrationes*; ne predpostavlja, da *narratio* »prezentira« kaj drugega razen samega sebe.

Ankersmit meni, da zgodovina ne more postati družbena veda (ker se imajo družbene vede več naučiti od zgodovine kot zgodovina od njih), in že na začetku pojasni, da se moramo izogibati asociacijam z leposlovjem in pripovedovanjem zgodb, ko govorimo o *narrationes*. Trdi namreč, da je historiografija, ki ne pripoveduje zgodb, najočitneje v soglasju z njegovo narativistično filozofijo. Narativna substanca, ki je vsebovana v *narrationes*, je celotna podoba, ki jo vsebuje neko historično delo. Ankersmit analizira te narativne substance, ne pa izjav, ki jih te vsebujejo.⁵⁰ Bistvo historične misli (in ključ do tega, kako so historična dela ovrednotena in kako potekajo historične razprave v praksi) je mogoče najti v naravi narativne substance. Iskati to bistvo drugje pomeni biti izgubljen v morju relativizma.

Modernizem in strukturalizem, ki je v mnogočem pomenil konec modernizma, sta poudarjala znanstveno védenje o tistem »tam zunaj«, bodisi v znanosti o naravi, znanosti o človeku ali znanosti o tekstu. Narava, človek, tekst so bili razumljeni, kot bi bili na razpolago za opazovanje, védenje in opisovanje, saj

⁴⁸ *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague 1983.

⁴⁹ Toda večina recenzij te knjige, posebej v tej reviji (*History and Theory*, op. prev.) *Journal of Interdisciplinary History* in v *Historische Zeitschrift*, temelji ravno na materialnih predpostavkah, ki jih Ankersmit želi odriniti ob rob.

⁵⁰ Primeri historične narativne substance bi lahko bil Vovellov opis smrti in zgodnjem novem veku (kot nasprotje npr. Arièsovega opisu) ali Baronova »Renaissance« (kot nasprotje Burchartu) ali »historična imaginacija devetnajstega stoletja« Stephena Banna (nasproti imaginaciji Haydena Whita).

naj bi bilo diskurze o njih mogoče vedno znova primerjati z izvirnim objektom. Pri tem se uporablja analitična referencialna metoda, ki ima na voljo način za prevajanje realnosti v diskurz o realnosti, ki temelji na vizualnem modelu teleskopa.⁵¹ Ko Ankersmit govori o razbohotenju konfliktnih diskurzov o realnosti (posebej historične realnosti), se zavzema za postmoderno posvečanje diskurzu samemu in njegovemu odnosu do drugih diskurzov. Historični diskurz (ali narratio) obstaja le zaradi drugih diskurzov, ne pa zaradi preteklosti, ki je po definiciji vedno odsotna.

Tri teze o narativni logiki pravijo, 1. da ni pravil za prevajanje realnosti, 2. da nam *celota* narratia, ne pa vsota njenih narativnih stavkov interpretira preteklost, in 3. da obstaja podobnost med historičnimi in metaforičnimi izjavami. Čeprav Ankersmit večkrat ponovi Huizingovo antirankejevsko izjavo, da ne obstaja *es*, ki bi se ujemal z zgodovino *wie es eigentlich gewesen*, je nedvomno prvak historizma – toda nekoliko drugačen. Ankersmitov historizem ni historizem velikih spekulativnih filozofov zgodovine, temveč historizem, ki poudarja enkratnost historičnega trenutka in nujnost, da se izognemo napaki, da bi ta trenutek poskušali razumeti znotraj njegove lastne perspektive. (Vprašanje presoje je ločeno vprašanje.) Domala celotno historično pisanje je do določene mere historistično v praksi, toda Ankersmit trdi, da historična nesoglasja redno povzročajo historistični prispevki k »preteklosti«, to, kar velja *le* za narativne substance. »Ne tisto, kar je pojasnjeno, temveč to, kar pojasnjuje, je enkratno.«⁵² Nima »preteklost« narativne strukture (ali časa, večnosti, duše, realnosti), temveč naše razumevanje narativnih substanc. Celo, če je »preteklost« imela narativno strukturo, tega ne bi mogli vedeti, saj ni pravil prevajanja, ki bi dokazovala (potrjevala) ujemanje med »preteklim« in narativnimi substancami, ki nam dajejo vedenje o njej.

Ankersmit v najbolj znameniti metafori govori o narativni substanci kot »črni luknji«, ki potegne vase vse pomene in objekte, medtem ko sama ostane kot monada, nezmožna dajati resnične izjave o drugih stvareh. »Ludvik XIV.« v Voltairovem *Le Siècle de Louis XIV.* in Goubertov *Louis XIV. et vingt millions de Français* nimata s stališča narativne logike drug z drugim nič skupnega. To vznemirljivo izjavo je mogoče pojasniti takole: predpostavimo, da sta tako Voltaire kot Goubert v svojih *narrationes* dajala le resnične (to je konvencionalno dokumentirane) narativne izjave; zaradi drugačnega interesa so njune izjave redko enake in predstavljajo drugačno razumevanje »Ludvika XIV.«. O kom torej pripovedujejo te izjave? Če predpostavimo, da so te izjave resnične in da hkrati govorijo o »pravem« Ludviku XIV., povzroča to zavajajoč problem vrednotenja. Po Ankersmitu namreč trditve pripovedujejo le o narativni

⁵¹ Glej Timothy Reiss, *The Discourse of Modernism*, Ithaca 1982.

⁵² F. R. Ankersmit, *Narrative Logic*, str. 249

substanci, v kateri se pojavljajo. Medtem ko so narativne trditve lahko resnične ali lažne, o narativnih *substancah* ne moremo govoriti s temi pojmi. »Nekompatibilnost *narrationes*« (recimo Voltairjeve in Goubertove) ne pomeni, da je ena resnična, druga pa lažna. Ankersmitu sta ljubša pojma »subjektivno« in »objektivno« – toda zopet na drugačen način. Teksti, ne ljudje, so lahko »subjektivni,« pri čemer ima Ankersmit v mislih več kot »vpliv moralnih vrednot«.

Še več, *historiografija* je lahko »subjektivna« iz številnih razlogov, ne le zato, ker na njenega avtorja vplivajo vrednote. *Estetske preference, stilistične navade, pomanjkanje imaginacije ali simpatije do določene teme ali le gola nekompetenca* lahko prav tako vplivajo na »subjektivnost« avtorjeve *historiografije*. Pravzaprav je prav presenetljivo, da so pojem »subjektivno« vedno tako izključujoče povezovali z etičnimi in političnimi vrednotami.⁵³

Temeljni teorem narativne logike je potemtakem, da »so vse trditve, ki izražajo lastnosti NS [narativnih substanc], analitične.« Predpostavljam, da govorimo pravilno vse dotlej, dokler je jasno, da govorimo o narativnih substancah in ne o preteklosti. Historične razprave niso referenca na določene trditve, temveč »pogled«, običajna beseda, ki jo šteje Ankersmit za najboljše zgodovinarjevo orodje.

»Gledišče« *narratia* je primerljivo z *belvedere*, razgledno točko: širina »gledišča«, do katerega imamo dostop potem, ko smo prehodili vse stopnice, ki vodijo do vrha, je veliko večja kot stopnišče razgledne točke: z vrha imamo pogled na celo pokrajino. Izjave *naracij* so lahko orodje za dosego »gledišča«, tako kot stopnice stopnišča razgledne točke. Toda kar konec koncev vidimo, obsega mnogo več realnosti, kot pa jo izražajo izjave same. Kakršnakoli že je slabost historičnega védenja – in v mnogih pogledih je zgodovinarjeva kognitivna oprema veliko manj impresivna kot oprema, ki je na voljo kolegom iz eksaktnih znanosti – tu smo našli eno najčudovitejših pridobitev zgodovinarjevega metodološkega inventarja.⁵⁴

Kako se potem odločamo med »gledišči«, ki so utelešena v narativnih substancah? Domneva, da je najbolj »objektivna« *narratio tista*, ki se najbolj ujema z realnostjo, je napačna, saj je prva premisa narativne logike odsotnost pravil prevajanja. Polega tega Ankersmit meni, da prevlada en pogled na preteklost, potem ta pogled na preteklost *ne* obstaja, saj nam le množična igra perspektiv, ki jo daje cela vrsta *narrationes*, sploh omogoča »videti« obrise in posebnosti vsakega posameznega pogleda na preteklost.⁵⁵

⁵³ Prav tam, str. 235.

⁵⁴ Prav tam, str. 223–224.

⁵⁵ Prav tam, str. 240.

V skladu s svojimi vizualnimi metaforami (»gledišče«, razgledna točka) Ankersmit navaja »maksimalizacijo obzorja« kot cilj narativnih substanc.⁵⁶ Ker so *narrationes* načini videnja neke podobe preteklosti, je tisto, kar imajo *narrationes* o približno isti temi skupnega (njihov »konvencionalističen« del), najmanj individualizirano pri določeni *narratio*. Kar predstavlja najširše obzorje in torej najbolj objektivna *narratio*, je najmanj konvencionalno in najbolj izvirno, drzno. »Bistvena dolžnost zgodovinarja je torej, da je izviren in se čim bolj izogiba ponavljanju tega, kar so povedali njegovi predhodniki pri raziskovanju določene teme.«⁵⁷

Glede na vizualne metafore, ki jih uporablja Ankersmit, bi bralci lahko sumili, da je temelj njegove narativne logike diskurz, v katerem dominira vizualni element. Toda Ankersmit jasno pove, da preteklosti ne moremo videti z zgodovinarjeve razgledne točke. Z razgledne točke vidimo maškarado narativnih struktur; za to maškarado pa je nekaj, kar nima narativne strukture in torej sploh ne more biti ustrezno »videno«. ⁵⁸ Ankersmit navaja izjavo Wilhelma von Humbolda, da historičnih idej ne moremo dojeti z golo logiko, temveč le s prefinjenim, prikritim stanjem duha, in obenem trdi, da znotraj *narrationes* znanih konceptov kot »Renesansa« ali »Hladna vojna« ni mogoče »videti«, temveč prej »vonjati« ali »slišati«. ⁵⁹

Torej poseduje *narratio* enkratnost in lastno identiteto le z obstojem v svetu drugih *narrationes*. Njej pripada le tisto, česar si ne deli z njimi. Brez tega sveta *narrationes* sploh ne bi mogli priti do »razumevanja« preteklosti. Tradicionalni historistični pojem, ki ga uporabljajo za opisovanje, kako zgodovinar dojame historične ideje, je *Ahnen* (svarilo, slutnja); zdi se mi, da je Ankersmit hotel reči, da zgodovinarja »oplazi sapica« teh idej. Ko Ankersmit pripomni, da je človekova »samoidentiteta« –ki nikakor ni odvisna od našega čuta za čas in večnost kot v Ricoeurjevi interpretaciji – le še en narativni koncept in da so klasične mentalne motnje pogosto problemi narativne konstrukcije, ki jih obravnavajo s historiografsko lingvističnimi metodami, kot je psihoanaliza, bralec zavoha poststrukturalistični pristop k predmetu. ⁶⁰

⁵⁶ Čeprav je veliko različnih načinov izražanja, je te dni ob tistem zatonu realizma postala ena ali druga oblika »maksimalizacije obzorja« standardni kriterij za odličnost v zgodovini in drugih vedah.

⁵⁷ F.R. Ankersmit, *Narrative Logic*, str. 239.

⁵⁸ Prav tam, str. 88.

⁵⁹ Prav tam, str. 196.

⁶⁰ »Psihološke motnje, kot na primer depersonalizacijo, shizofrenijo ali strahove, bi lahko opisali kot negotovosti in nekonistentnosti načina, kako *Ns 'I int'* [interno reprezentacijo jaza] konstruirajo človeška bitja«. F. R. Ankersmit, *Narrative Logic*, str. 191. Francoski psihoanalitik Jacques Lacan je ključna figura v poststrukturalističnem razkroju človeškega subjekta v Nezavedno, oblikovano glede na jezik, toda Foucault (ki predstavlja subjekta kot presek predobstoječih diskurzov) in Derrida (ki umešča subjekt v neosrediščeno igro substitucij) sta našla

Hayden White in narativno sublimno

Za novejšo delo Haydena Whitea je značilno nezaupanje do naracije, ki ne temelji niti na sovražnosti do ozgodbene zgodovine niti na idejah o novi socialni zgodovini kot tisti, ki ji je nekako uspelo ulti narativni omejenosti. White vidi narativnost samo kot potencialno represivno silo, posebej potem, ko sta bili retorika in možne vizije zgodovine, ki jih je ta porajala, zavrnjeni v času, ko je zgodovina v zgodnjem devetnajstem stoletju postala stroka. Tista področja raziskovanja, ki so kot zgodovina v vrenju devetnajstega stoletja želela zadostiti na novo pridobljenemu naslovu »znanstvene discipline«, niso mogla razkrinkavati aparatov moči ali obračati se na politično oblast, kar je podlaga vsem oblikam interpretacije. Interpretacija je morala biti bodisi skrita ali očiščena, da bi bila podobna interpretacijam v naravoslovnih vedah – to je potlačena ali očiščena tako, da je razpustila avtoriteto interpretacije v samo interpretacijo. Med najpomembnejšimi in najstalnejšimi posledicami te sublimacije avtoritete v konstituciji profesionalnega historičnega proučevanja je bilo globoko in trajno razlikovanje med filozofijo zgodovine, z njenim metahistoričnim ciljem artikulirati načine avtoritete in centre moči v historičnih diskurzih in »pravo« zgodovino, z njenim disciplinarnim poslanstvom, da zanemari analize pomembnih, implicitnih izbir v prezentaciji in konfiguraciji in analize relativne prednosti teh izbir glede na druge možne izbire.

Vprašanje, ki ga zastavlja White, je: »Kaj izločimo ob tem, ko historični objekt razumemo na tak način, da bi razumevanje objekta na *drugačen* način konstituiralo *prima facie* dokaz o pomankljivosti 'discipline'?«⁶¹ Po njegovem mnenju je to *retorika*, ki jo po Kantu opiše kot zavest o različnih načinih oblikovanja preteklosti, ki sama po sebi obstaja le kot kaos oblik. Z de-retorizacijo zgodovine, torej z oblikovanjem vede, je historično proučevanje pravzaprav izbralo določen stilističen način (the middle style of declaration, sredinski stil izjavljanja?), ki iz svojega obzorja izključuje možnost izražanja ali imaginiranja vsega, kar ne velja za zdrav razum družbeno »odgovornih« posameznikov v danem trenutku. Ta retorika antiretorike je oblikovala preteklost v obliki »znanosti« v obliki smiselne reprezentacije realnosti, za katero so predpostavljali, da ima red, ki ga je mogoče izraziti.

Povedano drugače, White meni, da je zgodovina s tem, ko je izbrala retorični način, ki je svoj naravni izraz našel v realističnih narativnih oblikah druge fiktivske proze devetnajstega stoletja, postala »disciplina«. To se je zgodilo

lastno pot za ukvarjanje s človekovo identiteto. Dobro obravnave tega področja je najti v Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, New York 1983, in Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley 1985.

⁶¹ Hayden White, »The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation«, v *Critical Inquiry*, št. 9, 1982, str. 120; tudi v *Content of the Form*, str. 64.

natančno tako, da se je zavezala tistim načinom mišljenja (in pisanja), ki so tako nevidno vpleteni v obstoječe strukture moči in diskurze, da je mogoče njihov obstoj bodisi zanikati bodisi samoumevno razumeti kot nesporno osnovo za razsvetljeno, izobraženo ali vsaj profesionalno mnenje.

»Lepota« urejenosti, za katero se je zavzemal Edmund Burke v svojem konzervativnem napadu na »čuden kaos« francoske revolucije, je svoje pravo nasprotje našla v »sublimni« viziji zgodovine Friedricha Schillerja, ki je objokoval »ponarejene harmonije« pomehkužene historične vizije. S Heglovim razrušenjem koncepta »sublimnega« na račun racionalnosti (torej lepote) v zgodovini je pripravljen oder za »estetizem« moderne historične zavesti, ki z Rankejem izjavlja, da zmeda historičnega odra ni njegovo bistvo, temveč bolj produkt naključij virov in šolska napaka, in jo lahko uredijo zgodovinarji, »obdarjeni s pravo vrsto razuma.«⁶²

Ta desublimacija historičnega polja, ki obenem pomeni potlačitev možnosti, da bi ozavestili radikalno drugačne načine razumevanja preteklosti in človeške vloge v oblikovanju takšnih koncepcij, politično ukroti zgodovino na način, ki je po Whitovem mnenju neposrečen.

*Menim, da so teoretiki sublimnega pravilno slutili, da je kakršnokoli dostojanstvo in človeško svobodo, ki bi jo človeška bitja lahko zahtevala, mogoče doseči le preko, kot je dejal Freud, »oblikovanja odziva« na dojetje o nesmiselnosti zgodovine.*⁶³

Sublimni pogled na zgodovino kot kaotično polje in gledanje na človeško svobodo kot na moč, da naredimo iz tega polja in našega prostora v njem, kar želimo, je tisto, kar spodbuja človeška bitja, tako kot sublimnost Rilkejevega »Arhaičnega torza« da spreminjajo svoja življenja. Namesto tega so ideologije zadnjih dveh stoletij, tako kapitalistična kot komunistična, utemeljevale svoje pojmovanje moralnosti in odgovornosti na viziji zgodovine, konstituirane kot discipline s pomočjo potlačitve historično sublimnega.

Da bi doumeli Whitovo pojmovanje vloge naracije v tej potlačitvi, moramo najprej omeniti njegovo razpravo o pomenu narativnosti kot oblike. Za razliko od drugih sodobnih razpravljalcev o položaju naracije v zgodovini, ki se osredotočajo na razlike, o katerih smo govorili zgoraj, je White izbral vrnitev h klasični historiografski genealogiji: letopis, kronika, zgodovina. Predlaga, da to navidezno napredovanje človeške zavesti o preteklosti razumemo kot naraščanje narativnosti, ki lahko obstaja le v družbenem svetu, ki pripoznava neko korporativno entiteto, ki utegne služiti kot organizirajoči princip za narativno selekcijo dejstev. Letopis z njegovimi nepovezanimi vrzeli med

⁶² Prav tam, str. 71.

⁶³ Prav tam, str. 72.

posameznimi leti, z njegovim pomanjkanjem kakršnekoli teme ali predmeta, ki bi nas lahko vodil, in vrsto različnih zapisovalcev lahko v najboljšem primeru razumemo kot zapis časa, ki je smiselni lahko le Bogu, saj lahko le on sam razume kaos (odsotnost naracije), ki ga je zabeležil zapisovalec. Naracija se torej pojavi z družbeno zavestjo in nosi s seboj breme reprezentacije te zavesti za svoje člane, z vso politično in ideološko prtljago, ki jo vsebuje konstrukcija družbene zavesti.⁶⁴

Do sedaj smo lahko že razumeli korenine Whitovega nezaupanja do naracije, nezaupanja, ki si ga deli s poststrukturalističnimi pisci kot sta Roland Barthes in Julia Kristeva. Naracija, do katere goji White nezaupanje, ni tista bleščeča, esencialistična naracija, ki pripoveduje zgodbe devetnajstega stoletja o ljudeh in je kot taka v nasprotju z nenarativnimi oblikami, ki jih najdemo v delu analovske šole ali pri kliometrikih. Ugotavlja, da so vse te oblike narativne in jih je mogoče zlahka analizirati z naratološkim orodjem moderne kritike, dobro izbrušenim pri proučevanju modernistične literature.

Tisto, o čemer se sprašuje White, je neizčrpna zmožnost naracije, da daje stvarjem smisel in jih predstavlja v *na videz* naravni obliki. To je »mitski« vidik same narativnosti – tako v aristotelskem smislu, ki pravi, da naracija vedno daje stvarjem neke vrste zaplet (*mythos*), toda tudi v barthesovskem, ki pravi, da naracija spreobrača kaos zgodovine v iluzijo neposrednosti in naravnega reda. Po Whitovem mnenju je narativnost dejansko neogibna, ni pa naravna.

*In ena od stvari, ki se jih naučiš iz proučevanja proučevanja zgodovine, je, da tako proučevanje nikoli ni nedolžno, ideološko ali drugače, najsi je sproženo iz politične perspektive levice, desnice ali centra. In to zato, ker je samo naše pojmovanje možnosti razlikovanja med levico, desnico ali centrom del funkcije discipliniranja historičnega proučevanja, ki izključuje možnost – možnost, ki ne bi smela biti nikoli izključena na nobenem področju raziskovanja – da je zgodovina lahko tako nesmiselna »sama v sebi«, kot so to menili teoretiki historično sublimnega.*⁶⁵

Povedano z drugimi besedami, kar je bilo izključeno, se zdi ravno to, česar se je Ricoeur bal – čut za možno nesmiselnost v zgodovini in torej v človeškem življenju. White pa dodaja k zgodovini besede »sama v sebi« in s tem namiguje na neko vrsto preteklosti, ki je po Ankersmitovem mnenju, na primer, v bistvu ni mogoče reprezentirati in je konsekvntno nesmiselna »v sebi.« Preteklost je »stvar v sebi,« ki je onstran našega neposrednega dožemanja, čeprav lahko ustvarimo svet videzov preko naših narativnih sposobnosti za ustvarjanje pomena. Kant je v kategorizaciji historičnih oblik tretjo (po evdaimonističnem

⁶⁴ Hayden White, »The Value of Narrativity in the Representation of Reality«, v *Critical Inquiry*, št. 7, 1980; prav tako v *Content of the Form*.

⁶⁵ H. White, *The Content of the Form*, str. 82.

optimizmu in terorističnem pesimizmu) imenoval abderitična ali farsična; ta je trdila, da človeštvo ni niti napredovalo niti nazadovalo v času (kot so vsaka po svoje izjavljale druge oblike), ampak da se ni spremenilo nič bistvenega.

Iz takšnega kaotičnega in neusmerjenega polja je mogoče proizvesti poljubno število interpretacij ali pomenov. Kant je pisal: »Jalovo je, da se dobro tako izmenjava z zlom, da bi morali o celotni menjavi naše vrste s samo sabo na tem planetu premišljati kot o goli farsični komediji [*ein blosses Possenspiel*].«⁶⁶ Glede na ta citat bi lahko sklepali, da farsična zgodovina vedno sledi optimistični ali pesimistični. Konec koncev je videz drugačnosti znotraj vizije preteklosti tisti, ki postavlja pod vprašaj njeno obliko. Marx je tedaj očitno mislil čisto kantovsko, ko je menil (nenatančno navajajoč Hegla), da se vsa pomembna dejstva in osebnosti v zgodovini pojavljajo dvakrat, prvič kot tragedije in drugič kot farse. Ankersmit bi dejal, da je drugo pojavljanje tisto, ki ustvarja obrise pogleda z razdalje (perspektivni pogled), ki so potrebni za ustvarjanje historične signifikantnosti. S tega stališča lahko na znanstveni strukturalizem šestdesetih let, v katerem igra urejenost osrednjo vlogo, gledamo kot na tragični moment v luči farsičnega, toda zelo premišljenega, v obliki poststrukturalistične kritike, ki mu je sledila. Možnost tega omejenega (abderitičnega), »absurdističnega momenta« ne sme biti nikoli izrinjena iz nobenega teoretično utemeljenega raziskovanja, tudi iz zgodovinskih razprav ne.

Tako Ankersmit kot Ricoeur in White, vsak na svoj način zavračajo historični realizem v njegovi običajni obliki. Obenem vsak izrazito moralno utemeljuje svoje argumente, kar je verjetno najostrejši odmik od standardnega postopka pri oblikovanju historičnega ali filozofskega stališča. Ankersmit meni, da ravno tako imenovani narativni perspektivizem v praksi omogoča zgodovinarju, pravzaprav ljudem nasploh, da primerjajo, vrednotijo in razumejo podobe preteklosti (ter sedanjosti in samih sebe). Ko pravi, da »vseprežemajoč antinarativizem v duhovni klimi dvajsetega stoletja močno podžiga solipsizem«, pravzaprav napada modernizem, po katerem tisto, kar vemo, zadeva realnost samo, ne pa sodbe o realnosti.⁶⁷

Dvajset let je Whita pri preiskovanju narave historičnega mišljenja spodbujala želja, da bi izločil moralne in estetske vrednote odločitev (v kantovskem smislu tega, kar legitimira sodbe), ki utemeljujejo historične podobe.⁶⁸ Njegove novejše razprave o naraciji – ki kažejo vpliv Sartra in Foucaulta pa tudi

⁶⁶ »The Strife of the Faculties«, prevod v angl. R. Anchor v *Kant on History*, ur. L. W. Beck, New York 1963, str. 141, citirano v H. White, *The Content of the Form*, str. 227.

⁶⁷ F. R. Ankersmit, *Narrative Logic*, str. 252.

⁶⁸ O tem glej Hans Kellner, »A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humansim«, v *History and Theory*, Beiheft št. 19, 1980, str. 1-29.

Rolanda Barthesa – se sprašujejo o ideološkem pomenu naracije kot »zdravega razuma«, »naravnega« načina prezentacije vseh upoštevanja vrednih pristopov znotraj discipline, z njegovim lastnim vred. Da je urejena smiselnost narativnosti implicitno del potlačitve razmišljanj o potencialni sublimnosti polja zgodovine kot neobdelanega in v bistvu brezpomenskega kaosa (kot da taka posredovanja ne bi bila že predelana in tako rekoč narativizirana že v sami zamisli), ne more vključevati klika k neke vrste antinarativizmu, ki bi se lahko izognil ideologiji, disciplini in omejitvam jezikovnih in družbenih produkcij, kot je zgodovina.

White vztraja, da je treba gojiti zavest o tem, da ima človek sposobnost konstrukcije realističnih podob, kot so na primer različne zgodovine, in zavest o izbira, ki so del te konstrukcije. Močne vizije preteklosti številčno daleč prekašajo tiste, ki jih sankcionira (dopušča) historična disciplina, ki temelji na svoji visoko restriktivni retoriki, vedno v interesu nekega »reda«.

Ricoeur gleda na problem nekoliko drugače, saj narativnost po njegovem pogloblja samo človeško izkustvo časa. Ko ugotavlja, da utegne priti konec dobe naracije, ker nimamo več nobenega izkustva, da bi si ga delili z drugimi, eksplicitno pove, da svet *izkušamo* kot naracijo in da ta oblika izkustva temelji na nestalnih družbenih oblikah. Zgodovini in romanu je skupna sposobnost preoblikovanja heterogenosti v enotno obliko. Glede na to, da večina človeškega védenja o svetu prihaja v obliki »govoric« (*oui-dire*), je poročilo v narativni obliki normativno simbolično posredovanje med svetom in delovanjem. [Ali kot bi utegnil reči Ankersmit, naše védenje o svetu je vedno védenje o *narrationes*.] Ustvarjanje zapletov omogoča človeku preobrazbo heterogenosti narativnih trditev v monadično enotnost narativnih substanc.⁶⁹ Posledično pa Ricoeurjevo delo ponuja fenomenologijo zapleta kot bistva našega bivanja v svetu. Strinjam se s stališčem Davida Carra, da Ricoeur sicer ne trdi, da ima realnost narativno obliko, vendar namesto tega opozarja na našo sposobnost, da narativiziramo v bistvu »prednarativne« elemente »resničnega sveta«.⁷⁰ Ricoeurjeva obramba narativnosti zaradi močne izgube človeškega izkustva meri na isti solipsizem, ki ga omenja Ankersmit. Napetost med resnico in uteho pa ni razrešena.

Ankersmit, Ricoeur in White poudarjajo figuralno in figurativno naravo historičnih reprezentacij. Edini so si glede procesa, poosebljenega v tropih, kot ključa za realizem, ki si ga pripisuje historični diskurz. Vendar pa igra metafora v njihovih teorijah vsakokrat drugačno vlogo. Od *Metahistory* naprej je Whiteovo delo dobro znano, tako da ga tu ne bom prav vestno dešifriral. Zadostuje, da povemo, da White gleda na metaforo (t.j. na trope) kot na vnaprejšnji figurativni zapis, ki od začetka ureja naše dožemanje historičnega

⁶⁹ P. Ricoeur, *Temps et récit*, zv. II, str. 230-231.

⁷⁰ David Carr, »Narrative and the Real World«, *History and Theory*, št. 25, 1986, str. 119.

polja. Po drugi strani je pri Ricouerju metafora (znak podobnosti) nekaj, kar lahko preseže nasprotujoče si poglede na preteklost bodisi kot popolnoma Istega (neskončnega ponavljanja) ali popolnoma Drugega (kaos – Ricoeur z Whitom ne deli njegove naklonjenosti do historično sublimnega). Nobeden od pogledov ne prinaša resničnosti, toda tropološko imaginiranje pomakne poudarek in omogoča čut za »resničnost«; *resnično* ima pomen le v smislu *kot na primer*.⁷¹ Ankersmitova tretja teza o »nativni logiki« ugotavlja podobnost med metaforičnimi in historičnimi trditvami. Ankersmit za razliko od Ricoeurja vseeno natančneje opredeli vrednost metafore kot njeno zmožnost, da individualizira stališče in torej ustvarja igro perspektiv, brez katere bi naše razumevanje sveta razpadlo. Za Whita so tropi zmožnost uma; za Ankersmita model narativnih substanc; za Ricoeurja način, na katerega je izraženo naše izkustvo ubrane neuglašenosti časa.

Poststrukturalistično kritiko historičnega mišljenja in narativnost, ki dela historično pisanje »historično« v disciplinarnem smislu, povezuje njun čut za *alegorično* naravo historičnega pisanja. Vrlina kvantitativne zgodovine, kliometrične zgodovine, teoretsko usmerjene zgodovine in psihozgodovine je, da so veliko bolj odprte in samozavedajoče alegorične kot bolj tradicionalne narativne zgodovine. S tem mislim, da je narativno obliko mogoče veliko jasneje razločevati od samega diskurza kot v manj eksplicitno teoretskih zgodovinah. Računalniški program, na primer, je očitneje podoben narativnim slovnici formalistov kot pa recimo *Propad Zahoda*. Konec koncev alegorija postavlja pod vprašaj svojo lastno avtoriteto z neizogibnim usmerjanjem pozornosti na *hotenje*, uporabljeno pri njenem ustvarjanju; hotenje po reprezentiranju je človeška potreba, produkt želje ali »Previdnosti« in jo lahko razumemo le znotraj avtoritativnih meja ... druge alegorije.⁷²

Alegorična volja, ki želi »upravljati« z »viri« in se želi, vsaj kar se tiče zgodovine, sklicevati na neko obliko »totalnosti«, ustvarja probleme, ki se zdijo nepremostljivi, razen če jih ironično ne razkrijemo kot probleme. Ta končna nepremostljivost je tista, ki ohranja zgodovino v njenem narativnem podjetju. Kot je bilo že večkrat rečeno, naracija premaguje smrt, medtem ko nam narativnost vnaprej zagotavlja, da bo vse to nekega dne imelo smisel. Walter Benjamin je menil, da alegorične figure, ki izražajo »hotenje po simbolni totalnosti«, vedno strmiijo v nas kot na nedovršena in nepopolna bitja.⁷³ Toda s

⁷¹ P. Ricoeur, *Reality of the Historical Past*, str. 35.

⁷² Glede na to alegorija »postane gesta obsedenega igralca, ki ve, da je igra zanj že izgubljena, toda še vedno igra.« Paul Smith, »The Will to Allegory in Postmodernism«, *Dalhousie Review*, št. 62, 1982, str. 113. Hayden White je napisal, da »ne bomo nikdar doumeli moralnih implikacij humanističnih ved, dokler ne bo v teoriji ponovno vzpostavljena zmožnost hotenja.« (*Tropics of Discourse*, str. 23.)

tematizacijo te nepopolnosti, satirično obravnavo vsebin knjige in poudarjanjem elementov hotenja in želje razkriva zgodovinar, kot je Fernand Braudel, v svojem *Sredozemlje in sredozemski svet v dobi Filipa II.* alegorično in prispeva k veljavi alegoričnega kot človeške stvaritve, tako da postavlja pod vprašaj njegovo veljavo kot alegorične reprezentacije.⁷⁴

Kvantitativna zgodovina s svojo matematično bližnjico k referencialnemu realizmu je od vseh žanrov najnedvoumneje alegorična. Človeka zamika reči, da je sklicevanje na številke seveda sklicevanje na figuralno. Samozavesten razkorak med reprezentacijo in tem, kar je reprezentirano, namerna slepota kvantifikacije ob osredotočanju na en vidik dokazov tam, kjer jih je potrebna cela vrsta, izrecno sklicevanje na vrednote in znanstveno avtoriteto, ki je drugje, v drugih diskurzih – vsi ti dejavniki so značilni za alegorije, ker »je narava alegorije, da poudarja diskontinuiteto in opozarja na nepremostljiv prepad med reprezentacijo in idejo«. ⁷⁵ Goethe, utemeljitelj modernega pogleda na alegorijo, je to povedal na precej podoben način.

Alegorija spreminja fenomen v pojem, pojem v podobo, toda na tak način, da je pojem še vedno omejen in popolnoma pridržan in vsebovan v podobi in izražen skozi njeno.

*Simbolično spreminja fenomen v idejo, idejo v podobo na tak način, da ideja ostaja vedno neskončno aktivna in nedostopna v podobi in bo ostala neizrazljiva, čeprav izražena v vseh jezikih.*⁷⁶

V isti meri kot so narativne substance, ki jih ponujajo zgodovine, konceptualne in eksplicitno kažejo na distanco med zgodovinarjem in fenomenom v smislu »družbeno-znanstvenega« zgodovinarja, je tudi poudarjena alegorična narava njihovih podob. Odtod Ankersmitova pripomba, da posebej kvantitativna zgodovina ponazarja svojo narativno logiko.

V dogodkovni zgodovini (*l'histoire événementielle*) se naratološka orodja

⁷³ Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, angl. prevod J. Osborne, London 1977, str. 186.

⁷⁴ Tematiziranje: »Zgodovina še enkrat postane mnogosmerna, osupljivo zapletena in kdo ve, morda nam bo zaradi želje, da bi doumeli vse različne vibracije, valove preteklega časa – ki bi se v idealnem primeru morali kopičiti kot razdelki v mehanizmu ure, sekunde, minute, ure in dnevi – celoten material spolzel med prsti.« (II, 893)

Satirična obravnava: »Enako hitro kot bo zgodovinar menil, da je osamil posebno značilnost civilizacije, bo ta dokazala ravno nasprotno.« (II, 757)

Vnaprejšnje utemeljevanje: »Sredozemlje sem strastno ljubil ...« Začetek I. zvezka

Citati so iz angleškega prevoda Siana Reynoldsa. Podrobneje sem o tem razpravljal v »Disorderly Conduct«.

⁷⁵ Paul Smith, »Will to Allegory«, str. 106.

⁷⁶ Ti citati Goethejevih *Maximen* 1112 in 1113 so vzeti iz *Philosophy of the Literary Symbolic* Hazarda Adamsa, Tallahassee 1983, str. 56-57.

razločnejše ujemajo s človeškim čutom za *mythos* kot *mimesis* delovanja, toda tako Ricoeur kot White menita, da je velik del prikrit. »Laži in zvijače« pri *récit*, ki uporabljajo in se zanašajo na našo narativno kompetenco, so bile za Ricoeurja neprikrite; popolnoma seznanjen z moderno narativno teorijo se Ricoeur strinja, da je analovska zgodovina, ki so jo navdihnili Braudel in drugi, poglobila naš čut za čas, gradeč na analogijah med človeškim časom in oblikami obdobji daljšega trajanja. Toda boji se izgube narativnosti, ki jo za sedaj kaže le literatura, kajti po njegovem le narativnost ustreza človeški sposobnosti komuniciranja. White ne zaupa niti tej človeški »potrebi« po komunikaciji in meni, da ima ta kot vsaka druga bistvena značilnost človekove narave ideološko, socializirajočo razsežnost prikrivanja želje po moči. To je lahko dobro ali slabo, toda le za posebne človeške smotre. »Če gre kdo »v zgodovino«, je bolje imeti v mislih neki naslov, ne pa tavati po ulicah preteklosti kot *flâneur*.«⁷⁷

V svojem slavnem eseju »Meditations on a Hobbyhorse« je E. H. Gombrich poudaril, da na reprezentacijo ne smemo gledati s prezirom kot na imitacijo nečesa (po tem kriteriju bi lesenemu konjičku vsestransko spodletelo predstavljati konja), toda kot na nekaj, kar *lahko za določen namen* nadomesti reprezentirani objekt. Odločitev o tem, kaj je »zmožno nadomeščanja« v določeni situaciji, je očitno konvencionalna in vsaj v določeni meri družbena. Tu sem poudaril element hotenja in izbire v reprezentaciji realnosti, celo izbire stališča, da je realnost sploh mogoče reprezentirati na koherenten (narativen) način.⁷⁸ Jasno je, da niso vse zgodovine *naracije*, da vse ne ponujajo reprezentacije dogodkov, ki se dogajajo v času. Toda moralo bi biti tudi jasno, da so vse zgodovine dejansko utemeljene na *narativnosti*, ki zagotavlja, da bo tisto, kar reprezentirajo, »vsebovalo« pomen. Utemeljevalna narativnost moderne zgodovinske stroke izključuje natančno tisto vrsto preiskovanja, ki ga uporabljajo poststrukturalisti. Zaradi tega jih imajo zgodovinarji večinoma za antihistorične. Z drugimi besedami to pomeni, da predlagajo vizijo zgodovine, ki je bila potlačena, vizijo, ki lahko v vseh historičnih reprezentacijah prepozna človeku namenjeno alegorično stvaritev.

Prevedla Breda Luthar

⁷⁷ Hayden White, »Getting Out of History«, v *Diacritics*, št. 12, 1982, str. 11 in v *The Content of the Form*, str. 164.

⁷⁸ O alegoriji in reprezentaciji glej Morton W. Bloomfield, »Allegory as Interpretation«, *New Literary History*, št. 3, 1972, str. 301-317, in *Allegory and Representation*, ur. S. J. Greenblatt, Baltimore in London 1981. Nedavno objavljena knjiga Stephena Banna *The Clothing of Clio*, Cambridge 1985, raziskuje spreminjajoče se kriterije ustreznih historičnih reprezentacij v Angliji in Franciji v devetnajstem stoletju.

Za teorijo srednjega dosega: zgodovinopisje v času postmodernizma

Gabrielle Spiegel

Milan Kundera v *Neznosni lahkosti bivanja* opisuje eno svojih glavnih oseb, slikarko Sabino v času študija, ko so v ohranbo socializma od vseh študentov zahtevali najdoslednejši realizem. Sabina si prizadeva biti bolj dosledna od svojih profesorjev in slika v stilu, ki prikriva poteze čopiča. Toda nekega dne je slučajno polila rdečo barvo na platno. Packa je bila videti kot zareza in Sabina se je pričela igrati njo, jo širiti in si zamišljati, kaj vse bi se utegnilo skrivati za njo. In tako je začela svoj prvi opus slik, ki ga je imenovala »Kulise«. V ospredju je bil vedno nek popolnoma realističen svet, toda pod njim, v ozadju zareze na platnu, se je skrivalo nekaj drugega, nekaj tajinstvenega ali abstraktnega. »Spređaj je bila razpoznavna laž; zadaj pa nerazpoznavna resnica.« In tako postane cilj njene umetnosti predreti varljivo jasnost površine, da bi prišla do nejasne resnice pod njo.

Zgodovina je, kot nam dozdevno pripoveduje Kundera skozi *Neznosno lahkost bivanja*, podobno kot Sabinina realistična platna, iluzija neke razumljene realnosti, tista jasna površina, ki prikriva prisotnost nerazpoznavne resničnosti. *Einmal ist keinmal*, ponavlja Kundera. Enkrat ni nobenkrat. Linearnost časa, naključnost dogodka, ki mu manjka ponotranjen smisel cikličnosti, bistvo vedno vračajočega, mitično, ne more poroditi pomena. Zato je zgodovina v svoji posamičnosti in v svoji pripovedi le iluzija razpoznavne realnosti ... toda verjetno nujna iluzija, brez katere ne bi bilo upanja.

Kunderin globok dvom o lažeh, ki jih ponuja realizem; in potemtakem bi bilo mogoče nujnost povečevanja zgodovinopisja, zadnjega pribežališča realizma, pripisati njegovi izkušnji sovjetskega sveta, v katerem je predrugačenje preteklosti rutinsko privzemalo orwelloske dimenzije,¹ če ne bi bilo dejstva,

¹ Iz tega vidika je zanimiv pogled na načine, kako je dekonstrukcija postala demonizirana kot grožnja celotni strukturi zahodne civilizacije, pojav, ki ga Dominick La Capra povezuje s koncem sovjetskega komunizma: »V bližnji preteklosti je splošno razširjeno prepričanje, da je komunizem propadel in ne pomeni več resne grožnje Zahodu, pripeljalo do nagnjenja k iskanju stereotipnega sovražnika in grešnega kozla vsepovsod. Nesmiselno, kot se morda dozdeva, je včasih sama dekonstrukcija v tej vlogi obsojena homogenega, ogrožujočega, politično in družbeno nevarnega »drugega«. V »The Personal, the Political and the Textual: Paul de Man as the Object of Transference«, *History and Memory Studies in Representation of the Past*, 4(1992), str. 30.

da je ta dvom prisoten v tistem, kar je Ihab Hassan opisal kot veliko širši vzorec postmodernizma in ga opredelil kot:

nedoločenost in imanenco; ubikviteto simulakrov, psevdodogajanje; zavestno umanjkanje obvladovanja, vsestrano lahkotnost in izginevanje; novo temporalnost, ali bolje netemporalnost, polihronični občutek za zgodovino; krparijo nesmiselnih, transgresivnih ali dekonstruktivnih pristopov k vedenju in avtoriteti; ironično parodično, refleksivno, groteskno zavedanje trenutka; lingvistični obrat; semiotični imperativ v kulturi; in na splošno v družbi nasilnost lokalnih želja, razpršenih v besednjaku zapeljevanja in moči.

Na kratko, kar Hassan vidi kot »neizmerno revizionistično voljo zahodnega sveta, rušenje/vzpostavljanje kodov, kanonov, postopkov, prepričanj ... napoveduje posthumanizem.²

Karkoli drugega si mislimo o tem, zaskrbljenost, ki usmerja ta postmoderni obrat, je očitna in slišati jo je v vsakem kotičku sveta. »Tems d'incertitude«, »crise épistémologique«, »tournant critique«, Roger Chartier govori o sodobnih »temps des doutes« v francoski zgodovinski misli, ki napovedujejo vedno večji krog pesimizma v odnosu do resničnih možnosti zgodovinskega spoznanja. Chartier pripisuje to postmodernističnemu izbrisu tradicionalnih modelov razumevanja in jasnosti v iskanju preteklosti, ki je rezultat tistega, kar je Foucault nekoč imenoval zgodovinska osvoboditev od »bien maigre idée du réel«. In ta epistemološka kriza zgodovinarstva nikjer drugje ne odmeva bolj trdovratno kot v Ameriki, kjer se objave in razprave o filozofskih posledicah postmodernizma za zgodovinsko prakso množijo v alarmantnih razsežnostih. Resnično, kot pravi eden sodobnih komentatorjev, »postmodernistična literarna kritika je postala tako močna in vplivna v tako širokem disciplinarnem obsegu in je spodbudila toliko vznemirjajočih vprašanj o konceptualnih temeljih same zgodovine, da je zgodovinarji ne morejo še kar naprej ignorirati.«³

Četudi je to jadikovanje nad zgodovino preuranjeno, še vedno drži, da paradigme, ki so od devetnajstega stoletja usmerjale zgodovinske in literarne študije, nimajo več nespornega vpliva. Samozavestno humanistično prepričanje, da nam racionalno »objektivno« raziskovanje preteklosti omogoča prisvajanje »avtentičnih« pomenov v zgodovinskih besedilih, je v postmodernistični razpravi postalo predmet ostrega napada. Znak visoke ravni te razprave je naraščajoče zavedanje o mediativnem značaju percepcije, kognicije in imaginacije. Vse tri se bolj in bolj razumejo kot z obliko jezikovnih struktur posredovane v diskurze različnih vrst ... znameniti »lingvistični obrat«, ki je povzročil toliko težavnih

² *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (Ohio State University Press, 1987), str. XVI.

³ David Harlan, »Intellectual History and the Return of Literature«, *American Historical Review*, 94(1989), str. 582.

problemov študiju zgodovine in prav tako literature. Kot je to zgovorno povzel John Toews, če moramo postmodernistično teorijo jemati resno, »spoznati, da nimamo dostopa, tudi potencialno ne, do neposredovanega sveta objektivnih stvari in procesov, ki bi lahko služil kot osnova in meja naše želje po posedovanju znanja ali narave ali katerekoli transzgodovinske ali transcendentne objektivnosti, ki bi lahko bila temelj ali interpretacija pomena«. ⁴

Zlasti semiotika je zagovarjala lingvistično determinirano epistemologijo in videla jezik ne le kot refleksijo v besede ujetega sveta, ampak kot sestavino tega, to je bolj generativno kot »mimetično«. Semiotika kot koncept realnosti, ki temelji na jeziku, je s svojim zavračanjem referenčnega in materialnega sveta, tj. materialne realnosti, o kateri smo bili še pred kratkim prepričani, da jo je mogoče znanstveno spoznati in opisati, prekinila s tradicionalnimi literarnimi in zgodovinskimi oblikami interpretiranja. Do nedavnega je bilo zgodovinopisje odvisno od koncepta jezika, ki je, kot pravi Nancy Partner,

brez omahovanja vzpostavljala zunanjo resničnost sveta, njegovo razumljenost v obliki idej, konceptov, pojavov ali drugih mentalnih oblik in neposredno zvezo med mentalnimi oblikami in verbalnimi znaki.

Toda postmodernizem je omajal to samozavestno predpostavko o odnosu med besedami in stvarmi, jezikom in zunajjezikovno realnostjo. Osnova za to, kot pravi Partnerjeva, je jezik kot »resnična struktura mentalnega življenja in ni metajezika, ki bi lahko obstajal zunaj samega sebe, da bi opazoval od sebe ločeno realnost«. ⁵ Ta razkroj materialnosti verbalnega znaka, njegov pretrgan odnos z zunajjezikovno realnostjo, vsebuje razkroj zgodovine, kajti zanika zmožnost jezika, da bi »posredoval« (ali utemeljeval) katerokoli drugo realnost razen samega sebe. Takšen pogled na zaprto refleksivnost jezika ... njegov radikalno intranzitivni značaj ... nujno ogroža proučevanje zgodovine, kot ga običajno razumemo. Kjer smo svojčas samozavestno zagovarjali zmožnost jezika, da zagotavlja bistveno in temeljno stabilnost v jedru identitete, jezika in prepričanja, postmodernizem postulira bistveno hibridno naravo sveta in zavrača možnost čistih tipov kakršne koli vrste. To je svet »mešanih zakonov«: med besedami in stvarmi, močjo in domišljijo, materialno realnostjo in jezikovno konstrukcijo. Dekonstrukcija v svojem skrajnem dosegu artikulira naše občutenje pretrgane, prelomljene in fragmentrane narave resničnosti, ki kaže svoj negotovi položaj z neprestanim uporabljanjem navednic. Če ponovno navedemo Foucaulta, naša sedanja praksa zgodovine »bega« tisto, kar smo imeli prej za trdno ... fragmentira, o čemer smo mislili, da je celota ... prikazuje heterogeno, kar smo si predstavljali, da je notranje konsistentno«. Fragmentirana

⁴ »Intellectual History after the Linguistic Turn«, *American History Review*, 92 (1987), str. 901-902.

⁵ »Making Up Lost Time: Writing on the Writing of History«, *Speculum*, 61 (1986), str. 95.

in razsrediščena je tudi sama predstava individua o sebi, celoten humanistični koncept »človeka«, za katerega je Faucault v znanih sklepnih vrstah *Besed in reči* napovedal, da »naj bi kmalu izginil kot obraz, narisane v pesku na obali morja«.

Bistvo razprave so potemtakem glavni koncepti, ki so jih razvili zgodovinarji v svojih poskusih razumeti preteklost: vzročnost, sprememba, avtorjev namen, stabilnost pomena, človeško delovanje in družbena determiniranost, objektivnost in subjektivnost sama po sebi. Kakšno je potem mesto zgodovine v postmoderni teoretični klimi? Kaj, če sploh, lahko zgodovinar prispeva k rekonfiguraciji obojega, teoretičnih prizadevanj in interpretativnih praks, ki so razvidne iz same ideje postmodernizma? Kako naj sprejmemo izziv, ki ga semiotika in postmodernizem postavljata piscem zgodovine, in obenem ohranimo nekatere tradicionalne cilje, ki so vselej zavezovali zgodovinarje na globljih ravneh njihove predanosti razumevanju preteklosti: oživljanje načinov, kako se moški in ženske spopadajo z nepredvidljivostjo in kompleksnostjo svojih življenj, v smislu usod, ki jih jim je dodelila zgodovina, načinov, kako spreminjajo podedovane svetove in jih predajajo prihodnjim generacijam? Ali nam je verjeti, da so naše predstavitve preteklosti več kot le iluzorna realistična platna, inteligibilne laži, ki jih pripovedujemo sebi in drugim zato, da bi prikrili našo bojazen, da je tisto, kar se skriva za njimi, neinteligibilna resničnost človeškega izkustva, ki kljubuje vsakršnemu in vsem poskusom razumevanja v sedaj razdrobljeni spretnosti naših besed? Je iluzija naše edino upanje, tako za preteklost kot za prihodnost? Ali moramo priznati, da besede ... znaki, imena, funkcije ... v najboljšem primeru omogočajo le trenutno ulovljivost pretekle resničnosti? Ali se spoznanje le-te kot žive, doživete, razumljene zakladnice življenja vedno izmuzne, če je bilo sploh kdaj možno? Če sprejmemo, da je zgodovina vedno zapisano poročilo o preteklosti, ki se samo po sebi opira na mediativne tekste, ki nam jih je zapustila preteklost ... od tod ireduktibilno jezikovna v obeh svojih členih ... kaj je v postmodernističnem univerzumu generativna gramatika, ki definira zgodovinopisje, lingvistični protokol, ki dovoljuje preoblikovanje preteklosti v zgodovinsko pripoved? To niso majhna ali nepomembna vprašanja in odgovorov nanje ni lahko dobiti, vsaj na stopnji, ko pripoznavamo moč postmodernističnega izziva kot simptomatično za globljo zaskrbljenost zaradi narave sodobnega sveta.

Menim, da bi storili prav, če bi v iskanju odgovora na ta vprašanja preusmerili našo pozornost na vprašanje posredovanja, saj je to v jedru »lingvističnega obrata« in lahko pokaže, kako povezati našo trenutno preokupacijo z jezikom s teorijami zgodovinopisja in zgodovinarjevo funkcijo, kot jo konvencionalno razumemo. Hkrati nas očitna zveza med pojmom posredovanja in posrednika lahko vodi k teoriji srednjega dosega kot mestu posredovanja. Ta je, po mojem mnenju, edina osnova, na kateri lahko zgodovina in postmodernizem upata, da

bosta produktivno vzajemno delovala. Če je bila premestitev vodilne metafore zgodovinske evidence od refleksije k posredovanju (tj. premik od stališča, da teksti in dokumenti transparentno odsevajo pretekle resničnosti, kot pozitivističnega prepričanja k prepričanju, po katerem je preteklost ulovljiva le v mediativni obliki in ohranjena za nas v jeziku) ena najpomembnejših potez postrukturalističnega premisleka, potem moramo pazljivo razmisliti o tem, kako razumemo posredovanje in kako to razumevanje vpliva na našo prakso.

Klasičen koncept posredovanja gleda nanj kot na analitično sredstvo, ki si prizadeva vzpostaviti odnos med dvema različnima redoma ali ravnema pojavov, ki sta predmet raziskovanja, na primer med literarnim delom (ali katerimkoli jezikovnim artefaktom) in njegovo socialno osnovo. Ker sta predmeta analize fenomenološko različna, ju lahko primerjamo le ob predpostavki neke splošnejše identitete. Posredovanje je, po Jamesonovi razlagi »intervencija neke analitične terminologije ali koda, ki ga lahko enako uporabimo na dveh ali več strukturalno različnih predmetih ali področjih bivanja«. ⁶ V tem pomenu je posredovanje izraz, ki po definiciji Raymonda Williamsa opisuje »posredno zvezo ali učinkovanje med ločenimi vrstami delovanja«. ⁷ In ta definicija velja za oboje, za delovanje mediacije v preteklosti (to je, na primer, kot vključenost v diskurz, ki posreduje med družbenim svetom in njegovim literarnim ali diskurzivnim zavedanjem svoje lastne narave) in za zgodovinsko analizo tega sveta, ki smo se je lotili. To zgodovinarjem omogoča, da dojamajo zgodovinsko izkušnjo preko lingvistične evidence ... bodisi literarne ali dokumentarne ... s katero pridemo do poznavanja in razumevanja preteklosti. Kritični vidik klasičnega pojmovanja mediacije je v tem, da ohranja analitično ločeno dvojnost pojava, skuša istočasno povezati in zato deluje kot srednji člen, ki posreduje med dvema različnima domenama raziskovanja, ki ju je navzlic temu mogoče analitično povezati. ⁸

⁶ Frederick Jameson, *The Political Unconscious Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, New York, 1982), str. 225-226. Jameson v nadaljevanju ugotavlja, da »te analize niso neogibno homologne, tj., da je videti, kot da vsak predmet, za katerega gre, dela isto stvar, poseduje isto strukturo ali oddaja isto sporočilo. Bistveno je, da s tem, ko lahko uporabimo isti jezik za vsakega od teh dokaj različnih predmetov ali nivojev enega predmeta, lahko vsaj metodološko rekonstruiramo izgubljeno enotnost družbenega življenja in pokažemo, da so zelo oddaljeni elementi družbene totalitete naposled del istega globalnega procesa.«

⁷ *Marxism and Literature* (Oxford and New York, 1977) str. 98.

⁸ Zgled, kako to deluje, je Baxandallova uporaba »Bougierovega načela«, ki pravi, da »v primeru težavnega vzpostavljanja odnosa med dvema terminoma preoblikuj enega od terminov vse dotlej, dokler ne doseže drugega. Vendar si pri tem zapisuj, katere modifikacije so bile potrebne.« Tako Baxandallovo priznavanje, da »sta umetnost in družba analitična koncepta, ki izhajata iz dveh različnih vrst kategorizacije človeškega izkustva« ... da sta torej »nehomologi sistemi konstrukcij, ki izražata vsebino, ki jo prežemata« ... kaže, kako so nekatera stališča modernega kriticisma preoblikovala termin »družba« v termin »kultura« zato, da bi vzpostavila neki analizi dostopen, homogen odnos med obema. Glej njegov del »Art, Society and the

Moderni koncept posredovanja, tako kot ga je artkulirala frankfurtska šola, poudarja, če navedemo Adorna, da »je mediacija objekt sama po sebi in ne nekaj med objektom in tistim, do česar pripelje«. Koncept posredovanja, ki poskuša ukiniti (ali preseči) dualizem v celoti.⁹ Po tem mišljenju je mediacija dejaven proces, ki konstruira svoje predmete, natanko v takšnem pomenu kot poststrukturalizem razume družbeno konstrukcijo realnosti v jeziku in skozi njega. Raje kot da deluje kot vmesni člen, ki je ločen od dveh nepovezanih pojavov, na katera se nanaša, je mediacija bistvena za obstoj in delovanje realnosti, ki jo aktivno producira. V preučevanju zgodovine so potem tisto, kar preučujemo, mediatorne prakse preteklih epoh, ki, takrat in sedaj, konstruirajo vso bit in zavest. Nadalje, performativna narava takšnih diskurzov ... ohranjenih in s tem nam dostopnih le v besedilih učene, če že ne tudi literarne narave ... nam onemogoča dostop do katerekoli realnosti razen do kodov, vpisanih v takšnih besedilih.

Temu se je mogoče zoperstaviti preprosteje in z dokazovanjem, da so tisto, kar proučujemo v preteklosti, diskurzi, ki reprezentirajo ugotovljive enote posredovanih in posredujočih praks in prepričanj določene družbe. Trdim, da je rezultat takšnega osredotočenja na diskurz kolaps teksta in konteksta v eno samo estetizirano razumevanje kulture, postopek, ki je značilen za novo zgodovinsko kritiko z njenim samopriznanim elaboriranjem kulturnih »poetik« in v manjšem obsegu novih oblik kulturne zgodovine. Oboje napeljuje k temu, da se obravnavajo teksti in njihovi konteksti enako kot del enega obsežnega toka diskurzivne produkcije, značilne za dano epoho.¹⁰ Tako Lynn Hundt, vzornica in zagovornica nove kulturne zgodovine, poudarja tisto, kar se mi zdi relevantno in jasno vprašanje, ki se je porodilo iz usmeritve Novega historicizma in kulturne zgodovine na družbene prakse katerekoli družbe kot diskurzivno homolognega artefakta:

kje bomo, če bo vsaka praksa ... ekonomska, intelektualna, družbena ali politična ... prikazana kot kulturno determinirana? Ali drugače, ali lahko zgodovina kulture deluje, če ji odvezamo vse teoretične predpostavke o odnosu kulture do družbenega sveta, če si prav zares predstavljamo njeno agendo oropano vseh predpostavk o odnosu med kulturo in družbenih svetom?¹¹

Bougier Principle« *Representations*, 10 (1985), str. 40–41. Za razpravo o Michaelu Baxandallu glej tudi Stephen Greenblatt, »Towards a Poetics of Culture«, v H. Aram Veese, izd., *The New Historicism* (New York, London 1989), str. 11–12.

⁹ Navedeno v Lee Patterson, *Negotiating the Past: The Historical Understanding of Medieval Literature* (Madison 1987), str. xi. Glej tudi Raymond Williams, *Marxism and Literature*, str. 98–99, in prav tam *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (izd., ur., New York 1985), str. 204–206. Posredovanje v »klasičnem« pomenu tukaj ustreza Williamsovi definiciji (ii), medtem ko Adornova pade v njegovo kategorijo (iii).

¹⁰ Glej moj tekst »History, Historicism and Social Logic of the Text«, *Speculum*, 65 (1990), str. 67–74.

Za zgodovinarje in podobno za literarne kritike bo jezik, ne glede na definicijo mediacije, ki jo izberejo, zagotovo konstituiral mediativno funkcijo. Po definiciji je jezik tisti, ki posreduje človeško zavest o svetu, v katerem človek prebiva. Poleg tega smo zelo pozno prisiljeni vztrajati, da vsi zgodovinarji, celo tisti s pozitivistično oznako, živijo in dihaajo v svetu besedil ali da nam je poznavanje preteklosti primarno dostopno v tekstualni obliki. Vendar je naše razumevanje implikacij, tega »vedno že« ubesedenega značaja zgodovinskih podatkov, njegovega neogibno mediativnega, kot iz jezika sestavljenega stanja, v veliki meri odvisno od koncepta mediacije, ki ga sprejemamo, in če sklepamo logično, od pogleda na jezik, ki smo ga razvili. Prav tako kot mnogovrstni modeli posredovanja, obstajajo tudi različni načini pojmovanja jezika: modna, postmoderna performativna ideja jezika kot konstitutivnega za svet in zato inherentno samo-refleksivnega; instrumentalistično ali konstativno pojmovanje jezika, po katerem jezik opisuje in razlaga, kot tudi »izumlja« realnost, in v tem smislu predstavlja »instrument mediacije med človeško zavestjo in svetom, ki ga poseduje«. ¹² Ta drugi koncept jezika običajno uporabljajo v znanstvenem diskurzu ali v kaki disciplini, ki se ukvarja bolj s posredovanjem informacij o svetu kot s konstrukcijo družbenega pomena. Ena od potez »lingvističnega obrata« v humanističnih vedah je bila zamenjava klasičnega pojmovanja mediacije z modernim in s tem je bilo omajano zaupanje v instrumentalno zmožnost jezika, tj. zmožnost prenašanja informacij o svetu. Toda ali res moramo izbirati med tema konceptoma jezika in mediacije? Ali moramo omejiti moč jezika na refleksivno? Ali v naši zgodovinopisni praksi ni prostora, kakršnega zagotovo najdemo v naših vsakdanjih jezikovnih navadah, za konstativno (tj. deskriptivno), kot tudi za performativno uporabo jezika, in to tudi takrat, ko je ta utelešen v tekstih iz preteklosti (z dokumenti vred) in ima tako nekaj literarnega značaja, ki nas ga je naučil razumeti poststrukturalizem? Alternativa med pojmovanjem jezika, kot bodisi do potankosti transparentnega ali popolnoma nejasnega, je preprosto zasnovana preveč togo. ¹³ Brez oblikovanja hierarhije diskurzov v nobenem pogledu ne moremo razlikovati med oblikami uporabe jezika in vrstami besedil, nekatera od teh ... literarna ... očitno spadajo v domeno samoreflektivnih, medtem ko nekatera druga ... običajno jih imamo za dokumentarna ... lahko vsaj deloma koristno uvrstimo v rubriko instrumentalnih. In da razširim trditev, če skoraj zagotovo večina besedil prve

¹¹ »History, Culture and Text«, uvod v *New Cultural History*, izd. Hunt (Berkeley, 1989), str. 10.

¹² Formulacija je sposojena pri Haydn Whitu, »The Problem of Change in Literary History«, *New Literary History*, 7 (1975), str. 109. Pojem »konstativen«, ki ga uporabljam za jezik, ki je instrumentalen ali deskriptiven, sem povzela po La Caprovi uporabi v *Soundings in Critical Theory* (Ithaca in London 1989).

¹³ Glej prispevek Martina Jaya, »Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate«, v Dominick La Capra in Steven L. Kaplan, ur., *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives* (Ithaca 1982), str. 110.

vrste deluje v svoji literarnosti performativno, na način, kakor ga predlaga poststrukturalizem in potemtakem, vzpostavlja posredovanje v Adornovem smislu, ali ni mogoče, da smo prepričani o tem in hkrati priznavamo, da so nam instrumentalne uporabe jezika zmožne posredovati pozitivno znanje o zgodovini, pridobljeno iz vsakovrstnih zapisov s povzemanjem, in tako posredovati med nami in preteklostjo. Dvojnost perspektiv, za katero se zavzemam, bi nam dovoljevala vzdrževati te različne probleme v jasneje začrtani in plodnejši napetosti, kar bi imelo implikacije za naše razumevanje tako značaja reprezentacije kot »realnosti«?¹⁴ Celo instrumentalnemu jeziku, ohranjenemu v dokumentarnih zapisih, nočem spodbijati »lingvističnega« značaja. Arhiv je prav tako kot literarno besedilo zakladnica zapisanih znakov. Želim poudariti, da jezik deluje v mnogih registrih in mnogih načinih (pogosto sočasno), od katerih niso vsi *mis-en-abime*. Polarizirana polemika o postmodernizmu se je nagibala k poudarjanju, da se moramo uvrstiti na eno ali drugo stran semiotične razmejitev, kot da smo bili v nekakšni lingvistični igri z ničelnim izidom. Toda s tem ko optiram za srednji doseg, bi optirala tudi za raznovrstno in potencialno bogatejše razumevanje jezika in njegovih mediatorskih zmožnosti, in to v interesu visoko diferencirane analize preteklih besedil in njihovih družbenih kontekstov. Srednji doseg, ki ga skušam najti in označiti, bi dovoljeval, da sta oba koncepta mediacije in jezika simultano postavljena v igro.

Dvojnost perspektiv v proučevanju besedil (*obojih*, literarnih in dokumentarnih) in njihovih družbenih kontekstov je tisto, kar sem povsod poskušala izraziti z frazo »družbena logika besedila«, izrazom, ki skuša skombinirati v enem okviru, vendar kompleksnem, protokol za analizo družbene umeščenosti besedila... družbeni prostor, ki ga zaseda na eni strani kot produkt partikularnega družbenega sveta in na drugi kot delujoč posrednik v tem svetu ... in njegov diskurzivni značaj kot »logos«, tj. kot literarni artefakt, sestavljen iz jezika, ki zato zahteva literarno (formalno) analizo.

Moji poudarki na družbeni umeščenosti besedil izhajajo in mojega prepričanja, da moč in pomen vsake dane skupine reprezentacij v veliki meri izhajata iz njenega družbenega konteksta in njene povezanosti v družbeno in politično mrežo, v kateri je nastala. Četudi sprejmemo poststrukturalistično trditev, da jezik konstituira družbeni svet pomenov, je mogoče vztrajati, da jezik sam po sebi pridobi pomen in veljavo le v specifičnih družbenih in zgodovinskih okoljih. Medtem kot jezikovne razlike strukturirajo družbo, družbene razlike

¹⁴ Tako Judith Newton poudarja: »Če jemljemo 'materialno' resno, ga vedno opazujemo v reprezentaciji, in to spremeni način, na katerega reprezentacija reprezentira samo sebe.« V »History as Usual? Feminism and the »New Historicism«, v H. Aram Veaser, ur., *The New Historicism*, str. 166.

strukturirajo jezik.¹⁵ Besedila kot materialna utelešenja konkretne uporabe jezika izkazujejo samo s svojo materialnostjo nedeljivost materialnih in diskurzivnih praks, kot tudi potrebo po ohranjanju občutka za njihovo vzajemno vključenost in soodvisnost v produkciji pomena.

Potemtakem je v pojmu »družbena logika besedila« immanentno prisotno prepričanje, da je mogoče pridobiti določen uvid v svet preteklosti, prepričanje, ki nas zavezuje, da jeziku vsaj delno priznamo instrumentalno sposobnost za posredovanje informacij o zgodovinskih oblikah življenja, kajti brez te sposobnosti ne bi mogli nikoli ničesar izvedeti o zgodovini, tudi v omejenem smislu ne. Pri tem ne gre za tihotapljenje pozitivizma skozi stranska vrata. To je poskus zavzemanja za razumevanje semiotike, ki ohranja koncept včasih referenčne (čeprav zaradi konvencionalnosti vselej »arbitrarne«) funkcije znakov kot del družbeno oblikovanih sistemov človeške komunikacije, organizirane z jeziki, kakor je semiotiko razumel sam Saussure. Prepričana sem, da samo s priznavanjem ireduktibilnega semiotičnega značaja naše zgodovinske prakse lahko reagiramo na izziv, ki ga je semiotika postavila tradicionalnemu zgodovinopisju. Vendar semiotična koncepcija jezika ne vsiljuje zaupanja v intranzitivno samoreflektiven značaj vseh jezikovnih aktov in artefaktov. Prav na tej točki je Derrida dokočno prekinil s Saussurjevo teorijo jezika in ga obtožil dolgotrajne nostalgije za »transcendentalnim označencem«.¹⁶ Derrida kot naslednik semiotične teorije želi uveljaviti pojmovanje nenehne brezsmiselne in mediatorne igre jezika, ki ni povezana z nikakršnim zunanjim ozadjem. Ni nam treba nujno pristajati na derridajevski dekonstruktivni obrat, če hočemo ohraniti veljavo semiotičnih koncepcij jezika. Zavrni moramo, kot je nedavno dokazoval Chartier, »postuliranje identitete med logocentrično in hermenevitično logiko, ki obvladuje produkcijo diskurza in »logiko prakse«. Slednja narekuje obnašanja, ki definirajo družbene identitete in odnose ... Za razliko od tradicionalne intelektualne zgodovine pomeni osredotočiti se na konkretne pogoje in procese, ki konstruirajo pomen, spoznati, da spomini niso dezinkarnirani, in za razliko od semiotike, da so kategorije, ki generirajo izkušnje in interpretacije, zgodovinske.«¹⁷

Poleg tega nas tudi sprejemanje semiotično zasnovanega pojmovanja jezika in dekonstruktivni načini branja ne silijo, da bi opustili naše prizadevanje za bogatejše razumevanje preteklosti, kot tudi celoto diskurzivnih strategij in dogodkov. Zato bi se strinjala z željo Dominicka La Capre po »elaboriranju

¹⁵ Glej še posebej Carroll Smith-Rosenberg, »The Body Politic«, v *Feminism/Theory/Politics*, ur. Elizabeth Weed, ur. *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics* (New York 1989), str. 101.

¹⁶ *Position*, prev. in komentar Alan Bass (Chicago 1981), str. 19.

¹⁷ »Popular Culture: A Concept revisited«, Neobjavljen prispevek za konferenco »Popular Culture«, MIT, 16-17 oktober 1993. Avtorica bi se rada zahvalila profesorju Chartieru, ker ji je dal izvod tega prispevka.

kritične in samokritične historiografije, ki ostaja odprta za tveganja, ki jih je raziskoval Derrida, ki pa tudi vztraja pri določenih omejitvah na način, ki vključuje disciplinarne konvencije profesionalnih zgodovinarjev.¹⁸ Te »disciplinarne konvencije« obsegajo spoštovanje empirično-analitičnih tehnik raziskovanja ... tj. zaupanje v referenčne, konstativne možnosti jezika ... skupaj z novim in teoretično oblikovanim vrednotenjem literarne narave vseh zgodovinskih dokumentov in njihove posredovalne in suplementarne vloge v celotnem zgodovinopisju.

Postmodernizem nas izziva, da razvijemo te celovite strategije raziskovanja in branja, dasiravno jih ni lahko teoretizirati. Poleg tega je očitno, da so mnogi zgodovinarji že sprejeli ta izziv in ga vpletli v svojo prakso, dasi niso še v celoti formulirali svojih teoretičnih stališč. Čeprav je težko podrobno razložiti povezave med mišljenjem, jezikom in delovanjem, nam ni v pomoč, da jih obravnavamo z izrazjem, ki ga je Brian Stock imenoval »tekstualni gnosticizem«.¹⁹ Zdravo prisvajanje načel postmodernizma, tako da ne bi bili prepuščeni njegovim ekstremnim in polariziranim oblikam, bi prav gotovo bilo fleksibilno upoštevanje načinov, s katerimi lahko postmodernizem pripomore k redefiniranju narave raziskovanja zgodovine in k boljši zgodovinopisni praksi. Četudi bi si želeli (in mnogi od nas si), se nikoli ne moremo vrniti k samozavestnim, humanističnim predpostavkam pozitivističnega zgodovinopisja devetnajstega stoletja. Prepričana sem, da medtem ko bi morali zavrniti postmodernistični razkroj zgodovine (njegovo absorpcijo zgodovine v tekstualnost), se lahko ... in se moramo ... naučiti ceniti in uporabljati tisto, o čemer nas mimogrede pouči s svojo uzakonitvijo kompleksnih tenzij, ki oblikujejo postmoderni svet. Živimo v trenutku velike kulturne nestabilnosti in negotovosti in se borimo, da bi spoznali odsotno in drugo ter zagotovili pravice do besede in govora. Omahujemo med občutkom nebogljenosti, nemočnosti in željami po samoomezgočanju. Ves ta čas priznavamo težave, ki spremljajo ta prizadevanja in ovire, ki preprečujejo njihovo polno izpolnitev. Podobno kot Derrida »poskušamo zapisati vprašanje: (kaj) hoče reči pomen in ali smo pripravljeni na možnost, da ne pomeni nič v svetu, ki se sklicuje na metafizična zagotovila.

Kot zgodovinarji smo neprestano okupirani s prisostvovanjem »diskurzu nekega nevidnega drugega, ki nam govori s smrtne postelje, ki ji ne vemo točnega

¹⁸ *Soundings in Critical Theory*, str. 6.

¹⁹ »History, Literature and Medieval Textuality«, *Yale French Studies*, 70 (1986), str. 17. Podobno tudi Edward Said, ko zagovarja »sekularni kritizem«, da »četudi sprejmemo ... da ni načina za razumevanje preteklih besedil, s katerim bi neposredno dojeli 'resnično' zgodovino, je še vedno mogoče reči, da moramo zaradi te ugotovitve eliminirati zanimanje za dogodke in okoliščine, o katerih je govor v tekstu«. *The World the Text and the Critic*, (Cambridge, MA 1983), str. 4.

mesta. Prizadevamo si slišati odmev glasu, ki nekje preiskuje, spet trka na molk besed, začenja znova, je zadušen ...²⁰ Prepričana sem, da je osnovna naloga nas zgodovinarjev, poskušati obuditi te fragmentirane skrite pripovedi, da izplavajo iz svoje tišine. V zadnji instanci, kaj je preteklost drugega kot nekoč materialna eksistenca, ki je sedaj utišana in obstaja samo kot znak. Kot znak privlači verige nasprotujočih si interpretacij. Te lebdiijo nad njeno manjkajočo prisotnostjo, tekmujejo, da bi si prisvojile njene relikvije, poskušajo doseči, da bi umestile sledi signifikantnosti na telesa mrtvih.

Prevedla Darka Podmenik

²⁰ *Speaking of the Middle Ages*, prev. Sarah White (Lincoln, Nebraska in London 1986), str. 37.

SOCIAL SECURITY.



Just how strung out are we? Can single parents make ends meet? Can our government afford our social security program? Is your lover going to give you AIDS?

The complexity of sociology and the policy sciences is reflected in Sociological Abstracts' family of databases. With our eclectic classification system, encompassing both broad and



highly specialized fields, SA and SOPODA are the only comprehensive sources of information about how our global society works. Or doesn't.

Grab On.

Get a handle on over forty years of succinct, expertly prepared abstracts drawn from more than 2,000 core and discipline-related periodicals, as well as selected books, conference papers, book and other media reviews, and relevant dissertations published worldwide.



sociological abstracts

P.O. Box 22206 • San Diego, CA 92192-0206
619/695-8803 • FAX 619/695-0416 • Internet socio@cerf.net

SOCIOLOGY*Express

1722 Gilbreth Road • Burlingame, CA 94010-1305
1-800-313-9966 • FAX 415/259-5058

Social Fabric.

What's the best way to hold hands with these powerful databases?

Sociological Abstracts (SA) and Social Planning/Policy and Development Abstracts (SOPODA) are available



in three convenient media designed to complement your research requirements and fit your budget - print, online, and CD-ROM.

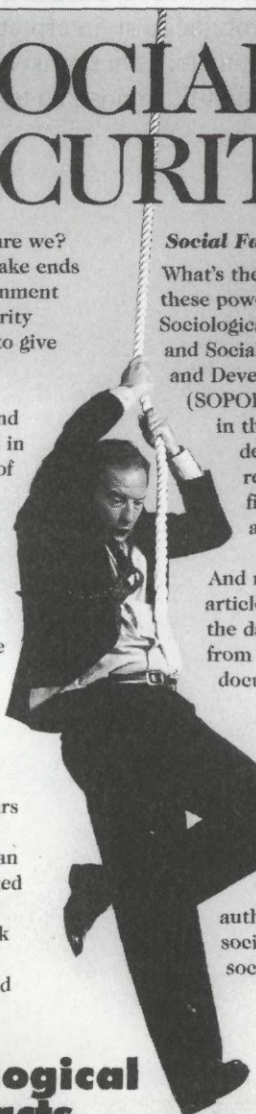
And now the full text of journal articles and other material cited in the databases is rapidly available from SOCIOLOGY*Express, our new document delivery service.

Threaded Together.

Find out for yourself why SA and SOPODA



continue to be the databases of choice for authoritative coverage of sociology and the related social sciences.



Zgodovina danes

Dvomi, izzivi, predlogi

Roger Chartier

»Čas negotovosti«, »epistemološka kriza«, »kritični obrat«: takšna je – po navadi kar vznemirjena – diagnoza, ki jo v zadnjih letih namenjajo zgodovini. Tu naj opozorim le na dve ugotovitvi, ki sta spodbodli obširno kolektivno razmišljanje. Prvo je ponudil uvodnik v marčevsko-aprilski številki revije *Annales* iz leta 1988, ki je trdil: »Zdi se, da je napočil čas negotovosti. Premeščanje disciplin spreminja pokrajino znanosti, postavlja pod vprašaj utrjene prioritete, dvomi v tradicionalne poti, po katerih je krožila inovativnost. Vladajoče paradigme, ki so jih iskali v marksizmu ali v strukturalizmu, kakor tudi v zanesljivi rabi kvantifikacije, so izgubile svojo strukturno moč(...) Zgodovini, ki je dobršen del svojega dinamizma zgradila na združevalnih hotenjih, ni bila prihranjena ta splošna kriza, ki je zadela družbene vede«.¹ Druga ugotovitev – po svojih razlogih čisto drugačna, po sklepih pa zelo podobna – je iz *American Historical Review*; povzročila je razpravo, ki še traja: »Vrnitev literature je pahnila zgodovinske študije v globoko epistemološko krizo. Pod vprašaj je postavila naše zaupanje v trdno in določljivo preteklost, ogrozila možnost historične reprezentacije in spodkopala našo sposobnost, da sami sebe lociramo v času.«²

Na kaj namigujejo takšne diagnoze, v katerih je nekaj paradoksnega, saj se pojavljajo v času, ko zgodovinska dela zelo živahno izhajajo in se njihova inventivnost vztrajno potrjuje v kontinuiteti velikih kolektivnih del, v izdajanju evropskih zbirk, v naraščajočem številu prevodov, v intelektualnem odmevu, na katerega so naletela nekatera največja dela? Opozarjajo, tako mislim, na pomembno spreminjanje, ki za zgodovino pomeni brisanje modelov razumevanja in načel dojemanja, kakršna so bili zgodovinarji sprejeli (splošno ali vsaj v večini) po šestdesetih letih.

Tedaj je zgodovina temeljila na dveh projektih. Najprej na uporabi – odkrito zahtevani ali prikrito izvajani – strukturalistične paradigme pri študiju starih ali sodobnih družb. Šlo je predvsem za ugotavljanje struktur in razmerij, za katera se je – neodvisno od percepcije in namenov posameznikov –

¹ »Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?«, *Annales E. S. C.*, 1988, str. 291-293 (opombe str. 291-292).

² David Harlan, »Intellectual History and the Return of Literature«, *American Historical Review*, 94, junij 1989, str. 879-907 (opombe str. 881).

predpostavljalo, da upravljajo ekonomske mehanizme, organizirajo družbena razmerja, vzpostavljajo vrste diskurza. Od tod izhaja trditev o radikalni ločenosti med objektom zgodovinskega spoznavanja in med subjektivno zavestjo njegovih akterjev.

Druga zahteva je terjala, da se zgodovina podredi postopkom števil in serij ali, bolje rečeno, vpiše v paradigmo znanja, za katero je Carlo Ginzburg v znamenitem članku³ zapisal, da je »galilejevska«. Po zaslugi kvantificiranja pojavov, izdelovanja serij in statističnega obravnavanja gre pri tem za rigorozno formuliranje strukturnih razmerij, ki so bila sam predmet zgodovine. S premestitvijo galilejevskega obrazca v *Il Saggiatore* zgodovinar predpostavlja, da je družbeni svet »vpisan v matematični jezik«, in se loti določanja njegovih zakonitosti.

Učinki te dvojne revolucije zgodovine, strukturalistične in »galilejevske« niso bili nepomembni. Zaradi njih se je disciplina oddaljila od čiste kartografije posameznosti in od preprostega inventariziranja posameznih primerov ali dejstev, ki ni nikoli zares končano. Tako je zgodovina zmogla svojo obnovo z enako ambicijo, kakršna je bila v začetku stoletja značila za družbene vede, zlasti v njihovi durkheimovski in sociološki različici: namreč določiti strukture in pravila, oblikovati obča razmerja.

Hkrati se je je zgodovina rešila »dokaj mršave ideje o realnem, « kot je bil rekel Foucault, ki jo je dolgo obsedala. Ideje namreč, da so sistemi razmerij, ki organizirajo družbeni svet prav tako »realni« kot materialne, fizične, telesne danosti, dojete v neposrednosti čutne izkušnje. Ta »nova zgodovina« je bila torej močno neusklajena, ne samo po različnosti objektov, področij in načinov, ampak tudi glede samih načel, na katerih so temeljila hotenja in uspehi drugih družbenih ved.

V zadnjih desetih letih so se zamajale prav te gotovosti, ki so veljale tako dolgo in tako splošno. Zgodovinarji so po eni strani postali občutljivejši za nove sociološke ali antropološke pristope in so pod tem vplivom hoteli obnoviti vlogo individuuma v konstrukciji družbenih vezi. Od tod izvira precej temeljnih premikov: od struktur k virom, od sistemov razmer k živetim razmeram, od kolektivnih norm k posameznim strategijam. »Mikrozgodovina«, najprej italijanska in nato španska⁴, je prinesla nadvse živahne primere spremenjenega

³ Carlo Ginzburg, »Spie. Radici di un paradigma indiziario«, v *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, 1986, str. 158-209 (francoski prevod »Traces. Racines d'un paradigme indiciaire«, v *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Flammarion, Pariz 1989, str. 139-180).

⁴ Giovanni Levi, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Einaudi, Torino, 1985 (francoski prevod *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*, Gallimard, Pariz, 1989); Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Anaya/Mario Muchnik, Madrid 1992.

zgodovinskega postopka, ki se je navdihoval v interakcionističnih ali etnometodoloških modelih. *Microstoria*, korenito drugačna od tradicionalnih monografij, poskuša na podlagi neke posebne situacije (ki je normalna, ker je izjemna) rekonstruirati način, kako posamezniki proizvajajo družbeni svet prek svojih povezav ali odbojnosti, prek odvisnosti, ki jih povežejo ali prek konfliktov, ki jih ločujejo. Predmet zgodovine potemtakem niso ali niso več strukture ali mehanizmi, ki zunaj vsakega subjektivnega stališča urejajo družbena razmerja, ampak so to racionalnosti in strategije, ki jih sprožajo skupnosti, sorodstvene skupine, družine in posamezniki.

Tako se je uveljavila doslej neznana oblika socialne zgodovine, ki se usmerja k odrinjenemu in k obstoječim nesoglasjem – po eni strani med različnimi normativnimi sistemi neke družbe in po drugi strani v vsakem od njih. Od vsiljenih pravil se je pogled usmeril k njihovi inventivni rabi, od obveznih obnašanj k odločitvam, ki so določene z vsakogar lastnim habitusom: z njegovo družbeno močjo, z njegovo ekonomsko močjo, z njegovim dostopom do informacij. Zgodovina družb, navajena postavljati hierarhije in graditi kolektive (socialno-profesionalne kategorije, razrede, skupine, si je postavila nove cilje, ki jih proučuje na majhnih izsekih. Eden takšnih je navadna biografija, zakaj, kot je zapisal Giovanni Levi, »noben normativni sistem v resnici ni dovolj strukturiran, da bi lahko izločil vse možnosti posamičnega izbora, manipulacije ali interpretacije pravil, pogajanj. Zdi se mi, da je s tega vidika življenjepis idealno mesto, kjer lahko preverimo institucionalni značaj – nič manj pomemben – svobode, s katero razpolagajo akterji, kakor tudi način, kako konkretno funkcionirajo normativni sistemi, ki niso nikoli imuni pred možnostjo protislovij.«⁵ Ponovna vzpostavitev dinamičnih procesov (pogajanj, transakcij, izmenjav, konfliktov, itn.), ki na gibek, nestabilen način označujejo družbena razmerja, tako hkrati tudi določa prostore, ki so odprti za individualne strategije. Jaime Contreras je v svoji novi knjigi *Sotos contra Riquelmes* zelo dobro rekel: »Skupine niso izničile posameznikov in njihova objektivna sila ni onemogočala lastne poti. Družine so razvile svojo strategijo, da bi razširile solidarnostno in vplivno sfero, toda tudi ljudje so v individualnem smislu igrali svojo vlogo. Kolikor bolj sta bila intenzivna klic po krvi in rodovni pripadnosti, tolikšne so bile tudi želje in možnosti za ustvarjanje osebnega prostora. V tej drami, ki ustvarja heretično prikazen – to je osebno kreacijo ambicioznega inkvizitorja – so zatrdno igrali kolektivni interesi in poleg tega tudi različne koncepcije lastnega sveta, toda tudi vsak posameznik je lahko osebno reagiral iz svoje lastne izvirne zasnove.«⁶

⁵ Giovanni Levi, »Les usages de la biographie«, *Annales E.S.C.*, 1989, str. 1325-1336 (opombe str. 1333-1334).

⁶ Jaime Contreras, *Sotos contra Riquelmes*, nav. delo, str. 20.

Še en razlog je zamajal stare trdnosti: ozaveščenost zgodovinarjev, da je njihov diskurz, ne glede na obliko, vselej pripoved. Pionirska razmišljanja Michela de Certeauja⁷, potem veliko dela Paula Ricoeurja⁸ in v novejšem času uporaba »poetike vedenja« v zgovini, katere predmet je, po definiciji Jacques Ranciera, »celota literarnih postopkov, s katerimi se neki diskurz izmakne literaturi, si podeli status znanosti in pomen«⁹ – vse to je zgodovinarje prisililo, da so rade volje ali ne priznali, da zgodovina pripada žanru pripovedi – pojmovane v aristotelovskem smislu, kot »intriga, ki jo zastavijo predstavljena dejanja«. Ta ugotovitev se nikakor ni zdela samoumevna – predvsem ne tistim, ki so zavrgli dogodkovno zgodovino v korist strukturalne in kvantifikacijske zgodovine in so potem mislili, da so opravili z namišljenimi narativnostmi in da je konec predolgo trajajoče in dvomljive približnosti med zgodovino in zgodbo. Med eno in drugo se je prelom zdel brezpriziven: na mesto, ki so ga zasedali liki in junaki iz starih pripovedi je »nova zgodovina« postavila anonimne in abstraktne entitete; spontani čas zavesti je nadomestila s konstruirano, hierarhizirano, artikulirano časovnostjo; nasproti samorazlagalni naravi pripovedi je postavila pojasnjevalno sposobnost nadzorovane in preverljive spoznavnosti. V delu *Temps et récit* je Paul Ricoeur pokazal, kako namišljena je bila ta razvpita cezura. Vsa zgodovina – tudi najmanj pripovedna, tudi najbolj strukturalna – je namreč vedno zgrajena na podlagi obrazcev, ki vladajo produkciji pripovedi. Entitete, s katerimi rokujejo zgodovinarji (družba, razredi, mentalitete itn.) so »kvazi osebnosti«, implicitno obdarjene z lastnostmi, ki so lastnosti posameznih junakov ali navadnih posameznikov, kakršni tvorijo kolektivitete, nato označene kot abstraktne kategorije. Po drugi strani pa zgodovinske časovnosti vzdržujejo stanje močne odvisnosti glede na subjektivni čas: na nekaj čudovitih straneh je Ricoeur pokazal, kako *Méditerranée au temps de Philippe II* Fernanda Braudela temelji v bistvu na analogiji med časom morja in kraljevim časom in kako je dolgo trajanje samo posamična modaliteta, izvedena iz intrige, zastavljene v dogodku. In končno, pojasnjevalni postopki zgodovine so prej ko slej trdno vsklajeni z logiko posamične kavzalne imputacije, to se pravi z modelom razumevanja, ki – tako v vsakdanjem življenju kot v fikciji – dopušča, da se upošteva odločitve in dejanja posameznikov.

Takšna analiza, ki zgodovino vpisuje v vrsto pripovedi in ki razpozna temeljne zveze, ki združujejo vse pripovedi, tako tiste s polja zgodovine kot one s polja fikcije, ima več posledic. Prva je ugotovitev, da je pravzaprav zaradi nekega slabo zastavljenega vprašanja prišlo do velike razprave o

⁷ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Pariz 1975.

⁸ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Editions du Seuil, Pariz, 1983–85, 3 zv.

⁹ Jacques Rancière, *Les mots de l'histoire, Essai de poétique du savoir*, Editions du Seuil, Pariz 1922, str. 21.

domnevni »vrnitvi k pripovedi«, ki je nedvomno zaznamovala zgodovino v tem zadnjem desetletju. Kako naj bi se, konec koncev, dogajala kakršna koli vrnitev ali ponovno odkrivanje, če pa ni bilo ne odhoda in ne zapuščanja? Sprememba je, toda sprememba drugega reda. Zadeva namreč preferenčnost, ki so jo v zadnjem času priznali nekaterim oblikam pripovedi na račun drugih, bolj klasičnih. Življenjepisne pripovedi na primer, mikrozgodovinsko prerešeta-ne, ne potisnejo v ospredje istih likov ali istih konstrukcij kot velike strukturalne »zgodbe« globalne zgodovine ali kot statistične »pripovedi« serialne zgodovine. Od tod izhaja drugi predlog: opozarja na potrebo po ponovnem izboru podobnih lastnosti zgodovinske pripovedi glede na vse druge. Ta potreba zadeva v prvi vrsti »razdrobljeno« ali »razlistnjeno« organiziranje (kot je pisal Michel de Certeau) nekega diskurza, v katerem je v obliki citatov (ki so tudi učinki realnega), gradivo, ki ta diskurz utemeljuje in ga hoče pojasniti. Zadevajo pa prav tako tudi postopke »specifične akreditacije«, zaradi katere zgodovina razkazuje svoj status resnične vednosti in si ga tudi zagotavlja. Celota del, ki se umeščajo v »literary criticism« po ameriško, se je obrnila k zbiranju oblik, v katerih se ponuja diskurz zgodovine. To podjetje je izzvalo različne projekte: nekateri so se vrgli v vzpotavljanje običajnih taksonomij in tipologij, drugi so želeli prepoznati lokalne in individualne razlike.

Med prve lahko uvrstimo poskus Hydna Whitea; meri k identifikaciji retoričnih figur, ki upravljajo in izvajajo prisilo nad vsemi možnimi načini naracije in zgodovinske eksplikacije – to so štirje klasični tropi: metafora, metonimija, sinekdota in, s posebnim »metatropološkim« statusom, ironija¹⁰. Takšno iskanje konstant – antropoloških konstant (tistih, ki tvorijo časovne izkustvene strukture) in formalnih konstant (tistih, ki obvladujejo načine prezentacije in naracije zgodovinskih izkušenj) vodi Reinharta Kosellecka k razlikovanju treh tipov zgodovine: zgodovina – beleženje (*Aufschreiben*), kumulativna zgodovina (*Fortschreiben*), zgodovina – ponovno pisanje (*Umschreiben*)¹¹.

Med druge, med pripadnike poetike vednosti, ki je občutljiva za razlike in izmike, bomo uvrstili dela, kakršno je zadnje delo Philippa Carrarda *Poetics of the New History*¹²; kaže, kako različni zgodovinarji, pripadniki iste »šole« ali iste skupine, zelo različno mobilizirajo podobe označevanja, projekcijo ali izbrisanje *jaza* v diskurzu vednosti, kakor tudi sistem verbalnih časov,

¹⁰ Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore in London 1973; *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore in London 1987.

¹¹ Reinhart Koselleck, »Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze«, v *Historische Methode*, pod vodstvom C. Meiera in J. Rüsen, München 1988, str. 13-61.

¹² Philippe Carrard, *Poetics of the New History. French Historical Discourse from Braudel to Chartier*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore in London 1992.

personifikacijo abstraktnih enot ali načine dokazovanja: citate, tabele, grafe, kvantitativna kazala itn.

Tako se je v svojih najbolj trdnih gotovostih zamajana zgodovina nenadoma morala soočiti z mnogimi izzivi. Prvi, ki je prišel sicer z obeh strani Atlantika, a se je razlikoval, celo prav do protislovnosti, poskuša zlomiti sleherno vez med zgodovino in družbenimi vedami.

V Združenih državah se je naskok zgodil v obliki »linguistic turn«, ki – po natančni saussurovski ortodoksiji – šteje jezik za trden sistem znakov, katerih razmerja iz samih sebe proizvajajo pomen. Konstrukcija pomena je tako odrezana od vsakega subjektivnega namena ali nadzora, ker je pripisana avtomatičnemu in brezosebnemu lingvističnemu funkcioniranju. Realnosti ni več misliti kot objektivne reference, ki je diskurzu zunanja, saj je vzpostavljena z jezikom in v njem. John Toews je jasno označil to radikalno stališče (ne da bi nanj pristal), za katero »je jezik zamišljen kot samozadosten sistem 'znakov', katerih pomen je bolj določen z njihovim medsebojnim razmerjem kot pa z razmerjem do nekega 'transcendentalnega ali zunajjezikovnega objekta ali subjekta – »da je ustvarjanje pomena brezosebno, da se dogaja 'za hrbti' uporabnikov jezika, katerih jezikovnio delovanje lahko zgolj izkazuje pravila in postopke jezikov, ki jih naseljujejo, vendar jih ne nadzorujejo.«¹³ Najbolj vsakdanje zgodovinarske operacije so se poslej znašle brez objekta, začevši pri utemeljitvenih razločkih med tekstom in kontekstom, med družbenimi realnostmi in simbolnimi izrazi, med diskurzi in nediskurzivnimi praksami. Od tod izhaja, na primer, dvojna teza Keith Baker, ki uporablja »linguistic turn« za vprašanja izvira francoske revolucije: družbeni interesi, na eni strani, nimajo nobene zunanosti glede na diskurz, saj tvorijo »simbolično in politično konstrukcijo« in ne »predobstoječo realnost«; po drugi strani pa je treba vse prakse razumeti na ravni diskurza, kajti »zahteve po razmejitvi polja diskurza v odnosu do nediskurzivnih družbenih realitet, ki stojijo za njim, brez razlike kaže na območje delovanja, ki je samo diskurzivno konstituirano, te zahteve dejansko razlikujejo med različnimi diskurzivnimi praksami – različnimi jezikovnimi igrami – bolj kot med diskurzivnimi in nediskurzivnimi pojavi.«¹⁴ Na francoski strani je izziv dobil drugačno podobo, izkristaliziral pa se je v razpravah okrog interpretacije francoske revolucije. Daleč od tega, da bi prisegli na avtomatizem produkcije smisla, onkraj in nad individualnimi voljami, so, prav nasprotno,

¹³ John E. Toews, »Intellectual History after the Linguistic Turn: the Autonomy of Meaning and teh Irreducibility of Experience«, *American Historical Review*, 92, oktober 1987, str. 879-907 (opombe str. 882).

¹⁴ Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, str. 9 in str. 5 (delni francoski prevod *Au tribunal de l'opinion. Essais sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Payot, Pariz 1993).

poudarili svobodo subjekta, preudarno stran dejanja, konceptualno trdnost. Nenadoma so bili zavrtnjeni klasični postopki socialne zgodovine, s katerimi so poskušali razpoznati določilnice, ki upravljajo misli in ravnanja. Nenadoma je prvo mesto dobila politika, razumljena kot raven, ki zajema največji del družbe. To je vez, ki jo je poudaril Marcel Gauchet kot tisto osrednjo točko, kjer se po njegovem mnenju danes zarisuje spreminjanje paradigme v družbenih vedah: »Zdi se, da se na koncu problematizacij o moderni zahodni izvirnosti zarisuje ponovna skica totalne zgodovine. Iz dveh razlogov: ker s pomočjo politike nastaja nov pristop ali ključ za graditev totalitete in ker zaradi te odprtosti vsrkava razumna plat človekovih dejanj najbolj izdelane filozofije in najbolj razširjene sisteme reprezentacij.«¹⁵ Zgodovinarji (mednje sodim tudi sam), ki jim je slej ko prej najpomembnejša pripadnost zgodovine družbenim vedam, so poskušali odgovoriti na to dvojno in včasih kar surovo interpelacijo. Proti obrazcem tipa »linguistic turn« ali »semiotic challenge«, če uporabim izraz Gabrielle Spiegel,¹⁶ trdijo, da je nelegitimno zvajati konstitutivne prakse družbenega sveta na načela, ki upravljajo z diskurzi. Če priznamo, da je minula resničnost (najpogosteje) dosegljiva le prek besedil, ki jo poskušajo organizirati, jo podrediti ali predstavljati, to še ne pomeni, da je s tem določena njena identiteta med dvema logikama: na eni strani gre za logocentrično in hermenevitično logiko, ki vlada produkciji diskurzov, na drugi strani pa za praktično logiko, ki ureja ravnanja in dejanja. Prav to nezvedljivost izkušnje na diskurz mora vsakršna zgodovina upoštevati in se varovati pred nenadzorovano rabo kategorije »tekst«, ki se prepogosto in nepremišljeno uporablja za prakse (navadne ali obredne), katerih taktike in postopki niso v ničemer podobni diskurzivnim strategijam. Samo z ohranjanjem razločka med enimi in drugimi se je mogoče izogniti temu, »da bi za načela prakse akterjev postavili teorijo, ki jo je treba oblikovati, da bi jim dali smisel«, kakor se glasi formula Pierra Bourdieuja.¹⁷

Po drugi strani pa moramo zopet ugotoviti, da je konstrukcija interesov prek diskurzov tudi sama družbeno določena in omejena z neenakimi viri (jezikovnimi, konceptualnimi, materialnimi itn.), s katerimi razpolagajo tisti, ki jo proizvajajo. Ta diskurzivna konstrukcija nas potemtakem nujno vrača k objektivnim družbenim stališčem in lastnostim, ki so diskurzu zunanje, označujejo pa različne skupine, skupnosti ali razrede, ki tvorijo družbeni svet.

Temeljni predmet zgodovine, katere cilj je spoznati načine, kako družbeni

¹⁵ Marcel Gauchet, »Changement de paradigme en sciences sociales?«, *Le Débat*, 50, 1988, str. 165-170 (opombe str. 169).

¹⁶ Gabrielle M. Spiegel, »History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages«, *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, zv. 65, št. 1, januar 1990, str. 59-86 (opombe str. 169).

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Les Editions de Minuit, Pariz 1987, str. 76.

akterji dajejo pomen in smisel svojim praksam in diskurzom, je potemtakem in po mojem mnenju v napetosti med inventivnimi sposobnostmi posameznikov ali skupnosti in med prisilami, normami, konvencijami, ki – bolj ali manj močno, pač glede na mesto v razmerjih gospodstva – omejuje, kar jim je mogoče misliti, izrekati in storiti. Ta ugotovitev velja za zgodovino pisnih del in estetske produkcije, vselej vpisane v polje možnega, zaradi česar jih je mogoče misliti, sporočati in dojemati – potemtakem se moramo strinjati s Stephenom Greenblatom, ki trdi, da »je umetniško delo produkt pogajanja med ustvarjalcem ali skupino ustvarjalcev ustanovami in praksami družbe«¹⁸. Toda ugotovitev velja prav tako za zgodovino praks, ki so tudi same invencije pomenov, omejenih z mnogoterimi določitvami, ki vsaki skupnosti določajo legitimna obnašanja in vanjo vpete norme. Nasproti »vrnitvi k politiki«, mišljeni v radikalni samostojnosti, je po mojem mnenju v središče zgodovinarjevega dela treba postaviti zapletena in spremenljiva razmerja, ki so, po eni strani, utopljena med načine organiziranja in izvajanja oblasti v dani družbi, in po drugi strani, med družbene konfiguracije, ki omogočajo to politično obliko in jih ta sama tudi proizvaja. Zato pa tudi konstrukcija absolutistične države zahteva močno in vnaprejšnjo diferenciacijo družbenih funkcij, a hkrati terja nenehno ponavljanje (zaradi različnih dispozitivov, med katerimi je najpomembnejša dvorna družba) ravnotežja napetosti med vladajočimi družbenimi skupinami in nasprotniki. Nasproti vrnitvi k filozofiji subjekta, ki spremlja ali utemeljuje vrnitev k politiki, pa zgodovina kot družbena veda postavlja trditev, da so posamezniki vedno povezani v mrežo medsebojnih odvisnosti, očitnih ali nevidnih, ki oblikujejo in strukturirajo njihovo osebnost in ki v zaporednih stopnjah potemtakem opredeljujejo oblike čustvenosti in racionalnosti. Od tu lahko razumemo, zakaj so številni zgodovinarji pripisali tolikšen pomen delu, ki je bilo dolgo slabo poznano, a je njegov temeljni namen ravno – v smislu dolgega trajanja – artikulirati elemente konstrukcije moderne države, oblike družbene soodvisnosti in podobe fizične ekonomije: gre za delo Norberta Eliasa.¹⁹ Eliasovo delo omogoča predvsem, da izpostavimo dva pomena, ki se vedno vtihotapita v rabo izraza kultura, kakor z njim rokujejo zgodovinarji. Prvi označuje dela in ravnanja, ki v določeni družbi razkrivajo njeno estetsko ali intelektualno presojo.

¹⁸ Stephen Greenblatt, »Towards a Poetics of Culture«, v *The New Historicism*, pod vodstvom H. A. Veesea, Routledge, New York in London 1989, str. 1-14 (opombe str. 12).

¹⁹ O delu Norberta Eliasa glej *Materialen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, pod vodstvom P. Gleichmanna, J. Goudsbloma in H. Korte, Surkamp, Frankfurt na Maini, 2 zv., 1977 in 1984; Hermann Korte, *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Surkamp, Frankfurt na Maini 1988; Stephen Mennell, *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image*, Basil Blackwell, Oxford 1989; Roger Chartier, »Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le procès de civilisation«, uvod v Norbert Elias, *La société de cour*, Flammarion, Pariz 1985, str. I-XXVIII; in »Conscience de soi et lien social«, uvod v Norbert Elias, *La Société des individus*, Fayard, Pariz 1991, str. 7-29.

Drugi pa meri na navadne, vsakdanje prakse, »brez posebnosti«, ki tkejo tkivo vsakdanjih odnosov in izražajo način, kako neka skupnost, v danem času in prostoru, živi in premišlja svoj odnos do sveta in zgodovine. Zgodovinsko misliti kulturne oblike in prakse torej nujno pomeni osvetljevati razmerja, ki jih ti dve definiciji vzdržujeta. Dela nimajo trdnega, negibnega, občega pomena. Vanje je investiran mnogoteri in spremenljivi pomen, kakor je nastal v pogajanjih med predlogom in pristankom, v srečanju med obliko in razlogi, zaradi katerih ima delo neko strukturo in pristojnosti ali pa žanje pozornost publike, ki ga je vzela za svojega. Seveda je stalna težnja ustvarjalcev ali oblasti ali »klerikov« (cerkvenih ali pa tudi ne), da bi okamenili pomen in razglasili pravilno razlago, ki mora obvezovati branje (ali pogled). Toda recepcija pomeni vedno tudi inventivnost, premeščanje, preoblikovanje. Dela so sicer nastala na specifičnem področju, ki ima svoja pravila, svoje konvencije, svoje hierarhije, a se mu izmuznejo in začnejo z večjo težo svojo pot – včasih v zelo dolgem trajanju – po širnem družbenem svetu. Na podlagi mentalnih in čustvovanjskih shem, ki tvorijo lastno kulturo (v antropološkem smislu) skupnosti, ki jih sprejema, so ta dela dešifrirana in sama postanejo vir, iz katerega se misli bistveno: konstrukcija dužbenih vezi, samozavedanje, razmerje s svetim. Na drugi strani pa vsakršna ustvarjalna gesta vnese v te oblike in teme določeno razmerje s temeljnimi strukturami, ki v danem trenutku in kraju izoblikuje distribucijo oblasti, organizacijo družbe ali ekonomijo osebnosti. Mislec (ki se misli kot demiurg), umetnik, filozof ali učenjak pa ustvarjajo v prisili. Gre za prisilo glede na pravila (do patronata, do mecena, do trga itn.), ki določa njegov položaj; gre za še bolj odločilno prisilo glede na neznane določenosti, ki so v vsakem delu in zaradi katerih je to delo sprejemljivo in razumljivo. To, kar mora vsaka zgodovina misliti, so potemtakem *razlike in odvisnosti*: razlika kaže, kako so vse družbe v različnih oblikah ločile od vsakdanjega eno posebno polje človeške dejavnosti, odvisnosti pa na neštete načine vpisujejo estetsko ali intelektualno ustvarjalnost v polje svojih možnosti.

Zgodovina je tako ponovno trdno vsidrana v družbene vede, a mora kljub vsemu sprejeti še en izziv: premagati mora nasprotovanje, slabo rečeno, med na eni strani študijem položajev in razmerij in na drugi strani med analizo akcij in interakcij. Da bi presegli to nasprotovanje med »socialno fiziko« in »socialno fenomenologijo«, je treba vzpostaviti nov raziskovalni prostor, v katerem že sama zastavitev vprašanj terja, da se jasne misli, individualne namere, posebni nameni vpišejo v sistem kolektivne prisile, ki jih hkrati omogoča in ovira. Primeri teh novih rezov bi bili lahko številni; v njih so nujno poudarjene objektivne strukture in subjektivne reprezentacije. To je raziskovalni prostor, ki veže tekstno kritiko, zgodovino knjige in sociologijo kulture. Za to doslej neznano križišče močno različnih tradicionalnih in nacionalnih disciplin (literarna zgodovina v mnogih izpeljavah, bibliografija na anglosaški način,

socialna zgodovina pisave, kakor jo gojijo italijanski paleografi, socialno-kulturna zgodovina v tradiciji *Annales*) je značilen temeljni zastavek: razumeti, kako je posebno in inventivno branje nekega posameznega bralca vključeno v celo vrsto določil: bodisi, da gre za učinke pomena, na katere meri besedilo na podlagi samega dispozitiva svoje pisave, bodisi da gre za prisile, ki jih določa oblika, skozi katero se to besedilo prenaša do bralca (ali poslušalca) ali za pristojnosti ali konvencije branja, ki so značilna za vsako »interpretativno skupnost«.

Postopek, katerega pglavitna značilnost je, da zamaje kanonične meje, je mogoče srečati tudi na mnogih drugih raziskovalnih področjih: pri študijah o mestih, o vzgojnih procesih, o konstrukciji znanstvene vednosti. Opazarja na to, da intelektualne in estetske produkcije, mentalne predstave, socialne prakse vselej obvladujejo mehanizmi odvisnosti, ki jih subjekti sami ne poznajo. Na podlagi te perspektive je treba razumeti ponovno zgodovinsko branje klasikov družbenih ved (Ellias, pa tudi Weber, Durkheim, Mauss, Halbwachsh) in ponovno priznani pomen – kljub pojmom, ki so v navadi v zgodovini mentalitet – koncepta, kakršen je *reprezentacija*. Z njim namreč lahko označimo in povežemo tri pglavitne realitete: najprej kolektivne reprezentacije, ki v posamezniku utelešajo delitve družbenega sveta in ki organizirajo perceptivne in ocenjevalne sheme, na podlagi katerih le-ti razvrščajo, presoajo in delujejo; potem oblike eksihibicije družbene biti ali politične moči, kakršne se razkrivajo skozi podobe, obrede ali skozi to, kar je Weber imenoval »stilizacija življenja«, skozi znake in simbolne »performanse«. Končno gre za t.i. »prisostvovaost« (način, kako se kažeta – prezentifikacijo) identitete ali moči v reprezentantu (individualnem ali kolektivnem, konkretnem ali abstraktnem), v katerem je tudi kontinuiteta in stabilnost. Številna zgodovinska dela so se v zadnjem času ukvarjala s trojno opredelitvijo reprezentacije. Za to sta dva razloga. Po eni strani gre za umik nasilja, ki je značilen za zahodne družbe med srednjim vekom in 18. stoletjem in ki izhaja iz dejstva, da je država konfiscirala monopol nad legitimno rabo sile; zaradi tega so se družbeni spopadi, ki so bili neposredne surove, krvave konfrontacije, vse bolj umikali bojem, katerih orožje in cilj so reprezentacije. Po drugi strani pa je od zaupanja (ali nezaupanja) do reprezentacij odvisno, kolikšna je moč kakšne oblasti ali neke skupine. Na polju reprezentacije moči (Louis Marin²⁰) in na polju konstrukcije družbenih ali kulturnih identitet (B. Geremek²¹ in Carl Ginzburg²²) so opredelili zgodovino načinov, kako narediti

²⁰ Louis Marin, *Le portrait du roi*, Les Editions de Minuit, Pariz 1981; in *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, Editions du Seuil, Pariz 1993.

²¹ Bronislaw Geremek, *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, Editions Gallimard/Juliard, Pariz 1980; in *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, Gallimard, Pariz 1987.

²² Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi,

kaj verjetno, pa tudi oblik verjetja, ki je predvsem zgodovina razmerij simbolnih sil, zgodovina načinov in stopenj, kako podrejeni sprejemajo ali zavračajo določena načela in vsiljene identitete, ki so tu zato, da bi zagotavljale in obnavljale njihove podložnosti.

Takšno vprašanje je v samem središču zgodovine žensk, ki daje širok prostor dispozitivom simbolnega nasilja; nasilje, kot je zapisal Pierre Bourdieu, »uspe lahko samo toliko, kolikor tisti, ki to nasilje utрпи, prispeva k njegovemu učinku; boji se ga samo toliko, kolikor je pripravljen, da se z njim seznani«²³. Konstrukcija ženske identitete, gledano v trajanju, korenini v dejstvu, da so ženske opravile interiorizacijo tistih norm, ki jih je vzpostavil moški diskurz. Visoki cilj zgodovine žensk je potemtakem študij dispozitivov, razširjen na mnogotere registre, ki zagotavljajo (ali morajo zagotavljati), da ženske pristanejo na dominantne reprezentacije razlike med spoloma: kot so pravna manjvrednost, šolska raba spolnih vlog, razlikovnje v nalogah in dostopnosti, izključenost iz javne sfere itn. Reprezentacije ženske inferiornosti – daleč od tega, da bi se oddaljevale od realnega ali da bi opozarjale le na podobe moškega imaginarija – se nenehno ponavljajo in izpostavljajo in se vpisujejo v misli in telesa enih in drugih, moških in žensk. Zaradi takšne prilastitve dominacije pa še niso izključene, to je že treba reči, možne odstranitve ali manipulacije, ki z ženskim prisvajanjem moških modelov in norm spreminjajo reprezentacije v sredstvo odpora in v afirmacijo identitete, da tako zagotavljajo odvisnost in podrejenost. Prepoznavanje mehanizmov, zamejenosti in predvsem rab pristajanja je dobra strategija, s katero je mogoče popravljati privilegije, ki jih je zgodovina dolgo časa priznavala »žrtvam in upornikom«, »akterjem in akterkam svoje usode«, na račun »pasivnih žensk, za katere je preveč površno veljalo, da privolijo v svoj položaj, čeprav je ravno vprašanje privolitve popolnoma osrednje vprašanje v delovanju sistema oblasti, pa naj bo družbeni in/ali spolni«²⁴. Razpoke, zaradi katerih se večajo špranje v moškem gospodstvu, nimajo vedno in ne vse obliko spektakularnih prelomov in se tudi vselej ne izražajo z izbruhom odklonilnega in upornega diskurza. Pogosto nastajajo znotraj privolitve same, ko ponovno uporabljajo jezik gospodstva za označevanje neke nepodrejenosti.

S tem, da smo podrejenost, ki je ženskam vsiljena, opredelili kot simbolno nasilje, lažje razumemo, kako da je razmerje dominacije, ki je zgodovinsko in kulturno skonstruirano razmerje, vedno veljalo kot naravna razlika, nezvedljiva in obča. Bistvo torej ni v tem, da z besedno analizo postavimo biološko

Torino, 1966 (francoski prevod *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVIe et XVIIe siècles*, Flammarion, Pariz 1984).

²³ Pierre Bourdieu, *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Les Editions de Minuit, Pariz 1989, str. 10.

²⁴ Arlette Farge in Michelle Perrot, »Au-delà du regard des hommes«, *Le Monde des Débats*, št. 2, november 1992, str. 20-21.

definicijo nasproti historični definiciji razlike moški/ženska, ampak predvsem v tem, da v vsaki zgodovinski konfiguraciji razpoznamo tiste mehanizme, ki družbeno (in torej zgodovinsko) delitev vlog in funkcij izražajo in predstavljajo kot »naravno« (in torej biološko). Naravno branje prepada med moškim in ženskim je tudi samo historično datirano, povezano z izbrisanjem medicinskih reprezentacij podobnosti med spoloma, ki jih je nadomestil neskončni inventarij njihovih bioloških razločkov. Kot ugotavlja Thomas Laqueur je že od konca 18. stoletja »prevladujoči diskurz, ki je v moških in ženskih telesih videl hierarhično, vertikalno razvrščen en in isti spol« zamenjala »anatomija in fiziologija neprimerljivosti«²⁵. Spolno razliko, ki je vpisana v prakse in dejstva in ki organizira realnost in vsakdanjost, vedno vzpostavlja diskurz, ki jo utemeljuje in legitimira. Le-ta pa se vkoreninja v družbene položaje in interese, ki morajo potem zagotavljati podrejenost enih in gospodstvo drugih. Zgodovina žensk, povedano z besedami zgodovine odnosov med spoloma, zelo dobro kaže na izziv, pred katerim so danes zgodovinarji: povezati diskurzivno konstrukcijo družbenega in družbeno konstrukcijo diskurzov.

Obstaja še nekaj, kar ni nič manj nevarno. Iz povsem utemeljene ugotovitve, da je vsa zgodovina, kakršnakoli že je, vedno neka pripoved, organizirana na podlagi podob in obrazcev, ki mobilizirajo imaginarne pripovedi, so nekateri sklepali, da je kar konec vsakršnih razločkov med fikcijo in zgodovino, ker da je ta zgolj »fiction-making operation«, če besedo vzamemo Hayden Whiteu. Zgodovina ne prinaša nič več (ali nič manj) resničnega spoznavanja kot kakšen roman, in povsem iluzorni so poskusi, da bi klasificirali ali hierarhizirali dela zgodovinarjev po epistemoloških kriterijih, ki naj bi pokazali njihovo veliko pertinentnost, ko gre za poročanje o pretekli resničnosti, ki je njihov predmet: »obstajal je odpor do tega, da bi imeli zgodovinske pripovedi ta to, kar zelo očitno so: verbalne fikcije katerih vsebine so tako izmišljene kot odkrite in katerih oblike imajo več skupnega z njihovimi dvojniki v literaturi kot pa z onimi v znanostih«²⁶. Edini kriteriji, ki dopuščajo določeno diferenciacijo historičnih diskurzov, izhajajo iz njihovih formalnih lastnosti: »Semiološki pristop k proučevanju tekstov nam omogoča, da presodimo o vprašanju o zanesljivosti tekstov kot pričevanj o dogodkih ali pojavih, ki so glede nanje zunanji, da pregledamo vprašanje o »iskrenosti« teksta, njegovi objektivnosti, in da njegov ideološki aspekt vidimo bolj kot produkt (bodisi lastnega interesa ali interesa skupine, zavestnih ali nezavednih impulzov) kot pa proces (...)

To pomeni premakniti hermetični interes vsebine preučevanega teksta na njegove formalne lastnosti, ki pa se jih obravnava v okviru razmeroma praznega

²⁵ Thomas Laqueur, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990 (francoski prevod *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, Pariz 1992, str. 38).

²⁶ Hayden White, *Tropics of Discourse*, nav. delo, str. 82.

pojma stil, temveč bolj kot dinamičen proces menjavanja zaprtega in odprtega koda, prek katerega je preklicana specifična subjektiviteta in vzpostavljena v bralcu, ki naj bi vzdrževal to predstavo sveta kot realistično zavoljo njene sorodnosti do imaginarnega razmerja, ki ga ima subjekt do svoje lastne družbene in kulturne situacije²⁷. Ob takšnem pristopu ali takšnem »shift« se je treba spomniti, da je cilj spoznavanja konstitutivni del same zgodovinske intencionalnosti. Utemeljuje specifične postopke discipline: konstrukcijo in obravnano dejstev, produkcijo hipotez, kritiko in preverjanje rezultatov, vrednotenje ustreznosti med diskurzom vedenja in njegovim objektom. Zgodovinar, četudi piše v »literarni« obliki, ne dela literature, in sicer zato ne, ker je dvojno odvisen. Odvisen je glede na arhive, torej glede na preteklost, katere sledovi so v arhivih. Kakor piše Pierre Vidal-Naquet: »Zgodovinar piše in ta pisava ni ne nevtralna in ne transparentna. Oblikuje se po literarnih oblikah, pravzaprav po retoričnih figurah /.../ Mar to pomeni, da je zgodovinar izgubil svojo nedolžnost, da dopušča, da ga jemljemo kot objekt, da se sam sebe jemlje kot objekt, katerega objokuje? Dejstvo je, da če se zgodovinski diskurz ne bi nanašal (prek številnih posrednikov) na to, kar bomo imenovali, *faut de mieux* »realno«, bi bili še vedno v diskurzu, vendar ta diskurz ne bi bil več zgodovinski«²⁸. Nadalje gre za odvisnost glede na kriterije znanstvenosti in glede na tehnične postopke, ki so postopki zgodovinarjevega »metiera«, njegove obrti. Če smo prepoznali njihove variacije (Braudelova zgodovina ni Micheletova) to še ne pomeni, da prisile in kriteriji ne obstajajo in da literarno pisanje vodijo zgolj zahteve, ki ločujejo pisanje od zgodovine.

V prizadevanju, da bi zgodovinarji opredelili režim znanstvenosti, lasten njihovi disciplini, ki edina lahko ohrani njihovo slo po izpovedovanju tega, kar je bilo, so zgodovinarji izbrali različne poti. Nekateri so se oprli na študij tega, kar je omogočalo in še omogoča produkcijo in sprejemanje lažnega v zgodovini. Kot sta pokazala Anthony Grafton²⁹ in Julio Caro Baroja³⁰, obstajajo tesne in recipročne vezi med falsifikacijo in filologijo, med pravili, ki se jim morajo podvreči prikrojevalci resnice ali lažnivci in med napredkom dokumentarne kritike. Iz tega dejstva je delo zgodovinarjev na področju lažnega, ki seka in križa delo zgodovinarjev znanosti, zaskrbljenih zaradi spodnje čeljusti Moulin-Quignona ali nad Piltdownovo lobanjo, nekakšen paradoksen, ironični način kako znova uveljaviti sposobnost zgodovine, da bi vzpostavila pravo

²⁷ Hayden White, *Teh Content of the Form*, nav. delo, str. 192-193.

²⁸ Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la mémoire. Un Eichmann de papier et autres études sur le révisionnisme*, La Découverte, Pariz 187, str. 148-149.

²⁹ Anthony Grafton, *Forgers and Critics. Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton University Press, Princeton 1990 (francoski prevod *Fausserie et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux*, Les Belles Lettres, Pariz 1993).

³⁰ Julio Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Seix Barral, Barcelona 1992.

znanje. Po zaslugi svojih lastnih tehnik je disciplina sposobna prepoznati lažno kot takšno na podlagi denunciranja ponarejevalcev. Kar pomeni, da zgodovina pokaže – potem ko se vrne k svojim stranskim potem in ovinkom – da spoznavanje, ki ga sama producira, sodi v red obvladljivega in preverljivega znanja, še toliko bolj, ker je opremljena tako, da je odporna zoper »napravo skeptične vojne« kot je Carlo Ginzburg označil mnenje, ki odreka zgodovini vsakršno možnost, da bi izrekla resničnost, ki je obstajala in da bi ločila pravo od lažnega³¹. Vendar pa zgodovinskega znanja ni (ali pa ne več) mogoče misliti kot nekaj, kar je umeščeno v red resničnega, pravega na podlagi kategorij »galilejevske paradigme«, matematične in deduktivne. Pot se je potemtakem zelo zožila – tako za tistega, ki bi hotel hkrati zavrniti redukcijo zgodovine na literarno dejavnost (plod čiste, svobodne in poljubne radovednosti), kakor za onega, ki bi hotel opredeliti njeno znanstvenost zgolj na podlagi spoznavnega modela fizičnega sveta. V nekem tekstu, h kateremu se je treba vedno znova vračati, je Michel de Certeau izrekel to temeljno napetost zgodovine: Je »znanstvena« praksa, proizvajalka spoznanj, toda praksa, katere modalitete so odvisne od spreminjanja tehničnih postopkov, prisil, ki ji jih vsiljujejo družbeno tkivo in institucija znanja, znotraj katere poteka, pa tudi pravila, ki nujno obvladujejo njeno pisavo. Kar je mogoče povedati tudi tako: zgodovina je diskurz, ki poganja konstrukcije, kompozicije, podobe, ki sodijo na področje narativne pisave, se pravi literature, ki pa hkrati producira celoto »znanstvenih« izjav, če s tem razumemo »možnost, da se vzpostavi celota pravil, ki omogočajo, da 'nadzorujemo' postopke, ki so narejeni po meri produkcije določenih predmetov«³².

Michel de Certeau nas tu vabi, da bi mislili na način, ki je vrojen zgodovinskemu razumevanju. Kdaj lahko rečemo, da so odnosi, vzpostavljeni med indicem, vrsto ali izjavami (ki tvorijo historiografski postopek) koherentni, prepričljivi, pojasnjevalni? In, na drugi strani, da je takšna tudi referenčna realnost, za katero menijo, da jo ustrezno »predstavljajo«? Odgovor ni lahek, gotovo pa je, da je zgodovinarjeva naloga, da izdela primerno, nadzorovano spoznanje o tej »populaciji mrtvih – osebah, mentalitetah«, ki so njegov predmet. Če bi opustili namero doseči u resnice, ki je nemara pretirana, vendar pa temeljna, bi to pomenilo, da je nastala ugodna praznina za vsakršna ponarejanja in izkrivljanja. To pa bi bilo izdajstvo nad spoznavnostjo in bi ranilo spomin. Naloga zgodovinarjev je, da so budni.

Prevedla Neda Pagon

³¹ Carlo Ginzburg, »Uvod« v Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin*, tekst prevedel in komentiral J.-B. Giard, Les Belles Lettres, Pariz 1993, str. IX-XXI (opombe str. XI).

³² Michel de Certeau, »L'opération historiographique«, v *L'écriture de l'histoire*, nav. delo, str. 63-120.

Estetika

Spor o normativnih temeljih estetike

Bohdan Dziemidok

Eden izmed glavnih grehov, ki jih nekateri pripisujejo tradicionalni filozofski estetiki, je normativizem, ki ogroža ustvarjalno svobodo. Prvi estetik, ki je sistematiziral očitke proti estetiki, je najbolj verjetno Edward Bulloch. V svojem delu z naslovom *The Modern Conception of Aesthetics* (1907) je omenjal obtožbo zavoljo normativizma kot enega izmed glavnih očitkov, naslovljenih na estetiko. Poudarjal je, da so tako umetniki kot tudi navdušenci za umetnost vznemirjeni zaradi dejstva, da so pravila ustvarjanja in izbora umetnosti določena in vsiljena umetnikom in javnosti¹.

Normativizem tradicionalne estetike je zelo ostro kritizirala tudi analitična filozofija, kar je dobilo svoj izraz že v slavni antologiji W. Eltona z naslovom *Aesthetics and Language* (1954) in prav tako glasno v člankih avtorjev ameriške estetike: M. Weitz, »The Role of Theory in Aesthetics« (1956) ter W. E. Kennicka, »Does Traditional Aesthetics Rest on Mistake« (1958).

Ta kritika ni bila zgolj ostra, ampak tudi temeljna, ker je izražala dvom o temeljih in premisah esencializma, ki so bile:

1. Esencialistične predpostavke, da ima umetnost nekakšno absolutno, tj., univerzalno, nespremenljivo (zunaj časovno) bistvo in
2. Dejstvo, da tradicionalna estetika ni uvidela elementarne resnice, po kateri je vsaka umetnina cenjena glede na njeno unikatnost in neponovljivo originalnost in zato estetika tudi ne more postavljati nobenih splošnih pravil ustvarjanja, doživljanja, interpretiranja in ocenjevanja umetnin.

Nasprotniki umetniškega in estetskega normativizma so se sklicevali tudi na prakso najnovejše avantgardistične ustvarjalnosti, ki je, kot trdi teoretik avantgarde Peter Bürger, zanikala vsako možnost postavljanja vrednostnih in utemeljenih norm.²

Če naj bi bil normativizem eden izmed glavnih grehov tradicionalne estetike, ni nič čudnega, da bi moralo biti obvladovanje te šibkosti po mnenju nekaterih

¹ Prim. E. Bulloch, *Aesthetics. Lectures and Essays*, Westport CT.: Greenwood Press 1977, str. 7-14.

² P. Bürger, *Theory of Avant-Garde*, Manchester: Manchester Univ. Press 1984, str. 87.

predstavnikov analitične estetike, beg v čisti deskriptivizmu, ki ne bi bil samo brez normativističnih nagnjenj, ampak tudi brez kakršnihkoli prvin vrednotenja. Rezultat tega je bil nastanek nekaj klasifikacijskih, aksiološko nevtralnih definicij umetnosti. Poskušali so tudi ustvariti čisto deskriptivne teorije umetnosti, ki naj bi v skladu z namerami njihovih avtorjev nudile polno karakteristiko umetniške prakse ter se pri tem izognile normativizmu in vrednotenju. Klasični primer take koncepcije je institucionalna teorija Georga Dickieja. Dejansko pa niti institucionalna teorija niti drugi poskusi čisto opisnih in klasifikacijskih koncepcij umetnosti niso izpolnili njihovih pričakovanj in niso postali polne ter zadovoljive teorije umetnosti.

Kar nekaj stvari govori o tem, da to ni bilo naključje. Drugače tudi biti ni moglo, zakaj kakor je pravilno ugotovil Theodor Adorno, »je aksiološka ideja nevtralne estetike nesmisel«.³

Preden bomo poskusili utemeljiti tezo, da nobena čisto deskriptivna teorija ne more ponuditi polne karakteristike umetnosti, je po moji sodbi treba podati nekaj distinkcij, ki zadevajo razumevanje takih pojmov, kot so norma in normativnost.

V družbenih vedah je pojem »norma« označen s takšnimi termini, kot so: standard, pravilo, vzorec, zapoved in prepoved, ki jih uporabljamo v dveh temeljnih pomenih: 1. kot »*aktualni* vzorec obnašanja, kot to, kar je 'normalno' v tem smislu, da to počno praviloma ali splošno priznано člani družbe, ali 2. »kot *priporočljivi* vzorec: kar je pojmovano v dani družbi kot to, kar je treba početi«.⁴

Mislim, da ti dve temeljni pojmovanji pojma norme determinirata dve različni pojmovanji normativnosti estetike. Eno je namreč normativnost, ki temelji na razumevanju in artikuliranju norm, ki aktualno delujejo v umetniški ustvarjalnosti, nekaj drugega pa je bolj ali manj arbitrarno opredeljevanje norm teoretikov in njihovega vsiljevanja tako ustvarjalcem in njihovim umetninam, kot njihovim sprejemalcem. Eno je normativnost, ki je rekonstruirana »od spodaj«, nekaj drugega pa normativnost, določena in priporočena »od zgoraj«. Eno je tudi *implicitna* normativnost, ki jo vsebuje dana koncepcija umetnosti, tj. normativnost, ki je zgolj implicirana z določenim pojmovanjem umetnosti in njene vrednosti, s pojmovanjem svojskosti danega področja umetnosti (npr. glasbe), kakšnega umetniškega sloga (npr. gotike) ali poetike konkretne vrste (npr. tragedije). Nekaj drugega pa je *eksplicitna* normativnost, izražena v sistemu pravil, ki so jih oblikovali teoretiki in jih imajo za univerzalne in obvezujoče

³ T. Adorno, *Aesthetic Theory*, London and New York: Routledge 1984, str. 87.

⁴ M. Gilbert: »Norm«, v: *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, (W. Outhwaite in Z. Bottomore), Oxford: Blackwell 1993, str. 425.

za ustvarjalce in sprejemalce umetnosti. Obe pojmovanji normativnosti sta upravičeni, vendar menim, da jih ni mogoče istovetiti med seboj. Podobno kot ne smemo istovetiti nedvomično aksiološki značaj estetike z njeno morebitno normativnostjo, ki se v estetiki lahko izraža v različnih oblikah in na različnih stopnjah.

Estetika ima pravico in tudi dolžnost, da izraža kulturno diferencirana in historično se spreminjajoča pravila ustvarjanja umetnin ali stik z njimi, njihovo interpretacijo in ocenjevanje. Estetika je dolžna izogibati se po eni plati opredeljevanju norm, ki določajo ali omejujejo ustvarjalni proces ali oblike in načine pravega stika z umetnostjo in njenega vrednotenja. Estetske norme so izraz estetske dojemljivosti in estetskih nagnjenj dane dobe, umetniške norme pa so ekstrapolacija estetike, ki jo implicitno vsebujejo umetnine, ki so v določeni kulturi in dobi uspele in požeje priznanje strokovnjakov ter javnosti. Če se estetiki zavedajo spremenljivosti umetniških in estetskih norm, nadalje dejstva, da mora periodično in praviloma priti do spora med vladajočimi normami in novo umetnostjo in da bo v tem sporu prej ali slej zmagala nova umetnost, potem tako pojmovana normativnost estetike ne pomeni nobene grožnje za umetniško ustvarjalnost in je ni treba imeti za šibkost estetike. Zavest o kulturni raznorodnosti in zgodovinski spremenljivosti mora predhoditi uporabi pravil Aristotelove poetike pri dramaturgiji dvajsetega stoletja, kanonov italijanskega renesančnega slikarstva pri pravoslavnih ikonah, norm neoklasične poezije pri romantični poeziji, kanonov evropske opere pri kitajski operi itd.

Glede na razumevanje narave norm in moči njihove veljavnosti je treba po moji sodbi razlikovati radikalno normativnost monistične, (ki priznava samo en estetski ideal, en sam estetski vzorec, en slog, en tip umetniške vrednosti in en sam model zaznavanja umetnine) in absolutistične estetike od umerjenega (blagega) normativizma pluralistične estetike, ki priznava enakopravnost različnih tradicij, slogov in umetniških konvencij in različnih tipov umetniških in estetskih vrednot.

Normativnost tradicionalne estetike ni bila vedno greh, storjen nad umetnostjo. Gotovo ni bila to tedaj, ko je bila umetnost, tako kot je bila v Grčiji, pojmovana kot ustvarjanje stvari v skladu s sprejetimi pravili. Nikakor to ni bila vse do 18. stoletja, ko so tedaj najvidnejši umetniki, kot so bili Leonardo na Vinci, Dürer, Lessing in drugi opredelili norme, ki naj bi bile v umetnosti obvezne. Pojmovanje umetnosti kot ustvarjalnosti se je začelo povezovati z umetnostjo pravzaprav šele od 19. stoletja dalje. Trdovratno pripisovanje estetiki radikalnega normativizma, ki bi lahko pomenil avtentično grožnjo svobodi ustvarjalnosti, nikakor ni nujni in bistveni znak te discipline in je mnogo bolj pogost v umetniški kritiki. Res pa je, da se pri večini filozofskih teorij umetnosti kažejo prvine vrednotenja in v njih skrite implicitne normativne predpostavke. Kriteriji

estetskega vrednotenja in estetske norme so med seboj vzajemno povezane, kar pa nikakor ne pomeni, da jih je mogoče med seboj istovetiti. Estetske norme kot take in dejstva njihovega upoštevanja ali odklonov od njih so vedno kriteriji vrednotenja. Ni pa mogoče govoriti o obrnjeni odvisnosti. Ne more biti vse, kar je predmet estetske ocene, temelj estetske norme. Norme in ocene se tudi ne prekrivajo z vsebinskega vidika. Upoštevanje norme je lahko hkrati kriterij pozitivne vrednosti, pa tudi priča konvencionalnosti, banalnosti stvaritve. Podobno je lahko dejstvo odklona od sprejetih estetskih norm v enem primeru estetski kriterij šibkosti umetnine, v drugem pa lahko priča o novatorstvu umetnine ali celo o mojstrovini.

Aksiološki vidiki so organska prvina spoznanja in jih poznamo v vseh raziskovalnih disciplinah. Adorno je imel nedvomno prav, ko je trdil, »da brez vrednot v estetiki ni mogoče razumeti ničesar. Posebno področje umetnosti je tisto, kjer so vrednote neizogibne«.⁵

Poskusi oblikovanja čisto opisne estetike na temelju analitične estetike niso prinesli zanimivih rezultatov. To zadeva predvsem antiesencialiste, ki so zanikali možnost nastanka teorije umetnosti in so postulirali nujnost, da se omejijo na urejevanje in analiziranje pojmov, ki zadevajo umetnost. M. Weitz je menil, da moramo nujno zamenjati vprašanje: »Kaj je umetnost?« z vprašanjem: »Kakšen pojem je pojem 'umetnosti'?« Zakaj vsaka realna definicija in teorija umetnosti je po njegovem mnenju restriktivna in lahko dejansko ogrozi prihodnji razvoj umetnosti. Omejitev na čisto lingvistični diskurz v zvezi z umetnostjo ni mogla prinesiti rezultatov, ki bi bili avtentično spoznanjsko pomembni. Praviloma so privedli do spoznanjsko jalovega govoričenja o govoru, o govoru o umetnosti.

Neuspešno so se končali tudi zelo ambiciozni poskusi oblikovanja čisto klasifikacijskih teorij umetnosti. Primer je lahko Dickiejeva institucionalna teorija.

Argument proti čistemu deskriptivizmu v filozofiji umetnosti je med drugim tudi dejstvo, da se tako Dickie kot tudi Bürger razen programsko antinormativnih deklaracij nista mogla izogniti normativizmu. Kot je pravilno ugotovil Zuidervart, vsebuje Bürgerjeva koncepcija norme implicitno. »Vsaj prek implikacije opredeljuje kot pomembno veljavno normo historični vpliv umetniških pojavov na estetsko teorijo«.⁶

Dickiejev normativizem pa je eksplicitno izražen in to kar dvakrat. Dickie odreja umetniški status konceptualni umetnosti tipa »Thoughts« Roberta Barryja

⁵ T. Adorno, *Aesthetic Theory*, op. cit. str. 371.

⁶ L. Zuidervart, »Normative Aesthetics and Contemporary Art: Bürger's Critique of Adorno«, *Proceedings of the XIth International Congress in Aesthetics 1988*. (ur. Richard Woodfield), Nottingham: Polytechnic Press 1990, str. 244.

prvič v polemiki z Binkleyem. Barryjev primer se po njegove mnenju odločno razlikuje od primera Duchampovih »Ready made«. »V središču umetniškega ustvarjanja je bila umetnina iz medijev (...). Pred več stoletij se je na tisoče ljudi učilo, kako se posluževati medijev in tako ustvarjati umetnost. Nato se je Duchamp poslužil nočne posode kot medija na podoben način kot se kipar poslužuje kosa kamna, da bi ustvaril umetnino. (...) Duchampovo in Barryjevo delovanje je nekako podobno, vendar so njuna dela fundamentalno in v celoti različne vrste. Prepad, ki ju deli na dve različni delovanji, označuje razliko med ustvarjanjem umetnine in samo govorjenjem, da nekdo ustvarja umetnino.« V Barryjevem primeru »ni niti uveden noben nov medij niti ni omenjen, dejansko Barry zavrača vsakršen medij.«⁷ Dickie odreja torej status umetnine z Barryjevo propozicijo, ker se namreč ta ne poslužuje nobenega artefakta, ker se odpoveduje vsakršnim medijem, ne upošteva tradicionalnih pravil ustvarjanja, ki jih po vsem videzu Dicke šteje za univerzalne norme, ki so obvezne za vsako umetnost. Drugič pa se Dickie ne omejuje samo na zavračanje Barryjevih konceptualnih propozicij, ampak sam predlaga »dve pravili ustvarjanja umetnosti« (rules of artmaking), namreč: 1. »ustvarjanje artefakta« in 2. predstavitev tega artefakta »javnosti sveta umetnosti« (an artworld public). Vsaka od obeh norm je nujni pogoj za ustvarjanje umetnosti in »obe pravili skupaj sta zadostni za ustvarjanje umetnin«.⁸

Primeri Bürgerja in Dickieja pričata o pravilnosti prepričanja K. Lüdekinga, ki je menil, da je »pojem umetnosti, kot kažejo primeri, uporabljen predvsem kot vrednostni pojem (value-concept)« in da so bili prav zato »različni poskusi analitičnih filozofov, da bi pokazali, kako lahko uporabljamo pojem umetnosti brez kakršnegakoli angažiranja normativnih kriterijev, tako nezadovoljivi, da so navsezadnje povsem izgubili svojo verodostojnost«.⁹

Izvajanje meje med opisom in vrednotenjem ter normiranjem je izjemno težko. To med drugim tudi zaradi dejstva, da celo »najbolj preprost objekt ne more biti opisan *popolno*«. Zato »vsaka deskripcija predpostavlja določeno vrsto selekcije, in opravljeni izbor (ki zadeva to, kar je treba uvesti v opis) mora biti navsezadnje utemeljen z normami in vrednotami«.¹⁰

Eden izmed glavnih povodov, zaradi katerih institucionalna teorija ni mogla

⁷ G. Dickie, *Art Circle: A Theory of Art*, New York: Haven Publications, 1984, str. 61.

⁸ *Ibid.* str. 69.

⁹ K. Lüdeking, »Does Analytic Aesthetics Rest on a Mistake?« (v:) *Proceedings of the XIth International Congress in Aesthetics*, op. cit., str. 126.

¹⁰ G. Hermerén, *Aspects of Aesthetics*, Lund: CWK Gleerup 1983, str. 245. Normativni elementi se ne pokažejo neizgibno samo pri deskripciji, ampak tudi pri interpretaciji; to je prepričljivo dokazal Charles Stevenson v *Interpretation and Evaluation in Aesthetics* (1950); to je bilo ponatisnjeno v antologiji Morrisa Weitzza *Problems in Aesthetics*, II. izd. London: Macmillan 1970, str. 877-913, prim. zlasti str. 884-887.

biti priznana za polno in zadovoljivo karakteristiko umetnosti, je programsko ignoriranje problematike vrednosti umetnosti. Res je, da ta teorija dovolj zvesto opisuje sodobno umetniško prakso, pri čemer pravilno opaža in poudarja dejstvo, da je ta praksa v veliki meri institucionalizirana. Ko pa institucionalna teorija ignorira aksiološke vidike umetnosti, ne more ponuditi izčrpne značilnosti umetniške prakse in razkriti njene svojskosti, zakaj umetnost je *par excellence* aksiološki pojav. Umetniška dejavnost temelji na ustvarjanju vrednot in stalnem valoriziranju (vrednotenju in prevrednotenju) zunajumetniških vrednosti v dani družbi.¹¹

Ni dvoma, da je bila umetnost vedno povezana s sfero vrednosti: odkrivanje, ustvarjanje in popularizacija ali gojenje raznorodnih človeških vrednot je bilo vedno povezano tudi z zunajumetniškimi valorizacijami življenjskih vrednot ob pomoči posebnih sredstev ekspresije in umetniške sugestije. Teorija umetnosti se ne more odpovedati opisovanju funkcioniranja umetnosti kot izvira in posrednika vrednot ali raznorodnih procesov vrednotenja, ki so povezani z umetnostjo (vrednotenje stvarnosti pri avtorju in njegovem delu, umetnine pri strokovnjakih, umetniških institucijah in običajnih sprejemnikih, vrednotenje pristojnosti umetnikov in sprejemnikov pri kritikih in pristojnosti kritikov pri umetnikih, družbeno vrednotenje [opredeljevanje določenega mesta v družbeni hierarhiji] umetnikov, poznavalcev in zbirateljev umetnosti).

Sodobna filozofija umetnosti nima normativističnih nagnjenj in ne omejuje ustvarjalne svobode niti ne ovira razvoj umetnosti. Je zelo strpna in je dobrohotno odprta za najbolj drzne in sporne umetniške predloge. Ne odteguje se samo normativizmu, ampak sploh vrednotenju. Je pa neprestano nagnjena k samokritični metarefleksiji.

Lahko celo rečemo, da včasih pretirano omejuje svojo pravico do izražanja dvomov in ocen, pri čemer manjša svojo družbeno uporabnost. Sprejemalci najnovejše umetnosti ne potrebujejo samo opisov in klasifikacij sodobne umetniške ustvarjalnosti, ampak tudi kriterije, ki bi omogočali ločiti pomembne umetniške dosežke od lažnih umetniških produktov. Zlasti sprejemalci najnovejše avantgardne umetnosti morajo utemeljiti dvome, ali lahko vse umetniške predloge in eksperimente priznamo za umetnine ali ne. Pogosto se počutijo dezoorientirani in zmedeni ter imajo pravico pričakovati pomoč od estetike in umetniške kritike.

Ko končujem nisem povsem prepričan, ali generalna teza, ki pravi, da ima estetika vedno normativne temelje, ni preveč radikalna, premočna. Osebnost bi raje govoril o normativnih vidikih estetike. Stopnja normativnosti raznorodnih

¹¹ Jerzy Kmita meni, da je glavna funkcija umetniške prakse specifično umetniška »svetovnonazorska valorizacija vrednosti, ki jih je mogoče dojeti kot praktične, »življenjske«. Prim. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Varšava: PWN 1985, str. 33-37 in 168-171.

teorij ni enakšna. Privrženci deskriptivnosti v estetiki imajo nedvomno plemenite namene. Opis mora biti dejansko pomembna in nujna sestavina vsake estetike in filozofije umetnosti. Nobenih dvomov ne gojim o tem, da je estetika aksiološka disciplina, da nobena čisto opisna teorija umetnosti ne more nuditi polne karakterizacije tega pojava. Bojim se, da bi bila koristnost take čisto opisne teorije umetnosti preveč čisto teoretična, saj je potrebna predvsem (ali celo izključno) samim teoretikom.

Prevedel F. J.

A significant contribution to one of the most important strains of current political theory...

RECONSIDERING THE POLITICAL

Edited by David Howarth and Aletta J. Norval

Department of Government, University of Essex, United Kingdom

Reconsidering the Political centres on a rethinking of the political in late modernity from a poststructuralist perspective. It includes international contributions dealing with the form and character of political spaces and institutions in the present; contemporary theoretical debates concerning the relationship between state and civil society, and politics and ethics; as well as more concrete historical analyses.

Reconsidering the Political provides an ambitious contribution to a recasting of traditional problematics of political philosophy and the development of political analysis in terms of the insights of poststructuralist theory.

CONTENTS

- **Politics, Ethics, Identity: Reconsidering the Political,**
David Howarth and Aletta J. Norval
- **Tracing the Political,** *Benjamin Arditi*
- **Enacting the Political,** *Michael Cholewa-Madsen*
- **Negotiating the Paradoxes of Contemporary Politics,**
Interview with Ernesto Laclau
- **Herculean Tasks, Dionysian Labor,** *Timothy S. Murphy*
- **Postmodern Law and the Withering of Civil Society,**
Antonio Negri and Michael Hardt
- **Civil Society: The Traumatic Patient,**
Yael Shalem and David Bensusan
- **Curiosity,** *Sue Golding*
- **Fascination with Foucault: Object and Desire of an Archaeology of Knowledge,** *Rudi Visker*
- **Agonal Thought: Reading Nietzsche as Political Thinker,** *David Owen*
- **Rorty's Pragmatism: Argument and Experience,** *Michael Reid*
- **The Reinvention of Democracy in Eastern Europe,**
Jelica Sumic and Rado Riha
- **The Politics of Homecoming: Contending Identities in Contemporary South Africa,** *Aletta J. Norval*
- **Post-Democracy, Politics and Philosophy,**
Interview with Jacques Rancière
- **The Aims of Radicalism,** *Michael Reid*

SPECIFICATIONS

Reconsidering the Political

(*Angelaki* Vol. 1, No. 3 ISSN: 0969-725X)

January 1995 200 pages Softbound

ISBN: 1-899567-02-X

Price (inc. p+p*): Individuals: US\$10.00/£5.00

*International orders sent by air Institutions: US\$15.00/£8.00

Send your order with payment to:

Angelaki 44 Abbey Road Oxford OX2 0AE United Kingdom

Reconsidering the Political is published by Angelaki, an independent journal in philosophy, literature and the social sciences, publishing thematic book collections. Further details from the above address.

O diskurzih o »neuspehu avantgarde«

Modernistično oblikovanje in izkrivljanje rodovnega pojma »Umetnost«

Kikuko Toyama

Uvod

»**A**vantgarda« in »modernizem«: temeljna težava pojmovnega odnosa med tema dvema izrazoma vsaj delno izhaja iz dejstva, da so ju avtorji številnih kritičskih in teoretskih spisov (med njimi so Clement Greenberg, Rosalind Krauss in Renato Poggioli) uporabljali skoraj kot zamenljiva; da bi bile stvari še bolj zmedene, so se definicije obeh izrazov malo (ali odkrito) razlikovale od enega avtorja do drugega. Vendar pa je treba tudi omeniti, da se je pred nedavnim pojavila težnja redefinirati avantgardo kot specifično fazo modernizma (ali celo antimodernizma) ter proučiti možnosti osvetlitve določene kontinuitete med avantgardo in postmodernizmom (Peter Bürger, Matei Calinescu).

V svojem članku bi želela obravnavati način, na katerega ta dva momenta – modernizem ter avantgarda, medsebojno nasprotujoča si dvojčka – delujeta neodvisno in prepleteno drug z drugim v zgodovini moderne umetnosti. Osredotočila se bom na nekatere diskurze oziroma teorije, ki zagovarjajo tezo o »neuspehu avantgarde« (v Russell Bermanovem kritičnem branju Bürgerja, dekanonizirajočem in kontekstualnem branju Greenberga pri Thomasu Crowu, v trditvi Andreasa Huyssna, da se je modernizem izoblikoval reaktivno ter pri drugih).

Ta ponovni pregled trditev o tem, kaj je zgodovinska avantgarda nameravala, a ji je neizogibno spodletelo, me bo pripeljalo do drugega vprašanja, to je vprašanja potlačitve/zanikanja, za katerega se mi zdi, da ga lahko opazimo v samem začetku modernističnega oblikovanja Umetnosti kot rodovnega pojma.

Po Arthurju Dantu lahko v zgodovini zahodne filozofije razpoznamo nenehen poskus nevtralizirati in udomačiti umetnost. Ta je tako uspešen, da je umetnost, podobno kot divja žival, izgubila svojo potencialno nevarnost ter obstaja sedaj izolirana na piedestalu »estetskega«, oziroma ujeta v Umetnost. Moj končni cilj je najti zvezo med takšnim nevtraliziranim položajem umetnosti (ne glede na to ali je vzrok temu filozofski napor) ter njegovim vzvišenim položajem.

1. »Neuspeh avantgarde«

Dandanes pogosto opozarjajo, da sta bila v ameriški kritiki dvajsetega stoletja izraza »modernizem« in »avantgarda« zvečine izenačena ter podrejena terminu »modernizem«.¹ Takšna »angloameriška tradicija« mora biti precej odvisna od prevlade formalističnega modernizma v umetnostnih teorijah in kritičskih spisih v Združenih državah, ali natančneje, v New Yorku vse od poznih tridesetih let tega stoletja dalje, kjer je glavni poudarek veljal estetiki avtonomije in konsekvantno samemu umetniškemu mediju namesto, da bi bila postavljena v ospredje tematika ali vsebina. V očeh Clementa Greenberga, Williama Rubina in kar precejšnjega števila njunih somišljenikov, dada in nadrealizem nikdar ne bi mogla postati kaj več kot izkrivljen pobeg v »književnost« ter obsojena na to, da ostaneta izključena iz glavnega toka moderne umetnosti.² Posledica je bila, da je »puristična umetnost«, se pravi abstraktna, samoreferencialna in v tem smislu modernistična, prevzela ime avantgarde, s čemer so najbrž izpuhteli nekateri izvorni pomeni modernizma in avantgarde.³

¹ Gl. Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham, Duke University Press 1987, str. 137; Andreas Huyssen, *After the Great Divide*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press 1986, str. 162; Jochen Schulte-Sasse, »Theory of Modernism versus Theory of the Avant-Garde«, v: Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1989, str. xiv.

² Gl. T.J. Clark, »Arguments about Modernism: A Reply to Michael Fried« (1983), v: *Pollock and After* (ur. Francis Frascina), New York, Harper & Row 1985, str. 83; Schulte-Sasse, *op. cit.*, str. xxxv; Huyssen, *op. cit.*, str. 166-7. Gl. tudi Clement Greenberg, »Surrealist Painting«, *Nation*, 12. avgust 1944 ter »Counter-Avant-Garde«, *Art International*, 20. maj 1971. Glede Williama Rubina, ki so ga imeli leta 1966 za »skoraj edinega ameriškega zgodovinarja, ki se je skušal resno ukvarjati z vplivom nadrealizma na abstraktni ekspresionizem«, je ta leta 1963 izjavil: »Ravno z dadaizmom se je resnično estetsko novatorstvo pričelo zamenjevati z navidezno izvirnostjo ... zahteva po novosti je pripeljala številne manj pomembne slikarje v »književnost«, se pravi onkraj legitimne poezije upodabljanja, ki je organsko povezano s plastičnimi strukturami, in v dejansko izvenestetsko ikonografsko dejavnost.« – Nav. v: Irving Sandler, *American Art of the 1960s*, New York, Harper & Row 1988, str. 59.

³ O preoblikovanju pojma modernizma (vključno s pojmom avantgarde) v Združenih državah, gl. Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art*, Chicago & London, The University of Chicago Press 1983. Guilbaut je tu vztrajal, da je moral biti »modernizem«, s tem ko je bil uničen v Evropi ter prenešen v Združene države, razširjen do tolikšne mere, da je postal izenačen z nejasnim pojmom »kulture na splošno«, torej ideološkega nasprotnika »divjaštvu« evropskega fašizma (str. 55 in 218). Po Guilbautu je bila ta politično manipulirana depolitizacija modernizma in avantgarde navzoča že v spisih, kakršni so bili spisi Roberta Motherwella (»Kar imamo najrajši pri nadrealističnih umetnikih, ni njihov program, ... pač pa njihove formalistične inovacije,« – nav. v: Guilbaut, *op. cit.*, str. 81-2.) in Barnetteta Newmana, v katerih je ta z uporabo »nekaterih zamisli Trockega o ukinjanju politične pripadnosti, ki je bila z njimi povezana, upodabljal revolucionarja kot zaveznika formalizma,« kar je temeljilo na prepričanju, da mora »umetnik zavreči politiko preden lahko prestopi v modernizem« (str. 70). Kar zadeva isto težnjo v Združenih državah, ki je bila morda do neke mere odgovorna za nejasno izrazje glede modernizma in avantgarde, pravi Huyssen, da se je v Združenih državah prve polovice tega

V zadnjih dveh desetletjih je splošna odvisnost od tega kanoniziranega modernizma doživela ostro kritiko, ki jo je spremljala decentralizacija umetniškega sveta; več pozornosti so bila deležna evropska gibanja z začetka tega stoletja (»zgodovinska avantgarda« Petra Bürgerja, to je dadaizem, nadrealizem, ruska avantgarda, futurizem, ekspresionizem itd.), skladno s tem pa je bil redefiniran pojem avantgarde tako, da je bila ta odslej jasno ločena od formalističnega modernizma.

»Česar ne smemo pozabiti«, je izjavil Tristan Tzara leta 1947, »je, da od dade naprej književnost ali slikarstvo nikdar nista bila ustvarjena z namenom, ki bi služil samemu sebi; postala sta prej začasno sredstvo, način razumevanja, označevala sta navodila ter predstavljala človeški izraz sredi našega boja za razumevanje ali razjasnjevanja življenja. To, za kar gre, je to življenje. Pesništvo in umetnost sta pomembna le, kadar uspesta služiti kot gonilna sila za stopnjevanje življenja.«⁴ Tu, v svojem predavanju na Sorboni, je Tzara formuliral te idealne značilnosti zgodovinske avantgarde, se pravi odrekanje samozainteresirani, introvertirani, avtonomni umetnosti, sprava med radikalizmom in ideologijo ter, v pesništvu, dokončna ponovna vključitev umetnosti v življenje.

Po Bürgerju je treba v ravnokar opisanih stališčih avantgarde videti napad na buržoazno »institucijo umetnosti«, na sam družbeni okvir, v katerem se je umetnost umaknila iz vsakršnega ukvarjanja s politiko, družbenimi spopadi in z vso drugo življenjsko *praxis*, da bi se postavila v svetišče »čisto« estetskega razvoja, ki je dosegel vrhunec v esteticizmu in »*l'art pour l'art* konca devetnajstega stoletja. »Šele potem, ko se je v esteticizmu devetnajstega stoletja umetnost povsem ločila od življenjske *praxis*, se lahko estetsko razvija kot »čisto«. Vendar pa postane razpoznatna tudi druga plat avtonomije, namreč odsotnost družbenega vpliva umetnosti. Avantgardistični protesti, katerih cilj je ponovno vključiti umetnosti v življenjsko *praxis*, razkriva povezavo med avtonomijo ter odsotnostjo kakršnihkoli posledic.«⁵ ... gibanja zgodovinske avantgarde zavračajo tiste določbe, ki so bistvene v avtonomni umetnosti: razlikovanje med umetnostjo in življenjsko *praxis*, individualno proizvodnjo ter individualno recepcijo, ki je jasno ločena od te proizvodnje. Avantgarda

stoletja »'visoka umetnost' še vedno trdo borila, da bi pridobila širšo legitimnost, ter da bi jo javnost jemala resno«, in da so bili v teh razmerah vidnejši pisatelji vse od Henryja Jamesa dalje nagnjeni k pripisovanju bolj strateških vrednot »konstruktivni senzibilnosti modernizma« in njegovemu vztrajanju pri avtonomiji književnosti, kot pa »ikonoklastičnemu in antiestetskemu etosu evropske avantgarde« (str. 167).

⁴ Tristan Tzara, *Le surréalisme et l'après-guerre*, Tokio, Shicho-sya 1985, str. 36. Prim. tudi str. 10, 19, 21 in 28-9. Za razliko od Bretona in Aragona je Tzara tako močno vztrajal pri združitvi književnosti in politike, da njegovo stališče najbrž lahko velja kot reprezentativno za stališče zgodovinskih avantgard.

⁵ Bürger, *op. cit.*, str. 22.

hoče doseči ukinitve avtonomne umetnosti, pod čemer razume, da je treba tudi umetnost integrirati v življenjsko *praxis*.⁶

Vendar pa avantgarda ni uspela v svojem poskusu vključiti umetnost v življenje ter ju reorganizirati/revolucionirati. To oceno, ki jo ponuja Bürger, se zdi, zagovarjajo tudi Matei Calinescu, Andreas Huyssen, Thomas Crow in tudi drugi. Vsi razpravljajo o »neuspehu avantgarde« v smislu privzema, ki je organizirano ne le v svetu življenja, pač pa tudi v umetniškem svetu, v sistemu, skozi katerega se izumi avantgarde neizogibno spremenijo v institucije, tako da obstoječe meje ostanejo nedotaknjene.

Prva trditev je, da je avantgardistični namen zanikati avtonomno umetnost propadel, saj ni nikdar dosegel svojega izvirnega emancipatoričnega namena; nasprotno, služil je promociji »šunda«, »blagovne estetike« ali obči estetizaciji vsakdanjega življenja prek nagle širitve kulturne industrije, katere temeljna strategija je bila uporabiti formalne prijeme le zato, da bi vzpostavila posebno zvrst potrošniškega vedenja pri ljudeh ter jih tako ohranjala v mejah že obstoječega.⁷ V družbi poznega kapitalizma umetnost sicer postane do določene mere praktična, vendar pa to doseže tako, da prej stabilizira celoten sistem, namesto da bi se od njega ločila. Zato, kot pokaže Huyssen, »zgodovinska avantgarda ni le stvar preteklosti, temveč je tudi nekoristno poskusiti oživiti jo v kakršnikoli že preobleki. Njeni umetniški izumi in postopki so bili vsrkani in

⁶ *Ibid.*, str. 53–4. Gl. tudi Huyssen, *op. cit.*, str. 163. To pa ne pomeni, da takšno razlikovanje na modernizem in avantgardo, ki temelji na njunem nasprotujočem si odnosu do estetike avtonomije, ne naleti na kritiko. Gl. npr. Frederick R. Karl, *Modern and Modernism*, New York, Athenaum 1988, str. 3–4, opomba in str. xvii. Tam avtor trdi, da obstaja avantgarda v kateremkoli zgodovinskem obdobju, da pa se hitro spremeni v modernizem, čim je privzeta v obstoječi red, da se, povedano na kratko, »avantgarda razlikuje od modernizma le v tem smislu, da se tako hitro spreminja. Kot nam pokaže Renato Poggioli, je dinamična in romantična, medtem ko je modernizem, tako kot vsak drug dolgotrajen proces, razmeroma statično in bolj klasično gibanje, ki pogoltne avantgardo ter ji omogoči priznanje« (str. xvii). Morda bi bilo koristno najti način kako vključiti takšno vrsto ahistoričnih pogledov v našo analizo, čeprav se Karlov zdi precej banalen. To bi namreč lahko bilo koristno zato, ker nam tu ne gre toliko za modernizem in avantgardo kot posebna termina, ki nakazujeta posebni zgodovinski bitnosti, pač pa bolj za modernizem in avantgardo kot *momenta* ali vidika. (Razumem ju torej kot neke vrste splošna motiva ali strukturi, ki se lahko v dejanskem toku zgodovine pojavita več kot enkrat.) Z drugimi besedami, tu je pomembneje zapopasti (in orisati) splošno sliko moderne umetnosti, kot pa zaiti v podrobne razlage vsakega posebnega primera umetniških gibanj (v kolikor bi obravnavala posamezne primere, bi se zastavila vrsta različnih problemov; če dam nekaj primerov: za žüriško, berlinsko in pariško dado najverjetneje ne bi veljalo isto avantgardno načelo, Blaue Reiter stremi za avtonomnim položajem umetnosti, namesto, da bi se mu odrekel, itd.)

⁷ Gl. Bürger, *op. cit.*, str. 54. Thomas E. Crow ponuja podobno opažanje glede latentne zveze med avantgardo in kulturno industrijo. (»Modernism and Mass Culture in the Visual Arts« (1983), v: *Pollock and After*, str. 257.)

vključeni v zahodno množično posredovano kulturo v vseh njenih pojavnih oblikah, ki segajo od holivudskega filma, televizije, reklame, industrijskega oblikovanja in arhitekture, do estetizacije tehnologije in blagovne estetike. Legitimnemu prostoru kulturne avantgarde, ki je včasih s seboj nosila utopično upanje emancipatorične množične kulture v socializmu, se je morala odreči zaradi porasta množično posredovane kulture in industrije ter institucij, ki jo podpirajo.⁸

Drugič, kot »zgodovinsko dejstvo« je treba priznati, da je tudi po najbolj skrajnem avantgardističnem napadu »institucija umetnosti« uspela preživeti ter je bila sposobna ohranjati pojem umetnosti in umetniških del kot tistih del, ki so individualno proizvedena in sprejeta.⁹ Širitev umetnosti je bila tolikšna, da so bile sedaj avantgardne dejavnosti, ki so prvotno ciljale na umetniški status antiumetnosti in anti-del, takorekoč vse povabljene, da vstopijo v okvir umetnosti, v katerem jih sprejemamo kot umetniška dela brez destruktivnih potencialov ali takšnih, ki bi segali onkraj umetnosti. Duchampov dvom glede neodadaističnega gibanja zgodnjih šestdesetih let predstavlja razočaranje starega avantgardista nad takšnim pritegovanjem v polje umetnosti: »Ta neodada, ki se sedaj imenuje novi realizem, pop art, assemblage itd., je cenena zabava, ki izkorišča to, kar je storila dada. Ko sem odkril 'ready-mades', sem skušal preprečiti estetski trušč in hrup. Toda v neodadi uporabljajo ready-mades zato, da bi odkrili njihovo 'estetsko vrednost'!! Stojalo za steklenice in pisoar sem jim vrgel v obraz kot izziv, sedaj pa ju občudujejo kot nekaj estetsko lepega.«¹⁰ Po Bürgerju nastopi tu »faza postavangarde«, saj noben avantgardističen poskus ni več ubranljiv. Postavantgardno fazo »označujemo s tem, da rečemo, da je ponovno oživila pojem umetniškega dela, ter da se postopki, ki jih je izumila avantgarda z antiumetniškim namenom, sedaj uporabljajo v umetniške namene.«¹¹ »V meri, v kateri so sredstva, za katera so avantgardisti upali, da bodo povzročila ukinitve umetnosti, pridobila status umetniških del, zahteve, da naj bi obnovili življenjsko *praxis*, ne moremo nič več legitimno povezovati z njihovo uporabo.«¹²

⁸ Huyssen, *op. cit.*, str. 13. »Kulturna industrija, ne pa avantgarda, je uspela v dvajsetem stoletju preoblikovati vsakdanje življenje« (*ibid.*, str. 15). Poleg tega, da pokaže na širitev kulturne industrije, Huyssen tudi opozori na določene omejitve avantgardistične logike same (str. 173) in še posebej na neposredne učinke spreminjajočih političnih razmer okoli druge svetovne vojne na propad zgodovinske avantgarde (str. 5-7). Če res drži, kot predpostavlja Huyssen, da v Združenih državah »ni obstajala nikakršna vera v moč umetnosti, da bi ta spremenila svet«, potem bi umetniški svet od leta 1945 dalje, katerega središče se je preselilo iz Evrope v New York, lahko imel dober razlog za večjo naklonjenost modernistični kot pa avantgardni umetnosti.

⁹ Bürger, *op. cit.*, str. 56-7.

¹⁰ Duchamp, nav. v: Sandler, *op. cit.*, str. 52; gl. tudi Huyssen, *op. cit.*, str. 147.

¹¹ Bürger, *op. cit.*, str. 57.

¹² *Ibid.*, str. 58. Gl. tudi Calinescu, *op. cit.*, str. 171; Huyssen, *op. cit.*, str. 5-6.

2. Struktura potlačitve v procesu samooblikovanju modernizma

Kot smo videli v prejšnjem poglavju, postavlja Bürger zgodovinsko avantgardo v diahronično shemo; ob koncu devetnajstega stoletja je bil modernistični program avtonomne umetnosti dokončan in avantgardno gibanje se je pojavilo zato, da bi mu nasprotovalo. Zatem je umetnost končno vstopila v fazo postavantgarde, v kateri vsaka estetska norma izgubi svoje sklicevanje na splošno veljavnost.¹³ Čeprav je takšen diahroničen in fazni opis prepričljivo povedan in ustrezno niansiran, kar kliče po razpravi, še posebej zaradi pomanjkanja sklicevanja na druge sestavine v sinhroničnem kontekstu, saj so na umetniško gibanje na prelomu stoletja nedvomno vplivale tudi skrajno spremenljiva gospodarska in politična infrastruktura.¹⁴

Na tej točki Russell Berman predstavi stališče, katerega namen je očitno dopolniti Bürgerjevega: Berman trdi, da je bila »moderna visoka kultura, estetika avtonomije«, zmožna definirati sebe in svoj status kot del buržoazne institucije le na negativen način, se pravi z razločevanjem svojega lastnega področja tako od »ljudske kulture« kot od »izkušnje narave«; »Namesto, da bi opisali krizo te institucije kot dovršitev procesa avtonomizacije, je treba pokazati na izginjanje negativnih dobrin – ljudskega izročila in narave – kot na posledico kapitalistične modernizacije. ... S tem ko je izgubila svoj poprejšnji naravni status, te razsežnosti umetne ljudske kulture ne moremo nič več gledati kot nekaj, kar je zunanje umetnosti; na enak način je narava, ki je zgodni fazi buržoazne družbe predstavljala alternativo kulturi, postala obči predmet industrijskega izkoriščanja.«¹⁵ »Izgradnja buržoazne institucije umetnosti«, nadaljuje Berman, »preneha biti verodostojna, ko ni več moč ohranjati niti nasprotja med visoko in nizko umetnostjo, niti razlike med kulturo in naravo.«¹⁶ Kadar izoblikovanje moderne avtonomne umetnosti (visoke kulture) predpostavlja razločevanje od tradicionalne ljudske kulture (nizke kulture) kot tudi od narave (antikulture), strukturalna sprememba v teh sestavinah skupaj z družbenim ter industrijskim razvojem nujno povzroči drugačno podobo kot celota. Po Bermanovem mnenju je bil to tisti okvir, na katerega se je avantgarda odzvala z namero reorganizirati kulturo in to s »povezovanjem poprej izločenih področij v področje umetnosti« – tako, da je vpeljevala materiale iz ljudske kulture in narave. Avantgarda se tako ni pojavila takrat, ko je bil dovršen modernistični program, pač pa ko so propadli pogoji, ki so ga utemeljevali.

Tu je paradoks. Na eni strani je vstopila antiavtonomna avantgarda, na drugi

¹³ Bürger, *op. cit.*, str. 22-3 in 87.

¹⁴ Russel A. Berman tako kritizira Bürgerjevo metodologijo kot »svojevrstno razširjeno navznoter obrnjeno kritiko«. – *Modern Culture and Critical Theory: Art, Politics, and the Legacy of the Frankfurt School*, Madison, Wisconsin, The University of Wisconsin Press 1989, str. 46-7.

¹⁵ Berman, *op. cit.*, str. 49-50.

¹⁶ *Ibid.*, str. 51.

pa kultura avtonomije, visoka umetnost, ni izginila; ta napetost je bila tista, ki je oblikovala *modernizem*, gibanje, ki je nato zagovarjalo avtonomno umetnost in vztrajalo pri ločnici med visokim in nizkim, in to navkljub, ali dejansko, prav zaradi propada temelja. Z drugimi besedami, obrata, ki bi bil primerljiv obratu paradigme iz modernistične v avantgardistično fazo ni bilo, pač pa sta *modernizem* in *avantgarda* nastopila v istem času iz istega družbenega konteksta. Da bi pojasnila kako je do tega prišlo, bi se rada ozrla na nekaj drugih stališč o samooblikovanju modernizma, še posebej na medsebojno povezanost med modernizmom in ljudsko kulturo.

Thomas Crow, ki utemeljuje svoje poglede na kritičnem ponovnem branju Greenbergove zgodovinske analize v članku »Avantgarda in kič« (1939), nas opozarja na izvorni kontekst, v katerem se je prvič pojavil kasneje kanonizirani greenbergovski modernizem; »... množična kultura je določala obliko, ki naj bi jo privzela visoka kultura. Množična kultura je prvobitna in določujoča: modernizem je njen učinek.«¹⁷ Kič je na začetku vzbujal tolikšno pozornosti, bil je tako grozeč, da je morala »visoka kultura« pred njim pobegniti, s čemer je samo sebe prisilila v modernistično držo, ki jo navadno opisujemo kot introvertirano, samorefleksivno in »zvesto mediju«. Vendar pa Greenbergov argument vseskozi daje videz zagovarjanja modernizma, pri čemer skuša »visoko« uiti »nizkemu«, ne da bi ob tem sploh omenjal avantgardistični poskus vključiti »nizko« v »visoko«; Crow zato pohiti s trditvijo, da je »medsebojna odvisnost med visokim in nizkim v samem srcu te teorije. V Greenbergovi analizi v modernistični praksi množična kultura nikdar ne ostane zadaj, pač pa vztraja kot nenehen pritisk na umetnike, s čemer ostro omejuje njihovo ustvarjalno »svobodo«. Vendar pa je ta pritisk povsem enosmerno usmerjen – vse samo odbijanje in nobenega privlačevanja; nenehno vračanje k ljudskim materialom pri avantgardi ostaja tako nepojasnjeno.«¹⁸

Tudi Huyssen opozarja na samoobrambno dejavnost pri oblikovanju modernizma, obrambo, ki jo izvajajo nosilci stare visoke kulture pred prihodom množične kulture sredi devetnajstega stoletja; »Modernizem se je vzpostavil skozi zavestno strategijo izključevanja, bojazni pred kontaminacijo z drugim samega sebe: z vedno bolj požrešno in vseobdajajočo množično kulturo.«¹⁹ »Tako ostaja mora, da bi ga prek vključevanja, komodifikacije in »napačnega« uspeha pogoltnila množična kultura, nenehni strah modernističnega umetnika, ki poskuša zamejiti svoje ozemlje z utrjevanjem meja med pristno umetnostjo ter nepristno množično kulturo.«²⁰ Vztrajanje modernizma pri svoji čistosti in

¹⁷ Crow, *op. cit.*, str. 238.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Huyssen, *op. cit.*, str. vii.

²⁰ *Ibid.*, str. 53. Po Huyssnu je »bojazen pred kontaminacijo« – odpor do ljudske kulture – nekaj, kar se vztrajno ohranja skozi vse diskurze »l'art pour l'art« (simbolizma, esteticizma, art

avtonomiji, kot tudi njegovo sklicevanje na posebni položaj, ki naj bi ga aksiološko in kategorialno ločeval od izraznih načinov zabavne in ljudske kulture, se tako razkrijeta kot neke vrste skupinska ideologija, kot »mit«, katerega vloga je prikriti dejstvo, da razmere niso več naklonjene ohranjanju takšnega, modernizmu nekoč pripadajočega položaja. Zato gre Huyssen dovolj daleč, da izjavi: »Avtonomija modernističnega umetniškega dela je konec koncev vedno rezultat upora, vzdržnost in potlačitev - odpor proti zapeljivemu čaru množične kulture, vzdržnost od užitka ugajati večji publiki, potlačitev vsega, kar bi lahko ogrožalo stroge zahteve biti moderen in na robu časa.«²¹

Osamosvojena neposrednega nadzora religije in države, se je moderna visoka umetnost kot taka identificirala z nasprotjem do ljudske nizke kulture (in narave; Berman). Ko je od srede devetnajstega stoletja dalje postajala ta struktura razlikovanja vedno bolj staromodna, je umetnost poskušala zavarovati svojo identiteto kot »visoka« in »avtonomna« pod imenom modernizma. V kolikor bi sprejeli tovrstna opažanja, ki jih ponujajo Berman, Crow in Huyssen, se pravi, v kolikor je res bil beg stran od množične kulture tisti, ki je motiviral oblikovanje modernizma, potem bi se glede vprašanja o medsebojnem odnosu med modernizmom in avantgardo ter o »neuspehu avantgarde«, lahko premaknili naprej in ga zastavili nanovo na sledeč način: »drugo«, se pravi nizko, to, kar je modernizem izključil iz področja umetnosti, je bilo hkrati predmet zaničevanja in predmet želje. Modernizem ga je zanimal, avantgarda pa ga je želela rešiti. In vendar modernistična ločitev na »sebstvo« in njegovega »drugega« ni bila razrešena v nasprotovanju modernizma avantgardistični nameri o njuni ponovni

nouveau) na prelomu stoletja, teorije iz tridesetih let, ki podpirajo avtonomno umetnost (Adorno za glasbo, književnost in film, Greenberg za vizualne umetnosti) ter »uradno kanonizacijo 'visokega modernizma' za abstraktni ekspresionizem v času po drugi svetovni vojni« (str. vii-ix). Tako pričinja v sami modernistični estetiki videti »reaktivno formacijo« sredi velikega trenda množičnih gibanj, ki so posledica kulturne industrije kot tudi političnega pritiska tako fašizma kot socializma.

²¹ Huyssen, *op. cit.*, str. 55. Huyssen nas opozori na čuda pogosto pojavo »ženske« kot prispevke za modernističnega Drugega, množice in množično kulturo (str. 47-53): »Res je presenetljivo opazovati, kako politični, psihološki in estetiški diskurz okoli preloma stoletja nenehno in vztrajno spolno določa množično kulturo in množice kot ženskega spola, medtem ko visoka kultura, pa naj bo tradicionalna ali moderna, ostaja jasno privilegirano področje moških dejavnosti« (str. 47). »V poznem devetnajstem stoletju je specifična tradicionalna moška podoba ženske služila kot posoda za vsakovrstne projekcije, premeščene strahove in bojazni (tako osebne kot politične), ki so jih prinesli s seboj modernizacija ter novi družbeni konflikti. ... Strah pred množicami je v tej dobi upadanja liberalizma vedno tudi strah pred žensko, strah pred neobvladljivo naravo, strah pred nezavednim, pred spolnostjo, izgubo identitete ter stabilnih meja v množici« (str. 52). Zdi se, da je takrat, ko sta novi družbeni položaj ženske ter komercializirane množične kulture postajala vedno bolj prepoznatna, se pravi, ko je stari dualizem »moški proti ženski« in »visoka kultura proti množični kulturi« postal nevzdržen v realnosti, logika na strani »moškega« potrebovala okrepitev takšnega aksiološkega razlikovanja, fikcije, ki naj bi zakrila realnost ter pred njo zavarovala stari red.

združitvi. Tozadevni neuspeh avantgarde dokazuje, da reintegracija v novo celoto tega, kar je bilo nekoč zanikano in izključeno, vodi le do »napačne ukinitve«, do nadaljnjega privzema, ki se konča s krepitvijo in ponovno stabilizacijo obstoječega sistema, namesto da bi nas od njega emancipiral. Ali kot je Adorno pisal Benjaminu: »Tako [modernizem kot množična kultura] sta pretrgani polovici svobode, ki pa je njun seštevek ne nudi.«²² Utopija, o kateri je sanjala avantgarda, oživitev »svobode« na izvoru, kjer še ni bila pretrgana, vrnitev k »celoti«, je tako obsojena na neuspeh.

Po mnenju Mika Featherstona²³ sledi privlačnost avantgarde do »strategij preseganja« v sferi umetnosti kot tudi v načinu življenja, podobni strukturi kot je tista, ki pripada Bahtinovemu karnevalu srednjega veka. V karnevalu postane vsakdanji red vrednot nepomemben, hierarhija na visoko in nizko je sprevrnjena, nadzor nad čustvi in prepovedanimi podobami je opuščen. Karneval pomeni slavljenje »grotesknega telesa« kot nasprotja »klasičnemu telesu«. »Groteskno telo in karneval predstavljata Drugost, ki je izključena iz procesa oblikovanja identitete in kulture srednjega razreda. ... Drugi, ki mu je preprečeno biti del procesa identifikacijskega oblikovanja, dejansko postane predmet želje.«²⁴ Iz istega razloga bi bila sprejemljiva misel, da polariziran odnos moderne umetnosti do nizke kulture – gnus (modernizem) in želja (avantgarda) – nakazuje stopnjo neizogibne negotovosti modernističnega samooblikovanja skozi ločevanje tega, kar je dejansko neločljivo. Še več, kot poudarja Featherstone, ukinjanje kontrole v karnevalskih ekstravagantnostih, se pravi obrat od gnusa k želji, v končni instanci vedno služi višji kontroli, »kontroliranemu ukinjanju kontrole čustev.«²⁵ To bi označevalo konec ciklusa nihanja med »provokacijo« in »umikanjem« – po avantgardi, ki seže prek obstoječih meja, da bi dosegla sfero nizke kulture, se vedno vrne modernistični moment z avtonomno visoko kulturo.²⁶ S tega zornega kota se zdijo diskurzi oziroma teorije o »neuspehu« avantgarde bolj in bolj kot zgodba o vnaprej obsojenem nasprotju, na obrobje postavljeni antistrukturi, kontrolirani ukinitvi kontrole – zdijo se izum sistema, ki se ob tem, da nenehno vsrkava vse spopade kot minljive vstaje, nenehno prestrukturira

²² Adorno, nav. v: Huyssen, *op. cit.*, str. 58. Glede Adornovega dvoma (izraženega v radijskem govoru leta 1963), kar zadeva nadzorovano pomiritev med »visoko« in »nizko umetnostjo«, ki naj bi jo izvajala kulturna industrija, gl. *ibid.*, str. 144-5.

²³ Mike Featherstone, »Postmodernism and the Aestheticization of Everyday Life«, v: *Modernity & Identity* (ur. Scott Lash & Jonathan Friedman), Oxford (UK) and Cambridge (USA), Blackwell 1992. Featherstone nas opozarja na dolgo tradicijo enotnosti med življenjem in umetnostjo, ki sega daleč nazaj v moderno ter celo v predmoderno dobo, dolgo preden se je pojavila kot »estetizacija vsakdanjega življenja« v postmodernem obdobju.

²⁴ Featherstone, *op. cit.*, str. 283.

²⁵ *Ibid.*, str. 286.

²⁶ Gl. Crow, *op. cit.*, str. 234-6 in 253-5; Berman, *op. cit.*, str. 51.

ter pomlaja samega sebe. Anarhija avantgarde tako služi daljšanju življenja modernizma.

3. Nevtralizirana umetnost / moteča umetnost

Ko je bila avtonomna visoka kultura zahodne moderne dobe tako soočena s propadom svojega lastnega temelja, je uspela proizvesti modernizem ter avantgardo; to je mesto, kjer bi morali iskati dvolični odziv visoke kulture do svojega Drugega. S takšnega stališča se sedaj zdi verjetneje, da je avantgarda propadla, ker je bila rojena za to, da propade v prid svojega nasprotujočega dvojčka – modernizma, tako da ostane družbeni red avtonomne umetnosti nedotaknjen. »Neuspeh«, o katerem se toliko govori in ki ga sedaj skoraj povsod sprejemajo kot »zgodovinsko dejstvo«, je bil tako morda že vnaprej vprogramiran v simbiozi z modernizmom.

S tem, ko gledamo na borbo, ki jo je bila avantgarda in jo izgubila, na nek način gledamo v svoje zrcalne podobe, za katere vemo, da bodo morda vsak trenutek razbite, ko bodo enkrat izginile vse domneve o našem že sedaj moderniziranem razumevanju pojma modernizma. Ko je avangarda okrepila modernizem, je tudi omogočila pogled, da bi bilo treba relativizirati umetnost skupaj z našim mnenjem o funkciji in moči umetnosti.

Arthur Danto postavi dve nasprotujoči si misli glede moči umetnosti, pravi namreč, da je »umetnost nevarna« in da je »umetnost nemočna«. Neskladje med tema trditvama razloži kot rezultat filozofskega početja, po njem so se namreč zahodni filozofi (od Platona dalje), ko so zaradi določenih razlogov prvič začutili prikrito nevarnost v umetnosti, vsi združili, da bi jo nevtralizirali: »Kombinacija nevarnosti in neučinkovitosti se zdi protislovna, dokler ne spoznamo, da je druga filozofski odgovor na prvo; če je namreč umetnost lahko ontološko prenešana v sfero drugotnih in izpeljanih bitnosti – senc, iluzij, prividov, sanj, golih videzov in preprostih odsevov – da, to je blesteč način, kako narediti umetnost nenevarno, v kolikor namreč uspemo prepričati ljudi, da sprejmejo podobo sveta, v katerem je umetnost postavljena izven njega.«²⁷ Prej »nevarna« umetnost je bila sedaj preoblikovana v »nenevarno, nemočno« umetnost prek filozofske »nevtralizacije«, »odvzemom pravic« ter razglasitvijo umetnosti za »nepomembno«.

Danto loči takšen proces nevtralizacije, ki ga izvaja filozofija, na dve vrsti: eno predstavlja »pripisovanje minljivosti«, kantovska tradicija, ki vidi v umetnosti nekaj, kar obstaja izven »resničnega sveta«, druga pa je heglovski »prevzem«.

²⁷ Arthur C. Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, Columbia University Press 1986, str. 6-7.

v katerem umetnost kot taka tekmuje s filozofijo le zato, da bi dokazala svojo lastno manjvrednost.²⁸ Danto trdi, da je še posebej prva, pripisovanje minljivosti, neposredno vodila do obširnega ločevanja med estetsko in praktično držo, ki je odtlej služila kot osnova za naše prepričanje, da »umetnost v praktičnem svetu nima nobene moči, kaj šele v politiki.«²⁹ Tu nas Danto spomni, da tako kot imenovati ženske za »lepši spol«, pomeni ohranjati jih na estetski razdalji do resničnega sveta, tako uveljavljeno razlikovanje na umetnost in druge praktične umetnosti (lepe umetnosti / praktične umetnosti, *les beaux arts* / *les arts pratiques*) ravno tako oddaljuje umetnost od življenjske *praxis* pod krinko povzdigovanja njenega položaja; »... te vzporedne estetizacije [gl. zg. primer ženske in umetnosti] je treba gledati kot v bistvu politične odzive na to, kar je bilo dojeto kot temne nevarnosti v obeh ... Tako je metafizični piedestal, na katerega namestijo umetnost – pomislite na muzej kot na labirint – politična premestitev, ki ni nič manj divja kot tista, ki je ženske spremenila v gospe.«³⁰ Pod pretvezo estetizacije je bila umetnosti tako odvzeta pomembnost, se pravi, doživela je premestitev/osamitev znotraj estetskega. Hkrati kastrirana, privezana na piedestal in okronana. Mar ni to – bi se vprašala – natanko situacija, v kateri se je znašla modernistična umetnost, postavljena v svetišče, se pravi v sfero avtonomnosti in visoke kulture ter hkrati spremenjena v nekaj, kar je družbeno neučinkovito in odtujeno od življenjske *praxis*?

Danto predpostavlja možen preobrat v razmerju med umetnostjo in filozofijo, kajti soglasje glede položaja umetnosti je bilo enoglasno doseženo v skoraj vseh zvrsteh filozofije: »To nas vodi k ugibanju, ali ni umetnost namesto tega, da bi bila nekaj, s čimer se filozof na koncu ukvarja v imenu sistematične popolnosti ter v njeno korist – končna poteza na zgradbi – umetnost prej vzrok, zaradi katerega je bila filozofija izumljena; po tej logiki so filozofski sistemi konec koncev jetniška arhitektura; v njih zlahka vidimo labirinte, v katerih naj bi imeli zaprte pošasti in so tako nekaj, kar nas varuje pred neko globoko metafizično nevarnostjo.«³¹

²⁸ *Ibid.*, str. 7 in 9.

²⁹ *Ibid.*, str. 10-11.

³⁰ *Ibid.*, str. 12. Gl. tudi Huyssen, *op. cit.*, str. 45 za analogijo med marginaliziranim položajem umetnosti in ženske. Za Dantovo lastno stališče, ki je v bistvu heglovski po načinu, na katerega gleda na sedanjo stopnjo kot na »pozgodovinsko obdobje umetnosti«, ter za njegovo razglašeno naklonjenost antiestetski avantgardistični umetnosti, kakršna je Duchampova, gl. str. 13-16 (»Duchampu dolgujem misel, da je s stališča umetnosti estetika nevarnost, saj je s stališča filozofije *umetnost* nevarnost, estetika pa je dejavnost, ki se z njo ukvarja« str. 13), str. 33-5 in 107-11.

³¹ Danto, *op. cit.*, str. 12. Ta zamisel se drugje ponovi v sledeči obliki: »Možno je videti celoto platonske metafizike kot kozmični labirint, katerega namen je držati umetnost, tako kot minotavra, v logični karanteni, in morda tudi brati celotno nadaljnjo zgodovino zahodne estetike v podobno diskreditirajoči luči: kako naj sicer drugače razumemo skoraj popolno soglasje, da je bistvo umetnosti njena minljivost, izven okvira uporabe in namena, ki določa

Udomačen minotaver v filozofskem labirintu — to je to, kar poznamo in na kar se sklicujemo kot na umetnost. Vendar pa Danto tudi meni, da obstaja alternativa takemu ujetništvu ter poimenuje te dejavnosti »umetnosti disturbacije [disturbation] (motenje [ali motnja; disturbance] in masturbacija povezani skupaj)«. Tako kot v masturbaciji že podobe povzročijo dejansko zmanjšanje napetosti v orgazmih, tako se mora disturbacijska umetnost ohranjati na meji med podobami in dejanskostjo, umetnostjo in življenjem, da bi »pred posegom podob v življenje proizvedla eksistencialno razburjenje«. ³² »... njen namen je ponovno povezati umetnost s tistimi temačnimi vzgibi, za katere bi lahko verjeli, da se je iz njih umetnost porodila, in ki jih je umetnost pričejala vedno bolj dušiti: to je regresivna drža, ki hoče priklicati nazaj tisto fazo umetnosti, ko je bila ta skorajda magija – kot globoka magija, ki je uresničevala temačne možnosti, namesto plitve ali navidezne magije, kjer se nič prav zares ne pripeti, pač pa le daje videz, kot da se je, kjer obstaja zbirka trikov, ne pa priklicevanje tujih sil iz prostora, ki ni tisti, ki ga mi zasedamo – priklicevanje duhov iz širnih globin.« ³³ Ikone in portreti preminulih na primer so le podobe, vseeno pa nekateri verjamejo v njihovo povezavo z resničnostjo. V starodavnih obredih se nebeška bitja in duhovi razkrijejo v tkivu igralcev, s tem, da jih obsedejo, namesto da bi jih ti le predstavljali. Najsibo torej v gledališkem igranju ali v risanju, bo izdelovalec podob privzel določeno moč preseganja, moč 'globoke magije'. « Ko enkrat vidimo kipe le kot nekaj, kar nakazuje to, čemur so podobni, kjer podobnost razlaga njihovo obliko, namesto da bi jih videli kot nekaj, kar vsebuje realnost skozi vsebovanja oblike, tedaj je umetnost prikrajšana za določeno moč, kolikor smo seveda nameravali določiti umetnost s to izgubo — vendar pa zna biti, da je tovrstna določba umetnosti ravno ena od tistih oblik filozofskega odvzema pravic umetnosti, ki jih razkriva njena zgodovina. ³⁴

Ta »podvig vrniti umetnosti nekaj magije, katere je bila ta očiščena, ko je postala *umetnost*« ³⁵ — to je morda drugačen način opisati namen avantgard, se

človeško življenje, nekaj, kar naj bi kontemplativno doživljali skozi rešetke muzeja ali gledališča, na ireduktibilni razdalji do sveta, ki je v resnici pomemben?« *Ibid.*, str. 165-6.

³² *Ibid.*, str. 119.

³³ *Ibid.*, str. 126-7.

³⁴ *Ibid.*, str. 128. Drug Dantov primer moči, ki jo je izgubila umetnost, je ekstatična stopnja dionizičnih obredov, iz katerih se je razvilo klasično gledališče: »Če ima Nietzsche prav, potem je gledališče kompleksna preobrazba iz nekega svetega območja, v katerem je vodja obreda preoblikovan v tragičnega igralca, mašniki v publiko, in kjer namesto, da bi se bog dobesedno prikazal gledalcem s tem, da bi obsedel igralca, v pomenu 'prikazovanja' [*appearance*], ki ni nasprotje realnosti, nastopijo sedaj prikazni bogov, ki so točno *nasprotje* realnosti« (str. 129). Kot nakazuje že dvoumni pomen besede »prikazovanje«, razloži Danto, je to, kar je nekoč bilo prikazovanje, navzočnost, božanske bitnosti v religiji, sedaj postalo prikazovanje in videz v umetniškem gledališču.

³⁵ *Ibid.*, str. 131.

pravi podvig povrniti umetnosti povezanost z življenjem, z realnostjo, z grotesknim telesom, ki jih je modernizem cenzuriral in izključil. Z drugimi besedami, prelom na »nevtralizirano umetnost« in »disturbacijsko umetnost« je drugačen izraz za prelom med modernizmom in avantgardo. In ponovno mora ta disturbacijska umetnost srečati svojo usodo, ko se namreč znova pojavi sedaj že tako znana zgodba o »neuspehu« avantgarde; saj je navsezadnje odklon, nemogoč poskus vrniti se k izgubljenemu izvoru, občasna regresija usmerjena proti zgodovini umetnosti, ki jo je, in še vedno jo, nadzoruje in kontrolira filozofija. Sistem nevtralizacije, ki preoblikuje »nevarno« v »nenevarno« ter jo priveže na estetski piedestal, deluje dobro, vsaj za sedaj. »To je morda vzrok, zakaj je spontani odziv na disturbacijsko umetnost poskus njene razorožitve s tem, da se jo vključi, da se jo takoj inkorporira v hladne institucije umetniškega sveta, kjer bo postala nenevarna ter oddaljena od oblik življenja, ki jih hoče razstreliti.«³⁶

Zaključne pripombe

V tem članku sem poskušala analizirati nekatere značilne diskurze oziroma teorije o »neuspehu avantgarde« v odnosu do modernizma. To me je pripeljalo do vprašanja, ali ne bi bilo smiselno predpostavljati, da je pod izvorom moderne umetnosti prikrita struktura zanikanja/potlačitve/izključitve – kot druge strani samooblikovanja umetnosti prek nanovo pridobljenega mita avtonomije.

Da bi bila lahko vzpostavljena kot vzvišeno področje visoke kulture, je bila umetnost morda prisiljena odvreči ali potlačiti vse, česar ni bilo moč udobno vključiti v njeno samodoločbo; v procesu modernizacije, ki je »umetnosti« preoblikovala v »Umetnost«, je ta postala vedno bolj obrobna in osiromašena, hkrati pa je v zameno pridobila več privilegijev (čeprav so bili ti le simbolni). »Estetizacija« in »nevtralizacija« sta se pojavili istočasno. Z Bermanovimi besedami, »pesem siren postane pesem umetnosti«.³⁷ Čare občudujemo sedaj le na varnem, izumili so namreč pripomoček, ki naj nas varuje pred usodno lepoto. Čeprav dualizem med »visoko« in »nizko« kulturo (ali med »buržoaznim pustolovcem« in »sužnji, katerih ušesa so zalita z voskom«) ni nič več tako trdno zasidran v realnosti kot nekoč, bi bili vsaj v vmesnem času še vedno varni, kajti nov pripomoček, modernizem, je bil izumljen, da bi zagotovil

³⁶ *Ibid.*, str. 119.

³⁷ Berman se sklicuje na Horheimerjevo in Adorno pripoved o Odiseju in sirenah v *Dialektiki razsvetljenstva* kot opisu trenutka rojstva buržoazne estetske kulture; »odtlej umetnost ni imela praktičnih posledic za življenje, čeprav so nasprotni si razredi in heteronoma družba različno doživljali ta njen nepraktični značaj. Sužnji, katerih ušesa so zalita z voskom, so za umetnost preprosto prikrajšani, medtem ko mora buržoazni pustolovec sodelovanje pri estetskem izrazu plačati s tem, da mu roke privežejo na jambor« (str. 116).

navidezne meje ter da bi nadaljeval proces avtonomizacije; to je bolj prefinjen in okrepljen pripomoček potlačitve, ki je zadeval tudi uporniško avantgardo kot obliko trenutne osvoboditve potlačenega.

Upor pa vseeno nikoli ne ubeži avtonomizacijskemu procesu; namesto tega podpira sistem, ki se je naučil potešiti in vključiti opozicionalna gibanja ter se pomladiti. Celotno sliko tega bomo morda bolje razumeli, v kolikor v njej ne bomo videli le neuspeha avantgard, ampak bomo spoznali, da je avantgarda simptom bolezni imenovane modernizem, ne pa zdravilo zanjo.³⁸ Avantgarda torej ni le napad na institucijo umetnosti v buržoazni družbi ali protimoderno gibanje sredi moderne dobe, temveč prisilna vrnitev k tistim sestavinam, ki jih je bilo treba potlačiti ali odtujiti v modernističnem oblikovanju/izkrivljanju Umetnosti. Medsebojna povezanost modernizma in avantgarde se bo v tem primeru pokazala kot nasprotje med estetiko kontrole in estetiko anarhije.

³⁸ Rosalind E. Krauss s tem, ko poveže strukturalistično analizo mitov s psihoanalizo, nakaže možnosti aitiološkega pristopa kot alternativo razvojnemu, ki je usmerjen k zgodovini (*The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, Cambridge & London, MIT Press 1985, str. 22). Takšna vpeljava aitiologije v razlago umetnostne zgodovine se zdi vredna nadaljnega proučevanja, še posebej če predpostavljamo shemo, kakršno sem tu predpostavljala sama, v kateri lahko modernistične diskurze obravnavamo kot »mite« in avantgardo kot simptom potlačitve samega modernizma, shemo ki je nekoliko analogna lacanovskemu oblikovanju tega na eni strani ter bahtinovskemu družbenemu sistemu »strukture«/»protistrukture« na drugi.

»Che cosa e l'arte?«

Lev Kreft

O d svojega prvega za estetiko pomembnega besedila »Zgodovina, vmeščena pod splošni pojem umetnosti« (1893)¹ do zadnjega obdobja njegovega pisanja (omeniti velja, da je med njegovimi zadnjimi esei tudi »Praktičnost zgodovine in nepraktičnost poezije« iz leta 1947, ki po več kot petdesetletnem filozofskem razvoju obravnava isto binarnost) je Benedetto Croce vztrajno razvijal svojo estetiko v obliki estetske teorije, utemeljene na razliki med intuitivno in pojmovno teoretično formo. Poznavalci celote njegovega opusa, ki so razpravljali o enotnosti in razliki v njegovem razvoju, so tu že razkrili tri, morebiti celo štiri estetike.² Croceju, ki je vsem dobro znan po lastnem pragmatičnem obravnavanju Hegla z vidika »Kaj je živo in kaj je mrtvo v Heglovi filozofiji?« (1906), ni bilo po godu, da so ga učenci in pristaši obravnavali na tak način. Vztrajal je pri trditvi, da se je njegova misel, »ki jo je nemogoče razstaviti na dele, označene kot prva, druga in tretja estetika«³, neprestano razvijala z vključevanjem novih in globljih vpogledov, a z ohranjanjem istovrstne usmerjenosti. Crocejevo estetsko teorijo bi lahko, kot je to že bilo storjeno, proučevali na enak način, kot se je sam lotil Hegla, in se potemtako vprašali, kaj je v njej živega in kaj mrtvega. Pa tudi drugače bi se ga lahko lotili, in tudi tega so se nekateri lotili: spremljanje obdobj novih spoznanj in obdobj novih vključevanj teh spoznanj v celoto vse do poslednje stopnje, pri kateri bi zaključek pomenil hkrati tudi odpiranje k novim, zdaj ne več Crocejevim lastnim inovacijam in interpretacijam. Prvi pristop se loteva teorije kot trupa tudi tedaj, kadar najde še kak za transplantacijo primeren rezervni organ. Drugo pot običajno uberejo učenci in pristaši. Zdi se, da je Croce, ki je izrecno zavračal, da bi ga obravnavali kot mrtvega psa, dvomil tudi v smiselno obstoja običajnih učencev ali pristašev, povezanih v krog na način filozofske šole. Trdil je, da povratki k preteklosti sploh niso možni, ker

¹ Croce je kasneje pojasnil ta tekst kot izraz želje »napasti poskus naravoslovnih znanosti, da bi razvrstile zgodovino v lastno shemo«, »zagotoviti teoretični značaj in resnost umetnosti, ki jo je tedaj prevladujoči pozitivizem imel za stvar ugodja«, in »zanikati, da je zgodovinska tretja forma teoretičnega duha, različna od estetske in intelektualne forme«. (*Benedetto Croce's Poetry and Literature. An Introduction to Its Criticism and History*. Translator's Preface by Giovanni Gullace, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1981, str. xx).

² *Ibid.*, str. xiii.

³ *Ibid.*, str. xiv.

imamo vedno opravka z vprašanji naše lastne sedanjosti, ki nanje odgovarjamo s sredstvi te sedanjosti same. Res je, da so se v zgodovini filozofije neredko pojavljala gesla o povratku k preteklosti, na primer »Nazaj k Heglu!« ali »Nazaj h Kantu!«. Vendar Croce meni, da je proučevanje zgodovine estetskih idej in teorij koristno le kot neke vrste propedevtična fenomenologija napredujočih teoretskih integracij.⁴

Sam sem se odločil za kratek pregled Crocejeve estetske teorije s posebnim poudarkom na čas od 1893 do 1918 in dve besedili, od katerih je prvo, »Čista intuicija in lirični značaj umetnosti« (1908) nastalo kot predavanje na Tretjem mednarodnem kongresu filozofije v Heidelbergu, drugo, »Estetski brevir« (1912), pa je bilo uvodna razlaga ob otvoritvi Inštituta Rice v Houstonu, Teksas⁵.

I.

Ob začetkih svoje kariere se je Croce posvetil »antikvarnim študijam«⁶ povsem v slogu renesanse in humanizma, in razvil načrt za pisanje moralne in duhovne nacionalne zgodovine. Proučeval je »Novo znanost« Giambattista Vica, da bi si razjasnil pojma zgodovine in znanja/znanosti. Leta 1893 je objavil študijo »Zgodovina, vmeščena pod splošni pojem umetnosti«. Zamisel, da bi zgodovino kot določeno zvrst narativnega podredil umetnosti kot širšemu pojmu (kako postmoderno!), ni ostala njegovo trajno stališče, toda potreba, da »se spopademo s poskusom naravoslovnih znanosti, ki hočejo spraviti zgodovino v svoje okvire« in da »zagotovimo teoretični značaj in resnost umetnosti, ki jo je tedaj prevladujoči pozitivizem obravnaval kot stvar užitka«, pa tudi da »zanikamo, da je zgodovinskost tretja oblika teoretičnega duha, različna od estetske in intelektualne«⁷, ga je gnala vse življenje. Zato je podobno kot Baumgarten moral vzpostaviti dve različni teoretični obliki (spo)znanja, namreč »conoscenza« in »scienza«. Umetnost in zgodovina pripadata spoznavanju konkretnega in individualnega, toda to ne pomeni, da sta začetna ali nižja stopnja človeškega spoznanja. Razlog za tako rehabilitacijo estetike kot teorije v časih pozitivizma je zelo verjetno enak razlogu za njegovo kratko, a z navdušenjem označeno marksistično obdobje. Takrat je za kratek čas pod Labriolinim vplivom »v socialistični viziji ponovnega rojstva in odrešenja človeštva po poti dela in v delu zadihal novi zrak vere in upanja«⁸. Croce je vztrajal pri teoretičnem

⁴ Benedetto Croce: »L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte«, v: *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica Italiana*, Giuseppe Laterza & Figli, Bari 1910, str. 9-10.

⁵ Benedetto Croce, *Breviario di estetica*. Quattro lezioni, Giuseppe Laterza, Bari 1933, str. 9-104.

⁶ Benedetto Croce, *An Autobiography*, The Clarendon Press, Oxford 1927, str. 45.

⁷ Benedetto Croce, *Logic as the Science of the Pure Concept*, Macmillan, London 1917, str. 327.

⁸ Benedetto Croce, *An Autobiography*, str. 59-60.

značaju umetnosti in ne samo pri teoretičnosti estetike prav zaradi ponovnega rojstva vere in upanja, ki se jih ne da vzpostaviti v okvirih znanstvene teoretske forme.

Dejanske težave so se pojavile po njegovih »Temeljnih trditvah« (1900) in najbolj razvpitem delu »Estetika kot znanost ekspresije in splošna lingvistika« (1902)⁹ iz hkratne zavrnitve pozitivizma in metafizike. Ko je hotel najti rešitev v dialektiki kot enotnosti nasprotij, se ni mogel zadovoljiti s Heglovo sintezo abstrakcij, ki (poleg drugih znanih nevarnosti) pripelje do sklepa, da je umetnost kot medij osvoboditve in upanja mrtva. Dialektična združitev nasprotij ni možna, pravi Croce, razen v primeru, če in ko imata nasprotujoča si pojma razločeno in avtonomno eksistenco, ki ni zbita v prisilni jopič totalnosti. Njegov sistem temeljnih filozofskih konceptov je torej utemeljen v zamisli neizničljive razlike med teoretičnim in praktičnim. Obstojita dve različni obliki teorije, estetska in logična, in dve različni obliki prakse, ekonomska in etična. Duhovna usmeritev Crocejevega sistema je očitna, ko trdi, da teoretično lahko obstaja brez praktičnega, medtem ko praktično brez teoretskega ne more. Njegova usmeritev h konkretnosti je očitna, ko trdi, da estetska teorija lahko obstoji brez znanstvene teorije, medtem ko je obratno nemogoče, in da ekonomija lahko obstoji brez moralnosti, medtem ko moralnosti brez ekonomske koristnosti ni. Neprestano poudarja realnost razlik, ki pomeni, da je enotnost teh partikularizacij Duha možna, vendar se je ne da razglasiti za emanacijo smotrne Univerzalnosti, izgubljene v sintetizirani Totaliteti.

Giovanni Gullace je povzel Crocejevo *Estetiko* iz leta 1902 v naslednje trditve: »...lepota je ekspresija, in ekspresija je identična z intuicijo; intuicija-ekspresija je alogično znanje, jasno ločljivo od logične dejavnosti Duha; umetnost, ki je intuicija-ekspresija, je eno in isto kot jezik; umetnost je neodvisna od drugih form Duha (ki pa so nasprotno odvisne od umetniške dejavnosti) in je spoznavanje individualnega (kot je logika spoznavanje univerzalnega); okus je edino merilo umetniške presoje; okus je zmožnost, skupna vsem ljudem, in njegove sodbe imajo univerzalno vrednost.«¹⁰ V predavanju »Čista intuicija in lirični značaj umetnosti«, ki ga je imel v Heidelbergu (2. septembra 1908) je idejo avtonomije in neizničljive razlike pojasnil in razložil s pomočjo čiste intuicije in liričnega značaja umetnosti. Umetnost je osvobodjena kakršnegakoli intelektualnega elementa. Umetnost je čutenje, nekaj korenito različnega od impresije ali občutka, ki sta trpna. Čutenje je praktični in dejavni moment in ta moment daje umetnosti njen lirični značaj. Liričnost (liricità) je forma duha, reduciranega na čisto čutenje. S to kar malo nerazločno formulo skuša Croce ubežati iskanju kakršnegakoli »Ursprunga« kot skrite uganke umetnosti. Prav

⁹ Translator's Preface by Giovanni Gullace, v: *Benedetto Croce's Poetry and Literature. An Introduction to Its Criticism and History*, str. xxvii.

¹⁰ *Ibid.*, str. xxviii.

v trenutku, ko sta vzniknili avantgardna antiumetnost in antiestetika, da bi razvezali umetnost v življenje in estetizirali življenje samo, je Croce branil modernizem z vso njegovo diferenciacijo in načrtoval preseganje njegovih protislovij s pomočjo okrepjene avtonomije: »Ker čista intuicija ne proizvaja pojmov, lahko predstavi samo manifestacije volje, to se pravi stanja duha. In stanja duha so strastnost, čutenje, osebnost, ki jih je najti v vsaki umetnosti in ki določajo njen lirični značaj.«¹¹ Njegov modernizem je še očitnejši, ko razlaga razliko med imaginacijo in domišljijo.¹² Imaginacija je invencija, t.j. nova in nenavadna sestava podob, ki daje čisto novo obliko ali poudarek že obstoječi snovi, medtem ko domišljija pomeni inovacijo, izhajajočo iz duhovne ustvarjalnosti. Croce je nasprotoval novi čutnosti modernega življenja tako, da je terjal novo občutljivost za čutenje in strasti in osebnost.

Taka zasnova estetike bi morala biti kvintesenca vsega napredka teorije umetnosti skozi stoletja; biti na koncu in na vrhu vse zgodovine je očitno tisto, kar je bilo tudi za Croceja še živo v Heglovi teoriji. Kot sicer vseskozi vztraja pri interpretaciji estetske teorije kot odprtega projekta, vendarle zavrača vse zgodovinske oblike in šole v estetiki kot nepopolne in zavajajoče. V Heidelbergu, ko je imel pred seboj filozofe različnih usmeritev, je začel svoje predavanje s še enim sprehodom skozi »pokopališče«, kot je Labriola imenoval Crocejeve pregledne zgodovine estetike.

V »Čisti intuiciji...« je uvedel pet estetik, ki so stališča duha, zastopana v vseh obdobjih, in s tem izvil iz zgodovinskega procesa več kot samo skupne poteze, saj so empirična, praktična, intelektualna, agnostična in mistična estetika hkrati sploh edine možne, in celo njihov vrstni red ima nespremenljiv logično-sosledni pomen.

Prva in tudi najnižje vrste je empirična estetika, ki trdi, da estetski ali umetniški pojavi nimajo skupnega načela, kar filozofiji onemogoča, da bi jih zapopadla z dovolj trdnim pojmom.¹³

Druga, praktična estetika, najde skupno osnovo vseh umetnosti v praktičnih oblikah človeške dejavnosti (hedonizem, utilitarizem, moralizem, pedagogika, itd.). Intelektualna estetika, kot tretja oblika, izenači lepoto z intelektualno resnico in določi umetnost kot vrsto resnice v priljubljeni predlogični formi polznosti in polfilozofije. Agnostična estetika je prvi korak k ugotovitvi

¹¹ Benedetto Croce: »L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte«, v: *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica Italiana*, str. 23.

»Čista intuicija pač ne proizvaja pojmov in ne more predstavljati nič drugega razen voljo do lastnega izražanja; potemtakem ne predstavlja nič drugega kot stanja duše. Stanja duše so strastnost, čustvenost, osebnost, najti jih je v vsaki umetnosti in določajo lirski značaj.«

¹² *Ibid.*, str. 24.

¹³ *Ibid.*, str. 3.

neodvisnega načela umetnosti, vendar se je ne da izraziti v trdilni obliki. Zadnja, mistična estetika, ima umetnost za neodvisno duhovno formo, ki ji pripada teoretični, ne pa s tem tudi znanstveni ali intelektualni značaj, in je višja resnica, če jo primerjamo z resničnostjo znanosti ali filozofije. Croce je filozofom predlagal, da začno od najvišje oblike, torej romantične verzije mistične estetike in naj zavrnejo njeno hierarhično zavzemanje za primat umetniške resnice, ter sprejmejo njegovo lastno idejo čiste intuicije in liričnosti kot razlage za neodvisno utemeljitev pojma umetnosti.

Crocejeva hkratna zavrnitev pozitivizma in metafizike in istočasna določitev estetike kot posebne vrste teorije, zasnovane v čisti intuiciji, uvaja odprto teorijo, in to ne samo v njegovem lastnem tolmačenju, ko govori o novih in novih odkritjih in ponovnih integracijah. Ta estetika ima skrito kamrico, kamor je prepovedano vstopiti. Croce nam pove, da je čista intuicija gibanje duha. Ali pa je možna tudi čista intuicija snovno-telesno obstoječega predmeta, ki je del »natura esterna«? V predavanju leta 1908 odgovarja Croce, da to vsekakor ni možno in bi zagotovo vodilo k dualizmu, ki je konec vsake filozofije. Zato nam je prepovedano vstopiti v to kamro, toda Croce nam hkrati ponuja tako izzivajoč in celo umetniški razlog, da bi prepoved obšli: »Samo pod enim pogojem bi lahko prišlo do čiste intuicije snovnega predmeta: če bi bila snovnost ali zunanja narava metafizična realnost zares resnična realnost in ne le konstrukcija ali abstrakcija intelekta.«¹⁴

Čista intuicija snovno obstoječega predmeta bi bila možna, ko bi *physis* (narava) bila hkrati metafizična realnost, dejansko resnična realnost. Ali je s filozofskega vidika možno najti fizično in metafizično realnost združeni v predmet zunanje narave? Ne bi si drznil niti poskušati odgovoriti na to vprašanje. Toda ali ni možno priti do izkušnje izkustvenega predmeta, v kateri sta fizično in metafizično združena, ali kjer fizični predmet zastopa metafizično realnost? Ali ni ravno to tisto, za kar gre, uspešno ali neuspešno, pri moderni umetnosti? Ali, morebiti, za kar gre celo pri kretnji, ki spreminja naravni predmet v umetniški predmet? Ali ni ta umetnost ravno kretnja, ki nam dopoveduje, da je vse fizično hkrati metafizično? Ali gre za kretnjo, ki nam dokazuje, da je ta enotnost fizičnega in metafizičnega v umetniškem predmetu modernistična iluzija, ki se ji ni splačalo podleči? In kaj dokazuje dejstvo, da so taka anti-metafizična in anti-estetska sporočila, izpričana s pomočjo teh predmetov, prišla v umetniške sobane slave in čaščenja? Ali to dokazuje, da nič ne more biti umetnost v modernem pomenu, namreč metafizično poslanstvo fizičnega predmeta, ali pa morda dokazuje, da nas tudi tako radikalno ponujeni primeri nezaustavljivo pripeljejo do želje, da bi tudi na njih preizkusili učinek rituala in transsubstanciacije?

¹⁴ *Ibid.*, str. 26.

In tako smo spet tam: kaj je umetnost? In prav na to vprašanje je Croce odgovarjal na začetku svoje študije, namenjene otvoritvi Rice Inštituta v Houstonu, Teksas leta 1912.

Leto 1912, podobno kot je bilo leto 1908 leto pred pojavom prvega Marinettijevega futurističnega manifesta, ni katerokoli leto.¹⁵ V pomembni zbirki študij *Leto 1913. Estetske forme umetniškega dela na predvečer prve svetovne vojne* je Brion-Guerry razložil izbiro tega »neposredno predvojnega časa« kot čas za »analizo pojavov estetskega preloma v njegovih posledicah«¹⁶, Etienne Sourieau pa je v uvodu poudaril, da tega časa ne moremo dojeti s sodobnega vidika, ki se mu zdi, da tedaj avantgardna umetnost in estetika razglashata svojo veliko prihodnost, »kajti bistveno v tem času je prav tisto, kar danes imamo za mrtvo, pa je bilo še kako pri življenju; in kar danes ocenjujemo kot obet bodočega razcveta, je bilo komaj pri vzniku, ni pa si še zaslužilo te prihodnosti.«¹⁷ Tako kot leta 1908 je Croce tudi to svoje besedilo napisal leto prej in je še lahko svoje vprašanje oblikoval kot neke vrste šalo, kar bi bilo kasneje, z obstojem antiurnosti in antiestetike in po svetovni vojni nemogoče: »Na vprašanje 'Kaj je umetnost?' bi lahko odgovorili šaljivo (in to ne bi bila neumna šala), da je umetnost tisto, za kar vsi vedo, kaj je.«¹⁸ Za filozofe ta šala pomeni, da na nek način vemo, o čem govorimo, čim smo sposobni formulirati vprašanje. Še več. Za filozofa ta vrsta vprašanja že vsebuje tudi pomensko okolje, saj se nanaša na posebne vrste težave, povezane s povsem določenim momentom v zgodovini misli.¹⁹ Laikov in filozofov odgovor sta si lahko podobna, toda filozof si mora prizadevati, da bi ustrezno odgovoril na vse probleme, ki izhajajo iz narave umetnosti v tistem zgodovinskem obdobju. Filozof mora všteti v svoje odgovarjanje, da je skromnost njegova moč, in zato ne zmore ponuditi kakih dokončnih ali zaključenih odgovorov totalne ali večne vrednosti.²⁰ Za Croceja torej filozof ne more zastaviti vprašanja »Kaj je umetnost?« z ambicijo, da bi prišel do definicije, kajti umetnost je nekaj duhovnega, živega in stalno se spreminjajočega, tako da ne moremo od njega pričakovati, da nam bo ponudil odgovor, ki bi lahko obsegal vsa možna umetniška dela v celoti. To pa kljub temu ni razlog, da bi se prepustili pozitivizmu, ki dopušča samo klasificiranje kot zvrst umetniške zoologije, urejajoče vse vrste umetniških del v priročno in do uporabnika prijazno ureditev. Vedno bo ostal odprt prostor za nekaj novega, kar lahko postane umetnost, ali

¹⁵ Pri nas je o futurizmu in Marinettiju pisal Aleš Erjavec v svoji knjigi *Ideologija in umetnost modernizma*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1988, str. 55-97.

¹⁶ *L'année 1913. Les formes esthétiques de l'oeuvre d'art à la veille de la première guerre mondiale*, Klincksieck, Paris 1971, str. 8.

¹⁷ *Ibid.*, str. 15.

¹⁸ Benedetto Croce, *Breviario di estetica. Quattro lezioni*, l.c., str. 9.

¹⁹ *Ibid.*, str. 10.

²⁰ *Ibid.*, str. 11.

natančneje, kar bo umetnost proizvedla v svojih neprestanih inovacijah. Croce lahko še vedno prepusti vprašanje »Ali je to umetniško delo?« kritikom, medtem ko filozofi pri poskusu, da bi razrešili aktualno vprašanje, morajo najti normativne odgovore s stališča duha. Kot je odvrnil v drugem svojem delu, izražajo velika umetniška dela »intenzivno čutenje, preoblikovano v lucidno predstavitev«. ²¹ Zanj je vsaka oblika posnemovalne ali realistične umetnosti zmotna, saj izključuje vsak predmet izven Duha in naredi umetnost za povsem duhovni proces. Prav s tem prepoveduje kakršnokoli oblikovanje definicij umetnosti, podobno kot v primeru prav tako nedoločljivega človeškega *bistva* ²², pač pa nam je omogočeno, da si izdelamo nekaj odgovorov na sodobna vprašanja: »Umetnost je dejanska apriorna estetska sinteza čutenja in podobe v intuiciji; ponavljam, da je čutenje brez podobe slepo, in da je podoba brez čutenja prazna. Izven estetske sinteze čutenje in podoba za umetniški duh ne obstajata.« ²³ Croce je formuliral teoretično pomenljive odgovore, ki imajo kljub neprestanemu spreminjanju tudi nekaj skupnega zato, ker bi Croce rad razrešil prav duhovni problem umetnosti v zgodovinskem trenutku pred vstopom avantgardne umetnosti v umetniško svetišče in pred prvim sesutjem modernega napredka v svetovni vojni. Drznili si bomo ta problem izraziti z lastnimi besedami: ali se da najti sprejemljivo estetsko teorijo, ki bi ohranila duhovno neodvisnost in avtonomijo umetnosti, pa hkrati uvedla normativne meje velike umetnosti, ne da bi pri tem zdrsnila v pozitivistične ali metafizične pasti, in ne da bi stremela k dokončnim odgovorom vseobsegajoče teoretične totalitete? Danes se sprašujemo verjetno še nekaj več od tega: ali se lahko sprijaznimo z negativnim odgovorom na to vprašanje? Croce je prepričan, da se ne smemo, kajti če pripada sploh kaka oblika totalitete našemu duhovnemu življenju, mora biti povezana z umetniško obliko in ne z intelektualno: »Dati umetniški formi določeno čutenje pomeni, da smo ji dali značaj totalitete, kozmični navdih; glede tega univerzalnost in umetniška forma nista dve stvari, ampak ena sama.« ²⁴

Ob koncu svetovne vojne, kot novem zgodovinskem momentu, so Crocea manj zanimala razločevanja med umetnostjo in drugimi duhovnimi dejavnostmi, in v delih »Značaj totalitete umetniške ekspresije« (1917) in »Umetnost kot stvaritev in ustvarjanje kot delo« (1918) ²⁵ so nove zgodovinske okoliščine

²¹ Translator's Introduction by Giovanni Gullace, v: *Benedetto Croce's Poetry and Literature. An Introduction to Its Criticism and History*, str. xxxi.

²² Tako kot v znamenitem govoru Giovannija Pica della Mirandola na rimskem kongresu pod naslovom »De hominis dignitate«, glej v: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, izdal E. Garin, Firenze 1961, str. 231-240.

²³ Translator's Introduction by Giovanni Gullace, v: *Benedetto Croce's Poetry and Literature. An Introduction to Its Criticism and History*, str. xxxii.

²⁴ *Ibid.*, str. 1.

²⁵ *Ibid.*, str. xlvi.

premestile njegov estetski poudarek k totalnemu humanemu ritmu umetnosti, ki ponuja celostno vizijo človeka. Kozmični značaj umetnosti je odkril v poeziji kot večno prisotnemu glasu humanosti v vsej njeni kompleksnosti in totalnosti. V tej interpretaciji človeška potreba po poeziji in tisto, kar tej potrebi ustreza, prevzameta mesto, ki ga je Kant rezerviral za odziv na francosko revolucijo 1789.

Kot smo že omenili, je Croce uvedel pomembno razlikovanje med vprašanjem »Kaj je umetnost?« in vprašanjem »Ali je to umetniško delo?«, in pri tem slednje prepustil kritiki. Naj navedem to misel v celoti: »Kritika umetniškega dela ne podaja niti logičnega niti intuitivnega ekvivalenta dela. Prvega ne ponuja, ker umetnost ni logično mišljenje; drugega pa ne daje, ker se umetnosti ne da prevajati. Kritika ponuja samo spoznanje, da tisto, kar je postavljeno pred nas, je ali pa ni proizvod umetnosti. Njen problem se da formulirati z naslednjimi izrazi: 'A je umetnost', ali 'A ni umetnost'; ali 'A je umetnost v delih a, b, c; in ni umetnost v delih d, e, f.' Z drugimi besedami, kritika razglša: »Obstaja dejstvo A, ki je umetniško delo'; ali 'Zmotno se verjame, da obstaja dejstvo A, ki je umetniško delo.' Sodba, ki se ji reče sodba ovrednotenja, se tako izkaže za zgodovinsko sodbo. Zato je vsaka umetnostna kritika umetnostna zgodovina, in je obratno vsaka zgodovina umetnosti umetniška kritika. Presojati delo pomeni zapopasti njegovo naravo (to posebno naravo), in ga s tem postaviti v njegove zgodovinske serije. Na ta način je izkazana identičnost med umetnostno kritiko in umetnostno zgodovino, med literarno kritiko in literarno zgodovino.«²⁶ S tem svojim pogledom je imel Croce precej vpliva na umetnostno zgodovino.²⁷

II.

Le nekaj manj kot pol stoletja kasneje je Morris Weitz objavil znani članek »Vloga teorije v estetiki« (1956)²⁸ Od prvega stavka dalje se vidno razlikuje od Crocejevega pristopa, saj gre za ugotovitev, da je pglavilna tema filozofije umetnosti, ki bi na vsak način hotela biti teorija, prav »določitev narave

²⁶ *Ibid.*, str. xli.

²⁷ »Tudi Sedlmayr je, podobno kot njegov učitelj Schlosser, imel za pravo kulturno referenco Croceja in je pod vplivom interpretacije Croceja prispel do obravnavanja umetnosti ne kot predmeta, ampak kot vizije.« (Roberto Masiero: »Appendice biobibliografica«, v: Hans Sedlmayr, *La Luce nelle sue manifestazioni artistiche*, Aesthetica edizioni, Palermo 1994, str. 70.)

²⁸ Morris Weitz: »The Role of Theory in Aesthetics«, v: *Philosophy Looks at the Arts. Contemporary Readings in Aesthetics*, izdal Joseph Margolis, Charles Scribner's Sons, New York 1961, str. 48-59 (prvič je članek izšel v *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, letnik XV, september 1956, str. 27-35).

umetnosti, ki bi se dala formulirati kot njena definicija.«²⁹ Navaja šest in ne pet velikih teorij umetnosti, pri tem pa je Crocejev intuicionizem ena med njimi. Vse po njegovem mnenju skušajo ugotoviti odločilne in določujoče lastnosti umetnosti. »Vsaka trdi, da je veljavna teorija, ker je naravo umetnosti pravilno izoblikovala v resnično definicijo, in da so vse ostale zmotne, ker so izpušile neko nujno ali zadostno lastnost.«³⁰ In estetska teorija je pomembna za utemeljitev vrednotenja in kritike. Ker pa umetnost nima določenega števila nujnih in zadostnih lastnosti, je njena teorija logično nemožna. Toda Weitz ni neusmiljen. Dovoljuje možnost, da estetska teorija ni nesmiselna in ničvredna – če ji seveda odkažemo prostor, ki ji gre. Vendar je pri Weitzu problematično najprej to, da takih teorij, kot jih sam našteva, če izvezemo empirizem oziroma analitično teorijo, pravzaprav sploh ni, vsekakor pa Crocejev intuicionizem ni tiste vrste teorija, kakor jo opisuje Weitz. Mimogrede, Weitz navaja kot teorije umetnosti formalizem, voluntarizem, emocionalizem, intelektualizem, intuicionizem in organicizem, in prevaja značilni prispevek vsake od njih v neko vrsto definicije umetnosti. Medtem ko Croce trdi, da je njegovo število teorij končno, in njihova sosledica logično nujna, je Wietzov »ordre d'esthetique« zastavljen kar na najbolj vidnih ali modnih estetskih teorijah njegovega časa.

V vsem tem je kar dobra skušnjava, toda kljub vsemu se ne bi rad zapletel v antipozitivistično kritiko. Konec koncev se je tega opravila poleg Crocea lotilo še toliko mojstrov njegovega in kasnejših časov. Celotni obrat od »Kaj je umetnost?« h »Kakšne vrste pojem je 'umetnost'?«, kar bi lahko bil delček atmosfere denunciacije in inkvizicije, ki jo je (kot trdi Marcuse³¹) razprostrla analitična filozofija zoper poezijo, ni več kake posebne vrste navdih za entuziastične filipike na račun pozitivizma.

Po drugi plati pa so podobnosti med Crocejem in Weitzom, ki jih neizogibno prav tako uvidevamo, začeni od same ideje umetnosti kot odprtega pojma, ob vnovičnem premisleku manj relevantne in pomembne, kot se zdijo na prvi pogled. Weitzovo razlikovanje med opisno in vrednostno rabo pojma 'umetnost' (v Crocejevem primeru gre za razliko med umetnostno kritiko in zgodovino, in estetsko teorijo v pravem pomenu besede) nam dovoljuje, da uporabljamo oznako 'umetnost' na način pohvale ali priznanja, toda le pod pogojem, da si ne domišljamo, »da so teorije vrednostne rabe 'Umetnosti' resnične in realne definicije nujnih in zadostnih lastnosti umetnosti«³². Ta vrsta ozkosrčne

²⁹ *Ibid.*, str. 48.

³⁰ *Ibid.*, str. 48.

³¹ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advance and Industrial Society*, Routledge and Keegan Paul, London 1964, str. 192.

³² Morris Weitz: »The Role of Theory in Aesthetics«, v: *Philosophy Looks at the Arts. Contemporary readings in Aesthetics*, str. 58.

konstrukcije nas s svojo nesramnostjo niti ne razburja več. Kar bi nas lahko zares preplašilo v primerjavi s Crocejevimi besedili, je ta mimogrede navržena nepomembnost estetike in umetnosti.

Ta nepomembnost je še bolj poudčrtana pri t.i. institucionalni teoriji definiranja umetnosti. Očitno je bilo pretežno ubogati modri Weitzov nasvet, naj si ne izdelujemo definicij umetnosti, in prav institucionalna teorija umetnosti pravzaprav edina povsem ustreza Weitzovemu pojmovanju estetskih teorij kot, predvsem definicijsko usmerjenih, in hkrati vedno spodletelih, ker se pojavi še to ali ono, česar definicija ni mogla zajeti. Dickijeva prirejena in izčiščena (kot ji pravi Stephen Davies) definicija iz leta 1984 slovi: » (1) umetnik je oseba, ki razumevajoče sodeluje v izdelovanju umetniškega dela; (2) umetniško delo je artefakt določene vrste, ustvarjen, da bi bil predstavljen občinstvu Umetniškega sveta; (3) občinstvo je vrsta oseb, ki so do določene mere pripravljene razumeti predmet, ki jim je predstavljen; (4) Umetniški svet je celota vseh sistemov Umetniških svetov; (5) sistem Umetniškega sveta je okvir, v katerem umetnik predstavi umetniško delo občinstvu Umetniškega sveta.«³³ Crocejev »kozmični navdih« in »totalni ritem umetnosti z integralno vizijo človeka« bi lahko v najboljšem primeru dosegel veljavo ene od manj pomembnih 'žurk' v vseh možnih sistemih Umetniških svetov, a to velja tudi za vse ostale. Utopično poslanstvo umetnosti pa je tu dokončno izgubljeno, izgubljeni sta njena transcendentnost in metafizičnost. Ne bi kazalo kriviti empirizma ali analitične filozofije za to, da se je kaj takega lahko zgodilo. Odsotnost entuziazma in nepomembnost umetnosti danes je tisto, na kar je mislil Croce, ko je govoril o okoliščinah, ki nam vedno znova ponujajo nove in drugačne probleme, ki naj bi jih razrešila estetska teorija. Da nas umetnost ne navdušuje več k utopičnim dejanjem, ali da tega od nje ne pričakujemo in da je potemtakem s stališča neskončnega napredka človeštva k popolnosti postala nepomembna, je realnost, ki v njej živimo. Zgodovinske okoliščine imajo ponavadi kake vzroke in včasih celo razloge za obstoj.

Ali je avantgardna umetnost med temi vzroki in razlogi? Če vprašanje razumemo striktno, je treba reči, da je avantgarda že sama zavesten odgovor na nevarno nepomembnost umetnosti v njeni modernistični formi in na spodletelost estetske utopije o njenem poslanstvu. Predstavlja radikalen odgovor, ki si je izbral negacijo umetnosti in estetike, da bi odpravil razloge za neuspešno in lažno poslanstvo umetnosti in da bi umetnost razrešil v življenje in skupnost. Avantgarda pa ni uspela, tudi njej je spodletelo, in njeni rezultati so se znašli v okviru umetnosti, kar je izvirne avantgardiste neznansko razburjalo. To je diagnoza dadaista Hansa Richterja: »Antiestetska gesta 'ready-made'-a, in Picabijine blasfemije, se zdaj ponavljajo v neodadi v preobleki ljudske umetnosti

³³ Stephen Davies, *Definitions of Art*, Cornell University Press, Ithaca in London 1991, str. 84.

– kot zabavni stripi ali kot razbita telesa avtomobilov. To ni niti ne-umetnost niti anti-umetnost, to so predmeti, ki naj bi ob njih uživali. Občutek, ki ga vzbude v ogledovalčevem duhu, pripada umetniški ravni vrtnega palčka... Predpona anti je postala mehka postelja, na kateri se udobno valjajo buržuji in zbiralci umetniških del.«³⁴ Pozor: tisto, kar je tu vprašanje, ni njihov status umetniških del, ampak njihov status kot del, ki bi jim na kakršenkoli način pripadala predpona anti. Institucionalizacija anti-umetnosti je notranja negacija estetskega in umetniškega poslanstva.

Zunanja negacija pa je postala očitna grožnja, kot smo omenili že pri Crocejevem pisanju, s prvo svetovno vojno. Po drugi ni bila več možna niti formulacija estetske utopije na pozitiven način, oziroma je vsaj ni bilo več mogoče imeti za resno. Po kratkem obdobju entuziazma šestdesetih, z neopolitizacijo umetnosti, je bil Marcuse, ki je bil sam navdušen in je prispeval k temu entuziazmu nekaj njegovih najvplivnejših teoretičnih in političnih temeljev, prisiljen ugotoviti, da je spet nastopil čas za reafirmacijo umetniške avtonomije: »Bolj neposredno politično je umetniško delo, bolj zmanjšuje svojo čudežno moč in odpravlja radikalne transcendentne smotre spremembe.«³⁵ Politizacija umetnosti kot poslednje zatočišče estetskega radikalizma je doživela neuspeh, in kar ostane od modernističnega umetniškega poslanstva, je samo še grenka ugotovitev: »Svet ni bil narejen po meri človeškega bitja in ni postal bolj human.«³⁶

Dodeliti oznako »estetizacija življenja« prevladujočemu preoblikovanju vseh predmetov okrog nas v nekaj prijetnega in ugodnega, in vseprisotni virtualnosti, ki je utrla pot estetizaciji našega čutenja, je pomenljiv cinizem. »Vse je umetnost!« je geslo estetizacije življenja, in »Vse lahko postane umetnost!« je geslo umetnostnega sveta.

Morebiti ni s tem nič narobe, toda zagotovo prizadene estetiko. Avantgardna umetnost in estetizacija življenja sta gotovo zapletli prepoznavanje in vrednotenje umetnosti. toda na vprašanje »Che cosa e l'arte?« se da še vedno odgovoriti šaljivo in na enak način kot Croce na začetku stoletja. Dejanski problem bi utegnil biti, da odkritje rešitve uganke prepoznavanja in vrednotenja umetnosti sploh ni več tako pomembno odkritje, saj so odpadli tisti pravi, najpomembnejši filozofski motivi. Pomembnost statusa »biti umetniško delo« je padla do izničenja, in univerzalno poslanstvo umetnosti ni niti sumljivo več, da bi nanj naslavljali očitek, da gre za neko vrsto neutemeljene špekulacije. Kje pa. Je preprosto preživeto.

To (pri)zadeva estetiko. Še vedno lahko od prepoznanja umetniškega dela

³⁴ Hans Richter, *Dada. Art and Anti-Art*, Thames and Hudson, London 1970, str. 205.

³⁵ Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Beacon Press, Boston 1978, str. xiii.

³⁶ *Ibid.*, str. 69.

preidemo k njegovemu ovrednotenju pod pravili, ki jih postavlja normativnost določenega umetnostnega sveta. Ne moremo pa v takih zgodovinskih okoliščinah doseči, da bi vse to reintegrirali v estetsko teorijo v njenem zgodovinskem pomenu, smotru in smislu. Estetika namreč naj ne bi bila zgolj teorija umetnosti, neke vrste »Allgemeine Kunstwissenschaftslehre«. Tudi samo filozofija umetnosti ni, da bi bila neke vrste vzporednica filozofiji psihologije ali filozofiji kuhanja. Estetika je posebna disciplina v filozofskem sistemu, in vloga teorije v estetiki ni samo prepoznati in ovrednotiti, ampak tudi najti enkratno zapisano »estetskega« »totalnemu« in »univerzalnemu«. Estetika je celo Disciplina, saj naj bi predstavljala most preko brezna, ki ga moramo preskočiti, če iščemo dejansko univerzalnost in totalnost. Zato definicija umetnosti ni bila nikdar kak pomemben problem estetike, saj je bilo sprejeto že v izhodišču, da je odličnost v umetnosti nekaj, česar se definirati ne da, medtem ko bi bila definicija vsega, kar se lahko prepozna in pripozna za umetnost, pa nima te metafizične odličnosti, pač manj važna zadeva.

Motiv Crocejeve estetike in številnih drugih po njej je bil ponovna vzpostavitev možnosti za obstoj estetike v tem izvirnem pomenu. Motiv Morrisa Weitza, in številnih drugih po njem, je bil v opozorilu, da se česa takega ne da izvesti. Crocejevi in Weitzovi argumenti so na voljo vsemu možnemu kritiziranju, toda le s težavo bomo zanimali, da institucionalna teorija umetnosti opisuje obstoječe stanje bolje, kot bi to lahko danes naredila katerakoli estetika.

Negacija pozitivizma je onemogočila estetiko doseganje deskriptivnosti, negacija metafizike je onemogočila estetiki doseganje normativnosti, negacija totalnosti je onemogočila estetiki doseganje filozofije.

Bi bil lahko Duchampov Vodnjak iz leta 1915 kriv za to? Sam je krivdo priznal: »Zelo rad bi podčrtal dejstvo, da izbire teh 'ready-made'-ov ni nikdar narekovala estetska radost. Izbira je izhajala iz odziva na vizualno *indiferentnost* ob popolni odsotnosti dobrega ali slabega okusa...dejansko gre za popolno *anestezijo*.«³⁷ Tisti pisoar pač ni bil razlog za vse, kar se je dogodilo. Bil je vizija tistega, kar bi se lahko pripetilo, in dejstvo je, da se je zgodilo.

Kozmični navdih se je razletel, in večni glas človečnosti zveni nekolikanj hripavo. Croce je to izkusil in končno uvedel poezijo kot edino zaresno (spo)znanje. Zakaj? Odgovor najdemo v »Filozofiji in zgodovinopisju« iz leta 1947: zato, ker je poezija »očiščena kakršnegakoli stika s svetom dejanja...«³⁸

To, končno, pride na vrsto še povzetek ponovljenega obiska Crocejevemu delu

³⁷ Hans Richter, *Dada. Art and Anti-Art*, str. 89.

³⁸ Translator's Introduction by Giovanni Gullace, v: *Benedetto Croce's Poetry and Literature. An Introduction to Its Criticism and History*, str. lxxiii.

z začetka stoletja, ki smo ga interpretirali ob pomoči kritike vloge teorije v estetiki, kot jo je oblikoval pol stoletja kasneje Morris Weitz:

1. Estetika je bila vzpostavljena kot nova disciplina, ki obravnava polje čutnega – lepega – umetniškega na tak način, ki to polje vključuje v vseobsežni sistem filozofije in v poslanstvo človeštva. Ko se je taka sistematična filozofija razgradila v znanosti, so poskusi uveljavljanja od filozofije diferenciranje in poznanstvenjene estetike propadli.

2. Poteza, da bi naredili estetiko filozofsko relevantno, a tudi neodvisno, tako kot tudi njen predmet (in to je bil Crocejev namen), je morala uvesti zavračanje pozitivizma, ki bi zmozel estetiko potisniti v objem znanosti, in na se lotiti zavračanja metafizike, ki bi lahko estetiko razgradil v abstraktno filozofsko totaliteto. Obe zavračanja skupaj sta onemogočili estetiki, da bi dospela do deskriptivnosti in normativnosti.

3. Z avantgardno umetnostjo in kasnejšo estetizacijo življenja so nastopile nove zgodovinske okoliščine. Toda estetika ni odgovorila na probleme tega zgodovinskega obdobja, ker se je do kraja zapletla v že od prej nerešene stare probleme, ker ni znala opisati nove pojave v klasičnih pojmi, in ker ji hkrati ni uspelo ovrednotiti nove pojave tako, da bi jih privedla v zvezo s filozofijo in metafizičnim poslanstvom. Na drugi strani imamo sicer estetike, ki imajo kaj opraviti z umetnostjo dvajsetega stoletja, toda te so zavestno nesistematične in fragmentarne.

4. Zakaj ne bi mogle te nesistematične in fragmentarne estetike najti rešitev izvirne razdvojenosti med pozitivizmom in metafiziko (zaradi te razdvojenosti tudi je Weitzova kritika bistvena)? Upam si zapisati, da je razlog v razočaranju in izgubi iluzij o človeštvu in človečnosti, ki je simbolno povezano z izkušnjo svetovnih vojn, filozofsko pa z diskriminacijo vsega sistematičnega mišljenja kot ideološkega in totalitarnega. Nepomembnost umetnosti izhaja iz teh izgubljenih iluzij o napredka sposobnem človeštvu, ne pa iz estetizacije ali antiumetnosti, ki sta obe samo neuspela poskusa, da bi se umetnost sama tej izgubi iluzij postavila po robu.

5. Danes ni niti deskriptivne niti normativne estetike, ker estetika v zadnjem času pač ni čisto pri sebi. Z besedami Nikolaja Hartmanna, zapisanimi sicer iz drugačnih pobud: »Es ist das Schicksal der Aesthetik, daß sie enttauschen muss.« – Usoda estetike je, da nas mora razočarati.³⁹

³⁹ Nicolai Hartmann, *Ästhetik*, Walter de Gruyter, Berlin 1953, str. 450.

Social Theory and Practice



An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy

Volume 21, Number 1

Spring 1995

Full-Information Theories of Individual Good

Don Loeb

The State's Dr. Death: What's Unethical About Physicians Helping at Executions?

Michael Davis

Selective Conscientious Objection and the Right Not to Kill

G. Albert Ruesga

Liberal Education Is Moral Education

David McCabe

Politics and Manipulation

Claudia Mills

The Disputation of Hate: Speech Codes, Pluralism, and Academic Freedoms

Phil Cox

Subscriptions (3 issues): Individuals \$12; Institutions \$33; Foreign postage \$4
Department of Philosophy, Florida State University, Tallahassee, FL 32306-1054

Vračanje pogleda*

Ameriški odziv na francosko kritiko okularocentrizma

Martin Jay

Prosil bi vas, da mi verjamete to, za kar imam sedajle premalo časa, da bi dokazoval, sem pa poskusil pokazati v nedavni knjigi z naslovom *Sklonjeni pogled*,¹ da so namreč številni francoski misleci in umetniki v tem stoletju pogosto z malo ali nič očitnega upoštevanja dela drug drugega, izvajali brezobzirno kritiko nadvlade vida v zahodni kulturi. Njihovo izpodbijanje tega, kar bi lahko imenovali okularocentrizem zahodne kulturne tradicije, je privzelo mnogo oblik, ki so segale od Bergsonove analize uprostorjenja časa do Bataillovega slavljenja slepečega sonca in akefaličnega telesa, od Sartrovega prikazovanja sadomazohizma »pogleda« do Lacanovega omalovaževanja ega kot ga proizvede »stadij ogledala«, od Foucaultovih ostrih kritik panoptičnega nadzorovanja do Debordove kritike spektakelske družbe, od Barthesovega povezovanja fotografije ter smrti, do Metzovega ostrega kritiziranja vidnega režima filma, od srda Irigarayeve nad privilegiranjem vidnega v patriarhatu do Levinasove trditve, da na vidnosti utemeljena ontologija onemogoča etiko. Celo prvotni zagovornik figuralnega kot nasprotja diskurzivnemu, kakršen je bil Lyotard, je navsezadnje izenačil postmodernizem, ki ga je pričel zagovarjati, s sublimno zaporo vidnega.

Čeprav obstajajo številni odtenki v delu teh in drugih oseb s podobnim pomenom, ki bi jih lahko dodali temu seznamu, je skupni učinek njihovih razglabljanj o očesu privedel do ostrega spodbijanja ustaljenega prepričanja, da je oko najplemenitejše izmed čutil. Zaradi svojega vodilnega položaja v zahodni kulturi je bil vid sedaj namesto poprejšnje hvale obtožen vsega – od neprimerne filozofije in idolatrijske vere do pogubne politike in ubobožane estetike. Često je bil kak drug čut, navadno tip ali sluh, ali v bistvu nevizualno področje jezika, predstavljen kot protistrup prevladi vida. Čeprav so včasih poskušali rešiti manj problematično inačico vidnega izkustva, bi se večina mislecev, katerih ideje sem proučeval v *Sklonjenem pogledu*, strinjala z Lacanom, ko je zapisal: »Oko je lahko profilaktično, v vsakem primeru pa ne

*Referat, ki ga je imel avtor na mednarodnem kolokviju »Teorija vizualnega« (Ljubljana, 5.-7. junij 1995), ki ga je organiziral Filozofski inštitut ZRC SAZU.

¹ Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley, University of California Press 1993.

prinaša sreče, pač pa nesrečo. V Bibliji, celo v novem testamentu, ni dobrega očesa, zla pa so vsepovsod.«²

Rad bi pokazal, da je v nedavnem ameriškem privzemanju francoske misli kritika okularocentrizma naletela na posebej ugoden odziv. Paradokсно je, da je t.i. »slikovni obrat« ali »vizualni obrat«³ v kulturnih študijah v precejšnji meri spodbujalo ravno sprejemanje idej antiokularocentričnega diskurza, ki so ga v prvenstveno razvili v Franciji. Posledica je bila, da ga je pogosto spremljalo sovraštvo ali vsaj nezaupanje do njegove tematike, kar se močno razlikuje od zvečine slavečega razpoloženja, ki je spremljalo predhodni »jezikovni obrat«.

Seveda so obstajali vplivi tudi od drugod, iz Heideggrove pikre analize »dobe podobe sveta« na primer, in Gadamerjevega zagovarjanja hermenevtičnega ušesa na račun znanstvenega očesa. Svoje so dodale tudi posamezne domače tradicije, kar dokazuje pomen pragmatistične kritike »opazovalčeve teorije spoznanja« Johna Deweya, ki jo je pred nedavnim obudil Richard Rorty v svoji veliko brani *Filozofiji in ogledalu narave*.⁴ Ameriški psihologi vidnega izkustva kot je J.J. Gibson, so tudi opravili pomembno delo, ki je imelo potencialni vpliv izven njihove ozke discipline.⁵ Med teorijami, ki so pripravljale teren, je potrebno omeniti tudi medijske teorije Marshalla McLuhana in Walterja J. Onga, ki so v poznih petdesetih in zgodnjih šestdesetih letih povzročile precej močno, čeprav kratkotrajno razburjenje.⁶

Vseeno pa je šele z valom prevodov in interpretacij francoske teorije po letu 1968, ki je preplaval ameriško intelektualno sceno, trajajoča, niansirana in nikakor še ne izčrpana razprava o nevarnostih privilegiranja očesa – ali vsaj nekaterih prevladujočih režimov vidnega – pridobila osrednje mesto. Tudi še potem, ko je bil izvorni politični zagon recepcije v glavnem iztrošen, so številni elementi ohranili tehtnost v razpravah o postmodernizmu – ter njegovih protirazsvetljenskih nevarnostih – ki so se goreče pričele v zgodnjih osemdesetih letih. Revije kot so *October*, *Camera Obscura*, *Visual Anthropology Review* in *Screen* – zadnja, čeprav britanska, je imela mnogo somišljenikov v Ameriki –

² Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana, Cankarjeva založba 1980, str. 158.

³ W.J.T. Miller, »The Pictorial Turn«, *Artforum*, (marec 1992).

⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press 1979. Gl. tudi njegovo delo *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*, Minneapolis, University of Minnesota Press 1982, še posebej tretje poglavje, »Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey«.

⁵ J.J. Gibson, *The Perception of the Visual World*, Boston, Houghton Mifflin 1950.

⁶ Z njihovim pomenom za razprave v Franciji se ukvarja Andreas Huyssen v članku »In the Shadow of McLuhan: Jean Baudrillard's Theory of Simulation«, *Assemblage*, št. 10, 1990. Na splošno vzeto vendarle velja, da sta v francoskem teoretiziranju, ki sem ga proučeval, McLuhan in Ong le redkokdaj omenjena.

so pomagale zasejati od Francozov navdajeno nezaupanje do vidnega v samo središče sodobnih razprav o kulturi. Posledica tega je bila, če si izposodim naslov nedavnega zbornika, da sta se modernost in hegemonija vidnega zazdeli nerazrešljivo in, po mnenju nekaterih, grozeče prepleteni.⁷

Raznolikost in razpon ameriške recepcije francoske kritike te hegemonije sta bili dejansko tako veliki, da je težko ponuditi enostavne posplošitve njenih obrisov in notranjih napetosti. Namesto, da bi se lotil tega, kar bi lahko poimenovali Ikarov ali pregleden prikaz celotnega polja te problematike, se bom raje osredotočil le na nekaj v oči bijočih mejnikov znotraj diskurza, ki je povezan z vizualnimi umetnostmi, upajoč, da bom tako osvetlil nekatere učinke rekontekstualizacije antiokularocentričnih razprav na naši strani Atlantika. Še posebej nameravam proučiti dosežke v nedavni umetnostni zgodovini in kritiki, katerima samima dandanes grozi, da bosta vsrkani v večje in brezobličnejše območje imenovano vizualne študije, kar je delno posledica vnosa idej o okularocentrizmu iz Francije.

Kot so pogosto ugotavljali, se je težnostno središče modernizma v vizualnih umetnostih v času po letu 1945 iz Pariza preneslo v New York, kjer se je abstraktni ekspresionizem pojavil kot prevladujoča šola na sami konici umetniške inovativnosti. Ne glede na to ali je bil ta obrat res, kot je izzivajoče trdil Serge Guilbaut, enakovreden kraji, ki naj bi temeljila na preračunljivi strategiji hladne vojne, katere cilj naj bi bil umetnost očistiti kakršnihkoli političnih implikacij, je tak obrat vsekakor pomenil očiščenje področja vizualnega kakršnihkoli očitnih zunanjih motenj, kot so pripovedna, poučna ali anekdotična funkcija ter ga namesto tega prežal z zahtevo po univerzalni vrednosti po sebi.⁸ Čeprav lahko skrbi glede komodifikacije ali funkcionalizacije vizualnega predmeta zasledimo že v devetnajstem stoletju, ko se je zdelo, da je izum reproduktibilne fotografije ogrozil estetsko avtonomijo,⁹ se je šele v povojnem modernizmu razvila strategija upiranja takšnim vpadom in to z esencializiranjem optičnosti medija samega.

Vplivna kritiška dejavnost Clementa Greenberga, človeka, ki se je sam nedolgo pred tem razočaral nad trockizmom, ter se naglo otresal svoje politične preteklosti, je bila ključnega pomena pri povzdigovanju tega, kar je pri določevanju značilnosti moderne umetnosti imenoval »čistost« optičnega.¹⁰ Po Greenbergu naj bi resnična avantgardna umetnost ne imela ničesar skupnega s

⁷ *Modernity and the Hegemony of Vision* (ur. David Michael Levin), Berkeley, University of California Press 1993.

⁸ Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*, Chicago, University of Chicago Press 1983.

⁹ Za razpravo o tem gl. Yves-Alain Bois, »Painting: The Task of Mourning,« *Endgame*, Boston 1990, str. 35.

¹⁰ Clement Greenberg, *Art and Culture: Critical Essays*, Boston, Beacon Press 1961, str. 171.

komodificiranim kičem masovne umetnosti, niti naj ne bi zaznamovala upirajoče se materialnosti medijev, ki so jo podpirali in zagovarjali. Čista vizualnost je pomenila navzočnost nečasne, bistvene forme, pomenila je stare platonske sanje, ki so sedaj paradokсно postale uresničene – ali pa vsaj vedno bolj izražene – v svetu vizualnega videza na ravni površini platna. Greenbergov modernizem je bil torej modernizem, ki je spominjal na povsem samoreferencialni formalizem prejšnjih kritikov, kakršna sta bila Roger Fry in Clive Bell, ki pa je sedaj prvič uspešno pridobil status kulturnega hegemonu.¹¹ Njegova merila je bilo možno uporabiti ne le pri določanju resnične umetnosti, marveč tudi pri kvalitativnem odločanju med njenimi dobrimi in slabimi primerki.¹²

Ta argument za vizualno čistost je spremljal izgon gibanj, kakršno je bil nadrealizem, katerega je Greenberg imenoval »reakcionarna tendenca«, saj je ta poskušal »obnoviti 'zunanjo' tematiko«,¹³ kakršna je nezavedno. Drugih, dade na primer, tudi ni bilo vredno vzeti resno zaradi njihovega skrajnega protiformalizma in sovražnosti do diferencirane institucije umetnosti na splošno in slikarstva posebej. Le čista optičnost, odtrgana od vsakršnega zunanjega sklepanja – najsibo političnega, ekonomskega, psihološkega ali celo materialnosti medijev in umetnikovega lastnega telesa – je po Greenbergu in mnenju tistih, na katere je vplival, ustrezala najvišjim merilom estetskega uspeha. V šestdesetih letih so pomembni kritiki, kakršen je bil John Szarkowski iz newyorškega Muzeja moderne umetnosti, če omenimo le en viden primer, v obrambi fotografije kot visoke umetnosti sledili takorekoč isti črti utemeljevanja.¹⁴ Isto je veljalo za kritiko poniževalne teatraličnosti v umetnosti, njene

Greenberg je šel tako daleč, da je trdil, da je celo moderno kiparstvo izgubilo svoje taktilne povezave in postalo skoraj povsem vizualno (str. 142).

¹¹ Pogosto so ga tudi primerjali z Adornovo obrambo visokega modernizma. Adornova »polemika« z Walterjem Benjaminom glede posledic množične kulture, je postala Američanom razpoložljiva šele v zgodnjih sedemdesetih letih. Adornovemu očitnemu elitizmu je bila postavljena nasproti Benjaminova naklonjenost emancipatoričnemu potencialu v množični kulturi, kar je okrepilo novo protigreenbergovsko razpoloženje. Tudi tu so igrala vlogo različna stališča glede nadrealizma, ki ga je Benjamin v glavnem podpiral, Adorno pa zaničeval. Glede nedavne obrambe Bretona, ki se očitno opira na Benjaminov dolg do nadrealizma, gl. Margaret Cohen, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris Surrealist Revolution*, Berkeley, University of California Press 1993.

¹² V članku »After Abstract Expressionism« (objavljenim v knjigi *New York Painting and Sculpture: 1940-1970* (ur. Henry Geldzahler), New York, Dutton 1969) je trdil, da je končni izvor vrednosti v umetnosti umetnikova »konceptcija«, ki diktira esencionalizirajočo redukcijo (str. 369).

¹³ Isto, str. 7. Pred nedavnim je bilo opozorjeno na nepriznan dolg abstraktnih ekspresionistov, kakršen je bil Jackson Pollock, nadrealističnemu avtomatizmu. Gl. npr. Peter Wollen, *Raiding the Icebox: Reflections on Twentieth-Century Culture*, Bloomington, Ind., Indiana University Press 1993, str. 91.

¹⁴ Za primerjavo Greenberga in Szarkowskega gl. Victor Burgin, *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*, London, MacMillan 1986, str. 66 et passim.

izroditve v spektakle namenjene javnosti, v nasprotju do popolne samozadostne navzočnosti, kakršno je izvedel Michael Fried v svojem slavljemem eseu »Umetnost in predmetnost« iz leta 1967.¹⁵ Čeprav se je Fried kasneje skušal nekoliko distancirati od Greenbergovega stališča, za katerega je trdil, da je preveč ahistorično esencalistično in utemeljeno na privilegiranju čiste optičnosti, ki je sam ni zagovarjal,¹⁶ so ga tedaj zvečine vsi imeli za njegovega zaveznika.

Zaradi nastopa novih umetniških gibanj, še posebej pop arta, minimalizma in konceptualizma, ki jih je bilo težko prilagoditi njegovim pojmovnim okvirom, rastoče politizacije umetniškega sveta, kateremu se je zdel njegov liberalni univerzalizem hladne vojne suhoparen in, kar je za naše namene najpomembnejše, zaradi nove odprtosti do teorije iz tujine, še posebej Francije, je v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih splošno mnenje postajalo vedno manj greenbergovsko.¹⁷ Čeprav bi bilo neupravičeno pretiravanje pripisati razvoj v ameriški umetnosti predvsem vplivu te teorije, bi bilo ravno tako napačno videti v teoriji le naknadno opravičevanje sprememb, ki so se dogajale na povsem praktični ravni. Avantgardna umetnost se je namreč, kot je nedavno poudaril Daniel Herwitz, takorekoč od samega začetka razvijala v intenzivnem dialogu s teorijami, ki so jo razlagale in legitimirale.¹⁸ Rezultat je pogosto bil, če si sposodimo naslov konceptualističnega manifesta Josepha Kosutha iz leta 1969, proizvodnja »umetnosti po filozofiji«.¹⁹

¹⁵ Michael Fried, »Art and Objecthood«, *Artforum*, 1967.

¹⁶ Gl. njegov članek »How Modernism Works: A Response to T.J. Clark«, *Critical Inquiry*, zv. 9, št. 1, sept. 1982, in njegove intervencije v razpravi »Theories of Art after Minimalism and Pop« (*Discussions in Contemporary Culture, I.* (ur. Hal Foster), Seattle, Bay Press 1987, str. 71 et passim). Dejansko se zdi, da je Fried v nizu svojih kasnejših del o dinamiki teatraličnosti in absorpciji, dajal prednost skoraj taktilni potopljenosti umetnikovega in gledalčevega telesa v platno na račun distance nezainteresiranega opazovalca. Ali točneje, Fried priznava ireduktibilno napetost med dvema vzgiboma, ki nikdar za dolgo ne dopušča zmagoslavja enega na račun drugega. Glede branja Frieda, ki postavlja v ospredje njegovo distanco do ahistoričnega poskusa najti optično bistvo slike in ki poleg tega priznava Friedov dolg Derridaju, gl. Stephen W. Melville, *Philosophy Beside Itself: On Deconstruction and Modernism*, Minneapolis 1986.

¹⁷ Seveda so se dogajale tudi drugačne stvari, kakršna je bila na primer ponovna vpeljava figurativnega, pogosto neoekspresionističnega slikarstva nemških umetnikov kot so Baselitz, Kiefer in Penck, ki je spodbijala greenbergovsko paradigmo z drugačnega zornega kota. Za razpravo o pomenu te vpeljave figurativnega gl. Benjamin H.D. Buchloh, »Figures of Authority, Ciphers of Regression« ter Donald B. Kuspit, »Flak from the 'Radicals': The American Case Against German Painting«, v *Art After Modernism: Rethinking Representation* (ur. Brian Wallis), Boston, Godine 1984.

¹⁸ Daniel Herwitz, *Making Theory/Constructing Art: On the Authority of the Avant-Garde*, Chicago, University of Chicago Press 1993.

¹⁹ Joseph Kosuth, »Art after Philosophy«, v *Art after Philosophy and After: Collected Writings, 1966-1990* (ur. Gabriele Guercio), Cambridge, Mass., MIT Press 1991.

Zelo shematično rečeno, so nova gibanja poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih let povojnemu soglasju zamajala tla pod nogami na sledeče načine. S posmehovanjem njegovi veri v merila umetniške kvalitete je pop art spodkopal Greenbergovo togo razlikovanje na visoko in nizko ter s tem provokativno zameglil razliko med blagom in nezainteresiranim estetskim izkustvom. Minimalizem je – tako kot performans in happeningi, ki so tudi nastali v tem obdobju – navkljub Greenbergovemu poudarjanju brezčasne vizualne navzočnosti in Friedovemu ostremu kritiziranju teatraličnosti, obnovil časovne in telesne razsežnosti estetskega izkustva.²⁰ Konceptualizem je vedno bolj nadomeščal dematerializirane ideje ali vsaj jezik o umetnosti z vizualno prisotnostjo, nečisto diskurzivnost pa s čisto optičnostjo. Vsa ta gibanja so poleg tega na ta ali oni način odražala naraščajočo politizacijo umetniškega sveta, ki je krepila skeptično razmišljanje o umetnostnih institucijah – muzejih, galerijah, umetnostnem trgu itd. – ter o njihovem odnosu do širših družbenih sil, namesto večne refleksije o estetski obliki ali značilnostih medija samega.

Teorije, v večini primerov francoske, ki so bile postavljene zato, da bi razložile in legitimirale vse te spremembe, lahko koristno razdelimo na tri kategorije, ki nam pomagajo videti naddoločeno naravo napada na idejo o visokomodernistični čisti optičnosti: tiste, ki poudarjajo pomen jezika v nasprotju s percepcijo, tiste, ki poudarjajo pozabljeno vlogo (pogosto seksualiziranega) telesa in tiste, ki poudarjajo politične implikacije nekaterih vizualnih praks. Dejansko so različni misleci številne izmed teh argumentov v vsaki od teh kategorij seveda združevali na različne načine, katerih zapletenosti ni možno ustrezno obnoviti v tako naglem pregledu kot je tale.

Ameriško recepcijo tega, kar je v poznih šestdesetih letih postalo znano kot strukturalizem in je bilo enačeno s Saussurom, Lévi-Straussom in zgodnjim Barthesom, je spremljala tudi velika nuja konceptualizirati vso kulturno proizvodnjo s pomočjo jezika in tekstualnosti. Se pravi, vse je bilo možno obravnavati kot znakovni sistem, ki temelji na naključnih diakritičnih označevalcih, katerih sposobnost prenašati pomen je bilo možno ločiti od njihove referencialne, mimetične funkcije. Kar zadeva vizualno, se je sedaj zdelo možno slike, filme, arhitekturo, fotografije in kiparstvo prej »brati« kot pa le preprosto gledati. Ali kot je britanski umetnik in kritik Victor Burgin – kasneje preseljen v Ameriko – to izrazil leta 1976: »Ideološko upiranje v imenu 'čistosti' *podobe* do obravnavanja jezikovne snovi v fotografiji in prek nje, ni nič bolj ali manj utemeljeno kot odpor, ki se je pojavil ob nastopu zvoka v filmu.«²¹

²⁰ Namen slavnega napada Michaela Frieda na minimalizem kot nekaj teatraličnega v članku »Art and Objecthood«, *Artforum*, zv. 5, št. 10 (poletje 1967), je bil ravno napasti obnovev časovnosti. Za značilen postgreenbergovski odziv na Frieda v tem pogledu gl. Douglas Crimp, »Pictures«, *October*, št. 8 (poletje 1979).

Znamenit primer nove odprtosti do jezika pri kritičarki, katere ostalo delo bomo kmalu znova srečali, lahko najdemo v eseju Rosalind Krauss iz leta 1978 »Kip v razširjenem prostoru.«²² Kraussova je izzivalno označila določena moderna in še bolj postmodernistična dela bolj kot negativnosti kot pa pozitivnosti, določevana s svojim razmerjem do tega, kar niso, to je pokrajine ali arhitekture. S tem ko je nato zaobrnila te negativne izraze ter jih postavila v odnos do četvernega polja večkratnih protislovij, je Kraussova uspela postaviti sodobno kiparstvo prej v diskurzivni kot pa čisto vizualni okvir. »Logika prostora v postmodernistični praksi,« je zaključila, »ni več organizirana okoli definicije določenega medija na temelju materiala, ki ga uporablja ali, kar se tega tiče, percepcije materiala. Namesto tega je organizirano prek univerzuma izrazov, za katere čutimo, da so v medsebojnem nasprotju znotraj določene kulturne situacije.«²³

Ko je več t.i. poststrukturalističnih inč jezika, še posebej tistih, ki so bile enačene z dekonstrukcijo, postalo razpoložljivih ameriškim kritikom, je ličnost takšnih diagramov postala sicer nekoliko manj očarljiva,²⁴ toda tekstualno navzkrižje, če že kaj, je bilo le še okrepljeno. Tako je na primer W.J.T. Mitchell v svoji na široko občudovani knjigi *Ikonologija: Podoba, Tekst, Ideologija* iz 1986. leta zapisal, da bi »Derridajev odgovor na vprašanje, 'Kaj je podoba?', nedvomno bil, da ni 'nič drugega kot druga zvrst pisave, vrsta grafičnega znaka, ki se prikazuje kot neposreden prepis tega, kar predstavlja, ali načina, na katerega se stvari kažejo, ali tega, kar v bistvu so.' Tovrstno sumničenje podobe se zdi povsem primerno v času, ko se zdi, da že sam pogled skozi okno, kaj šele prizori, ki se odigravajo v vsakodnevem življenju in v različnih medijih reprezentacije, zahteva nenehno interpretativno pazljivost.«²⁵

Čeprav je tekstualno včasih grozilo, da bo v recepciji strukturalističnih in celo poststrukturalističnih načinov mišljenja povsem nadomestilo optično, je bil rezultat pogostejše njihova medsebojna problematizacija. Tu se je porodilo novo vrednotenje eksperimentov v besednih in vizualnih igrah, ki so jih izvajali nadrealisti, kar dokazuje navdušen sprejem Foucaultovega eseja o Magrittu

²¹ Burgin, *The End of Art Theory*, str. 21. Eseg iz katerega izvira ta navedba, »Modernism in the Work of Art«, je bil najprej predstavljen kot predavanje leta 1976.

²² Rosalind E. Krauss, »Sculpture in the Expanded Field«, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, Cambridge, Mass., MIT Press 1985; originalno napisano leta 1978.

²³ *Isto*, str. 289.

²⁴ V svojem članku »Analysis Logical and Ideological« (1985) (ponatisnjeno v njegovi knjigi *Beyond Recognition: Representation, Power, and Culture* (ur. Scott Bryson et al.), Berkeley 1992, str. 268-83), je Craig Owens Kraussovo samo obtožil, da je preveč zavezana ahistorični strukturalistični logiki ter ne dovolj občutljiva za retorična, institucionalna in ideološka vprašanja.

²⁵ W.J.T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology*, Chicago, University of Chicago Press 1986.

»To ni pipa«, ko je bil ta preveden v angleščino leta 1983.²⁶ Skupaj z močnim vtisom, ki ga je zapustilo njegovo grajanje panopticisma in zdravniškega pogleda, je Foucaultova pohvala Magrittovemu »neafirmativnemu slikarstvu« ponudila novo strelivo v gonji razbiti čisto optičnost z vpeljavo diskurzivnosti. Podobne nauke se je dalo potegniti iz Lyotardovega dela *Discours, figure*, ki še vedno ni povsem preveden v angleščino, ki pa je imel očiten vpliv na tako zelo brana dela kot je *Vid in slikarstvo: Logika zrenja* iz leta 1983 umetnostnega zgodovinarja Normana Brysona, preseljenega Angleža, ki je prej predaval na Univerzi Rochester, sedaj pa je na Harvardu.²⁷

V svoji vplivni knjigi, ki je bila ena od večih njegovih del iz osemdesetih let, ki so izkazovala očiten dolg francoskim mislecem kot sta bila Lyotard in Lacan,²⁸ je Bryson obžaloval potlačanje telesnosti v prevladujoči tradiciji gledanja na Zahodu, to je, vse od renesanse in prek modernizma. V tem, kar je Bryson imenoval »Utemeljujoča percepcija« te tradicije, »slikarjev pogled ustavi tok pojavov, opazuje vidno polje s stališča, ki je izven gibanja trajanja, v večnem trenutku razprte prisotnosti; v trenutku gledanja gledajoči subjekt združi svoj pogled z Utemeljujočo percepcijo ter s tem v popolnosti obnovi prvobitno epifanijo.«²⁹ Kar se izgubi v obeh primerih, je deiktično mesto pogledujočega očesa – ali točneje, obeh oči – v telesu, ki se časovno premika skozi konkretno prostorsko lokacijo, namesto da bi bilo raje nekako viseče nad njo v večni sedanjosti. Kot je trdila Kraussova, ko je predstavila dela Richarda Serre pariški javnosti, bi tudi Merleau-Pontyjevo slavno kritiko dezinkarniranega Božjega pogleda ter obrambo predobjektivnega izkustva lahko navedli v podporo prej temporaliziranemu kot pa negibnemu pojmu formalne abstrakcije.³⁰

Kar je tudi potlačeno v povzdigovanju optičnosti v idealno področje nad temporalnim telesom, je dodal Bryson, sledeč v tem prej Lyotardu kot Merleau-Pontyju, je moč želje, ki potuje skozi izkušnjo vida.³¹ Okularna želja je vsaj od

²⁶ Michel Foucault, *This is Not a Pipe* (ur. James Harkness), Berkeley, University of California Press 1983.

²⁷ Norman Bryson, *Vision and Painting: The Logic of the Gaze*, New Haven, Yale University Press 1983. Bryson je bil seveda nezaupljiv do zgodnejšega strukturalističnega obrata ter je zajedljivo pripomnil, da je »nesreča Francozov, da niso prevedli Wittgensteina; namesto tega so brali Saussura« (str. 77). Vendar pa uporablja Derridaja, Barthesa in Lacana, da bi podprl svoja splošnejša izvajanja.

²⁸ Norman Bryson, *Word and Image: French Painting of the Ancien Regime*, Cambridge, Harvard University Press 1981; *Tradition and Desire: From David to Delacroix*, Cambridge, Harvard University Press 1984.

²⁹ Bryson, *Vision and Painting*, str. 94.

³⁰ Rosalind Krauss, »Richard Serra, A Translation«, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, Cambridge, MIT Press 1985. Ko obravnava Serrov kip iz let 1970-72 *Shift*, ga Kraussova razloži kot tiho uresničitev argumentov Merleau-Pontyjeve *Fenomenologije zaznavanja*.

Avguštinovih časov dalje povzročala skrbi tistim, ki hočejo privilegirati vid kot najplemenitejšega vseh čutov, kajti zdi se, da spodkopava brezinteresnost čiste kontemplacije. V francoskem antiokularocentričnem diskurzu je ravno neizogibnost takšnega nečistega želenja tisto, kar spodkopava trditve o očesu kot nestrastnem, hladnem in neprizadetem.

Vse to je pogosto pomenilo raziskovati zapletene povezave med fetišizmom podobe in specifično moško željo, raziskovanje, ki je v francoski feministični kritiki vizualnosti najbolj izrazito izpeljano v delu Irigarayeve. Ne le, da je ta kritika imela odmev v angloameriški filmski kritiki, začenši s sedaj klasičnim esejem Laure Mulvey iz leta 1975 o moškem zoru,³² ampak je tudi igrala vlogo v odvrnitvi od Greenbergovega branja modernizma. To znova dokazuje Victor Burgin, ki je leta 1984 trdil, da »je fetišizem strukturalno stvar ločevanja, segregacije, osamitve; je stvar okamenitve, okostenelosti, oledenelosti; je stvar idealizacije, mistifikacije, občudovanja. Greenbergovski modernizem je pomenil povzdigovanje fetišizma v vizualnih umetnosti v moderni dobi.«³³

Tudi zavest o telesu kot mestu trpljenja in ugodja, zavrženju v pomenu Julie Kristeve in hkrati lepi obliki, je pomagala vzbuditi dvom v nadvlado brezstrastnega očesa. Kot je leta 1981 ugotovila umetnica Mary Kelly, se »umetnost 'dejanskega telesa' ne nanaša na resnico vidne oblike, marveč nazaj na njeno bistveno vsebino: na ireduktibilno, neovrgljivo izkustvo bolečine.«³⁴ Pozornost, ki jo je Kellyjeva posvečala telesni bolečini, je jasno odražala njene feministične poglede, še posebej njeno upiranje želji iz ženskega telesa narediti predmet. Vendar pa lahko bolj splošnoteoretsko reševanje želečega in trpečega telesa, tako umetnikovega kot opazovalčevega, najjasneje odkrijemo v navezavi na novo upoštevanje dveh francoskih oseb, ki pripadata tradiciji dadaističnega nadrealizma in ki so ju zasmehovali pripadniki abstraktnega ekspresionizma, namreč Marcela Duchampa in Georges Batailla.³⁵

³¹ Posledica odsotnosti močne psihoanalitične komponente v Merleau-Pontyjevih razmišljanjih o telesu je bila, da ni upošteval učinkov želje v vidnem polju. Njegova fenomenologija je tako lahko bila pomembna tako za Michaela Frieda kot za minimaliste. Za razpravo o tem, kdo jo je razumel pravilno, gl. »Theories of Art after Minimalism and Pop«, str. 72-3. Ob tem, ko zanika, da bi kdajkoli privilegiral čisto optičnost, Fried trdi, da je bil dejansko minimalizem tisti, ki je namesto, da bi spodbijal literarnost, greenbergovsko redukcijo nanjo pripeljal do skrajnosti.

³² Laura Mulvey, »Visual Pleasure and Narrative Cinema«, *Screen*, zv. 16, št. 3, 1975.

³³ Burgin, »Tea with Madelaine«, *The End of Art Theory*, str. 106. Ta esej je bil najprej objavljen v *Wedge* leta 1984.

³⁴ Mary Kelly, »Re-viewing Modernist Criticism«, v *Art After Modernism* (ur. Wallis), str. 96. Ta esej je bil najprej objavljen v *Screen* leta 1981. Za razpravo o splošnem pomenu Kristeve za nedavno zanimanje za zavrženo v umetnosti, gl. moj esej »Abjection Overruled«, *Salmagundi*, št. 103 (poletje 1994).

³⁵ Fried je na primer priznal: »Da, vedel sem za Duchampa; enostavno ne zanima me preveč.« – Fried, »Theories of Art after Minimalism and Pop«, str. 80.

Izjemni ameriški sprejem Duchampa, ki je sam seveda že dolgo časa prebival v Združenih državah, je bil predmet precejšnjega akademskega zanimanja. To je doseglo svoj vrhunec – vsaj zaenkrat – v ambiciozni feministični razpravi Amelije Jones iz leta 1994 *Postmodernizem in zaploditev/vspoljenje** *Marcela Duchampa* in nedavni številki revije *October*, ki je bila posvečena »Učinku Duchamp«. ³⁶ Čeprav eksplozivni učinek njegovega dela »Nude Descending a Staircase« na legendarni razstavi Armory v New Yorku leta 1913 še ni bil povsem pozabljen, je bilo Duchampovo kasnejše in zelo drugačno delo tisto, ki je v šestdesetih letih postalo predmet osrednje pozornosti. Nobena zgodovina izvorov številnih gibanj tedanjega časa, vključno z neodado Jasperja Johnsa in Roberta Rauschenberga, konceptualizmom Josepha Kosutha, minimalizmom Roberta Morrisa in pop artom Andyja Warhola, ne more ignorirati njegovega pomena. Vzeto bolj na splošno, so bili Duchampovi ready-mades, ki so bili nasilno »indiferentni« do svoje notranje estetske vrednosti, spoznani kot močan izziv diferencirani instituciji umetnosti, tradicionalnemu privilegiranju estetskega okusa, modernističnemu razlikovanju na visoko in nizko in celo fetišu izvirnosti v zahodni umetnosti kot celoti. Njegovo samoparodična gesta postavljati v ospredje skonstruirano umetnikove osebe, so hvalili češ, da ukinja mejo med umetniškim delom in umetnostjo performansa ter ga včasih krivili, ker je dopustil popolno preoblikovanje umetniških del v tržno blago (npr. pojav Andyja Warhola). Za njegovo teatralično razgradnjo svoje lastne spolne identitete – Duchamp fotografiran v ženski preobleki ali podpisujoč svoja dela med drugimi psevdonimi pod imenom Rose Sélavy – so trdili, da je navdihnili postmodernistični naskok na modernistične predpostavke o moške ustvarjalnosti, kakršne je predstavljalo moško postavljanje številnih abstraktnih ekspresionistov in tistih, ki so jih podpirali, kot tudi, da je vplivala na modernistično predstavljanje množične kulture v ženskam sovražnih izrazih, namreč kot nižji sferi »ženske« zabave. ³⁷

A najbrž je bil Duchampov slavni prezir do tega, kar je imenoval »mrežnična umetnost«, umetnost čiste optičnosti in vizualnega prikazovanja, tisto, s čemer si je zaslužil mesto v panteonu sedanjih ameriških kritikov okularocentrizma. Tako njegov navidezni umik iz umetniške scene v dvajsetih letih, da bi igral šah (njegova zadnja oljna slika je bila *Tu m'done* leta 1918), kot tudi presenetljivo odkritje po njegovi smrti leta 1968, da je ves čas pripravljaval šokantno

* Avtorica uporablja tu besedno igro: »engendering« pomeni poroditi, zaploditi, »en-gendering« pa aludira na »gender« torej spol – op. prev.

³⁶ Amelia Jones, *Postmodernism and the En-gendering of Marcel Duchamp*, Cambridge, Cambridge University Press 1994; »The Duchamp Effect«, *October*, št. 70 (jesen 1994).

³⁷ Gl. posebej vplivni esej Andreasa Huyssena »Mass Culture as Woman: Modernism's Other«, v *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington, Ind., Indiana University Press 1986.

instalacijo ali »kip-konstrukcijo« poznano kot *Étant donnés* (*Biti dani*), ki je sedaj v filadelfijskem muzeju umetnosti, sta skupaj prispevala k temu, da je postal vodilni kritik voyeurističnih predpostavk konvencionalnega slikarstva, najsibo perspektivalistično realističnega ali abstraktnega in dvodimenzionalnega. Zares, uvrščen je bil med orožja v boju proti spektakelski družbi kot celoti, čeprav so Debord in situacionisti sami menili, da je zmoten njegov poskus želeli le ukiniti umetnost, namesto raje ukiniti in udejaniti jo hkrati.³⁸

Duchamp je tudi predstavljal izziv greebergovski obrambi čiste optičnosti, saj je preusmeril pozornost stran od bistva specifičnih umetnosti, naj so bile vizualne ali ne, k splošni, čutno abstrahirani kategoriji »umetnosti« kot take. Kot je pred nedavnim opozoril Thierry de Duve, je Duchamp postavil v ospredje to, kar je Foucault kasneje poimenoval »izjavna« zmožnost jezika, sposobnost jezika ustvarjati performativne izjave namesto, da bi enostavno opisoval to, kar že obstaja.³⁹ Čeprav je Duchamp performativno označil vidno dosegljive predmete kot umetnost – nekatere od ready-mades lahko dejansko opazujemo in doživljamo formalno – je bilo zanj ključnega pomena dejanje označevanja, imenovanja in določanja, kar dokazuje tudi to, da mu je bilo čisto vseeno ali so bili predmeti najdeni ali izdelani. To posploševanje dejanja estetskega dekreta, brez obračanja karkšnekoli pozornosti na razlike med umetnostmi, je bila ključen primer tega, kar je Michael Fried v spisu »Umetnost in predmetnost« ožigosal kot »teatraličnost«.⁴⁰

Vzrok, da je Duchamp tako močno vplival na tiste, ki so hoteli nasprotovati greenbergovski paradigmi, ni bilo le njegovo rušenje sprejetih pojmov estetske vrednosti, se pravi ne le njegovo intelektualno spodbujanje konceptualizma, marveč tudi njegovo ponovno ustoličevanje želečega telesa, ki ga zasledimo v precejšnjem delu njegovega opusa. Duchampovo zanimanje za erotiko, ki je razvidno na primer iz njegovih valovitih optičnih krožcev, ki jih je označil kot »rotoreliefe« ali iz »Velikega stekla« (imenovanega tudi *The Bride Stripped Bare by her Bachelors, Even*), je v začetku doživelo reduktivne psihološke razlage. Vendar pa je pozneje spodbudilo zelo različn skupine vprašanj, ki se ukvarjajo z interferenco, ki jo proizvede intervencija ponavljajoče se in neizpolnjene želje v prostoru navidezno polnega vidnega predmeta. Že Lyotard se je v svojem delu iz leta 1977 *Les Transformateurs Duchamp* lotil nekaterih

³⁸ Gl. npr. pritožbo Guya Deborda v njegovem spisu iz 1956. leta »Metode zasuka«: »Vse odkar je postalo zastarelo zanikanje meščanskega pojmovanja umetnosti in umetniškega genija, ni [Duchampovo] risanje brkov na *Mono Liso* prav nič bolj zanimivo kot izvorna inačica slike.« – »Methods of Detournement«, *The Situationist International Anthology* (ur. Ken Knabb), Berkeley, Bureau of Public Secrets 1981, str. 9.

³⁹ Thierry de Duve, »Echoes of the Readymade: Critique of Pure Modernism«, *October*, št. 70 (jesen 1994), str. 65 et passim.

⁴⁰ Fried, »Art and Objecthood«, str. 142.

od teh tem, v Ameriki pa so bili Rosalind Krauss ter njeni sodelavci pri reviji *October* tisti, ki so najbolj vztrajno raziskovali njihove implikacije.⁴¹

Vloga Kraussove pri razširjanju in nadaljnjem razvijanju postgreenbergovskih idej je bila tolikšnega pomena, da jo je Amelia Jones lahko spremenila v »svojevrstnega institucionalnega avtorja-funkcijo, katerega vpliv na tej ravni je bil zelo obsežen«. ⁴² Čeprav ponuja Kraussova v svoji nedavni knjigi *Optično nezavedno* mnogo osebnejšo razlago za svoj odpor do Greenberga, ki je bil v šestdesetih letih njen učitelj in ki ga utemeljuje z obujanjem njegove pogubne navzočnosti, je jasno, da je eden od razlogov njunega razhajanja skrajno različno vrednotenje Duchampa.⁴³ Kot se spominja Kraussova, je to kar »Clem[ent Greenberg] sovraži v Duchampovi umetnosti, njena težnja k desublimaciji. 'Izravnavanje' jo imenuje. Poskus izbrisati razlikovanja med umetnostjo in neumetnostjo, med popolno svojevoljnostjo forme in tržnim blagom. Skratka, strategija ready-madea.«⁴⁴

Že leta 1977, v svojih *Prehodih v modernem kiparstvu*, je Kraussova našla dosti razlogov za občudovanje Duchampovega nasprotovanja zmešnjavi ustaljenih predpostavk glede umetnosti kot sublimacije, in to vključno s tistimi, ki so navdihovale greenbergovsko obrambo visokega modernizma. Pritrjujoče je pisala o njegovem dolgu do Raymonda Russela, ki je zagovarjal uničenje ideje, da umetniška dela izražajo ustvarjalčevo notranjost, ker delujejo kot »prozorna šipa – okno, skozi katerega sta psihološka prostora gledalca in ustvarjalca odprta drug drugemu«. ⁴⁵ Duchampov skrajni antipsihologizem, njegovo zanikanje zamisli, da dela razkrivajo umetnikovo dušo ali celo njegove namene, je Kraussova primerjala z antisubjektivizmom tako minimalističnih umetnikov iz sedemdesetih let kot »novih romanopiscev« istega časa: »Ni naključje, da so dela [Roberta] Morrisa in [Richarda] Serre nastala v času, ko so romanopisci v Franciji izjavljali: 'Jaz ne pišem. Sem pisan.'«⁴⁶ V vseh teh primerih je bil predmet umetnosti postavljen prej v diskurzivno polje kot pa

⁴¹ V eseju »The Blink of an Eye« iz leta 1990 je Kraussova potrdila, da je bil »Lyotard edini, kolikor vem, ki je potiskal pojem mesenosti vida globoko v srce Duchampove proizvodnje, kar pomeni, na samo površino Velikega stekla.« – *The States of 'Theory'. History, Art, and Critical Discourse* (ur. David Carroll), New York, Columbia University Press 1990, str. 182. Zanimanje Kraussove za francosko teorijo in umetnostno kritiko se je še poglobilo z njenimi razpravami s skupino okrog revije *Macula*, ki je izhajala od leta 1976 do 1982 ter vključevala Yves-Alain Boisa ter Jeana Claya. Skupaj s Hubertom Damischem so omenjeni v *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*.

⁴² Jones, *Postmodernism and the En-gendering of Marcel Duchamp*, str. 56.

⁴³ Rosalind E. Krauss, *The Optical Unconscious*, Cambridge, Mass., MIT Press 1993, npr. na str. 309.

⁴⁴ *Isto*, str. 142.

⁴⁵ Krauss, *Passages in Modern Sculpture*, str. 76.

⁴⁶ *Isto*, str. 270.

razumljen kot samozadostna vidna navzočnost. Za Kraussovo je pot sodobnega kiparstva od Rodina do Roberta Smithsona vedno bolj postavljala v ospredje ravno teatraličnost in časovnost »prehodov«, ki jih omenja v svojem naslovu – tistih, ki so jih greenbergovski čistuni, kakršnen je bil Fried, tako močno poskušali izgnati za venomer.

Kraussova je kasneje trdila, da je časovnost, ki jo je vpeljal Duchamp,⁴⁷ bila prej časovnost trenaja očesa, kot pa fiksirajočega strmenja modernističnega umetnika/opazovalca. Kot da bi pripravljalo teren za Derridajevo slavno dekonstrukcijo Husserlovega zanašanja na trenutnost trenutka [*Augenblick*], je Duchampovo delo kazalo, da ima tudi trenutek, ko oko trene, svoje trajanje. Ko je ta akt ponovljen, razkrije to, kar je Kraussova v drugem eseju na to temo imenovala »im/pulz videti«, ki je izražal ritme erotične želje ter njeno frustracijo. Sedaj je v svojem branju Duchampa priznala obstoj psihološke razsežnosti, toda takšne, ki je prej razkrivala razdeljen, delno brezoblični subjekt, namesto onega, ki bi bil enoten in ekspresiven. Neustavljiv ritem, ki je ponavljajoče se potoval skozi razločeni subjekt, je bil po njenem prepričanju tisti, ki ga je »modernizem slovesno razglasil za nezakonitega ter ga izgnal iz področja vidnega, potrjujoč tako ločitev čutov, ki bo vedno pomenila, da časovno nikdar ne more zmotiti vidnega od znotraj, ampak ga lahko napade le s položaja, ki je nujen zunaj, zunanji, razsrediščen«.⁴⁸

Celo več, trenutek, ko je bilo oko zaprto, bi lahko razumeli tudi kot priložnost ponuditi platno, na katerega bi lahko projicirali nepolne in raznolike znake tega, kar je Derrida imenoval *écriture*. Tu je figuralnost, o kateri je Lyotard pisal v *Discours, figure*, prečkala diskurzivnost, pri čemer pa sta bili obe vidu notranji, namesto da bi bila ena znotraj in druga zunaj. Po Krausovi je bila čistost vidnega izkustva s trenom očesa izpodkopana na še en način. Na podoben način kot prekinitev, ki jo izkusi voyeur, ko iznenada opazi, da so ga ujeli pri gledanju skozi ključavnico, kar je tako prodorno opisano v Sartrovem *Bit in nič*, je poseglo vmes telo, da bi sprevrglo iluzijo čistega, dezinkarniranega pogleda. Namesto tega je nastopilo hiazmatsko prekrižanje gledalca in gledanega, subjekta in objekta zrenja, ki je sprožilo zrcalni proces projekcije in identifikacije.

Podobna občutljivost za načine, na katere sta časovnost in telo prekinjala ideologijo vidne navzočnosti, je bila očitna iz njenega slavljenja nadrealistične fotografije, ki so jo zagovorniki modernističnega formalizma tako dolgo klevetali, češ da je nečisto prevarantsvo.⁴⁹ Da bi razložila načine na katere je

⁴⁷ Krauss, »The Blink of an Eye«, str. 176.

⁴⁸ Krauss, »The Im/pulse to See«, v *Vision and Visuality* (ur. Hal Foster), Seattle, Bay Press 1988, str. 63.

⁴⁹ Skupaj z Jane Livingstone je Kraussova pripravila zelo vplivno razstavo nadrealistične

notranje premeščanje in podvajanje sprevračalo navidezno enotne posamezne fotografske odtise, je Kraussova tu uporabila Derridajev pojem uprostoritve [*éspace*ment].⁵⁰ Po njenem mnenju je bil rezultat vizualna heterogenost, ki predstavlja to, kar je videno, kot vedno že diskurzivno kodirano, dejansko torej kot vrsto razpršujoče *écriture* v tistem zapletenem pomenu te besede, ki jo je vpeljala dekonstrukcija.

Celo nenadrealistično fotografijo bi lahko razumeli kot da zanika vidno obilje in formalno samozadostnost, ki ju je predpostavljala visokomodernistična obramba medija. Kraussova je trdila, da je tu pomenljiva primerjava, ki jo je nekoč naredil Duchamp med svojimi ready-mades in fotografijami, saj naj bi z njo nakazoval, da tudi fotografije potrebujejo tekstualno dopolnilo, da bi postale povsem pomenske. Se pravi, fotografije so bile prazni označevalci, iztrgani iz kakršnekoli pripovedne sovisnosti. Proizvedla jih je indeksalna sled, goli telesni preostanek predmetov, ki so jih reproducirali. Posledica tega je bila, da so potrebovale napise, da bi nekaj pomenili.

Najsibodo podobne *écriture* in tako notranje kodirane na raznolike načine ali podobne nekodiranim indicom in tako potrebne dodatnega besedila, ki naj jim da pomen, lahko fotografije razumemo kot izziv ideologiji čiste vidne navzočnosti, ki so jo razširjali Greenberg in njegovi učenci. V precejšnjem delu umetnosti sedemdesetih let, vključno z ono, ki je dajala videz podaljška abstraktnega espresionizma, je Kraussova odkrivala vpliv fotografije v točno tej maniri: »Njen vizualni in formalni učinek,« je zapisala ob enem primeru, »je bil učinek, ki ga povzroči napis; priklanjanje nakazani nujnosti dodati presežek zapisane informacije osiromašeni moči naslikanega znaka.«⁵¹

Vseeno pa Kraussova vse do uvedbe bolj očitno antiokularocentričnih in antisublimirajočih argumentov iz Batailla v svojem delu iz osemdesetih let ni mogla pokazati, kako osiromašena je ta moč dejansko bila.⁵² Kraussova je najprej spomnila na avtorja škandaloznega pornografskega romana *Histoire de l'oeil* v svojem eseu »Nič več igre« iz leta 1983, ki je izšel v zbirki Muzeja moderne umetnosti posvečeni *Primitivizmu v 20. stoletju* ter je bil ponovno objavljen v izredno vplivni knjigi *Izvirnost avantgarde in drugi modernistični*

umetnosti v Cororan Gallery of Art v Washingtonu leta 1985, katere naslov je bil *L'Amour Fou: Photography and Surrealism*, New York, Abbeville Press 1985.

⁵⁰ Gl. posebno »The Photographic Conditions of Surrealism, v: *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. Kot nedavnejši dokaz splošnega vpliva Derridajevih razglabljanj o vidu, gl. *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture* (ur. Peter Brunette in David Wallis), Cambridge 1994.

⁵¹ Krauss, »Notes on the Index: Part 2«, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, str. 219. Kraussova se tu posebej sklicuje na delo Marcie Hafif, vendar pa je njena ugotovitev splošnejše narave.

⁵² Kraussova je imela to prednost, da je dobro poznala enega najboljših proučevalcev Batailla Denisa Hollierja, ki je kmalu postal ena glavnih oseb pri reviji *October*.

miti.⁵³ Kraussova je spoznala, da Bataillove nasilne fantazije o odstranitvi in metaforičnem nadomeščanju očesa z drugimi predmeti kot so sonce, jajca in testisi, učinkujejo tako, da deprivilegirajo vid na splošno in formalno jasnost posebej. Njegova vpeljava besede *informe* v nadrealističnem časopisu *Documents* v tridesetih letih, je nakazovala izziv formalističnemu predsodku visokega modernizma, še več, izziv kakršnemukoli pojmu vertikalne hierarhije v nasprotju s horizontalnim izravnavanjem. Po mnenju Kraussove je beseda pomenila to, »kar proizvede predelava, namreč redukcijo pomena ali vrednosti, in to ne s protislovjem – kar bi bilo dialektično – marveč z gnitjem: s preluknjanjem meja okoli nekega izraza, z redukcijo na istost kadavra – ki je presežek.«⁵⁴ Telo kot nizkotna in neoblikovana materialnost, materialnost, ki je vedno podvržena propadu, pohabljenosti in razpadu, je bilo tu postavljeno nasproti povzdignjenemu, sublimiranemu in brezčasnemu telesu formalne popolnosti v tradicionalni zahodnjaški umetnosti. »Trdi« primitivizem preseganja in potrošnje je tu zamenjal »mehki« primitivizem estetizirane vidne forme. Domnevno prvenstvo poduhovljajoče, formalizirajoče glave nad materializirajočim in grotesknim telesom, brezglavo telo, čigar zavozlana drobovina posnema temačnost labirinta, je tu odstranjeno.

Najvišja točka njenega privzemanja iz Francije izvirajoče antiokularocentrične retorike je pri Krausovi verjetno nastopila leta 1986 v številki revije *October*, ki je bila posvečana Bataillu in za katero je prispevala esej s premočrtnim naslovom »Protivid«.⁵⁵

Ob tem ko je obžalovala to, kar je poimenovala »modernistično fetišiziranje vida«,⁵⁶ čigar učinke je na svoje razočaranje zasledila v Bataillovi pozni knjigi o Manetu, je Kraussova slavila njegovo zgodnejše privzetje vrednot teme, slepote in slepeče luči v temačnosti jam v Lascauxu ali v Minotavrovem labirintu. Svoj esej je končala z neučakanim pričakovanjem učinkov ponovnega branja modernizma v antivizualnih terminih, kot so »*informe*, *acéphale*, nizkotnost, samopohaba in slepota»: »Ni jasno kaj bi ponudil alternativni pogled na zgodovino nedavne umetnosti – te, ki deluje skozi Bataillovo prekinitev predpravil vidnega sistema. Moja predpostavka je, da bi s kazanjem na drugačno skupino podatkov, z nakazovanjem drugačne skupine razlogov, z drugačnim opisom ciljev reprezentacije in drugačnim temeljem za samo dejavnost umetnosti, ponudil izjemen rezultat.«⁵⁷

⁵³ Rosalind E. Krauss, »No More Play«, *Primitivism in 20th Century Art: The Affinity of the Tribal and the Modern*, New York, The Museum of Modern Art 1984; ponatisnjeno v njeni knjigi *Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths* iz katere so tudi gornje navedbe.

⁵⁴ *Isto*, str. 64.

⁵⁵ Rosalind E. Krauss, »Antivision«, *October*, št. 36 (poletje 1986).

⁵⁶ *Isto*, str. 147.

⁵⁷ *Isto*, str. 154.

Na koncu koncev se zdi, da so se Kraussovi enostavne binarne implikacije za vid in proti njemu zazdele preveč omejujoče. Za svojo najnovejšo knjigo si je izposodila pojem Walterja Benjamina o »optično nezavednem«, pri čemer ji je z uvedbo preloma *znotraj* vida samega dodala lacanovski obrat.⁵⁸ Čeprav je v nekaterih svojih zgodnejših delih privzela zamisli o prelomljeni naravi vidnega polja, kot jih je razdelal Lacan v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize*, je Kraussova sedaj lahko uporabila raziskave Jonathana Craryja, čigar *Tehnike opazovalca*, objavljene leta 1990, so dokazovale pomen ponovne pritegnitve fiziološke optike v devetnajstem stoletju ter delovanje dejanskih dveh oči v človeškem telesu, s čemer je bila preobrnjen prevladujoči model vida, ki je temeljil na breztelesnem delovanju *camere obscurae*.⁵⁹

Obratni Craryjev lastni dolg do Kraussove ter do francoske kritike okularocentrizma sta dobro razvidna iz te izjemne študije. Vendar pa je Crary segel dlje od Kraussove, saj je iz svojega gradiva povlekel očitne politične implikacije.⁶⁰ S tem, da je postavil modernistično zavračanje perspektivalističnega realizma v zgodnejši in bolj razširjeni obrat v statusu opazovanja, ki ga je lociral v že tako zgodnjem času kot so dvajseta leta devetnajstega stoletja, je Crary dokazoval, da je pomenilo manjše osvobodjanje kot pa so mislili dotlej. Zdelo se je, da ti novi zapisniki opazovalca omogočajo vrnitev telesa, vendar pa so v resnici dovoljevali le vrnitev dveh oči ter še naprej odstranjevali druge čute, še posebej tip. »Ta avtonomizacija vida, ki je nastopala v različnih področjih«, zaključuje Crary, »je bila zgodovinski pogoj za ponovno izgradnjo opazovalca usposobljenega za naloge 'spektakularne' potrošnje.«⁶¹

⁵⁸ Kraussova pripominja, da medtem ko Benjamin uporablja izraz, da bi z njim nakazal razširitev vidnega izkustva s pomočjo novih tehnologij, kakršna je na primer kamera, hoče ona poudariti njegove implikacije za tisto, kar običajno ostane izpod praga zavesti. »Če [o optično nezavednem] sploh lahko govorimo kot o nečem, kar je pozunanjeno znotraj vidnega polja,« piše Kraussova, »se to dogaja zato, ker ga je skupina raznolikih umetnikov tako skonstruirala, skonstruirala kot projekcijo načina, na katerega je človeški vid mišljen vse prej kot gospodar vsega, kar ogleduje, pri čemer je tudi v spopadu s tem, kar je notranje organizmu, v katerem sicer prebiva.« *The Optical Unconscious*, str. 179-80.

⁵⁹ Jonathan Crary, *Techniques of the Observer: On Vision and Modernity in the Nineteenth Century*, Cambridge, Mass., MIT Press 1990. Svoje trditve je predhodno predstavil v svojem prispevku »Modernizing Vision« na konferenci *Vision and Visuality* v Dia Art Foundation leta 1988. Crary je bil dejansko študent Kraussove, ki je navajala njegove raziskave v nekaterih svojih zgodnejših esejih, npr. v spisu »The Blink of an Eye«.

⁶⁰ Druge osebe povezane z revijo *October*, še posebej Benjamin H.D. Buchloh, so tudi prispevale k politični kritiki greenbergovskega visokega modernizma. Buchloh je promoviral umetnike kot so Michael Asher, Marcel Broodthaers, Hans Haacke in Daniel Buren, ki so krepili duchampovsko sprevračanje institucij umetnosti. Vprašanja o moči, spolu in spolnosti so bila v ospredju dela nekdanjega sodelavca revije Craiga Owensa, ki je še posebej priznaval svoj velik dolg Foucaultu. Eden njegovih glavnih očitkov Friedrovemu obžalovanju konca modernizma je dejansko zadeval odsotnost kakršnekoli razprave o moči. Gl. njegov članek iz leta 1982 v *Art in America* »Representation, Appropriation, and Power«, ponatisnjen v *Beyond Recognition*.

Za razliko od zgodnejših greenbergovskih slaviteljev moderne vidnosti, ki so videli v njeni emancipaciji od predhodnih perspektivčnih režimov pristno osvoboditev, je Crary posrkal vase dovolj francoskega nezaupanja do vseh skopičnih režimov, da je prepoznal zahrbtne nastavke visokomodernistične optične čistosti. Med mnogimi francoskimi teoretiki, ki jih navaja, vključno z Deleuzom, Lyotardom, Lacanom, Bataillom in Baudrillardom, dva še posebej izstopata, in to zaradi svojega vpliva na politični pomen, ki ga Crary potegne iz svoje pripovedi: to sta Foucault in Debord. Kot sem omenil zgoraj, so bili domnevno grozeči politični nastavki okularocentrizma pogosto pomemben vir ameriškega interesa za njegovo zavračanje in so tako dopolnjevali očaranje z jezikom in telesom. V *Tehnikah opazovalca* avtor namerno združuje Foucaultovo slavno kritiko nadzorovanja v pogubni družbi panopticisma z Debordovim napadom na Spektakel, kar je vsekakor povezava, ki je noben izmed teh dveh francoskih teoretikov ne bi imel za dobro izbrano.

Vendar pa sta po Craryjevem mnenju oba režima vizualne moči delovala skupno, da bi racionalizirala vid tako, da bi ta služil obstoječemu stanju: »Skoraj hkrati s tem končnim razpadom transcendentnega temelja vida vznikne pluralnost sredstev za rekodiranje dejavnosti očesa, za njegovo strogo organizacijo, za povečanje njegove produktivnosti in za to, da bi preprečili izgubo njegove pozornosti. Na ta način zahteve kapitalistične modernizacije, medtem ko uničujejo polje klasičnega vida, ustvarjajo tehnike za vzpostavljanje vizualne pozornosti z racionaliziranjem čutenja ter urejanjem percepcije. To so bile tehnike discipliniranja, ki so zahtevale takšno pojmovanje vidnega izkustva, ki bi bilo instrumentalno, ki bi se ga dalo spreminjati, ki bi bilo v bistvu abstraktno in ki nikdar ne bi dopustilo, da bi resnični svet pridobil trdnost ali trajnost.«⁶²

Modernistični režim vidnega za katerega se je generacijo poprej, med povojno dobo, zdelo, da simbolizira emancipacijo od zunanjih omejitev, je bil ponovno obtožen, češ da je sam po sebi pritajena oblika discipline in oblastvenega nadzora, pri čemer naj bi si to krivdo nekako delil z zapovedmi kapitalistične racionalizacije. Čeprav je nek drug član kroga, zbranega okrog revije *October*, Hal Foster, v svoji novi knjigi o nadrealizmu in nenavadnem *Prisilna lepota*,⁶³ načel vprašanje alternativne strategije priklicanja desublimizirajočih učinkov Lyotardovega sublimnega ali Bataillovega *informe*, je jasno, da za nikogar, ki je vsrkal zadnjih nekako dvajset let francoske teorije v Ameriki, ne more biti poti nazaj.

Nič čudnega ni torej, če se pogosto izkaže, da so vsaj v vizualnih umetnostih

⁶¹ Crary, *op. cit.*, str. 19.

⁶² Isto, str. 24.

⁶³ Hal Foster, *Compulsive Beauty*, Cambridge, Mass., MIT Press 1993, osmo poglavje.

najbolj glasni zagovorniki visokega modernizma v Ameriki devetdesetih let odkrito konservativni ljudje kot na primer Hilton Kramer in Roger Kimball, katerih odpor do francoske teorije sovпада z njihovim sovraštvom do česarkoli, kar problematizira književne kanone ali spodkopava razlikovanje na visoko in nizko kulturo, saj to ogroža tradicionalne vrednostne hierarhije, ki jih tako trmasto zagovarjajo. Čeprav Pariz od New Yorka še ni ukradel nazaj zamisli o moderni umetnosti ali, bolje, pridobil nazaj položaja vodilnega mesta moderne umetniške ustvarjalnosti, je bilo vtihotapljenje francoske teorije, še posebej njene kritike okularocentrizma, močno orožje v demontaži kritičnega soglasja, ki je povzročilo, da se je že na samem začetku kraja zdela vredna tega truda. To, česar francoski umetniki morda niso bili zmožni uresničiti, je očitno končno uspelo francoski teoriji: odstraniti zmagoslavno branje moderne umetnosti kot uresničitve estetske resnice v okviru politične svobode. Na tej strani Atlantika vidimo sedaj stvari drugače, v kolikor se seveda čutimo sposobne videti karkoli zelo jasno.

Prevedel A. E.

Filozofske razprave

Malebranchev okazionalizem, ali o filozofiji v paradižu

Miran Božovič

Naš duh je po Malebranchu umeščen in tako rekoč nenehno razpet med Bogom in telesom. Povezan je z obema, se pravi tako z Bogom kot s telesom. Vsako od povezav našega duha obvladujejo in urejajo povsem določeni zakoni, namreč »zakoni povezave med dušo in telesom« in »zakoni povezave duše z Bogom, tj. z intelegibilno substanco univerzalnega razuma.« Bolj ko povezuje našega duha z našim telesom raste in se krepi, bolj njegova povezava z Bogom upada in slabi; in obratno. Svojo vez z Bogom utrjujemo s spoznavanjem resnice – vse tisto, česar smo deležni preko telesa, pa nas od Boga oddaljuje.

I. Pire que le néant

Po Malebranchu obstoj teles – kot seveda tudi obstoj vseh ostalih božjih stvaritev oziroma kar celotnega univerzuma – ni nujen, ampak arbitraren. To je tudi razlog, da obstoja teles ni mogoče dokazati – kar je po Malebranchu mogoče dokazati, je, nasprotno, sama nemožnost dokaza za obstoj teles.¹ Prav volja Boga je tista, ki telesom in vsem ostalim stvaritvam podeljuje bivanje. Po Malebranchu pa trenutek stvarjenja – v očeh Boga – nikoli ne mine: Bog namreč s svojo voljo telesa ne le ustvari, ampak jih od stvarjenja naprej tudi iz trenutka v trenutek vzdržuje oziroma ohranja v bivanju. Telesa torej obstajajo enostavno zato, ker je Bog hotel, da bi obstajala; če pa telesa obstajajo še naprej tudi po trenutku stvarjenja, potem obstajajo zato, ker Bog še naprej hoče, da bi obstajala; če pa v nekem trenutku ne bi več hotel, da bi obstajala, potem bi enostavno prenehala obstajati.² Z drugimi besedami, podobno kot Descartesov tudi Malebranchev Bog ne more ustvarjati neodvisnih stvaritev, se pravi stvaritev, ki bi bile od trenutka stvarjenja naprej neodvisne od njegove volje.

To pa seveda pomeni, da Bog ne more hoteti, da bi neko telo obstajalo in da ga obenem s svojo voljo ne bi ustvaril *in ohranjal* na nekem določenem mestu. Neko telo je torej tam, kjer je, prav po volji Boga. In s tega mesta ga ni mogoče

¹ *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, v: *Oeuvres Complètes de Malebranche* (odslej OC), izd. A. Robinet, J. Vrin, Pariz 1972-84, vol. XII-XIII, str. 137.

² *Ibid.*, 156.

prestaviti nekam, kamor ga ne bi prestavil Bog. Moč tistega, ki bi hotel neko še tako majhno telo premakniti z mesta, na katerem ga v bivanju vzdržuje oziroma ohranja Bog, bi namreč morala biti ne le enaka, ampak celo večja od moči vsemogočnega Boga, kar pa je seveda absurdno. Samo tisti, ki telesom podeljuje bivanje, jih lahko postavi na mesta, ki jih zasedajo v univerzumu. Tako denimo krogle na ravnini ni mogoče spraviti v gibanje s še tolikšno močjo, *si Dieu ne s'en mesle*, če Bog ne poseže vmes.³ Gibalna sila nekega telesa torej ni nič drugega kot *l'efficace de la volonté de Dieu, qui le conserve successivement en differens lieux*, učinkovitost volje Boga, ki to telo zapored ohranja na različnih točkah v prostoru.⁴ Kjerkoli že telesa so – tam, kjer so, so v vsakem trenutku prav po volji Boga. Strogo vzeto, *il n'y a que le Créateur des corps qui puisse en être le moteur*, telesa lahko premika samo njihov stvarnik,⁵ pravi Malebranche.

Vzemimo zdaj naše lastno telo in nek njegov poljuben gib. Po Malebranchu sami po sebi ne moremo premakniti niti svoje roke, se premakniti z mesta ali izgovoriti enozložne besede – z eno besedo, sami po sebi ne moremo povzročiti niti najmanjše spremembe v univerzumu. Če nam Bog ne bi priskočil na pomoč, bi bilo vse, kar bi lahko sami ves čas počeli, zgolj to, da bi se zaman naprezali – z eno besedo, zmožni bi bili zgolj *des desirs impuissans*, nemočnih želja.⁶

Namreč kako je po Malebranchu mogoče napraviti nek telesni gib? Nek telesni gib je, čisto fiziološko vzeto, mogoče napraviti samo s pomočjo tako imenovanih *les esprits animaux*, tj. »najmanjših delcev krvi in telesnih sokov,«⁷ ki po živcih potujejo v mišice in jih skrčijo ter tako premaknejo kost, ki se je držijo. A četudi bi anatomijo in delovanje svojega telesnega mehanizma poznali enako natančno kot urar pozna ustroj in delovanje urnega mehanizma, sami po sebi giba nikakor ne bi mogli izpeljati. Namreč zakaj? Enostavno zato, ker sami *les esprits animaux* niso nič drugega kot telesa – *ces esprits sont des corps*, ti duhovi so telesa,⁸ pravi Malebranche –, tj. najmanjši še razsežni delci krvi in telesnih sokov, kot take pa jih lahko seveda premika edinole Bog. Bog torej nek gib našega telesa izpelje tako, da *les esprits animaux* »zapored ohranja« na vseh točkah njihove poti iz možganov skozi živce do mišic.

Kakorkoli si že zamišljamo domnevno povezavo med dušo in telesom, če Bog svojih *volontez toujours efficaces*, vedno učinkovitih volja, ne bi bil voljan uskladiti z našimi *desirs toujours impuissans*, vselej nemočnimi željami, bi bili

³ *Ibid.*, 161.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 165; prim. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, OC X, 50.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Méditations chrétiennes*, OC X, 62.

mrtvi in negibni,⁹ pravi Malebranche. Edino, kar je torej v naši moči, je to, da manipuliramo z božjo močjo. Moč, ki jo imamo nad svojim telesom, ni naša lastna, ampak moč samega Boga. Bog nam svojo moč zgolj posreduje, to pa v nekem zelo zoženem smislu, namreč v smislu, da je določene modalitete našega duha vzpostavil kot okazionalne vzroke, ki determinirajo učinkovanje njegove volje, ki je edina gibalna sila vseh teles, vključno z najmanjšimi delci naše krvi in telesnih sokov. Povedano naravnost, Bog je določene modalitete našega duha vzpostavil kot okazionalne vzroke, se pravi kot vzroke tistih učinkov, ki jih proizvaja on sam. Strogo vzeto, moči nimamo neposredno nad telesom, ampak nad tistim, ki ima sam moč nad njim. S tem, ko tako ali drugače determiniramo voljo Boga, s svojim telesom zgolj posredno krmilimo, saj ne vplivamo nanj, ampak aktiviramo neko njemu in nam vnanjo moč. Čeprav se zdi, kot da nas telo uboga na najmanjšo željo, čeprav je videti, kot da ga obvladujemo s samimi mislimi, pa ni telo tisto, ki bi vplivali nanj, ampak Bog. Naše telo je, strogo vzeto, zgolj stroj, ki zaradi tega, ker je popoln, ni nič manj stroj.

Da se torej naša roka premakne natanko v trenutku, ko jo želimo premakniti, je posledica splošnih zakonov povezave med dušo in telesom, ki jih je vzpostavil Bog. Z vzpostavitvijo teh zakonov nam je Bog posredoval *svojo* moč – in *vso* svojo moč nad lastnim telesom dolgujemo prav tem zakonom. Svojo moč pa nam je posredoval tako, da je določene modalitete našega duha vzpostavil kot okazionalne vzroke določenih modalitet našega telesa, se pravi našo željo, da bi premaknili svojo roko, kot okazionalni vzrok giba naše roke. Ker pa so okazionalni vzroki tisti vzroki, katerih učinke proizvaja Bog sam, ker torej za vsakim gibom našega telesa stoji vselej učinkovita volja Boga, seveda nikakor ni vseeno, s kakšnim namenom želimo stegniti roko – ali z namenom, da bi nekomu dali miloščino, ali pa z namenom, da bi pokončali svojega sovražnika. Čeprav Bog dajanje miloščine zapoveduje, umor pa prepoveduje, bo učinek, tj. gib roke, proizvedel v obeh primerih, ker »svojim potem pač noče odvzeti njihove enostavnosti in splošnosti.«¹⁰ Ker v drugem primeru Boga s svojo željo prisilimo, da vsled splošnih zakonov, ki si jih je predpisal, stori nekaj, česar ne želi storiti in ga s tem tako rekoč napravimo sokrivega umora, v očeh Boga, razumljivo, nismo krivi samo umora, ampak tudi »zlorabe« moči, ki nam jo je z vzpostavitvijo splošnih zakonov posredoval. Ne le za umor, ko pride čas božjega maščevanja, bomo odgovarjali tudi za to »zlorabo«. Prav tako se tudi tisti, ki mu grozimo z mečem, nikakor ne sme bati meča – meču se mora izogibati, bati pa se mora edinole Boga.¹¹

⁹ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 165.

¹⁰ *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC XV, 29.

¹¹ *Eclaircissements*, OC III, 124.

Tisto, s čimer je naš duh neposredno povezan oziroma združen, torej ni naše telo, ampak prav Bog. S telesom pa smo povezani zgolj posredno, se pravi preko povezave našega duha z Bogom: *ce n'est que par l'union que l'on a avec Dieu que l'âme est blessée lorsque le corps est frappé*, takrat, kadar telo utрпи udarec, je duša prizadeta samo preko svoje zveze z Bogom.¹²

Ne le, da brez Boga ne moremo napraviti niti najmanjšega giba z lastnim telesom – po Malebranchu brez Boga tudi spoznati ne moremo ničesar. Torej ne le, da nimamo nikakršne moči v materialnem svetu – tudi v inteligibilnem svetu nimamo prav nikakršne moči.¹³ Kot smo torej z ozirom na gibanje svojega telesa povsem odvisni od božje volje, tako smo tudi z ozirom na spoznavno dejavnost svojega duha popolnoma odvisni od božjega razuma. Torej ne le, da telesa, tj. najbolj nizkotne izmed vseh substanc, ne morejo biti resnični vzrok ničesar – tudi duhovi, tj. najbolj vzvišene izmed vseh božjih stvaritev, so povsem brez moči. Po Malebranchu namreč duhovi *ne peuvent rien connaître si Dieu ne les éclaire*, ne morejo ničesar spoznati, če jih Bog ne razsvetli, in *rien sentir si Dieu ne les modifie*, ničesar čutiti, če jih Bog ne modificira.¹⁴ Prav zavezanost našega spoznanja božjemu razumu, tj. dejstvo, da so nam vse bitnosti dostopne samo zato, ker nam je Bog pripravljen razodeti *ce qu'il y a dans lui qui les représente*, tisto, kar jih v njem reprezentira,¹⁵ se pravi svoje ideje, po zgledu katerih je ustvaril bitnosti, nas po Malebranchu postavlja »v popolno in največjo možno odvisnost od Boga.«¹⁶

O epistemološki odvisnosti našega duha od Boga po Malebranchu dovolj zgovorno priča dejstvo, da lahko namreč kadarkoli (po)mislimo na karkoli hočemo. To namreč pomeni, da mora biti našemu duhu v vsakem trenutku na voljo neskončno mnogo idej. Hkratno prisotnost neskončnega števila idej našemu končnemu duhu pa je mogoče razložiti samo s prisotnostjo Boga našemu duhu, se pravi s prisotnostjo tistega, *qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être*, ki vsebuje vse stvari v enostavnosti svoje biti.¹⁷ Duh je potemtakem zmožen mišljenja samo na osnovi svoje zveze z Bogom.¹⁸

Torej tisti trenutek, ko želimo pomisliti na neko stvar, Bog našemu duhu razodene idejo te stvari – in že o tej stvari mislimo. Ker Bog ob tem našemu duhu razodene *svojo* idejo, se pravi idejo, s katero o tej stvari misli on sam, ima po eni strani seveda vsaka ideja, ki je prisotna našemu duhu, status razodetja – prihaja namreč neposredno od Boga. Kot je, po drugi strani, *l'attention*,

¹² *Recherche de la vérité*, Galerie de la Sorbonne, Pariz 1991, 646.

¹³ *Méditations chrétiennes*, OC X, 65.

¹⁴ *Recherche*, 795.

¹⁵ *Ibid.*, 408.

¹⁶ *Ibid.*, 410.

¹⁷ *Ibid.*, 411.

¹⁸ *Ibid.*, 597.

pozornost našega duha, tj. »napor« oziroma »naprežanje,« s katerim 'prikličemo' ideje, *une prière naturelle*, naravna molitev duha¹⁹ – s svojo pozornostjo se namreč naslavljamo naravnost na Boga oziroma na intelegibilno substanco univerzalnega razuma. In Bog molitev duha praviloma 'usliši' in mu razodene ustrezno idejo. A pazimo: Bog ideje ne proizvede v našem duhu, tj. ne modificira našega duha, ampak nam zgolj razodene svojo idejo, se pravi idejo, ki jo ima o stvari, o kateri želimo misliti, on sam. Ideja je našemu duhu sicer prisotna (*présente à*) – ni pa prisotna v njem: naš duh jo dobesedno vidi *zunaj* sebe, namreč v Bogu oziroma intelegibilni substanci univerzalnega razuma. Ko torej mislimo, dobesedno mislimo z idejami nekoga drugega. In v tem smislu je Malebranchev Bog *la Raison universelle des esprits*, univerzalni razum duhov, saj vsi končni duhovi mislimo z njegovimi idejami – res je, da mislimo s svojo glavo, vendar pa so ideje zmeraj ideje nekoga drugega.

Kadar želimo torej rešiti kak geometrijski problem ali pa pretresti kak metafizični princip, se moramo samo zbrati oziroma postati pozorni – in »luč,« tj. spoznanje, se bo v nas širila sorazmerno s stopnjo naše pozornosti. Ker »luč« prihaja od Boga, je seveda prav Bog tisti, ki je »stvarnik« vseh naših spoznanj.²⁰ Karkoli si že filozofi mislijo o svojih spoznanjih – »prav Bog je tisti, ki filozofe razsvetljuje s spoznanji, ki jih nehvaležneži imenujejo naravna, čeprav le-ta prihajajo z neba,«²¹ pravi Malebranche. Oziroma kot pravi Beseda subjektu *Krščanskih in metafizičnih meditacij*:

*Brez mene ne bi mislil na nič, ničesar ne bi videl in si ničesar zamišljal. Vse tvoje ideje so v moji substanci in vsa tvoja spoznanja pripadajo meni.*²²

Skicirajmo na hitro razliko med Malebranchem in Berkeleyem. Prvič. Medtem ko Berkeleyev Bog idejo proizvede v meni, ta ideja pa obstaja samo, kolikor jo zaznavam, pa mi Malebranchev Bog zgolj razodene idejo, ki, strogo vzeto, obstaja zunaj mene, namreč v njem, to pa povsem neodvisno od tega, ali jo zaznavam ali ne, saj tvori intelegibilno substanco univerzalnega razuma in je potemtakem konsubstancialna z Bogom. Po Malebranchu imajo torej naše ideje določeno realnost povsem neodvisno od našega mišljenja – obstajajo namreč tudi takrat, kadar ne mislimo na njih.²³ Drugič. Medtem ko mora v primeru, ko ima več ljudi idejo iste stvari, Berkeleyev Bog proizvesti toliko numerično distinktnih idej, kolikor je tistih, ki imajo idejo te stvari – on sam pa ima o tej stvari spet svojo idejo –, pa Malebranchev Bog vsem razodene zgolj eno samo idejo, namreč tisto, ki jo ima o stvari on sam.

¹⁹ *Méditations chrétiennes*, OC X, 144.

²⁰ *Ibid.*, 13.

²¹ *Recherche*, 410.

²² *Méditations chrétiennes*, OC X, 125.

²³ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 41.

Poglejmo zdaj, kakšno je razmerje med idejami in občutki. Naš duh ideje vidi zunaj sebe – *comme de loin*, tako rekoč od daleč,²⁴ pravi Malebranche – in te ideje ga »niti ne aficirajo niti ne modificirajo.« Ideje, s katerimi mislimo, namreč niso modalitete našega duha, ampak se nahajajo v Bogu, ki nam ob pozornosti našega duha zgolj »razodeva« svoje ideje, se pravi ideje, s katerimi misli on sam. Čeprav se ideje nahajajo v Bogu, pa vendarle niso modalitete božjega razuma, saj Bog sam »ni zmožen modifikacij.«²⁵ Ideje so prav *la substance efficace de la Divinité*,²⁶ se pravi sama božja učinkovita substanca.

Občutki pa so naši duši neprimerno bližji kot ideje: medtem ko duša ideje vidi zunaj sebe, pa so občutki *au dedans de l'âme même*, v notranjosti same duše,²⁷ jo aficirajo in modificirajo. Občutki so torej modalitete našega duha, oziroma natančneje, »načini bivanja našega duha« ali »sama duša, ki obstaja na ta ali oni način,« kot modalitete rad imenuje Malebranche. Medtem ko torej za ideje niti ne moremo reči, da so 'naše' – strogo vzeto, so božje, mi pa lahko neko idejo 'imamo' samo tako, da nam Bog razodene katero od svojih idej –, pa so občutki izključno naši: Bog, ki jih povzroča v nas, jih seveda pozna, vendar pa jih sam ne izkuša (medtem ko jih mi izkušamo, a ne poznamo).²⁸

Ker, po eni strani, ideje, čeprav so *présentes à l'esprit*, prisotne duhu, le-tega niti ne aficirajo niti ne modificirajo, in ker so, po drugi strani, občutki v notranjosti same duše in jo aficirajo in modificirajo, lahko pozornost duha zmede že najmanjša bolečina ali ugodje. Ker je duša končna in omejena, lahko občutki hitro zapolnijo njeno zmogljivost – tako da »duša ne more istočasno nečesa čutiti in obenem svobodno misliti na druge objekte, ki jih ni mogoče čutiti.«²⁹ Skratka, »ne moremo istočasno čutiti bolečine in obenem videti resnice.«³⁰ Tako nas lahko po Malebranchu – kljub vsem našim naprezanjem – od preudarjanja najbolj vzvišenih resnic, Boga, itn. odvrne že komarjev pik ali pa brenčanje muhe okoli ušes:

*Če nas piči žuželka, zgubimo izpred oči še tako razvidne resnice; če nam muha brenči okoli ušes, se v našem duhu razširi tema.*³¹

(Mimogrede, Malebranche insektom pripisuje prav posebno mesto v stvarstvu: Bog je namreč nadležne insekte, mrčes, komarje, bolhe itn., ustvaril kot *les instrumens de sa vengeance*, instrumente svojega maščevanja,³² se pravi z

²⁴ *Recherche*, 376.

²⁵ *Eclaircissements*, OC III, 149.

²⁶ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 79.

²⁷ *Recherche*, 377.

²⁸ *Entretiens sur la métaphysique*, 66-67.

²⁹ *Recherche*, 377.

³⁰ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 161.

³¹ *Ibid.*, 159.

³² *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 269.

namenom, da bi človeka kaznoval za izvirni greh. Nadležni insekti, bolhe s svojimi ugrizi, komarji s svojimi piki itn., človeka kaznujejo za njegovo neubogljivost; človeku se potemtakem upirajo zato, ker se je ta pred tem sam uprl Bogu. V tolikšnem številu pa jih je ustvaril zato, da bi breme izvirnega greha naložil vsemu človeštvu.) Prav vsak občutek, naj bo še tako šibak, lahko potemtakem pozornost duha odvrne od resnice in jo priklene nase.

II. *Le combat de Dieu contre lui-même*

Bog nas je, kot duhove, ustvaril z namenom, da bi ga spoznavali in ljubili.³³ In za izpolnjevanje tega svojega poslanstva ne potrebujemo telesa; strogo vzeto, bi lahko preživeli tudi brez njega: »tisti 'ti', ki mu govorim in ki me sliši/ razume, je duhovna substanca, ki lahko povsem nedotaknjena obstaja tudi brez tvojega telesa,«³⁴ pravi Beseda subjektu *Krščanskih in metafizičnih meditacij*; oziroma, kot beremo na nekem drugem mestu, *notre corps n'est pas nous*, nismo svoje telo: telo je sicer nekaj, kar nam pripada, vendar pa bi, absolutno vzeto, lahko obstajali tudi brez njega.³⁵ Samo da tega ne vemo; tega pa ne vemo, ker nas glede naše resnične narave Bog namenoma drži v nevednosti. Trditev, da lahko mislimo na karkoli hočemo, tj. da so nam dostopne prav vse ideje univerzalnega razuma, torej ne drži povsem: je namreč ena ideja, ki nam je Bog – vsej naši pozornosti navkljub – ni pripravljen razodeti: in to je prav ideja naše duše. Bog torej idejo nas samih skriva pred nami samimi. Za to, da nas glede naše resnične narave drži v nevednosti, ima Bog svoje dobre razloge. Prvič. Če bi namreč jasno videli to, kar v resnici smo, potem ne bi več mogli biti tako tesno združeni s svojim telesom; v svojem telesu preprosto ne bi več vzdržali, svojega telesa ne bi več imeli za del nas samih in tako ne bi več bdeli nad njegovim preživetjem. In tako ne bi več imeli žrtve, ki bi jo lahko darovali Bogu. Bog nam je namreč telo dal zato, da bi tako kot Kristus tudi mi imeli žrtev, ki bi mu jo lahko darovali. Če bi namreč uzrli svojo resnično naravo, potem bi bržčas prav v smrti (telesa) videli odrešitev od vsega našega trpljenja. Gre pa nasprotno za to, da v telesu vztrajamo – naša duša je namreč v našem telesu *en épreuve*, na preizkušnji³⁶ –, da se izogibamo čutnim ugodjem in prenašamo bolečine: prav v tem (in ne morda v samomoru) je namreč žrtev, ki jo od nas pričakuje Bog. Ker smo občutkov ugodja in bolečine deležni prav preko telesa – telo je namreč okazionalni vzrok, ki determinira voljo Boga, da v naši duši proizvaja ustrezne občutke –, bi z izničenjem telesa zgubili sľmo možnost darovanja. Zaslepitev za našo lastno naravo, se pravi dejstvo, da

³³ *Ibid.*, 170.

³⁴ *Méditations chrétiennes*, OC X, 190.

³⁵ *Recherche*, 633.

³⁶ *Entretiens sur la mort*, OC XII-XIII, 396.

imamo telo za del nas samih oziroma da imamo sami sebe zmotno za svoje telo, je potemtakem nujna za preživetje telesa. Drugič. Če bi nam Bog idejo naše duše razodel, bi eno zaslepitev nadomestila druga zaslepitev; ta ideja bi nas namreč zaslepila za vse drugo: polni sami sebe, svoje veličine, itn. sploh ne bi več mogli misliti na nič drugega, pravi Malebranche. Bog pa nas ni ustvaril za to, da bi mislili nase, ampak nas je ustvaril zase, se pravi za to, da bi spoznavali in ljubili njega.³⁷

Dejstvo je, da nam je Bog dal telo: našega duha je povezal s telesom – ni pa duha podredil telesu – in mu naložil, da bdi nad njegovim preživetjem. Bog torej od nas pričakuje, da vez s svojim telesom vzdržujemo – da torej vzdržujemo svojo vez z nečim, kar nas oddaljuje od njega, z nečim, kar rahlja našo vez z njim. In za to nalogo nas bo skušal celo pridobiti in nam jo olajšati.

Da duha skrb za preživetje telesa ne bi odvrčala od utrjevanja njegove vezi z univerzalnim razumom, se Bog poslužuje določenih *artifices*, se pravi prevar oziroma zvijačnih prijemov. Ko denimo ugriznemo v jabolko, občutimo določeno sladkost, torej izkusimo neko ugodje. In prav v tem je zvijačni prijem oziroma prevara Boga. V nas, v našem duhu je namreč proizvedel občutek nečesa, česar v jabolku ni: v jabolku namreč ni nikakršne sladkosti – jabolko je samo na sebi povsem brez okusa –, pa tudi, če bi bilo jabolko samo na sebi sladko, nam te sladkosti nikakor ne bi moglo posredovati, saj je vzročno popolnoma neučinkovito in torej ne more delovati na našega duha. Občutek sladkosti, ki spremlja naše zaužitje jabolka, je zanesljivo znamenje tega, da je jabolko primerno za vzdrževanje našega telesa pri življenju. Vzdrževanje telesa pri življenju s prehranjevanjem bi bilo brez spremljajočih ugodij v duhu za našega duha »neznosno.«³⁸ S tem, ko v našem duhu proizvede občutek sladkosti oziroma ugodja, pa nas Bog obenem tudi nagraduje za našo skrb za preživetje telesa³⁹ – po Malebranchu namreč ni nezaslužjenih ugodij, sleherni ugodje ima potemtakem značaj nagrade, plačila in si ga moramo torej vsakokrat znova prislužiti.⁴⁰

S tem ko Bog ob stiku našega telesa z drugimi telesi v našem duhu proizvaja ustrezne občutke, ekonomizira z našo pozornostjo: če bi se morali namreč sami vsakokrat znova dokopati do spoznanja, ali je neko telo primerno za vzdrževanje našega telesa pri življenju ali ne, bi to našega duha zaposlilo do te mere, da bi ga povsem odvrnilo od Boga. Zato nam Bog s pomočjo občutkov dobesedno 'po bližnjici' sporoča, kaj moramo storiti za svoje telo – mi pa se lahko ta čas z vso svojo pozornostjo v miru posvetimo njemu. Nevredno duha je, da bi se

³⁷ *Méditations chrétiennes*, OC X, 104-5.

³⁸ *Ibid.*, 154; *Conversations chrétiennes*, OC IV, 37.

³⁹ *Méditations chrétiennes*, OC X, 112; *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 104.

⁴⁰ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 178.

ukvarjal s telesi, ki so tako daleč pod njim, s substancami, ki nanj sploh ne morejo delovati, itn. Pozornost duha tudi ni ustrezen način vzdrževanja telesa pri življenju. Vsakokratna 'analiza' določenega telesa, s katerim se želimo združiti, bi namreč popolnoma zapolnila zmogljivost našega duha, tako da bi se prav lahko primerilo, da ta ne bi opazil morebitne nevarnosti, ki bi na telo, nad katerim bdi, prežala ob prisotnosti kakega drugega telesa – in tako bi lahko vsled kakšne *distraction involontaire* našega duha prišlo do izničenja telesa. Torej niti vsa naša pozornost ne more biti zadostno jamstvo za preživetje našega telesa. Zato se moramo ob vzdrževanju našega telesa pri življenju opirati izključno na svoje čute in občutke – le-te nam je namreč Bog dal prav v ta namen.⁴¹

Ob prisotnosti teles Bog v našem duhu proizvaja občutke nečesa, česar v teh telesih ni – in sicer zato, da nas ta telesa ne bi odvrnila od njega. A prav tisto, česar v telesih ni, nas bo na telesa priklenilo; prav tisto, kar Bog v našem duhu proizvaja z namenom, da nas ne bi odvrnil od sebe, nas bo usodno odvrnilo od njega.

Temu zvijačnemu prijemu prav gotovo ni mogoče odrekati določene modrosti – in vendar je prav ta zvijačni prijem vzrok največjih tegob v našem življenju. Ko se namreč zbudemo v prst in ko Bog v skladu s tem v našem duhu proizvede ustrezen občutek bolečine kot opozorilo, da moramo nekaj storiti za svoje telo, trpimo in smo nesrečni, naša duša je z bolečino prežeta celo do te mere, da ne more več misliti na svoje resnično dobro, ampak se posveča izključno poškodovani okončini. Naš duh je torej od telesa odvisen celo do te mere, da zaradi njega zgubi izpred oči resnico, tj. svoje resnično dobro. Bolj se ukvarja s poškodovano okončino kot pa s svojim resničnim dobrim. In pred to *distraction involontaire* je vsaka pozornost duha povsem brez moči: da namreč bolečina praviloma prevlada nad resnico, je razumljivo, saj duha, kot občutek, neposredno zadeva oziroma aficira – je namreč zgolj »način bivanja« tega duha –, medtem ko ga resnica, ki se nahaja zunaj njega, niti ne aficira niti ne modificira.⁴²

Namesto da bi nas občutek bolečine zgolj opozoril na to, da moramo nekaj storiti za svoje telo, nas popolnoma prevzame, se pravi proti naši volji priklene nase vso pozornost našega duha in mu na ta način onemogoča, da bi se posvetil svojemu resničnemu dobremu. In prav v tem je *cette contradiction terrible*, to grozljivo protislovje: medtem ko nam, po eni strani, razum pravi, da smo, kot duhovi, nad telesom, da se moramo ukvarjati z resnico, in da je telo, s katerim je naš duh povezan, nevredno njegove pozornosti, pa nam, po drugi strani,

⁴¹ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 98.

⁴² *Méditations chrétiennes*, OC X, 18.

naše vsakdanje izkustvo nezgrešljivo govori o tem, da je naš duh usodno odvisen od telesa in da je slednjemu celo podrejen.⁴³

V okazionalistični optiki je to protislovje še toliko bolj grozljivo, saj je resnični vzrok vseh naših občutkov prav Bog, ki je edini zmožen delovati na našega duha in v njem; prav tako je seveda Bog tudi tisti, ki vzdržuje zvezo našega duha z našim telesom. Če drži, da je prav Bog tisti, ki vsled zakonov povezave našega duha z njegovim razumom na eni strani in z našim telesom na drugi, naši duši predoča ideje in v njej proizvaja občutke, se ni mogoče izogniti naslednjemu vprašanju. Zakaj namreč Bog ob tem, ko hodimo po poti vrline, ko torej mislimo na Boga, ko se mu hočemu približati, v nas ne proizvede niti najmanjšega občutka ugodja? Ob stiku našega telesa z določenimi telesi v našem duhu proizvaja ugodje in nam na ta način daje vedeti, da smo pri vzdrževanju svojega telesa pri življenju na pravi poti. Toda zakaj ne ravna na enak način tudi takrat, kadar stremimo za duhovnimi dobrinami, se pravi takrat, kadar hodimo po poti vrline? Ob našem stiku s čutnimi, tj. »lažnimi« dobrinami v nas proizvaja občutke nečesa, česar v teh dobrinah ni, da bi v nas na ta način zbudil zanimanje zanje in nas pridobil za skrb za naše lastno telo. Ob našem približevanju njemu samemu, se pravi ob približevanju naši edini resnični dobrini, pa ni pripravljen storiti nič takega – tj. v nas proizvesti občutka nečesa, česar v njem ne bi bilo, da bi nas na ta način pridobil zase. Navsezadnje nas je ustvaril prav zase, se pravi za to, da bi ga spoznavali in ljubili.

Če mora Bog za to, da bi v nas zbudil zanimanje za čutne dobrine, za telesa, ki so nujno potrebne za ohranitev našega lastnega telesa, le-te našem duhu prikazovati drugačne, kot so v resnici, pa je prepričan, da nas bo zase pridobil že samo s tem, če ga bomo uzrli takšnega, kakršen je v resnici. Prepričan je torej, da je vreden ljubezni takšen, kakršen v resnici je, medtem ko bi nam bila telesa takšnaa, kakršna so v resnici – če bi torej čutili »samo tisto, kar je zares v njih, in ne bi obenem čutili tudi tistega, česar v njih ni« – mrzka, občevanje oziroma združevanje z njimi pa »neznosno.«⁴⁴

Med ljubeznijo, ki jo v nas zbuja občutek ugodja do svojega (domnevnega) vzroka, in ljubeznijo, ki se poraja zgolj na osnovi »luči,« se pravi na osnovi spoznanja, je seveda nemajhna razlika. Prva ljubezen je nagona in slepa, druga pa svobodna in razsvetljena – in Bog od nas pričakuje razumsko, razsvetljeno, svobodno ljubezen. Prepričan je, da ga bomo vzljubili, brž ko ga bomo spoznali. Medtem ko je prva ljubezen povsem neodvisna od naše volje – to, ali bomo (domnevni) vzrok svojega ugodja vzljubili ali ne, namreč ni

⁴³ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 101.

⁴⁴ *Méditations chrétiennes*, OC X, 154; *Conversations chrétiennes*, OC IV, 37.

odvisno od nas; ugodje nas namreč samodejno, »nagonsko« priklene na svoj (domnevni) vzrok –, pa je druga povsem svobodna in nas prav v ničemer ne zavezuje: »luč« oziroma spoznanje v ničemer ne načenja naše svobode, ampak jo pušča povsem nedotaknjeno, tako da je zgolj od nas samih odvisno, ali bomo na »luč« oziroma spoznanje odgovorili z ljubeznijo ali ne. In Bog želi biti ljubljen svobodno.

Ne le, da Bog ob našem približevanju njemu samemu v nas ne zbujata nikakršnega ugodja, s katerim bi nas nagradil za naše krepostno ravnanje, tj. za naše stremljenje za našo edino resnično dobrino, ampak še več: izkustvo nam namreč nezgrešljivo priča o tem, da so *les voies de la vertu*, pota vrline – tj. naše stremljenje za duhovnimi dobrinami, za Bogom – pogosto *dures & pénibles*, težavna in naporna, *les voies du vice*, pota pregrehe – tj. naše vdajanje čutnim stvarem – pa praviloma *douces & agréables*, sladka in prijetna.⁴⁵ Ker tako bolečino, ki jo izkušamo *en faisant bien*, ob svojem krepostnem ravnanju, kot ugodje, ki ga izkušamo *en faisant mal*, ob svojem grešnem ravnanju, v nas proizvaja prav Bog sam, je seveda videti, kot da nas za naše krepostno ravnanje kaznuje, za naše grešno ravnanje pa nagraduje – in je potemtakem perversen. Ravna torej tako, kot da bi nas hotel odvrniti od sebe in nas navezati, prikleniti na čutne stvari, na telesa. Toda ne le, da nas Bog takrat, kadar stremimo za njim, s prezirom odvrča od sebe – protislovje v božjem ravnanju je videti še toliko bolj »grozljivo,« kajti prav Bog sam je tudi tisti, ki v nas proizvede in vzdržuje impulz, zaradi katerega sploh stremimo za njim. Kar sami izkušamo kot »grozljivo protislovje« v božjem ravnanju, tako ni nič drugega kot *le combat de Dieu contre lui-même*, spopad Boga s samim sabo.⁴⁶

Kaj pomeni to, da so pota vrline »težavna in naporna,« pota pregrehe pa »sladka in prijetna«? Nič drugega kot to, da se praviloma le s težavo zberemo, da nas preudarjanje abstraktnih resnic hitro utruja, da svojo pozornost le z največjimi naporji za dalj časa usmerimo k duhovnim dobrinam – potrebam in zahtevam telesa pa smo, nasprotno, pripravljeni nemudoma prisluhniti in se tako vdati čutnim stvarim. Samo v okazionalistični optiki lahko to banalno dejstvo, ki prav gotovo pesti vsakogar izmed nas, zrcali perversno ravnanje Boga: samo v okazionalizmu je namreč to dejstvo mogoče brati tako, da »bolj ko stremimo za Bogom, bolj nas le-ta odvrča od sebe; če silimo za njim, nas udari in še naprej grdo ravna z nami;«⁴⁷ ko pa nad takšnim 'nesmiselnim' početjem obupamo in se posvetimo čutnim stvarim, ki nam prinašajo ugodje, pa je videti, »kot da nas Bog nagraduje za to, ker smo mu obrnili hrbet in stremimo za lažnimi dobrinami.«⁴⁸ Torej za to, da se nam ne ljubi ukvarjati s

⁴⁵ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 88.

⁴⁶ *Ibid.*, 90.

⁴⁷ *Recherche*, 635.

⁴⁸ *Ibid.*

teorijo in da nas preudarjanje abstraktnih resnic hitro utruji, da pa smo se vedno pripravljene vdati brezdelju in dremežu oziroma čemurkoli, kar nam prinaša čutno ugodje, je po Melebranchu kriv prav Bog, ki nas takrat, kadar se lotimo teorije, ki nas približuje njemu samemu – Bogu se namreč približujemo s spoznavanjem in preudarjanjem resnice, tj. skozi kakršnokoli teorijo, matematiko, filozofijo, itn. –, s tem, da ob tem v nas zbuja odpor, kaznuje za to, ker smo se mu hoteli približati in nas na ta način odvrča od sebe, kadar pa se vdamo čutnim rečem, ki nas vedno oddaljujejo od njega, pa nas z občutki ugodja, ki jih proizvaja v nas, tako rekoč nagrajuje za to, ker smo mu obrnili hrbet. Če torej okazionalista popade lenoba, si lahko vedno reče takole: ker vem, da tisti, ki ta trenutek hoče, da bi jaz odložil knjige in se vdal brezdelju, nisem jaz sam, ampak prav perversni Bog v meni, lahko avtonomno ravnam samo tako, da ne klonim in se še naprej subverzivno učim.

Težave, ki jih izkušamo takrat, kadar se želimo združiti z univerzalnim razumom, oziroma z drugimi besedami, dejstvo, da je danes vsakršna pozornost *pénible & désagréable*, naporna in neprijetna,⁴⁹ po Malebranchu koreninijo v *la rebellion du corps*, v upor (našega) telesa.⁵⁰ Ljudje namreč očitno nismo več takšni, kakršne nas je ustvaril Bog; relacija med duhom in telesom, ki jo je Bog vzpostavil kot *union*, kot zvezo, se je po naši krivdi spremenila v *dépendance*, v odvisnost duha od telesa. Duh, ki pade v odvisnost od telesa, ki po Malebranchu velja za *la plus vile des substances*, najbolj nizkotno med vsemi substancami,⁵¹ in to celo do te mere, da vsled te malovredne substance zgubi izpred oči svoje najvišje dobro, Boga, pač ni več vreden tega, da bi lahko mislil na Boga, da bi Boga ljubil in častil. Bog ne želi več biti njegovo dobro, vzrok njegove sreče itn., ampak se je »od njega odmaknil kolikor je mogel, ne da bi ga pogubil in izničil.«⁵² Zato, da pa kljub vsemu še naprej ostaja vzrok njegovega bivanja in da torej človeka preprosto ne izniči, pa ima svoje dobre razloge: prvič, človek, ki se je pustil zaslužniti svojemu telesu, se nahaja v stanju, ki je zanj »še hujše kot sam nič«; in drugič, tudi tak človek, grešen in sprijen, je del božjega načrta in ima svoje mesto v izgradnji večnega templja.

III. *La Rebellion du Corps*

Človeku se torej njegovo telo upira. Telo pa se je človeku uprlo zaradi tega, ker se je človek pred tem sam uprl Bogu. Ker torej človek ni ubogal Boga, je človekovo telo prenehalo ubogati njega samega. Z uporom telesa smo potemtakem kaznovani za izvirni greh. Ker je greh deden in se preko telesa

⁴⁹ *Méditations chrétiennes*, OC X, 140.

⁵⁰ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 76.

⁵¹ *Ibid.*, 297.

⁵² *Recherche*, 602.

prenaša iz roda v rod,⁵³ od greha prvega človeka naprej potemtakem prav vsi naseljujemo uporno telo.

In prav zaradi tega, ker nismo več gospodarji svojega telesa, ne moremo več biti gospodarji svoje pozornosti. Res je sicer, da lahko še vedno mislimo na karkoli hočemo – zakoni povezave našega duha z inteligibilno substanco univerzalnega razuma se po grehu prvega človeka niso prav v ničemer spremenili: Bog je vsako »naravno molitev« našega duha še vedno pripravljen uslišati, naše želje so še zmeraj okazionalni vzroki prisotnosti idej našemu duhu –, *nismo pa več gospodarji svojih želja*: naše želje so namreč usodno posredovane z odvisnostjo našega duha od telesa. Odkar namreč naš duh ni več zgolj povezan s telesom, ampak odvisen od le-tega, občutki v naše ideje vnašajo nered in zmedo – in »tako ne mislimo vedno na tisto, na kar bi hoteli.«⁵⁴

Jasno je, da Bog duha ni podredil telesu; Bog je duha s telesom zgolj povezal oziroma združil, in sicer preko zakonov povezave med dušo in telesom. Ta povezava je zgolj in samo v tem, da so modalitete obeh substanc, med katerima ni prav nikakršne vzročne povezave, *réciproques*, vzajemne:

*Bog je hotel in še vedno hoče, da bi bile modalitete duha in telesa vzajemne. Prav to je tisto, kar konstituira zvezo in naravno odvisnost dveh delov, iz katerih sestojimo. Ta zveza sestoji izključno v vzajemnem ujemanju (la réciprocation mutuelle) naših modalitet, osnovanem na neomajnih temeljih božjih dekretov, dekretov, ki mi s svojo učinkovitostjo posredujejo moč, ki jo imam nad svojim telesom – in preko tega nad nekaterimi izmed teles, ki me obdajajo –, dekretov, ki me s svojo nespremenljivostjo povezujejo z mojim telesom in preko tega z mojimi prijatelji, z mojimi dobrinami, z vsem, kar me obdaja.*⁵⁵

Vzajemnost modalitet duha in telesa je torej rezultat božjega dekreta; tisto, kar imamo sami za moč nad lastnim telesom, je, strogo vzeto, zgolj *l'efficace des decrets divins*, učinkovitost božjih dekretov, tisto, kar imamo za povezavo z našim telesom, pa zgolj *l'immuabilité*, nespremenljivost le-teh. Bog je zakone povezave med dušo in telesom vzpostavil ob samem stvarjenju sveta in takrat niso bili nič drugačni kot danes, s to nemajhno razliko, da jih je bil v prid Adama še pripravljen razveljaviti – to pa vse dotlej, dokler Adam ni grešil.

Medtem ko naši čuti »motijo naše ideje« in »utrujajo našo pozornost,«⁵⁶ z eno besedo, medtem ko nas naši čuti »tiranizirajo,«⁵⁷ pa so Adama še »spoštljivo«

⁵³ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 105.

⁵⁴ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 289.

⁵⁵ *Ibid.*, 166.

⁵⁶ *Ibid.*, 103.

⁵⁷ *Recherche*, 49.

obveščali in opozarjali: o tem, kaj mora storiti za svoje telo, so ga namreč »obveščali, ne da bi ga obenem odvrčali od Boga.«⁵⁸ *Ils se taisoient au moindre signe*⁵⁹ – Adam jih je bil torej zmožen na migljaj utišati. In prav zato, ker je bil Adam še *maître absolu de son corps*, absolutni gospodar svojega telesa, je bil lahko obenem tudi gospodar svoje pozornosti, se pravi *maître absolu de son esprit et de ses idées*, absolutni gospodar svojega duha in svojih idej.⁶⁰ To, ali bodo zunanja telesa delovala na njegovega duha ali ne, je bilo namreč povsem odvisno od njegove volje. Zunanja telesa namreč na našo dušo delujejo samo takrat, kadar gibanje *les esprits animaux*, do katerega pride v našem telesu ob stiku z njimi, doseže »poglavitni del« naših možganov, se pravi tisti njihov del, ki predstavlja sedež duše. Samo afekcije tega dela možganov so tiste modalitete telesa, ki jim vedno sledijo ustrezne modalitete duha. Z drugimi besedami, zakoni povezave med dušo in telesom stopijo na delo šele takrat, kadar je aficiran ta del možganov. Ker je bilo gibanje *les esprits animaux* pred grehom »povsem odvisno od Adamove volje,«⁶¹ je imel Adam takrat še moč, da je to gibanje lahko zaustavil tisti trenutek, ko je doseglo poglavitni del njegovih možganov, se pravi tisti trenutek, ko je določen občutek – denimo bolečino – za kratek čas že občutil: ker to gibanje ni več aficiralo poglavitnega dela njegovih možganov, Adam bolečine preprosto ni več občutil. Na ta način je bil zmožen svoje čute »utišati.« Adam je bil potemtakem zmožen svojo dušo dobesedno oddvojiti od telesa – in sicer tako, da je njen sedež, tj. poglavitni del svojih možganov, »oddvojil od ostalega telesa.« Ker je bil Adam »gospodar tistega, kar se je dogajalo v poglavitem delu njegovih možganov,«⁶² njegova duša nikoli ni bila proti svoji volji motena v svojih premišljanjih.

Na ta način je Adam lahko »jedel, ne da bi ob tem izkušal kakršnokoli ugodje; gledal, ne da bi videl; in spal, ne da bi sanjal.«⁶³ Življenje v paradižu je očitno moralo biti nadvse pusto in nepriljavno. A naša tovrstna reakcija na Malebranchev opis življenja v paradižu govori zgolj o naši lastni sprijenosti, se pravi o tem, kako zelo smo sami podvrženi zakonu poželjivosti (*la loi de la concupiscence*): naše lastno telo nas je nase priklenilo do te mere, da se nam zdi nezamišljivo, da bi se lahko ugodja posluževali zgolj za ugotavljanje tega, ali je neko telo primerno za združitev z našim lastnim ali ne – ob sami združitvi pa bi se mu morali povsem odpovedati.

Od kod ta Adamova izjemna moč nad lastnim telesom? Rekli smo že, da je

⁵⁸ *Ibid.*, 48.

⁵⁹ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 103.

⁶⁰ *Recherche*, 442.

⁶¹ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 140.

⁶² *Ibid.*, 296.

⁶³ *Ibid.*, 103.

Bog zakone komunikacije gibanja in zakone povezave med dušo in telesom vzpostavil ob stvarjenju sveta in da pred grehom niso bili nič drugačni kot po njem. Torej je tudi vsaki afekciji pglavitnega dela Adamovih možganov neizogibno sledil določen občutek v duši – s to razliko, da je bil Adam zmožen »poglavitni del svojih možganov oddvojiti od ostalega telesa,« to pa »vsakokrat, kadar se je želel posvetiti resnici.«⁶⁴ Ta Adamova moč nad lastnim telesom, se pravi moč, da je lahko gibanje *les esprits animaux*, do katerega je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi telesi, zaustavil še preden je doseglo in aficiralo pglavitni del njegovih možganov, pa izvira iz dejstva, da je Bog v določenih primerih njemu v prid »razveljavil zakone komunikacije gibanja.«⁶⁵ S tem je svojo voljo dobesedno podredil Adamovi: »tako je bila božja volja oziroma splošni zakon narave, ki je resnični vzrok komunikacije gibanja, v določenih primerih odvisna od Adamove volje.«⁶⁶ Adam je potemtakem vso svojo moč nad lastnim telesom dolgoval *izjemi*, ki jo je v naravnih zakonih njemu v prid delal Bog – in sicer z namenom, da Adamovo telo »duha ne bi odvrnilo od tega, da bi mislil na tisto, na kar je sam hotel.«⁶⁷

Ko pa je Adam enkrat grešil, enostavno ni bil več vreden tega, da bi Bog zaradi njega, upornika in grešnika, še naprej delal izjemo v naravnih zakonih, se pravi v posameznih primerih »razveljavil zakone komunikacije gibanja.« Tako je Adam zgubil moč nad svojim telesom, njegov duh pa je postal odvisen od njegovega telesa: ker so zdaj prav vsa gibanja *les esprits animaux*, do katerih je v njegovem telesu prišlo ob stiku z zunanjimi telesi, dosegla pglavitni del njegovih možganov, je njegov duh skladno s tem utrpel prav toliko modifikacij.

Zakoni komunikacije gibanja in zakoni povezave med dušo in telesom so seveda za nas koristni: prav zahvaljujoč tem zakonom smo namreč deležni številnih občutkov, ki nas obveščajo o tem, kaj moramo storiti za svoje telo. Zdaj, po grehu, ko smo moč nad svojim telesom zgubili in ko imajo ti zakoni za nas povrh tega še *les suites fâcheuses*, neprijetne posledice – ker pglavitnega dela svojih možganov ne moremo več oddvojiti od ostalega telesa, smo pred bolečino, denimo, povsem brez moči –, pa jih Bog ni pripravljen spreminjati, kajti »uniformnost božjega ravnanja ne sme biti odvisna od iregularnosti našega ravnanja,«⁶⁸ pravi Malebranche, in ob tem ne vidi, da je bila v nasprotju s tem 'iregularnost' božjega ravnanja očitno lahko odvisna od 'uniformnosti' Adamovega ravnanja: dokler se Adam ni odvrnil od Boga in je vztrajal v svoji nedolžnosti, se pravi dokler je bilo Adamovo ravnanje 'uniformno', je bilo božje ravnanje neizogibno 'iregularno', saj je s pomočjo partikularnih volja

⁶⁴ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 40.

⁶⁵ *Ibid.*, 41.

⁶⁶ *Eclaircissements*, OC III, 35.

⁶⁷ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 40.

⁶⁸ *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 103.

korigiral delovanje splošnih zakonov tako, da le-ti za prvega človeka niso imeli neprijetnih posledic, se pravi posegal v lastne zakone, jih razveljavljaj, v njih delal izjeme, itn.

Malebranchevega Boga, katerega »poglavitni cilj ni sreča ljudi, ampak njegova lastna slava,«⁶⁹ Boga, ki potemtakem »bolj kot dobro svojih stvaritev ljubi lastno slavo,«⁷⁰ Boga, katerega »edini cilj ob stvarjenju univerzuma je njegova lastna slava,«⁷¹ Boga, ki verjame, da je večje slave deležen vsled *la simplicité de ses voyes*, enostavnosti svojih poti, kot pa vsled *la beauté de l'Univers*, lepote univerzuma, z eno besedo, Boga, ki se bolj kot s samim rezultatom postavlja z načinom, kako ga je dosegel, si ni težko predstavljati, kako nestrpno čaka, kdaj bo prvi človek podlegel skušnjavi – »instrumente svojega maščevanja« si je tako rekoč pripravil že vnaprej, saj je insekte ustvaril *prej* kot človeka, za čigar kaznovanje jih je namenil – in ga s tem končno odrešil izjeme, ki jo mora zaradi njega delati v naravnih zakonih, ki jih je sam vzpostavil, oziroma razveljavljanja lastnih zakonov, z eno besedo, ponižujoče *providence particulière*, partikularne previdnosti, s katero mora »preprečevati neprijetne posledice splošnih zakonov komunikacije gibanja.«⁷² Da je partikularna previdnost za Malebranchevega Boga zares ponižujoča, je jasno, saj Bog greha prvega človeka ni pripravljen preprečiti prav zaradi tega, ker se noče »ponižati na raven partikularne previdnosti.«⁷³

Čeprav vidi, da bo šlo njegovo delo po zlu, pa – ljubosumen na svojo slavo, poln samega sebe, svojega dostojanstva, svoje božanskosti, svoje neskončnosti – ne naredi prav ničesar; in prav s tem daje vedeti, da je sam neskončen.⁷⁴

Bog torej raje mirno gleda, kako se svet okrog njega podira – po grehu prvega človeka bomo tako naseljevali *débris d'un monde plus parfait*, razvaline nekega bolj popolnega sveta⁷⁵ –, kot pa da bi s partikularnim dejanjem volje posegel vmes; in prav s tem, ko z vzvišenim prezirom zre, kako gre njegovo delo po zlu, se šele zares začne obnašati kot Bog – *Il se conduit en Dieu: demeurant immobile lors que son ouvrage va perir, il soutient dignement le caractère de la Divinité.*⁷⁶

S tem, ko je človek grešil, s tem, ko se je uprl Bogu in se odvrnil od njega, ga je odrešil ponižujočega delovanja s pomočjo partikularnih dejanj volje in mu na

⁶⁹ *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, OC XV, 31.

⁷⁰ *Méditations chrétiennes*, OC X, 111.

⁷¹ *Traité de la nature et de la grace*, OC V, 58.

⁷² *Entretiens sur la métaphysique*, OC XII-XIII, 269.

⁷³ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 47.

⁷⁴ *Ibid.*, 48.

⁷⁵ *Méditations chrétiennes*, OC X, 73.

⁷⁶ *Traité de la nature*, OC V, 18.

ta način šele omogočil, da je začel zares ravnati kot Bog, ki je vreden svojega imena, namreč s pomočjo splošnih volja oziroma zakonov. Šele z grehom prvega človeka torej Bog zares postane Bog. »Adamova sreča je bila zlasti v tem, da ni (ob)čutil bolečine,«⁷⁷ pravi Malebranche. Kar seveda pomeni, da je bil Adam v paradizu »srečen« prav zaradi svoje moči nad lastnim telesom – ker pa je ta moč koreninila v »izjemi« v naravnih zakonih oziroma v »razveljavljanju« le-teh, paradiz seveda nikakor ni mogel biti naravno stanje. Ne le, da z grehom prvega človeka Bog postane Bog – tisti trenutek, ko Bogu zaradi Adamovega padca ni več treba posegati v svet, ampak lahko z njega mirno dvigne roke in ga prepusti delovanju naravnih zakonov, tudi svet šele zares postane svet.

IV. *La Philosophie du Serpent*

Kako se je lahko Adam, ki je »Boga jasno videl v vseh stvareh,«⁷⁸ od njega oddaljil do te mere, da ga je »zgubil izpred oči«? Kako se je lahko zmedel, ko pa je bil absoluten gospodar svoje pozornosti? Kako se je lahko odvrnil od Boga, ko pa je razločno vedel, da je samo Bog lahko njegovo dobro, ker edini lahko deluje nanj in je potemtakem edini vreden ljubezni? (Adam je bil torej očitno okazionalist *avant la lettre*.) In kako se je lahko navezal na telesa, ko pa je razločno vedel, da telesa ne morejo biti njegovo dobro, ker sama po sebi ne morejo delovati nanj in so potemtakem nevredna ljubezni?

Povzemimo Malebranchev opis Adamovega padca v *Eclaircissements*. Adam je ob uporabi čutnih dobrin izkušal ugodje; ni pa ugodja izkušal v svoji dolžnosti. Čeprav je torej vedel, da je Bog njegovo dobro, pa tega ni čutil. Ker pa zmogljivost njegovega duha ni bila neskončna, je njegovo ugodje zameglilo jasno percepcijo njegovega duha, da je Bog njegovo dobro, se pravi edini vzrok vseh njegovih ugodij in da bi potemtakem moral ljubiti samo njega. Za razliko od spoznanja o Bogu kot edinem resničnem vzroku, je namreč ugodje v duši in jo modificira ter tako izčrpava našo zmogljivost za mišljenje. Ker je torej prvi človek dopustil, da je neko čutno ugodje postopoma zapolnilo zmogljivost njegovega duha, sta se prisotnost Boga in misel na njegovo dolžnost izbrisali iz njegovega duha. *Ainsi s'étant distrait, il a été capable de tomber*, ker se je na ta način zmedel, je lahko padel...⁷⁹

Kaj je torej storil Adam? Oziroma natančneje, česa *ni* storil? Česa je kriv? Enostavno tega, da nekega ugodja, ki ga je ob njegovi združitvi z nekim telesom v njegovem duhu proizvedel Bog, ni zablokiral, čeprav bi bil to lahko

⁷⁷ *Eclaircissements*, OC III, 47.

⁷⁸ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 95.

⁷⁹ *Eclaircissements*, OC III, 75.

storil, ampak se mu je prepustil. Adam bi bil moral to ugodje zablokirati neposredno po tem, ko je razbral tisto, kar mu z njegovo pomočjo sporoča Bog, da je namreč to telo prikladno za združitev z njegovim lastnim telesom. Zvezo s tem telesom bi bil moral torej konzumirati, *ne da bi ob tem izkusil kakršnokoli ugodje*. Ker bi na ta način še naprej »jasno vedel, da je samo Bog njegovo dobro oziroma resnični vzrok njegovih ugodij,«⁸⁰ vzroka svojega trenutnega ugodja ne bi mogel zmotno prepoznati zunaj Boga; še naprej bi torej ljubil samo Boga. Ker pa Adam v tem primeru »poglavitnega dela« svojih možganov ni bil pripravljen »oddvojiti od ostalega telesa,« je občutek ugodja zapolnil zmogljivost njegovega duha in na ta način iz njega izbrisal jasno percepcijo, da je prav Bog edini vzrok vseh njegovih ugodij in potemtakem edini vreden ljubezni. Ker v njegovem duhu ni bilo več percepcije, da je Bog resnični vzrok vseh njegovih ugodij – vključno s tistim, ki ga je ta trenutek izkušal –, je Adam vzrok svojega trenutnega ugodja zmotno prepoznal v samem telesu, ob združitvi s katerim je Bog v njem proizvedel to ugodje; to pa je zadoščalo za to, da je to telo vzljubil: (domnevni) vzrok svojih ugodij namreč samodejno, »nagonsko« vzljubimo.

Čeprav je Adam »razločno vedel, da telesa ne morejo biti njegovo dobro, da ga sama po sebi ne morejo ne osrečiti ne onesrečiti,«⁸¹ je za neko telo, namreč za prepovedani sadež, vendarle »zmedeno verjel, da ga je zmožno tako zelo osrečiti, kot je kača obljubila ženski.«⁸² Z drugimi besedami, čeprav je Adam to, da lahko samo Bog deluje nanj, po Malebranchevih besedah »vedel bolj razločno kot največji filozof kar jih je kdaj živelo,«⁸³ pa je za telo, s katerim se je združil ob grehu, vendarle verjel, da je zmožno delovati nanj. Do greha je torej prišlo v trenutku, ko Adam kloni v svojem okazionalističnem prepričanju – izvirni greh oziroma padec torej sovpadel z Adamovim 'padcem' iz okazionalizma, tj. z začetkom verovanja v učinkovitost tako imenovanih sekundarnih vzrokov.

Na osnovi tega postane razumljivo Malebranchevo vztrajanje pri mortifikaciji oziroma omrtvičenju naših čutov in odpovedi ugodju:⁸⁴ ker smo moč nad svojim telesom zgubili, lahko že najmanjše ugodje – tako kot vsak občutek, ki se mu prepustimo (s tem, da se seveda nismo pripravljene prepustiti prav vsakemu občutku) – zmede pozornost našega duha, zapolni njegovo zmogljivost in iz njega izbriše spoznanje o Bogu kot edinem resničnem vzroku. In prav to je razlog, da po grehu prvega človeka »ni več ugodij, ki bi bila povsem nedolžna,«⁸⁵ kot pravi Malebranche. S tem, ko se namreč prepustimo ugodju,

⁸⁰ *Traité de la nature*, OC V, 123.

⁸¹ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 95.

⁸² *Ibid.*, 96.

⁸³ *Eclaircissements*, OC III, 48.

⁸⁴ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 188.

Boga tako rekoč prisilimo, da z ugodjem, ki ga mora vsled splošnih zakonov povezave med dušo in telesom proizvajati v nas, iz našega duha izbriše samega sebe kot resnični vzrok vseh naših občutkov, vključno s tistim, ki ga proizvaja ta trenutek. Ugodje torej neposredno ogroža sľmo okazionalistično prepričanje tistega, ki se mu prepusti.

Filozofija prvega človeka pred grehom, tj. filozofija v paradizu, je bila nedvomno prav okazionalizem. Če bi Adam vztrajal v okazionalistični drži, do greha prav gotovo ne bi prišlo: s telesom, s katerim se je ob grehu združil, se je namreč združil zato, ker je »upal, da bo z uporabo prepovedanega sadeža postal srečen,«⁸⁶ se pravi zato, ker je verjel v njegovo učinkovitost, torej v to, da je prav to telo tisto, ki v njegovem duhu povzroča ugodje, in ne Bog ob njegovi združitvi s tem telesom. Prav padec iz okazionalizma je bil potemtakem tisti, ki je šele omogočil Adamov padec.

Dejstvo, da se je nekdo, ki je »svoje ideje v popolnosti obvladoval« in ki je bil potemtakem »gospodar svojega duha in svojih misli,« »gospodar svoje pozornosti,« vendarle lahko zmedel in zgubil Boga izpred oči, dejstvo, da je nekdo, ki so mu bila ugodja »popolnoma podrejena«⁸⁷ in ki je bil potemtakem absolutni gospodar svojega telesa, vendarle klonil pred lastnim telesom in grešil, z eno besedo, dejstvo, da se je tisti, ki je to, da lahko samo Bog deluje nanj, »vedel bolj razločno kot največji filozof kar jih je kdaj živel,«⁸⁸ v svojem okazionalističnem prepričanju vendarle zlomil in se oprijel verovanja v učinkovitost sekundarnih vzrokov, tj. teles, najbrž govori o tem, da je okazionalizem nadvse prekeren filozofem. Celo tako prekeren, da potrebuje podporo Boga: s tem, ko je Bog Adamu dal moč nad lastnim telesom, tj. moč, da je lahko občutke, ki jih v njem proizvaja on sam, tj. Bog, zablokiral po svoji želji, mu je dal možnost, da vzdržuje svojo pozornost in v duhu ohrani prostor za spoznanje, ki prav v Bogu vidi edini učinkoviti vzrok. Občutki namreč zapolnijo zmogljivost končnega duha in iz njega izbrišejo spoznanje o Bogu kot edinem resničnem vzroku. Hkrati s tem pa občutki duha zapolnijo s pričevanjem, ki je v popolnem nasprotju s spoznanjem, ki njihov pravi vzrok vidi v Bogu: čeprav nam namreč takrat, kadar kak sadež okušamo z ugodjem, filozofija pravi, da je prav »Bog, ki ga ne vidimo, tisti, ki v nas povzroča to ugodje,« pa nas »čuti prepričujejo o nasprotnem, namreč o tem, da je prav sadež, ki ga vidimo, držimo v rokah in jemo, tisti, ki v nas povzroča to ugodje.«⁸⁹

⁸⁵ *Recherche*, 544.

⁸⁶ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 96.

⁸⁷ *Ibid.*, 97.

⁸⁸ *Eclaircissements*, OC III, 48.

⁸⁹ *Conversations chrétiennes*, OC IV, 177.

Okazionalizem je očitno možen samo ob božji razveljavitvi določenih naravnih zakonov – z eno besedo, možen je bil samo v paradizu. A dejstvo je, da je klonil celo najbolj prepričani okazionalist, Adam, in to v času, ko je – s tem, da je njemu v prid delal izjemo v naravnih zakonih – njegovo okazionalistično prepričanje posredno vzdrževal sam Bog. Okazionalizem, kot filozofija, se torej ni mogel obdržati niti z božjo pomočjo.

O univerzalni veljavi kantovske ideje

Peter Klepec

Kant je bil vse svoje življenje prepričan, da na planetih našega osončja prebivajo umna bitja. To prepričanje je prvič izrazil v svojem prvem »pomembnejšem« delu, *Splošna zgodovina narave in teorija neba* iz leta 1755 (Prim. I., 377 ff.)¹, kjer je tematiki in vprašanju ali na drugih planetih obstajajo umna bitja posvetil celo poglavje. Pri tem je bil dovolj previden in je dokazovanje dejanskega obstoja takih prebivalcev prepustil drugim, tako, da bi ga težko prijeli za besedo. V pričujočem prispevku tega niti ne nameravamo – kakor tudi Kanta tudi ne nameravamo ne braniti ne opravičevati. Pravzaprav nas drugega kot to, da je Kant dopuščal možnost obstoja umnih prebivalcev drugih planetov, ne zanima. Ne zanima nas torej kaj je Kant menil o Marsovcih in tudi ne, kaj je o tem zapisal, temveč zgolj poudarjamo dejstvo, da je Kant izražal svoje prepričanje o obstoju prebivalcev Marsa in Meseca ne le v svojem takoiimenovanem »predkritičnem« obdobju, temveč tudi še v *Kritiki čistega uma* (Prim. 251) in nenazadnje tudi v zadnji, tretji izmed svojih *Kritik*, *Kritiki razsodne moči* (Prim. X., 434). Status, ki ga je Kant podelil morebitnemu obstoju Marsovcov ali prebivalcev Meseca, je zgolj hipotetičen, je status predpostavke, ki jo Kant še dodatno omili s tem, da o njej skorajda dosledno govori kot o nečem, kar zadeva zgolj mnenje, ki pa je za Kanta, kot vselej nekaj subjektivnega. Tako, denimo, v *Kritiki razsodne moči* lahko preberemo: »Predpostaviti umne prebivalce drugih planetov, je stvar mnenja«. (X., 434)

Dejstvo je, da je Kant dopuščal možnost obstoja tako izvenzemeljskih umnih bitij, kakor tudi možnost obstoja kakšnih drugih in drugačnih zemeljskih umnih bitij od ljudi. Hipoteza o morebitnih prebivalcih drugih planetov nas bo v pričujočem prispevku zanimala toliko, kolikor gre za neke vrste fikcijo, ki ima za Kanta status metodološke predpostavke. Če naj nekoliko na hitro razkrijemo svoje karte – gre za to, da možni obstoj prebivalcev drugih planetov predstavlja tisto izjemo, ki Kantu omogoči, da sklene, zašije, svoje polje, nudi mu tisto izjemo, ki mu omogoči, da totalizira polje s katerim se ukvarja. Šele

¹ Kantova dela navajamo po najdostopnejši izdaji: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt na Majni 1988, izd. Wilhelm Weischedel, 12 zvezkov. V oklepaju sledi najprej rimska številka zvezka v navedeni izdaji, nato arabska številka strani. Ko citiramo ali napotevamo na kako mesto iz *Kritike čistega uma* pa v oklepaju navajamo zgolj arabsko številko druge izdaje, brez rimske številke zvezka v že omenjeni izdaji (III.-IV.) in brez sicer običajne navedbe, da gre za drugo izdajo (velike črke B).

zato, ker obstojijo druga racionalna bitja, lahko Kant reče, da um, kakršnega opisuje, velja za vse ljudi, šele zato mu lahko podeli univerzalno veljavo. Ravno zaradi tega, ker obstajajo Marsovci in prebivalci Meseca, lahko Kant z vso gotovostjo trdi, denimo, da kategorije veljajo za vse ljudi. Pri tem ne gre za objektivno veljavo in objektivno realnost kategorij – le-ta je zadeva transcendentalne dedukcije, ki je pokazala in dokazala kako so kategorije konstitutivne za spoznanje, temveč za njihovo univerzalno veljavo. Vsaka univerzalnost – in treba je priznati, da je bil Kant takorekoč obseden od univerzalnega – potrebuje točko izjeme, točko izvzetosti univerzalnemu, ki univerzalnost šele napravi za univerzalnost. Ali, če si izposodimo tezo Jacquesa-Alaina Millerja iz drugačnega konteksta:

»Za to, da ras ne bi bilo, da bi lahko rekli »mi ljudje«, bi moral obstajati Drugi človeka. V splošnem se sklicujejo na žival, ki naj bi zavzela to mesto, pri čemer pa žival nima nič, saj ne more spregovoriti – v tem je ves problem. Za to, da bi lahko končno rekli 'mi ljudje', bi potrebovali govoreča bitja z nekega drugega planeta. Ravno to daje znanstveni fantastiki tako optimističen značaj, saj nudi nekakšen fantazmatski obstoj temu 'mi ljudje'.«²

Skratka – na neki ravni šele hipoteza o morebitnih prebivalcih drugih planetov kot metodološka fikcija Kantu omogoči, da lahko govori o univerzalni veljavi kategorij. Ob vsem tem pa se seveda postavlja kopica vprašanj. Najprej se postavlja vprašanje ali je sploh možno, da so domnevna umna bitja, ki prebivajo na drugih planetih tudi govoreča bitja? Ker bi načelno lahko pritrdilno odgovorili na to vprašanje – gre namreč za umna in razumna bitja, razum pa je za Kanta vselej diskurziven, t. j. mišljenje s pomočjo pojmov in predikatov, ki niso nič drugega kot strnjeno mišljenje v obliki govornice – se takoj postavlja naslednje vprašanje. Ker so Marsovci in prebivalci Meseca umna bitja, ker torej govorijo in kot umna bitja kajpak tudi mislijo, ali to pomeni, da mislijo z enakimi ali istimi pojmi kot mi? Tudi če je odgovor nikalen to seveda še ne dokazuje, da Marsovci ne mislijo, saj je, kot je pokazal Lévi-Strauss, možna divja misel, ki ne uporablja istega konceptualnega aparata kakor je naš, ki pa je lahko po svoji dodelanosti še kako zapletena in sofisticirana. Če je odgovor na vprašanje o identičnosti našega in marsovskega konceptualnega aparata pritrdilen, pa se takoj zastavlja vprašanje, kakšni nasledki izhajajo za univerzalno veljavo naših pojmov, predstav itn., kajti, če so nam Marsovci v vsem podobni, nena zadnje odpade tudi metodološka predpostavka kot taka in s tem hipoteza o univerzalni veljavi. In nazadnje, ali razpolagamo s pojmi, ki so lastni zgolj nam, ljudem? Za katere pojme gre in kakšna je njih raba? Nam ti pojmi, če seveda obstajajo, zagotavljajo prevlado nad naravo in v skladu s tem tudi nad

² Jacques-Alain Miller, »Ekstimnost«, *Razpol 5, Problemi-Razprave 5/89*, Ljubljana 1989, str. 45.

morebitnimi prebivalci drugih planetov, kakor tudi morebitnimi ostalimi, končnimi in neskončnimi bitji na našem planetu?

Videti je, da je Kant s svojo koncepcijo intelektualnega zora že v kali zatrl sleherno možnost odgovora na zgornja vprašanja. Kant je namreč na številnih mestih – pri tem se omejujemo zgolj na *Kritiko čistega uma* – trdil, da »pač ne moremo trditi, da je čutnost edini možni način zrenja«. (310) Če torej ne moremo dokazati, da je naša čutnost edina možna čutnost in če obstaja možnost drugačne čutnosti, katerega obstoja ravno tako ne moremo dokazati, pa je jasno vsaj to, da tisto, kar Kant poimenuje intelektualni zor, ni nekaj, kar bi bilo podobno našemu zoru, temveč nek zor, ki je od našega zora radikalno drugačen. Pri tem poudarek ni toliko na tem, da gre za popolnejši zor od našega, t. j. bodisi za zor najpopolnejšega v naši vrsti, genija, bodisi za zor popolnejšega bitja od nas, temveč za zor bitja, ki je od nas radikalno drugačno. Rekli bi lahko, da intelektualni zor pomeni zgolj načelno možnost, zgolj načelno hipotetično fiktivnost, zgolj metodološko predpostavko, ki kot možna izjema zagotavlja to, da zor, kakršnega opisuje Kant in kakršnega imamo mi, ljudje, velja za vse primerke naše vrste, pri čemer je kaj malo pomembno za zor katerega bitja gre, drugače rečeno, prav nič ni pomembno ali intelektualni zor pripada najpopolnejšemu vseh bitij, Bogu, ali pa gre za zor angelov, prebivalcev Meseca ali Marsovcov.

Vendar pa – če drži, da je človekov razum diskurziven, da se specifična narava našega razuma sestoji v tem, da mislimo vse diskurzivno, t. j. s pomočjo pojmov in da »vsaka raba uma glede na predmet terja čiste pojme razuma (kategorije), brez katerih ni mogoče misliti nobenega predmeta«, (VII., 269/ nav. po: slov. prev. 131) pa se, glede na to da je – kot se glasi nadaljevanje zgornjega citata – »te pojme mogoče uporabiti za teoretično rabo uma, se pravi, za teoretično spoznanje le, če so hkrati utemeljeni na zoru (ki je vselej čuten), torej le, kolikor je z njimi predstavljen objekt možnega izkustva« (Ibid.), nujno postavlja vprašanje ali tudi ostala razumska bitja mislijo s pomočjo kategorij. Skratka – če vsa umna bitja razmišljajo diskurzivno, s pomočjo pojmov, potem bi, tako vsaj kaže, vsa bitja morala imeti tudi enak zor, ki je, kot Kant pripominja vselej čuten. Toda mišljenje še ni spoznanje – za spoznanje je potrebna združitev pogojev čutnosti in pojmov razuma, medtem ko za čisto mišljenje, to naj ne bi bilo potrebno. Zgornji citat se nadaljuje takole:

»A to, kar bi moral tu misliti s kategorijami in na ta način spoznati, so ideje uma, ki ne morejo biti dane v nobenem izkustvu. Samo da tu sploh ne gre za teoretično spoznanje objektov teh idej, ampak le za to, da sploh imajo objekte. To realnost zagotavlja čisti praktični um, in teoretični um mora pri tem narediti edino to, da te objekte s kategorijami zgolj misli, kar lahko prav dobro

naredi, kakor smo že jasno pokazali, ne da bi rabil zora (ne čutnega ne nadčutnega), ker imajo kategorije svoj sedež in izvor neodvisno in pred vsakim zorom v čistem razumu, zgolj kot zmožnosti mišljenja, in ker pomenijo vedno le objekt nasploh, ne glede na način, na katerega nam je dan. Kategorijam, ki jih je treba aplicirati na te ideje, sicer ni mogoče dati objekta v zoru, kljub temu pa jim je v zadostni meri zajamčeno, da tak objekt dejansko je, da torej kategorija kot gola miselna forma tu ni prazna, ampak da ima pomen, in to s pomočjo objekta, ki ga z vso gotovostjo nudi praktični um v pojmu najvišjega dobrega, zajamčena jim je torej realnost pojmov...» (Ibid..)

Če pa je kategorijam zajamčena realnost pojmov, ne da bi se pri tem, hipotetično rečeno, neposredno oprli na čutni zor, je torej povsem možno, ne pa tudi preverljivo, kaj šele nujno, da razumna bitja, ki morebiti prebivajo na planetih in na Mesecu, mislijo s pomočjo enakih kategorij kot mi. V čem pa je potem razlika med ljudmi in ostalimi končnimi bitji? Videti je, da se Kant nagiba k mnenju, da so razlike ne le med ljudmi, temveč tudi razlike med ljudmi in Marsovci, t. j. prebivalci ostalih planetov, Meseca, angeli in kar je še možnih umnih bitij, empirične, t. j. da zadevajo empirijo, čutnost. Tako, kot je namreč gotovo, da se od ostalih umnih bitij ločimo po ustroju svoje čutnosti, se od njih ločimo tudi v ostalih specifikah, ki so povezane z njo. Tako denimo, se med seboj in tudi od ostalih umnih bitij ločimo po določitenem razlogu volje, kot pravi Kant v *Kritiki praktičnega uma*, ko obravnava maksimo o sreči in zadovoljstvu s svojim življenjem: »A ravno zato, ker lahko subjekt spozna ta materialni določiten razlog le empirično, te naloge ni mogoče imeti za zakon, saj bi moral zakon kot objektiven vsebovati v vseh primerih in za vsa umna bitja isti določiten razlog volje.« (VII., 133/ slov. prev. 27). Vse, kar zadeva subjektivne pogoje dovzetnosti za ugodje ali neugodje, ne more na enak način veljati za vsa umna bitja zato, ker ugodja in neugodja ni mogoče spoznati drugače kot zgolj empirično. Iz tega bi lahko sklepali, da vse kar zadeva empirične razlike med umnimi bitji, nikakor ne more dobiti statusa univerzalnega zakona.

Če pa skoraj gotovo obstaja razlika med nami in morebitnimi ostalimi umnimi bitji v zadevah, ki so povezane s čutnostjo – mar to pomeni, da lahko na polju, ki ga bomo zasilno imenovali inteligibilnega, podobnih razlik ni. Mar to pomeni, da po vsej verjetnosti uporabljamo iste pojme? Če odštejemo empirične pojme, ki že zaradi svojega izvora ne pritrjujejo takšnemu odgovoru nam preostaneta še dve možnosti – pojmi razuma ali kategorije in pojmi uma ali ideje. Kar zadeva pojme razuma, bi lahko rekli, glede na to, da čutnost sicer obdelujejo in jo takorekoč konstituirajo, vendar od nje niso odvisni, da odgovor na to vprašanje ni možen. Ni namreč z vso gotovostjo trditi niti tega, da tako mi kot prebivalci planetov našega osončja uporabljamo iste ali enake kategorije, niti tega, da zagotovo ne uporabljamo istih ali enakih kategorij, temveč zgolj

to, glede na to, da imamo gotovo različno konstitucijo in ustroj čutnosti, da zagotovo nimajo enake ali iste funkcije. Potemtakem nam preostanejo le še pojmi uma ali ideje, pri katerih pa je Kantov odgovor nedvoumen – ideje lahko pripadajo le ljudem. Če pa je tako, potem mora biti že v sami naravi teh pojmov nekaj zaradi česar so tako trdno povezane s človeškim umom, drugače, nekoliko manj poetično rečeno, Kant mora za takšno utemeljitev imeti dovolj trdne razloge, ki si jih že zato velja ogledati.

Da ideje lahko pripadajo le ljudem, da je torej že vnaprej izključena kakršnakoli možnost, da bi pripadale, denimo, angelom ali pa prebivalcem drugih planetov, nas lahko po svoje presenetijo, saj so ideje vendarle manj v stiku z empiričnim in našo obliko zora kot kategorije in bi zato spontano pričakovali prej obratno Kantovo stališče. Še zlasti zato, ker se zdi, da je umanjkanje transcendentalne dedukcije idej, ali če smo natančnejši, takšne transcendentalne dedukcije, kakor jo je v *Kritiki čistega uma* podal za kategorije, za ideje navidezni hendikep, v primeru, ki ga obravnavamo, pa bi, glede na to, da empirija in ne inteligibilno že vnaprej onemogoča možnost podobnosti med nami in morebitnimi Marsovci, pričakovali bodisi nikalen bodisi agnostičen sklep o tem, ali imajo prebivalci drugih planetov enake oziroma iste ideje kot mi.

Preden pa se posvetimo vprašanju, kaj je na idejah takega kar bi Kantu omogočilo takšen sklep, je potrebno pojasniti še eno vprašanje. Je takšen sklep sploh upravičen? Drugače rečeno, ali gre pri pojmih razuma in pojmih uma za različne pojme ali pa zgolj za ene in iste pojme? Kajti, morebitni razlog temu, da Kant ne podaja transcendentalne dedukcije idej, bi bil lahko tudi v tem, da le-ta ni potrebna, ker je bila že podana, to pa zato, ker ideje niso nič drugega kot kategorije, ki smo jim odvzeli omejitve, ki jih vežejo na čutnost in jih aplicirali na nadčutno. Toda, navkljub temu, da sam Kant, kar zadeva opredelitev razlike med idejami in kategorijami, močno niha, je treba vendarle reči, da kategorije le niso ideje. Medtem ko Kant na nekaterih mestih rešda trdi, da niso ideje nič drugega kot na nepogojeno aplicirane kategorije³, da torej umski pojmi niso nič drugega kot razumski pojmi, ter da um ne ustvari nobenega pojma, temveč zgolj neomejeno uporabi pojem razuma tako, da ga aplicira »prek meja empiričnega« (435), pa na nekaterih drugih mestih razlikovanje med idejami in kategorijami napravi za takorekoč pravi pravcati epistemološki pogoj, ki mu mora metafizika zadostiti, če naj nekoč postane znanost. Tako v § 41 *Prolegomen* pravi takole:

»Razlikovanje idej, tj. čistih pojmov uma, od kategorij ali čistih pojmov razuma, kot spoznanj docela različne vrste, izvora in rabe, je tako pomembno za

³ Prim. 436, 383; *Prolegomene* § 41, 42. Tezo, da bi bilo mogoče pri Kantu razlikovati dvojno rabo kategorij, je razvil Erich Adickes. Prim. *Kant und das Ding an sich*, Pan, Berlin 1924, str. 82 ff.

utemeljitev neke znanosti, ki naj vsebuje sistem vseh spoznanj a priori, da je brez neke takšne izločitve metafizika absolutno nemogoča ali kvečjemu brezpraven šušmarski poskus, sestaviti hišo iz kart, ne da bi poznali gradivo, s katerim imamo opravka, in njegovo prikladnost za ta ali oni namen. Če bi Kritika čistega uma opravila zgolj to, da bi prva opozorila na to razlikovanje, bi že s tem prispevala več k pojasnitvi našega pojma in usmerjanja raziskovanja na področju metafizike, kot vsa brezplodna prizadevanja...» (V., 199)⁴

Skratka, ne glede na to, da Kant ideje in kategorije z različnimi poudarki, zdaj skrajno zoperstavi – celo kot resnico in videz (Prim. 670)–, zdaj bolj ali manj izenači, je razlika med njimi najpoprej v tem, da so kategorije v neposrednem stiku, če lahko tako rečemo, z empirijo in čutnostjo. Prav zaradi tega, ker se nanašajo na čutne objekte, jim pritiče določena objektivna veljavnost, ki jo je skušal Kant podati z njihovo transcendentalno dedukcijo. Ideje pa se ne nanašajo na čutne objekte na takšen način kot kategorije, kar je tudi razlog temu, da transcendentalna dedukcija idej ni možna, oziroma, da ni možna na tak način, kot je bila možna za kategorije.

Kljub temu, da se sama ne nanaša na čutne objekte, pa ima ideja neko, če naj uporabimo marksističen izraz, uporabno vrednost in tudi lastno specifiko, ki jo Kant večkrat podaja v obliki definicije. Izhajajoč iz ene takih definicij (Prim. 383-384), bi lahko specifiko ideje povzeli v sedmih točkah: prvič, ideja je pojem, drugič, je pojem uma, ki ga definira to, da mu, tretjič, ne more ustrezati, kongruirati, noben predmet v čutih ali izkustvu. Nadaljnja značilnost ideje je, četrtič, da ni poljuben, arbitraren pojem, temveč nek nujni pojem, ki je, petič, zadan s samo naravo uma, ki je potemtakem njen nasledek in se obenem kot naloga (aufgeben-Aufgabe), kot tak, šestič, nujno nanaša na celotno rabo razuma. In sedmič, za idejo je značilna neka popolnost, dovršenost, nek maksimum, ki ga ne doseže in ne more doseči nobeno empirično spoznanje (Prim. 374, 384, 595-596)⁵

Mar ta dovršenost idej pomeni, da so ideje večne in da so dane od Boga? Nikakor, kajti njihov Stvarnik je človek, »izvor idej pa um« (V., 200). Ideje za Kanta niso večne, pač pa neizogibne – vselej imamo opravka z idejami, pa naj nam je to všeč ali ne. Zagata, ki nam jo skuša predočiti Kant, pa ni toliko v tem, da imamo z idejami opravka volens nolens, tudi ne v tem, da je teh idej neko določeno, omejeno število, temveč v tem, da ideje so, kot so. Čeravno ideje niso večne, čeprav je njihov Stvarnik človek kot končno bitje, ki se nahaja v nekem danem historičnem času in – če si lahko, nekoliko humorno sicer,

⁴ Tako tudi že v *Kritiki* (Prim. 395-396). Podobno tudi v *Logiki* – temeljna napaka metafizike je, da je »pomešala pojme razuma in pojme uma« (VI., 660)

⁵ Prim.: Peter Klepec, »O statusu ideje v Kantovi prvi Kritiki«, *Problemi*, št. 1-2/95, Ljubljana 1995.

privoščimo tudi označbo kraja, glede na to pač, da nas zanima vprašanje zakaj ni mogoče, da tudi morebitni prebivalci drugih planetov posedujejo takšne ideje kot mi – nekem danem planetu, pa idejam pritiče neka določena popolnost in dovršenost. Glede na to, da imajo ideje zgolj minimalno vsebino, bi pravzaprav težko govorili o popolnosti, temveč prej o tem, da so ideje dovršene, izgotovljene. Paradoksnost idej je torej v tem, da so neizogibne ter da nastopajo že od vsega začetka, drugače rečeno, da ko enkrat vzniknejo, nastopijo, nastopijo kot vselej že izgotovljene. In če trdimo, da ideje so, kot so, to ne pomeni nič drugega kot to, da imajo vselej-že popolnoma določeno in dovršeno vsebino. Šele kot take so lahko a priori, čisti pojmi, ki se, kot vselej-že maksimalno določeni, ločijo od pojmov izkustva po tem, da so slednji sicer proizvedeni na zakonit način, a niso zakonodajni, pač pa so pravila, ki so na njih utemeljena, empirična, torej naključna.

Iz navedenega je sedaj nemara sicer razvidna specifika ideje, ki jo loči od ostalih pojmov, zaenkrat pa iz vsega tega še ni razvidna tudi vloga, ki ji jo je dodelil Kant, prav tako pa še nič nismo povedali o pomembnosti oziroma potrebnosti, ki izhaja iz te vloge. In, če smo natančni, dosedaj smo na odgovor o vprašanju, zakaj so ideje lastne zgolj človeku, dobili zgolj tавтоloški odgovor, češ, da zato, ker je njihov stvarnik pač človek. No, oglejmo si najprej vlogo, ki jo po Kantu opravljajo ideje. Če kje, potem naj bi bila ravno tu še posebej razvidna in očitna razlika idej in kategorij – medtem ko so kategorije konstitutivnega značaja za našo izkustvo, pa Kant idejam nameni drugačno vlogo, regulativno vlogo in rabo. Sam izraz regulativna raba idej je na nek način zavajajoč, saj implicira, da je vloga idej nekako drugotnega pomena glede na vlogo, ki jo opravljajo kategorije in da je ta vloga predvsem strukturno različna. Vse to bi tudi pomenilo, da je um drugoten glede na razum. V resnici pa Kant, s pomočjo, kot ga sam poimenuje principium vagum, ohlapnega, nedoločenega načela, pokaže, da je prejkone obratno. Um namreč pripravlja teren razumu na več načinov, ki jih Kant povzema z načeli homogenosti, specifikacije in kontinuitete. V teh načelih je povzeta temeljna naloga in zahteva uma – skrbeti za enotnost v skladu z načeli. Če bi naš um ne bil po svoji naravi »arhitektonski, t. j. da opazuje vse spoznanje kot pripadajoče nekemu sistemu« (502), če bi ne skušal iz vseh naših spoznanj narediti sistema, bi ne imeli nobene koherentne predstave narave, temveč le zbir kaotičnih čutnih vtisov, ki bi aficirali naše čute. Čeravno se zdi, da je bilo o problemu povezave raznoličja čutnih vtisov in o njihovi povezavi, ki jo s pomočjo kategorij opravi transcendentalna sintetična enotnost apercepcije, že dovolj povedano v transcendentalni dedukciji kategorij, se izkaže, da bi brez uma, ki razumu pripravi njegov teren, ostali brez vsega:

»Kajti zakon uma, da išče /to enotnost/ je nujen, ker bi brez tega zakona ne imeli uma, brez le-tega koherentne rabe razuma, in ker bi ne bilo le-te, bi ne

bilo nobenega zadostnega znaka empirične resnice, torej moramo glede na vse povedano vsekakor predpostaviti sistematično enotnost narave kot objektivno veljavno in nujno«. (679)

Za zagotovitev sistematične enotnosti narave pa poleg že omenjenih načel potrebujemo ideje, ki s tem, ko tej enotnosti podajo simbolni okvir, to enotnost šele zagotovijo. Kantovo stališče, da se je za zagotovitev koherentne predstave narave potrebno opreti na ideje, je »v tej točki podobno Descartesovi verigi v Meditacijah, da mora zato, ker Bog ni goljufivec, obstajati, navkljub njihovemu varljivemu značaju, neka pozitivna raba zaznavnih idej.«⁶ Garant za takšno nevarljivo in negoljufivo rabo idej pa za Kanta, tako kot za Descartesa, ni Bog, temveč um. Um kot garant seveda ne pomeni absolutne garancije, kajti tudi um se lahko zmoti, toda za Kanta zmota vselej prihaja od zunaj, ni inherentna umu, temveč je rezultat zunanjega vpliva. V skladu s tem tudi »ideje čistega uma same po sebi nikakor ne morejo biti dialektične, temveč mora zgolj njihova zloraba povzročiti, da nam iz njih izvira varljivi videz.« (697). Prav zato, ker predstavljajo neko vednost, vednost, ki sama po sebi ne laže in ne vara – opredelitev, ki spominja na Freudovo opredelitev nezavednega kot vednosti, ki ne misli, ne tehta in ne sodi, idejam pripada »odlična in nepogrešljivo nujna regulativna raba, da namreč razum usmerjajo proti določenemu cilju, z ozirom na katerega smernice vseh njegovih pravil sovpadajo v eni točki, ki – čeprav je zgolj ideja (focus imaginarius), tj. točka, iz katere pojmi razuma dejansko ne izhajajo, saj leži povsem zunaj meja možnega izkustva – vendar služi temu, da tem pojmom priskrbi največjo enotnost ob največjem obsegu« (B 672).

Seveda z majhno omejitvijo. Razlog za to omejitev je v tem, da so transcendentalne ideje brez predmeta, ne ustreza jim nič, kar bi bilo dano v zoru, po drugi strani pa ima z njimi sama spontana dejavnost uma objekten pomen, pomen nečesa, kar je vselej že dano, a je za spontano dejavnost uma vseeno nedosegljivo in neizrekljivo. Toda ideja kot pravilo ne anticipira v celoviti določenosti vsega, kar je in bo nastopilo, hkrati pa služi, tako kot vsako pravilo, v zadnji instanci kot sinonim lacanovskega velikega Drugega, t. j. kot skrita instanca, ki za našimi hrbti »drži niti v rokah« in ki v »resnici vodi igro« in hkrati kot, glede na to, da ideja predstavlja neko sistematično enotnost, nasprotje skrite roke, ki drži vse niti v svojih rokah, kot instanca čistega videza, ki pa jo je kljub temu zpotrebno vsako ceno potrebno ohraniti. Videz, o katerem je govora ni transcendentni videz, temveč videz tiste »enotnosti, ki kot da obstaja v biti«⁷. Ravno zato, ker gre za navidezno enotnost, je seveda ta empirično nedosegljiva – empirično-možna enotnost se ji sicer »skuša približati, ne da bi jo sploh kdaj lahko tudi popolnoma dosegla« (595-596).

⁶ Thomas E. Wartenberg, »Reason and the practice of science«, v: *Cambridge Companion to Kant*, ur. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge 1992, str. 248, op. 9.

⁷ Alenka Zupančič, »Logika videza«, *Problemi-Eseji*, št. 4-5/94, Ljubljana 1994, str. 106.

Kot ta dvojnost, t. j. kot skrita vednost, ki drži vse niti v svojih rokah in kot instanca čistega videza, je ideja simptom, simptom tega, da je um sicer resda sam svoj gospodar, a za ceno razcepljenosti, saj ni končne postaje, ni postanka. Transcendentalne ideje »so mesto, kjer prihaja na dan nesklad, ki konstituira naravo uma, nesklad med umom kot spontano subjektivno dejavnostjo in njegovo danostjo v obliki nekega objekta, ki je pogoj same spontane dejavnosti in jo nosi, a je zanjo neizrekljiv. Zaradi tega nesklada je um po svoji naravi, v svojem bistvu v nekem radikalnem smislu nor, deliranten: njegova norost ni v tem, da bi bil zaprt sam vase, brez stika z zunanjo predmetnostjo, vse prej je v tem, da je, še preden je kot spontana dejavnost uma sam s seboj, hkrati tudi že tisti objekt, ki mu je radikalno tuj, zunanji.«⁸

Temeljna zagata uma je namreč v tem, da transcendentalne ideje in neempirične sklepe, proizvajajo v skladu s svojo naravo, njegova narava pa je, da je nekonsistenten. Logika po kateri deluje um, je logika ne-vsega, logika celote, ki je brez izjeme in zaradi tega nikoli vsa. Drugače rečeno, um je po svoji naravi »nekonsistenten, ali, kot smo zapisali zgoraj, um je vprašanje uma. Njegovo spraševanje teče le, kolikor je to, kar spraševanje žene in omogoča, med samimi objekti, o katerih sprašuje, ne da bi kdajkoli zares sodilo vanje, kolikor gre torej za objekt posebnega kova. O vsem mogočem lahko um sprašuje le tako, da je k možnim predmetom spraševanje vedno prišteto tudi samo vprašanje uma, čeprav ostaja za spraševanje hkrati neizrekljivo.«⁹

Dosedaj smo nanizali več razlogov zakaj prebivalci drugih planetov ne morejo imeti istih pojmov uma, ali idej, kot mi – ne le, da je človek stvarnik idej, temveč so ideje tako tesno povezane s konstitucijo izkustva, kakršnega imamo mi, ljudje, da brez takšnega izkustva ne bi imele nobene smiselne rabe. Glavni razlog, da lahko ideje, takšne kakršne so, in kot vemo, ideje so, kot so, pa je v njihovem inherentnem razmerju do narave, oziroma, v razmerju uma do narave.

Med obema možnostima, ki sta na voljo, t. j. da um naravo bodisi prosi bodisi jo komandira (Prim. 681), Kant kajpada izbere slednjo – um je tisti, ki diktira naravi (Prim. 576), pri tem pa se lahko opira le na vednost, ki je ne v realnosti ne v naravi ni – »pojmov uma nismo ustvarili iz narave, temveč, nasprotno, naravo sprašujemo glede na te ideje.« (673) Kasneje, v *Kritiki razsodne moči*, bo Kant poudaril prav ta vidik idej, kar zadeva njihovo razmerje do narave, da namreč utelešajo tisto vednost, po kateri se narava ravna s tem, da ji »vsaj nakazujejo sled, ali ji dajo pravi namig, »sie Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe« (X., 233-234). Videti je, da ideja naravo usmerja, da jo regulira, da naravi vlada kot *Richtmaß-Richtschnur-Richtung*. Prav zato Kant

⁸ Rado Riha, »K problemu samonanašanja objektivnega spoznanja pri Kantu«, *Filozofski vestnik*, št. 1/1994, str. 22

⁹ *Ibid.*

takorekoč izenači idejo in smoter, oba izraza večkrat uporabi kot sinonima, istopomenki. Kot omenja na nekem mestu povezavo glede na smotre, tako doda: t. j. glede na ideje (Prim. 375). Smoter ni zanj, omejujemo se na *Kritiko čistega uma*, nič drugega kot zasnitek v skladu z idejo, t. j. »v skladu z glavnimi smotri uma« (861). Izmed vseh možnih načel enotnosti je načelo »smotra najodličnejše« (730). Tudi narava je organizirana v skladu s smotri, v njej ni namreč ničesar, kar bi bilo brez smotra. Drugače rečeno, red smotrov je za Kanta identičen z redom narave.

In kaj je smoter nad smotri, ali takoimenovani končni smoter, Endzweck? Najvišji smotri so, kot je znano, za Kanta moralni smotri, drugače rečeno, najvišji smoter je moralni svet kot sistematična enotnost smotrov (Prim. 843). In ker je tako, je končni namen narave pri naravnanju našega uma »pravzaprav naravnan zgolj na moralčno« (829). Pri tem končni smoter, Endzweck, ni nič drugega kot »celotna določitev človeka; filozofija o tem se imenuje morala.« (868) Na tej točki lahko zgolj konstatiramo splošno kantovsko resnico, da ima praktični um primat nad teoretičnim, vendar nas tu zanima nekaj drugega. Zanima nas določitev položaja človeka v univerzumu in Kant je v tej točki nedvoumen – zgolj človek vsebuje v sebi poslednji končni smoter vsega naravnega in smotrnostnega reda (Prim. 425). Človek je zanj cilj in smisel sveta, človek je gospodar narave in krona stvarstva. Gre pač za klasično razsvetljsko puhlico, ki pa jo pri Kantu zmoti pravzaprav troje: prvič, res je, da Kant sicer verjame v napredek, toda ta napredek ogroža dejstvo, da je človeška narava radikalno zlo (Prim. VIII., 665 ff.), človek je tisti, ki perpetuira vojno. In ker je človek umno bitje se postavlja vprašanje – ga v to sili um? Rekli bi lahko, in pri tem bi, vsaj tako smo prepričani, odgovorili enako resnično in hkrati dvoumno kot to počne Kant v *Kritiki čistega uma*: Da in ne. Tako kot je um hkrati kriv za transcendentalni videz, je tudi edino zdravilo zanj. Um je edini, ki človeka žene v črno brezno in hkrati tudi edini, ki lahko človeka od tega odvrne. Drugače rečeno, edini način, da zatremo nezaželjeni, a neizogibni presežek uma nad samim seboj, je zopet um, edino zdravilo zoper vse to je, paradosno, terorizem uma. Toda ta terorizem se nikoli ne izide – resda je videti, da lahko um s pomočjo idej gospoduje nad naravo, resda je videti, da je idejah vsebovana neka vednost, ki je naravi ni, toda hkrati so ideje kot tisto, kar je lastno zgolj človeku in česar nima nobeno umno bitje, ki morebiti prebiva na kakem drugem planetu, simptom, simptom tega, da je um sicer resda sam svoj gospodar, a za ceno razcepljenosti, saj v boju uma s samim seboj ni končne postaje, ni postanka. In če so transcendentalne ideje tisto mesto, kjer prihaja na dan nesklad, ki konstituira naravo uma, je nemara izkustvo sublimnega indic tega, da um ni gospodar v svoji hiši, saj obstaja nek presežek narave nad človekom, ki priča, da narava uživa.¹⁰

¹⁰ Glej Alenka Zupančič, »Sublimno«, *Problemi-Eseji*, št. 2/91, str. 98-109.

Filozofija ob koncu stoletja*

Joseph Margolis

Na pragu tistega, kar na Zahodu štejejo za tretje tisočletje, ni mogoče, da ne bi tuhtali, kako se izogniti nevidnim omejitvam naših največjih pojmovnih virov. Ne more se nam, seveda, posrečiti, če si domišljamo, da moramo zgolj premisliti o paradigmah, ki smo jim doslej dajali prednost v množici odprtih alternativ, ki bi jih lahko bili sicer izbrali. Gotovo je, da nas naša najboljša prepričanja omejujejo, kakor moramo tudi priznati, da so naše najboljše izbire samoizbire. Vendar pa se nam občasno posreči, kot pravimo, da nejasno vidimo skozi debelo steklo zgodovine. Ne moremo se izogniti tako, da imamo takojšnjo korist od vsakršne svobodne intence, vendar ugotavljamo (kot pravimo), da smo se *bili najbrž* izognili, ko smo enkrat zmožni, da v retrospektivi ponovno definiramo zgradbo našega mišljenja kot paradigem preteklosti. Posledica tega je, da sami sebe učimo iskati najboljša vodila med tistimi našimi sedanjimi filozofijami, ki utegnejo sčasoma razodeti, kako lahko presežemo tisto, kar je samoomejujoče pri uporabi njihovih najboljših virov. Sam sem ujet v to skušnjava, to je, v skušnjava, da bi filozofijo spremenili v preroštvo. Ni dvoma, da je to nekoristno početje, vendar ne poznam nobenega drugega, ki bi bilo bolj šarmantno.

I.

Mislim, da vidim množico ugank, ugnezenih eno v drugo; nekatere, ki so delno rešene (ki pa niso bile vselej pravilno dojete), druge, ki sploh niso rešene (ki se v teku časa vse bolj in bolj vztrajno pojavljajo). Vse te morajo (tako domnevam) *biti* tista najboljša vodila za to, kako se izogniti samoomejujočemu horizontu naše misli. Kako nadaljevati, ni nobene druge poti, razen takih ugibanj; ko toliko tvegamo, ne moremo tudi trditi, da določamo sodbo o tisti prihodnji prihodnosti, ki je onstran sedanje prihodnosti, ki jo sedaj začenjamo bežno gledati. Kjer se nam posreči, se nam posreči dialektično in nekako slepo; kjer nam zdaj spodrsne, se še utegne izkazati, da bo to naš lasten prihodnji uspeh.

* Objavljeno besedilo je prevod predavanja, ki ga je imel avtor na povabilo Filozofskega inštituta ZRC SAZU v Ljubljani 30. maja 1995.

Najboljše strategije filozofije gredo, tako mislim, v korak z razlogi, za katere zdaj menimo, da bodo utemeljili temeljni obrat ali pa nadaljevanje najmočnejših strategij, ki jih že imamo. V potrjevanju tega, kaj so ti razlogi, je nekakšna nevarnost samovoljnosti. Po mojem mnenju pa obrat celotne moderne filozofije obstaja v odkritjih, opravljenih v intervalu, ki ga omeujeta Kant in Hegel. Ta odkritja lahko označim. Sta vsaj dve odkritji: prvo je vodilo, kako se izogniti skepticizmu; drugo zadeva historičnost mišljenja, ki jo je vzbudilo prvo. Kant je rešil prvo, vendar je spet postal njegova žrtev, ko se je dejansko skušal izogniti skepticizmu. Hegel je videl oboje (od tod tudi Kantov dvojni neuspeh, saj Kant ni mogel dojeti novih opcij drugega odkritja), toda on (to je Hegel) je zbral obe vodili v cvetoč idiom, ki mu doslej še nihče ni zanesljivo izmeril globine. Dve stoletji pozneje smo mi dediči, uravnovešeni (tako predlagam), da raziskujemo nedotaknjene možnosti dvojnega vodila, h katerega zanikanju je (zdaj) močno nagnjena najnovejša faza zahodnega mišljenja.

Glavni temi angleško govoreče analitične filozofije sta, na primer, objektivizem in zanikanje historicizma, ki sta zdaj, tako bi rekel, v nevarnosti, da ju bo hitro potrdila nemška in francoska filozofija, to je, tisti evropski tokovi, s katerimi je angloameriška filozofija imela največ skupnega. Mislim, da smo v nevarnosti, da pademo na predkantovske strategije, čeravno na kantovski in hegelovski način. To pa je tisto, pravim, čemur bi se morali upreti. Zakaj tako, sprašujete? Zato, pravi moje dokazovanje, ker je skepticizem, ki ogroža preko ponovnega zdaj potekajočega padca, dokazljivo otipljiva nevarnost najbolj onespособlj-ujoče vrste in ker njegov razkroj ni mogoč brez obrata k priznanju historičnosti samega mišljenja. To je, vztrajam, ničelna točka za celotno filozofijo 21. stoletja; tu pa ne gre toliko za dojetje enega samega vodila, kolikor za dojetje tega, kako se celotna mreža pojmovnih ugank opira na stožer tega posameznega vodila.

Po mojem mnenju obstaja najpomembnejše odkritje, strateško, v razrešitvi uganke predikacije – in, preko tega, uganke reference ter – preko obojega skupaj – uganke vednosti. Ko smo enkrat prodrli tako daleč, postane filozofija povsem urejena in moramo na koherenten način zgolj dopolniti tisto, kar je – za podrobnejša raziskovanja – bolj ali manj v skladu z našimi izvirnimi intuicijami.

Najpomembnejše filozofije se že razlikujejo v svoji obravnavi uganke predikacije, čeravno jim ni treba, da se zadeve lotijo na frontalen način. Aristotel se, na primer, skeptičnega vprašanja ne loteva tako, kakor se ga loteva postkartezijski svet. Vendar pa Aristotelov nauk o nespremenljivih strukturah realnosti in moči *nousa*, ki naj bi ga oblikovala taista realnost, nudi klasično postavitev, v kateri se moderna nevarnost skepticizma prvič pojavi in izkaže za nepremagljivo. Zahodna filozofija od Descartesa do Kanta se je

brezupno bojevala, da bi brzdala skepticizem – edina ekscentrična izjema je bil Berkeley, ki je v svojih *Dialogih* oddaljeno anticipiral glavno temo pokantovskega nemškega idealizma, v katerem je bilo nenehno poskrbljeno za minimalno razrešitev skeptične nevarnosti. Iz te posamezne točke se na najbolj zanesljiv način širi rešitev vseh ugank reference, kajstva in totosti, univerzalij, individuacije in identitete, logike resnice in vednosti, narave jaza, neločljivosti dejstva in vrednosti in družbene konstitucije ter kontekstualnosti mišljenja. Vse to je zdaj še enkrat ogroženo preko znova dejavnih tokov filozofije poznega 20. stoletja, ki se zdi v retrospektivnem pogledu podobna nadaljevanju filozofije 17. stoletja in zgodnjega 18. stoletja, ki jo je irelevantno prekinil zanemarljiv ovinek od Kanta k Heglu!

Ključ je naslednji. Če sta predikacija in referenca učinkovito najbolj utrjeni značilnosti jezika v službi resničnostnih trditev, potem ne moremo nobene teorije resnice ali vednosti ločiti od razlage splošnih struktur (»realnih splošnosti« – idiom Charlesa Sandersa Peircea), predikabilij, za katere trdimo, da jih najdevamo v svetu. Če za te strukture rečemo, da so realne, ne glede na pogoje človekovega raziskovanja in razumevanja, potem z enim zamahom zahtevamo teorijo univerzalij, po kateri lahko naša raziskovanja štejejo kot raziskovanja, ki pridejo do objektivnih odkritij, in tako v istem trenutku vabimo tudi nepremagljivi skepticizem, saj ni nobenega znanega načina – znotraj zgolj človekove pristojnosti – za potrditev, da je domnevno odkritje tistih univerzalij resnično tako. Objektivnost v predikativnem smislu – torej v referenčnem zaradi nerazrešljive povezave med referenco in predikacijo – mora biti *konstruktivna*, to je, artefakt konstituirajočih moči človekovega razumevanja, ki morajo biti sami neločljivi od konstituirajočih struktur inteligibilnega sveta. Skratka, skepticizma ni mogoče preseči, razen če niso splošne strukture – po Berkeleyjevi naivni besedni zvezi – ki jih naše ideje vsiljujejo inteligibilnemu svetu, v načelu dejansko iste kot splošne strukture, ki jih Ideje (v božjem duhu) vsiljujejo navidezno zunanjemu svetu. Kant je to jasno videl v svojem transcendentalnem idealizmu, vendar je tudi domneval, da lahko še vedno razloči neodvisne konstituirajoče moči razumevajočega duha. Ko je to domneval, je znova vzpostavil skrito nevarnost skepticizma, ki je zdaj po dveh stoletjih tako kužno dozorel – najbolj opazno v pozni angloameriški analitični filozofiji in prek te v dozdevno izčrpanih virih francoske in nemške filozofije in mogoče tudi v vzhodnoevropski filozofiji.

Če strukture razumevanja nikakor ni mogoče ločiti od strukture sveta – razen na nesamostojen način – potem Kant ne bi mogel nikoli ločiti pojmovnih moči transcendentalnega ega od fenomenalnega jaza (bodisi psihično bodisi socialno) ali od domnevno objektivnega sveta. Hegel je vse to videl, torej tudi prikrit skepticizem pri Kantu. Po mojem lastnem mnenju preseganje skepticizma ne zahteva zgolj kantovskega *konstruktivizma*, temveč tudi heglovsko *simbiozo*.

V Heglovi sijajni prozi (ki je ne potrebujemo več) absolutni *Geist* razmišlja o sebi in spozna samega sebe v zgodovinskem času. Moja opomba k temu je naslednja: ko se enkrat odpovemo univerzalijam, toda dopustimo »realne splošnosti«, ki jih zahteva predikacija, ne moremo rešiti problema objektivne vednosti, razen v okvirih konsenzualnega življenja zgodovinskih družb – v katerih konsenz nikoli ne deluje kot merilo, temveč je vse, kar postavimo za kriterijske znake objektivnosti samo artefakt tega (simbiotiziranega) konsenza.

Skratka, splošnih predikabilij nikoli ne zgolj odkrivamo, eno za drugo, v svetu; zanje se soglaša, da so v posameznih okoliščinah veljavne le znotraj kolektivne konsenzualne tolerance aktualnih družb – torej holistično in spremenljivo in minljivo. To je gotovo radikalen pojem, vendar pa tudi pojem, ki se mu ni mogoče izogniti. To je tudi moje branje tistega, kar je obljubljen, vendar nikoli izpolnjeno v Wittgensteinovi *Lebensform* in Foucaultovih *epistèmes*.

Trdim, da vsa glavna gibanja filozofije poznega 20. stoletja (tista, ki niso popolnoma izčrpana ali domala izčrpana) – analitična filozofija, fenomenologija, posebej pokantovsko mišljenje, niso bila nikoli povsem jasna o dveh vidikih teorije jaza ali subjekta, ki jih je treba spraviti z rešitvijo predikativne uganke: (i) o relaciji med psihičnim in družbenim in (ii) o relaciji med subjektivnim, ki v kakršnemkoli smislu ustreza (i), in subjektivnim v smislu transcendentnega subjekta. Moj lastni predlog je, da ne more biti načelne disjunkcije med psihičnim, družbenim, transcendentnim in kritičnim, če naj bi bila rešena uganke predikacije, in da vsem filozofijam 20. stoletja, ki se oddaljujejo od dialektičnega nauka, kar sem jaz označil s pojmom »konstruktiven« in »simbiotiziran«, spodleti zato, ker so nasprotovale temu nauku. Natanko enaka slabost, kakršno odkrivam pri Kantu, se pojavlja, tako menim, pri Husserlu in Quineu, čeravno na način, ki ga ni mogoče vselej zlahka odkriti. V vsakem primeru pa je to tisto, kar ponujam kot odločilno vodilo tistega, kar bi moralo ob prehodu v novo stoletje šteti za temeljno točko. Če imam pri tem prav, potem je rešitev skeptične uganke hkrati tudi obrat k historicizmu. Kajti v okvirih dokazovanja nas zanikanje historicizma – v naši potrebi, da bi našli rešitev – oropa tega, da bi kdajkoli rešili zadevo objektivnosti, in nas pelje nazaj k oblikam skepticizma 17. in zgodnjega 18. stoletja, če že ne k (recimo) različicam antičnih in srednjeveških opcij, ki so se – ko enkrat pustimo ob strani zaupno predpostavko kognitivnega privilegija – neposredno razvile v zgodnji moderni skepticizem, ki mu moramo še vedno ubežati.

II.

Zdaj izrazimo vse to z eno samo sodbo, če ne zaradi drugega pa vsaj zaradi spomina:

(1) Kar zadeva objektivno vednost, imamo na voljo le tri opcije: skepticizem, kognitivni privilegij in historicizem.

Prva je škandal, drugo zavračajo z vseh strani, če pa je že izbrana, zdrsne spet v skepticizem (kot v brezupu teorije univerzalij), tretja pa predstavlja edino in povsem ustrezno upanje za našo nedavno preteklost in prihodnost. V tem, da bi moral biti pojem historičnosti – historizirana struktura razuma in mišljenja, edini nov pomemben nauk, ki bi nam ga sodobni svet moral (na točki francoske revolucije) dati v volilo, ki je sploh ugodno primerljivo z delom velikega življenja filozofije pred prispevki Kanta in Hegla, je nekaj izjemnega. Mislim, da je vse to še enkrat postavljeno na kocko v ahistoricizmu, ki pometa po zahodnem svetu po zrušenju sovjetskega imperija, in v vakuumu, ki ga je to zrušenje ustvarilo z domnevno, vendar dvomljivo zmago ameriškega in zahodnoevropskega objektivizma ali z domnevnim privilegijem nadnaravnih razodetij, ki – tako na Vzhodu kot na Zahodu – sanja, da se je udobno ustoličil v samem naravnem svetu. Proti tem tendencam naj bi moj prvi teorem določil ničelno točko za filozofske paradigme naše skupne prihodnosti. Izčrpanost glavnih tokov zahodne filozofije je imela koristno posledico, da nam je dopustila ponovno združitev vseh vej zahodnega mišljenja, celo do točke bolj kot začetne gostoljubnosti, kar se tiče vsaj azijskih tradicij. Naše pojmovne potrebe so zdaj globalne tako v filozofiji kot v politiki in ekonomiji.

Ko imamo enkrat prvi teorem, si ne moremo kaj, da ne bi videli tudi njegovih glavnih korolarijev:

(2) subjektivno in objektivno kot tudi spoznavajoči subjekti in spoznani objekti so sami artefaktične disjunkcije, ustvarjene, ponujene v okoliščinah historizirane kritike znotraj simbiotiziranega sveta;

in

(3) naše domnevne rešitve, ki zadevajo odliko teorema (2), so horizontne, to je, historično konstituirane tako, da ne moremo izmeriti globine vsem okoliščinam, v katerih so tako oblikovane kot preverjene; zato so spet podvržene neskončni reviziji, prekinjeni in divergentni, v sami zgodovini in to na načine, ki jih ni mogoče horizontalno anticipirati ali jim popolnoma izmeriti globino.

Teorem (1) štejem za nauk, kot sem že rekel, intervala, ki se začneja s Kantom in končuje s Heglom; teorema (2) in (3) štejem za najbolj okleščen nauk, izpeljan iz samega Hegla, ki je oropan Heglovega teleologizma in njegovega vztrajanja na notranjih nujnostih zgodovine in vseobsegajoče vloge *Geista*. Menim, da je vse to lokalna ekstravaganca, za katero si lahko privoščimo, da shajamo brez nje, ali da tvega isto nevarnost, ki jo je Hegel videl v Kantu. Slika je zelo lepa in, lahko še tudi dodam, izrecno nezdružljiva z najmočnejšimi različicami vodilnih filozofskih tokov našega časa: še posebej, nasproti analitični filozofiji kaže težavo pri odstranjevanju intenzionalnih kompleksnosti; nasproti fenomenologiji kaže težavo razdruževanja naravnih in transcendentálnih kognitivnih moči; nasproti novokantovstvu kaže težavo proupravičevanju

razločevanja med konstruktivizmom in simbiozo; nasproti vsem trem pa kaže težavo razdruževanja prvorednega in drugorednega (legitimnega) diskurza.

To so zelo bistvene koristi, vendar pa niso povsem zadostne za usmerjanje filozofskih paradigem naše prihodnosti. Gledati moramo dlje. Rekel sem, če se spomnite, da so obstajale pomembne uganke, ki so bile učinkovito razrešene, kot tudi uganke, ki niso bile sploh nikoli rešene. Menim, da je problem predikacije glavni primerek prve vrste, primerek druge vrste pa moram še dati. S tem kajpada ne mislim, da ni resnih sporov o naravi predikacije, ali naravi splošnih lastnosti, ali logiki reference. Res je, da so poteze rešitve dejansko primerne, mi pa se medemo s spregledovanjem ali upiranjem tistemu, kar je pretekla filozofija že razumno dosegla. Lahko dvomite o tem, da je dosegla veliko, toda najmanj, kar trdim, je, da bo vsaka primerna razprava odkrila analogone mojih prvih treh teoremov.

Kaj podobnega ne trdim, kar zadeva, kaj še potrebujemo, ko se učinkovito usmerjamo v prihodnost. Pravzaprav sem usmeril vašo pozornost na nerazrešeno uganko, ki je ne moremo upravičiti tako, da jo ignoriramo, in ki bi lahko zlahka na odločilen način usmerila prihodnost filozofije. Uganka si privzema obliko antinomije: z nami je že dolgo časa; toda če jo ugledamo v skladu s tem, kako trdim, da je uganka predikacije rešena, potem je zdaj težje podpirati nekatere interpretacije antinomije. Antinomijo lahko postavimo takole: po eni strani je zelo razumno predpostaviti, da se je svet človeške kulture nekako razvil iz neke prvobitne, nežive kozmične juhe – iz katere torej lahko pojasnimo njeno evolucijo, po drugi strani pa je sama domneva, da je temu tako, pomenljiva in verjetno resnična le, če je najprej oblikovana in odprta za preverjanje na tisti razvojni stopnji, na kateri so človeški raziskovalci že zmožni konstruirati svet kot tako urejen.

V preteklosti je bilo malo razlogov, da bi to uganko konstruirali kot antinomijo. Zdaj pa je – glede na plavzibilno stanje simbioze in historičnosti, kar zadeva predikacijo – bodisi nemogoče ali zelo težko potrditi kakršnokoli preprosto obliko redukcionizma ali eliminacionizma. Sam fizikalizem se izkaže za abstrakcijo od simbiotiziranega sveta, to je, realistična postavitev fizikalnih kategorij je sama artefakt kulturno neodpravljivega sveta. Neodvisnost in prioriteta fizikalne narave nad človekovo kulturo je popolnoma razumna domneva, vendar pa je – po dokazu – ta sama domnevana prioriteta neločljiva od kompetence človeških raziskovanj, katerih lastna eksistenca je sama predpogoj njene veljavnosti v realističnih okvirih. Zdaj torej začenjate videti, kako prva uganka zadeva srečo druge. Na primer, dopustite antinomijo in tako ste popolnoma spodkopali filozofske obete enotnosti znanstvenega programa. Menim, da je antinomija nenevarna – ne odstranljiva, vendar navzlic temu nenevarna, v smislu (tukaj bom oblikoval nekaj dodatnih teoremov) da:

(4) *ne more biti nobenega za življenje sposobnega realizma, ki ne bi bil neuničljivo obremenjen kot idealizem;*

a fortiori

(5) *ne more biti nobenega naturalizma, ki ne bi bil neuničljivo obremenjen kot historicizem.*

To sta dve povsem močni posledici, ki takoj izhajata iz aplikacije rešitve uganke predikacije na tisto, kar zdaj lahko imenujem »antinomija ontične prioritete«. Antinomija je nenevarna, ker je vsaka od nasprotnih prioritet rezultat perspektive branja (v realističnih in idealističnih okvirih) začetne simbioze, v kateri se ne pojavi nobena taka prioriteta, razen kot relativizirana (ločeno) glede na konstituirajočo funkcijo spoznavajočih jazov in glede na potrjene strukture spoznanega sveta. Nadalje, karkoli je postavljeno na en ali drug pol, je relativizirano glede na naše historizirane horizonte. Torej,

(6) *vsaka resničnostna trditev je implicitno horizontno kontekstualna, in*

(7) *vsak diskurzivni kontekst je sam brezdanje in neskončno kontekstualen v historiziranih okvirih.*

Po dokazu torej

(8) *svet ne more biti zaprt sistem, končno opisan in pojasnjen v okvirih nekega idealno ustreznega dojemanja njegove bistvene strukture.*

Kleč te celotne skice je ponuditi vtis izjemne sprejemljivosti načina mišljenja, ki ga priporočam. Poskušam načrtovati krivuljo filozofskega dela iz praznora, znotraj najpomembnejšega dela zgodovine moderne filozofije. Rezultat je, pravim, odklanjanje – ali bolje podrejanje kot instrumentalne, hevristične, predsodkovne, provizorne – vsakršne zahteve po ustreznem redukcionizmu, ekstenzionalizmu, fizikalizmu, naturalizmu, fenomenologiji, realizmu, idealizmu in vsakršne zahteve po sistematskem zaprtju v okvire modalne nujnosti, apodiktčnosti, totalizacije, izvirnosti, bistev, računskega modeliranja ali česarkoli podobnega. Podoba naše prihodnosti bi povsem razumljivo utegnila biti podoba Neurathovega čolna, ki je zgrajen in ga vedno znova rekonstruiramo, medtem ko plujemo po naši lastno konstruirani zgodovini. Idealizacije, ki so jih v duhu na svoje zelo različne načine preudarili Frege, Russell, Carnap in Quine, ne bi bile mogle nikoli prevzeti takega pojmovanja. Mi pa smo si ga tukaj vendarle pridobili tako, da smo zgolj znova pridobili preteklost, ki so jo oni poznali in zavrnili brez pravega razloga.

III.

Upam, da je to, kar trdim, prav razumljeno. Ne razglašam, kako *moramo* začeti v znanosti filozofije ali v prvi filozofiji. Pravim, da ni nobene prve filozofije, vendar *tega* samega ne ponujam kot neizbežno prvo načelo. To ponujam kot filozofsko *stavo*, nič več kot razumno anticipacijo, da ne bo nihče več spet

uspešno ponovno priklical pretenzij prve filozofije. Pravim, da to izhaja iz razrešitve uganke predikacije, če soglašamo, da je ključ do njene rešitve tak, kakor sem ga orisal. Tako se izognem paradoksu napadanja prvih filozofij tako, da bi sam oskrbel neko svojo lastno prvo filozofijo. Znajdemo se v Neurathovem morju; *tam* pa nimamo pojma, kako prepoznati kakršnokoli pojmovno oporo kot zagotovljeno prvo načelo. Skratka, uganke predikacije pelje neposredno, vendar presenetljivo, k naslednjemu splošnemu teoremu – filozofski stavi, kot pravim, da

(9) *je svet tok; to je, ni nobene dokazljive nujnosti za predpostavko, da ima svet kakršnokoli nujno določeno strukturo.*

Ni nobenih interpretiranih (ali bistvenih) nujnosti *de re* ali *de dicto*. »Svetovi« matematike in logike so sami nominalizirane abstrakcije, izpeljane iz našega diskurza o realnem svetu. Števila in Resnično in Neresnično ne *obstajajo*. Ni nikakršne potrebe za domnevo, da obstajajo, da bi dopustili njihovo realnost in običajne nujnosti formalnih računov. Take nujnosti utegnejo veljati: so nekaj takega, česar nismo zmožni preseči na najbolj abstraktni ravni v naši kontingentni zgodovini. So relativizirane glede na našo *Lebensform* ali *episteme* in so neinterpretirane. Ni nobenih interpretiranih nujnosti *de re*; vsaka domnevna kršitev načela protislovja v teh smereh je vselej sama odprta za sveže reinterpretacije kot tiste, ki niso nespremenljivo protislovne – na primer, valovna in korpuskularna teorija svetlobe, Bellove neenakosti glede na klasično mehaniko.

Naši naravni jeziki ostajajo na svojem mestu kot tisti, ki so neposredno zmožni preživeti. To, da preživimo, je edini dokaz, ki ga imamo – in vse, kar potrebujemo – glede na holistično ustrezanje jezika in sveta. Ne moremo se množično motiti, ustrezanja pa ne moremo potrditi s kakršnimkoli podeljenim privilegijem. Neuspeh ni tukaj nič več kot to, za kar *zdaj* domnevamo, da je prekinitev in izrecna odsotnost človekovega preiskovanja. V tem smislu lahko *zdaj* rečemo: (10) *ni nobenega načelnega razločevanja med teorijo in prakso.*

Teoretični in praktični um sta sama provizorna razločka znotraj *praxisa*, ki je že simbiotiziran skupaj s svetom, ki ga mi sami odmislimo kot neodvisnega od naših preiskovanj. To je zbirna tema, za katero menim, da ji lahko sledimo od Hegla prek Marxa prek Nietzscheja prek Deweyja prek Foucaulta. *Zdaj* jo različno opisujejo kot pragmatizem, historicizem, perspektivizem, post-strukturalizem, relativizem. Menim, da je nakazana, na primer, v Marxovih »Tezah o Feuerbachu« in Foucaultovih nietzschejanskih razpravah o moči/vednosti. Tisto, kar manjka, je sorazmerno sistematizirano branje glavnih tem filozofije v razmerah zgodovine. To je,

(11) *samo dopuščanje nepretrganega človekovega raziskovanja ima za posledico realistično ustrezanje naravnega jezika, vsaj holistično; domnevo*

potrjevanja ali zanikanja določenih resničnostnih trditev in pojasnljivo sovpadanje vseh takih resničnostnih trditev, registriranih v zgodovini.

Napredek v znanosti, na primer, dejansko ne potrjuje naših realističnih domnev *tout court*; potrjuje jih *ob njihovi* predpostavki – molče, ob predsodkih, na način, osredinjen na *praxis*, vendar na način, ki je tudi dovolj razumen. Kajti zdaj lahko sklenemo:

(12) *červavno je realno artefakt simbioze, ni fikcija.*

To pomembno odkritje povezujem z delom ameriškega filozofa Peircea, ki je mislil (verjetno zmotno), da popravlja Hegla v tem smislu: to, kar *obstaja*, (kar je Peirce imenoval Drugost) ne bi smelo biti niti ločeno od onega, kar je predikativno *realno* (kar je interpretirano kot tako, kar je Peirce imenoval Tretjost), niti nanj zvedljivo. Peirce je mislil, da je Hegel Drugost podredil Tretjosti. Menim, da se je glede tega motil. Mislim tudi, da je to vse, kar moramo predpostaviti, da bi dobro osmislili način, kako premoščamo razliko med našim holističnim zaupanjem in našimi raztresenimi resničnostnimi trditvami v okvirih realizma.

Rezultat te popustljivosti pa je novo gostoljubje do pluralizma in relativizma. Ta dva razločujem takole: s *pluralizmom* menim členjenje – zaradi določenih resničnostnih trditev – tistega, kar holistično štejemo za pravilen realizem naše *praxis*. Če predpostavimo, da se resnica ujema s to omejitvijo, potem ne more obstajati nobena edino pravilna interpretacija sveta; svet se nam »zdi« na alternativne načine dovolj primeren, da ga – brez protislovja – štejemo za resničnega. Tu se, dovolj nenavadno, presenetljivo približujejo pozna analitična filozofija (kakršno poznamo pri Quineu in Hilaryju Putnamu) in kontinentalne genealogije (kakršne poznamo pri Nietzscheju in Foucaultu): ena, ne da bi priklicevala zgodovino, druge, popolnoma zavezane zgodovinskosti. Nasprotno, z *relativizmom* menim tisti način branja našega holističnega prepričanja, v skladu s katerim omejujemo doseg dvovalentne logike, jo nadomeščamo z večvalentno logiko (kot z logiko plavzibilnosti in logiko upravičenosti), obravnavamo resnico in neresnico asimetrično in dopuščamo »nekongruentne« sodbe kot veljavne, to je, trditve, ki bi po dvovalentni logiki, vendar pa ne zdaj, bile ali pa bi peljale v protislovja.

Pluralizem je potemtakem rezultat zapuščanja resnice in racionalnosti kot *Grenzbegriff-a*: svet je vsota svojih ločljivih pojavov, pod pogojem, da so združljivi dvovalentno, medtem ko je relativizem rezultat izpeljave naših ustaljenih metodologij iz naše *praxis*, ne da bi predpostavili, da morajo ob uporabi nespremenljivo pripeljati do odkritij, ki so združljiva dvovalentno. Prvega nemara najboljše zajema logika knjige *The Structure of Scientific Revolutions* T. S. Kuhna, drugega pa nekaj podobnega kot anarhizem Paula Feyerabenda ali – manj protislovno – praksa literarne in umetnostne kritike, v

kateri smo se pripravljani, ob tem ko domnevamo, da ni idealno pravilne interpretacije kakršnegakoli umetniškega dela, sprijazniti z interpretacijami strokovnjakov, ki niso združljive druga z drugo, vendar pa so v skladu s holističnim tekstom in z vsem (dvovalentno), kar štejemo za minimum, ki se mu mora prilagoditi relativistična interpretacija.

Najpomembnejša filozofska trditev zdaj torej pravi, da
 (13) *izguba kognitivnega privilegija (a fortiori vsaka prilagoditev zgodovine) prinese pluralizem, medtem ko je sam historicizem oblika relativizma.*

Torej pravim, ne da bi imel v mislih kakršenkoli paradoks, da nove paradigme za naslednje stoletje ne morejo priznati rešitve ugank predikacije v smeri, ki sem jo predlagal, ne da bi bile do določene mere zavezane tudi relativizmu. Preprost razlog je, da je *ta* rešitev sama odvisna od historiziranega konsenza naše predikativne *praxis*. Menim, da je to sijajno odkritje, tako, ki ga je analitična filozofija popolnoma prezrla, razen nemara v simptomatični vnemi, s katero so si v angleško govoreči tradiciji od, recimo, Bertranda Russella do Quinea in Donalda Davidsona, na vse kriplje in nasploh brez kakršnegakoli uspeha prizadevali, da bi referenco umaknili iz naše filozofske slovnice. Uganka je, lahko rečem, implicitno prisotna že v Dunsu Scotusa zmotni razlagi totosti in kajstva in v Leibnizovi perceptivni razlagi nemožnosti določanja posameznih *denotatov* s pomočjo enkratno zadovoljenih splošnih predikabilij.

Ravno tako vas moram spomniti, da je Hegel – proti Aristotelu in Kantu – resničen vir filozofije in znanosti, osredinjene na *praxis*, navzlic dejstvu, da utegnemo upravičeno zavrniti Heglovo pojmovanje avtonomije *Geist*-a. (Vsekakor pa to lahko ne pomeni tisto, kar se zdi, da pomeni.) Tisto, kar Hegel poudarja, je, da je tisto, kar *zdaj* štejemo za resnično na kakršenkoli metodološko odgovoren način, neločljivo od dejanske zgodovine raziskovanja, v katerem so naše trditve, njihovi pomeni in pogoji njihove potrditve neločljivi od našega refleksivnega razumevanja njihove nepretrgane zgodovine. Posledica tega je, da lahko rečemo:

(14) *ne obstaja nikakršna avtonomna pojmovna, ali kognitivna, ali dejavna človekova kompetenca, v mejah katere bi bilo mogoče v kakršnemkoli natančnem ali končnem smislu razločiti, kaj je res, ali prav, ali veljavno, ali legitimno; celoten pomen, resnica, razumevanje, racionalnost in legitimnost so artefakti zgodovine, ki jih nenehno znova priključujemo s kriterijsko refleksijo, ki je sama spet artefakt taiste zgodovine.*

Skratka, sama ideja neodvisne kompetence teoretičnega ali praktičnega uma ima – bodisi pri Aristotelu bodisi pri Kantu – za posledico zavrnitev zgodovinskosti mišljenja. Razen tega pa ni mogoče, da bi bodisi Aristotel bodisi Kant rešila uganko predikacije.

Tam imate izredno močno sodbo, izpeljano iz izjemno slabotnih premis. Pogoji, v katerih utegne biti dopuščena »realna splošnost« izključujejo možnost, da bi teoretični um (recimo Aristotelov *nous*) lahko neposredno dojel predikabilne strukture stvari. Takih osamljivih struktur sploh ni! Te obravnave tudi pojasnjujejo, zakaj ne more obstajati neka hierarhija kognitivnih moči, urejenih v mejah zanesljivosti, saj – v nasprotju z določenimi eksplicitnimi trditvami – ni mogoče, da bi se apodiktične pretenzije uma, v skladu z Aristotelom, Descartesom, Kantom in Husserlom, – če se zahteva predikativno in referenčno kompetenco, sploh kdajkoli izognile na *praxis* osredinjenim, relacijskim pogojem, od katerih je odvisna njihova ločena epistemska zanesljivost.

IV.

Če sledite dokazu do njegovega naravnega sklepa, potem morate dopustiti drugo družino posledic. Kajti kakršnakoli že utegne biti biološka zmožnost *homo sapiens*, je znak tega, da smo oseba, ali subjekt, ali *sebstvo*, ali inteligentni agent, kulturno pridobljena jezikovna kompetenca in vskaršna in vse izmed tistih institucionalnih kompetenc (»jezikovnih«, kot jih imenujem – na primer, balet, izdelovanje in uporaba zapletenih orodij, hranjenje in ljubljenje), ki predpostavljajo obvladovanje jezika, vendar pa same ne zahtevajo eksplicitnega govora. Iz tega izhaja, spet kot posledica razrešitve pomembne uganke predikacije, da

(15) *posamezni člani nekega skupka sebstev imajo in kažejo neko družbeno, celo kolektivno naravo*

v tem, da ima sam jezik kolektivno strukturo, ki je ni mogoče zvesti na nikakršno množico relacij med biološko individuuiranimi kompetencami članov *homo sapiens*. Če je temu tako, potem se morajo nativisti, kakršni so Noam Chomsky in njegova družba (na primer, Jerry Fodor) globoko motiti o naravi jezika. Če predikacija in referenca predpostavljata kolektivno, vkulturirano kompetenco družbe sposobnih govorcev, potem skladnja in semantika naravnega jezika ne moreta biti ločeni; če pa ne moreta biti ločeni, potem skladnja ne more biti (v nobenem smislu) najprej pripisana biološko, semantika pa pripisana bodisi kot ločen biološki modul bodisi pripisana na ravni vkulturacije, ki sledi. Iz tega tudi sledi, da

(16) *naša prirojena mentalna kompetenca, kompetenca otrok in predjezikovnih živali in kompetenca strojev, za katere je rečeno, da simulirajo duha, so in morajo biti antropomorfne v okvirih poročevalske kompetence jezikovno zmožnih sebstev.*

To tudi pojasnjuje, zakaj – če obrnemo slabšalni žargon sedanje analitične filozofije – znanost in filozofija ne moreta biti »ljudsko teoretična« – iredukti-

bilna, to je, na noben način, za katerega bi utegnili misliti, da se izogiba implikaciji predikativnih in referenčnih virov vsakršnega naravnega jezika. To je razlog, na primer, zakaj tako nativizem kot eliminativizem predstavljata bankrotirani filozofski politiki. Znano je, da je večina zahodne filozofije metodološko solipsistična. Gotovo je, da so Descartes, Locke, Kant, Brentano, Husserl, Russell, Moore, Carnap, Quine in zdaj tudi Chomsky in Fodor metodološki solipsisti. To je tisto, kar je Hegel briljantno odkril pri Kantu in njegovih predhodnikih, in to je tisto, kar je bilo izgubljeno pri izgonu (ob koncu našega stoletja) simbioze in zgodovinskosti.

Pravim, da to zadeva to, da je filozofija izbrala napačen obrat. Če sta resnica in vednost kulturna artefakta, je to zato, ker so taki artefakti tudi posamezna sestva. Analitična filozofija se je upirala taisti dopustitvi zato, ker je pravilno sprevidela, da bi tako početje nepopravljivo spravilo v nevarnost njene apodiktične in totalizirajoče pretenzije. Podobno so se upirale tudi kantovske filozofije zato, ker so pravilno uvidele, da bi tako početje nepopravljivo spravilo v nevarnost avtonomijo uma in samo sistematičnost vednosti.

Za Hegla se seveda zdi, da je bil prepričan, da bi lahko dosegel spravo zgodovinskosti in sistematičnosti. Enako velja tudi za marksiste. To je ravno tisto, kar so opustili ali morajo opustiti najnovejši Heglovi občudovalci med evolucijsko mislečimi pragmatisti (na primer, John Dewey), postheideggerjanskimi hermenevtiki (na primer, Hans-Georg Gadamer) in nietzschejanskimi genealogi (na primer, Foucault). Povečini so ti »občudovalci« občudovalci *manqués*. To je le malo pomembno. Tisto, za kar gre, je, da – če kdo s »sistematičnostjo« misli realistične vidike zaprtega sistema, primerne za opis in pojasnitev vsakokratnega aktualnega, potem sta,

(17) *zgodovinskost in sistematičnost gotovo bistveno nezdržljivi.*

Morda je res, da je Hegel ironik zgodovine. Zdi se mi, da je najbolj primerno, da ga tako interpretiramo. Vendar pa je utegnil biti preveč kantovski, da bi razložil vse implikacije svojega lastnega početja (v svoji *Fenomenologiji*). Če je temu tako, potem pade celoten in radikalen pomen same filozofske paradigme, ki sem jo orisal.

Zapora je tuja vsaki filozofiji toka; zdaj pa smo na točki zgodovine zahodne misli, kjer ni nikakršnega razumno dobro artikuliranega historicizma, ki bi zavračal goljufanje kjerkoli po celotni filozofski šahovnici. Nedvomno jih bo zelo malo, ki bodo tvegali tako početje. Samo na sebi je to le stežka tako resno, kot se utegne zdeti. Pomembna nagrada je zagotoviti, da bistvene teme zgodovinskosti ne bodo z ropotom izgnane iz strokovnih seznamov. Lokalni val je proti njej. Toda če imam prav glede tistega, kar sem domneval o uganki reference, potem le-ta ne more biti nenehno onemogočena. Z določeno zvitostjo zgodovine nas bo *aporia* nauka o univerzalijah, namreč, da so univerzalije

epistemsko nedostopne, kar je pravi razlog – *epistemska* potreba po njih – vselej vračala, kolikor se lahko uganjuje, k zgodovinski *praxis*, zdaj ko je bila ta ideja enkrat odkrita. Medtem pa bi bilo preveč izgubljenega in izkrivljenega, če bi morali opustiti vrste pojmovnih povezav, ki sem jih bil tako težka orisal. Tovrstno početje se je že zgodilo – od, recimo, izvirnega Russellovega in Moorovega sovraštva do britanskih heglovcev, do marginalizacije pragmatizma v ameriškem svetu, do poznega posnemanja angloameriške analitične filozofije v Franciji in Nemčiji, do skoraj popolnega izginotja marksističnega historicizma v filozofiji evropskega Vzhoda in Zahoda ob zahtevi po vrnitvi stare dialektične igre med skepticizmom in kognitivnim privilegijem.

Imam še eno, zadnjo množico razložkov, ki naj bi jih postavil pred vas. Njihovo temo bom najprej določil z enim samim teoremom:

(18) kulturne bitnosti (osebe, umetniška dela, institucije in dejanja iz vljudnosti) imajo prej zgodovino kot naravo ali pa imajo naravo, ki je zgodovina, ali pa so same zgodovina.

Njihove »narave« so tisto, kar delijo s kolektivno kulturo (predvsem jezik), ki se z ponotranjenjem prvič pojavijo kot sestva ali ustvarijo običajen kulturni artefakt svojega zgodovinskega sveta. Zaradi tega so njihove narave (ali zgodovine), kot bi moral reči, »Intencionalne« – uprimerjene zmožnosti (jezikoslovne, jezikove, dejavne) njihove vse obsegajoče kulture; posledica tega pa je, da so njihove narave notranje pojasnljive in spremenljive kot rezultat njihovih lastnih posegov in posegov drugih. Torej,

(19) kulturne bitnosti so sui generis, zgodovinsko in interpretativno določljive, vendar pa nikoli popolnoma določene.

Na primer, določenost sestev ali umetniških del glede na številčno identiteto pravzaprav nima za posledico določenost njihovih narav ali zgodovin. Povedano drugače, ker ima individuacija bitnosti (naravnih ali kulturnih) za posledico pogoje njihove identitete, pogoji njihove identitete pa zgolj predpostavljajo, (vendar pa dejansko nimajo za posledico) pogojev njihove individuacije, teorem, kakršen je (19), ni nujno nekoherenten ali paradoksalen. Vsekakor pa

(20) kulturne bitnosti niso naravno-vrstne bitnosti.

Ni, na primer, nikakršnega očitnega smisla, v katerem bi se njihovi vzročni posegi obnašali na nomološko regularne načine, predvsem zato ne, ker imajo Intencionalne narave. (Veliki »I« uporabljam, lahko rečem, za razločevanje pomenljive ali pojasnljive značilnosti kulturnih pojavov kot kolektivnih in historiziranih, za razločevanje te rabe od solipsističnih oblik intencionalnosti, ki sta jih ponudila Brentano in Husserl.)

Vendar pa imajo vzročne vloge: obstajajo in so realne, njihove relacije do stvari naravnega sveta pa morajo biti pojasnjene. Moja lastna osmislitev le-teh je, da

(21) *se kulturne bitnosti pojavljajo iz fizične narave na sui generis način, nerazrešljivo »utelešene« v naravnih pojavih, saj so njihovi Intencionalni atributi nerazrešljivo »utelešeni« v naravnih lastnostih.*

Trdovratno vztrajam pri tem zgolj zato, da bi zagotovil smisel koherence in obsežnosti paradigme, ki jo imam v mislih. Tej zadevi tu ne morem slediti. Poleg tega pa ta oris končujem tako, da usmerjam vašo pozornost k očitnemu dejstvu, da

(22) *je mogoče norme in vrednote vseh in vsakršnih vrst (resnico glede na znanost, dobro in pravilno glede na obnašanje) obravnavati v objektivnih in realističnih mejah, potem ko enkrat dopustimo sui generis naravo kulturnih bitnosti.*

To sicer verjetno ne povzroči, da so norme resnice in moralne dobrote samorazvidne, vendar pa preseže začetno zbežanost ob umeščanju norm in vrednot v tuji svet zgolj fizične narave. To idejo zlahka najdem pri Heglu, v njegovi dobro znani kritiki Kantovega formalizma. To je natanko tisto, kar je Hegel menil z izrazom *sittlich*. Vendar ko to dopuščam, vas spominjam, da zavračam Heglov teleologizem in znotrajzgodovinske nujnosti in absolutni *Geist*. Če dopuščate, da je tovrstna paradigma – paradigma, ki jo vodi dvajset ali približno toliko teoremov, ki sem jih naštel – ponovno oživetje heglovske filozofije, potem naj bo. Če ne dopuščate, potem je to še vedno, tako mislim, najobetavnejša paradigma za prihodnost filozofije.

Jaz sam, tako lahko rečem, sem tudi preveč priča aktualne prakse filozofije, da bi trdil, da se tej paradigmi ni mogoče upreti. Mislim, da bi morala biti neustavljiva. Vendar pa smo bili vsi priča odložitvi – verjetno permanentni – naših najboljših političnih sanj. Ne vidim nobenega razloga, zakaj filozofija v tem in drugih pogledih ne bi smela slediti politiki, in sem popolnoma zadovoljen, da sem vam bil zmožen predstaviti to skušnjava.

Prevedel Božidar Kante

Demokracija za vsako rabo

Rado Riha

Neposredni povod za nastanek pričujočega besedila je bil praktično-politične narave. V Sloveniji so namreč v preteklem letu¹ nekateri dogodki v politiki in odmevi nanje v t.im javnem mnenju opozarjali na to, da je nova slovenska državotvornost pripravljena razvijati v svojem okviru tudi pojave samobitno-slovenskega nacionalizma in populizma. Kot *političen* odgovor na takšne težnje, kot del nujnega praktičnega političnega boja proti njim, je nastalo tudi pričujoče besedilo.

S tem povodom je povezan tudi pravi razlog za nastanek besedila, ki pa ni političen, ampak je zgolj teoretski, natančneje rečeno, znotrajfilozofski. Od povoda do razloga pridemo, če izhajamo iz vprašanja, ki si ga je ob sedanjem razmahu slovenskega nacionalističnega populizma verjetno postavil marsikdo med tistimi, ki so v Sloveniji 80-tih let delovali kot politični aktivisti »demokratskih bojov in bojov za demokracijo« (Mastnak). Če izhajamo torej iz vprašanja: »Kako se je to lahko zgodilo? Kako je mogoče, da je v Sloveniji pet let po reinvinciji demokracije raven politične kulture pod tisto ravniyo, ki je bila značilna za civilnodružbeno politično kulturo v Sloveniji pet let pred zmago demokratskega reda?«

Vprašanje je naivno samo na prvi pogled. Njegova naivnost se izgubi, če razumemo že samo vprašanje kot sestavni del politične situacije, o kateri sprašuje. V tem primeru namreč z njim niti ne izražamo svojega nerazumevanja, presenečenja ali razočaranja nad sedanjim stanjem, niti nam ne gre za to, da bi sociološko, politološko ali zgodovinsko opisali in analizirali vzroke, ki so pripeljali do nastopa slovenskega pritlehnega nacionalizma. S tako zastavljenim vprašanjem vse prej *prevzamemo odgovornost* za takšno stanje². Prevzeti

¹ Prva inačica besedila je nastala marca 1994 kot predavanje v okviru cikla »Meje demokracije«, Cankarjev dom, Ljubljana. Predelana inačica predavanja bo izšla v zborniku Liberalne akademije. Uredništvo *Filozofskega vestnika* se zahvaljuje LA za prijazno dovoljenje za predčasno objavo besedila.

Kljub temu, da je neposredni povod za njegov nastanek, »Predlog o spremembah in dopolnitvah zakona o državljanstvu RS«, tačas že izginil s političnega prizorišča, se je nam je pri pripravi besedila za objavo zdelo potrebno, da ohranimo tudi tisti njegov del, ki se je neposredno nanašal na »Predlog«. Sedanja pobuda za zbiranje podpisov za referendum o odvzemu državljanstva, pridobljenega po 40. členu zakona o državljanstva, govori o pravilnosti te odločitve.

² Prevzeti odgovornost seveda ne pomeni, da smo, – po načelu: vsi smo v istem čolnu – vsi enako

odgovornost pa pomeni, da zaradi okoliščin, ki se nemara niso razvile tako demokratično, kakor smo to hoteli, nimamo tudi že pravice, da se odpovemo demokraciji in nekdanjim bojem za politiko emancipacije. Prezvzeti odgovornost pomeni, da nimamo druge izbire, kakor da nadaljujemo s preverjanjem in udejanjanjem emancipacijskega aksioma, ki pravi, da je katerokoli govorilo enako kateremukoli drugemu govorilu.

Vprašanje »Kako je to mogoče?« je zaradi svoje refleksivnosti torej že implicitno filozofsko. A kako je mogoče postaviti to vprašanje znotraj filozofije same? Kakšni so njegovi učinki, če implicitno filozofsko razsežnost razvijemo kot eksplicitno filozofsko zastavitev? Če sprejmemo stališče A. Badiouja, ki pravi, da je, prvič, filozofija kot mišljenje biti, resnice in subjekta v dobi postmoderne enako možna kot v dobi antike ali moderne, in da sodi, drugič, k pogojem njene možnosti, poleg znanosti, umetnosti in ljubezni, tudi politično³, potem seveda ni težko razumeti, da se filozofija vselej že nekako umešča v razsežnost tistega »prevzemanja dogovornosti«, ki jo zarisuje naše vprašanje. A kako je mogoče filozofsko razdelati in dojeti to, kar je na delu, ko abstraktni univerzalizem filozofskega diskurza »prevzema odgovornost« za realno politično situacijo? Ko torej filozofija določa, ko misli samo sebe kot filozofijo v razmerju do političnega?

V poskusu, začrtati vsaj okviren odgovor na to vprašanje, je vsebovan pravi, znotraj filozofski razlog za nastanek tega besedila. Prepričani smo namreč, da mora filozofska misel v Sloveniji v obdobju vzpostavljene demokracije razdelati nov tip razmerja filozofije do političnega, natančneje rečeno, do tiste politične prakse, ki je na ravni svoje naloge, se pravi, do politike emancipacije. V Sloveniji sta doslej prevladovala, nekoliko shematsko rečeno, dva tipa razmerja med filozofijo in politiko.

Prvič, del filozofov v Sloveniji je, skupaj z delom sociologov, zgodovinarjev, politologov itn., na podlagi takšnih ali drugačnih – civilnodružbenih, levičarskih, nacionalističnih... – izhodišč neposredno sodeloval v demokratizacijskih procesih v nekdanji jugoslovanski državi. O razmerju med filozofijo in političnim lahko seveda v tem primeru govorimo le v prenesenem pomenu, saj je politična dejavnost filozofov delovala kot pogoj same filozofije kvečjemu posredno.

Drugič, del filozofije v Sloveniji, in sicer del, ki ga je določala zavezanost nauku J. Lacana, je od sedemdesetih let dalje sistematično razvijal filozofijo tako, kakor se je filozofija v razmerah realnega socializma edino lahko razvijala,

krivi za nacionalistično državotvornost. Tu moramo biti jasni: nacionalistični populizem je proizvod strank slovenske skrajne desnice in njenih vodilnih politikov.

³ Da je torej filozofija določena in da se določa skozi svoje refleksivno razmerje z znanostjo, umetnostjo, ljubeznijo in političnim. Cf. k temu A. Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992.

če je hotela biti na ravni svojega pojma. Filozofijo je razvijal kot filozofijo v »kantovski nameri«: kot prostor, kjer mora biti, kot je zapisal Kant leta 1794, »um upravičen, da govori javno«⁴ S tem, ko je lacanovsko zastavljena filozofska misel izgrajevala filozofijo kot prostor njene lastne vidnosti in slišnosti, kot prostor in institucijo svobodne in javne rabe uma⁵, pa je tudi že neposredno, *kot filozofija*, delovala kot sestavni del demokratičnih bojev, kot dejavnik politike emancipacije.

Nov, tretji tip razmerja med filozofijo in političnim bi lahko zdaj opredelili takole: njegova naloga je, da omogoči misliti razmerje med filozofijo in političnim kot *zgolj filozofsko* razmerje⁶. V tem razmerju se filozofija vzpostavlja kot *zgolj* filozofija tako, da misli samo sebe v razmerju do političnega kot enega izmed svojih pogojev. Drugače rečeno, kot čista filozofija, ki misli, če ponovimo za Badioujem, artikulacijo kategorij biti, subjekta in resnice, je možna edino, kolikor je pod pogojem (tudi) političnega. V *zgolj* filozofskem razmerju med filozofijo in političnim je filozofija sicer pod pogojem političnega, ni pa s političnim pogojena, določena: pogojena je samo s tem, da *mora misliti* pogoj političnega. Tretji tip razmerja torej prekinja zvezo filozofije s politično prakso, njeno strukturno državotvornost in jo vzpostavlja kot filozofijo, ki je s politično prakso v razmerju ne-razmerja.⁷

⁴ I. Kant, *Streit der Fakultäten*, A 10, cf. slov. prev. M. Golob, *Spor fakultet*, Vestnik inštituta za marksistične študije, let. 8, št. 1, ZRC SAZU, Ljubljana 1987.

⁵ Drugače rečeno, kot mrežo inštitucij in dejavnosti, ki je obsegala poučevanje, raziskovanje, publiciranje, društvene dejavnosti in različne oblike mednarodnega komuniciranja.

⁶ Njegova naloga je torej, da nadaljuje filozofijo na tisti točki, kjer je drugi tip razmerja strukturno nujno trčil na svojo mejo. Njegova notranja meja, ki se je pokazala potem, ko je bil demokratični red dejansko vzpostavljen, pa je njegova strukturna *državotvornost*. Ker je prostor svobode in javnosti v moderni demokraciji zamejen z institucijami, normami in pravili državnega in pravnega ustroja, je tudi vzpostavitev filozofije kot prostora javne rabe uma vselej že državotvorno obeležena. Drugače rečeno, v drugem tipu razmerja filozofija določa politično, a je zato tudi sama določena s političnim.

⁷ Vzpostavitev filozofije skozi *zgolj* filozofsko razmerje filozofije in političnega, se pravi, skozi *zgolj* filozofsko določitev političnega, je zato vedno že tudi politična gesta. *Zgolj* filozofska določitev političnega ne pomeni, da je politično v zadnji instanci zadeva filozofije, da sodi pod oblast filozofskega pojma. S takšno določitvijo postane vse prej možno, da politično v svoj avtonomiji izpade iz filozofskega pojma, da vznikne kot preostanek pojmovne določitve, ki je ireduktibilen na pojem. Drugače rečeno, filozofija kot čista filozofija koristi politiki emancipacije in ji kot avtonomni praksi daje dodatno težo. Tu torej nikakor ne zagovarjamo stališča, da je treba danes opraviti »načelno raz-ločitev« politike in kulture, filozofije in ideologije, da se morajo filozofi, še pred kratkim angažirani za »stvar demokracije«, potem, ko je ta postala »naša«, »slovenska stvar«, odvrniti od politične prakse in se posvetiti, denimo, stvari mišljenja.

I.

V nadaljevanju bomo različne možne rabe demokracije, o katerih govori naslov, omejili na tri njene rabe. Tem trem rabam ustrezajo trije glavni deli pričujočega besedila.

V prvem delu se bomo navezali na t.im. dnevopolitično dogajanje v Sloveniji, ukvarjali se bomo z demokracijo v našem vsakdanjem življenju, torej z demokracijo v njeni neposredni, parlamentarno-demokratični javni rabi. Drugi del zapušča raven politične prakse in se ukvarja že z bolj teoretičnim problemom. Zanimalo nas bo, katero teoretično načelo moderne demokracije bi bilo treba v tem trenutku udejanjiti v Sloveniji, da bi lahko razsodili, da je demokracija pri nas »primer pravila«, se pravi, primer demokratične politike emancipacije⁸. V tretjem delu bomo naposled popolnoma zapustili področje prakse in stopili na področje čiste teorije, natančneje rečeno, filozofije.

Začnimo torej s slovensko demokracijo v njeni vsakdanji, parlamentarno-demokratični rabi. Povod za nastanek pričujočega besedila je bil poskus spreminjanja zakonodaje o državljanstvu, slavni »Predlog o spremembah in dopolnitvah zakona o državljanstvu RS« in odmevi na ta predlog v t.im. javnosti. Prvotna inačica predloga, po kateri bi bile določeni kategoriji slovenskih državljanov odvzete že pridobljene pravice, je bila najprej okleščena na predlog o odpravi dvojnega državljanstva, ki je le s težavo skrival svojo segregacijsko, proti-«južnjaško» ost, nato pa so številni amandmaji predlog nevtralizirali in vso zadevo prestavili v (nedoločeno) prihodnost.

Dogodek sam, se pravi, dejstvo, da se je v slovenskem parlamentu pojavil predlog strank desnice, ki je skušal uzakoniti segregacijo državljanov na osnovi pripadnosti rodu in grudi, je postal seveda resničen političen dogodek šele potem, ko se je nanj odzvalo še občinstvo zunaj parlamenta. Šele z odzivom občinstva je dejanje parlamentarne desnice postalo sestavni del političnega življenja. Postalo je nekaj, kar je v polju političnega v Sloveniji možno videti in kar je zato mogoče, tudi če za nekaj časa potone v pozabo, vselej znova aktualizirati.

⁸ Kot izhodišče sprejemamo tu teorijo J. Rancièra, po katerem demokracije ni mogoče zreducirati na parlamentarizem, pravno državo, vladavino večine, načelo individualne svobode..., pač pa je vse prej specifičen *način subjektivacije politike*. Subjektivacijo lahko razumemo tu v najbolj elementarnem smislu kot vnašanje neke ireduktibilne razlike v pozitivnost družbenega. Demokracija je boj za udejanjenje in pripoznanje radikalne ne-istovetnosti družbenega telesa z njim samim: neistovetnosti danega družbenega reda, neistovetnosti vladajočih univerzalnih načel, neistovetnosti političnih akterjev. Demokratična logika emancipacije, logika avtonomije, je heterologika, skozi njo uveljavljamo sami sebe le kot vselej že druge od samih sebe. Tako torej, da pristajamo na ireduktibilno neistovetnost lastnega »sebstva«.

Odziv javnosti na poskus, da bi uzakonili rodnogrudno samobitnost⁹ slovenstva je bil, kot vemo, medel. Še zlasti medlo se je poskusu takrat uprla intelektualna javnost, ki ima v Sloveniji vendarle še nekaj političnega vpliva. Namesto odločne zavrnitve smo bili vse prej priča poskusu vrednostno nevtralnega obravnavanja »Predloga«. Tako so se, denimo, uredniki sobotnega TV-dnevnikarja, ki je imel takrat navado, da je o bolj aktualističnih političnih temah izvajal nekakšno telefonično minianketo, domislili, da bi opravili anketo tudi o tem, koliko ljudi podpira odpravo t.i.m »dvojnega državljanstva«. Rezultat te ankete je bil, kakršen je pač bil, tu nas ne zanima. V primeru ankete o državljanstvu namreč velja ravno nasprotno od tistega, kar velja za parlamentarni predlog segregacijskega zakona. Pomen dejanja je bil v primeru ankete utemeljen že v dejanju samem, ne pa šele v odzivu nanjo, v njenem rezultatu. Drugače rečeno, pripravljenost izvesti anketiranje in dejanje anketiranja samo sta že bila pozitivni, odobravajoči odziv javnega mnenja na pobudo desnih strank. Anketo si je bilo namreč mogoče zamisliti le ob predpostavki, da je o kategoriji državljanstva, ki sodi v korpus temeljnih človekovih pravic in svoboščin, mogoče odločati na podlagi večinskega mnenja, referendumsko. Anketiranje je nato to predpostavko uprizorilo kot mnenje javnosti. Anketa je tako uprizorila prav tisto, česar predlog ni mogel izreči na legalen način, uprizorila je njegov skriti zastavek – sprevrnitev demokratičnega akta *formalne zakonodaje* v nacionalistično-populističen akt *večinskega odločanja*.

Tu se naravnost vsiljuje vzporednica med politično situacijo v Sloveniji 1994 in v Nemčiji 1992. Za nemško politično situacijo je bilo značilno troje: rasistični izgredi proti »tujcem« oz. proti vsem tistim, ki niso sodili v okvir nemškega »Normalbürger«; občinstvo, ki je dolgo časa »pasivno«, se pravi, pogreznjeno v odobravajoči molk, spremljalo dogajanje; prizadevanje vlade, da bi spremenila ustavno načelo o pravici do azila, ki naj bi s svojo »liberalnostjo« spodbujalo priseljevanje »tujcev«.

⁹ Slovenskim privržencem samobitnosti nikakor ne želimo priskutiti tega žlahtnega izraza. Želimo le opozoriti na njegov zgodovinski in politični kontekst. Ko analizira sedANJI in pretekli srbski populizem, navaja Nebojša Popov med drugim tudi tole značilnost predvojne srbskega populističnega gibanja »Zbor«, ki ga je vodil Dimitrije Ljotić (Beograd 1891 – Ajdovščina 1945) in ki je med vojno sodelovalo z okupacijsko oblastjo: »*Antimodernizam*: Individualno stvaralaštvo u umetnosti, kulturi uopšte, izaziva pravu pomamu, bes među čuvarima nacionalne samobitnosti«. Ti čuvarji samobitnosti se pritožujejo, da so 'grobarji kulture'. Grobari su učutkali prave nacionalne pisce...protagoniste 'principa samonarodnosti i samobitnosti', pa ih stoga valja potamaniti, pobiti, odmah. » In, v opombi, ki se nanaša na citirani odlomek: »Dimitrije Najdanović, jedan od glavnih ideologa 'zborša', 'grobare naša kulture' posmatra kao 'hor krastavih žaba'. To su, veli on, isti oni protagonisti moderne koji internacionalnim đubretom zasipaju rodne njive samobitnog narodnog stvaralaštva...«. Nebojša Popov, *Srbski populizam. Od marginalne do dominante pojave*, Posebni dodatek časopisa Vreme, št. 135, 24.5., Beograd 1993, str. 9.

Zahtevo po spremembi ustavnega načela so nemški politiki¹⁰ pri tem utemeljevali z argumentom, da mora vlada upoštevati občutenje, želje in zahteve ljudstva, denimo, mnenje 80% prebivalstva v novih nemških deželah, ki da, kot je kazala neka mnenjska raziskava, nasprotuje dozdevno »liberalnemu« vladnemu odnosu do prosilcev za azil. Argument se je pojavljal v številnih inačicah, z njegovim vztrajnim ponavljanjem pa je nastal vtis, da je večinsko izražena volja družbenega telesa edini kriterij za pravilnost političnih odločitev in s tem za demokratično vlado v bistvu tudi že obveza.

S takšnim argumentiranjem so konzervativni nemški politiki zakrili oz. spregledovali tisto strukturno neravnovesje, ki je v jedru moderne demokracije, moment, ki demokratično ureditev spravlja v gibanje in jo kot demokratično hkrati ohranja pri življenju. Gibalni moment moderne demokracije je, če nekoliko poenostavimo, v nepremostljivem razcepu med dvema tipoma občosti, ki sta vgrajena v temelj demokracije. Temelj demokratične ureditve je legitimna občost, se pravi, absolutna večina, *večina, sestavljena iz vseh* – denimo, »ljudstvo« oz. »nacija«, ki je vir in nosilec suverene oblasti. Vendar pa ta večina vseh v vsakdanji politični praksi nikoli ne nastopa v svoji čisti obliki. V vsakdanji politični praksi se kaže vse prej v obliki navadne, legalne občosti, se pravi, v obliki zgolj relativne *empirične večine*, ki ne zajema kar že vseh, ampak je rezultat vsakokratnih volitev. Problem je v tem, da se oba tipa občosti nikoli ne prekrivata, da si nikoli ne ustrezata. Navadna večina ne more nastopati kot pravi legitimacijski temelj demokratične (državne) oblasti, saj nikoli ne vključuje zares vseh. Legitimna večina, obča volja ljudstva, pa nikoli ne more doseči takšne empirične upodobitve, ki bi ustrezno izražala idejo celote ljudstva, na kateri temelji legitimna večina.

Razcep med obema tipoma občosti je v modernih demokracijah zapolnjen s pravno fikcijo. Empirična volja, volja večine, je priznana kot nekakšne zakonit nadomestek legitimne obče volje. Nastopa in učinkuje torej tako, *kot da* bi ustrezno in zadovoljivo izražala voljo suverena, voljo celote ljudstva. Ključni moment te fikcije pa je spoznanje, da je empirična volja podvržena zmoti in da lahko zato zgreši, napačno predstavi voljo suverena. Zato tudi demokratična oblast legitimnosti svojih odločitev ne črpa neposredno iz empirične večinske volje. Črpa jo iz premise, ki je utelešena v pravnem in političnem sistemu, da so odločitve, sprejete na temelju večinsko izražene volje, načeloma zmotljive in zato podvržene natančno določenemu procesu nenehnega preizpraševanja in verifikacije.

¹⁰ Pri orisu in komentiranju nemške situacije prevzemamo argumentacijo, ki je razvil filozof Manfred Frank v govoru, ki ga je imel novembra 1992 v sinagogi v Frankfurtu ob obletnici »kristalne noči« 9.11.1938.

Razlika med absolutno občo voljo, *volonté general*, in vselej relativno empirično voljo, *volonté de tous*, je ključnega pomena tudi za status temeljnih človekovih pravic in svoboščin. Temeljne so te pravice zato, ker sodijo v domeno absolutne obče volje. Ne pa nemara zato, ker jih vsak človek načeloma, »v temelju« sicer ima, a jih lahko v odvisnosti od okoliščin, od tako ali drugače razpoložene empirične večinske volje, tudi izgubi. Drugače rečeno: *temeljne človekove pravice so brezpogojna načela, ki veljajo ne glede na okoliščine in jih ni mogoče spreminjati v nobeni zamišljivi realni situaciji*.

Tu lahko zopet navežemo na slovensko politično situacijo. Ne mislimo zanikati, da so razlike med politično situacijo v Nemčiji 1992 in tisto v Sloveniji 1994, med rasističnimi izgredi s smrtnimi žrtvami in pritlehnim nacionalizmom, ki si še zatiska oči pred samim seboj, velike, tako velike, da empirično gledano obeh situacij sploh ne moremo primerjati. Želeli bi le poudariti, da je to, kar vzporejanje onemogoča, se pravi, izkustvo različnosti dveh situacij, hkrati tudi tisto, kar naravnost zahteva, da ju ne le primerjamo, ampak navsezadnje tudi obravnavamo po enakih merilih. To, kar je obema situacijama skupno, pa je naslednji nauk: demokratične odločitve so sicer vedno sprejete v specifičnih, vselej različnih situacijah, vendar ne morejo biti, če hočejo veljati za demokratične, nikoli sprejete *na temelju* različnih situacij. *Demokratične odločitve temeljijo na brezpogojnih in univerzalno veljavnih načelih in obstajajo le kot argumentacijska praksa njihovega nenehnega preverjanja*. Nemška in slovenska izkušnja nas nikakor ne uči da se je treba, kot to vedno znova slišimo, »boriti proti nacionalizmu«. Pač pa nas uči, da obstaja demokratična ureditev samo toliko časa, dokler so tako demokratična država kakor njeni državljani pripravljeni in sposobni, da s svojim delovanjem udeležujejo in preverjajo demokracijo kot vladavino brezpogojnih in univerzalno veljavnih načel, ki urejajo življenje enakopravnih in svobodnih posameznikov.

Prvi del lahko zdaj zaključimo z naslednjo ugotovitvijo o slovenski demokraciji v njeni vsakdanji, parlamentarno-demokratični javni rabi: tako politika kakor javnost v Sloveniji sta, vsaj začasno, dopustili možnost, da empirična volja vseh odloča o temeljnih človekovih pravicah, da torej nelegitimno posega na področje obče volje. Pristali sta na to, da se izgubi razlika in napetost med občo voljo in voljo vseh, ki je konstitutivna za demokratično pravno državo. Poskus spreminjanja zakona o državljanstvu je tisti politični dogodek¹¹, ki je na mesto te razlike vpisal *nacionalizem* in *populizem*. *Populizem* je bil vpeljan s podmeno, da se demokratično politično odločanje legitimira s številom, z večinsko voljo, ne pa z racionalno bolj utemeljeno, se pravi, večjih empiričnih specifikacij zmožno verifikacijo brezpogojnih demokratičnih načel. *Nacionalizem* je bil vpeljan tedaj, ko je v pojmu nacije predmoderni moment rodu in

¹¹ Danes že lahko rečemo: eden tistih dogodkov.

grude, moment etničnokulturnega izvora, prevladal nad modernim momentom politične identitete državljana. Nacionalizem in populizem pa sta podpirala drug drugega s tem, da sta zarisovala tak način poenotenja in mobilizacije družbenega telesa, v katerem ima podreditev članov družbe etničnokulturno definirani skupnosti prednost pred svobodo individua.

II.

Na tej točki lahko zapustimo slovenski parlamentarno-demokratični vsakdan in preidemo k bolj teoretičnemu vprašanju. Zanimalo nas bo »kaj storiti, kako na demokratičen način uporabiti demokratična teoretična načela v praksi?«, se pravi, vprašanje demokratične realizacije formalne demokracije. Izhajali bomo iz tega, da je razlika med nemško in slovensko politično situacijo razlika med moderno in postmoderno. Medtem ko so rasistični izgredi v Nemčiji *dogodek naše dobe*, se pravi, izrazito *postmoderen pojav*, je slovenski nacionalistični populizem *vrnitev preteklosti*, se pravi, skozi in skozi *moderen pojav*. V Nemčiji imamo opraviti z imanentno krizo formalne demokracije, z neposrednim nastopom tistega vsebinskega momenta, tistega realnega, ki ga kot svoj nikoli ujemljivi presežek proizvede sam formalni, univerzalni demokratični red. V Sloveniji pa gre, nasprotno, za poskus enostavne negacije moderne demokracije, za poskus, da bi abstraktni demokratični formalizem »presegli« z afirmacijo predmodernih momentov »samobitnosti«, organske rodnogrudnosti, izvirne etične skupnosti, korporativistično organiziranega družbenega telesa itn.¹²

To, kar potrebuje nova demokratična politična realnost v Sloveniji, je zato močnejši odmerek modernosti: več univerzalnosti, več formalizma splošno-veljavnih zakonov. Za problem državljanstva, denimo, je mogoče tak odmerek najti v modernem državljskem republikanizmu. V njegovem okviru je mogoče razdelati splošno demokratično načelo, ki je uporabno tudi pri praktično-političnem odločanju o državljanstvu v Sloveniji. Demokratično načelo, ki bi, uporabljeno v slovenski politični praksi kot njeno vodilo, omogočalo, da se ta praksa udejanja kot primer demokratičnega pravila, je načelo *ustavnega patriotizma*. Tu ga bomo predstavili v tisti obliki, v kateri ga je razvil J. Habermas.¹³ Dodajmo še, da kaže uporabnost načela ustavnega patriotizma v zdajšnji slovenski politični situaciji na to, da je liberalizem, ki je v tem trenutku

¹² Obratno velja za srbski populizem, da je »dogodek naše dobe«, da je izrazito postmoderen pojav. Takšen seveda ni sam na sebi, pač pa ga kot postmoderen pojav vzpostavlja reakcija realnih demokracij nanj, fascinacija, ki jo srbski rasizam zbuja pri sedanjih imperialnih evropskih silah Franciji in Angliji.

¹³ Opiramo se na besedilo »Volkssouverenität als Verfahren« in »Staatsbürgerschaft und nationale Identität«, v: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992.

potreben v Sloveniji, liberalizem¹⁴, navezan na Rousseaujeve in Kantove koncepte, se pravi na tradicijo »močnih« konceptov razsvetljenske politične misli.

Habermas s svojo uporabo koncepta ustavnega patriotizma nadaljuje in razvija v ožjem smislu Rousseaujev in Kantov koncept suverenosti ljudstva, v širšem pa republikansko interpretacijo državljanstva. Za Rousseauja in Kanta suverenost ljudstva ni ne prenos vladanja od vladarja na ljudstvo ne delitev suverenosti med vladarjem in ljudstvom, ampak označuje predvsem preoblikovanje vladanja v *samozakonodajo*. Družbena pogodba zanju ni zgodovinski pakt o delitvi oblasti, ampak abstraktni model, ki opredeljuje način vzpostavitve in upravičenja (ljudske) oblasti. Politična oblast in avtoriteta države ne temeljita več na nasilju in naravni moči, ampak sta realizacija, izraz in ključni zalog procesa, v katerem se množica posameznikov poenoti in združi tako, da se konstituirajo kot »ljudstvo«, se pravi, kot asociacija svobodnih in enakih posameznikov, ki so svobodni in enaki natanko v meri, v kateri se »vsi kot eden« podreajo zakonom, ki si jih dajejo sami, v kateri torej v mreži egalitarnih razmerij vzajemnega priznavanja skupaj določajo pravila in načela skupnega sožitja. V suverenosti ljudstva so tako neločljivo povezani trije momenti: prvič, *celota* »ljudstva«, nedeljiva, neodtujljiva, in nezmotljiva »obča volja« (Rousseau), »enotna volja vseh«, v kateri »odločajo vsi za enega in eden za vse« (Kant)¹⁵; drugič, svobodni in enaki individui, ki so konstitutivni in kot državljani tudi konstituirani *deli celote* ljudstva; tretjič, ljudska oblast, ki ni le mesto vladanja, ampak je vedno tudi že legitimiranje vladanja, in sicer vladanja kot načina samovzpostavitve in samoorganizacije družbene celote.¹⁶

Združeni in poenoteni prek »obče volje« delujejo emancipirani posamezniki kot avtorji svoje skupne usode, ki v kooperativni praksi vzpostavljajo lasten življenjski kontekst. Ključni moment v kooperaciji in participaciji svobodnih in enakih posameznikov je proces zavestnega formiranja politične volje in političnega mnenja. V tem procesu, v katerem sodelujejo posamezniki kot državljani, se namreč izraža in potrjuje demokratična svoboda. Le-ta ima dvojni izvir, izvira hkrati iz posameznika in iz suverenosti ljudstva, v obeh

¹⁴ Zdi se, da prevladuje trenutno v Sloveniji tisti podoba liberalizma, ki jo rišejo njegovi nasprotniki: liberalizem kot gospodstvo posestniškega, ozkosrčnega, egoističnega individua.

¹⁵ »Zakonodajna oblast lahko pripada le združeni volji ljudstva. Iz nje mora namreč izhajati vso pravo, zato mora biti takšna, da s svojim zakonom ne bo absolutno nikomur prizadejala krivice. A brž ko nekdo nekaj ukrene proti komu, je vselj možno, da mu s tem dela krivico. Nikoli pa ne more te krivice prizadejati s tem, kar sklene, da bo naredil samemu sebi (kajti *volenti non fit iniuria*). Torej je lahko zakonodajna le soglasna in združena volja vseh, kolikor odloča vsak o vseh in vsi le o vsakomur eno in isto, torej le vobče združena ljudska volja«. I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, par. 46, A 166/B 196.

¹⁶ Zadnji smoter oblasti je zato vedno oblast sama, se pravi, izvrševanje in potrjevanje kolektivne prakse samodoločanja, skozi katero se vzpostavlja in ohranja družbena celota, ljudstvo.

primerih pa označuje tisto prakso subjekta, v kateri se ta podreja zakonom, ki si jih predpisuje sam, v kateri torej subjekt avtonomno določa in udejanja samega sebe kot svobodnega. Status državljana deluje torej predvsem tako, da omogoča in ureja dostop do tistih demokratičnih političnih pravic soudeležbe, sodelovanja in komunikacije, s pomočjo katerih lahko posameznik sam spreminja svoj položaj v družbi. Te pravice so reflektivne, z njimi si posameznik pridobi pravico, da izbere samo izbiro, da torej ne izbere le tega ali onega objekta ali smotra, ki ga ponuja družba, ampak da svobodno izbere same pogoje, ki omogočajo izbiro smotrov in sredstev za njihovo uresničenje. Kot državljan pristane posameznik na to, da »svobodno« izbere občestvo, ki ga vzpostavlja kot svobodnega člana občestva. In obča volja obstaja le, kolikor je predmet nenehne svobodne izbire vseh tistih, ki jo morajo izbrati, da bi lahko bili svobodni in enaki posamezniki.

Problem koncepta ljudske suverenosti, ki se ga zaveda tudi Habermas, je v tem, da sodi med t.im. »močne« koncepte razsvetljenstva. Rousseaujev koncept obče volje velja tako danes za skorajda šolski primer abstraktnega razsvetljenskega univerzalizma in racionalizma, ki uveljavlja svojo moč na račun partikularnega in ki s fikcijo popolne enotnosti in samotransparentnosti družbene celote pelje k spregledovanju, zanikanju ali prisilnemu poenotevanju heterogenosti njenih posameznih delov. Skratka, koncept obče volje nastopa kot paradigmatski primer za dogmatizem abstraktne teorije, za neomejeno vladavino uma nad vso realnostjo, ki se izkaže v praksi kot teror dobrih namenov. Moderna politična misel ga zato večinoma zavrača kot tisto razumevanje demokracije, ki ne uvaja le tiranije večine, ampak implicitno upravičuje tudi strahovlado terorja in totalitarizem.

Že malo bolj podrobno ukvarjanje s Kantom pa zahteva, da zavrremo orisano razumevanje razsvetljenskega univerzalizma. Za koncepte razsvetljenstva je namreč značilno, da takrat, kadar so razviti na ravni svojega pojma – ta pojem pa je dan v Kantovi filozofiji – kadar gre torej za koncepte, kjer je um zares razvit kot moč univerzalnega, ravno niso brezmejni in vseobsegajoči, ampak so notranje omejeni. Bolj ko so razsvetljenski koncepti teoretsko čisti, sklenjeni v sebi, konsistentni in koherentni, bolj proizvajajo sami moment, ki blokira njihovo univerzalnost in od znotraj prebija sklenjeni krog pojmovnega zajetja. Tako, denimo, tudi koncept obče volje razvija tak tip univerzalnega oz. tak način družbene totalizacije, ki proizvaja kot notranji pogoj svoje totalnosti nekaj, kar je nanj ireduktibilno, kar ga vselej že presega iz iz njega izpade. Obča volja zahteva sicer totalno odtujitev posameznikovega »sebstva« v njej, opustitev individualnih razlik in posebnosti kot pogoj za to, da se lahko posamezniki vzpostavijo kot svobodni in enaki člani občestva, kot državljani. A hkrati s tem postane državljan kot ena izmed temeljnih pravic individua

tisto, kar je v njem tako rekoč bolj svobodno in enako od njega same, tisto, kar ni za občestvo nikoli do kraja razpoložljivo.

Poglavitna zasluga Habermasove teoretizacije ustavnega patriotizma je po našem mnenju ravno v tem, da s svojim navezovanjem na rousseaujevsko-kantovski koncept ljudske suverenosti vrača filozofsko razmišljanje o političnem k vprašanju, ki je *primarno*, da ga usmerja k točki, ki je *pred* razmišljanjem, značilnim za moderno političnofilozofsko misel. Ta se ukvarja predvsem z vprašanjem, kako je mogoče na področju političnega preseči gospodstvo razsvetljenskega univerzalizma, kako je mogoče v refleksiji o družbenem povezati ali zoperstaviti dva člena – univerzalno in partikularno, liberalizem in komunitarizem, pravice skupnosti in svobodo posameznika, univerzalna načela formalne demokracije in njene partikularne vsebine itn. Primarno vprašanje filozofske refleksije političnega pa se vse prej glasi: kako je mogoče misliti univerzalizem moderne v skladu z njegovim pojmom, se pravi, v skladu z njegovo notranjo blokiranoostjo? Kako je mogoče misliti moment singularnega, ki vznikne znotraj univerzalnega kot presežek ali preostanek univerzalnega zajetja vsega partikularnega? Drugače rečeno, filozofska refleksija političnega se ne ukvarja z vprašanjem, kako povezati ali razvezati univerzalno in partikularno. Ukvarja se z vprašanjem: katero univerzalno? Tisto, ki mu partikularno stoji nasproti in se torej pojavlja v obliki odnosa med univerzalnim in partikularnim, ali tisto, ki je sicer vseobsegajoče, a proizvaja ravno kot takšno neki nanj ireduktibilni moment singularnega?

Habermas sam skuša odgovoriti na to vprašanje s pomočjo Kantovega pojma regulativnih idej uma. Tu seveda ne moremo razviti zapletene problematike, ki jo vsebuje Kantova zastavitev. Na najbolj splošni ravni jo lahko opišemo kot poskus nekakšne imanentne, znotrajpojmovne »oslabitve« pojma: regulativna je tista raba pojma, v kateri ta sicer še nadalje funkcionira kot pojem, kjer torej ohranja (in celo še okrepi) svojo temeljno funkcijo pojmovnega poenotenja, a za ceno tega, da ni več »pravi« pojem, se pravi, da ni več del izkustvenega spoznanja in s tem objektivne realnosti. Habermas uporabi postopek takšne »oslabitve« pojma z njegovo regulativno omejitvijo na pojmu ljudske suverenosti. Pojem ljudske suverenosti, interpretiran v okviru Habermasovega specifičnega razumevanja regulativnosti idej uma, je pojem, ki je podvržen dvema med seboj povezanimi operacijama. Na eni strani Habermas pojem ljudske suverenosti *derealizira*: predstava o asociaciji svobodnih in enakih posameznikov, ki jih povezuje intersubjektivna praksa samozakonodaje in samodoločanja, ni več moment družbene realnosti, ampak je iz realnosti prestavljena v točko normativnega ideala, ki vodi in usmerja, čeprav ga v družbeni realnosti nikoli ni mogoče doseči in scela uresničiti, intersubjektivno prakso emancipiranih posameznikov. Hkrati skuša Habermas pojem ljudske suverenosti tudi *relativizirati*: predstave o kolektivni praksi samozakonodaje

in samodoločanja ni mogoče realizirati v realnosti natanko v meri, v kateri je ni mogoče realizirati že na ravni same predstave. Drugače rečeno, po Habermasovem mnenju danes samonanašanja, ki ga implicira predstava ljudske suverenosti, ni več mogoče misliti kot prakse enotnega subjekta, ki povsod in v vsem srečuje in razvija le samega sebe.

V okviru tako razumljene ljudske suverenosti razvije Habermas tudi svojo intepretacijo *ustavnega patriotizma*. Poudarimo tisti dve premisi te interpretacije, ki sta zanjo ključni. Prvo smo na kratko omenili že zgoraj. Gre za Habermasovo mnenje, da se je načelo ljudske suverenosti v visokorazvitih kapitalističnih družbah dokončno desubstancializiralo. Klasična demokratična teorija izhaja iz predstave o družbi, ki prek suverenega zakonodajalca oblikuje samo sebe. Ljudstvo načrtuje zakone, ki že implicirajo načine, kako naj se jih izvršuje in uporablja, tako da se storitve in ukrepi, ki so jih družbeni člani sami načrtovali kot državljani, vrnejo k njim v obliki institucionaliziranega in splošno zavezujočega sistema upravno-pravnih odločitev. Celotna predstava temelji na predpostavki družbe kot subjekta v velikem, ki določa in uravnava samega sebe prek medijev prava in politične moči. Kompleksnost sodobnih družb, v katerih podsystemi prava, politične oblasti in denarja sledijo lastni logiki delovanja, ki blokira načelo samoregulacije družbenega telesa, pa zahteva po Habermasovem mnenju redefinicijo normativne ideje o samoorganizaciji družbe. Suverenost se je v sodobnih družbah dokončno desubstancializirala, nastopa le še v obliki intersubjektivno razpršenih, anonimnih diskurzivnih procesov formiranja mnenja, iskanja resnice, in formiranja volje, iskanja večinske odločitve. O tem, kako in kdaj so lahko odločitve politične volje, ki ni istovetna z umom in je načeloma podvržena zmoti, sprejete kot začasno najbolj racionalne, kdaj torej lahko nastopajo tako, *kot da* reprezentirajo resnico, odločajo brezsubjektni diskurzivni procesi formiranja volje in mnenja. V družbah visokorazvitega kapitalizma je ljudska suverenost sublimirana v kompleksno interakcijo med samoregulativnimi podsystemi smotnoracionalnega delovanja in brezsubjektnimi, razpršenimi procesi neformalne javne komunikacije.

Drugič, komunikativno sublimirana suverenost nujno, tako rekoč kot svoj humus, rabi prebivalstvo, ki sta ga tako tradicija liberalne in egalitarne politične kulture kakor socializacija »navadili« na svobodo. Suverenost mora biti ukoreninjena v racionaliziranem svetu življenja, nosi jo lahko le ozadje prepričanj in motivov, ki ženejo državljane k temu, da s svojim delovanjem priznavajo normativni pomen splošnoveljavnih zakonov. V tej drugi premisi Habermasovega podvzetja je vsebovana njegova specifične preinterpretacija na eni strani aktivnega državljanstva v republikanizmu, na drugi pa zahteve komunitarcev, da se državljan identificira z življenjsko formo skupnosti.

V pravni filozofiji obstajata dve interpretaciji aktivnega državljanstva. Liberalna tradicija naravnega prava, ki izvira iz Locka, interpretira status državljana individualistično in instrumentalistično. Republikanska teorija države, ki se opira na Aristotela, pa je razvila komunitarno in etično interpretacijo državljanstva. Po liberalni interpretaciji je državljanstvo dojeta kot pripadnost organizaciji, ki zagotavlja posamezniku njegov pravni položaj enakosti in svobode. Po republikanski interpretaciji pa je državljanstvo dojeta kot pripadnost etično-kulturni skupnosti, ki sama sebi predpisuje svoj smoter. Po liberalni interpretaciji so posamezniki državi zunanji in realizirajo v razmerju z njo svoje predpolitične interese, po republikanski so njen konstitutivni del, svojo osebno in socialno identiteto lahko izgradijo le v okviru splošno priznane politične institucije, državljanstvo pa se udejanja kot kolektivna praksa samodoločitve.¹⁷

Po Habermasu je klasični model republikanske skupnosti, v katero je državljan popolnoma vključen, preveč enostaven in neprimeren za sodobne družbe in za moderno razumevanje politike.¹⁸ Vendar pa ima vseeno določeno prednost pred čistim organizacijskim modelom, v katerem je razmerje med individuom in državo čisto funkcionalno. Ta prednost pa je v njegovi predpostavki, da politična avtonomija ni zgolj sredstvo za nemoteno uresničevanje predpolitičnih interesov, ampak je sama na sebi smoter, ki se udejanja zgolj v zavestni skupni intersubjektivni praksi. Pravni status državljana zahteva od posameznika, da sprejme stališče sodelujočega »mi« in ne zgolj stališče zunanega opazovalca ali igralca, ki mu gre le uspeh lastne akcije.

Moderno pojmovanje državljanstva izhaja torej iz tega, da se reprodukcija mreže egalitarnih razmerij vzajemnega priznavanja, utelešena v pravu, ne realizira že kar sama na sebi. Iz samih formalnih, abstraktno-občih zakonov, ki na splošnoveljavni način urejajo in zagotavljajo skupno sožitje posameznikov, ni mogoče razložiti njihovega normativnega pomena. Reprodukcijsko razmerje

¹⁷ Ch. Taylor opredeli oba antagonistična koncepta državljanstva takole. »Prvi /liberalni/ model se osredini predvsem na individualne pravice in egalitarno delovanje, prav tako tudi na delovanje vlade, ki mora upoštevati preference državljana. Te preference mora varovati in ohranjati. Dejavnost državljana je samo zmožnost, da si pridobi te pravice in da si zagotovi enako ravnanje, prav tako tudi zmožnost, da vpliva na tiste, ki odločajo... Te institucije imajo zgolj instrumentalni pomen. Sodelovanju kot takemu ni pripisana nobena vrednost. Drugi /republikanski/ model pa določa sodelovanje pri samozakonodaji kot bistvo svobode, kot del tistega, kar je treba zavarovati. To je bistvena sestavina zmožnosti državljana. Sodelovanje pri samozakonodaji je dojeta kot del oblikovanja vladajočega konsenza, v katerem se lahko skupaj z drugimi identificiramo. Vladati in biti vladan pomeni, da so vladajoči vsaj nekaj časa 'mi' in ne zgolj 'oni'. Ch. Taylor, »The Liberal-Communitarian Debate«, cit. po J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1992 str. 641.

¹⁸ Eden od razlogov za njegovo neprimernost je tudi, da se opira na homogeno etnično skupnost s skupno zgodovino in tradicijo.

priznavanja in normativni pomen zakonov zagotavlja le kooperativna praksa državljanov, ki je ne more zapovedati nobena pravna norma, saj bi pravna obveznost realizacije demokratičnih pravic demokracijo spremenila v totalitarizem. Pravni status državljana je zato odvisen od sožitja z ozadjem motivov in prepričanj, ki ženejo državljana k realizaciji skupnega dobrega, sožitja, ki ne more biti produkt pravne prisile. Svobodne institucije, za katere jamči ustavno pravo in na katere se opira republikanski model, imajo zgolj tisto vrednost, ki jim jo dajejo posamezniki, ki so bili socializirani v tradiciji politične svobode in ki so se pripravljene identificirati z »mi«, ki konstituira prakso kolektivnega samodoločanja. Skratka, le če je državljanstvo, institucionalizirano v pravnem sistemu, vkoreninjeno še v politično kulturo, katere smoter je svobode, je lahko nekaj več od skupka predpolitičnih interesov individuov ali pa od uživanja pravic, ki so bile individuum paternalistično podeljene.

Habermas tako sprejema stališče komunitarcev, da morajo biti univerzalistična načela pravne države politično in kulturno determinirana.¹⁹ Vendar pa pri tem postavlja v ospredje izkušnjo multikulturnih družb, ki po njegovem mnenju kaže, da politična kultura, v katero se morajo vpisati ustavna načela, da bi lahko zaživel kot del svobodne in egalitarne družbene prakse, ne predpostavlja etničnega, jezikovnega ali kulturnega izvira, skupnega vsem državljanom. Kar predpostavlja, je vse prej njena lastna zmožnost, da egalitarno in nenasilno povezuje in posreduje različne kulturne življenjske forme. Za sodobne družbe čedalje bolj velja, da je edini skupni imenovalac liberalne politične kulture lahko le načelo *ustavnega patriotizma*: v njem se lahko individui skupaj identificirajo kot svobodni in enaki državljani.

Kako naj torej razumemo ustavni patriotizem kot identifikacijsko načelo državljanov? Negativno ga opredeljujeta dve možnosti, ki ju izključuje: na eni strani komunitarni model, ki skuša univerzalna demokratična načela neposredno povezati ze neko partikularno kulturno življenjsko formo, ki zagotavlja individuum njihovo identiteto; na drugi strani klasična republikanska identifikacija s samim abstraktno-občim univerzalizmom demokratičnega reda. Za razlago ustavnega patriotizma nam tako preostane naslednja možnost. Ustavni patriotizem ni drugega kakor zavezanost državljana sami formi liberalne in egalitarne politične kulture. To pa je forma, ki nima nobene posebne vsebine, a

¹⁹ Za komunitarce je bistvena patriotična identifikacija državljana z življenjsko formo skupnosti. Taylor, denimo, poudarja kolektivno zavest, ki izvira iz identifikacije z reflektivno posredovano tradicijo etične in kulturne skupnosti. Patriotizem je skupna identifikacija z zgodovinsko skupnostjo in njenimi specifičnimi vrednotami, vendar mora biti ena izmed teh vrednot nujno svoboda. Tu puščamo ob strani vprašanje, koliko Taylor s tem, da svobodo enostavno predpostavi kot del tradicije, ne zaobide temeljni problem, kako je sploh mogoče povezati svobodo posameznika in skupnostno načelo republikanizma.

jo odlikuje »prepustnost« za vsebinsko raznolikost življenjskih form, ki soobstajajo v sodobnih družbah. Forma liberalne in egalitarne politične kulture ni drugega kot prazno mesto, ki ga zaseda spreminjajoča se raznolikost partikularnih form in načinov njihovega medsebojnega povezovanja. To, v kar se vkoreninja demokratično državljanstvo postnacionalnih družb, tisti vsebinski moment, ki daje državljanu njegovo identiteto, torej ravno niso več homogene vsebine, kakršna je, denimo, nacionalna identiteta ljudstva. Pač pa je to vselej znova aktualizirana zmožnost članov skupnosti, da gradijo svojo identiteto, ki je vselej vkoreninjena v neki partikularni življenjski formi, prek praznega mesta same univerzalne forme politične kulture.

Seveda pa je treba tu narediti korak naprej od Habermasa in njegovega stališča, da je ustavni patriotizem lahko nekaj vsem državljanom skupnega edino v meri, v kateri je forma prepustnosti za pluralnost partikularnih kulturnih življenjskih form. Geslo o »formi prepustnosti za pluralnost« ostaja namreč v okviru klasičnega liberalnega »priznavanja drugega, razlike in pravice do različnosti«. Problematičnost tega stališča pa je, kot je znano, v tem, da svoje načelo »priznavanja razlike« vselej že predpostavi, ne da bi znal ali hotel pojasniti te njegove vloge vselejšnje predpostavke. V politični praksi zato načelo »priznavanja pravice do razlike« ni kaj več kot priznavanje razlike tistim, ki priznavajo, tako kot mi, priznavanje razlike. Zato bomo Habermasovemu stališče dodali še naslednjo trditev: ustavni patriotizem lahko zaživi kot načelo v politični praksi šele takrat, kadar je načelo samo, se pravi, sama »forma prepustnosti za različnost partikularnega« nekaj, kar je glede na realno politično situacijo radikalno različno. Forma politične kulture je lahko tista »vsebina«, ki daje identiteto državljanom, skratka, je lahko skupna točka državljanske identifikacije le tako, da je nekaj na realno situacijo ireduktibilno singularnega, heterogenega. Tako, da nastopa sama forma prepustnosti za pluralnost v singularnem aktu zavezanosti njej sami.

To trditev bomo skušali razviti podrobneje v tretjem delu. Najprej pa bomo povzeli tisto, zaradi česar se nam zdi načelo ustavnega patriotizma, v inačici, ki jo razvil Habermas, uporabno za aplikacijo v aktualni politični praksi v Sloveniji. Kar je v Habermasovi teoretizaciji najbolj produktivno, pa čeprav ostaja pri Habermasu samem bolj ali manj neizkoriščeno, je njegov poskus, da bi v načelu ustavnega patriotizma *hkrati artikuliral* dve načeli. Na eni strani univerzalizem moderne demokratične kulture in umno zahtevo po totalnosti kot njeno osnovo. Na drugi strani pa partikularne, zgodovinsko tradiirane življenjske forme, v katere se vselej že ukoreninja abstraktno-obči formalizem demokratične ureditve, tisto »ozadje motivov in prepričanj«, ki ji zagotavlja, da se lahko nenehno re-producira.

Teoretska pertinentnost tega Habermasovega poskusa hkratne artikulacije je v

tem, da nam kaže, da je mogoče pravice partikularnega uveljavljati danes le na temelju »prednosti univerzalnega«. Načelo ustavnega patriotizma nas uči, da se lahko razmerje med univerzalnim in partikularnim vzpostavi kot razmerje dveh enakopravnih členov šele takrat, kadar je univerzalno razvito v obliki, ki sama zahteva kot pogoj svoje možnosti moment partikularnega²⁰. *Praktična pertinentnost* Habermasovega poskusa pa je v tem, da skuša načelo ustavnega patriotizma dojeti kot čisto, v sebi prazno formo demokratične politične kulture, kot prazno mesto, prek katerega se vzpostavlja v svoji identiteti partikularna življenjska forma. To prazno mesto v zadnji instanci, se pravi, v praksi, ni drugega kot dejstvena navzočnost in medsebojno učinkovanje raznolikosti partikularnih življenjskih form. Te partikularne forme se v svoji identiteti konstituirajo le preko priznavanja skupne forme politične kulture, tako, da to formo vpisujejo vase. A ker ta skupna forma ni drugega kakor prazno mesto priznavanja raznolikosti, vpisujejo s tem kot moment svoje identitete vase tudi moment nič, vrzeli – nečesa torej, kar od znotraj onemogoča njihovo polno identiteto. Uporaba načela ustavnega patriotizma v praksi zato ni postopek, v katerem bi bogastvo partikularnega postopno podvrgli poenotujočemu občemu. Uporaba tega načela je možna le kot konkretna praksa uveljavljanja konkretnih, vselej partikularnih političnih zahtev in projektov, ki so konkretni in partikularni natanko v meri, v kateri artikulirajo kot sestavni moment svoje partikularne identitete tudi moment neidentičnega, moment ireduktibilne »konstitutivne razlike«, ki cepi in onemogoča njihovo identiteto.

Ustavni patriotizem je torej odgovor na vprašanje, *katero* načelo moderne demokracije je treba uporabiti v politični praksi, ki hoče veljati za demokratično. Hkrati je tudi odgovor na vprašanje, *kako* je mogoče to načelo uporabiti v praksi, natančneje rečeno, kakšno razmerje med teorijo in prakso implicira njegova uporaba. V politični situaciji pa ga je mogoče uporabiti tako, da deluje sicer kot načelo, ki to situacijo vodi in usmerja, a hkrati kot načelo nikoli ni njen sestavni del. *V politični situaciji* obstaja le v obliki konkretnih političnih praks svojega udejanjenja, se pravi, v obliki političnih praks, ki morajo prestati preizkus, da so »primer pravila«, primer ustavnega patriotizma. Biti »primer pravila« pomeni, da morajo biti hkrati konkretne in obče, da morajo obče načelo, ki ga udejanjajo, same tudi konstituirati. Hkratno artikulacijo konkretnega in občega lahko izrazimo tudi takole: političnim subjektom daje partikularna življenjska forma, v imenu katere nastopajo, njihovo identiteto zgolj, kolikor priznavajo v tem imenu tudi postulate, norme in institucije, ki so do te mere vsebinsko prazni, da se v njih lahko prepozna katerikoli politični subjekt.

²⁰ Drugače rečeno, uči nas, da lahko tudi v Sloveniji pride skrb za t.im. kulturno in zgodovinsko identiteto družbenega korpusa do besede le na podlagi dosledno razvitega formalizma demokratične kulture.

III.

Vendar pa vsebuje praktično-politična uporaba načela ustavnega patriotizma, delovanje tega načela kot regulativne ideje, ki vodi in usmerja praktično delovanje, še problem, ki smo ga doslej pustili bolj ali manj ob strani. Temu problemu se lahko približamo s pomočjo naslednjega vprašanja: ustavni patriotizem ni drugega kot v sebi prazna forma liberalne in egalitarne politične kulture, nekakšen nič, ki s tem, da se »dodaja« partikularnim življenjskim formam, omogoča njihovo medsebojno povezovanje, njihovo egalitarno poenotenje v okviru dane družbene skupnosti. A kako je mogoče, brž ko začnemo brezvsebinsko obče načelo ustavnega patriotizma uporabljati v praksi, ohraniti njegovo nujno praznost? Kako je mogoče zagotoviti, da uporaba načela ne bi v njegovem imenu izvajala neke partikularne politike, ki določene življenjske forme privilegira, druge pa izključuje? Načelo ustavnega patriotizma je, kot smo dejali, v politični situaciji vselej odsotno, v njej je navzoče le v obliki praznega mesta, prek katerega se vzpostavljajo in povezujejo partikularne življenjske forme. Vendar pa je odsotnost načela tudi že postulirana kot prisotnost resnične demokracije, brez tega postulata odsotnost sploh ni zares prisotna. A kako je mogoče *postaviti*, torej vendarle *ponavzočiti* odsotnost, ne da bi jo kot odsotnost izgubili?

Če Habermasovo razumevanja ljudske suverenosti in ustavnega patriotizma kot regulativnih idej na to vprašanje nima odgovora, potem zato ne, ker določa regulativno idejo kot normativni ideal. Pomanjkljivost vsakega ideala pa je, da je zgolj ideal. Ideal ni nekaj, kar je onstran realnosti, ampak je nekaj skoz in skoz tostranega, nekaj, kar je vpeto v družbeno in zgodovinsko realnost. Kot poudarja L. Strauss, velja za vsak družbeni ideal, da je vedno že napolnjen s konkretno, zgodovinsko spremenljivo vsebino in bolj ali manj utelešen v danih institucijah in življenjskem slogu.²¹ In res lahko Habermasovemu pojmovanju ustavnega patriotizma očitamo s praktičnega gledišča predvsem njegov implicitni parlamentarno-demokratski konformizem. Njegova političnofilozofska refleksija ponavlja v zadnji instanci tiste predstave, pričakovanja in zahteva, ki so sestavni del imaginarija, praktičnega procesa samorazumevanja zahodnih parlamentarno-demokratskih družb. Habermasov koncept ustavnega patriotizma ravno ne deluje kot čista, brezvsebinska forma demokratične politične kulture, pač pa naletimo tam, kjer ne bi smeli srečati nič vsebinskega, že na vsebinske vrednote realne zahodne demokracije. Če navežemo na naše prejšnje formulacije: pri Habermasu deluje načelo ustavnega patriotizma kot sestavni del realne politične situacije.

²¹ Cf. k temu Jelica Šumič-Riha, Človekove pravice kot konstituent demokracije, Problemi-Eseji 1-2, Ljubljana 1992

A vrnilo se še enkrat k temu, kar se nam zdi v njegovi teoretizaciji ustavnega patriotizma najbolj produktivno. Gre za implikacijo, da je mogoče misliti avtonomne pravice partikularnega le na temelju prednosti univerzalnega, da je ireduktibilnost partikularnega na univerzalno mogoče razviti le kot notranji pogoj do kraja razvitega univerzalnega. Tu je treba storiti tisto, česar Habermas ne naredi. To implikacijo je treba eksplicirati, v njegovem polnem pomenu je treba razviti dejstvo, da je druga plat »prednosti univerzalnega« vznik nekega singularnega momenta, ki ga univerzalno nikoli ne more zajeti, nekega momenta, ki je univerzalnemu ireduktibilno zunanji od znotraj. Prav zato moramo precizirati zgornjo formulacijo, da je ustavni patriotizem načelo, ki obstaja v politični situaciji le v obliki konkretnih političnih praks svojega udejanjenja, se pravi, kot dejstvena navzočnost in medsebojno učinkovanje različnih partikularnih življenjskih form, ki svojo identiteto konstituirajo prek priznavanja (praznosti) tega načela. Rekli bomo, da lahko obstaja obče načelo ustavnega patriotizma v obliki indiferentne množice partikularnih življenjskih form, ki vse enako priznavajo čisto formo demokratične politične kulture, le pod enim pogojem. In sicer, da se vsem možnim partikularnim formam »doda«, da se k njim »prišteje« še neka »partikularnost«, neka singularna točka, ki reprezentira samo njihovo združljivost v okviru ene, vsem skupne politične situacije. Natančneje rečeno, »dodano«, »prišteto« mora biti tisto, kar mora iz situacije, sestavljene iz med seboj razlikujočih se, neprimerljivih in nezdružljivih partikularnih življenjskih form, izpasti, da bi bile te forme v situaciji združljive: izpasti mora *samo načelo njihove združljivosti*. Na ta način smo tudi že naznačili, kako je lahko obče načelo navzoče v dani politični situaciji kot odsotno: tako, da politično situacijo suplementira moment čiste singularnosti. Moment, ki v situaciji sicer obstaja, a v njej ničesar ne pomeni, pač pa kot njen presežek, kot njen ne-smisel drži v njej mesto odsotnega občega načela.

Ustavni patriotizem se kaže tako na eni strani kot načelo, ki ga je mogoče »aplicirati« v politični praksi tako, da se ta udejanja kot primer demokratičnega pravila²². Aplikacija v tem primeru ni drugega kot afirmacija mnoštva različnih političnih bojov, zahtev in projektov, prek katerih različni politični subjekti konstruirajo svojo specifično identiteto na podlagi priznavanja skupne forme politične kulture. Na drugi strani pa je v ustavnem patriotizmu vselej že nekaj več od njega samega, množica partikularnih življenjskih form obstaja kot »pojavná oblika« občega načela le, kolikor jo suplementira nekaj, kar vanjo ni umestljivo. To, kar situacijo suplementira in kar vanjo ni umestljivo pa je *akt zavezanosti* prazni formi demokratične politične kulture. Ta zavezanost ni

²² Kolikor razumemo demokratično pravilo v najslošnejšem smislu kot zahtevo, da lahko obstaja univerzalizem demokratične politične kulture le, kolikor ga nosi moment partikularne življenjske forme, ki pride hkrati prek univerzalizma do svoje partikularne identitete.

sestavni del politične situacije, ampak je tisto, kar iz nje izpade in kar jo ravno s tem konstituira.

Kot tak izpadli moment pa je zavezanost formi demokratične politične kulture objekt filozofije. To ne pomeni, da se filozofija vzpostavlja kot zadnja resnica politične prakse. Filozofija lahko namreč misli ta izpadli moment politične situacije le tako, da prekine svoje razmerje s politično prakso, da sama reprezentira tisto, kar izpade iz politične situacije. Skratka, da je s političnim v razmerju ne-razmerja.

Akt zavezanosti formi demokratične politične kulture ni niti odločitev za demokracijo niti ni eksistencialna drža subjekta, ki se politično angažira. Prej bi ga lahko orisali kot akt, v katerem je ponovljena tista artikulacija Dobrega in Zla, na kateri temelji demokratska invencija. Da bi pojasnili našo trditev, bomo najprej na kratko orisali, kako delujeta Dobro in Zlo v moderni demokratični politični kulturi.

Na eni strani temelji logika modernizacija in racionalizacije, ki določa tudi razvoj moderne politične kulture, na prednosti formalno-obče zakonodaje pred kakršnokoli vsebinsko določitvijo norm in ciljev, nujnih za dobro življenje. Moderno določa primat pravičnosti nad dobrim: načela pravičnosti morajo biti izpeljana neodvisno od posebnih pojmovanj dobrega, saj morajo upoštevati pluralnost med seboj bojujočih se koncepcij dobrega. Skratka, za demokratično politično kulturo je značilna desubstancializacija Dobrega, odsotnost kakršnega-koli substantiviranega občega Dobrega, ki bi posamezniku narekovalo, kako naj deluje.

Na drugi strani pa nam delovanje realnih demokracij kaže, da nastopajo v njihovem okviru človekove pravice, eden izmed temeljev demokratične formalno-obče zakonodaje, predvsem kot pravica do ne-Zla. V praksi realnih demokracij so človekove pravice zreducirane na pravico človeškega bitja, da ni ogroženo njegovo življenje, njegovo telo, njegovo razpolaganja s svojimi svoboščinami, njegova kulturna, spolna itn. identiteta..., skratka, na pravico, da se mu ne prizadane zlo. Kot takšne predpostavljajo človekove pravice nekakšno samoraslo in univerzalno zmožnost identificirati Zlo²³. Splošni konsenz glede človekovih pravice je konsenz glede tega, katere okoliščine in katera dejanja človeškemu bitju prizadanejo zlo in jih je treba zato izločiti.²⁴

²³ Svoje stališče opiramo na interpretacijo etike človekovih pravic, ki jo je razvil A. Badiou v: *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Pariz 1993.

²⁴ Kot nam kažejo konkretni primeri realdemokratičnega delovanja v imenu človekovih pravic, primeri Bosne, Haitija, Ruande, Somalije, se predpostavlja univerzalna identifikacija Zla v praksi zreducira na določitev še dopustne mere Zla. Boj za človekove pravice je v realdemokratični praksi obramba pred pretiranim Zlom, boj za *pravo mero Zla*.

Prepoznanje Zla je seveda možno le na temelju vednosti o Dobrem. Način, kako delujejo človekove pravice v politični praksi demokratičnih družb nam tako razkriva neko neskladje. Na ravni načel moderne demokratične politične skupnosti je izključeno, da bi se skupnost vzpostavljala na temelju predstave o skupnem Dobru. Uporaba človekovih pravic v realdemokratični praksi pa govori o tem, da v demokratičnih političnih skupnostih, ne glede na geslo o primatu forme pred vsebino, pravičnosti pred dobrim, vendarle obstaja neko Dobro, da to Dobro vseskozi že uravnava demokratično politično prakso. Razumevanje človekovih pravic kot pravice do ne-Zla določa nosilca teh pravic na dva načina. Na eni strani je človek, ki mu te pravice pripadajo, določen kot trpeče, pasivno bitje, kot *žrtev*. In sicer žrtev v tistem pomenu, v katerem za nekoga rečemo, da je »žrtev okoliščin«. Človek človekovih pravic »...je tisti, ki je zmožen samega sebe prepoznati kot žrtev«, ²⁵ se pravi, ki samega sebe, svoje najbolj intimno bistvo dojema kot proizvod okoliščin. Na drugi strani pa zmožnost univerzalnega prepoznanja zla že vseskozi predpostavlja tisti minimum dobrega, ki človeka dela za človeka, predpostavlja torej neko identično bistvo človeka. Človek-žrtev je hrbtna plat človeka-poseselnika lastnega Dobrega: človek poseduje svoje Dobro, kolikor mu le-tega ne jemlje zlo okoliščin. Demokratična politična skupnost temelji na tistem konsenzu o minimumu Dobrega, ki ga človeku za ceno njegove človeškosti ni mogoče vzeti.

Iz uporabe človekovih pravic v praksi lahko tako potegnemo naslednji sklep: zmožnost univerzalnega prepoznanja Zla in obramba pred njim je način, na katerem je Dobro, ki je v moderni demokratični politični kulturi po definiciji odsotno, v njej vseeno prisotno. Dobro v njej ni zares odsotno, ampak je iz nje zgolj izključeno v svoji neposredni pojavnosti. Dobro kot tako je izključeno, zato pa se na prikrit način vrača v obliki spontane in univerzalne zmožnosti prepoznanja Zla. A tako kot velja za Dobro, da deluje prek ovinka, tako velja tudi za Zlo, ne glede na to, da je nenehno evocirano in da se človekove pravice določajo *glede nanj*, da ni nikoli zares prisotno kot tako, kot nekaj, kar je bistveno za definicijo subjekta. Zlo je človeku človekovih pravic vedno zunanje, locirano je v okoliščine, ki ga ogrožajo od zunaj. Skratka, za realdemokratično politično prakso je značilno, da deluje tostran meje, kjer se začenja področje Dobrega in Zla, da Dobrega in Zla pravzaprav ne pozna. In če se je najprej zdelo, da demokratična praksa oporeka demokratičnim načelom, se zdaj kaže, da je vendarle v skladu z njimi.

Teorija in praksa, demokratična načela in njihova realizacija, se torej istočasno ujemata in spodbijata. Praksa postavlja na laž teorijo, s tem pa jo v zadnji instanci zopet potrjuje: demokratična kultura očitno res ne pozna Dobrega in

²⁵ A. Badiou, *L'éthique*, str. 12.

Zla, je, kot smo dejali, tostran meje, kjer se Dobro in Zlo začenjata, toda pozna ju zato ne, ker v svoji praksi vseskozi proizvaja neko podobo Dobrega in Zla. To razmerje hkratnega ujemanja med teorijo in prakso je treba po našem mnenju razumeti kot znamenje za to, da resnica ne pripada sama na sebi ne teoriji ne praksi. Proizvede se šele v njunem srečanju, skozi uporabo načel v praksi, in sicer kot tisto, kar oba člena spregledujeta. Praksa na sprevrnjen način udejanja tisto resnico, za katero ostaja teorija slepa. Resnica, ki jo proizvaja srečanje teorije in prakse, se pravi, tisto skupno sprevidenje resnice, ki je temelj njunega razmerja, pa se glasi: substancialno Dobro je sicer v moderni politični kulturi res izključeno, vendar pa v njej vseeno deluje neko »Dobro«. Sama odsotnost substancialnega Dobrega je kot taka že neko specifično »Dobro« moderne demokracije, »Dobro« čisto posebnega kova.

Vrnimo se še enkrat k načelom demokratske invencije. Prednost formalno-občega zakona pred vsebino, pravičnosti pred Dobrim pomeni tudi, da demokratični subjekt – človek, ki ga določa prednost univerzalnega, forme – nima nobene vsebinske opredelitve, nobenega substancialnega bistva. Bistvo človeka kot subjekta je v tem, da je izprazenjen vseh substancialnih določitev. Njegova edina določitev je, da se vzpostavlja *ne glede* na kakršnekoli vsebinske določitve: njegovo bistvo ni drugega kot prazno mesto, ki se odpre s tem, da je subjekt najprej tisti, ki ne more poznati nobene rasne, verske, nacionalne, kulturne itn. opredelitve²⁶. Človek je torej subjekt zato, ker mu okoliščine ne morejo prizadejati zla, natančneje rečeno, ker mu ne morejo ne prinesiti dobrega ne prizadejati zla. Drugače rečeno, človek je subjekt, kolikor ni žrtev. Kot subjektu mu vse prej ustreza tisto ime, ki mu ga daje Badiou: je neko Nesmrtno.²⁷

Nesmrtnost sicer ni človekovo lastno delo. Je pa nekakšen stranski produkt njegove subjektivacije, njen izmeček, ki deluje hkrati tudi kot njeno gonilo. Drugače rečeno, subjektivacija človeka, njegovo izprazenje od sleherne substancialne določitve, od slehernega Dobrega, ki bi dajalo njegovi eksistenci njen končni smisel, proizvaja sama neko vsebino, neko »Dobro«. In sicer neko »Dobro«, ki se od vsega ostalega Dobrega razlikuje po tem, da se upira gesti izpraznitve, izničenja Dobrega, da se torej človek kot subjekt nikoli ne more določati *ne glede* nanj. A če je to »Dobro«, prej smo ga imenovali Nesmrtno, tisto, pred čemer gesta izpraznitve obnemore, je hkrati tisto, za kar v subjektivaciji človeka zares gre. Nesmrtno je tisto, kar ohranja status subjekta in kar omogoča, da človek kot subjekt sploh deluje.

²⁶ Seveda človeka vselej že določajo okoliščine, vendar je subjekt po tem, da svobodno »izbere« svojo določenost z okoliščinami. Drugače rečeno, je tisti v okoliščinah vedno manjkajoči zadnji vzrok za to, da ga določajo (prav te in ne kake druge) okoliščine.

²⁷ A. Badiou, *L'éthique*, str. 13/14.

Temeljna poteza moderne politične kulture, odsotnost kakršnegakoli substantiviranega občega Dobrega, ki bi posamezniku narekovalo, kako naj deluje, je torej sama v sebi že pozitiven projekt, se pravi, artikulira neko »vsebinsko« idejo, ki jo vodi in določa. *Resnica demokratske invencije je, da demokracija združuje ljudi okoli neke pozitivne ideje »Dobrega«*. Z njo je kot »Dobro« vpeljan v moderno družbo kot njen najbolj notranji del moment neke radikalne in ireduktibilne negativnosti, moment vrzeli, razcepa, manka. Skratka, moment nemožne možnosti, nekaj, kar pride do svoje biti le prek absolutne prekinitve s tem, kar je dano, kar obstaja. Kot takšno je »Dobro«, ki ga artikulira demokratska invencija, nerazločljivo od razkroja družbenega telesa in razvezave družbene vezi, se pravi, od Zla.

In človekove pravice so temeljna pridobitev demokratske invencije le v toliko, kolikor reprezentirajo »Dobro«, ki ga artikulira moderna demokracija, se pravi, kolikor so zmožne v realdemokratični praksi držati mesto tega »Dobrega«. Niso pravice do ne-Zla, obramba življenja pred smrtjo, preživetja proti bedi, ampak so pravice Nesmrtnega: »pravice Nesmrtnega, ki se uveljavljajo kot take, oziroma, to so pravice Neskončnega, ki uveljavlja svojo suverenost nad kontingentnostjo trpljenja in smrti«. ²⁸

Mesto »Dobrega« v realdemokratični situaciji pa lahko kategorija človekovih pravic reprezentira edino takrat, če so ti pojmi uporabljeni kot pojmi brez slehernega konkretnega, zgodovinsko določenega pomena, kot čista forma brez empirične vsebine, kot pojmi ki ničesar pozitivnega ne izjavljajo. Ker so človekove pravice vedno že napolnjene s specifičnim pomenom, ki jim ga daje samo dejstvo njihove formulacije v konkretnih družbenih in zgodovinskih pogojih, pomeni ta zahteva naslednje: vloga človekovih pravic kot pozitivnih, afirmativnih stavkov je le, da delujejo kot *omejitev* vsakokratne pozitivne politike, kot zastopnik meje, tostran katere se mora zadrževati pozitivna politika. ²⁹ Uveljavljanje človekovih pravic torej ni politika spoštovanja razlike, spoštovanja drugega. Nezaostnost gesla o spoštovanju razlike drugega, spoštovanja, ki ga razglašajo pogosto za največjo dragocenost demokratične politične kulture, je v tem, da nimamo nobenega kriterija, s pomočjo katerega bi lahko presodili, da v drugem zares priznavamo njegovo drugost, ne pa le naše podobe o drugem, nas same v drugem. Drugače rečeno, izjava o »pravici do razlike« vedno že predpostavlja neko mesto, od koder je mogoče presojati razlike, mesto, ki je samo izvzeto spletu razlik. Izjavljalno mesto te izjave je vedno neko identično sebstvo, ki ga razlika ne zadane, ki torej samo razlike ne

²⁸ *Ibid.*, nav. po prevodu Jelice Šumič-Riha, ki bo izšel v reviji Problemi.

²⁹ O tem, v kakšni meri takšno dojetje človekovih pravic predpostavlja fikcijo naravnega prava cf. Jelica Šumič-Riha, Človekove pravice kot konstituent demokracije, Problemi-Eseji 1-2, Ljubljana 1992, prav tako tudi Guy Lardreau, *La veracité*, Verdier, Pariz 1993, str. 209 ssl.

pozna. Zato se ustrezna formulacija političnega stališča, ki zase trdi, da »drugim« – priseljencem, homoseksualcem, mariginalcem.. –, priznava njihovo razliko, glasi takole: »Postanite kot mi in pripoznali bomo vašo razliko!«

Spoštovanje človekovih pravic ni spoštovanje difference drugega, ampak je vse prej spoštovanje njegove indiferentnosti, spoštovanje neke Istosti, na katero je pripet človek kot subjekt. Priznanje razlik, ki preplavljajo sleherni, tudi našo lastno identiteto, priznanje tega, da subjekt ni gospodar v lastni hiši, da je sam sebi že vedno drugi, je danes postalo skorajde že truizem. Veliko težje pa je priznati, da sodi k bistvu subjekta neka Istost, da je prav v tej Istosti njegova ireduktibilna Drugost, nedoločljivost. Skratka, veliko težje je priznati, da je Drugost Drugega neka inertna Istost.

Istost, kakor jo razumemo tu, je torej radikalno zoperstavljena temu, kar je dano, kar realno obstaja. Realno obstajajo situacije, ki so vedno nedoločena množica različnih elementov, splet različnih razlik. Kot moderne subjekte nas v resnici določajo razlike, z njimi smo preplavljeni. A razlika ni znamenje Drugosti, nečesa, kar situacijo radikalno transcendirata, ampak je vse prej znamenje tega, kar je *zgolj* dano, kar *zgolj obstaja*³⁰. Prav Istost je tisto, kar ni umestljivo v situacijo kot splet različnih razlik, tisto, kar ostaja sleherni situaciji vedno zunanje, čeprav se artikurira le na njeni podlagi. Prav kot takšna Istost delujejo človekove pravice. So eno izmed imen tistega »Dobrega«, okoli katerega združuje ljudi demokratska invencija, ureditev, ki deluje v imenu pravičnosti proti slehernemu partikularnemu Dobremu. Drugače rečeno, so resnica demokratske kulture, tisto, kar je Isto in kar velja za vse, a kar ni mogoče zreducirati na nobeno realno situacijo in kar nihče v realni situaciji ne more utelešati.

Zdaj lahko natančneje določimo, zakaj je akt zavezanosti demokratski kulturi ponovitev tiste artikulacije Dobrega in Zla, na kateri temelji demokratska invencija: ponovitev te artikulacije je prav s tem, da reprezentira tisto, kar ni umestljivo v nobeno realno demokratsko situacijo, tisto, kar s tem, da iz situacije »izpade«, da se k njej »dodaja«, omogoča, da se demokratska situacija sploh konstituirata kot takšna, se pravi, kot *demokratsko prešita* množica različnih elementov. Akt zavezanosti ima strukturo samonanašajočega govornega dejanja, v katerem temelji pomen izjave na samem izjavljalnem aktu: to o čemer govori izjava »ta politična praksa je primer demokratskega pravila«, »slovenska situacija je primer ustavnega patriotizma kot spoštovanja človekovih pravic«, obstaja edino na podlagi samega izjavljanja, da je nekaj primer pravila. Akt zavezanosti demokratski kulturi pa deluje in se izraža na dveh področjih, na področju politične prakse in na področju teorije, natančneje rečeno, filozofije.

³⁰ Cf. A. Badiou, *L'éthique*, str. 26 sl.

Na področju politične prakse, ki smo jo tu s posebnim ozirom na slovensko politično situacijo obravnavali zgolj kot prakso udejanjanja načela ustavnega patriotizma, se manifestira zavezanost demokratični kulturi, denimo, v obliki soobstoja in medsebojnega povezovanja različnih partikularnih življenjskih form, ki vse konstituirajo svojo identiteto tako, da vpisujejo vase »nič« prazne forme skupne politične kulture.

Na področju teorije, se pravi, znotraj filozofije³¹, se izjavljalna zavezanost demokratični kulturi manifestira kot zgolj filozofska naloga filozofije,³² da, denimo, misli idejo človekovih pravic v politični situaciji kot točko Istosti, kot tisto, kar presega sleherno dano situacijo in kar drži mesto za možnost radikalne prekinitev z dano situacijsko logiko. S takšno opredelitvijo človekovih pravic filozofija prekinja svoje razmerje s politično prakso. Filozofija omogoča, da mislimo realno, tisto Isto, ki vztraja v absolutni prekinitvi z vsako realno situacijo in ki se vedno vrača na isto mesto te prekinitev, edino tako, da sama prekine s politično prakso, da je glede na politično situacijo tisto, kar iz nje izpade, kar ji je heterogeno.

A filozofija, ki misli politično, lahko artikulira človekove pravice kot točko Istosti, realnega, le pod pogojem, da je zmožna *znotraj realne politične situacije*³³ identificirati neko politiko kot primer spoštovanja človekovih pravic. Pogoj za to, da misli človekove pravice kot brezpogojna načela, ki veljajo ne glede na okoliščine in jih ni mogoče spreminjati v nobeni zamišljivi realni situaciji je torej izjavljalni akt, s katerim filozofija postavlja, *da politika spoštovanja človekovih pravic, politika emancipacije obstaja*, da obstaja neka specifična politična praksa, ki udejanja samo sebe kot »primer« spoštovanja brezpogojnosti človekovih pravic, človekove pravice pa razume kot »pravilo« svojega prakse. Edina opora filozofske izjave, da takšna politika obstaja, pa je sam izjavljalni akt filozofije, akt, s katerim filozofija reflektirajoče razsodi: »to je primer pravila«, »to specifično politiko lahko razumemo kot politiko emancipacije«.

³¹ In sicer filozofije, če še enkrat ponovimo, ki je pod pogojem političnega, ki je torej v sami sebi pogojena s tem, da mora misliti politično kot svoj pogoj.

³² Kot naloga, ki je ni zmožna uresničiti nobena druga panoga vednosti, in kot naloga, ki ni politična.

³³ Dejstvo, da mora biti filozofija zmožna, da znotraj realne politične situacije prepozna možne nosilce politike emancipacije, zaheva seveda, da še enkrat premislimo, na kakšen način lahko filozofija prekine svoje razmerje s politično prakso. Tu postavljamo naslednjo tezo: razmerje ne-razmerja s politično prakso zahteva od filozofije, da gesto prekinitev s prakso ponovi v sebi sami. Da torej znotraj sebe razloči del, ki ostaja vselej zavezan neki specifični politiki, del, kjer deluje filozofija kot ideološka praksa, in del, kjer se vzpostavlja kot čista filozofija. Gre za nalogo, ki jo je skušal misliti Althusser: da je namreč na eni strani sleherne praksa možna samo prek neke ideologije iz iz nje, da vselej že govorimo in delujemo v ideologiji in iz nje, in da je na drugi strani takšno trditev o vseprisotnosti ideologije mogoče izreči le z nekega zunajideološkega mesta.

To izjavljanje ni proces, v katerem bi bila neka posebna politika določena v svojem pomenu s subsumpcijo pod obče pravilo. Izjavljalni akt »to je primer pravila« se sicer opira na nekaj partikularnega, na neko konkretno politično prakso, vendar ni ta posebna politika sama tisti »primer«, za katerega gre. »Primer« je tu vse prej tisto, kar je v posebni politiki več od nje same. Posebna politika zgolj kaže na »primer«, zgolj drži njegovo mesto: sama na sebi ni drugega kot opora za vedno znova opravljeno reflektirajočo razsodbo »to je primer pravila«. Drugače rečeno, »primer« je prisoten v konkretni politiki kot subverzija njene vsakokratne določnosti in istovetnosti, njenega določenega položaja v okviru obstoječega. »Primer« je tisto, kar drži v neki realni posebni politiki mesto za vznik nečesa radikalno drugega, novega, za vznik dogodka kot tistega, kar je ireduktibilno na realno politično situacijo.

»Primer pravila« ni nekaj, kar realno obstaja. Je dogodek, ki ga lahko postavlja edino filozofski izjavljalni akt »to je primer pravila«, reflektirajoče razsojanje, ki postavlja neko posebno politiko kot »primer pravila«. Ta filozofski izjavljalni akt ne temelji na ničemer v realnosti: njegova edina opora je zvestoba tistemu dogodku, ki ga z izjavljanjem postavlja, dogodku, ki ni niti pretekeli niti sedanjemu niti prihodnjemu, ampak obstaja edino v modusu »bo bil«. Tako kot obstajajo tudi človekove pravice le kot tisto, kar se vedno znova vrača na isto mesto, na mesto absolutne meje sleherne pozitivne politike, kjer so vselej že bile.³⁴ Filozofski izjavljalni akt je sam na sebi brez-smiseln, vendar pa ga je mogoče prenesti vsem. In ravno s tem, da v mediju samega univerzalnega artikulira neko točko singularnega, filozofija propagira akt zavezanosti demokratični politični kulturi, politiki emancipacije.

Zdaj lahko formuliramo odgovor na naše začetno vprašanje, kaj se dogaja, ko kot abstraktni dejavniki univerzalističnega filozofskega diskurza »prevzemamo odgovornost« za realno politično situacijo. Filozofija, ki misli politično, »prevzema odgovornost« za politično situacijo na dva načina. Tako, da je zmožna v realni politični situaciji identificirati primer politike emancipacije, da se torej vzpostavlja kot sestavni del politike razsodne moči. In tako, da s

³⁴ Da se izjavljalni akt »to je primer spoštovanja človekovih pravic« opira edino na zvestobo tistemu, kar v izjavi postavlja, na zvestobo človekovim pravicam kot enemu izmed imen demokratičnega »Dobrega«, nas opozarja seveda na to, da demokratična drža, akt zavezanosti demokratični kulturi, sama na sebi ni nosilec nekega pozitivnega družbenega projekta. Drugače rečeno, akt zavezanosti demokratični politični kulturi, politika emancipacije, je zaradi svoje samonanašajoče se strukture vselej vezan na razvezanje družbenih vezi, na razpustitev družbenega telesa. Kar tudi pomeni: *politika emancipacije je nerazločljiva od Zla*. Paradoks je nemara le v tem, da jo lahko kot politiko, ki vpisuje Zlo v samo jedro demokratičnega projekta, udejanjamo le tako, da se borimo proti tistim političnim praksam, za katere je zlo družbenemu projektu vedno vnanje, proti rasizmu, populizmu, nacionalizmu. Demokratično »Dobro« zahteva politiko emancipacijo, ki se bori proti zlu, kolikor zlo zanika nerazločljivost Dobrega od Zla.

tem, ko v mediju mišljenja artikulira to, kar s pojmom ni mogoče zajeti in kar na pojem ni mogoče zreducirati, omogoča, da postane singularni akt zavezanosti politike emancipacije nekaj, kar je mogoče prenesti vsem.

»Primer pravilne ni nekaj, kar resnično obstaja, je dohodek, ki ga lahko postavljamo edino filozofski izjavljani akt« to je primer pravilne, reflektivne razpoložljivosti, ki postavlja neko posebno politiko kot »primer pravilne«. Ta filozofski izjavljani akt ne temelji na ničemer v resničnosti; njegova edina opora je zvestoba istemu dohodeku, ki ga z izjavljanjem postavlja, dogodek, ki ni niti pretekli niti sedanjí niti prihodnji, ampak obstaja edino v mediju »do bilke«. Tako kot obstajajo tudi človekove pravice le kot tisto, kar se vedno znova vrača na isto mesto, na mesto absolutne mere, sicerne pozitivne politike, kar so vselej že bile.¹⁴ Filozofski izjavljani akt je sam na sam presamostni, vendar pa ga je mogoče prenesti vsem. In ravno s tem, da v mediju samega univerzalnega artikulira neko točko singularnega, filozofski propagira akt zavezanosti demokraciji politični kulturi, politiki emancipacije.

Z daj lahko formuliramo odgovor na naše začetno vprašanje, kaj se dogaja, ko kot zbirski dejavniki univerzalizirane filozofskega diskursa prevzemamo odgovornost za resnično politično situacijo. Filozofski, ki misli politično, prevzema odgovornost za politično situacijo na dva načina. Tako, da je zmožen v resni politični situaciji identificirati primer politike emancipacije, da se torej vzpostavlja kot sestavni del politike razsolne moči. In tako, da s

¹⁴ »Ta se izjavljani akt ni je primer splošnega človekovih pravic opira edino na zvestobo istemu, kar v izjavi postavlja, na zvestobo človekovim pravicam kot enakim izmed enakih demokratičnega obdobja, nas opozarja sveda na to, da demokratični ni bil akt zavezanosti demokraciji kulturi, sama na sebi ni nosilec nekega pozitivnega družbenega projekta. Drugič, resno, akt zavezanosti demokraciji politični kulturi, politiki emancipacije, je zaradi svoje samonastajajoče se strukture vselej vezan na razvezanje družbenih vezi, na razpuščanje družbenega telesa. Če tudi komentiramo, kako samostojno je to razreševanje bil Zlati Prizor, ni nujno le v tem, da je lahko kot politika, ki vpraša Zlati Prizor, kako je demokracija projekt, dejavnost, le tako, da se politika pri tem političnim prakso, za kar je to, da razreševanje projekta vedno »vselej« ostaja sama, nepopolna, razpoložljiva. Demokracija je vedno v procesu politične emancipacije, ki se ponovno vrača kot politika razreševanja. (Riha 2013, 104)

Perelmanov filozofski lapsus

Jelica Šumič-Riha

Katera priča brutalnega nasilja se ni slepo, brez premisleka postavila na eno stran, še zlasti če je bil žrtev marginelec, nasilnež pa policaj? Za ene je žrtev že morala zagrešiti nekaj proti veljavnim zakonom, da se je lotila roka pravice, drugi so že vnaprej na strani žrtve, ne da bi sploh vedeli, kaj je zagrešila. To spontano manihejstvo javnega mnenja, ki se ne ujema nujno s strankarsko pripadnostjo, ta vnaprej izključena možnost sprave – za zglede zanj pa se nam ni treba ozirati po sosedih, saj jih najdemo veliko kar doma – nas zanima le, kolikor nam nekaj pove o diskurzivni konstituciji skupnosti.

Intuicija nam pravi, da konsenz utrjuje skupnost, nesloga pa da jo razbija. Na prvi pogled se zdi, da bi lahko imeli popoln razkol javnega mnenja za zgled neuspešne komunikacije, za zgled razdiralnih učinkov označevalca na tisto, čemur so klasični politični misleci rekli politično telo. A vsakdo, ki vzame resno Lacanovo tezo, da je nesporazum konstitutiven za vsako komunikacijo, lahko pokaže, da ta videz blagodejnosti strinjanja in škodljivosti spora vara. Komunikacija je resda uspešna takrat, kadar se zdi, da se razumemo, kadar se glede nečesa strinjamo. A že Kant je pokazal, da homologija, strinjanje glede besed, ne vodi nujno v homonio, v medsebojno strinjanje.¹ Na drugi strani pa nam ne le Lacan, marveč tudi vsakdanje izkustvo dokazuje, da se razumemo predvsem takrat, kadar drugemu, svojemu naslovniku, podtaknemo svoje lastno sporočilo, seveda v obrnjeni obliki.² Če torej diskurz združuje, zato da bi razdruževal, potem ravno tako razdružuje, zato da bi združeval. Zato je naša teza, da nenehno reproducirajoči se nesporazumi, »pogovori gluhih«, niso le

¹ Kantovsko rečeno, četudi drži, da je srečnost določiten razlog volje, pa te maksime ni mogoče povzdigniti v obči zakon, ker »volja vseh v tem primeru nima istega objekta, ampak ima vsak svoj lastni objekt«, zaradi česar se ne prozvede splošno soglasje, marveč prav njegovo nasprotje. Kant to ponazori z dvema zgledoma, ki izrabljata prav učinke dvoumnosti homologije: »Na tak način nastane harmonija, ki je podobna tisti, opisani v zbadljivki o duševnem soglasju dveh zakoncev, ki drug drugega uničujeta: *O čudovita harmonija, kar hoče on, želi tudi ona* itn.; ali pa, kot je, po pripovedi, kralj Franc I. ubesedil svojo obvezo do cesarja Karla V.: kar hoče moj brat Karl (Milano), to hočem imeti tudi jaz.« Cf. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana, 1993, str. 30. (Prevedel Rado Riha.)

² Sprevrčanje žrtve v agresorja potemtakem ni primer neuspešne, marveč uspešne komunikacije. V neomajnem prepričanju, da nas bo drugi napadel, ga prehitimo in spremenimo v žrtev. Z drugim torej ravnamo tako, kot pričakujemo, da bo drugi ravnal z nami.

tisto, kar onemogoča skupnost, marveč tudi tisto, kar subjekte homogenizira. A kako je mogoče, da je diskurz hkrati vir razdora in družbena vez?

V nasprotju z vsakdanjo puhlico, ki pravi, da se družijo tisto, kar si je podobno, moramo reči, da si je podobno tisto, kar se družijo. Vsak subjekt je produkt nekega določenega diskurza. Politični diskurz pa je, kot je znano, privilegirani kraj identifikacije. Preprosto povedano, šele diskurz nam pove, kaj smo (katoliki, muslimanski fundamentalisti, izbrano ljudstvo, antifašisti itn.). Kaj smo, vemo le, če hkrati vemo, kaj nismo. Za identiteto sta torej potrebna vsaj dva člena. Brez antifašista ne bi bilo fašista, brez levice ne bi bilo desnice. Seveda pa ni vseeno, ali se, denimo, katolik določa v razmerju do muslimanskega fundamentalista ali do ateista.

Politični diskurz je potemtakem diskurz na drugo potenco, saj zgolj podvaja učinke diskurza kot osnovnega orodja za homogenizacijo. Še več, politični diskurz je diskurz, katerega pglavitni smoter je homogenizacija. C. Schmitt je imel torej prav, ko je poudaril kot temeljno značilnost političnega ločevanje med »nami« in »njimi«, med »prijatelji« in »sovražniki«. A prav je imel le v tisti meri, v kateri je samo politično situirano na ravni imaginarnega kompetitivnega razmerja med podobniki, ki bi se med seboj pobili, če ne bi mogli svoje agresivnosti obrniti proti drugemu. Homogenizacija oziroma socializacija torej ne prinaša nujno tudi pacifikacije. Pogoji za možnost pacifikacije je zato izvoz vojne drugam. Iz česar izhaja, da političnega diskurza ni mogoče reducirati zgolj na schmittovsko binarno opozicijo. Matrica političnega diskurza, s pomočjo katere le-ta proizvaja podobnike, vključuje namreč vsaj štiri člene. Dva člena sta si podobna le v opoziciji do tretjega, pri čemer je četrti člen, to je kraj, od koder se podobnost in razlikovanje izrekata, izvzet, utajen.

Iz česar izhaja, da politični diskurz že po definiciji ne more biti univerzalen. Vsaj en člen, subjekt izjavljanja, mu nujno uhaja. Tudi če se naslavlja na vse, subjekt izjavljanja ni všteti v te vse. Izključitev je torej pogoj za možnost političnega diskurza, in sicer tako na ravni izjavljanja kakor na ravni izjave. Kajti politični diskurz se lahko učinkovito naslavlja na subjekte oziroma jih interpelira v subjekte le, če nekatere izključi. Homogenizira lahko le, če na svoje subjekte pritisne pečat Drugega (Narod, kri, raso, vero, spol itn.), vse drugo, heterogeno, raznolično, pa izloči iz svojega polja kot potencialni vzrok spridenja »substance«, kot vir spora in razdora. Tako bi lahko rekli, da je politični diskurz regulator razmerij na imaginarni ravni, toda le, če za nevtralizacijo agresivnega naboja med podobniki skonstruira priložnostne druge.

Toda konflikti niso *raison d'être* zgolj za politični diskurz, temveč tudi za teorije argumentacije. Perelmanova »nova retorika« tako kot Aplova in Habermasova teorija racionalne argumentacije, izhajajo iz izvorno konfliktna

situacije, iz realnosti antagonizma, ki ga ni mogoče reducirati zgolj na nesporazum. Z gledišča teoretikov racionalne argumentacije se politični diskurz kaže kot mehanizem za nenehno reprodukcijo konfliktov in kanaliziranje agresivnosti proti vedno novim tarčam, argumentacija pa kot strategija za presežanje konfliktov in odpravo nasilja. Argumentacija se jim kaže kot edina možna ali, rajši, kot edina smiselna alternativa nasilju,³ kot pravi Perelman, in sicer iz dveh razlogov: prvič zato, ker je zanje govor orodje, nepogrešljivo v vsaki ekonomiji nasilja, tako bi lahko rekli, da je argumentacija medij, v katerem pridejo do besede razlike in nasprotja, in drugič zato, ker je govor kot taka, zgolj z jezikovnimi sredstvi zmožen nevtralizirati nasilje. Kolikor je govor izvirno disharmoničen – vse harmonije pa so, kot je znano, bodisi neme, mehanične, ali pa glasbene, iz njih je govor ravno pregan – argumentacija ni obljuba »paradiža na Zemlji«,⁴ kot pravi Perelman. Ravno nasprotno, lahko bi rekli, da Perelman zdravi bolezen s tistim, kar jo je povzročilo: diskurz je zanj hkrati vir sporov in konfliktov in orodje za reševanje družbenih konfliktov in za doseganje kompromisa, sprave.

Rdeča nit Perelmanovih, a tudi Aplovih in Habermasovih teorizacij argumentacije je zato vprašanje, kako z argumentacijo rešiti spor, kako, izhajajoč iz antagonističnih pozicij, iz inkompatibilnih premis doseči skupno odločitev. Partikularnost Drugega, od katerega sta odvisni identifikacija in politična subjektivacija, je za teoretike racionalne argumentacije sicer realnost, vendar realnost, ki jo je treba preseči. Ker zanje vzroki za konfliktnost koincidirajo s partikularnostjo, vidijo rešitev v reafirmaciji univerzalnega. Tako nasproti partikularnim Drugim politike in etike postavljajo univerzalnega Drugega uma, proti konfliktnim mnenjem univerzalni konsenz.

Za Perelmana, tako kot za Apla in Habermasa, je edino govor, natančneje, »govorna interakcija« nosilec racionalnosti. Um je v »logosu« in ne, denimo, v naravi ali v zgodovini. Tako habermasovec J. Kopperschmidt v knjigi, posvečeni argumentaciji, pokaže, da je mogoče sodobni koncept uma rekonstruirati v njegovih zgodovinskih in družbenih eksistenčnih pogojih le kot »umnost govora. Ta mora biti zmerom že predpostavljena kot normativni pogoj za možnost govora, če naj govorica ustreza temu, čemur pravimo sredstvo za možno sporazumevanje.«⁵ Zato argumentacija za teoretike racionalne argumentacije

³ Cf. Ch. Perelman, *Le raisonnement et le déraisonnable en droit*, L.G.D.J., Paris 1984, str. 199. To pa seveda ne pomeni, kot upravičeno pripomni J. Kopperschmidt, da argumentacija oz. govor ne more biti (kot to dokazujejo zgodovina antične sofistike in sodobne pojavne oblike 'govornega gospostva') ne le ena izmed oblik nasilja, marveč celo najbolj pretanjeno in najbolj učinkovito nasilje. « Cf. J. Kopperschmidt, str. 153f, *Argumentation*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin 1980,

⁴ Cf. Ch. Perelman, *Justice et raison*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1963, str. 245f.

⁵ J. Kopperschmidt, *op. cit.*, str. 9.

ni gola manifestacija razlik in nasprotij, marveč hkrati tudi prizadevanje po njihovi razrešitvi, po preseženju nasprotij v konsenzu. Argumentacija je zanje prav tisti medij, v katerem pride do besede sam um. Argumentacija kot regulator konfliktov na političnem, pravnem in moralnem področju tako nastopa kot sodobno utelešenje praktičnega uma oz. kot pojavna oblika, ki edina omogoča praktično učinkovitost uma. Argumentacija je za te teoretike govor, ki za svoje merilo in smoter priznava le um, umu pa prisojajo vlogo razsodnika, ki presoja veljavnost in moč argumentov.⁶ Enačaj med umom in logosom ni nekaj samoumevnega. Zato da bi lahko umu pripisali vlogo normativne instance, je nujno, da že sam diskurz pojmujejo v skladu z juridičnim modelom, to je z govorom, ki zmerom že predpostavlja navzočnost sodnika. Naš namen je, da v nadaljevanju rekonstruiramo pogoje za možnost izenačevanja med umom in logosom, ki ima za zagovornike racionalne argumentacije skorajda aksiomatsko vrednost, in hkrati, da preverimo legitimnost juridične paradigme kot nove paradigme racionalnosti.

Bolj ali manj spontano privilegiranje pravnega modela je razvidno, denimo, tudi iz ključne vloge, ki jo ima v Perelmanovi teoriji argumentacije pravilo za pravičnost. To pravilo, ki zahteva, »da je treba bitja iste kategorije obravnavati na enak način«⁷, na prvi pogled zgolj na novo formulira klasično načelo identitete: nekemu objektu upravičeno pripišemo lastnosti, ki smo jih pripisali identičnemu objektu. A Perelman prepričljivo pokaže – pri čemer se opira tako na Leibnizovo načelo o nerazločljivosti kakor tudi na Fregejevo kritiko klasičnega pojma identitete, saj lahko po Fregeju govorimo le o identičnosti različnih imen objekta, ne pa samih stvari – da pravila za pravičnost sploh ne bi bilo mogoče uporabiti, če bi ga interpretirali v duhu načela identičnosti. Kajti entitete, ki bi bile v vsakem pogledu identične oziroma enake sploh ne obstajajo. Perelmanu pa gre prav za dejansko in učinkovito uporabo formalnega pravila za pravičnost.⁸

⁶ Cf. S. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, Cambridge 1959, str. 15 in 40. Za Toulmina je argumentacija proces, ki izpričuje svojo umnost tako, da veljavnost argumentov oz. zahtev, ki jih normativne trditve vsebujejo, presojamo »pred sodiščem uma« in jih v skladu s sprejetimi merili potrdimo ali zavrnemo. Na to priljubljeno metaforo, ki si jo Toulmin sposoja od Kanta, se sklicuje tudi Habermas v svoji teoriji argumentacije. Cf. zlasti *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981, str. 56. Zanimivo je, da tudi drugi sodobni teoretiki argumentacije, med njimi zlasti Perelman, razsodniško vlogo uma v argumentacijski praksi pogosto pojasnjujejo s pomočjo metafore o sodnem postopku. Cf. Ch. Perelman, *Justice, Law, and Argument: Essays in Moral and Legal Reasoning*, Random House, New York 1967, str. 344.

⁷ Cf. Ch. Perelman, »De la justice«, v *Justice et Raison*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1979, str. 20.

⁸ »Če ni identičnih bitij, potem je pravilo za pravičnost smiselno le, kolikor nam pove, kako naj obravnavamo bitja, ki niso identična.« Cf. Ch. Perelman, *Droit, morale et philosophie*, Bibliothèque de Philosophie du droit, Paris 1968, str. 14.

Tako kot vsako pravilo se tudi Perelmanovo pravilo zaplete v paradoks uporabe pravila. Dve oviri, na kateri trči pravilo za pravičnost, izpostavita prekarnost tako njegove uporabe kakor tudi njegove legitimnosti. Prva zadeva interne težave pri opredelitvi primerov, ki naj bi bili subsumirani pravilu. Druga zadeva status vrhovnega pravila, ki ga Perelman pripisuje pravilu za pravičnost. V prvem primeru je pod vprašaj postavljena konkretna aplikacija pravila, v drugem pa njegova univerzalnost. Toda tisto, kar loči to »zlato pravilo« racionalnosti od drugih pravil, zaradi česar problematičnosti njegove aplikacije ni mogoče reducirati zgolj na paradoks ravnanja po pravilu, je v tem, da funkcionira na dva načina: kot pogoj za argumentacijo in hkrati kot argument, kot transcendentelni okvir argumentacije, to je, kot nekakšno »metapravilo« argumentacije, in hkrati kot vrednota, ki je potrjena ali zanikana. Na eni strani vsak poskus tematizacije pravila za pravičnost postavi pod vprašaj njegov status univerzalnega okvira argumentacije, na drugi pa ga zatrdi bodisi kot prekarno, sporno vrednoto, bodisi kot enega izmed možnih argumentov, kajti že golo dejstvo, da se sklicujemo na pravilo za pravičnost, deluje v argumentaciji kot argument. Kajti zanikati pravilo za pravičnost v imenu svobode, enakosti, človečnosti itn. pomeni zanikati njegovo suverenost kot transcendentalnega pravila, a hkrati potrditi njegov status vrednote.

Ni težko pokazati, kje so šibke točke takega juridičnega modela argumentacije, kot ga zagovarja »nova retorika«. Če je formalno pravilo za pravičnost temeljno justifikacijsko načelo in zato tudi kriterij racionalnosti argumentacije, potem se moramo vprašati, prvič, od kod se izreka identičnost primerov, na katere se aplicira isto pravilo, in drugič, ali sploh obstaja mera za neizmerljivo oziroma ali je pravilo za pravičnost aplikabilno na ireduktibilno antagonistične premise. Preprosto povedano, sprašujemo po modelu konstitucije univerzalnega pravila. Perelman tako kot tudi drugi zagovorniki racionalne argumentacije univerzalnost pravila utemeljuje na izjemi, na izvzetosti subjekta izjavljanja. Kajti vsak poskus umestitve subjekta izjavljanja v pravilo pomeni Perelmanu padec v despotizem, v samovoljno dogmatsko afirmacijo ene interpretacije pravila, enega gledišča. Perelmanova rešitev ali, rajši, utaja gospodarjevega diskurza je zato demokratična participacija vseh na tem diskurzu. Pravilo za pravičnost je univerzalno le, če je sprejemljivo za vse udeležence argumentacije, za vse pa je sprejemljivo le, če je vsak udeleženec potencialni subjekt izjavljanja tega pravila, zakonodajalec. Toda po drugi strani univerzalnega in za vse sprejemljivega pravila ni mogoče izreči, kajti izreči ga ni mogoče drugače kakor z nekega specifičnega, po definiciji omejenega gledišča, iz česar izhaja, da je edina opora za univerzalnost nenehna refutacija partikularnega. Argumentacija je zato po definiciji neskončna.

Ta nujnost afirmacije neskončne argumentacije je razvidna tudi iz opozicije

sodnik/filozof. Oba se ravnata po pravilu *Audiat et altera pars!*⁹ Za oba je univerzalnost nekega argumenta ali sklepa pogojena z zavračanjem ugovorov in upravičevanjem lastnih tez. Toda filozof se za razliko od sodnika ne more izvzeti iz diskusije, ravno nasprotno, njegovo stališče je vedno znova postavljeno pod vprašaj. V filozofski razpravi ni vrhovne instance, ki bi izrekla zadnjo, neovrgljivo sodbo. In prav zato, ker ni zadnje besede, spor ni nikdar dobljen. Filozofska argumentacija je potemtakem po strukturni nujnosti neomejena in brez konca.¹⁰ Za »novo retoriko« je tako brezmejna odprtost logosa za diskusijo pogoj za možnost umne argumentacije kakor tudi njen smoter. Zato ne preseneča, da nastopa filozofska diskusija kot model za nenehno širjenje polja umnosti.¹¹

V prvem modelu, ki ga reprezentira sodnikov diskurz kot zgled za »despotski«, mi bi rekli gospodarjev diskurz, je univerzalnost konstituirana na izjemi, na izvzetosti razsodniške instance sami argumentaciji. Zato sodnikov diskurz po Perelmanu ne more biti model za univerzalnost uma, ne za demokratično, odprto, umno argumentacijo. V drugem modelu, ki ga reprezentira filozofski diskurz, pa je univerzalnost izenačena s serijskostjo, z načelno odprtim nizom zavrnitev in justifikacij. Beg pred nevarnostmi gospodarjevega diskurza je zato dobesedno beg v slabo neskončnost, ki problema univerzalnosti ne reši, temveč zgolj odloži, vseeno pa se samemu Perelmanu kaže kot edini dokaz za umnost in univerzalnost argumentacije. Od tod se z vso ostrino zastavi problem konsenza in pogojev za njegovo možnost.

Za konsenz, kot so vedeli tako sofisti kakor tudi drugi konformisti, nikakor ni nujno sklicevanje na um. Konsenz se namreč lahko opira zgolj na interiorizacijo skupnih vrednot, mnenj, prepričanj, kot zahteva tradicija klasičnega republikanizma in kot za njo ponavljajo sodobni komunitarci. Konsenz, dojet kot stanje miru (državljskega, socialnega, mednarodnega), je lahko dosežen zgolj z jezikovnimi sredstvi: z dialogom in prepričevanjem. Za tak »konformističen« oziroma sofistični koncept konsenza je zato značilna neposredna koincidenca *homonoie* in *homologie*, diskurza in politike. In ker ni ničesar zunaj diskurza, kar bi skovalo družbeno vez, bi lahko rekli, da za to pojmovanje konsenza diskurz dobesedno je družbena vez.

Za sodobne teorije racionalne argumentacije pa diskurz ni že neposredno političen. Zato da bi diskurz imel politične učinke, drugače rečeno, zato da bi »proizvedel skupnost«, je nujna intervencija neke normativne instance. Kajti tudi to stališča priznava konstitutivno vlogo konsenza za skupnost. Iz česar

⁹ Cf. Ch. Perelman, »Cinq leçons sur la justice,« v *Droit, morale et philosophie*.

¹⁰ »... tip racionalnosti v procesu filozofskega utemeljevanja je tak, da tega procesa ni mogoče nikdar dovršiti.« Cf. *Le champ de l'argumentation*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1979, str. 205.

¹¹ Cf. »La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue,« v *Justice et raison* in »Dialectique et dialogue« v *Le champ de l'argumentation*.

izhaja, da skupnost ni empirična danost, ni zgolj naključna zbirka individuov. In če skupnost, natančneje, »prava« skupnost ni že dana, marveč se mora šele konstituirati, je odločilnega pomena vprašanje podlage za njeno konstitucijo. Preprosto povedano, za to stališče ni že kar vsak konsenz dober. Dober je le tisti, ki se opira na Dobro in na resnico, v nasprotju z lažnim konsenzom, ki se opira zgolj na varljiva mnenja, na demagogijo, na moč prepričevanja ipd. V tisti meri, v kateri že sama predstava o ločitvi pravega, resničnega konsenza od lažnega predpostavlja in zahteva intervencijo etike, lahko govorimo o drugačnem modelu artikulacije diskurza in političnega: tu ne gre več za neposredno koincidenco diskurza in politike, marveč gre prej za voz, pri čemer je vezni člen med govorom in politikom etika.

Ta nova modaliteta artikulacije govora in politike, ta tiha, netematizirana vrnitev etike opozarja, da je za Perlemana, Apla in Habermasa, tako kot že za Platona in Aristotela, diskurz resda nujen, ne pa tudi zadosten pogoj za politično. O tem priča nepripravljenost teoretikov racionalne argumentacije – ob vsem sklicevanju na retorično tradicijo in sofistiko – pretrgati s platonistično paradigmo.¹² Tako tudi ločevanje med resničnim, umnim konsenzom in lažnim konsenzom, ali pa Perelmanova opozicija med pregovarjanjem (*persuasion*), ki ga je mogoče doseči z demagogijo, z zlorabo jezikovnih sredstev, in prepričevanjem (*conviction*), ki se opira na argumente, sprejemljive za vse umne ljudi,¹³ zgolj na novo formulira Platovno distinkcijo med dobro retoriko (filozofijo) in slabo retoriko (sofistiko). Ta bolj ali manj prikriti platonizem sodobnih teorij o racionalni argumentaciji, predvsem pa predpostavka o obstoju diskurzu imanentne etike, ki jo Habermas poimenuje komunikacijska etika, na podlagi katere je mogoče odločati o zlorabi ali pravilni rabi diskurza, o

¹² Ta paradoks je morda še najbolj opazen pri Perelmanu. V svojem programskem uvodu v *Kraljestvo retorike* takole opredeli razmerje med novo retoriko in filozofijo:

»Teorija argumentacije, zasnovana kot nova retorika ali nova dialektika, pokriva celotno diskurzivno polje, ki skuša prepričati ali pregovoriti, ne glede na poslušalstvo, na katero se naslavlja, in na predmet razprave. V primeru potrebe pa je mogoče splošno preučevanje argumentacije dopolniti s specializiranimi metodologijami, ki ustrezajo vsakokratnemu tipu poslušalstva in vrsti posamezne discipline. Na ta način bi bilo potemtakem mogoče izdelati pravno ali filozofsko logiko, ki ne bi bila nič drugega kot specifična aplikacija nove logike na pravo ali filozofijo.

S tem, ko sem filozofsko logiko podredil novi retoriki, sem posegel v stoletja staro razpravo, ki se je začela s Parmenidovo veliko poemo in filozofijo za zmeraj opredelila kot nasprotje retorike.

Za Parmenida in za dolgo tradicijo zahodne metafizike, ki jo predstavljajo Platon, Descartes in Kant, je iskanje resnice – od nekdanj domena filozofije – nasprotje retoričnih ali sofistčnih postopkov. Retoriki in sofisti naj bi se namreč zadovoljili s tem, da so ljudi pripravili do tega, da so sprejeli raznolika in varljiva mnenja.« Cf. Ch. Perelman, *Kraljestvo retorike*, ZPS Ljubljana 1993, str. 18. (Prevedla Jelka Kernev-Štrajn.)

¹³ *Ibid.*, str. 44f.

moralnosti ali nemoralnosti politike, opozarjata, da je za te teoretike, tako kot že za Platona in Aristotela, misel o neposredni političnosti diskurza neznosna, z drugimi besedami, da je zanje avtonomija politike enako nesprejemljiva kot avtonomija diskurza.

V tem oziru je problematičen zlasti Perelman. Kot bomo pokazali v nadaljevanju, je Perelman zaradi vztrajanja na univerzalni umnosti prisiljen vpeljati zunajdiskurzivne kriterije normativnosti, kar je v očitnem nasprotju z njegovim deklariranim antiplatonizmom in ravno tako deklarirano rehabilitacijo sofistične retorike. Zato ni težko pokazati, da je za Perelmana, kljub kritiki Platona in nenehnemu sklicevanju na Aristotela kot na nekakšnega predhodnika nove retorike,¹⁴ ključna referenca Platon, ne pa Aristotel. Tudi referenčni okvir za artikulacijo problema »nove retorike« je pri Perelmanu, kot prepričljivo pokaže B. Cassin, prej platonovski kakor aristotelovski.¹⁵ Aristotel je, po mnenju B. Cassin, v perelmanovskem podjetju izrabljen zgolj kot orodje, kot organon za univerzalizacijo retorike, smoter celotnega podjetja pa je »patovnosko-habermasovski«, če smemo tako reči, to se pravi, celotno polje umnosti subsumirati filozofski racionalnost.¹⁶

¹⁴ »...ugotovili smo, da postopke, ki smo jih odkrili, v veliki meri najdemo že v Aristotelovi *Retoriki*. V vsakem primeru pa so Aristotelova prizadevanja nenavadno podobna našim. To je na nas delovalo kot presenečenje in hkrati kot razodetje.« Cf. *Rhétoriques*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1989, str. 71.

Tu bi kazalo opozoriti na dvoumno vlogo Aristotela pri vzpostavitvi nove argumentacijske paradigme. Za Toulmina je Aristotel naravnost negativni zgled za specifično logiko argumentacije. Pri tem se sklicuje predvsem na *Organon* in *Topiko*, kjer Aristotel loči apodiktično sklepanje od dialektičnega. Kopperschmidt pa vidi v Aristotelovem ločevanju med resničnimi stavki, ki jih kot resnične sprejemamo že na podlagi njih samih, in verjetnimi stavki, ki jih sprejemamo zato, ker se vsem ali večini zdijo resnični, že nastavke za sodobno teorijo argumentacije. Tu se seveda ne moremo spuščati v zanimivo, a za naš namen vendarle postransko vprašanje, ali ni Kopperschmidt vseeno preveč posodobil Aristotela. Kopperschmidt namreč meni, da najdemo že pri Aristotelu obrise ideje, na kateri temeljijo vse sodobne teorije argumentacije, namreč ideje, da je narava argumentacije izrazito intersubjektivna. Kopperschmidt vidi v tem, da že pri Aristotelu veljavnost premis ni utemeljena v njih samih, pač pa v tem, da jih sprejemajo vsi ali vsaj večina, že čisto moderen koncept konsenzualne sprejemljivosti premis oz. sklepov. Cf. Kopperschmidt, *ibid.*, str. 16f. Zanimivo je, da tudi Perelman »novo retoriko« utemeljuje na Aristotelovem ločevanju med analitičnim in dialektičnim sklepanjem, med silogizmom in entimemom. Perelman seveda ne gre tako daleč kot Kopperschmidt in ne vidi svoje »nove retorike« že v Aristotelovi, pač pa podobno kot Kopperschmidt opozarja, da je bila Aristotelova analiza dialektičnega sklepanja doslej neupravičeno zapostavljena. Cf. C. Perelman, *Logique juridique*, Dalloz, Paris 1979, str. 1f.

¹⁵ Če je za Aristotela retorika samo ena izmed disciplin, ki nikakor ne prekrije celotne filozofije, pa za Platona, podobno kot tudi za Perelmana, (dobra) retorika oziroma dialektika koincidira s filozofijo. Razlikujeta se le v tem, da je za Platona »vse filozofija«, za Perelmana pa je »vse retorika«. Cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, str. 430.

¹⁶ *Ibid.*

Prav ta prikriti platonizem Perelmanu onemogoča, da bi sprejel konsenz kot izključno diskurzivni učinek, konsenz, dosežen izključno z jezikovno močjo prepričevanja. To je navsezadnje razvidno tudi iz Perelmanovega pojmovanja avditorija, ključnega koncepta nove retorike, kakor tudi iz nujnosti razcepa tega avditorija na partikularni in univerzalni avditorij.

Elaboracija koncepta občinstva, govorčevega naslovnika, je nedvomno največji prispevek Perelmanove nove retorike, saj je šel med vsemi teoretiki racionalne argumentacije najdlje v poudarjanju odvisnosti argumentacije od Drugega. Perelmanu seveda ne moremo čisto preprosto podtakniti Lacanovega pojma. Po drugi strani pa paradoksnosti in celo protislovnosti Perelmanovega koncepta občinstva, zlasti univerzalnega, ki ga ni mogoče preprosto izenačiti z imaginarnim drugim, z govorčevo zrcalno podobo, ni mogoče pojasniti brez reference na Lacanov kompleksni pojem Drugega.

Perelman vpelje koncept drugega, občinstva, kot *differentio specifico* argumentacije glede na demonstracijo. Demonstracija izpeljuje nujne sklepe iz resničnih premis, ne glede na to, kdo je naslovnik demonstracije. Še bolj natančno, demonstracija ni nič drugega kot prehod iz premis v sklep, prehod, ki zaradi svoje prisilne narave izključuje vsako referenco na naslovnika.¹⁷ Pri argumentaciji pa je naslovnik ključna funkcija. Še več, Perelman celo obrne razmerje med avditorijem in argumentacijo. Avditorij ni funkcija argumentacije, pač pa je argumentacija funkcija avditorija.¹⁸ Izhajajoč iz tako dojetega pomena in vloge avditorija, Perelman definira tudi samo argumentacijo:

»Ker cilj argumentacije ni izpeljevati posledice iz danih premis, ampak spodbuditi ali povečati strinjanje poslušalcev s tezami, ki jim jih govornik ponudi v privolitev, argumentiranje nikdar ne poteka v praznini. Predpostavlja namreč duhovni stik med govornikom in njegovim poslušalstvom. Govor mora nekdo poslušati, tako kot mora knjigo nekdo brati, sicer sta ti dejavnosti brez učinka.«¹⁹ O pomenu izjave oziroma o veljavnosti argumenta odloča tudi pri Perelmanu, tako kot pri Lacanu, drugi, naslovnik. Ker je Drugi kot naslovnik diskurza vedno že tu, predpostavljen, je tudi »ponotranjeni« monolog, v katerem naj bi si bil subjekt prezenten za Perelmana zgolj mit. Perelmanov model argumentacije torej že implicira subjektov razcep, kajti v monologu se subjekt obrača nase kot na drugega.

Seveda pa je največja težava za Perelmanovo teorijo argumentacije kako

¹⁷ J. Lacan z »novim silogizmom«, ki ga predstavi v »Logičnem času in vnaprejšnjem zatrjevanju gotovosti« pokaže, da funkcija Drugega ni izključena niti iz silogizma, vseeno pa opozarja, da je ta Drugi, tako kot tudi subjekt, reduciran na indiferentno recipročnost, na golo funkcijo pripoznanja. Cf. *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1993.

¹⁸ Cf. *Le champ de l'argumentation*, str. 24f.

¹⁹ Cf. *Kraljestvo retorike*, str. 23.

pojasniti naslovnikovo soglasje s sklepom. Sam Perelman poudarja, da sklep ne izhaja logično iz argumentov. Če logično sklepanje zgolj izpelje sklep iz danih premis v skladu z utrjenimi pravili za sklepanje in je sklep pravilen ali nepravilen, ne glede na to, ali se avditorij oz. naslovljenec z njim strinja ali ne, pa si mora tisti, ki argumentira, korak za korakom zagotavljati strinjanje avditorija, in sicer tako za premise kakor tudi za sklep. Cilj demonstracije je, da dokaže resničnost sklepa, izhajajoč iz resničnosti premis, skratka, da prenese resničnost premis na sklep. Cilj argumentacije pa je, da na sklep prenese soglasje, ki ga je avditorij že dal premisam.²⁰ Perelman ob tem opozarja še na eno razliko med demonstracijo in argumentacijo: v demonstraciji opustimo premiso zato, ker je neresnična, v argumentaciji pa jo opustimo zato, ker je za naslovnika nesprejemljiva, ne glede na to, ali je resnična ali ne.²¹ Vendar nesprejemljivost premise ni razvidna že iz nje same, pač pa se pokaže šele iz perspektive sklepa, torej za nazaj. Časovna zanka retroaktivne anticipacije je tudi v »novi retoriki« konstituent pomena.

V ta kontekst je po našem mnenju treba umestiti tudi Perelmanovo presenetljivo pojmovanje, da *petitio principii*, torej logična napaka, pri kateri sklep zamenjamo s premiso oz. pri kateri za premiso vzamemo tisto, kar bi morali ravno dokazati, velja pravzaprav samo za argumentacijo. *Petitio principii* po Perelmanu ne more biti napaka demonstracije, ker ne zadeva resničnosti oz. nesresničnosti propozicij v sklepanju. Perelman vzame za zgled *petitio principii* propozicijo če *p*, potem *p* in pokaže, da je na ravni logike ne moremo šteti za napako. Trditev, če *p*, potem *p*, ki pove, da propozicija implicira samo sebe, ni le resnična, pač pa je eden izmed temeljnih logičnih zakonov, namreč načelo identitete. V argumentaciji pa je problem *petitionis principii* veliko resnejši, kajti govorec mora šele doseči, da avditorij sprejme tezo *p*. Ne more je že na začetku predstaviti kot tezo, ki jo je avditorij že sprejel.²²

Po Perelmanu je o *petitio principii* mogoče govoriti šele, ko se pokaže, da avditorij ne sprejema domnevno skupnega stališča. Drugače rečeno, *petitio principii* ni nič nasebnega, marveč se za nazaj rekonstruira v sami argumentaciji.

²⁰ *Ibid.*, str. 35. Zdi se, da F. Jacques popolnoma upravičeno dvomi o tem, ali je za argumentacijo sploh umestno uporabljati logične izraze, kakršna sta premise in sklep. Po Jacquesovem mnenju prav vloga avditorija onemogoča primerjati razmerje med argumenti in sklepom z logičnim razmerjem med premisami in sklepom. V logičnem sklepanju sklep sprejememo zato, ker je nujen, v argumentaciji pa se naslovnik odloči, da bo sprejel sklep. A ta odločitev ne temelji ne na resničnosti premis, ne na pravilnosti sklepanja. Jacques ob tem opozori še na paradoks, ki nujno izhaja iz Perelmanovega pojmovanja argumentacije: »Če se avditorij strinja z našimi prepričanji, potem je komajda še potrebno, da nas razume. Če pa se ne strinja z nami, potem našega argumentiranja ne bo nikdar konec.« Cf. F. Jacques, »Logique ou rhétorique,« *Revue internationale de philosophie*, 127-128, str. 58.

²¹ Cf. *Kraljestvo retorike*, str. 33f.

²² *Ibid.*, str. 34f.

Govorec po Perelmanu dejansko lahko zagreši *petitio principii*, a če se avditorij strinja z njegovo začetno, četudi nedokazano tezo, skratka, če avditorij ne prepozna *petitionis principii*, potem ga tudi ni. *Petitio principii* se tako rekoč za nazaj izniči. In narobe, o *petitio principii* je mogoče govoriti samo takrat, kadar govorec ne sprejme govorčeve izhodiščne teze, skratka, *petitio principii* obstaja le, če ga avditorij opazi in ga kot takega pripozna. Perelmanova poanta ni v tem, da pokaže, da je *petitio principii* nekaj relativnega, odvisnega od konkretne argumentacije, temveč prej v tem, da poudari intersubjektivno naravo *petitio principii* in s tem argumentacije kot take. Podobno kot lapsus obstaja tudi *petitio principii* le, če ga kdo prepozna kot napako. Razmerje med ontologijo in epistemologijo je tu obrnjeno: *petitio principii* ni napaka, ki jo govorec zagreši in jo nato avditorij prepozna ali ne, marveč velja prav narobe: edino če avditorij prepozna nekaj kot *petitio principii*, je govorec tudi zagrešil napako.

Ta na prvi pogled obrobna razprava o *petitio principii* opozori na izjemen pomen, ki ga Perelman pripisuje avditorijevemu soglasju. S tem, da po Perelmanu o argumentaciji ne odloča govorec sam, temveč avditorij, se obrne tudi tradicionalno pojmovano razmerje med govorcem in naslovnikom. Po tem tradicionalnem pojmovanju je govorec aktiven, naslovnik pa pasiven, govorec je subjekt, poslušalec pa objekt. Govorec ima vso moč, ki jo lahko celo zlorabi in svoje poslušalstvo zgolj manipulira. Pri Perelmanu pa avditorij ni nikdar v položaju pasivnega objekta manipulacije oz. tudi če se znajde v tem položaju, je to zato, ker se je na neki način odločil, da se bo pustil manipulirati.

Da govorec v svoji argumentaciji ni svoboden, je razvidno že iz tega, da mora pri zastavljanju svojega cilja upoštevati drugega, na katerega se obrača. Perelman večkrat izrecno zatrdi, da mora govorec, zato da bi dosegel svoj cilj, to je, dosegel in okrepil strinjanje poslušalstva s tezo, ki jo predlaga, vedeti, na kakšno poslušalstvo se obrača. Isto trditev lahko eno poslušalstvo dojame kot argument, ki utemelji govorčevo tezo, drugo pa kot argument proti njej. Govorčeva naloga je, da »prilagodi govor avditoriju, kakršen koli je že«.²³ Avditorij oz. poslušalstvo opredeli Perelman kot množico vseh tistih, na katere hoče govorec vplivati s svojo argumentacijo.²⁴

²³ Perelman govori celo o tem, da mora govorec »kondicionirati avditorij s svojim govorom«. Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 11. Ko Perelman opisuje učinke argumentacije na avditorij, pogosto pada v psihologistični in sociologistični deskriptivizem, kot je opazil, denimo, L. Apostel, »What is the Force of an Argument?«, *Revue internationale de philosophie*, 127-128, 1979, str. 100. Perelmanova napaka je v tem, da ne zna jasno razločiti poslušalstva kot logične ali, rajši, diskurzivne kategorije od empiričnega poslušalstva, ki ga je mogoče opisati s psihološkimi in sociološkimi kategorijami. Zato se spušča v neskončne in izredno dlakocepske opise, kakšne učinke je mogoče doseči v argumentaciji na kakšno poslušalstvo in s kakšnimi sredstvi.

²⁴ Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 33.

Ena od posledic tega, da se učinkovitost in celo umnost argumentacije presoja izključno glede na njen vpliv na avditorij, je tudi ta, da pojem resnice izpade iz Perelmanovega konceptualnega aparata. V Perelmanovi perspektivi, ki je perspektiva avditorija kot »kantovske regulativne ideje,«²⁵ resnica ni ne predpostavka, ne cilj argumentacije. Resnica ni dojeta ne kot *adaequatio rei ad intellectum*, ne kot koherentnost diskurza. Pač pa je za Perelmana resnično tisto, kar bi avditorij vseh umnih ljudi sankcioniral kot resnično. Resnica je torej v najboljšem primeru derivat pojma avditorija. Tudi za Perelmana je torej sprejemljiva Habermasova definicija resnice kot konsenzualne, skratka, tudi za Perelmana je resnično tisto, kar je sprejemljivo za vse. Če torej za Perelmana resnica ni nasebna danost, ki jo je treba zgolj odkriti, marveč se resnica šele spotoma proizvede, skozi konsenz, sankcijo in odločitev, to še ne pomeni, da je za Perelmana resnično vse, kar je za resnično razglašeno. Pred radikalnimi konsekvencami pojmovanja resnice kot strukturnega učinka diskurza – tako stališče mu pomeni padeč v »sofistiko«, za katero resnica in konsenz koincidirata – se Perelman brani z vpeljavo univerzalnega avditorija kot normativnega ideala in kriterija za umnost.

V nadaljevanju bomo pokazali, da je treba iskati vir vseh protislovij Perelmanove teorije argumentacije prav v pojmu avditorija kot normativne instance. Izvirna Perelmanova pozicija je »sofistična«. Perelman namreč ne postavi nobenega kriterija za presojo moči oziroma veljavnosti argumenta. Problem presoje teže argumenta je potemtakem popolnoma odvisen od avditorija, ki ga sprejema. Če je moč argumenta sorazmerna s stopnjo njegovega sprejema pri poslušalstvu in če se poslušalstvo, ko sprejema argument, ne ravna izključno po racionalnih kriterijih, je jasno, da bi o moči argumenta odločalo zgolj število. Perelman seveda ne more sprejeti take »sofistične« definicije veljavnosti argumenta. Ker racionalnosti argumenta ni mogoče izpeljati iz njega samega, je treba normo racionalnosti iskati v samem avditoriju. Perelman v ta namen loči dve kategoriji avditorija, partikularni avditorij, podvržen demagogiji in manipulaciji, in univerzalni avditorij, dovzeten le za argumente uma.

Distinkcija partikularni/univerzalni avditorij je za Perelmana tako rekoč samoumevna. Model za partikularni avditorij je naslovnik političnega diskurza. Vsi politični diskurzi se po Perelmanu naslavlajo na neki določen partikularen avditorij: družbeno skupino oziroma razred. Politični avditorij, ki zastopa interese določene družbene skupine ali razreda, zato že po definiciji ne more biti univerzalen in zato tudi ne nosilec umnosti. Ena od implikacij »nove retorike« je torej tudi ta, da na ravni političnega ni instance, ki bi utelešala normativni ideal umnosti. Kajti zgolj univerzalno lahko uteleša normo

²⁵ Cf. M. Meyer, *De la métaphysique à la rhétorique*, Ed. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1986, str. 134.

racionalnosti. Po drugi strani pa Perelman vse družbene, politične, moralne in pravne konflikte zmerom že gleda v luči možne arbitraže, poravnave spora. Arbitraža je seveda možna le, če je sprejemljiva za sprte strani, to je, le z univerzalnega gledišča. Iz česar izhaja, da politični (a tudi etični) konflikti niso rešljivi na ravni njihovih diskurzov, ki se obračajo zgolj na partikularni avditorij. Njihovi konfliktni partikularizmi so preseženi edino na ravni filozofije, ki po Perelmanovem mnenju edina meri na univerzalni avditorij.²⁶

Prav zato da bi se ognil pasti mehanične derivacije veljavnosti argumenta iz avditorija – po tej logiki bi se moč argumenta krepila premosorazmerno z velikostjo občinstva: čim večje je občinstvo, ki sprejme argument, tem boljši je argument – Perelman ne loči le partikularnega avditorija od univerzalnega, marveč tudi sam univerzalni avditorij razcepi na univerzalni avditorij *de facto* in *de jure*. Perelman seveda dobro ve, da ni mogoče doseči soglasja vseh, zato tudi poudari, da »ne gre za družbeno realnost, temveč za govorčevo konstrukcijo.«²⁷ Soglasje univerzalnega avditorija zato ni soglasje *de facto*, temveč *de iure*.²⁸ Tu smo seveda v rousseaujevski problematiki. Toda za Perelmana, kot sam izrecno poudari, je Rousseaujeva rešitev nedemokratična in zato tudi nesprejemljiva. Perelman odločno zavrača opozicijo med občim strinjanjem in strinjanjem vseh: »hoteti zoperstaviti občo voljo, ki ima zmerom prav, volji vseh, pogosto podložni zmoti, kot je to storil Rousseau, pomeni že vnaprej upravičiti vse tiranije, kajti samo na sebi se razume, da pozna tiran 'resnične' interese ljudstva zmerom bolje od samega ljudstva.«²⁹ Zamenjati univerzalni avditorij *de facto* z univerzalnim avditorijem *de iure* pomeni po Perelmanu odpovedati se temeljnemu načelom racionalne argumentacije na področju političnega.

²⁶ Perelman takole utemeljuje nujnost, da se filozof obrača na univerzalni avditorij:

»Dejavnost filozofa je v tem, da se postavi na stališče, ki ustreza njegovemu pogledu na svet. Opira se na izločitev, na izbiro. Nevarnost izbire je pristranskost – zanemarjanje nasprotnih pogledov... Filozofova naloga, tako kot tudi sodnikova je, da mora priti do odločitve, a pri tem ostati nepristranski. Zato mora biti filozofova racionalnost utemeljena na pravilu, skupnemu vsem sodiščem, vrednim tega imena: Audiatur et altera pars. V filozofiji morajo nasprotujoči si pogledi priti do besede, ne glede na njihovo naravo ali izvor. To je temeljno načelo za vse filozofe, ki ne mislijo, da se lahko opirajo na svoje pojmovanje nujnosti in samorazvidnosti, kajti edino za to načelo lahko opravičijo zahtevo po univerzalnosti.

Tako kot sodnik, ki mora, potem ko je slišal obe strani, izbrati med njima, tako tudi filozof ne more priznati veljavnosti vseh pogledov. Marsikatera izmed tez ali vrednot, ki jih preiskuje, zastopa omejene interese in prizadevanja, ki so v navzkrižju z univerzalnim pomenom. V tisti meri, v kateri filozof opira svoje odločitve na pravila, ki bi morala veljati za vse ljudi, ne more zagovarjati načel in vrednot, ki jih ni mogoče univerzalizirati in ki jih torej ne more sprejeti univerzalni avditorij, na katerega se sam obrača.« Cf. Ch. Perelman, *Justice, Law, and Argument: Essays in Moral and Legal Reasoning*, str. 344f.

²⁷ Cf. *Le champ de l'argumentation*, str. 25.

²⁸ Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 43.

²⁹ Cf. *Logique juridique*, str. 147f.

Če celotno Perelmanovo podjetje stoji in pade s konceptom univerzalnega avditorija kot utelešenja umnosti in če univerzalnega avditorija ni mogoče reducirati na njegovo *de iure* upodobo, se moramo vprašati, v čem se kaže realnost tega pojma. Za »performativno« interpretacijo univerzalnega avditorija, kakršno bi lahko razbrali pri G.C. Christiju, je vprašanje dejanskega obstoja univerzalnega avditorija nepertinentno. Ko denimo moralni ali pravni filozof raziskuje temeljne pojme, kakršna sta pravica, dobro itn., že samo s tem, da se vede, kakor da univerzalni avditorij obstaja, zbuja in utrjuje našo vero v »resnico«, »pravico«, »um« itn.³⁰ Tako bi lahko bi rekli, da Perelmanov univerzalni avditorij deluje kot transcendentni apriorij: zgolj s tem, da je predpostavljen kot zmerom že navzoč, proizvaja učinke. Z drugimi besedami, na tej ravni *reči* predhodi *biti* oziroma reči je pogoj za obstoj, a le, če ta »reči« sankcionira Drugi.

Za Perelmana sta tako univerzalni avditorij kot tudi partikularni avditorij predpostavka oz. konstrukcija, ki si jo izdela sama argumentacija. Ni arbitrarna konstrukcija, je pa zgodovinsko, kulturno, jezikovno naddoločena: »univerzalni avditorij /je/ tak, kot si ga /filozof/ zamišlja ... In ta avditorij, obremenjen z vsemi njegovimi prepričanji in stremljenji, hoče filozof prepričati.«³¹ Univerzalni avditorij bi v tem oziru lahko interpretirali kot simbolni mandat, kot diskurzivno konstrukcijo, ki ni v nikakršni zvezi z dejanskimi lastnostmi dejanskega poslušalstva. Neko poslušalstvo nastopa kot univerzalni avditorij zgolj zato, ker se neki diskurz nanj naslavlja kot na univerzalni avditorij.

Po drugi strani pa univerzalni avditorij ni zgolj konstrukcija, pač pa je konstrukcija, ki ima določene učinke. Ta realnost univerzalnega avditorija oziroma učinkovitost konstrukcije je odvisna od tega, ali dejansko poslušalstvo sprejme »mandat«, ki mu ga je diskurz naložil. Skratka, pogoji za možnost učinkovanja univerzalnega avditorija so odvisni od njegovega pripoznanja. To imanentno nemoč univerzalnega avditorija, to izvirno navezanost na dejansko poslušalstvo, bi lahko opredelili takole: univerzalni avditorij ni univerzalen na sebi, temveč le za tiste, ki ga kot takega pripoznajo. Za tiste, ki ga ne priznajo za univerzalnega, je pač partikularen.³² V Perelmanovi zahtevi, da mora univer-

³⁰ Cf. G.C. Christie, »The Universal Audience and Predicative Theories of Law«, *Law and Philosophy*, 5, 1986, str. 343.

³¹ Cf. *Justice*, str. 82. Perelman tu in tudi na drugih mestih nenehno opozarja, da je univerzalni avditorij kot tak zmerom obeležen z individualnimi in družbenozgodovinskimi kontingentnostmi, a vseeno uteleša transcendentno idejo, to je, idejo transcendirati omejitve svojega časa in presodke skupnosti, ki ji filozof pripada.

³² Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 44. R. Alexy pa vidi, ravno narobe, v tako pojmovanem univerzalnem avditoriju resno pomanjkljivost, ker »omeji normativno vlogo univerzalnega avditorija.« Norma pač ne more biti norma le za tiste, ki ga sprejemajo kot normo. Cf. R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, Clarendon Press Oxford, 1989, str. 161f.

zalni avditorij, to govorčevo konstrukcijo, sankcionirati dejanski avditorij, v tem, da je za Perelmana pogoj za učinkovitost univerzalnega avditorija njegovo pripoznanje, vidimo Perelmanovo zavezanost Kantovi razsvetljenski dediščini. Perelmanov univerzalni avditorij, na katere se obrača filozof, ima analogno vlogo kot Kantov svet bralcev (*Leserwelt*), na katerega se naslavljajo učenjaki. Tako pri enem kakor pri drugem ne gre za dejansko, empirično občinstvo, pač pa za etično, normativno kategorijo, konstrukt same argumentacije. Pri obeh etična, normativna kategorija, ki sama ni materialna, proizvaja materialne učinke. Kajti s tem, da se dejansko občinstvo prepozna v univerzalnem avditoriju oz. svetu bralcev, se tudi dejansko vzpostavi kot skupnost vseh umnih bitij.³³

Na podlagi doslej povedanega bi lahko rekli, da je Perelmanov koncept univerzalnega avditorija nekakšen filozofski lapsus. Univerzalni avditorij je nečist, če ne celo protisloven pojem: hkrati subjektiven in objektivni,³⁴ množstven in en sam, relativen in absoluten, univerzalen in partikularen,³⁵ imaginaren in realen, odprt in dogmatično zaprt, individualna hipoteza in regulativna ideja oziroma norma, ki odloča o veljavnosti argumentov.³⁶ Kaj je torej zastavek Perelmanovega ohranjanja tega nedoločnega in spornega pojma, če se je tudi sam Perelman zavedal njegove problematičnosti? Ni jasno, denimo, niti to, ali gre za deskriptiven ali za normativni pojem, ki bi ga bilo mogoče primerjati s Kantovim kategoričnim imperativom.³⁷ Kakšno funkcijo izpolnjuje ta koncept v ekonomiji »nove retorike«, da se mu Perelman ne more odpovedati?

Perelmanova »nova retorika« ima dvoumen odnos do diskurza in njegovih učinkov. Na eni strani poudarja diskurzivno avtonomnost (jezikovno materialnost, imanentno dialoškost, zmožnost neposrednega učinkovanja na naslovnika), na drugi pa – na ravni presoje veljavnosti – uvaja heteronomen pogled na argumentacijo: intenco, etične vrednote itn. »Nova retorika« ni zgolj teorija argumentacije, marveč najprej in predvsem teorija *umne* argumentacije, rekonstrukcija praktičnega uma v pogojih diskurzivnosti. Težava pa je v tem, da umnosti ni mogoče izpeljati zgolj iz učinkov diskurza na naslovnika. Umnost je zato fiksirana v govoru predhodni nameri in šele v luči te namere je mogoče presojati tudi učinke argumentacije na naslovnika. Vsak poskus ločiti racionalnost od namere vodi po Perelmanu v njeno izničenje, njena posledica pa je degradacija argumentacije v manipuliranje z avditorijem. Zato Perelman nenehno opozarja, da se mora govorec na avditorij naslavljati »pošteno«, »v

³³ Cf. naše delo *Realno v performativu*, DE Ljubljana 1988, str. 82f, v katerem analiziramo performativne učinke Kantovega diskurza ravno ob pojmu *Leserwelt* in pokažemo, kako delujejo mehanizmi identifikacije, s pomočjo katerih se konstituira razsvetljenski subjekt.

³⁴ Cf. *Droit, morale et philosophie*, str. 50f.

³⁵ Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 650, 670.

³⁶ Cf. *Traité de l'argumentation*, str. 40.

³⁷ Cf. *Droit, morale et philosophie*, str. 49f.

dobri veri«, »nezainteresirano«,³⁸ in narobe, da mora tudi naslovnik, avditorij, pokazati »pripravljenost«, »dobro voljo«.

Tako je ob vsej »dialoški odprtosti« za Perelmana (tako kot tudi za Aplu in Habermasa) sprejemljiv le ugovor, ki prihaja od »racionalnega sogovornika«. Perelmanova racionalna argumentacija temelji tako na spregi svobode in prisile. Pogoj za možnost argumentacije je prostovoljna podreditev. Ker Perelman vidi v argumentaciji umno dejavnost in ker priznava kot edino pertinentno opredeljevalno značilnost udeležencev te prakse njihovo umnost, je argument lahko le tisto, kar je mogoče presojati s kriteriji uma. To pa pomeni, da za udeležence argumentacije argument ne more biti nekaj, kar lahko poljubno sprejmejo ali zavrnejo, pač pa nekaj, kar morajo sprejeti. Argument je potemtakem za udeleženca argumentacije nujen, a le v okviru igre, v katero se prostovoljno vključi in katere pravilom se prostovoljno podredi. Po drugi strani pa se temu, da se ne bi vključil v tako igro, ne more ogniti že zaradi konstitutivne vloge, ki jo ima argumentacija kot umni govor v sodobnih družbah.

Tu se seveda takoj postavi vprašanje o statusu tistih, ki nočejo razpravljati ali pa se ne držijo »pravil igre«. Argumentacija je za Perelmana, Aplu in Habermasa, v nekem radikalnem smislu pogoj za »učlovečenje«. Tisti, ki nočejo sodelovati v argumentaciji, se sami izključijo iz človeštva. Lahko bi rekli, da v nekem smislu sploh niso ljudje.³⁹ Perelman se je sicer obotavljal takoj seči po izključitvi. Ena od nevarnih posledic izključitve iz človeške skupnosti »zakrknjenih oporečnikov«, ki nočejo sprejeti argumenta, sprejemljivega za vsa umna bitja, je po Perelmanu ta, da se univerzalni avditorij spremeni v »elitistični avditorij«, torej v avditorij, pri katerem »kvaliteta nadomesti kvantiteto«.⁴⁰ Še več, zamenjava avditorija *vseh* umnih bitij z avditorijem *najbolj* umnih bitij zanika univerzalnost tega avditorija, skratka, spremeni ga v enega izmed partikularnih avditorijev. Po drugi strani pa je to sprevračanje kvantitete v kvaliteto eden od pogojev za možnost racionalne argumentacije in hkrati simptom za filozofikacijo »nove retorike« in s tem jasno znamenje, da se je Perelman odpovedal retorični tradiciji.

Ta prisila po »filozofikaciji« »nove retorike« je razvidna iz tega, da v »novi retoriki« veljavnost argumentov koincidira z njihovo racionalnostjo. Težava pa je v tem, da »nova retorika«, kot smo že opozorili, ne ponuja kriterijev za presojo argumentov. Edini kriterij za veljavnost argumentov je njihova

³⁸ *Ibid.*, str. 49f.

³⁹ Ta spontana gesta izključevanja je eminentno filozofska. Tako je že Aristotel v *Metafiziki* iz človeštva izključil sofiste (»govoreče rastline«) zato, ker niso priznavali načela protislovnosti. V zvezi s tem cf. B. Cassin, *op. cit.*, str. 334ff.

⁴⁰ Cf. Ch. Perelman, *Rhétoriques*, str. 321f.

učinkovitost, njihova zmožnost vplivati na poslušalstvo. To pa pomeni, da se na ravni samega diskurza, na ravni argumentacijske strategije racionalna argumentacija v ničemer ne razlikuje od eristične (sofistične) argumentacije.⁴¹ V obeh primerih je edini kriterij za veljavnost argumentacije njena uspešnost pri poslušalstvu. Prav zaradi tega, ker je prepričevalna moč diskurza kompatibilna tako z umno argumentacijo kakor tudi z grobo manipulacijo, učinkovitost oziroma uspešnost za Perelmana ni že sama na sebi smoter. »Če je cilj vsake retorike, da deluje na um, potem edino kvaliteta tega uma loči retoriko, vredno prezira, od tiste, ki je vredna hvale.«⁴² Preprosto povedano, o vrednosti argumenta odloča *kvaliteta* tistih, ki ga sprejmejo.

A kaj določa »vrednost« oziroma »kakovost« avditorija? Perelman niha med dvema kriterijema: kvalitativnim, po katerem je kakovostno tisto, kar je zaželeno, boljše ali celo najboljše, in kvantitativnim, po katerem je kakovostnejši, boljši avditorij tisti, ki je številčnejši. Kot smo pokazali, Perelman ne more sprejeti ne čisto kvalitativnega kriterija, ki vodi v elitizem, v zadnji instanci v despotizem, ne kvantitativnega, ki vodi v demagogijo, v sofistično argumentacijo. Perelmanova rešitev te alternative je refleksivni obrat, ki omogoči, da kvantiteta (vsa umna bitja) zastopa hkrati tudi kvaliteto. Univerzalni avditorij je potemtakem koincidenca kvalitete in kvantitete. Edino na ravni univerzalnega avditorija je mogoče reči, da je »jamstvo za naše razpravljanje zmožnost za razsojanje našega poslušalstva.«⁴³

Na prvi pogled se zdi preskok iz vrednosti argumenta v vrednost avditorija logičen. Če je Drugi tisti, ki odloča o vrednosti argumentacije, potem je samoumevno, da ni vseeno ne kdo, ne kakšen je ta Drugi. Tu imamo opraviti skorajda s tautologijo: ne le veljavnost, marveč tudi umnost argumentacije je odvisna od avditorija, na katerega se obrača, to pa zato, ker morajo biti – v skladu s Perelmanovo definicijo argumentacije – tudi argumentacijska sredstva in tehnika, ki jih govorec uporablja za prepričevanje poslušalstva, temu poslušalstvu prilagojeni. Ta Drugi, ki odloča, je v argumentaciji zmerom že predpostavljen. Vendar ni sporno to, da Drugi odloča. Sporno je to, da mora imeti Drugi, zato da bi imel pravico odločati, določene kvalitete.

Od kod izvira ta zahteva po »kvalitetah«, če ne ravno iz potrebe po »normiranju« učinkov, ki jih argumentacija proizvaja ne glede na to, na kakšen avditorij se naslavlja? Zato bi lahko prav v tej zahtevi po specifičnih kvalitetah poslušalstva, po normativnem idealu, kot ga uteleša univezalni avditorij, videli Perelmanovo formulacijo klasične filozofske teze, da je um vseobsegajoč, univerzalen,

⁴¹ »A če je treba upoštevati edino učinkovitost, ali bomo imeli na voljo kriterij, s pomočjo katerega bomo ločili šarlatana od pravega filozofa.« Cf. »Logique et rhétorique« v *Rhétoriques*, str. 71.

⁴² Cf. *Rhétoriques*, str. 313.

⁴³ *Ibid.*, str. 98.

katere implikacija pa je ta, da je treba tisto, česar ni mogoče stlačiti vanj, izključiti, saj tako ali tako nič ne šteje. V tej luči se pokaže, da »kategorični imperativ argumentacije«, ⁴⁴ to je zahteva, da argumentacijo presojujemo glede na njeno sprejemljivost za univerzalni avditorij in ne zgolj glede na njeno učinkovitost na konkreten avditorij, ni – kot meni Perelman – *differentia specifica* argumentacije, tako rekoč njeno najbolj intimno bistvo, pač pa gre tu prej za vdor etike, ki je tuj sami diskurzivni naravi argumentacije. Univerzalni avditorij je etična fikcija, katere edini smoter je ločevanje zrn od plev (ločevanje »dobre« od »slabe« prepričevalne moči argumentacije), skratka, nadzor nad diskurzivnimi učinki. Vsi kriteriji, vse vrednote »nove retorike« so heteronomni, ker izhajajo iz univerzalnega avditorija, »ki deluje kot norma le prek sklicevanja na normalno«. ⁴⁵ Ta konformizem, tako kot nenehno sklicevanje na racionalno namero, na dobro voljo, na poštenost, na razsodnost, na pripravljenosti itn., postavlja na laž Perelmanov projekt: obnoviti avtonomno, ne-filozofsko ali celo antiplatonistično retoriko. Presojanje diskurzivnih učinkov v luči etike racionalne namere dokazuje ravno nasprotno. Če je za Perelmana »vse retorika«, če »nova retorika« prekrije področje filozofije in etike, potem zato, ker samo retoriko obvladuje etično-filozofska fikcija.

⁴⁴ Cf. Ch. Perelman, *The New Rhetoric and the Humanities*, Dordrecht, Reidel 1979, str. 58.

⁴⁵ Cf. Isti, *Rhétoriques*, str. 365f.

Filozofija znanosti

Popperova filozofija znanosti I*

Bojan Borstner

Analizo Popperovih prizadevanj bomo začeli z opredelitvijo nekaterih temeljnih problemskih sklopov, ki jih je sam označil v delu »Filozofija znanosti: osebno poročilo«: razmejitev znanosti in metafizike; indukcija in problemi z računom verjetnosti; resnica in podobnost resnici; problemi potrjevanja in podkrepljevanja hipotez; problem operacionalizma in konvencionalizma.¹

1. Razmejitev znanosti in metafizike

Problem razmejitve znanosti in metafizike je bil središčni problem empiristično naravnane filozofije vse od Humea naprej. Popper se je z njim začel ukvarjati v delu »Kriterij empiričnega značaja teoretskih sistemov« (1933), kjer pokaže glavne značilnosti Wittgensteinovih pojmovanj »smiselnosti in brezsmiselnosti« naših atomarnih stavkov ter prilagajanje in delno spreminjanje tega pojmovanja pri logičnih pozitivistih. Že tu je Popper označil glavne nevarnosti in pomanjkljivosti idej logičnega pozitivizma, ki ne samo, da popolneje izniči metafiziko kot vse prehodne smeri, ampak »uspe« izničiti tudi naravoslovje. ».... zakoni narave se ne morejo nič bolj zreducirati na stavke opazovanj kot metafizične trditve. Če bi se Wittgensteinov kriterij pomena uporabil dosledno, potem bi bilo videti, da so zakoni narave »brezsmiselni psevdostavki«, ter da so, izhajajoč iz tega, metafizični« (Popper 1973, 336). Logični pozitivizem prinaša v osnovah nekritično sprejeto predpostavko, da morajo biti vsi pravi stavki končno empirično preverljivi. Ker zakoni narave tega ne omogočajo, zaidemo v paradokšno situacijo, kjer zakoni narave ne morejo biti del prave znanosti. Popper predlaga: »... da naravne zakone ali teorije interpretiramo kot prave stavke, ki so delno odločljivi, kar pomeni, da

*Tekst je posvečen spominu sira Karla Raimunda Popperja, najbolj kritičnega spremljevalca logičnega pozitivizma in neizprosne kritika vseh oblik totalitarizma, ki je umrl lani (1994) v starosti 92 let.

Pričujoči prispevek predstavlja prvi del obsežne razprave o Popperovi filozofiji znanosti in Kuhnovi kritiki le tega.

¹ Pri slovenjenju Popperovih izrazov upoštevamo naslednje: *falsification* – ovržba; *refutation* – spodbijanje; *verification* – preverjanje; *confirmation* – potrjevanje; *corroboration* – podkrepitev; *testing* – preizkušanje.

iz logičnih razlogov niso podvrženi preverjanju, ampak so na asimetrični način samo falsifikabilni« (ibid, 336).

Popper nadomesti princip preverjanja z idejo, da je sistematsko preverjanje metoda, ki omogoči, da stavek (hipotezo, teorijo) spodbijemo. Za Poppera je vsebina kriterija razmejitve ravno možnost ovržbe, ki omogoča, da pride do konfrontacije med znanjem in izkustvom, med adekvatnimi in neadekvatnimi teorijami. »V kolikor nek znanstveni stavek govori o realnosti mora biti ovrgljiv; a v kolikor ni ovrgljiv, ne moremo govoriti o realnosti« (ibid, 337). Znanost, ki se nanaša na realnost, ne more biti dokončna, zaprta, samozadostna, ampak mora vedno vsebovati določene prepovedi, ki iz sveta možnega izkustva, izključujejo posamezne sfere, ki predstavljajo območje možne ovržbe znanosti.

1.1. Kritika stavkov opazovanja

V skladu s podobo znanosti, kot jo daje logični pozitivizem, lahko ugotovimo, da je Popperovo prizadevanje za izgrajevanje kriterija demarkacije med znanostjo in metafiziko usmerjeno k dvema osnovnima predpostavkama:

- da stavki opazovanja tvorijo zadostno in gotovo osnovo za znanost;
- da lahko do univerzalnih znanstvenih stavkov (zakonov) pridemo s pomočjo indukcije.

Stavki opazovanja tvorijo empirično osnovo znanosti – so *Basissätze*, ki predstavljajo adekvaten opis stvarnosti (posameznih dogodkov).

Način pridobivanja teh stavkov je določen s samo strukturo našega perceptivnega aparata – to pomeni, da se poskušajo stavki opazovanja opredeliti psihološko, ker lahko drugače zaidemo v neskončni regres (da upravičimo en stavek opazovanja potrebujemo drugega, ...) ali pa v dogmatizem. Stavki opazovanja so za logične pozitiviste teoretsko nevtralni. Vsebine izkušenj naj bi se nahajale tu že pred subjektom opazovanja. Popper se s tako rešitvijo ne strinja. Izhaja iz teze, da je naše zaznavanje vedno določeno z neko predhodno teoretsko pozicijo, ki nam omogoča selekcijo in klasifikacijo »izkustveno danega«. Ta teoretska pozicija je mnogokrat že tako vmeščena v naš perceptivni aparat, da se je sploh ne zavedamo in si zato ustvarjamo prepričanje o teoretski nevtralnosti.

1.1.1 Teoretska določenost opazovanja

Naše spoznanje je vedno vodeno z določeno teorijo, ki za Poppera ni nikoli poljubna, ampak ima svoj izvor v predhodnem znanju, ki zaobsega celotno področje naših dosedanjih predpostavk in teorij, ki vključujejo metafizične in znanstvene ideje. Znanstvene teorije ne morejo biti produkt naših opazovanj, »ampak so odkritja – ugibanja, ki jih smelo postavljamo na preizkušnjo tako, da se zavržejo, v kolikor nasprotujejo opazovanjem« (Popper 1963, 46). Vendar to opazovanje ni več opazovanje kot ga pojmuje Carnap, ampak usmerjeno – zainteresirano opazovanje, ki je proizvod našega prizadevanja za preizkušanje

teorije. »Opazovanje je vedno selektivno. Zanj je potreben izbran objekt, določena naloga, interes, glediščna točka, problem... Objekti se lahko klasificirajo le, ..., na naslednji način – da jih uskladimo s potrebami in interesi ... Za znanstvenika je njegova pozicija določena z njegovim teoretskim interesom, s posebnimi problemi, ki se raziskujejo, z njegovimi predpostavkami in anticipacijami ... Opazovanje samo po sebi predpostavlja sprejetje nekega sistema reference: določenega sistema pričakovanj, določenega sistema teorij« (ibid, 46-47).

V čem je bistvena novost Popperovega pogleda? Vzemimo primer dveh znanstvenikov, ki sta bila izšolana v različnem kulturnem (znanstvenem) okolju in, ki se ukvarjata z enakim problemom. Vsako posamezno osnovno znanje ima (omogoča) lastne principe selekcije in klasifikacije zaznavnih elementov. Tako pride nujno do razlike v izkustvu med prvim in drugim znanstvenikom. Razlika ustreza razliki v osnovnem referenčnem polju, znotraj katerega deluje posamezen znanstvenik. Popper zato opazovanja ne more vzeti kod odločujoč element za spodbijanje znanstvenih teorij. Opazovanje je uporabno le toliko, kolikor se »vklopi v našo kritično diskusijo« (ibid, 197).

Zato se lahko pogostokrat primeri, da posameznih kritičnih dejstev sploh ne opazimo, ker nosimo »očala« s specifično propustnostjo.

Tisto, kar logični pozitivisti označujejo kot čisto izkustvo, kot »neproblematično osnovo«, se izkaže kot teoretsko »okuženo, pogojeno«. Neposredno opazovanje je vedno le produkt zapletenih, abstraktnih znanstvenih teorij, o čemer nam pričajo mnogi primeri iz zgodovine znanosti. »Ne obstojajo čista opazovanja: vedno so že teoretsko obarvana in bodo spremljana s problemi in teorijami« (Popper 1973, 144). Popper je svojo pozicijo še bolj zaostрил v kratki diskusiji z G. Maxwellom, ko poskuša opredeliti problem teoretizacije opazovanja v njegovih delih. Teoretizacija je potrebna, da bi lahko presegli zgrešeno pozicijo logičnih pozitivistov, da mora imeti naše znanje (znanost) trden – nedvoumen temelj v opazovanju. Za njih je znanost brez temeljev neuporabna – v skrajni konsekvenci sploh ni znanost. Temelji sami morajo biti razloženi zunaj znanosti, kar znova zahteva sprejetje čutnih podatkov, ki so teoretsko nevtralne enote informacije, vendar » ... percepcije ne moremo nikoli osvoboditi teoretskih elementov interpretacije. Mi vedno interpretiramo; to je teoretiziramo na ozaveščeni, na nezavedni in na psihološki ravni. Standardni psihološki eksperimenti ilustrirajo to ... – vse naše znanje, celo naše opazovalno znanje, je teoretsko, korigibilno in zmotno.« (Popper 1968, 163)

Opazovanje je diskreditirano, vendar s tem Popper ni hotel zanikati pomena izkustva za empirične znanosti, ampak je hotel samo pokazati na izvorni greh teze o preverljivosti znanstvenih stavkov, ki se sklicuje v reformirani podobi na primere, ki potrjujejo teorije (teza o potrjevanju). Popperova metoda je

vedno kritična, kar se lepo vidi v njegovih poskusih vzpostavitve kriterija za razmejitve med empirično znanostjo in metafiziko, ki naj bi omogočili, da v okviru znanosti ostanejo tudi stavki, ki se ne dajo preveriti.

1.2. Kriteriji za znanstveno teorijo – možnost ovržbe

Popperov kriterij demarkacije ima dve značilnosti:

- a) znanstvena teorija se lahko ovrže in zavrže s pomočjo empiričnih argumentov
- b) metafizike se ne okvalificira kot brezpomenske, ampak se s pomočjo empirične falsifikacije opredeli kot tisto, kar empirična znanost ni.

Prvi pogoj, ki ga mora izpolniti znanstvena teorija, (ne samo ta, ampak tudi vsi drugi smiselni sistemi) je, da mora biti neprotislovna. Šele na tej osnovi je sistem (teorija) lahko informativen. Sistem ne omogoča vseh, ampak samo določene izjave, ki so logično združljive z njim. Hkrati pa je logično možno tvoriti stavke, ki so v protislovju z osnovnim sistemom. Med stavki, ki so s sistemom združljivi, so tudi taki, ki so implikacija sistema. Drugi pogoj, ki ga mora izpolnjevati znanstvena teorija, je, da se nanaša na empirični svet. Analogno z neprotislovnimi sistemi tudi znanstvene teorije delijo možne empirične stavke na tiste, ki so z njimi združljive in na tiste, ki jim nasprotujejo. Predvsem so ti drugi stavki za konstituiranje znanosti zelo pomembni – so razred potencialnih falsifikatorjev dane teorije.

Če bi bil razred potencialnih falsifikatorjev prazen, potem ne bi mogli govoriti o znanosti, ampak o nekem protislovnem sistemu. Znanost je možno falsificirati le, če je razred potencialnih falsifikatorjev poln. Znanost v bistvu govori v obliki prepovedi možnih falsifikatorjev s tem, ko trdi njihovo protislovnost. Stavki znanosti imajo strogo univerzalen karakter – stavki, ki logično niso združljivi z njimi, so znanosti nasprotujoči. Znanost v svojem polju ne priznava nobenega od teh potencialnih falsifikatorjev, hkrati pa so v vseh stavkih znanosti potencialno negirani.

Metafiziko opredeli Popper zelo ohlapno. To so vsi stavki, ki jih ne moremo ovreči empirično. Če so strogo univerzalni stavki, stavki empirične znanosti, potem so (adekvatno kriteriju razmejitve) strogo eksistencialni stavki ne-empirični ali metafizični (Popper 1973, 101). Strogo eksistencialni stavki vrste »obstojajo ljudje s tremi rokami« niso niti prostorsko, niti časovno določeni. Zato jih Popper označi kot stavke, ki jih empirično ni možno ovreči, vendar velja to le za izolirane eksistencialne stavke. Takšna distinkcija je potrebna, ker v empiričnih znanostih obstajajo mnoge hipoteze, ki so formulirane kot strogo eksistencialni stavki. Takih hipotez ni možno opazovati in preizkušati izolirano, ampak samo v sklopu nekega relevantnega znanstvenega sistema. Le v tem kontekstu lahko eksistencialni stavki v nekaterih (nikakor ne v vseh) primerih prispevajo novo informacijo in povečajo empirično vsebino celotnega

sistema. Eksistencialni stavek »lahko obogati teorijo, ki ji pripada in lahko doprinese k njeni stopnji ovrgljivosti ali preverljivosti: v tem primeru se teoretski sistem, ki vsebuje eksistencialni stavek, ... mora opisati prej kot znanstven in ne kot metafizičen« (ibid, 102).

Popperu lahko oporekamo na dva načina, in sicer:

- a) da njegov kriterij, če ga uporabljamo dosledno, izloči v sfero neempiričnega vse tiste znanstvene teorije, ki se ne morejo neposredno povezati z izkušnjami, ker se z neposredno-empiričnim sploh ne ukvarjajo. Tako so onemogočene vse normativne znanstvene teorije. Popper ne priznava možnosti, da bi bila etika znanost.
- b) če v empiričnih znanostih dopustimo tiste eksistencialne stavke, ki niso izolirani, potem možnosti empirične ovržbe ne uporabljamo dosledno – strogo eksistencialni stavki kot taki ne morejo biti podvrženi ovržbi (to velja le za izolirane stavke).

1.3. Naturalistična ovržba²

Če govorimo o ovržbi kot osnovi za kriterij razločevanja, se moramo vprašati, kdaj je določena teorija ovržena. Prvi odgovor, ki se nam ponuja je, da je teorija ovržena takrat, ko smo izpeljali primer (eksperiment), ki je v protislovju z dano teorijo. Tak pristop lahko označimo kot naturalistično ovržbo. Naturalistična ovržba in indukcija imata določene skupne poteze, vendar tudi razlike. Obedve izhajata iz določenih osnovnih stavkov – stavkov opazovanj, ki so neproblematični. Indukcija omogoča preverjanje – daje ji logično legitimnost kot metoda, ki povezuje izkušnje s teorijo. Vendar pa je naturalistična ovržba utemeljena z dedukcijo, ki je za Poppera edina legitimna logična metoda, ki omogoča zvezo med znanostjo in izkušnjami. Naturalistična ovržba temelji na ideji, da posamezen eksistencialni stavek, ki je dobljen na osnovi empirične evidence, predstavlja nasprotujočo evidenco za univerzalen stavek (teorijo), ki takega posameznega eksistencialnega stavka ne dopušča – ga prepoveduje.

Posamezen eksistencialni stavek naj bi v takem primeru ovrgel univerzalni stavek:

$(\forall x) T(x) = \neg(\exists x) \neg T(x)$ – strogo univerzalen stavek se lahko vedno transformira v negacijo strogo eksistencialnega stavka.

x – stekleni kozarec; T – zlomljiv

»Vsi stekleni kozarci so zlomljivi« = »Noben steklen kozarec ni nezlomljiv«.

² Pojem naturalistična ovržba smo prevzeli iz Lakatosovega dela »Methodology of Scientific Research Program« v *Criticism and the Growth of Knowledge*, ur. Lakatos and Musgrave, London 1975.

Če smo priča primeru, ko se nek steklen kozarec ni zlomil, potem je to nasprotna evidenca za prvi stavek, ki je s tem ovržen.

$(\forall x) Tx; E(x) \rightarrow T(x)$

Lakatos trdi, da so zastopniki naturalistične ovržbe strogi empiristi, ne da bi sprejemali indukcijo (Lakatos 1975, 95). Znanost je za njih permanentna sprememba hipotez, ki na določen način pojasnjujejo stvarnost. Te nato ovržemo z izkušnjami in nadomestimo z novimi, ki imajo večjo pojasnjevalno in napovedovalno moč. Naturalistična ovržba prinaša napredek v odnosu do preverjanja, vendar gradi na dveh napačnih predpostavkah:

- a) da obstaja gotova, empirična osnova, ki je uporabna kot izhodišče za ovržbo – obstajajo stavki opazovanja (bazični stavki) in teoretski stavki, ki se preizkušajo na osnovi opazovanja. Popperova kritika opazovanja – teoretska določenost opazovanja – negira to možnost (Popper 1973, 84-86). Pokaže, da temelji teza o razliki med opazovalnim (faktičnim) in teoretskim na nezavedno sprejeti predpostavki, da nam psihologija ponuja jasne kriterije za razlikovanje.
- b) če stavki zadovoljujejo psihološke kriterije, da so opazovalni, potem so resnični – Lakatos označuje to kot »doktrino opazovalnega dokaza« (1975, 98).

Težave, ki jih s seboj prinašata a) in b), lahko prikažemo z mislijo: »Nič ni tako svetega, da ga ne bi mogli ovreči na osnovi opazovanja, razen opazovanja samega.« Problem nastopi takrat, ko spoznamo, da teoretskega sistema ne moremo ovreči (tezo, da ga ne moremo preveriti, so naturalistični falsifikacionisti že takoj v začetku zavrgli) s pomočjo opazovanja (eksperimenta). Če to še zaostriamo, ugotovimo, da če teorije niso dokazane, potem so zmotne. Če pa so teorije zmotne, potem so zmotni tudi stavki opazovanja, ki so vedno dobljeni na osnovi določene teorije. Razlikovanje med teorijami, ki jih je treba preizkusiti in dokazati, in stavki opazovanja, ki naj bi zagotavljali trdno empirično osnovo za tako dejavnost, ni utemeljeno – oba pola sta del teoretskega delovanja.

Ker teoretskega sistema ni možno ovreči drugače kot na osnovi opazovanja (eksperimenta) in ker je opazovanje že okuženo s teorijo, potem si lahko predstavljamo primere, v katerih se teorije lahko izognejo ovržbi, kar je v nasprotju s Popperovo zahtevo, da »se empirična znanost definira s pomočjo svojih metodoloških pravil. Pri izgrajevanju teh pravil moramo delati sistematično. Najprej se pojavi vrhovno pravilo, ki služi kot določena vrsta norme za odločanje o ostalih pravilih... To je pravilo, ki pravi, da se morajo druga pravila znanstvenega delovanja zamisliti na tak način, da pred ovržbo ne ščitijo nobenega znanstvenega stavka.« (1973, 87) Možnosti, da se realnost »prilagodi« teoriji in se tako ohranja princip korespondence, so zelo pisane.

»Tako, na primer, lahko uvedemo ad hoc hipoteze, lahko modificiramo tako imenovane ostenzivne definicije, ... lahko se sprejme skeptično stališče glede gotovosti eksperimenta, katerega opazovanja – tista, ki predstavljajo nevarnost našemu sistemu, lahko tudi izključimo iz znanosti na osnovi tega, ker so premalo potrjena, neznanstvena, neobjektivna« (ibid, 130).

Naturalistična ovržba je torej enako omejena kot razne oblike preverjanja. Teza, da lahko posamezno dejstvo dokaže stavek opazovanja, ki ga lahko uporabimo kot nasproten primer za določeno teorijo, vodi k enakim rezultatom kot zahteve logičnih pozitivistov: praktično celotno znanost lahko razglasimo za psevdo-znanost, metafiziko, ker je ne moremo dokazati na osnovi dejstev. Takšno »znanost« bi morali zavreči kot popolnoma iracionalno. Zato mora biti teza o logični asimetriji med ovržbo in preverjanjem spremenjena in popravljena. Znanstvene teorije ne moremo preveriti, vendar se v procesu preizkušanja pokaže, da je tudi ovržba samo ena od možnih alternativ, ki pa ne more nikoli biti dokončna in odločljiva, saj so v znanosti vsi stavki falibilni – ne le »teoretski«, ampak tudi »opazovalni«. Spoznanje, da so vsi stavki znanosti »falibilni, pomeni popolni propad vseh oblik dogmatičnega upravičevanja kot teorij znanstvene racionalnosti« (Lakatos 1975, 103).

1.4. Izziv skepticizma in konvencionalizma

Pojavi se lahko nova nevarnost – nevarnost, da zaidemo iz območja dogmatičnega sprejemanja trdne (empirične) osnove v območje skepticizma. Če je vse znanstveno početje zmotno, če ga ne moremo niti dokazati, niti ovreči ali mu pridati vsaj značaja verjetnosti, potem znanost ne more biti nič drugega kot jalova spekulacija in je nesmiselno govoriti o možnostih racionalnega odločanja za posamezne teorije. Kako lahko uideemo tako poraznemu spoznanju, ki razvrednoti znanstveno delovanje in ga postavi ob bok vsem drugim vrstam človekovega delovanja?

Zmotnost postane (in ostane) pomembna značilnost znanosti. V tem horizontu mora Popper poiskati odgovor na izziv skepticizma. Zavzema se za to, da bi metodo upravičenja znanstvenih stavkov, nadomestila metoda objektivnosti znanstvenih stavkov.

Objektivnost ne pomeni možnost intersubjektivnega preverjanja znanstvenih stavkov. Vsak znanstvenik, ki uporablja odgovarjajočo metodo, lahko preveri katerikoli znanstveni stavek.

Odgovor je na prvi pogled iluzoren, dobimo celo občutek, da Popper samo ponavlja tisto, kar je očital logičnim pozitivistom in da nas vodi nazaj v psihologizem. Vendar Popperova ideja o objektivnosti znanstvenih stavkov ni dejstvo, ampak zahteva – je metodološko pravilo, ki trdi, da je možno v znanost vpeljati samo tiste stavke, ki se dajo intersubjektivno preveriti. Toda,

na osnovi česa sprejemamo takšno metodološko pravilo? Za logične pozitiviste so to delo opravljali stavki opazovanja. Kot smo pokazali že prej, trdi Popper, da v znanosti takšnih stavkov sploh ni. Pri empiričnem preverjanju znanstvenih teorij je izbor osnovnih stavkov stvar konvencije znanstvenikov. »Osnovne stavke sprejemamo na osnovi odločitve ali dogovora in v tej meri predstavljajo konvencije« (Popper 1973, 138).

1.4.1. Duhem – Quineova teza

Popperova spoznanja se do neke mere ujemajo z Duhemovimi ugotovitvami, da se v znanosti univerzalni stavki nikoli ne izpeljujejo iz singularnih, ne da bi pri tem sodelovale različne interpretativne teorije in, da je značaj stavkov opazovanja v bistvu aproksimativen. Iz tega sledi, da na osnovi »enakih« stavkov opazovanja lahko dobimo različne univerzalne stavke.³ Zato je v primeru, ko posamezna »opazovalna« ugotovitev nasprotuje teoriji, ki jo preizkušamo, stvar znanstvenika, da se odloči, ali je nasprotovanje med evidenco in teorijo ovrglo slednjo ali pa je treba v sklopu teorije modificirati določene pomožne predpostavke, kar bi omogočilo, da bi znova bila dosežena skladnost med evidenco in teorijo, ki jo preizkušamo. Duhem je s tem ovrgel možnost odločujočega eksperimenta.

Njegovo idejo je radikaliziral Quine, ki trdi, da je možno vsako izolirano hipotezo narediti za resnično, če le izvedemo dovolj drastične prilagoditve v drugem delu sistema. Problem, ki ga razvija konvencionalizem, lahko formuliramo v naslednji obliki:

Imamo teorijo T in pomožno hipotezo A , iz katere sledi evidenca e .

Toda naše izkušnje nam pričajo o negaciji e .

$((T \wedge A) \rightarrow e) \wedge \neg e$ – Duhem-Quineova teza: v tem primeru lahko vedno najdemo določeno pomožno hipotezo A' tako, da velja $((T \wedge A') \rightarrow \neg e)$. Obstajajo različne možnosti rešitve tega problema:

- pod vprašaj lahko postavimo samo izpeljavo (da e sledi iz T in A);
- dvomimo lahko v eksperiment, ki nam pokaže negacijo e ;
- zavržemo lahko pomožno hipotezo A in uvedemo ad hoc hipotezo A' ;
- zavržemo lahko teorijo T .

Za zastopnika konvencionalizma ni nobene gotove opore, ki bi lahko odločila med posameznimi možnostmi – to velja v pozitivnem (preverjanje) in v

³ P. Duhem (1974, 199): »Najprej, noben eksperimentalni zakon ne more biti koristen teoretiku predno se podvrže interpretativni transformaciji v simbolnih zakonih; ta interpretacija zahteva sprejetje celotnega sklopa neke teorije. Nato noben eksperimentalni zakon ni precizen, ampak je samo aproksimativen in zato omogoča neskončno veliko različnih možnih simbolnih prevodov.«

negativnem (ovržba) primeru.⁴ V konvencionalističnem okviru znanost popolnoma izgubi svoj empirični značaj, preneha biti opis stvarnosti. Če je znanost rezultat čiste konvencije, kakšno vlogo potem sploh še ima? Znanost ohranja predvsem svojo funkcijo napovedovanja. Znanost je instrument, ki naj nam omogoča napovedovanje prihodnosti na podlagi preteklosti, zato da bi lahko prihodnost nadzirali. Edino, kar konvencionalizem zahteva je, da je znanost vedno v operacionalnem skladu s teoretsko zastavljenim izkustvom. Vendar tudi konvencionalisti postavljajo določene zahteve, na osnovi katerih se lahko odločamo pri izbiranju med hipotezami. Za Duhema je to stvar »dobrega občutka« – v bistvu zahteva, da se vedno izbirajo hipoteze, ki vodijo h konstrukciji enostavnejšega, trdnjše in elegantnega sistema (1974, 217-18). Quine dodaja k temu, da takrat, »ko izbiramo med rivalskimi hipotezami, moramo vedno dati prednost tistim, ki imajo večjo moč predvidevanja« (1953, 44).

1.4.2. Popperov revolucionarni konvencionalizem

»Popperov metodološki falsifikacionalizem je oboje – konvencionalizem in falsifikacionalizem, vendar se razlikuje od obeh.« (Lakatos 1975, 106) Popper sprejema konvencionalistično tezo, da ne obstaja empirična osnova in, da »osnovne stavke sprejemamo na osnovi odločitve ali dogovora.« Vendar se poskuša hkrati tudi ločiti od njih, da bi lahko ohranil empirični karakter znanosti. »... konvencija ali odločitev ne določa neposredno našega sprejemanja univerzalnih stavkov, ampak, nasprotno, vstopa v igro pri našem sprejemanju singularnih stavkov – to je osnovnih stavkov« (Popper 1973, 141). Osnovni stavki, ki se nanašajo na določen dogodek v določenem, dovolj ozkem prostorsko-časovnem območju, morajo biti intersubjektivno preverljivi, ker se lahko le na ta način zagotavlja objektivnost znanosti. Osnovni stavki so del teorije – so: »osnovni le v tem smislu, ker pripadajo razredu stavkov, ki se uporabljajo za preverjanje naših teorij.«⁵

Popper je revolucionarni konvencionalist (Lakatosov izraz), ker se ne zadovoljuje z dosežki konvencionalizma, ker le-ta vodi k tezi, da je cilj znanosti omejen le na »operacionalno skladnost med teorijo in stvarnostjo, da se odločanje o znanstvenih teorijah utemeljuje z večjo napovedovalno in pojasnjevalno močjo, da nenazadnje pri izbiri teorije mnogokrat odločajo čisto estetski elementi in je metodološki falsifikacionalist, ker uspe realizirati

⁴ Popper (1973, 83) : »V sami stvari ne moremo nikoli priti do končne ovržbe neke teorije ... Vedno je možno reči, da eksperimentalni rezultati niso gotovi ali da so neskladja, za katera se trdi, da obstajajo med eksperimentalnimi rezultati in dano teorijo, samo navidezna in da bodo izginila z napredkom znanstvenega spoznanja.«

⁵ Popper (ibid, 141-42). Popperov primer z odločitvijo porote nam lepo pokaže, kakšno vlogo imajo osnovni stavki in kako pridemo do njih.

spoznanje, da so v eksperimentalnih metodah znanstvenikov vključene zmotne teorije. Zmotne teorije uporablja znanstvenik kot osnovne teorije, ki mu omogočajo interpretacijo dejstev. V procesu preizkušanja so osnovne teorije neproblematične. Te teorije in stavke, ki iz njih izhajajo kot resnični, lahko označi kot »opazovalne«⁶, ne da bi pri tem obstajala neposredna nevarnost, da zaidemo v psihologizem ali dogmatizem. »Metodološki falsifikacionalisti uporabljajo naše najuspešnejše teorije kot razširitev območja naše čutnosti in ranga teorij, ki so uporabljene pri testiranju daleč čez strogo območje teorij opazovanja dogmatičnega falsifikacionista.« (Lakatos 1975, 107)

2. Pojmovanje resnice

Popper je v »Logiki znanstvenega raziskovanja« zastopal stališče, da je znanost avtonomna oblika »igre« in, da se ne da dokazati, da stremi in napreduje k določenemu cilju. S tem je kritiziral takrat obče sprejeto prepričanje, da je znanost tista človekova dejavnost, ki naj preskrbi vedno popolnejše in resničnejše podobne stvarnosti. Vsako posamezno znanstveno odkritje predstavlja prispevek k temu in je upravičljivo s pozicije končnega cilja. Popper je s svojo idejo ovržbe pokazal, da znanosti ne moremo dokazati kot resnične, ampak, da lahko odkrivamo le njene napake. Znanost postavlja vse globlja vprašanja, vendar se s tem ne reši zmotnosti, ampak samo na nov način formulira stare ugotovitve brez pretenzij po dokončnosti. Zato razvije tezo, da bi se lahko opustila razmišljanja o resničnosti ali lažnosti v okviru znanosti in bi jih nadomestila razmišljanja o logičnih relacijah med znanstvenimi stavki, teorijami in stavki »opazovanja«. Pojmom resnično, lažno, ... se moramo izogniti, pravi Popper, ker v okviru »negativne« metodologije niso izdelani niti filozofski kriteriji, ki bi omogočali njihovo sprejemanje, niti jih ni mogoče sistemsko izpeljati. Ker se ti pojmi uporabljajo večpomensko, jih moramo pustiti zunaj konteksta svoje metodološke pozicije.

2.1. Teorija korespondence – vprašanje resničnosti stavkov

Namesto, da govorimo o tezi, da je predvidevanje resnično takrat, ko so teorije in osnovni stavki resnični, lahko trdimo, da naša predpostavka izhaja iz konjunkcije teorije in osnovnega stavka. Če želimo reči, da je določena teorija neresnična, potem trdimo, da ji nasprotuje določena množica osnovnih stavkov. Logični pojmi so postavljeni brezčasno. Če trdimo, da je a danes popolnoma resničen, potem ne moremo pričakovati, da bo jutri neresničen. V tem primeru bi jutri implicitno trdili, da smo se danes zmotili, da je bil naš stavek že danes napačen (Popper 1973, 303). Stavek, ki smo ga enkrat vzeli kot resničnega, bi moral ostati resničen za vedno.

⁶ Popper »opazovalno« strogo piše v narekovajih zato, da bi pokazal na razliko med verifikacionisti in lastno pozicijo (ibid, 135).

Problem »resničnosti« je Popper sicer obdelal v *Logiki*, vendar mu je odmeril malo prostora. To kaže samo na to, da ideja o »pojmu resnice kot absolutne korespondence med stavki in stvarnostjo« prinaša določene težave, ki jih sam ni uspel razrešiti, čeprav jih je dokaj uspešno nakazal:

- resnica je korespondenca med stavkom in stvarnostjo. Težava nastopi, ko hočemo razložiti samo korespondenčno relacijo;
- teorija korespondence (klasična) ni uspela zgraditi kriterija za resnico;
- kako lahko razrešimo probleme »resničnosti« stavkov, ki smo jih izgovorili v vsakdanjem pogovornem jeziku?

Pravo podlago za razrešitev teh osnovnih težav, je po Popperovih besedah (1973, 301) ponudil Tarski s svojo teorijo o resnici⁷, ki jo lahko označimo s tezo, da je stavek resničen le, če je skladen z dejstvi. V tej označitvi semantične teorije resnice je vključeno dvoje – objektivnost in absolutnost pojma resnice. Objektivnost in absolutnost moramo interpretirati v skladu s Popperovim prepričanjem, da pojem objektivne resnice ne vsebuje zahteve po »absolutni gotovosti«, niti absolutnost resnice ne pomeni zahteve po posedovanju resnice: »ljudje smo le iskalci resnice in ne njeni lastniki« (Popper 1972, 47). S temi besedami lahko okarakteriziramo celotno Popperovo prizadevanje na področju metodologije empiričnih znanosti – absolutna korespondenca med stvarnostjo in mišljenjem je končni cilj znanosti.

2.1.1. Resnica kot paradoksen cilj znanosti

Ker resnice ne posedujemo, ker je resnica izven območja razprav empirične znanosti, se zastavlja vprašanje: kako ugotoviti lažnost teorij (nikoli pa resničnost)?

Empirična znanost neprestano teži za resnico, vendar »znanost ni sistem gotovih

⁷ Tarski je s svojo teorijo resnice izgradil metodo definiranja »resničnosti« kot odnosa korespondence stavkov in stvarnosti v okvirih konsistentno formaliziranih jezikovnih sistemov. Bistvo Tarskijevega prispevka je v tezi, da mora teorija, ki govori o relaciji med stavki in dejstvi, biti sposobna govoriti o dveh stvareh – o stavkih in o dejstvih. Da bi lahko govorila o stavkih, mora uporabljati imena ali opise stavkov. Teorija, ki govori o jeziku, ne more biti izražena v tem jeziku, ampak v metajeziku. Ločevati moramo med objektivnim jezikom in meta-jezikom, ki govori o prvem. Šele v metajeziku je možno postaviti veljavno definicijo za »resničnost« v objektivnem jeziku. Če hoče teorija govoriti o dejstvih, potem mora uporabljati imena ali opise dejstev. Znova imamo metajezik, v katerem lahko govorimo o dejstvih. V tem jeziku, ki ga Tarski imenuje »semantični«, je možno ugotavljati korespondenco med stavkom in dejstvom. S tem je Tarski pokazal, da korespondenca ne vključuje podobnost strukture med stavkom in dejstvom, niti ne neko podobno relacijo med sliko in tistim, kar slika odseva. Če hočemo govoriti o korespondenci stavkov z dejstvi, potrebujemo metajezik, v katerem govorimo o dejstvih, o katerih govori stavek, ki ga analiziramo, in ki so opisana v stavkih nekega objektnega jezika in zato tudi korespondenca med stavkom in dejstvom ni možna brez jezikovnega konteksta. Pri Tarskem obstaja trojna relacija, ki omogoča vzpostavlanje teorije resnice; metajezik – objektni jezik – stvarnost.

ali dobro zasnovanih stavkov, niti ni sistem, ki stalno napreduje k popolnosti. Naša znanost ni episteme« (Popper 1973, 306).

Popper govori o »relativnosti naše znanosti« in o absolutnosti resnice, kar se lahko interpretira tudi na škodo resnice, česar se je Popper pozneje tudi zavedal. »Znanstveni rezultati so 'relativni' samo v toliko, v kolikor so rezultati na določeni stopnji razvoja in, ker so lahko zanemarjeni v teku znanstvenega napredka. Vendar pa to ne pomeni, da je resnica 'relativna'. Če je trditev resnična, potem je resnična za vedno. To samo pomeni, da ima večina znanstvenih stavkov značaj hipotez, ... za katere evidenca ni končna in so lahko v vsakem trenutku podvržene reviziji« (Popper 1977, II, 152).

2.1.2. Podkrepitev znanstvenih stavkov

Znanstveni stavki so lahko le podkrepljeni⁸ glede na določeno osnovo, ne morejo pa biti resnični sami po sebi. Ocenitev podkrepljenosti je za Poppera logična operacija, ki je po značaju »zunaj časovna, ker ugotavlja veljavnost določene logične zveze med teoretskim sistemom in sistemom sprejetih stavkov« (Popper 1973, 302). Podkrepljenost je določena s sistemom osnovnih stavkov, ki so sprejeti na osnovi dogovora o določenem prostorsko-časovnem okviru. Podkrepljenost ni resničnostna vrednost in se ne more identificirati s pojmi resnično in neresnično. Časovna določenost ne izniči logičnega karakterja podkrepljenosti, ampak samo omeji območje njene veljavnosti – zato je potrebno k vsaki oceni podkrepljenosti dodati »datum sprejetja osnovnih stavkov« (ibid, 303). Teorijo kot množico stavkov lahko ocenjujemo s pomočjo različnih sistemov osnovnih stavkov, kar ima za posledico različne stopnje podkrepljenosti, »od katerih so lahko vse res v istem trenutku 'pravilne' ali 'resnične'« (ibid, 303). Kakor podkrepljenosti ne moremo enačiti s pojmom resničnosti, tako ne moremo sprejeti teze pragmatistov, ki resnico določajo kot upravičeno trditev in s tem kot tisto, kar je koristno in uspešno za znanost.

2.2. Podobnost resnici (*verisimilitude*) in napredek v znanosti

Popperovo razmišljanje o problemu resnice je vedno usmerjeno prizadevanje za doseganje zastavljenega cilja – za rast znanstvenega znanja. Znanstveno znanje raste, če se znanost približuje resnici. V delu »Resnica, racionalnost in rast znanstvenega znanja« je razvil trditev, da je »Verisimilitude« – podobnost

⁸ Popper uporablja termin podkrepitev zato, da bi se že v sami jezikovni obliki pokazala razlika med njim in logičnimi pozitivisti, ki trdijo, da hipoteze, ki so prestale več preizkušenj, postanejo verjetnejše v smislu verjetnostnega računa. »Stopnja podkrepljenosti« predstavlja »nevtralni termin« s katerimi lahko opišemo stopnje, do katerih je v strogem preizkušanju prispela hipoteza. Težave nastopajo po Popperovih lastnih besedah takrat, ko Carnap »stopnjo podkrepljenosti« prevede s »stopnjo potrjenosti, kar postane potem obče sprejet termin, ki pa je postavljen v tesno zvezo z verjetnostnim računom« (1973, 279-80).

resnici⁹ – kot cilj znanosti v prednosti pred samo resnico kot ciljem. Znanstvenik se v svojem delovanju ne zadovoljuje z ugotovitvijo, da je neka teorija verjetnejša od druge, da je bolj gotova kot druga, ampak gradi na spoznanju, da je naše znanje vedno zmotno. Zato ga je potrebno neprestano preizkušati, kritizirati in hkrati postavljati nove (drugače formulirane) teorije, ki bi nadomestile stare. V tem procesu kritičnega testiranja teorije se običajno ugotovi, kje so bile storjene napake. Na osnovi spoznanja teh napak se izgrajujejo nove teorije, ki pomenijo napredek v znanosti. O napakah lahko govorimo le na osnovi resnice, ker pa je Popper pokazal, da teza o gotovosti empirične osnove ne vzdrži kritike in jo moramo nadomestiti s tezo o zmotnosti, se postavlja vprašanje, kako se izogniti zmedi v znanosti, kako izgraditi kriterije za izbiranje med različnimi znanstvenimi teorijami. Resnica je regulativni princip v znanosti – znanost mora težiti k čedalje resničnejšemu opazovanju stvarnosti.

»Čeprav nimamo nobenega občega kriterija, s katerimi bi lahko prepoznali resnico – razen morda tавтоloških resnic, so tu kriteriji za približevanje resnici.« (Popper 1979, 23) Ker nimamo kriterijev za določanje resnice, pa imamo v znanosti kriterije za določanje neresničnosti teorije, ki nam omogočajo, da proizvajamo nove teorije – teorije, ki so bližje resnici. »Tako lahko trdimo, da v našem iskanju gotovosti zamenjamo znanstveno gotovost z znanstvenim napredkom.« (Popper 1977, II, 12)

Osnovne značilnosti Popperovih razmišljanj bi lahko strnili v ugotovitvi:

- a) da obstaja možnost teoretske določitve približevanja resnici v okviru določitve podobnosti resnici,
- b) da se Popper ne zanima zgolj za resnico, ne želi si le enostavnih resnic, ampak išče zanimivo resnico, resnico, ki je odgovor na naše vprašanje; v znanosti ima večja empirična vsebina hipotez odločilen pomen pri vnaprejšnjem presojanju in ocenjevanju alternativnih hipotez.

2.2.1. Vloga vsebine v procesu primerjanja teorij

Približevanje resnici kot kriterij napredka v znanosti zahteva razločevanje med posameznimi teorijami, vendar se razlika vzpostavlja le na osnovi aproksimacije (Popper 1963, 230) na nivoju korespondence stavek (teorija) – dejstvo. Popper predpostavlja, da boljša korespondenca pomeni, da teorija razpolaga s trditvami, ki so natančnejše, ki se lahko preizkušajo s strožjimi testi, da teorija pojasnjuje več dejstev, da predlaga nove eksperimente in preizkuse ter jih tudi prestane, da povezuje različna problemska področja, ki so bila prej videti popolnoma ločena.

⁹ Termin lahko prevajamo le opisno; enako so storili Nemci, *verisimilitude* so prevajali z *Wahrheitsähnlichkeit* – *zutreffende Darstellung*. Ta drugi izraz dobro zadeva Popperovo težnjo, ker poudarja pomen vsebine, informacije pri odločanju za novo teorijo.

V razlikovanju »boljših« in »slabših« teorij igra vsebina teorij odločilno vlogo. Popper loči dve vrsti vsebine:

- a) logična vsebina – razred vseh stavkov, ki logično sledijo iz začetnega stavka a;
- b) empirična vsebina – vsi tisti stavki, ki so kontradiktorni z a.

Vsak stavek (teorija) ima razred stavkov, ki iz njega logično sledijo – C_n – to je v skladu s Tarskijevo teorijo; C_n – logična vsebina pa vsebuje podrazreda C_t – vsi resnični stavki in C_f – vsi neresnični stavki, ki sledijo iz začetnega stavka, vendar veljajo te določitve le za razred vseh netavtoloških – empiričnih stavkov.¹⁰ Empirični stavki so lahko lažni ali resnični, vendar imajo vedno določeno resničnostno vsebino C_t , ki se razlikuje od ničelne.

Popperova definicija resničnostne in neresničnostne vsebine je predstavljena glede na izhodiščno idejo, da pomeni podobnost resnici razliko med C_t in C_f , ne da bi pri tem trdili, da je sama teorija resnična ali neresnična:

$V_s(a) = C_t(a) - C_f(a)$ V_s – podobnost resnici

Znanost mora težiti k temu, da njene hipoteze, omogočajo čim več stavkov iz območja C_t in čim manj iz območja C_f .¹¹ To je možno doseči na dva načina (še vedno govorimo o eni teoriji):

- da se povečuje C_t , medtem ko C_f stagnira
- da se zmanjšuje C_f , medtem ko C_t stagnira

2.2.2. Komparativna podobnost resnici

Ker se ne zanimamo za posamezne teorije, ampak za primerjanje med teorijami, moramo uvesti komparativni pojem podobnosti resnici. V osnovi hočemo doseči primerjanje med C_t in C_f različnih teorij, kar bi nam omogočilo, da lahko izberemo teorijo, ki je boljša, še preden smo jo empirično testirali.

Imamo dve teoriji:

T_1 in T_2 , $C_t(T_1)$, $C_f(T_1)$, $C_t(T_2)$, $C_f(T_2)$

Predpostavimo, da je $V_s(T_1) < V_s(T_2)$, potem dobimo naslednje možnosti za komparativni pojem V_s :

$D_1) (C_t(T_1) < C_t(T_2)) \wedge (C_f(T_1) \geq C_f(T_2))$ ali

$(C_t(T_1) \leq C_t(T_2)) \wedge (C_f(T_1) > C_f(T_2))$

¹⁰ Razred logičnih posledic tautološkega stavka označuje Popper kot ničelni razred, kar pomeni, da ima ničelno vsebino.

¹¹ Ta teza je lahko vprašljiva takrat, ko se spomnimo, da imajo znanstvene teorije podobo strogo univerzalnih stavkov. Problem je v tem, da ne poznamo vseh njenih deduktivnih posledic, niti ne njihove resničnostne vrednosti. Vendar lahko ta ugovor spodbijamo z ugotovitvijo, da se v enostavni definiciji določa predvsem, kaj je podobnost resnici in ne, kako jo lahko spoznavamo.

Kot ilustracijo lahko vzamemo Popperov primer Newtonove in Einsteinove teorije gravitacije, ki predstavljata tekmujoči teoriji in ju lahko primerjamo. Einsteinova teorija je uspela pojasniti vse probleme, ki jih je Newtonova in je hkrati pojasnila še nekatere nove. Einsteinova teorija ima večjo informacijsko vsebino, je logično strožja, ima večjo pojasnjevalno in napovedovalno moč in je lahko testirana na več različnih načinov.

Teorija z večjo resničnostno vsebino je običajna teorija z večjo podobnostjo resnici, čeprav lahko ima hkrati celo večjo neresničnostno vsebino glede na konkurenčno teorijo. V bistvu je tu izražena zahteva, da cilj znanosti ni neka čim verjetnejša teorija, ampak teorija, ki je čim bolj neverjetna, ki ima čim več potencialnih falsifikatorjev.¹²

Popper vzpostavlja metodo znanosti kot metodo postavljanja smelih hipotez in neprestanega spodbijanja le-teh. V procesu testiranja poskušamo poiskati slabo točko hipoteze, da bi jo lahko ovrgli. Če ne uspemo teorije ovreči, smo pokazali, da nima večje neresničnostne vsebine kot njena rivalska teorija in s tem poseduje večjo stopnjo podobnosti resnici. Z uporabo podobnosti resnici Popper nikakor ni zavrgel svojih prejšnjih spoznanj o pomenu preizkušnja in podkrepitve. Teorija, ki je prestala več in ostrejša testiranja, je za Poppera bolj podkrepljena kot teorija, ki tega ni prestala. Vendar v skladu z falibilizmom vemo, da bomo v perspektivi tudi to teorijo ovrgli. Vendar na osnovi podobnosti resnici lahko rečemo, da je teorija kljub temu boljša, da je bližje resnici, čeprav je ravno tako neresnična kot rivalska teorija.

Prednosti uporabe podobnosti resnici kot komparativnega pojma v odnosu do logične verjetnosti so v tem, da povezuje resnico in vsebino, medtem ko logična verjetnost povezuje resnico in odsotnost vsebine (Popper 1963, 237). Popperu lahko ugovarjamo, da v (1972) trdi, da je podobnost resnici uporabna za resnične in neresnične stavke, hkrati pa je sploh uvedel podobnost resnici zato, ker pravi, da ni možno ugotoviti resničnosti stavkov empirične znanosti celo v primeru, da bi bili resnični. Na tej osnovi lahko pridemo do temeljne pomanjkljivosti ideje podobnosti resnici, ki nas pripelje do posledice, da so vsi stavki empirične znanosti lažni, ker, če bi bili resnični, potem bi na osnovi

¹² Popper pokaže, da sta vsebina in verjetnost v obratnem sorazmerju – vsebina konjukcije dveh izjav a in b $C(ab)$ je večja od $C(a)$ ter od $C(b)$.

$C(a) \leq C(ab) \leq C(b)$; verjetnost $p(ab)$

$p(a) \leq p(ab) \leq p(b)$

»Vsebinska naraščala z naraščanjem neverjetnosti«. Popperovo zahtevo za naraščanje vsebine izključuje teorijo verjetnosti kot osnovo za izbiranje med teorijami. Nizka verjetnost pomeni visoko verjetnost biti ovrgen, kar je za Poppera osnovni cilj znanosti. »Kriterij potencialne uspešnosti je preizkušanje ali neverjetnost; le visoko testabilne ali neverjetne teorije je vredno preizkušati; teorija je aktualno (in ne samo potencialno) uspešna, če prestane različne teste« (1979, 13).

logičnih relacij bile njihove posledice tudi resnični stavki – njihova Cf bi bila prazna in bi bila njihova podobnost resnici maksimalna – $V_s = C_t - C_f$; $V_s = C_t$. Le razred posledic lažnih stavkov vsebuje resnične in neresnične stavke in le na tej osnovi lahko izvedemo primerjanje med dvema teorijama.

Ker je to videti paradokсно, lahko uporabimo našo definicijo za komparativni pojem podobnosti resnici in poskušamo te teze razviti:

a) neresnična teorija se ne more bolj približati resnici kot resnična.

T_1 – resnična, T_2 – neresnična teorija; $C_f(T_1) \neq 0$ $C_f(T_2) \neq 0$

Če v D_1 vstavimo te vrednosti, ugotovimo, da je $V_s(T_1) > V_s(T_2)$ in ne obratno.

b) dve neresnični teoriji ne moremo primerjati na podlagi podobnosti resnici.

T_1 – resnična T_2 – neresnična, $V_s(T_1) < V_s(T_2)$

$C_f(T_1) \neq 0$ in $C_f(T_2) \neq 0$

Neresnična teorija, ki ima večjo C_t kot druga neresničnostna teorija, ima hkrati tudi večjo C_f .

$(C_f(T_1) \neq 0 \wedge C_f(T_2) \neq 0) \rightarrow ((C_t(T_1) < C_t(T_2)) \rightarrow (C_f(T_1) < C_f(T_2)))^{13}$

c) na osnovi V_s ne moremo primerjati niti teorije, ki bi bila lažna, s teorijo, ki bi bila resnična.¹⁴

Dosedanje razmišljanje lahko sklenemo z uničujočim (za Poppera) zaključkom, da so na osnovi komparativnega pojma V_s primerljive le resnične teorije, kar pomeni, da lahko ugotovimo le, katera od resničnih teorij je logično močnejša, za kar pa ne potrebujemo teorije o V_s . Vendar lahko kljub temu Popperovo metodologijo do neke mere upravičimo: »V tem kontekstu lahko posameznik operira tudi z intuitivnim konceptom podobnosti resnici (v metodologiji se vedno zahteva le komparativno presojanje)... formalne študije služijo le kot logične podpore – z njihovo pomočjo si lahko dobimo boljše razumevanje samega pojma. Za razvoj metodologije so te študije nepomembne. Zato so praviloma postavljene v dodatkih« (Radnitzky 1980, 542).

¹³ Na osnovi Millerjeve ugotovitve o rekurzivni aksiomatiziranosti T_1 in T_2 ($(T_1 < T_2) \leftrightarrow (C_t(T_1) < C_t(T_2)) \wedge ((T_1 = T_2) \leftrightarrow (C_t(T_1) = C_t(T_2)))$ v (1974-5, 174) lahko izpeljemo dokaz za našo tezo: $C_t(T_1) < C_t(T_2)$. Na osnovi Popperove ugotovitve o resničnosti vsebini velja $A < B$ in v skladu s teorijo množic velja $C_f(T_1) \leq C_f(T_2)$. Če začnemo s $C_f(T_1) = C_f(T_2)$ in sta teoriji neresnični, potem velja $C_f(T_1) = C_f(T_2) = 0$ in mora obstajati vsaj en $b \in C_f(T_2)$. Ker je $T_1 < T_2$, obstaja $c \in (T_2 - T_1)$. $(b, c) \in C_f(T_2) = C_f(T_1)$ torej velja $c \in C_f(T_1)$, kar je v protislovju z določitvijo c . Torej mora $C_f(T_1) \neq C_f(T_2)$ in $C_f(T_1) < C_f(T_2)$ veljati. Primerjaj Andersson 1980, 291.

¹⁴ Dokaz lahko izpeljemo na podoben način, le da predpostavimo namesto $C_f(T_1) \neq 0 \wedge C_f(T_2) = 0$; $C_f(T_1) \neq 0 \vee C_f(T_2) \neq 0$. Miller ibid, 173.

3. Domet Popperove pozicije

Popperova metodološka prizadevanja so usmerjena na problem razmejitve med znanostjo in metafiziko (psevdo-znanostjo). Razmejitev poteka na specifičnem nivoju, ki ga določa možnost ovržbe. Rezultati razmejitve so dokaj problematični. Za Poppera je psevdo-znanost čudna zmes – na isti strani so: matematika in logika, teorija indukcije, različne metafizične teorije, filozofija.

Strinjamo se lahko z ugotovitvijo N. Koertgejeve, da če hočemo ohraniti učinkovitosti Popperovega kriterija razmejitve, ne moremo več predpostavljati delitve na sintetične in analitične stavke, ampak je Popperov kriterij možno uporabljati le znotraj sintetičnih izjav. (Koertge 1980, 269-69). Popperov kriterij razmejitve je torej uporaben le za razmejitev stavkov empiričnih znanosti od stavkov, ki empirični znanosti ne pripadajo. Če sprejmemo Popperov kriterij, potem ne moremo izdelati opredelitve znanosti kot celote (saj sta že logika in matematika izključeni), niti ne moremo objektivizirati kriterijev za napredek v znanosti, kar pa je Popperov cilj. Objektivni kriteriji, ki so utemeljeni s Tarskijevo rehabilitacijo korespondenčne teorije absolutne ali objektivne resnice, so neupravičeni, kar lahko dokažemo že znotraj logičnega pristopa k teoriji znanosti.

Popper enostavno ne razume Tarskega in ga interpretira na neustrezen način. Izhaja iz ugotovitve, da dosedanje teorije korespondence niso zagotavljale natančnega smisla za »korespondenco« in, da šele Tarskijeva teorija to omogoča. Toda Tarski sam pravi, da korespondenčna teorija ne more zagotavljati zadovoljive definicije resnice (Tarski 1949, 54). Tarski definira resnico s pomočjo relacije zadovoljitve (*satisfaction*), ki je med določeno izjavo in sosledjem objektov. Zato ni jasno, na kaj se opira Popper, ko trdi, da »ko je enkrat potreba po (semantičnem) meta jeziku realizirana, potem postane vse jasno« (1979, 20). Tarskijevo shemo lahko jemljemo le kot adekvatne materialne pogoje za definicije resnice. Na ta način lahko le ločimo adekvatne in neadekvatne definicije resnice.

Tarskijeva definicija resnice nam ne zagotavlja formalizacije korespondenčne teorije, ker »ne uspe zagotoviti relacije C (korespondence) tako, da je resničen stavek (v kateremkoli jeziku) samo en, ki stoji v relaciji C do določenih zunaj lingvističnih dejstev ... Niti ne implicira, da takšna relacija C obstaja« (Putnam 1975, 71).

Popper si je želel rehabilitacijo korespondence, ker je menil, da je to edini način, da dosežemo »absolutno« in »objektivno« teorijo resnice. Vendar je tudi ta želja v nasprotju s Tarskijevimi trditvami, da je resnico možno definirati le relativno glede na jezik. Tarski definira je »resnično v L«, kar pomeni, da je

en stavek lahko v jeziku L1 resničen, medtem ko je v L2 neresničen. Drugi del Popperove želje se nanaša na »objektivnost«. Popper misli, da je Tarskijeva semantična teorija resnice objektivna, medtem ko so druge teorije subjektivne (Popper 1979, 21).

Popper pripiše Tarskemu: stavek »sneg je bel« je semantično resničen, če je снег dejansko bel. Tarski naj bi bil realist. Vendar pa pravi Tarski, da lahko sprejmemo semantično teorijo resnice ne glede na to, kakšna je naša epistemološka naravnost (lahko smo naivni ali kritični realisti, celo idealisti, empiristi ali metafiziki) – semantična teorija resnice je popolnoma nevtralna glede teh razlik.¹⁵ Možno bi bilo, da Popper sprejema tezo, da je Tarskijeva teorija objektivna teorija resnice, preprosto zato, da bi lahko upravičil lastno izhodiščno pozicijo, da znanost teži k resnici in da le verovanje v objektivno resnico lahko stimulira kritične metode v znanosti. Problem je v tem, da je v skladu s Popperovimi ugotovitvami določena teorija lahko resnična, čeprav vsi verjamemo, da je napačna, ker preprosto ne moremo vedeti, da smo dosegli resnico. Paradokсна situacija pride še bolj do izraza pri uporabi teorije »podobnosti resnici«, ki ji Popper pripisuje regulativno sposobnost določanja približevanju končnemu cilju znanosti. Vendar s teorijo podobnosti resnici Popper ne uspe pokazati, da se znanost res razvija k resnici, niti ne, da so posamezne teorije bližje resnici kot druge.

Popper je v svojih prizadevanjih, da bi ohranil znanost kot edino področje človekovega delovanja, kjer lahko ugotovimo dejanski napredek, kjer je resnica ideal in podobnost resnici dejstvo znanstvenega raziskovanja, pretirano vztrajal pri tezi, da se v znanosti dosega z razvojem vse večja in večja korespondenca z realnostjo, čeprav zato nima drugega argumenta kot verovanje¹⁶, da obstajajo v znanosti kriteriji, na osnovi katerih se lahko odločamo, kdaj je ena teorija boljša od druge, kdaj se bolj približa resnici kot druga. Vendar »znanje ni postopno doseganje resnice. To je prej vedno naraščajoči ocean med seboj nerazdružljivih (in morda celo inkomenzurabilnih) alternativ, od katerih je vsaka posamezna teorija, vsaka pravljica, vsak mit del kolekcije, ki prisili

¹⁵ Tarski (1949, 71). Semantična definicija ne implicira ničesar, kar bi zahtevalo pogoje, v katerih je stavek kot »sneg je bel« lahko sprejet. Implicira le, da vedno, kadar sprejmemo ali zavrnemo ta stavek, moramo biti pripravljeni sprejeti ali zavrniti koreliran stavek »stavek »sneg je bel« je resničen«. Popper pa v nasprotju s Tarskim trdi, da je »resnica« sinonim za »korespondenco z dejstvi«:

– stavek ali trditev »sneg je bel« korespondira z dejstvi, če in samo če je снег, seveda, bel. (1979, 20)

– Tarski nikjer ne uporablja izraza dejstva, na katera se naši stavki nanašajo.

¹⁶ Argument, ki ga Popper neprestano ponavlja, da Tarskijeva teorija rehabilitira idejo objektivne in absolutne teorije resnice, resnice kot korespondence z dejstvi, se izkaže zgolj kot Popperova želja, ki ni utemeljena v Tarskijevem delu, ampak v verovanju v Znanost, zaradi katere je Popper zavrgel objektivno resnico kot dejanski cilj znanosti in jo nadomestil s podobnostjo resnici.

ostale k večji izoblikovanosti, in vsi skupaj prispevajo ... k razvoju naše zavesti.« (Feyerabend 1976, 34)

Literatura

- Andersson, G. (1980) »Das Problem der Wahrheitsähnlichkeit«, v Radnitzky in Andersson (1980).
- Duhem, P. (1974) *The Aim and The Structure of Physical Theory*, New York: Atheneum.
- Feyerabend, P. K. (1976) *Wieder den Methodenzwang*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Koertge, N. (1980) »Ansätze zu einer neuen Theorie der wissenschaftlichen Forschung«, v Radnitzky in Andersen (1980).
- Lakatos, I. (1975) »Falsification and Methodology of Scientific Research Programmes«, v Lakatos in Musgrave (1975).
- Lakatos, I. in A. Musgrave (1975) (ur.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: CUP.
- Miller, D. (1974-5) »Popper's qualitative theory of verisimilitude«, BJPS, 25, 166-177.
- Popper, K. R. (1933) »Ein Kriterium des empirischen Characters theoretischer Systeme«. citirano po Popper 1973.
- Popper, R. K. (1977) *The Open Society and Its Enemies*. London: RKP.
- Popper, R. K. (1957) »Philosophy of Science: A Personal Report«, v *British Philosophy in the Mid-Century*.
- Popper, R. K. (1973) *Logika naučnog otkrića*. Beograd: Nolit.
- Popper, R. K. (1963) *Conjectures and Refutations*. London: RKP.
- Popper, R. K. (1972) *Objective Knowledge*. London: Clarendon Press.
- Popper, R. K. (1979) *The Growth of Scientific Knowledge*. Frankfurt: V. Klostermann.
- Putnam, H. (1975) *Mind, Language and Reality*. New York: CUP.
- Radnitzky, G. in G. Andersson (ur.) (1980) *Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Tarski, A. (1949) »The Semantic Conception of Truth«, v H. Feigl in W. Sellars (ur.) *Readings in Philosophy*. New York: Appleton. 1949.

Auslegung

a journal of philosophy

AUSLEGUNG is a journal published two times a year at the University of Kansas. The journal is a forum for the expression of any and all philosophical perspectives. The editors are primarily interested in publishing the work of new Ph.D.'s and students pursuing the Ph.D. degree, but all papers of philosophical interest will be considered.

AUSLEGUNG gratefully acknowledges the financial support which it receives from the Student Senate and the Graduate Student Council of the University of Kansas.

Yes! I want to subscribe to *Auslegung*.

Student	\$8.00
Individual	\$10.00
Institution	\$20.00

Enclosed is my check for: _____

Name _____

Address _____

City _____

State/Zip _____

AUSLEGUNG
Department of Philosophy
University of Kansas
Lawrence, Kansas 66045

Kuhnov pogled na zgodovino znanosti

Andrej Ule

Zgodovina znanosti je interdisciplinarna veda, ki združuje empirične raziskave o zgodovinskem razvoju znanosti (v določeni epohi, na določenem področju znanosti, v določenem družbenem okolju itd.) s študijami o naravi razvoja posameznih znanosti, primerjave razvoja znanosti v posameznih družbah in kulturah itd. ali celo znanosti na sploh. Zaradi tega izjemno širokega raziskovalnega področja si raziskovanja zgodovine znanosti ne morejo lastiti posamezne vede: npr. zgodovina, filozofija, sociologija, temveč je (skoraj vedno) nujno sodelovanje strokovnjakov več strok.

Pri raziskovanju kakšnega obdobja ali dogodka iz zgodovine neke znanosti je npr. nujno potrebno sodelovanje strokovnjakov iz te znanosti, zlasti onih, ki so dobro seznanjeni z obravnavano problematiko. V nasprotnem lahko pridemo do površnih in strokovno oporečnih zaključkov. Pri raziskovanju empiričnega zgodovinskega gradiva iz določene zgodovinske epohe in okolja mora raziskovalec pogosto pritegniti tudi zgodovinske raziskave danega obdobja in kulture, sicer lahko preceni zgodovinsko vrednost gradiv in dokumentov ter zgreši zgodovinski smisel in zgodovinski okvir raziskovanja.

Zato je vprašljiv status zgodovine znanosti kot discipline. Ali je ta del posameznih znanosti (ko le te preučujejo lastno preteklost) ali je samostojna zgodovinska veda. Prav tako je vprašanje, kakšne so metode njenega raziskovanja: ali se opira predvsem na študij zgodovinskih virov ali na razlago notranje logike razvoja posamezne znanosti. Za razumevanje razmerja med filozofijo in zgodovino znanosti so zelo pomembna razmišljanja T. Kuhna, nemara poglobitnega teoretika znanstvenih revolucij. Zlasti zanimiva je njegova razprava »Zgodovina in filozofija znanosti« iz l. 1968, kjer je Kuhn zastavil ključne dileme zgodovine znanosti in dal nekaj odgovorov nanje. Kuhn je popravljeno verzijo tega sestavka objavil najprej l. 1971 in nato še v svoji knjigi *Bistvena napetost* (1977). Sestavek je torej nastajal prav tedaj, ko je dozorela njegova teorija znanstvenih revolucij.¹ Ta Kuhnov sestavek je zanimiv že sam po sebi, kot razprava o zgodovini znanosti. Zanimiv pa je tudi zaradi svojega nasprotja med Kuhnovimi predstavami o zgodovini znanosti in

¹ Svoje najpomembnejše delo *Struktura znanstvenih revolucij* je izdal najprej l. 1962 in nato v večkrat dopolnjenih izdajah, zadnja dopolnjena izdaja je iz l. 1970.

filozofiji znanosti in tem, kar je Kuhn dejansko proizvedel v svoji teoriji znanstvenega razvoja.²

Kuhn najprej ugotavlja, da zgodovina znanosti stalno preseneča filozofe znanosti, ker jim ruši še tako utrjene predstave o logiki razvoja znanstvenih odkritij in teorij itd. Zato je zgodovina znanosti izvor novih spoznanj in problemov za teoretike znanosti. Morda najboljši primer tega početja so lastne Kuhnovе zgodovinske raziskave, ki so spodjedle predstave o linearnem, vedno napredujočem toku znanosti in znanstvenih spoznanj in so privedle do odkritja radikalnih prelomov v razvoju znanosti. Zato Kuhn zagovarja menjavanje zgodovinskega vidika in epistemološko logičnega vidika na razvoj znanosti, vendar pa nasprotuje težnjam, da bi združili zgodovino in filozofijo znanosti v enotno znanost o razvoju in strukturi znanosti. To Kuhново mnenje imamo lahko za velik izziv vsaki interdisciplinarni »zgodovini znanosti«, ki bi skušala združevati različne pristope k raziskovanju razvoja znanstvenih spoznanj. Interdisciplinarna zgodovina znanosti je potemtakem lahko le mit ali pa naziv za medsebojno sodelovanje različnih znanosti in strok pri preučevanju razvoja znanosti, ki pa ne pomeni nobene samostojne discipline ali stroke. To pomeni, da je govor o »zgodovini znanosti« vedno vprašljiv, če ne omejimo vsebine obsega pojmov, ki jih uporabljamo. Zanimivo je, da se je Kuhn vedno prišteval k zgodovinarjem znanosti, ne pa k filozofom znanosti.³

Med zgodovino in filozofijo znanosti obstajajo po Kuhnu namreč tudi pomembne epistemološke in metodološke razlike, ki se jih ne da premostiti z nobenim teorijskim aparatom ali metodo. Ti argumenti veljajo delno tudi za razliko med zgodovinskimi in epistemološkimi vedami nasploh, zato so še posebej zanimivi. Kuhn navaja vrsto argumentov v prid svoji tezi.

Najprej obstajajo razlike med zgodovino znanosti in filozofijo znanosti v odnosu do zgodovinskega materiala. Zgodovinske raziskave so predvsem verna in pregledna reprodukcija dogodkov o določenih procesih v preteklosti, toda brez težnje po iskanju univerzalnih zakonitostih razvoja, filozof znanosti pa meri v glavnem na neomejene splošne izjave, želi doseči tisto, kar je resnično v vseh časih in na vseh krajih. Teh dveh ciljev ni mogoče realizirati obenem, pač

² Ta sestavek je delno povzet tudi v Predgovoru v slovenski prevod Kuhnovе knjige *Struktura znanstvenih revolucij*, ki bo izšla konec l. 1995.

³ Ko Kuhn piše o »filozofiji znanosti« meni logično analizo znanstvenih metod, spoznavnega procesa, znanstvenih hipotez, razlag in teorij, ne pa filozofijo znanosti, kot jo poznamo npr. v okviru drugih velikih filozofskih tradicij: fenomenologije, kritične teorije, strukturalizma itd. Sam ohranjam sicer termin »teorija znanosti« za to, čemur Kuhn pravi filozofija znanosti, kar je tudi v skladu z večinsko rabo tega termina v Evropi, »filozofija znanosti« pa zajema različne filozofske pristope k znanostim in tehniki, ki vsebujejo tudi etične, eksistencialno-antropološke, ontološke, metafizične vidike znanosti in tehnike. Vendar bom v nadaljevanju teksta uporabljal Kuhnov termin »filozofija znanosti«, toda kot drug naziv za (analitično) teorijo znanosti.

pa je mogoče menjati vidike obravnave od zgodovinskega k filozofskemu in nazaj, če je to potrebno. Kuhn ugotavlja, da ni mogoče narediti kompromisa med raco in zajcem (videti »zajcaraco« v znanem liku, povzetem in gestalistične psihologije zaznavanja, ki ga Kuhn pogosto uporablja v svojih delih), pač pa je mogoče menjati vidik zrenja od zajca k raci in obratno (Kuhn, 1977, str. 6).

Naslednje so razlike v raziskovalnih ciljih obeh znanosti. Za Kuhna je zgodovina znanosti v ožjem smislu (ta ga edina zanima) disciplina, ki se ukvarja z razvojem znanstvenih idej, metod in tehnik, ne pa s pomenom teh idej za družbo, z družbenimi pogoji znanosti, s spremembami v izobraževanju znanstvenega podmladka, z institucionalizacijo in z moralnimi in finančnimi podporami znanosti. Na to ožje področje se omejuje zato, ker je širše področje po njegovem bolj problematično kot ožje področje. Ko govori o teoriji (filozofiji) znanosti, pa misli na preučevanje jedra znanstvenosti, npr. struktur znanstvenih teorij, položaja teorijskih pojmov ali pogojev za postavljanje in potrditev znanstvenih trditev, ne pa na kakšno uporabno logiko (metodologijo znanosti), na filozofske posledice znanstvenih teorij, na stare filozofske probleme, kot so npr. vzročnost, prostor in čas.

Odtod sledijo razlike v predmetih zanimanja filozofov in zgodovinarjev znanosti v nekem znanstvenem tekstu. Filozof znanosti bo našel v svoji epistemološko logični analizi kakšnega teksta iz zgodovine znanosti veliko drobnih pojmovnih distinkcij, ki jih zgodovinar ne opazi. Toda filozof zato velikokrat pretirava s tem, ker vnaša v tekste pojme in probleme, ki jih pisec teksta v svojem času ni videl oz. imel pred očmi, ker pač filozof izhaja iz filozofske problematike svojega časa in iz svojih lastnih teorijskih konceptov. Zgodovinar po Kuhnu lahko s svoje strani opozarja filozofa na to nevarnost, filozof pa obratno opozarja zgodovinarja na nevarnost preveč gladko tekočih zgodovinskih rekonstrukcij (*ibid.*, str. 7). Toda to ne pomeni zgladitve nasprotja med obema pristopoma.

Za zgodovinarje je tudi bolj pomembno dognati, kaj je njihov avtor imel pred očmi, ko se je loteval kakšnega problema, kako je prišel do njega in kakšne posledice je to imelo za naslednike. Za filozofe pa je bistvena racionalna rekonstrukcija kakšnega filozofskega nazora, njegova kritika in njegov nadaljnji razvoj. Nadaljnja razlika v predmetu zanimanja filozofa in zgodovinarja po Kuhnu je, da se filozofi ukvarjajo z zreliimi nazori svojih avtorjev, ne toliko s predhodnimi fazami tega nazora, medtem ko se zgodovinar bavi s celotnim opusom nekega avtorja in opazuje njegova dela v širšem zgodovinskem okviru. Mnogi filozofi si tudi prisvojijo nazore svojih avtorjev in jih razvijajo naprej, medtem ko zgodovinar ostaja več ali manj v distanci do nazorov svojih avtorjev.

Razlike so tudi v spektru tekstov, ki jih imata na voljo zgodovinar in filozof

znanosti. Zgodovinar znanosti običajno razpolaga s širšim izborom tekstov kot filozof znanosti, zgodovinar se bolj posveča razlagi napak, ki jih je po njegovem mnenju napravil avtor in različnim prispodobam, ki so jih uporabljali avtorji. Za filozofa, ki ga bolj zanimajo rekonstrukcije argumentov, pa nimajo prispodobe in slike velikega pomena, prav tako ne napake (*ibid.*, str. 7). Toda zato so filozofi običajno bliže srčki mišljenja avtorja kot pa zgodovinarji. Kuhn npr. ugotavlja, da sta bila Galileo ali Descartes v prikazih filozofov boljša znanstvenika in filozofa, toda sta bila manj vključena v 17. stol., kot sta bila v delih zgodovinarjev.

Nadaljnja velika razlika med obema pristopoma k znanosti je po Kuhnu v tem, da imajo zgodovinarji opraviti s stalnim zbiranjem materialov, s katerimi začenjajo pisanje svojih del, filozofi pa se zadovoljijo z ožjim in fiksnim izborom tekstov. Zgodovinski material ni enostavno nek zaključen material, ki ga je treba le še logično in jezikovno urediti v smiselno celoto, temveč ga je treba vedno znova preurejati in to v vseh njegovih delih. Zato se mora zgodovinar vedno znova vračati na začetek svojih raziskav, pa tudi zbiranje gradiva ni nikoli zares zaključen posel. Delo zgodovinarja znanosti nastaja postopoma, ne v enem kosu.

Tudi filozof se mora često, celo pogostejše kot zgodovinar, vračati na začetek svojega razmišljanja in pisanja, toda obenem mu gre predvsem za razvoj idej(e) za rešitev kakšnega problema. Pri tem se čaka na trenutek, ko se avtorju zdi, da je njegovo miselno mletje problema tako dozorelo, da se lahko vrže na papir. Zdi se, kot da bi bilo delo narejeno v enem kosu. Po Kuhnu lahko rečemo, da v filozofiji ni nobenih pravih raziskovanj (gradiva, dejstev, stanja stvari itd.), temveč predvsem racionalna (re)konstrukcija neke problemske celote.⁴ (*Ibid.*, str. 8f).

Filozofi si pogosto že vnaprej ustvarjajo svoje sisteme oz. ideje, tako da se lahko miselno soočajo s preteklostjo kot da je aktualna danes. To ne ustreza početju zgodovinarja znanosti, ki mu gre za zvesto reprodukcijo zgodovinskega dogajanja, za zgodovinske, družbene, psihološke predpostavke in posledice nekega dela. Kritično soočanje z idejami predhodnikov ali njihovo vrednotenje ni naloga, vsaj ne primarna naloga, zgodovinarjev. Če so že kritični, so kritični do nasprotnih zgodovinskih interpretacij, do drugih zgodovinskih šol, toda primarno obdelujejo neke vire (podobno kot fizik), in ne miselnega tkiva avtorjev ali del, ki jih obravnavajo.

⁴ Zdi se, da imamo v filozofiji opraviti z nekoliko drugačno situacijo. Tu se preučevanje zgodovine filozofije srečuje tako z vedno novim zbiranjem gradiva, z »nikoli dokončanim tekstom« kot tudi z vedno novim vračanjem »na začetek«, v smislu novih racionalnih rekonstrukcij zgodovine filozofije.

To so poglavitne epistemološke in metodološke razlike med filozofijo znanosti in zgodovino znanosti, ki po Kuhnju izključujejo vsak poskus povezovanja obeh pristopov k zgodovinskemu gradivu v kak enoten pristop. Kaj takega je po Kuhnju nemogoče in celo znanstveno škodljivo (*ibid.*, str. 10). Toda zakaj se je Kuhn sam vseskozi ukvarjal prav z »mejnimi raziskavami«, ki združujejo tako sestavine epistemologije znanosti in čiste zgodovine znanosti. Ali zgodovina in filozofija znanosti sploh lahko vplivata ena na drugo?

Kuhn odgovarja, da je tako filozofom in zgodovinarjem znanosti skupno, da skušajo dognati bistvene elemente prejšnjih filozofskih in znanstvenih nazorov, toda način njihovega pristopa k materialom je različen, ker se razlikujejo osnovne vrednote in cilji filozofije in zgodovine znanosti. To pomeni, da lahko drug drugemu pomagajo predvsem tako, da opozarjajo na enostranosti partnerjev, ki so nastale zaradi selekcije materiala, raziskovalnih interesov in ciljev in lastnih predkonceptov posameznih filozofov in zgodovinarjev znanosti.

Po Kuhnju zgodovinarji potrebujejo teorijo znanosti kot svoje neizogibno miselno orodje, prav tako kot poznavanje določene znanosti. Filozofija je igrala vsaj do 17. stoletja bistveno vlogo v nastajanju in razvoju znanstvenih disciplin in znanstvenih teorij. Znanstveniki sicer običajno niso filozofi, toda opraviti imajo z idejami in analizo le-teh, kar je bil vedno posel filozofov. Mnogi izvrstni zgodovinarji znanosti (Koyrè, Lovejoy) so bili prvotno filozofi, pa tudi Kuhn sam je začel kot filozof znanosti.

Filozofi s svoje strani potrebujejo poznavanje preteklih del znanosti, vendar drugače kot zgodovinarji. Mnogi filozofi menijo, da iskanje specifične vrednosti starih del, kot to počno zgodovinarji znanosti, vodi do podleganja starim napakam in zastarelim nazorom. Toda za Kuhna je to bolj problem odnosa med zgodovino filozofije in filozofijo znanosti kot odnos med filozofijo znanosti in zgodovino znanosti (*ibid.*, str. 11). Zato je zanj osnovno vprašanje, ali lahko teoretik znanosti iz ukvarjanja s preteklo literaturo doseže kak nov uvid v svoj teoretski problem. Presenetljivo je, da je Kuhn sam močno dvomil v pozitiven odgovor, čeprav so prav filozofi znanosti črpali iz njegovih zgodovinsko-znanstvenih del nove uvide v problem strukture znanstvenih teorij, redukcije teorij in dinamike teorij. Odnos med filozofijo znanosti in zgodovino znanosti je bil torej za Kuhna asimetričen. Zgodovina znanosti lahko kaj pridobi od filozofije znanosti, obratno pa bolj malo. (*Ibid.*, str. 13).

Kuhnov odgovor na vprašanje, katera so glavna področja zgodovine znanosti, ki so pomembna za filozofe znanosti, sem skrčil v nekaj točk:

1. Zgodovina znanosti je filozofom najbolj praktičen izvor podatkov in problemov (ni pa edini tak vir za filozofe, saj je po njegovem npr. sama praksa znanosti tu veliko bolj pomembna).

2. Zgodovina znanosti lahko ponovno približa predmet raziskovanja, t.j. znanost teoretikom znanosti, ki zaradi svojih abstrakcij in posploševanj včasih izgubijo realno znanost izpred oči.

3. Zgodovina znanosti korigira predstavo mnogih analitičnih filozofov o tem, kaj naj bo zgodovina znanosti. Po teh predstavah mora tudi zgodovina znanosti temeljiti na določenih zakonih družbenega razvoja, ki dopuščajo razlago in napoved bodočega dogajanja. V kolikor zgodovinskoznanstveno raziskovanje ne dosega te ravni, sploh ni znanost, temveč nekakšna »priprava na razlago«.

4. Zgodovina znanosti daje filozofu drugačen uvid v razmerja med empirijskimi zakoni in teorijami, kot jih podaja logika, ki skuša dati utemeljitev in upravičilo zakonov in teorij. Sprememba znanstvenih teorij je nekaj povsem drugega kot sprememba znanstvenih zakonov, ki vstopajo v neko teorijo. Teorij ne moremo razdeliti na sestavne elemente (npr. zakone, ki jih »sestavljajo«), ki jih potem primerjamo med seboj ali z naravo. Za zgodovinarja znanosti so znanstvene teorije celote, ki pokrivajo ves obseg poznanih naravnih pojavov. So torej nekaj drugega kot znanstveni zakoni ali konjunkcije znanstvenih zakonov. Zato je razvoj znanstvenih teorij povsem svojski proces, o katerem vemo zelo malo (*ibid.*, str. 20).⁵

Po Kuhnu se morajo filozofi znanosti zato učiti od zgodovinarjev znanosti, kako je potekal dejanski razvoj znanstvenih teorij, ne pa da skušajo zgolj racionalno rekonstruirati izbrane pretekle teorije. Seveda pa filozofi pri tem ne smejo izgubiti lastnega zornega kota. Kuhn zato priporoča aktiven dialog, ne pa (nesrečen) zakon med filozofijo in zgodovino znanosti (*ibid.*)

Vsekakor Kuhnova kritika velja filozofiji znanosti s konca šestdesetih let, ko je nastal ta sestavek, t.j. filozofiji znanosti, ki jo še ni pretresla njegova teorija znanstvenih revolucij. To pomeni, da velja filozofiji znanosti, ki še ni zašla v krizo svoje paradigme. Za današnjo filozofijo znanosti Kuhnova kritika vsaj v večini ne velja. Kljub temu zaslužijo Kuhnove misli o tem, kaj je dejansko zgodovina znanosti, za razliko od njene racionalistične podobe v obliki »z zakoni urejene teorije« še danes vso pozornost, saj po mojem mnenju veljajo tudi za vse druge zgodovinske vede, ne le za zgodovino znanosti. Nasprotujejo namreč tako »deduktivizmu« Hemplovega ali Popperjevega tipa kot tudi klasičnemu »induktivizmu«, po katerem naj bo zgodovina predvsem natančno zbiranje in zapisovanje zgodovinskih dejstev, virov itd.

Po Kuhnu pa še tako dobri splošni zakoni družbenega razvoja ali človekovega

⁵ Npr. Aristotelovo prepričanje, da v naravi ni praznine, se ne da izločiti iz njegove teorije, ker je od njega enostavno odvisna vsa teorija. Zato nima statusu »empiričnega zakona«. Njegovo ovrženje bi pomenilo vzpostavljanje nove teorije, kjer pojem praznine figurira povsem drugače kot pri Aristotelu.

ravnanja ne morejo bistveno prispevati k razlagi zgodovinskega dogajanja. Lahko nam ponudijo le trivialne razlage, t.j. podajo nam le to, kar že vemo (*ibid.*, str. 16). Delo zgodovinarja znanosti je bolj podobno sestavljanju določene podobe iz razmetanih koscev, pri čemer pa je vedno nekaj kosov odveč. Celota je konsistentna zgodba, ki vključuje prepoznavne motive in dejanja njenih akterjev. Seveda obstaja nekaj pravil, ki se jih mora zgodovinar pri tem držati, podobno kot otrok, ki skuša rešiti nalogo, da sestavi določeno podobo iz danih koscev. Npr. v zgodbi ne sme biti presledkov, diskontinuitet, ne sme kršiti naravnih zakonov in zakonov družbe itd. Ta pravila le omejujejo, a ne določajo izhoda. To velja tako za zgodovinarje kot za otroke, ki sestavljajo podobo. Tudi prepoznavanje rešitve naloge je po Kuhnju podobno. Zgodovinar mora v svoji zgodbi prepoznati podobnost s stvarnim dogajanjem v določenem prostoru in času, otrok pa z vnaprej narisano podobo, ki jo mora sestaviti.

Kuhn tudi v tem tekstu zagovarja tezo, da je prepoznavanje podobnosti dejavnost, ki temelji na določenih bazičnih podobnostih, prepoznavanje le-teh pa ni zvodljivo na ničesar drugega, tudi ne na ugotavljanje kakšnih skupnih lastnosti med modelom (npr. vzorci, poznanimi zgodovinskimi dejstvi) in doseženim rezultatom (npr. sestavljeno podobo ali zgodbo) (*ibid.*, str. 17). To Kuhново misel najdemo bolj obrazloženo v njegovi knjigi o znanstvenih revolucijah in v drugih epistemoloških tekstih. Uporaba znanstvene paradigme znotraj normalne znanosti temelji prav na nenehnem primerjanju novih razlag z določenimi vzorci razlage, ki spadajo v jedro znanstvene paradigme. Zgodovinska razlaga je uspešna, če je z njo podan narativni smisel nekega dogajanja, o katerem smo poprej poznali le nekaj nepovezanih dejstev. Zgodovina ni zgolj kronika, zbirka dejstev v pravem zgodovinskem zaporedju. Je tudi poskus razlage, ki privede k razumevanju. Ta Kuhnov zasnitek zgodovine kot svojstvene hermenevtike preteklega dogajanja nedvomno zasluži pozornost sam za sebe, vendar se sedaj ne bom ustavljal ob njem.⁶

Kuhn je svoja razmišljanja o zgodovini znanosti in njenem razmerju do drugih

⁶ Kuhn pripoveduje v Predgovoru v svojo zbornik spisov *The Essential Tension* (1977), kako je sam prišel do spoznanja o nujnosti »hermenevtskega« razumevanja teorij kot smiselnih celot, ko je študiral Aristotelovo fiziko. Šele potem, ko je razumel centralno idejo tega dela, t.j. razlago gibanja kot spremembe kvalitete v substancah, oz. spremembe materije iz potencialnosti v aktualnost, je lahko razumel navidezne absurde trditve Aristotela v snovnem gibanju. Razumel je tudi, zakaj so ljudje tako dolgo vztrajali pri Aristotelovi fiziki, kljub neskladju z dejstvi. Aristotelove fizike ne smemo ocenjevati s stališča newtonske ali sodobne fizike, ki temelji na povsem drugih ontoloških predpostavkah kot Aristotelova fizika. Temelj Kuhbove znanstveno-zgodovinske hermenevtike je, da poskušam v danem tekstu najprej razumeti tisto, kar se nam zdi očiten absurd. Toda potem, ko si lahko razložimo dejstvo, kako je lahko pameten človek napisal in verjel v »očitne absurde«, se nam nujno spremeni tudi pomen osrednjih mest v tekstu, o katerih smo pred tem mislili, da jih razumemo (Kuhn, 1977b, xii). Isto temo je Kuhn dalje razvijal v svojih pripombah k Lakatosu (Kuhn, 1971).

znanosti nadaljeval še v drugih svojih sestavkih, npr. v sestavku »Zgodovina znanosti« (prav tako iz l. 1968) in »Odnos med zgodovino in zgodovino znanosti« iz l. 1971. To so leta, ko se je dokončno izoblikovala tudi njegova teorija znanstvenih revolucij. Kuhn je v tem času precej razmišljal o razmerju med zunanjimi (eksternalnimi), t.j. družbenimi, kulturnimi, ekonomskimi vplivi na nastanek znanstvenih odkritij in teorij ter notranjimi (internalnimi) dejavniki razvoja znanosti, t.j. epistemološkimi, logičnimi, teorijskimi razlogi za nastanek novih znanstvenih spoznanj. Kuhnovo mnenje lahko na kratko povzamemo takole, dokler je določena znanosti še v dobi znanstvene revolucije, ko išče svojo znanstveno paradigmo, imajo zunanji dejavniki veliko, včasih celo odločilno vlogo pri nastajanju in sprejemanju novih idej. Vpliv znanstveno notranjih dejavnikov je temu sorazmerno manjši, pogosto povezan s splošnejšimi filozofskimi razmišljanji avtorjev. Ko pa določena znanost sprejme trdno paradigmo, ko postane »normalna« znanost, postane vpliv zunanjih dejavnikov zanemarljiv, notranji dejavniki razvoja znanosti pa skoraj povsem dominirajo nad razvojem znanosti.⁷

Kuhnova razmišljanja o zgodovini znanosti kot stroki so zanimiva predvsem zato, ker je Kuhn sam s svojim delom, s svojo lastno teorijo negiral in presegel svoja stališča, ki jih je zagovarjal v objavljenih delih. Namreč ustvaril je delo, ki sodi tako na področje filozofije znanosti (npr. epistemologije znanosti) kot tudi na področje tradicionalne zgodovine znanosti. Njegovi pojmi revolucionarne in normalne znanosti, znanstvene paradigme, holistično razumevanje teorij so namreč prvenstveno spoznavnoteoretski pojmi, čeprav je do njih prišel skozi trdo delo na stvarnih tekstih iz zgodovine znanosti, ne pa skozi logična in epistemološka razmišljanja, kot jih poznamo v analitični teoriji znanosti. To pomeni, da je ustvaril nekaj, kar po njegovem »ne bi moglo« obstajati, namreč delo, ki je obenem zgodovinsko in filozofsko, ne le kompromis ali dialog med dvema vidikoma. Ali to ne pomeni, da je Kuhn s tem postavil »novo paradigmo« preučevanju razvoja znanosti, pa naj temu rečemo »zgodovina znanosti« ali »dinamika razvoja znanstvenih teorij«? Po njegovi teorijski in raziskovalni intervenciji ni moglo biti nič več tako kot prej, danes se morata tako zgodovinar znanosti kot filozof soočiti s »kuhnovskim izzivom« v pojmovanju razvoja znanosti, če sploh želita biti relevanten znanstvenik ali filozof.

Zato je smiselno vprašanje, kateri Kuhnovi argumenti v prid razlikovanja filozofije in zgodovine znanosti so bili slabi ali nezadostni. Misel, da ne gre toliko za posamezne argumente kot za splošno Kuhnovo predstavo o zgodovini znanosti kot hermenevtski disciplini, ki skuša povezati dogodke v razumljivo zgodbo, preprosto ni ustrezna. Ta trditev je do neke mere ustrezna le, če

⁷ O tem piše Kuhn v sestavku »Zgodovina znanosti« iz l. 1971 (gl. Kuhn, 1977, str. 119f).

pristanemo na ostri rez med razlago/napovedjo in razumevanjem (zgodbe, dogodkov). Res je, da zgodovina znanosti ne more postavljati nekakšnih »zakonov razvoja znanosti« kot jih poznamo npr. v naravoslovju (t.j. zakonov, ki bi omogočali tako razlago kot napoved), toda hermenevtska zgodovina znanosti je enostavno preozka perspektiva zgodovine znanosti. Možno je namreč težiti k odkrivanju značilnih in tipičnih procesov v zgodovini znanosti, ki imajo svoje zakonitosti, vendar to niso algoritemski procesi. Sam Kuhn je vendar sprejemal obstoj nealgoritemskih pravil v izbiranju znanstvenih teorij in paradigem (Kuhn, 1984, str. 4f). Zakaj ne bi zgodovina znanosti odkrivala tudi takšnih pravil? Odkritje navedenih zakonitosti ali pravil v razvoju znanosti predstavlja primer nečesa, kar je »na sredi« med razlago in razumevanjem. Glede na ostro delitev razlage in razumevanja v analitični filozofiji (in v tradicionalni hermenevtiki) takšna pravila sploh ne bi smela obstajati.

Kuhn sam je eden od raziskovalcev, ki je opozoril na vrsto zanimivih zakonitosti/pravil v razvoju znanosti, ki ne omogočajo zgolj rekonstrukcije »cele zgodbe«, temveč kažejo bolj trdno strukturo (npr. razlika med »paradigmatsko« in »običajno znanostjo«, sestavine paradigme itd.). Kažejo namreč »Logiko razvoja« znanosti, namreč epistemološko zgradbo posameznih tranzicij v nastajanju novih znanstvenih teorij, njihove povezave z empirijskimi odkritji, metodami za izločanje relevantnih dejstev itd. Niti Kuhnova teorija o razvoju znanosti niti alternativne teorije, ki jih danes poznamo, ne omogočajo napovedi razvoja znanosti. To pa pomeni, da gre za razkrivanje kognitivnih struktur, ki trenutno omogoča postavljanje mreže modelov razvoja posebnih znanosti, ne pa tudi razlage napovedi v Hemplovem smislu te besede. Postavljanje modela razvoja znanosti je lahko stvar zgodovinarjev znanosti, zlasti ko primerjajo razvoj znanosti v posameznih evropskih ali svetovnih družbah (v določenih obdobjih) ali stvar filozofov znanosti, npr. ko skušajo razložiti logične in epistemološke odnose med različnimi paradigmami oz. teorijami.

Podobno kot sodobna zgodovina znanosti ne more vztrajati le pri zbiranju zgodovinskega gradiva ali pri postavljanju zaključenih in smiselnih zgodb, tudi filozofija znanosti ne more biti le racionalna rekonstrukcija znanstvenih teorij, kot je predvideval Kuhn v svojih sestavkih o zgodovini znanosti. Filozofija znanosti mora zajeti tudi razvoj in spreminjanje znanstvenih teorij, v nasprotnem se po nepotrebnem reducira na fiksne rezultate razvoja znanosti v obliki izdelanih znanstvenih teorij. To pa pomeni, da je filozofija znanosti (v smislu logike in epistemologije znanstvenega spoznanja) napotena na raziskovanje *logike znanstvenega razvoja*. To pa med drugim pomeni upoštevanje zakonitosti v razvoju dejanskih znanosti, ki jih odkriva zgodovina znanosti. Če je ta moja domneva točna, potem je bilo smiselno, da v obdobju po Kuhnovi intervenciji najdemo vse več sestavkov in del, ki jih ne moremo uvrstiti niti v tradicionalno filozofijo znanosti niti v zgodovino znanosti. Glavni predstavniki tega dogajanja

so nedvomno avtorji, ki so obenem kritiki in nadaljevalci Kuhnovega impulza: I. Lakatos, P. Feyerabend, L. Krüger, S. Toulmin, J. Sneed, W. Stegmüller idr., ki so razvijali lastne teorijske koncepte razvoja znanosti, oprte na solidne znanstvenozgodovinske in filozofsko-logične temelje.

Domnevam, da se bo ta težnja še nadaljevala in da imamo opraviti z nastajanjem nove znanstvene discipline, ki združuje zgodovino in filozofijo znanosti. Sam ji pravim »*znanost o razvoju znanosti*«. Njen predmet je *specifičen družbeni in mentalni proizvod: znanstveno vedenje kot racionalno vodeno družbeno skupno vedenje*. Čeprav je bil Kuhn sam eden od prvih avtorjev te smeri, pa ni presegel nekaterih tradicionalnih disciplinarnih omejitev, s tem pa je nemara tudi podcenil stvarni domet in pomen svojih znanstvenih dognanj.⁸

Literatura

- Kuhn, T.: *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, Chicago, London 1970.
- Kuhn, T.: Notes on Lakatos. V: I. Lakatos, A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge 1971.
- Kuhn, T.: *The Essential Tension*. The University of Chicago Press, Chicago, London 1977.
- Kuhn, T.: The relations between the history of science and the philosophy of science. V: T. Kuhn, 1977.
- Kuhn, T.: The history of science. V: Kuhn, 1977.
- Kuhn, T.: Objectivity, value judgement and the theory choice. V: T. Kuhn, 1977 (prevod: *Objektivnost, vrednostna sodba in izbor teorije*. ČKZ, 64/65 1984).
- Stegmüller, W.: Walter von der Vogelweides Lied von der Traumliebe und Quasar 3C 237. V: W. Stegmüller, *Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrer Wandel*, Reclam, 1979.

⁸ Podobno kritiko bi lahko namenili tudi drugim avtorjem sodobnih raziskav razvoja znanosti. Le pri pripadnikih t.i. strukturalne teorije znanosti (Sneed, Stegmüller, Balzer idr.) najdemo zavest o tem, da je razlaga razvoja znanosti posebno početje, ki presega delitve razlaga/razumevanje (gl. npr. Stegmüllerjevo analizo hermenevtskega procesa v preučevanju znanosti ali umetniških del in njegovo kritiko delitve razlaga/razumevanje, Stegmüller 1979).

Učinkovitost različnih konceptov gena pri utemeljevanju altruizma

Artur Štern

V nekaterih dosedanjih obravnavah, ki so se nanašale bodisi na koncepte gena (Štern in Jerman 1994, Štern 1995a), ali pa na fenomen altruizma (Štern 1993), je šlo za razmeroma ločeni področji obravnave, čeprav ni težnja po razlagi altruizma z genetične ravni prav nič nevsakdanjega (Hamilton 1964, Wilson 1975, Štern in Jerman 1993, Štern 1994). Ker pa so se ti poskusi doslej omejevali večinoma le na koncept sebičnega gena (Dawkins 1976), bomo v pričujočem delu obe navedeni področji povezali med seboj v širšem smislu in ugotavljali, koliko lahko posamezni različni koncepti gena pojasnjujejo fenomen altruizma.

Utemeljitelj sociobiologije Edward O. Wilson je poudarjal, da je altruizem temeljni problem imenovane nove vede (Wilson 1975). Z drugimi besedami: vse dokler ga v njenem okviru ne bo mogoče razložiti, bo ostala njena pojasnjevalna moč vprašljiva. Pri tem razmišljanju je šlo za tisti tip altruizma, ki ga nekateri imenujejo avtentični altruizem (Musek 1987), ali pa mu rečemo tudi čisti altruizem – dasiravno je, upošteva različne kriterije, še dandanes vprašljivo, ali kaj takega sploh obstaja¹. Zato pa, na drugi strani, nedvomno obstaja fenomen z imenom biološki altruizem² (glej npr. Štern in Jerman 1993). In prav tako, kot naj bi bil čisti altruizem preizkusni kamen za sociobiološke teorije, lahko vzamemo biološki altruizem za preverjanje smiselnosti in trdnosti obstoječih, kot tudi novih bioloških konceptov.

¹Številni avtorji, ki se ukvarjajo s fenomenom altruizma, prisegajo na obrazca *recipročnega* in *sorodstvenega* altruizma do te mere, da ne priznavajo ničesar, kar bi segalo še onkraj njiju (Trivers 1971). V tem je moč opaziti hobbesovsko dediščino, ki pa v tej obliki izzvanja že zelo prepričljivo – morda celo neovrgljivo (kar paji v znanstvenem smislu seveda ni v prid). Na drugi strani pa lahko preprosto zanikamo nujnost, da bi bila človekova narava, če že ne tudi narava katerih drugih živih bitij, navaden računovodja, ki se vselej obrača glede na najugodnejšo perspektivo zase. Potemtakem bi bilo lahko v naravi živih bitij veliko prostega teka, svobode, igre – in vse to kot čisti presežek bivanja, ki nima nikakršne zveze s preživetveno oziroma reprodukcijsko sposobnostjo.

²Med klasičnim in biološim konceptom altruizma je glavna razlika ta, da pri prvem igra pomembno vlogo namen izvajalca, pri drugem konceptu pa je ta namen povsem irelevanten in šteje samo izid.

1. Sebični gen in altruizem

Pri konceptu sebičnega gena je bil v tem smislu izpostavljen problem fizične nekohezivnosti med posameznimi replikami istega gena, ki se nahajajo v različnih celicah, predvsem pa v različnih organizmih; oziroma popolna materialna diskontinuiteta med posameznimi fizičnimi enotami nekega replikatorja (Jerman in Štern 1993, Štern 1995a). Problem temelji zlasti na dejstvu, da se je omenjana teorija deklarirala kot nezainteresirana za pojasnjevanje procesnih potekov, s čimer si je pač obetala malo truda in bližnjico k razlagalnosti – izkazalo pa se je, da to ni mogoče. S tautologijo pač ni mogoče pojasnjevati ničesar. Njena trditev, da je jedro in gibalo vsega dogajanja DNA, pa ni bila več niti tautološka niti neovrgljiva – vendar pa, spričo številnih protiargumentov, precej neutemeljena (Štern 1995b). In če zdaj postavimo vso stvar še na eksplicitno podlago altruizma, ugotovimo naslednje. Samo dejstvo, da je obstoj biološkega altruizma možen, oziroma da je ta celo eksperimentalno potrjen fenomen, sicer v nekem smislu oddaljuje ostrino vprašanja, ki se nanaša na koherentnost materialnih replik enega gena. Nudi zasilen odgovor: ena replika je altruistična do druge. V dawkinsovskem slogu reševanja odprtih vprašanj bi bila zadeva s tem že kar rešena, kajti odgovor na vprašanje, zakaj in kako neki se to dogaja, bi se glasil: ni važno; važno je le to, da geni z replikami drugačnih lastnosti, ki torej niso sposobne izvajati tovrstne aktivnosti, v evoluciji pač niso preživeli. Seveda pa tovrstni slog znanstvenega raziskovanja ne pripelje daleč. Altruizem med posameznimi replikami istega gena znotraj organizma ali – še toliko bolj – med ločenimi organizmskimi celotami, ostaja v okviru te teorije, gledano procesno, docela nepojasnjen fenomen. Kljub temu, da se v okviru obravnavane teorije celo zelo veliko govori o altruizmu (Dawkins 1976), pa takšno soočenje teorije in fenomena, kot je bilo izvedeno v tukajšnjem preizkusu, vendarle odkrije čisto praznino v njeni razlagalnosti prav omenjenega pojava.

2. Klasični gen in altruizem

2.1. Klasični molekularni gen in altruizem

Koncept klasičnega molekularnega gena, če ta gen vzamemo v najbolj skrčenem pomenu, kot eno samo gensko repliko, nam po takšni svoji definiranosti seveda ne more povedati prav ničesar o altruizmu in se na ravni tega fenomena pokaže kot nepojasnjevalen. Pri tem pa ne kaže govoriti o šibkosti koncepta; gre pač za dejstvo, ki izvira iz obstajanja različnih hierarhičnih ravni med znanstvenimi sferami, od katerih so ene pač primerne samo za razlago bazalnih procesov in stanj, druge pa se lotevajo pojavov na čedalje kompleksnejših ravneh – kot to opisujeta naprimer Comte (1854) ali Polanyi (1976).

Če pa omenjeni gen vzamemo v širšem smislu, kakršnega zasledimo v vsakdanjem pogovornem jeziku biokemikov – torej kot vse molekule z enakim zaporedjem nukleotidov –, se nahajamo že povsem blizu drugega področja, ki ga označujemo kot klasično obče pojmovanje gena; le da imamo pri prvem tudi eksaktne podatke o njegovi zgradbi, na osnovi katerih postane kriterij za obravnavo sekvenc pod okriljem istega gena pač precej bolj rigorozen, kot pa to velja pri klasičnem občem genu.

2.2. Klasični obči gen in altruizem

V zvezi s klasičnim genom, vzetem v občem smislu, veljajo nekateri ugovori, ki so podobni tistim pri sebičnem genu. Tudi tu gre namreč za univerzalno, rigidno in – spričo njenega kompozitivnega značaja, sestavljenosti iz številnih replik – celo metafizično entiteto.

Dodaten primanjkljaj se v tukajšnjem primeru pojavi še z dejstvom, da v okviru tega klasičnega pojmovanja nikakor ni dovoljeno govoriti o genu za altruizem³, medtem ko je pri sebičnem genu ta možnost obstajala kot povsem enakovredna vsaki drugi – kajti prav vsi sebični geni so tako ali tako samo teoretično obravnavane, arbitrarne entitete.

Tretja težava občega klasičnega pojmovanja gena ob soočenju z dejstvom biološkega altruizma se kaže v zvezi z altruizmom tiste vrste, ki temelji na sorodstvenih odnosih. Na tem mestu se moramo vprašati, kaj je v resnici koeficient sorodstva; oziroma si zastaviti še globlje pomensko vprašanje: kaj je sploh sama sorodnost, na osnovi katere nato govorimo o sorodstvenem altruizmu?⁴ Za dve nukleotidni sekvenci bi v okviru klasične teorije sorodstva, ki temelji na soizvornosti, rekli, da sta si sorodni, kadar je ena od njiju bodisi nastala kot matrični odtis druge, prav tako pa tudi v vseh primerih, ko sta se obe prepisali iz neke tretje; in naposled – lahko je med njima tudi več stopenj razkoraka, da le imata nekega skupnega prednika, ki ni oddaljen več kot nekaj generacij (Wright 1921, Dawkins 1976: 88-108, Pavšič 1980, Futuyma 1986).

³ Ker ga v praksi ni doslej še nihče dokazal, se klasična znanost pač upira sprejetju dejstva o obstoju gena za altruizem – dasiravno ponuja na drugi strani teorija sebičnega gena povsem neizpodbitne teoretične dokaze za njegov obstoj – seveda pač v okviru svoje tavitološko obtežene terminologije. Sodobne filozofsko biološke razprave pa se čedalje bolj nagibajo k holistični interpretaciji altruizma, ki je v tem smislu obravnavan kot del širokega vedenjskega repertoarja – in v njih ni več prostora za redukcije omenjenega tipa.

⁴ Isti problem se nanaša tudi že na sebični gen, vendar pa je koeficient sorodstva tako običajen in stereotipen koncept, da ga po smislu rajši prištevamo kar pod okrilje klasičnih konceptov gena – četudi je treba priznati, da se koeficient sorodstva še danes, v času mogočnih diagnostičnih poseganj do ravni same DNA, v končni fazi vselej nanaša na čisto teorijo. Za njegovo izračunavanje nam še dandanes ne morejo zadosti dobro služiti biokemične ugotovitve o sorodnosti, marveč igrajo tu še vedno veliko vlogo klasični rodovniki, in ti nimajo s fizično substanco genov pač nikakršne neposredne zveze.

V vseh primerih gre za očitno analogijo s sorodstvom pri organizmih – v prvem gre za starševstvo in hčerinstvo replik, v drugem za njihovo sestrstvo, v tretjem primeru pa za oblike oddaljenejših sorodstvenih zvez med njima⁵. Ključni moment je zdaj v okviru vprašanja, kaj je tisto, kar dela te elemente sorodne. Najočitnejši kandidat za izpolnitev te praznine je seveda materija sama, in sicer v strukturirani obliki, ki je sposobna samopodvojevanja in kakršno tudi dejansko lahko vsak hip zaznavamo z našimi čutili ter miselnim priborom. Toda materija se z lastno podvojitvijo prav nič bolj ne samo-aktualizira, kot če bi ostala povsem inertna in sama sebi zadostna. Kakor hitro se torej neka sekvenca nukleotidov podvoji, v materialnem smislu ne ostane med njo in njeno hčerinsko repliko niti najmanj tehtnega razloga za funkcijsko utemeljeno govorjenje o njuni sorodnosti. Edini podatek, ki ju loči od katerihkoli dveh prav tako enakih, a nesorodnih replik, je pač tisti, ki ga imamo eventualno na voljo in ki govori o njunem potrjenem skupnem izvoru. Spričo dejstva, da materija kot taka pač ne vsebuje nekih skrivnostnih sil⁶, lahko ugotovimo, da potemtakem ne more biti nobene funkcionalne razlike med dvema enakima sekvencama, od katerih je ena denimo hči neke opazovane sekvence, druga pa recimo nima z njo niti približno skupnega izvora. Ker so vse tri povsem enake, tudi njihova funkcija ne more biti v genetičnem smislu niti malo različna (lahko pa seveda funkcionirajo povsem raznovrstno, toda šele pod vplivom delovanja različnih konstelacijskih dejavnikov nanje). S tem je zanikan argument o sorodnosti dveh soizvornih sekvenc, ki bi pomenila karkoli več od samega dejstva, da izvirata iz skupnega prednika. Sorodnost pa – in z njo vred na njej temelječi altruizem –, ki ne pomeni nič več kot le tako načelno konstatacijo, bi bila potemtakem seveda povsem papirnatega značaja – lahko pa bi tudi rekli, da sploh ne obstaja. Ker pa, kot že rečeno, v dejanskem svetu vendarle ugotavljamo sorodnost – in to, če nič drugače, prav skozi dejstvo obstajanja biološkega sorodstvenega altruizma – je namesto predlagane materije kot neuspešnega kandidata za tovrstno podstat potrebno iskati naprej. Ker

⁵ Vse skupaj je pravzaprav celo več kot analogija, saj so sekvence iz omenjenega primera tudi sestavni deli makroorganizmov, ki se nahajajo v sorodstvenih relacijah.

⁶ Trditev se utegne na prvi pogled zdeti neutemeljena, češ da ne gre za dejstvo, temveč le za predpostavko. Poleg tega se zdi, da govorijo eksperimenti in teorije koherentnih oscilacij ter kvantnomehanske biologije (Štern in Jerman 1993, Štern 1995c) – prav nasprotno. Resnica pa je ta, da v tistem trenutku, ko jih znanost prikaže na svoji platformi, te sile po definiciji prenehajo biti skrivnostne. Na prvo opazko – ki implicira trditev, da je v materiji vendarle še kaj skrivnostnih sil, dokler jih znanost pač ne pojasni in s tem substancializira (v nasprotnem primeru, če tega ne bi bila sposobna, bi znanost celo izgubila vsak nadaljnji pomen) – pa odgovarjamo: v gornji trditvi je materija vzeta kot taka, se pravi kot statična prostorninska substanca, in s tem je iz nje že na definicijski ravni izvzeta vsaka druga lastnost, ki bi se utegnili nahajati v istem korpusu. Eventualne neznane sile po tem gledanju ne pripadajo sami materiji, temveč se jim po morebitnem dokazu njihovega obstajanja pač nadene ustrezno lastno ime.

materija, tako kot je običajno pojmovana, torej ne predstavlja tiste vsebine, katera bi lahko zapolnjevala vrzel znotraj smisla, ki zadeva sorodnost med ločenimi bitji – čeprav se je dolgo časa zdelo, da bi bila le ona lahko pravi odgovor –, se namesto nje kot kandidati za naziv temeljne biološke bitnosti nato vzpostavljajo entitete z drugačnimi lastnostmi.

3. Časovno-molekularni gen in altruizem

Glede zveze z altruizmom velja za časovno-molekularni gen⁷ (Štern in Jerman 1994) podobna ugotovitev kot za običajni molekularni gen, saj kljub svoji štiridimenzionalnosti ne preneha biti ena sama molekula. Glede na to pa je njegova raven pač prenizke kompleksnosti za udeležnost v razpravi o altruizmu. Pri njem lahko le ponovimo že znano problematiko v zvezi z replikacijo in znova ugotavljamo, da tudi tu ni niti najmanjšega materialnega vzroka za kakršnokoli podvajanje substance – četudi bi temu podvajanju porekli čisti altruizem na ravni molekule, bi ta izjava ne prinašala nikakršnega pojasnila in bi ostajala v okrilju metafizike.

V primerjavi s statičnim molekularnim genom pa se njegova tukajšnja evolutivna oblika vendarle nekoliko odmika od rigidne samozadostnosti. Obravnavamo ga namreč skupaj z njegovo preteklostjo in prihodnostjo, neglede na njegove eventualne mutacije, kar tovrstnemu genu zagotavlja kontinuiteto, ne pa vsakokratne ukinitve že ob prvi notranji spremembi. Čeprav zaradi tega pogleda nanj sam tukajšnji gen ni prav nič bolj aktivna enota, ki bi se udeleževala pri skrbi za prihodnost svojih prihodnjih oblik, pa mu sam ta koncept večje trajnosti in dovoljene spremenljivosti pripisuje vsaj nekakšno daljnoročnejšo, se pravi tudi bolj realno – metaforično rekoč, tudi bolj razsvetljeno – skrb zase; ta pa že predstavlja nekakšno predhodno obliko altruizma.

4. Organizmski gen in altruizem

Zahteva v zvezi s fenomenom altruizma, ki bi jo moral izpolnjevati koncept organizmskega gena⁸ (Štern in Jerman 1994), je predvsem pojasnjevanje altruizma somatskih molekularnih genov do tistih iz klične linije. Resda v zvezi s tovrstnim altruizmom obstaja tudi alternativna teza, namreč o manipulatorstvu kličnih replikatorjev, a ta je dokaj malo verjetna⁹ (Jerman in

⁷ Od običajnega molekularnega gena se ta razlikuje po svoji konceptualni odpornosti na mutacije: tudi ob spremembi v zaporedju njegovih nukleotidov tu obravnavani gen ne preneha obstajati.

⁸ Koncept organizmskega gena zajema vse homologno ležeče časovno-molekularne gene v celicah nekega organizma.

⁹ Temu botruje dejstvo, da je bil celo konkretni replikator – se pravi tisti mali del prednikov dednostne materije, ki dejansko prehaja v organizem potomca – naposled spoznan za abstraktno

Štern 1993). In tudi če bi jo hoteli kljub temu upoštevati še naprej, bi bilo pričujoče razpravljanje esencialno nespremenjeno – in sicer zahvaljujoč naslednjemu miselnemu obratu, ki izhaja iz biološkega definiranja altruizma. Naj gre za manipulacijo od zunaj ali za notranje sprožen altruizem – učinek je enak. Četudi na ravni organizmov odklanjamo možnost manipuliranega altruizma – gre namreč za *contradictio in adiecto* –, pa nam samih molekul – navzlic svojevrstnim personifikacijskim protiargumentom (Heschl 1990) – ne kaže jemati tako resno v smislu njihovih kognicijskih kapacitet, ki bi bile že do te mere antropomorfne, da bi tudi njihov altruizem že prestopil iz biologije v etiko – s čimer bi se ustvarila razlika med njim in manipuliranostjo.

Tudi na to vprašanje o altruizmu some do klične linije nam gola materialnost organizmskega gena, pa če je še tako razmnožena po vseh štirih dimenzijah na dani lokaciji v prostoru-času, ne more odgovoriti. Zato pa je veliko bolj obetavna kombinacija materialnosti in koherentnih oscilacij (Štern in Jerman 1993, Štern 1995c). Princip polja koherentnih elektromagnetnih oscilacij – kajpak gre v praksi za zapleteno molekularno-oscilatorno mrežo iz milijonskih števil udeleženih entitet – si je mogoče zamišljati tudi tu, čeprav nam ta ne pojasnjuje, zakaj je sploh prišlo do molekularne razmnožitve, ki je bila potrebna, da so se elementarne molekularne enote organizmskega gena in tega komunikacijskega sistema sploh vzpostavile. Možen odgovor v okviru klasične biologije bi bil ta, da se je to pač zgodilo in da se lahko tudi ne bi; a ker se je, je imelo selekcijsko prednost in se je ohranilo ter se po enakem principu evoluiralo še naprej. Obstajajo pa tudi drugi koncepti, ki se temu vprašanju ne izognejo po pravkar navedenem postopku, temveč poskušajo nanj odgovoriti¹⁰. Poleg tega, da so po nekaterih teh konceptih izmed vseh teoretičnih form možne le določene, gre pri njihovem udejanjanju za njihov lasten aktivni proces (Goodwin 1985, Ho 1988). Inertna materija je pri tem kajpada docela nesposobna razvijati karkoli temu podobnega – in kar nam naposled ostane, je le še vprašanje, ki zadeva prvobitnost: ali so oscilacije le komunikacijsko sredstvo in je materija primarna, ali pa je materija samo njihov nosilec in s tem sekundarna bitnost?

bitnost, in tako je postala njegova možna manipulatorska vloga nadvse vprašljiva (Jerman in Štern 1993).

¹⁰ Ob dejstvu, da so ti koncepti po svoji najosnovnejši usmeritvi holistični, ni presenetljivo, da so se tudi njihovi avtorji, raziskovalci s sicer sila raznovrstnimi izhodišči, zadnje čase pričeli konceptualno združevati (Ho 1988, 1993, Fröhlich 1988, Cochran 1991, Vitiello 1992). Predvsem se je njihova pozornost usmerila k fenomenu koherence, ki jo vse bolj prepričljivo navezujejo tudi na kvantno raven razlage (glej Štern 1995c).

5. Vesoljni gen in altruizem

Glede na predhodno nam mora biti tu že takoj jasno, da tudi model, ki bi obravnaval vesoljni gen¹¹ (Štern in Jerman 1994) zgolj v njegovi materialnosti, ne bi mogel pojasnjevati ničesar pomembnega; po njegovi navezavi na področje koherentnih elektromagnetnih oscilacij pa lahko eventualno pričakujemo nekaj novih miselnih izhodišč, ki se nanašajo na vprašanje altruizma kot tistega pravega¹², medorganizmskega fenomena. Po stari fizikalni interpretaciji bi veljalo, da učinek teh oscilacij, katere *ex hypothesi* delujejo tudi na razdaljo, ki ločuje organizme, še vedno podlega zakonom klasične fizike in tako pada s kvadratom razdalje. To bi pomenilo, da je altruizem omejen s prostorsko-časovnimi parametri. Navedeno se sklada tudi z vsakdanjo človeško logiko: vsekakor je altruizem v nekem obratnem sorazmerju s fizično distanco med dvema bitjema. Če bitji ne prideta nikoli na dovolj majhno razdaljo, ki bi omogočila njuno medsebojno zaznavanje, in če poleg tega ni med njima tudi nobenega drugega posrednika, se med njima na tej konceptualni ravni pač ne more pripetiti nobena oblika altruizma.

Že sorodstvo med bitji je fenomen, ki se vsaj v določeni meri veže tudi na omenjeni princip: organizmi, ki so si med seboj v sorodu, se spričo omejenosti njihove razpršitve vselej nahajajo na območju, kjer je verjetnost njihovega medsebojnega srečevanja še vedno večja od tiste, ki vlada, denimo, za povprečna predstavnika iste species, vzeta v planetarnem smislu. Tako je princip sorodstvene selekcije do neke mere vzpostavljen že brez kakršnegakoli drugega mehanizma, ki bi vključeval medsebojno prepoznavanje sorodnikov.

Model vesoljnega gena se lahko navezuje na altruizem med organizmi tudi po drugi poti, ki ne poteka več skozi območje klasične fizike, temveč skozi kvantnomehansko sfero (Kortmulder in Spray 1990). Med dvema predstavnikoma neke sorodstveno povezane skupine, nosilcema identičnih replik nekega materialnega gena, lahko v tem smislu obstaja tudi oscilacijska koherentna povezava na kvantnomehanski ravni, katere jakost sploh ne pada več z naraščanjem razdalje. Pri tem pa jemljemo gen že v smislu, ki izhaja iz koncepta Bohmovega kvantnega potenciala, saj ta edini od doslej fizikalno razvitih konceptov razlaga povezanost na daljavo, ki ne pada z razdaljo (Bohm 1982). Za razliko od prej obravnavane klasične sfere tu vidimo možnost tudi za

¹¹ V vesoljni gen so združene vse homologne replike nekega časovno-molekularnega gena, ki se nahajajo kjerkoli znotraj univerzuma; v praktičnem smislu gre pri tem seveda predvsem za območje biosfere na našem planetu.

¹² Še vedno je sem vključen biološki altruizem – še več, spričo dejstva, da o obstajanju čistega etičnega altruizma še nismo izrekli dokončne sodbe, ta biološka oblika – vsaj zaenkrat – nastopa celo v veliki večini primerov iz imenovanega okvira.

odgovor na vprašanje o tisti altruistični motivaciji¹³, ki deluje povsem alokarno – kamor lahko štejejo naprimer materino žalovanje za umrlim mladičem.

6. Kvantni gen in altruizem

S tem se nahajamo že pri konceptu kvantnega gena (Štern 1995c). Tega – četudi tedaj še ne pod pričujočim imenom – smo v povezavi z altruizmom že izdatno obdelali (Štern in Jerman 1993), tako da ga na tem mestu le predstavljamo.

Kot kaže, se vsi doslej opisani stari in novi koncepti – sebični, klasični molekularni in klasični obči, časovno-molekularni, organizmski in vesoljni gen – lahko učinkovito stekajo v ta enoviti koncept kvantnega gena, katerega najpomembnejša značilnost je ta, da zajema gen v njegovi konkretnosti in obenem abstraktnosti (Štern 1995c). Tako kot nam najskrajnejši holizem ne more odgovoriti na nobeno konkretno vprašanje in se moramo zato v vsakdanjem znanstvenem delu pogosto zatekati k redukcionizmu, enako velja, da nam koncept kvantnega gena v sami svoji občosti ne more ponazarjati nobenega življenjskega procesa – marveč je smisel ravno v nenehnem preskakovanju naše dioptrije z ene ravni kompleksnosti na drugo. Tako si lahko v prihodnje najbrž ravno v teh okvirih obetamo konkretnije odgovore tudi na vprašanja o biologiji altruizma.

Reference

- Bohm D., *Wholeness and the implicate order*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Cochran AA., Living organisms and quantum-mechanical wave properties of matter, *Journal of Biological Physics*, 1991; 18: 11-7.
- Comte A., *Système de la politique positive*, Paris: L Mathias, 1854.
- Dawkins R., *The selfish gene*, Oxford New York: Oxford University Press, 1976.
- Fröhlich H., *Theoretical physics and biology. Biological coherence and response to external stimuli*, Berlin: Springer Verlag, 1988.
- Futuyma DJ., *Evolutionary biology*, Sunderland: Sinauer Associates, 1986: 120-1.
- Goodwin BC., *Developing organisms as self-organizing fields. Mathematical essays on growth and the emergence of form*, University of Alberta Press, 1985: 185-200.

¹³ Na tem mestu vidimo jasen primer prepletanja psihične in biološke sfere znotraj razprave o altruizmu, kar govori o kompleksnosti obravnavanega področja in o njegovi ireducibilnosti na eno samo perspektivo.

- Hamilton WD., The genetical evolution of social behavior (I and II), *Journal of Theoretical Biology*, 1964; 7: 1-16; 17-52.
- Heschl A. $L = C/A$ a simple equation with astonishing consequences, *Journal of Theoretical Biology*, 1990; 145: 13-40.
- Ho MW., On not holding nature still: evolution by process, not by consequence. V: Ho MW, SW Fox (ur.). *Evolutionary processes and metaphors*, Chichester: John Wiley & Sons, 1988: 117-44.
- Ho MW., *The rainbow and the worm*, Singapore: World Scientific, 1993.
- Jerman I, A Štern, Od replikatorja k toku – vpeljava novega biološkega pojma, *Anthropos*, 1993; 5-6: 128-45.
- Kortmulder K, Spray TE, The connectedness of all that is alive and the grounds of congenership, *Rivista di Biologia*, 1990; 83 (1): 107-27.
- Musek J., Novejše konceptije in raziskovanja altruizma. I.del: biološki, psihosocialni in osebnotni vidiki altruizma, *Anthropos*, 1987; 3-4: 149-167.
- Pavšič M., *Temelji genetike*, Ljubljana: BF, VTOZD za Veterinarstvo 1980; 483-502.
- Polanyi M., *Life's irreducible structure. Topics in philosophy of biology*, Dordrecht: Riedel, 1976: 128-141.
- Štern A., Pomen altruizma, 2000, 1993; 71-72: 120-8.
- Štern A., Okopi sebičnosti, *Apokalipsa*, 1994; 1-2: 109-37.
- Štern A., Konceptualni problemi sodobne genetike, *Veterinarske novice*, 1995(a); 5: 124-9.
- Štern A., Devalviranost DNA kot središčnega gibalca življenjskih procesov, *Anthropos*, 1995(b); 1-2: 98-108.
- Štern A., Kvantni gen, *Anthropos*, 1995(c): 3-4.
- Štern A. I Jerman, Altruizem v luči paradigme sebičnega gena in kvantno mehanske biologije, *Anthropos*, 1993; 3-4: 253-66.
- Štern A, I Jerman, Novi pojmovni modeli gena, *Anthropos*, 1994; 4-6: 188-213.
- Trivers RL, The evolution of reciprocal altruism, *Quarterly Review of Biology*, 1971; 46: 35-57.
- Vitiello G., Coherence and electromagnetic fields in living matter, *Nanobiology*, 1992; 1 (2): 221-8.
- Wilson EO., *Sociobiology: the new synthesis*, Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Wright S., Systems of mating, *Genetics*, 1921; 6: 111-78.

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosófica del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). **ANALOGIA** publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. **Consejo editorial:** Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.

Prikazi in ocene

Radikalizem in moralnost?

Nicholas Churchich

Marxism and Morality

A Critical Examination of Marxist Ethics

James Clarke & Co., Cambridge 1994, 319 str.

Marksistična teorija morale doslej še ni doživela splošnega, objektivnega in temeljitega prikaza, ugotavlja Nicholas Churchich, avtor knjige *Marksizem in moralnost*, ki želi biti prav to. Knjiga res obširno in dosledno prikaže in povzame tako spreminjajoče se poglede na moralo obeh utemeljiteljev marksizma v njunih posameznih spisih, kot tudi poglede njunih naslednikov, ruskih revolucionarjev ter sodobnih zahodnih in ruskih uradnih marksistov. A ob vsakem od pomembnih vprašanj moralne teorije, ki jih obravnava knjiga, od človekovih pravic in dolžnosti, do izvora in pomena moralnih idej, lahko avtor ugotavlja le, da so pogledi obeh utemeljiteljev marksizma nanj skopi, protislovni, nedosledni, površni in pomanjkljivo opredeljeni. Odnos marksizma do moralne teorije je torej globoko problematičen in nejasen, zato tudi ni čudno, da različni avtorji o tem odnosu zagovarjajo povsem nasprotna mnenja: od Althusserjevega prepričanja, da v Marxovi teoriji ni niti sledu moralnosti in da je povsem amoralna, torej onstran morale, do mnenj avtorjev, ki menijo, da je marksizem protimoralen in v nasprotju s kakršnokoli moralno ter nasprotnih mnenj nekaterih ruskih

uradnih marksistov, ki zagovarjajo trditev, da šele marksizem vzpostavlja kriterije resnično človeške morale.

Na problematičnost tega odnosa pa meri tudi naslov naše ocene te knjige, ki namiguje na to, da je pravi vir problematičnosti odnosa med marksizmom in moralno teorijo prav radikalnost marksistične teorije oz. ideologije ter skrajno radikalne ideje obeh njenih tvorcev. Tako je Schumpeter v *Zgodovini ekonomske analize* pripomnil, da kljub vsem Marxovim dosežkom na področju ekonomske analize in veličini njegove vizije ekonomske interpretacije zgodovine, njegova teorija ostaja v temelju napačna, saj temelji na ideološki zablodi, ki je posledica avtorjevih radikalnih idej, ki jih je prevzel iz takrat razširjenega meščanskega radikalizma. Ti radikalni nazori so bili vzpostavitev družbene strukture in odnosov oblasti, ki sta botrovala razvoju kulture, sposobni dojeti le kot »zasušnjevanje«. Iz teh idej izvira tudi Marxova teorija eksploatacije ali izkoriščanja in njegovo zavzemanje za odpravo izkoriščanja v neki harmonični bodoči družbi, kar je tudi Freud imel za eno največjih političnih iluzij. Prav tako je brezpuno napačna in ideološka tudi njegova

teorija razredov, ki s poudarjanjem nujnega antagonizma med dvema nasprotnima razredoma zgreši dejansko stanje prav toliko kot izključno poudarjanje harmonije med razredi, prav tako pa je tudi teoretsko neutemeljena in neproduktivna. Vendar pa je Marx očitno potreboval takšne postavke, da je lahko nanje oprl svoje doneče fraze. Tudi v njegovem primeru namreč ogorčena retorika prikriva prav teoretske pomanjkljivosti. Kljub pronicljivemu analitičnemu duhu, ki pa ga je intelektualna radovednost neprestano zanašala v odmike od glavnega predmeta raziskovanja, je zato zapustil za sabo nedokončano delo in goro neurejenih spisov, ki je niso uspele urediti in sistematizirati niti množice njegovih najbolj prizadevnih privrženecv.

Ta splošna dejstva o Marxovi teoriji in marksizmu seveda veljajo tudi za njegov in marksistični odnos do moralne in etične teorije, s to razliko, da bi bil le redkokdo pripravljen trditi, da se najpomembnejši teoretski prispevki Marxa in marksizma nanašajo prav na področje moralne teorije, kot to velja za ekonomsko teorijo in sociologijo. Torej se mora s podobnimi problemi spopasti tudi knjiga Nicholasa Churchicha, ki si za nalogo postavlja predstaviti vse, kar sta Marx in Engels napisala o etiki, obenem pa predstaviti tudi najpomembnejše trditve poznejših marksistov o etičnih vprašanjih. Avtor sam na srečo ni marksist, kar je za bralca dobrodošlo predvsem zato, ker zaradi tega njegovih trditev ni potrebno dešifrirati s stališča ostrih medsebojnih frakcijskih in ideoloških spopadov med posameznimi strujami marksizma, ki jih najpogosteje opredeljuje narcizem majhnih razlik in komaj opazni odtenki v interpretacijah posameznih dejstev in trditev, ki so nepoznavalcu konteksta teh znotrajmarksističnih sporov pogosto komajda razumljivi. Avtor daje prednost objektivni filozofski analizi svojega predmeta, torej Marxovih pogledov na mo-

ralna in etična vprašanja, do Marxa je kritičen na podoben način kot Schumpeter, torej mu prizna njegove zasluge, a prav tako natančno pokaže tudi, kje ležijo njegove slabosti in pomanjkljivosti. Zato lahko pritrdimo mnenju založnikovega recenzenta, da je Churchicheva knjiga eno najboljših del, ki so jih o tej temi napisali nemarksisti, zaradi avtorjevega pristopa pa je tudi njegova analiza Marxa jasnejša in doslednejša kot pri veliki večini marksistov. Vendar pa, ali pa morda prav zaradi tega, naš avtor v nasprotju z večino opazovalcev ne misli, da nedavni propad realnega socializma in razkroj komunistične ideje pomeni tudi že teoretsko in ideološko smrt marksizma. Obenem pa je res tudi to, da je marksizem bil in je še vedno, kot smo že ugotovili, predvsem stvar in ideologija radikalnih intelektualcev, pomembnost marksizma za kogarkoli izven teh krogov, na primer za množice, pa je zgolj ideološka iluzija tako samega Marxa kot njegovih takratnih in poznejših privrženecv. Zato tudi ne more presenečati, če je kljub vsemu marksizem tudi danes preživel v otokih intelektualnega radikalizma, tudi v takih deželah, kot je npr. Amerika.

Knjiga sama je pri obravnavi svojega predmeta nedvomno temeljita in bogato in dosledno argumentirana. Vsebinska je razdeljena na deset poglavij, ki obravnavajo posamezna pomembna vprašanja moralne teorije, vsako od poglavij pa se začne s prikazom odgovorov, ki so jih na obravnavano vprašanje ponujale glavne smeri moralne filozofije predvsem v razsvetljenškem obdobju, ki je večinoma služilo kot Marxov teoretski in ideološki vir ter okvir, znotraj katerega oziroma v nasprotju do katerega je izoblikoval svoja stališča o moralnih vprašanjih. Avtor sledi tem stališčem v posameznih Marxovih delih in pokaže na njihove spremembe in protislovja med njimi, prav tako pa ustrezno in

nepriistransko predstavi tudi teorije Marxovih nasprotnikov, ki jih je ta tako rad napadal. Temu sledi še prikaz najpomembnejših struj in avtorjev v poznejši zgodovini marksizma in njihovih stališč o posameznem vprašanju. Dejali smo že, da je knjiga temeljita in zato lahko upravičeno velja za referenčno delo ali služi kot učbenik za posebno področje moralne filozofije. Prav tako lahko nudi dovolj celovito informacijo in analizo nekomu, ki ni podrobno seznanjen z marksistično teorijo in takšnih bo verjetno večina angleško govorečih bralcev te knjige. V naših krajih pa se branje takšne knjige bralcu skoraj nujno zazdi duhamorno ponavljanje že davno znanih in tisočkrat slišanih dejstev. Na naši zemljepisni dolžini (in seveda tudi tistih bolj vzhodnih) je mogoče neseznanjenost z marksizmom razumeti le kot privilegij, saj smo bili vsi bolj ali manj žrtve nekritičnega slavljenja marksizma in pretiranega ter enostranskega zanimanja za Marxa. Vendarle pa lahko upamo, da bodo vsaj naslednje generacije deležne tega privilegija in se bo tudi pri njih pojavila potreba po takšni knjigi, ki objektivno in kritično analizira marksistične poglede na moralno teorijo.

Oglejmo si zdaj na hitro še vsebino knjige. Avtor jo začne z mislijo Kolakowskega, da pri Marxu ni vprašanja ali teme, ki ne bi bila sporna, in dodaja, da to še posebej velja za marksistično etiko. Navkljub Althusserju, ki je menil, da so Marxa zanimali razredni interesi, ne pa morala, avtor ugotavlja, da sta Marx in Engels vendarle venomer govorila o morali - moralno proletariata sta skušala celo znanstveno utemeljiti, obsodba kapitalizma je imela moralno ozadje in se opirala na ne povsem definirana normativna etična merila, prav tako pa so bile sicer nejasne moralne ideje prisotne tudi v ideji bodoče komunistične družbe, ki naj bi realizirala izvorno dobroto človeka in ustvarila re-

snično humano moralo. Glavni cilj marksističnega napada je bila utilitaristična moralna teorija, prav tako pa tudi konkurenčne vizije socializma. Kljub kritiki moralnega relativizma meščanske družbe in zanikanju večnih moralnih načel pa tvorca marksizma nista uspela izoblikovati nobenega pozitivnega koncepta morale. Prav zato je lahko pozneje Lenin revolucionarno nasilje opisal le kot sredstvo za doseganje podobno abstraktnih moralnih ciljev. Prvo poglavje knjige z naslovom *Moralnost: buržoazna in »resnično« humana*, nato pokaže na Marxove razsvetljen-ske idejne vire in na njegovo navdušenje nad idejami Rousseauja ter idejama napredka in znanosti kot edine neideološke umske dejavnosti. Opozori tudi na to, da podobno, kot Marx ni bil konsistenten pri formulaciji lastnih moralnih stališč, ni bil konsistenten niti pri kritikah svojih nasprotnikov. Za kritiko Kanta in njegove moralne filozofije mu je povsem zadoščalo povzeti glavne točke Heglove kritike, ki pa jo je v nasprotju s Heglovim idealizmom skušal opreti na materialni vzrok razvoja proizvodnih sredstev. Nekonsistentnost je seveda prisotna tudi v ideji »resnično humanega« komunizma, v katerem naj bi bil končno odpravljen nesklad med javnim in zasebnim interesom, a na povsem specifičen način, namreč s podreditvijo posameznika, njegovih interesov, avtonomije in etičnih meril skupnosti. Tej skupnosti oziroma telesu, ki naj bi jo predstavljalo, so v ta namen na voljo neomejena sredstva, saj lahko npr. po mnenju Trotskega samo revolucionarno nasilje odreši svet kapitalizma. Tako imaginarni interes kolektiva postane najvišji zakon in edino merilo marksistične moralnosti. Odveč je seveda pripomniti, da je bila prav ta kolektivistična ideologija oziroma ideja, da lahko neko kolektivistično telo ali država nadzira, načrtuje in usmerja celotno življenje družbe in s tem izničuje avtonomijo

posameznikov, po Hayekovem povsem upravičenem mnenju tako osrednja točka kot tudi največja zabloda marksistične in socialistične teorije.

Drugo poglavje, *Izvor in razvoj moralnih idej*, ugotavlja, da je marksistična teorija tipičen proizvod devetnajstega stoletja, ko so moralne teme, ki so pritegovale zanimanje mislecev osemnajstega stoletja, nadomestila gnoseološka vprašanja razmerja med bitjo in mišljenjem. Znotraj tega okvira se je izoblikovalo nasprotje med idealizmom in materializmom, kot tretja možnost pa se je ponujal dialektični materializem. Ta je zavrnil kantovsko razsežnost noumenalnega in jo zvedel na raven fenomenov, prav tako pa naj bi tudi materialistično preobrnili Heglovo idealistično dialektiko. Realni temelj pojavov, tudi pojava morale, naj bi tako predstavljala ekonomska dejstva. Tudi sicer je mogoče večino Marxovih prizadevanj razložiti kot rezultat njegove obsedenosti z ekonomijo, ki je takrat zavzela vlogo osrednje družbene vede, ki sta jo pred njo imeli moralna in pravna filozofija, za njo pa sociologija. Prav tako pa sta na Marxa pomembno vplivala La Mettriejeva ideja človeka stroja, katerega ravnanje, pa tudi njegove moralne ideje, določajo naravni zakoni, in pa Laplaceova ideja, da je prihodnost načeloma mogoče napovedati, če poznamo naravne in zgodovinske zakone, ki jo določajo. Prav v to so namreč usmerjena vsa marksistična prizadevanja za odkrivanje objektivnih zgodovinskih zakonov. Marksizem je bil torej v pomembni meri reakcija na idealizem. Zavrnil ga je s trditvijo, da so moralna pravila proizvod družbe, saj v nasprotju s trditvami idealizma »zavest ne more obstajati zunaj človeka in narave«. (str. 57) (Sonce razsvetljenega uvida v samo bistvo stvari, ki obsije človeka ob zapopadenju tako genialne trditve, poplača bralcu ves trud ob branju še tako duhamorne knjige.) Dodamo lahko

le, da je precej ustrežnejša od takšnega zvajanja morale na proizvodne sile Humova ideja, da so pravila morale sicer rezultat, a *nenameravani* rezultat človekovega moralnega delovanja.

Tudi naslednje poglavje, *Dvoumnost v marksistični interpretaciji dobrega in zla, pravičnega in nepravičnega*, pokaže zavezanost marksizma naivnemu razsvetljenstvu, ki povzema sokratovski kredo, da vednost predstavlja vrlino, osvobaja in moralno povzdiguje, medtem ko je moralno napačnih dejanj kriva človekova nevednost, zato je potrebno podpreti razum v borbi proti dogmam in nevednosti ter poskrbeti za izobraževanje in vzgojo. Marksizem temu doda še uresničitev pravih človekovih potreb, medtem ko spremembi družbe daje prednost pred spremembo posameznika. Razlog, zakaj od lacanovske triade potreba - zahteva - želja marksizem upošteva le potrebe, je očitno ta, da imajo zgolj potrebe videz materialne samoumevnosti. V svoji analizi družbe Marx vse pojave od človekovih pravic do individualizma razglasi za zgolj negativne in jih pojasni kot izraz egoizma, ki je poistoveten s slabim oziroma *zlom*. Vendar pa sledi Heglu pri poudarjanju nujne vloge zla v zgodovini in »zlo« kapitalizma interpretira le kot uvod v Dobro komunizma. Tudi naslednje poglavje, *Človek: njegova narava in vrednote*, pokaže, kako Marx zavrne vse ideje o nespremenljivi človekovi naravi ali značaju, iz katerega naj bi izvirale njegove moralne vrednote. Te so po njegovem mnenju zgolj relativne in zato kot dosleden naturalistični racionalist zavrača koncept posameznikove moralne integritete, saj posameznika podreja kolektivu. Prava narava človeka bo po njegovem mnenju seveda realizirana šele v utopičnem komunizmu. Pri interpretaciji zgodovine skuša marksizem izpeljati nadaljevanje Darwinovega projekta v okvirih družbene teorije. Dejansko

sta tako Marx kot Engels pozdravila Darwinovo delo, ko pa ju je Darwin napadel, sta njegovo teorijo hitro razkrinkala kot teoretski odraz družbe egoističnih posameznikov. V naslednjem poglavju, *Moralni kriteriji: buržoazni in komunistični*, avtor obravnava Marxov spopad z vodilnimi moralnimi teoretiki njegove epohe. Vsi po vrsti, od materialistov francoskega razsvetljenstva do samega Bentham in Adama Smitha, ki nastopa le kot pisec *Bogastva narodov*, kljub njegovemu pomembnemu delu iz moralne teorije *Teorija moralnih občutkov*, in celo Kanta, so obtoženi utilitarizma in obrambe sebičnih posameznikov, ali pa vsaj, tako kot Hegel, družbe, ki temelji na izkoriščanju. In ker so Marxovi lastni pozitivni moralni koncepti povsem nejasni, so seveda mogoče tudi špekulacije o tem, ali ni bil celo sam nemara v nekem širšem smislu prikriti utilitarist. Podrobneje obravnava to polemiko poglavje *Prizadevanje za lastnim interesom in altruizem*, ki ugotavlja, da je Marx celotno novoveško zgodovino osvobajanja posameznika iz podreditve skupnosti, ki se je izražala v teorijah naravnega prava, naravne religije in naravne ekonomije od Hobbesa in Locka do Adama Smitha in Bentham, razumel le kot vzpon sebičnega posameznika na škodo družbe, saj je korist nekoga povsem ideološko lahko razumel le kot škodo za drugega. Celo zagovorniki človekove družbene narave med škotskimi razsvetljenci, kot sta bila Shaftesbury in Hutcheson, so bili zanj le privrženci razredne družbe. Povsem rousseaujevsko je verjel, da bo s kapitalizmom izginil tudi sebični posameznik. In Churchich na tem mestu (str. 154), čeprav je sicer bolj naklonjen Jungovim idejam, poseže celo po Freudovi zavrnitvi teh argumentov. V *Nelagodju v kulturi* namreč Freud ugotavlja, da so marksistične ideje o človekovi naravi, ki človeka samega po sebi nimajo ne za dobrega ne

za slabega in ne za egoističnega, »nevzdržna iluzija«. Človekova sebičnost je neodvisno psihološko dejstvo in tako kot agresivnost, tudi ona ni nastala šele z lastnino.

Marx pa je nasprotno komunizem orisal kot harmonijo interesov, a je za razliko od Hegla, ki je posamezniku naložil služenje državi, tega podredil celotnemu ljudstvu, torej totalitarnemu kolektivu. Zato lahko tudi naslednje poglavje, *Pravice in dolžnosti*, ugotavlja le, da je Marx menil, da meščanska družba enim namenja pravice, drugih pa dolžnosti in je tako zavračal tako pojem pravic kot pojem dolžnosti, ki ga je imel le za hrbtno stran prvega, da je imel vse pravice za »klubske« oziroma »razredne«, da je zavračal tako pozitivno-pravne kot normativne pravice, meščansko svobodo vesti in celo sam pojem prava, tako pojem naravnih pravic kot pojem družbene pogodbe, predvsem pa seveda lastnino kot temeljno človekovo pravico, ki jo je imel za uzurpacijo in vir vsega družbenega zla. Tudi enakost pravic je imel zgolj za iluzijo, pri tem pa ga ni motilo niti to, da se je v napadu na pojem naravnih pravic znašel na isti strani polemike z osovraženima pripadnikoma nasprotnih političnih ideologij, Benthamom in Burkom.

Ker je razsvetljensko obdobje, ko je ob prizadevanjih za oblikovanje nove moralne ureditve na novo definiralo pojem vrlin in vrline neposredno povežalo s posameznikovimi interesi, kot avtor ugotavlja v poglavju *Vrline, moralno zlo in pravičnost*, Marx tudi glede pojma vrlin proti nasprotnikom uporabi podobne argumente kot ob vprašanju interesov. Tipičen primer je Mandeville, ki ga je kljub njegovi spornosti zaradi njegove obrambe posameznikovih interesov vzel v bran Adam Smith, Marx pa ga ima za cinika, ki razkriva pokvarjenost meščanske družbe. V skladu z židovsko-krščansko tradicijo tu-

di Marx razume denar kot vir vsega zla. Denar naj bi bil kriv za izgubo človekove neodvisnosti, varčevanje pa naj bi pomenilo le zapravljanje življenja. A zopet ostaja dejstvo, da niti ekonomske sile in ekonomska ureditev družbe ne bi mogla proizvesti človekovega pohlepa, če ta ne bi že obstajal. Marx na vse načine napada nemoralno kapitalistično družbo in ji nasproti postavlja proletarsko moralo in pravičnost bodočega komunizma, a zopet, kot je pripomnil Hayek, pozablja na dejstvo, da je prav kapitalizem pravzaprav ustvaril proletariat. Poleg tega pa so Marxove ideje o pravičnosti tako nejasne, da ni jasno niti to, ali je presežno vrednost, ki je predstavljala enega temeljev njegove teorije, dejansko imel za nepravilno ali ne.

V predzadnjem poglavju, *Cilji in sredstva v boju za brezrazredno družbo*, si avtor ogleda Marxov utopični družbeni projekt. Če je bil Bentham prvi, ki je meščanski stan poistovetil z družbo kot celoto, pa je Marx storil isto s proletariatom. V spopadu s svojimi nasprotniki, ki jih je moral za vsako ceno pobiti, je prostodušno posegal celo po argumentih svojih drugih nasprotnikov. Tako je proti Comtu, sicer socialistu, ki pa je odtujitev štel za neodpraviljivo, uporabil Proudhonove argumente, pa čeprav je Proudhon, sicer nasprotnik lastnine, komunizem štel za največjo nevarnost, tiranijo in suženjstvo. Podobno je tudi Bakunin ideje o odmrtnosti države, nadzoru družbe nad posameznikom in diktaturo proletariata štel za obliko despotske oblasti in tiranije vladajoče večine. Sledč Proudhonu je sicer tudi Marx želel vzpostaviti razmejitev med lastnino (proizvodnih sredstev) in posedovanjem stvari, a njegova razmejitev ostaja docela nejasna. Omeniti sicer velja, da sta tako Marx kot Engels kljub ognjevitemu zavzemanju za nasilno revolucijo menila, da bi vsaj v Angliji in Ameriki delavci lahko dosegli svoje cilje na miren in praven način, seve-

da pa pri taki obliki političnega boja nista nameravala vztrajati za vsako ceno.

Zadnje poglavje knjige nosi naslov *Vera, znanost in etika*, v njem pa avtor najprej oriše prizadevanja razsvetljenske dobe za vzpostavitev nove religije, ki bi temeljila na razumu in v kateri bi vednost prevzela vlogo razodetja. Razsvetljenski deistični bog se je razodeval v naravi kot svojem delu, po stvaritvi sveta pa se vanj ni več vmešaval. Nasprotnik deizma so bili seveda predsodki in vraževerje krščanstva, vendar pa se deizem ni dolgo obdržal, saj ga je nadomestil ateizem. Tudi Marx in Engels kot dialektična ateista sta prevzela prepričanje La Mettrieja in Holbacha, da bo izginotju vere v boga sledila vzpostavitev »resnično humane moralnosti«. Religijo sta imela za proizvod odtujene družbe in menila, da je človekove duhovne potrebe, ki se izražajo v njej, treba zvesti na resnične materialne, saj človek za religiozno iluzijo najde le samega sebe, zato religija predstavlja samoodtujitev človeka in opij ljudstva. Kljub temu pa marksizem, ki je v imenu znanosti želel uničiti religijo, saj je imel religiozno etiko za »neznanstveno«, ni uspel odpraviti religije, še manj pa razložiti človekove potrebe po njej. Krščanske ideje so končno našle pot celo v vizijo komunizma, saj je Engels v svojih poznih delih deloma pozitivno ovrednotil zgodnje krščanstvo in ga primerjal s socializmom. Tako tudi Nicholas Churchichu ni težko naštetih vrste pomembnih znanstvenikov od Newtona do Heisenberga in Russlla, ki so menili, da so verska čustva povsem združljiva z znanstveno dejavnostjo in tako zavrnila marksistično zoperstavljanje znanosti in religije. Obenem pa je marksizem napadal religijo z namenom, da bi osvobodil človeka, vendar pa so že takratne kritike njegovih nasprotnikov in poznejša socialistična praksa dokazali, da je komunistična ideja najočitnejše zanikanje svobode.

Pripomniti pa velja, da avtor Nicholas Churchich pravilno detektira vir propagandnega učinka in ideološke privlačnosti marksizma, ki je v tem, da na področju morale nastopa z »znanstvenimi« argumenti, da torej nastopa s stališča apodiktčne gotovosti na področju, na katerem takšne gotovosti, kantovsko rečeno, ni mogoče upravičeno uporabiti, vendar pa je takšna uporaba za privrženca privlačna prav zato, ker posameznika odreši težavnosti moralnega in etičnega presojanja.

Ob koncu se lahko skličemo tudi na Freuda, ki je v svojih delih dovolj natančno razkril psihične mehanizme, na katere se opira delovanje religije in tako zadovoljivo pojasnil tako ideološko moč religije kot tudi pomembno mesto, ki ga religija pogosto zavzema v posameznikovem moralnem življenju ter razkril psihološke vi-re človekove potrebe po religiji. Seveda pa je freudovska analiza prav tako primerna tudi za ideološko analizo in nam lahko razkrije delovanje ideologije marksizma kot sodobne oblike religije, ki se izraža v fanatični privrženosti njegovih članov, ki so za ohranitev svoje vere pripravljeni spregledati vsa dejstva, pa tudi v neskončni razcepljenosti marksizma na različne struje ali sekte.

Končno lahko komentiramo tudi marksistično misel, da je za materialistično znatnost nujno zanikanje obstoja boga. Zanikanje je, kot vemo, eden osnovnih psihičnih obrambnih mehanizmov, ki pa nikakor ne more odpraviti zanikanega dejstva. Zato lahko psihoanaliza na vprašanje o obstoju boga odgovori le z lacanovsko trditvijo, da »je Bog nezaveden«. S tega stališča pa lahko v sami marksistični teoriji še kako prepoznamo prisotnost boga, namreč Boga zgodovinske nujnosti, ki vodi razvoj zgodovine skozi njene etape do končnega izteka v komunizmu. Seveda ni treba posebej pripominjati, da se brez opiranja na tega Boga zgodovinske nujnosti ves marksistični konstrukt dokončno podre.

S tem sicer ne mislimo trditi, da je lacanovska kritika edina upravičena kritika marksizma. Nasprotno, ker se marksizem opira na tako radikalne iluzije in zablode, pa tudi in nemara še bolj zaradi elementa resnice, ki ga kljub temu vsebuje, je potrebno marksizem kritizirati s čimveč različnih stališč in teoretskih izhodišč. Vsekakor pa je prav lacanovska kritika marksizma lahko resnično dosledna, konsistentna in produktivna.

Gorazd Korošec

Heinz Paetzold

Die Realität der symbolischen Formen:

Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, XVIII + 189 str.

Filozof Heinz Paetzold pripada vojnemu letniku 1941, doktorsko promocijo in habilitacijo iz filozofije pa je opravil v sedemdesetih letih. Predaval je v Hamburgu in Amsterdamu, kjer je svoje mesto gostujočega profesorja spremenil v stalno; od leta 1992 vodi teoretski oddelek Akademije Jana Van Eycka, pred kratkim pa je leto dni gostoval na tokijski univerzi. V Sloveniji njegovo delo dobro in sproti poznamo, saj je že od prvih mednarodnih kolokvijev Slovenskega društva za estetiko naš reden gost. Knjige, ki jih je objavil od leta 1974 do danes, so bile v filozofskih in estetskih krogih vse po vrsti sprejete kot dogodek, in vse so doživele tudi prevode v tuje jezike. Njegova dela pokrivajo širok spekter, saj piše o estetiki (*Neomarksistična estetika* 1974, *Estetika nove moderne* 1990), nemški idealistični filozofiji (*Estetika nemškega idealizma*), modernizmu in postmodernizmu (*Profili estetike v postmoderni*), umetniških (zlasti likovnih) gibanjih, sega na širše področje krize kulture in civilizacije, razvija neomarksistične in (čeprav se sam s tem izrazom verjetno ne bi strinjal) postmarksistične pristope, in, ne nazadnje, obuja v teoretsko življenje prezrte probleme in zanemarjene avtorje.

Pri slednjem je bil njegov prvi veliki uspeh Baumgarten, ki je v Nemčiji in drugod vse do njegove izdaje »Filozofskih meditacij o pesništvu« (izvirnik je izšel v latinščini in 250 let čakal na nemško izdajo) veljal le za sistematika Wolffovega sholastičnega racionalizma, ki si je izmi-

slil naziv nove filozofske discipline – estetik. Paetzoldova predstavitev filozofsko-estetskih razsežnosti je prišla na dan prav v času, ko se je znova začelo brskanje po osemnajstem stoletju. Triado stari vek – srednji vek – novi vek je skoraj povsem zamenjala dvojica modernizem – postmodernizem, in začetki modernizma naj bi segali v osemnajsto stoletje. V taki intelektualni klimi je Baumgarten, stoletja v senci Kanta, Schellinga in Hegla, prav v Paetzoldovi interpretaciji končno uspel najti svoje bralce. Paetzold je našo pozornost obrnil k estetskemu kot čutnemu, lepemu in umetniškemu hkrati, in k Baumgartnovi prvotni zasnovi estetike kot discipline, ki se ukvarja z govorico, v katerem izražanje čutnega dosega pesniškost in lepoto z mojstritvijo jasne nerazločnosti do popolnosti.

Leta 1993 je avtor izdal Uvod k Ernstu Cassirerju, lani pa še knjigo o kulturni filozofiji Ernsta Cassirerja. Ali je s Cassirerjem kaj podobnega kot z Baumgartnom?

Ernst Cassirer (1874 – 1945) se je rodil v Wroclawu, ki je bil tedaj še nemški Breslau. Študiral je med drugim tudi v Hamburgu pri Hermannu Cohenu in z njim tudi kasneje sodeloval, tako da ga običajno navajajo kot učenca neokantovske marburške šole. Bil je profesor in končno rektor hamburške univerze, na kateri je mnogo kasneje (1978) kot privatni docent začel svojo kariero tudi Heinz Paetzold. Kot Žid pa je moral svoje mesto po tem, ko se je Hitler leta 1933 dokopal do oblasti,

zapustiti. Sprva je bil v Oxfordu in nato v Goteborgu, leta 1941 pa je odšel v Združene države Amerike in do smrti predaval na Yaleu in Kolumbiji.

Pisal je o znanstvenih temeljih Leibnizovega sistema (1902), o problemu spoznanja v filozofiji in znanosti novega časa (1906 – 1920), o Einsteinovi teoriji relativnosti (1921), in leta 1910 izdal svoje prvo sistematično delo *Pojem substance in pojem funkcije* (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*). *Filozofijo simbolnih form* je v treh delih (I. Jezik, II. Mitsko mišljenje, III. Fenomenologija spoznanja) objavil v letih 1923, 1925 in 1929, in s tem predstavil svoje življenjsko delo. Označil ga je kot poskus, da bi se raziskovanje, usmerjeno k strukturi matematičnega in naravoznanstvenega mišljenja, ki ga je predstavil v zgodnjem delu o pojmu substance in pojmu funkcije, izkazalo tudi pri obdelavi problemov duhovnih znanosti. Pri tem je kmalu ugotovil, da običajna (neo)kantovska omejitev na znanstveno spoznanje sveta za tako podjetje ni zadostna, in da se je treba kritično lotiti tudi drugih duhovnih oblik z njihovo svojevrstnostjo. V emigraciji je objavil *Esej o človeku* (1944), ki je neke vrste povzetek filozofije simbolnih form, po smrti pa je izšel še *Mit o državi* (1946), s katerim je skušal znotraj lastne filozofije najti odgovor na vprašanje vseh nemških intelektualcev tega časa: kako je bilo mogoče, kar se je zgodilo. Njegovo delo je bilo sprva v Ameriki še kar vplivno (Susan Langer, na primer, naj bi se navdihovala pri njem), vendar ga je kasneje prekrila pozaba.

Heinz Paetzold dobro pozna zgodovinske metode pozabe v filozofiji, saj se je z njimi srečal že pri Baumgartnu: vsi te navajajo, nihče te več ne bere. Pravzaprav te morebiti še kdo vzame v roke, toda iz izključno antikvarnih razlogov, da bi te

umestil v pretekli čas, kamor spadaš. Vprašanje, s katerim se torej začenja povratek nekega misleca v živo filozofijo, je: kaj nam lahko pove aktualnega. Vendar to samo po sebi ni zadosti, da bi bilo vredno nek opus privleči na dan v celoti, to je samo vaba, ki nas pritegne k bistvenemu – potem ko smo si neko prezrto misel približali, ker se nam je v njej zasvetilo nekaj nam samim sorodnega in zanimivega, si jo moramo rekonstruirati v njeni celostnosti, ji odmeriti sodobni kontekst in najti lestvico posluha za tiste tone, ki so bili pri prvem, povsem aktualistično zainteresiranem pogledu v ozadju. Tako je Heinz Paetzold tudi strukturiral *Realnost simbolnih form*. V prvem delu, ki nosi naslov *Premise*, povzema Cassirerjevo tridelno filozofijo simbolnih form. V drugem delu postavlja to filozofijo v duhovnozgodovinski kontekst novega razvoja semiotike, filozofske antropologije (Max Scheler, Arnold Gehlen in drugi) teorije likovnih umetnosti (Nelson Goodman), teorije simbolnega pri Lukacsu in Blochu in dialektike razsvetljenstva pri Horkheimerju in Adornu. V tretjem delu pridejo seveda na vrsto sklepi.

Prvi del podčrtava zlasti dve Cassirerjevi ugotovitvi. Prva je, da so simbolne forme človeški organi pri orientaciji v dejanskosti, in če so zmožnosti simboliziranja okrnjene ali razvrednotene, prihaja do pomembnih zaznavnih in dejanskih mankov. Druga ugotavlja, da samo in šele celota simbolnih form pove, kaj je dejanskost v celoti, in s tem sega preko zgolj znanstvenega spoznavnega polja.

Pri postavljanju Cassirerja v kontekst, ki se pogosto izkaže za prevetritev konteksta samega s pomočjo filozofije simbolnih form, Paetzold pride do ugotovitve, da je filozofija sploh možna le v okviru določene semiotike, hkrati pa tak nastavek navezuje sodobno semiotiko na temeljne filozofske probleme. Z estetskega vidika je

seveda pomenljivo soočenje s filozofsko antropologijo schelerjanskega tipa (pri nas je o Maxu Schelerju predaval in pisal dr. Vojan Rus), ki je hotela tudi sama biti podlaga filozofije – prva filozofija: »Filozofija, ki jemlje v zakup dosežke filozofske antropologije, mora biti sposobna dati tudi odgovor na problem estetike.« (str. 77) Prav zato Goodmanov obrat, da ne zadošča več esencialistično spraševanje »Kaj je umetnost?«, ampak se je treba vprašati »Kdaj je umetnost?«, ni zadošten. Prvotno vprašanje filozofske estetike je pojasnitev uganke estetske izkušnje same, ki kot ena od simbolnih ne leži na isti ravni kot drugi tipi simbolnega razumevanja. Posebnost estetske simbolne forme je v tem, da sam simbolni lik postane problem. Če posebnost umetnosti vmeščamo v mrežo kulturnih simbolnih form, ugotovimo, da je Lukács zapopadel simbolno strukturo estetske izkušnje kot konstitutivno sestavino človeške generične zavesti, medtem ko je Bloch poudarjal subverzivni moment estetskega izkustva, ki se izraža v simbolizaciji utopičnega in meče luč na razpoke na fasadah realnosti. Še posebej pomembno pa je soočenje Mita o državi in *Dialektike razsvetljenstva*, saj

deli, pisani v »trenutku nevarnosti« in po tej plati tudi filozofsko-avtobiografski, govorita o tem, da v času izjemne krize zapopadenje te krize mora najti simbolno formo, ki vodi k re(kon)stituciji sveta, in z njo povezati bližino in daljavo, zvezanost s svetom in distanco do njega. Prav to pa je simbolno šifrirano v estetski izkušnji. Ko bi sklep o Paetzoldovi renesansi Cassirerja morali narediti sami, bi rekli, da je trem delom *Filozofije simbolnih form* dodal kontekst filozofije estetske izkušnje, in s tem za današnjo rabo utemeljil estetično kot (ali si kdo upa reči prvo?) filozofijo. Sam je v sklepu podčrtal dve krucialni vprašanji: razrešiti uganko estetske izkušnje, in odgovoriti, kaj je umetnost. Po njegovem prepričanju konceptualna umetnost dvajsetega stoletja, ki sega od Apollinaira preko klasične moderne (de Stijl, Bauhaus, konstruktivizem) do sodobnosti (Schweppenhauser), daje prave komponente za odgovor na drugo vprašanje. Najboljši zaključek je torej še vedno lastna Cassirerjeva misel iz *Eseja o človeku*: »Človek ni *animal rationale*, ampak *animal symbolicum*.«

Lev Kreft

Povzetki – Abstracts

Oto Luthar

LJUBEZEN IN SMRT

V svojem prispevku skuša avtor zarisati osnovne črte tistih novih modelov historične interpretacije, ki tvorijo spekter med t.i. »opera house« konceptom kulturne zgodovine, ki se ukvarja predvsem s kulturo visoke umetnosti, literature, glasbe itn. in modelom »srečevanja kultur«. Predvsem pa obravnava tista dela znotraj nove kulturne zgodovine, pri katerih je, kot bi dejal Peter Burke, kultura pojmovana kot zelo širok spekter človeške aktivnosti. Tu so tudi država, socialne skupine, spol ali kar družba nasploh pojmovani kot kulturno strukturiran pojav.

Oto Luthar

LOVE AND DEATH

Author tries to sketch a wide range of new modes of historical interpretation between »opera house« concept of cultural history in which definition of culture as high art, literature, music and so on prevails, and the cultural »encounter« model. He discusses some important contributions to new cultural history in which comes clear that as Peter Burke would put it, a wide notion of culture is central. That means that the state, social groups, and even gender or society itself are considered to be culturally constructed.

Hans Kellner

NARATIVNOST V ZGODOVINI: POSTSTRUKTURALIZEM IN PO NJEM

Avtor verjame, da ni neposredne poti za pisanje zgodovine, ne glede na vso poštenost in profesionalni odnos zgodovinarja. Vsekakor pa je mogoče standarde poštenosti in profesionalizma meriti po tem kaj je po konvencijah, ki jih omenjeni kategoriji predpisujeta, sploh mogoče obravnavati in česa ne: vso zgodovino, celo kvantificiran in večplastni in procese dolgega trajanja upoštevajoč opis, če ga kompetentni bralci razumejo kot del zgodbe, kot eksplicitno ali implicitno naracijo. Hrepenenje po nedolžnem in neobdelanem viru, ki bo omogočil bolj svežo, resničnejšo podobo je obsojeno na frustracijo. Neobdelanih zgodovinskih podatkov namreč ni: takoj, ko je nek predmet ali tekst spoznan za historiografski material, je že globoko vsajen v določen kulturni sistem.

Hans Kellner

NARRATIVITY IN HISTORY: POSTSTRUCTURALISM AND SINCE

Author believes that there is no »straight« way to invent a history, regardless of the honesty and professionalism of the historian. Indeed, the standards of honesty and professionalism are to be found in precisely those conventions, both in what they permit or mandate and in what exclude from consideration: all history, even the most long-term, quantified, synchronic description, if it is understood by competent readers as part of a story, an explicit or implicit narrative. The longing for the innocent, unprocessed source that will afford a fresher, truer: vision is doomed to frustration. There are no unprocessed historical data; once an object or text has been identified as material for history, it is already deeply implicated in the cultural system.

Gabrielle M. Spiegel

ZA TEORIJU SREDNJEGA DOSEGA

Med temeljnimi vprašanji historične interpretacije, ki jih avtorica obravnava v svojem prispevku skuša skicirati odgovore predvsem na naslednje: Kako naj zgodovinarji sprejememo izziv, ki ga semiotika in postmodernizem postavljata piscem zgodovine in istočasno ohranimo nekatere od tradicionalnih ciljev, ki so vselej zavezovali zgodovinarje na globljih nivojih njihove predanosti razumevanju preteklosti: oživiljanje načinov, s katerimi se moški in ženske spopadajo z nepredvidljivostjo in kompleksnostjo svojih življenj, v smislu usod, ki jih jim je zgodovina dodelila, načinov, s katerimi spreminjajo podedovane svetove ter jih predajajo prihodnjim generacijam? Ali naj verjamem, da so naše predstavitve preteklosti več kot iluzorna realistična platna, razumljive laži, ki jih pripovedujemo sebi in drugim zato, da bi prikrili našo bojazen, da je tisto, kar se skriva za njimi, nerazumljena resničnost človeškega izkustva, ki kljubuje vsakršnemu in vsem poskusom razumevanja v sedaj razdrobljeni spretnosti naših besed?

Gabrielle M. Spiegel

TOWARDS A THEORY OF THE MIDDLE GROUND

Among topical questions on historical interpretation discussed in this article the autor tries to sketch answers on following: how are we to accept the challenge that semiotics and postmodernism poses to historical writing and at the same time preserve some of the traditional goals that have always engaged historians on the deepest level of their commitment to understanding the past: to recover the ways in which men and women have struggled with the contingencies and complexities of their lives in terms of the fates that history deals out to them and have transformed the worlds they inherit and pass on to future generations? Are we to believe that our representations of the past are more than illusory realist canvases, intelligible lies we tell ourselves and others in order to mask our fear that what lurks behind is the unintelligible truth of human experience, which defies any and all attempts to apprehend it in the now fractured artifice of our words?

Roger Chartier

ZGODOVINA DANES: DVOMI, IZZIVI, PREDLOGI

Avtor ugotavlja, da so se zamajale stare gotovosti zgodovine in zgodovinopisja, da se je črv dvoma zalezal najprej v spoznavno-epistemološke kriterije vede, v kritiko tako strukturalnih kot kvantifikativnih metod, potem pa se še razširil z razpravo o ločnici med zgodovinsko in literarno pripovedjo. Po njegovem mnenju se zato na doslej neznanem križišču srečujejo tekstna kritika, zgodovina knjige in sociologija kulture. Izzive vidi tako na metodološki kot na teoretski ravni (opozarja na zanemarjeno branje n. pr. N. Eliasa) in ugotavlja, da so se nekateri avtorji (in tudi smeri) že uspešno spoprijeli z njimi: nastajajo predlogi novih paradigem, med katerimi se mu med najbolj obetavnimi kažejo postopki mikrozmogovine (zlasti na polju biografij).

Opozarja tudi na novo branje zgodovine žensk oziroma na študij te zgodovine z novimi metodološkimi prijemi (»povezati diskurzivno konstrukcijo družbenega z dužbeno konstrukcijo diskurza«), kar bo zgodovino zopet in dokončno vrnilo med družbene vede – teza, za katere pripadnika se ima tudi avtor.

Bohdan Dziemidok

SPORI OKROG NORMATIVNIH TEMELJEV ESTETIKE

Eden glavnih grehov, pripisanih tradicionalni filozofski estetiki, je normativizem, ki naj bi predstavljal grožnjo umetniški svobodi.

Če naj bo normativizem eden glavnih grehov tradicionalne estetike, potem ni nič čudnega, da

naj bi po mnenju nekaterih predstavnikov analitične estetike odrešitev našli v begu v čisti deskriptivizmu. Ta naj bi bil ne le osvobojen vseh normativističnih teženj, pač pa tudi vsakršnega vrednotenja. Kot rezultat tega smo dobili več klasifikatoričnih ter aksiološko nevtralnih definicij umetnosti. Narejeni so bili poskusi ustvariti nekatere čisto deskriptivne koncepcije umetnosti, ki naj bi po mnenju njihovih avtorjev nudile vsestranske značilnosti umetniške *praxis* in ki istočasno ne bi vsebovale nobenih vrednostnih sestavin ter nobenega normativizma. Institucionalna teorija umetnosti Georga Dickieja je klasičen primer tega pristopa. Vendar pa niti institucionalna teorija umetnosti niti katerikoli drugi poskusi ustvariti čisto deskriptivne in klasifikatorične teorije umetnosti niso izpolnili pričakovanj in niso postali izčrpne ter uspešne teorije umetnosti. Zdi se, da to ni bilo naključno ter da ni moglo biti drugače. Morali bi pričakovati, da je, kot je poudaril Theodor Adorno, »zamišl o vrednostno nevtralni estetiki nesmisel«.

Mislím, da je obča teza, po kateri ima estetika vedno neke normative temelje, preveč radikalna in premočna. Osebo bi raje govoril o normativnih vidikih estetike. Kot lahko vidimo, stopnja normativnosti različnih teorij ni vedno enaka. Vendar pa sam ne dvomim, da je estetika aksiološka disciplina ter da nobena čisto deskriptivna teorija ne more ponuditi vseobsežne označbe umetnosti

Bohdan Dziemidok

CONTROVERSIES OVER THE NORMATIVE FOUNDATIONS OF AESTHETICS

One of the cardinal sins ascribed to traditional philosophical aesthetics is its normativism which is perceived as posing a danger to artistic freedom.

If normativism was to be one of the cardinal sins of traditional aesthetics, then it is no wonder that, according to some proponents of analytical aesthetics, its salvation was to be found in an escape into pure descriptivism. It was to be not only free of any normativistic tendencies but free of any element of valuation, too. As a result we obtained several classificatory, axiologically neutral, definitions of art. Attempts were made at creating some purely descriptive conceptions of art which, according to their authors, were to provide a comprehensive characteristics of the artistic praxis and which, at the same time, would be devoid of any evaluative components and free of normativism. George Dickie's institutional theory of art is a classical example of this approach. But neither the institutional theory nor any other attempts at creating purely descriptive and classificatory theories of art have fulfilled the expectations and become comprehensive and satisfying theories of art.

It seems that this was not a coincidence, and it couldn't have been otherwise. It should have been expected since, as Theodor Adorno has pointed out, »The idea of value-neutral aesthetics is nonsense.«

I think that the general thesis which claims that aesthetics always has some normative foundations is too radical, too strong. Personally I would prefer to speak of normative aspects of aesthetics. The degree of normativity of various theories is not, as can be seen, always the same. I however, have no doubts that aesthetics is an axiological discipline and that no purely descriptive theory of art can provide a full characterization of art.

Kikuko Toyama

O DISKURZIH O »NEUSPEHU AVANTGARDE«

V članku poskušam analizirati nekatere značilne diskurze posvečene »neuspehu avantgarde« ter tako osvetliti latentno strukturo zanikanja / potlačitve / izključitve, na kateri leži temelj zahodne moderne umetnosti, se pravi strukturo, ki je bila razvita kot druga plat samooblikovanja umetnosti v dobi, ko je nastal mit o njeni avtonomiji.

Odkar so moderne »umetnosti« padle v rodovno kategorijo »Umetnost«, ta daje videz, da je

postajala vedno bolj obrobna, da pa je hkrati pridobivala v zameno več privilegijev (čeprav le simbolnih). Da bi se lahko vzpostavila v sublimiranem območju visoke kulture, je bila umetnost morda prisiljena zavreči vse, česar ni bilo mogoče udobno uskladiti z njeno samodefinicijo.

Medtem ko so dualizem med »visoko« in »nizko« kulturo prenehali utemeljevati v realnosti, so izumili nov pripomoček, da bi zavaroval navidezne meje, ter da bi pospešil proces avtonomizacije umetnosti.

Modernizem v tem primeru služi kot bolj izpopolnjen ter okrepljeni vzvod potlačitve; vsebuje tudi uporniško avantgardo, ki služi za začasno sprostitev potlačenega. Medsebojna povezanost med modernizmom in avantgardo se bo tako pokazala kot spopad med estetiko nadzora in estetiko anarhije.

Kikuko Toyama

ON DISCOURSES ON THE »FAILURE OF THE AVANT-GARDE«

In this paper I attempt to decipher some representative discourses concerning the »failure of the avant-garde« and thereby to illuminate a latent structure of denial/repression/exclusion underlying the origin of Western modern art, that is, a structure developed as the other side of the self-formation of art at the time of the newly gained myth of autonomy.

Since modern »arts« fell into a generic category »Art«, this Art seems to have been increasingly marginalized and impoverished, and yet, at the same time, given more privileges (if only symbolic ones) in compensation. In order to establish itself within the sublimated domain of high culture, art might have had to throw away everything that could not comfortably fit in with its self-definition.

While the dualism between »high culture« and »low culture« ceased being grounded in reality, a new device, modernism, was invented to secure imaginary boundaries and to forward the process of the autonomization of art. Modernism, in this case, serves as a more advanced and reinforced repressive device. It also includes the rebellious avant-garde as a momentary release of the repressed. The interrelatedness of modernism and the avant-garde, then, will appear as a conflict between an aesthetics of control and an aesthetics of anarchy.

Lev Kreft

»CHE COSA È L'ARTE?«

Da bi naredil estetiko filozofsko relevantno in hkrati neodvisno, tako kot njen predmet, je Croce moral zavrniti pozitivizem, ki estetiko potiska v objem znanosti, in metafiziko, ki jo lahko zvede na abstraktno filozofsko totaliteto. Obe zavračanja skupaj sta onemogočila deskriptivnost in normativnost.

Z avantgardno umetnostjo in kasnejšo estetizacijo življenja so nastopile nove zgodovinske okoliščine. Estetika ni odgovorila nanje, ker se je zapletla v stare probleme in ker ni uspela ovrednotiti novih pojavov tako, da bi jih spravila v zvezo s filozofijo in metafizičnim poslanstvom. Na drugi strani so nastale estetske teorije, ki so našle stik z umetnostjo dvajsetega stoletja, vendar so zavestno nesistematične in fragmentarne. Zakaj te estetske teorije niso uspele najti rešitve iz razdvojenosti med pozitivizmom in metafiziko? Razlog je v razočaranju in izgubi iluzij o človeštvu in človečnosti, ki je simbolno povezano z izkušnjo svetovnih vojn, filozofsko pa z obsodbo vsega sistematičnega mišljenja kot ideološkega in totalitarnega. Nepomembnost umetnosti izhaja iz teh izgubljenih iluzij o napredka sposobnem človeštvu, ne pa iz estetizacije ali anti-umetnosti, ki sta le neuspela poskusa, da bi se umetnost sama tej izgubi iluzij postavila po robu.

Lev Kreft

»CHE COSA È L'ARTE?«

The move to make aesthetics philosophically relevant yet independent, similarly to its object (that has been Croce's intention), had to start from the prohibition of positivism, which could push aesthetics into the embrace of science, and of metaphysics which could dissolve aesthetics in the abstract totality of philosophy. Together, both prohibitions disabled aesthetics to reach descriptivity and normativity.

With avant-garde art and the later aestheticisation of life, new historical circumstances appeared. But aesthetics did not answer the problems of this historical period since it was entangled in its prior unsolved problems and because it could not describe new phenomena in classic terms and at the same time could not evaluate new phenomena by connecting them with philosophy and metaphysical mission. On the other side, the aesthetics which have something to do with the art of the twentieth century are unsystematic and fragmentary. Why was it not possible for this unsystematic and fragmentary aesthetics to find solutions for the original dichotomy between positivism and metaphysics (that fact which makes Weitz's critique essential)? I dare say that the reason lies in disappointment and disillusionment with humanity which is symbolically connected with the experience of the world wars, and philosophically connected with recrimination against all systematic thinking as ideological and totalitarian. The unimportance of art is due to this disillusionment with the progressive abilities of humanity, not with aestheticisation or anti-art which are both just unsuccessful experiments to go against this disillusionment.

Martin Jay

VRAČANJE POGLEDA: AMERIŠKI ODZIV NA FRANCOSKO KRITIKO OKULAROCENTRIZMA

Razširjeno sumničenje nadvlade vida v moderni kulturi, ki so ga v tem stoletju izrazili številni francoski intelektuali, je vplivalo na prakso in samorazumevanje nedavne ameriške umetnosti. S sledenjem vpliva mislecev, kakršni so Bataille, Foucault in Derrida ter umetnikov, kot je Duchamp, skuša članek razložiti zavračanje visokomodernističnega vrednotenja čiste optičnosti, ki sta ga v dobi neposredno po drugi svetovni vojni zagovarjala Clement Greenberg ter Michael Fried. Čeprav so pogosto komentirali premestitev težišča modernistične umetnosti iz Pariza v New York po letu 1945, to ne velja za kasnejše »maščevanje« francoske teorije, ki so ga v angloameriški kulturni prostor prenesli kritiki, kakršna sta Rosalind Krauss in Norman Bryson. Vpliv te teorije je pomagal spodkopati vrednost abstraktnega ekspresionizma v korist drugih gibanj, kakršna so neodada, konceptualna umetnost in minimalizem, ki jih lahko delno razumemo kot zavračanje prvenstvenosti vizualnih vrednot.

Martin Jay

RETURNING THE GAZE: THE AMERICAN RESPONSE TO THE CRITIQUE OF OCULARCENTRISM IN FRENCH THOUGHT

The widespread suspicion of the domination of vision in modern culture expressed by many French intellectuals this century has influenced the practice and self-understanding of recent American art. By tracing the impact of such thinkers as Bataille, Foucault and Derrida and artists like Duchamp, this paper seeks to explain the repudiation of the High Modernist valorisation of pure optically championed by Clement Greenberg and Michael Fried in the immediate postwar era. Although the displacement of the center of gravity of modernist art from Paris to New York after 1945 has been widely remarked, the later »revenge« of French theory, transmitted by critics like Rosalind Krauss and Norman Bryson, has not. Its impact has helped undermine the value of

Abstract Expressionism in favor of other movements like neo-Dada, Conceptual Art and Minimalism, which can be understood in part as a denigration of the primacy of visual values.

Miran Božovič

MALEBRANCHEV OKAZIONALIZEM, ALI O FILOZOFIJI V PARADIŽU

Filozofija prvega človeka pred grehom, tj. filozofija v paradižu, je bila malebranchovski okazionalizem. Če bi Adam vztrajal v okazionalistični drži, do greha ne bi prišlo. Prav padec iz okazionalizma je bil potemtakem tisti, ki je povzročil Adamov padec. Okazionalizem je bil očitno možen samo ob božji razveljavitvi določenih naravnih zakonov, z eno besedo, možen je bil samo v paradižu. A dejstvo, da je klonil celo najbolj prepričani okazionalist, Adam, in to v času, ko je – s tem, da je njemu v prid delal izjemo v naravnih zakonih – njegovo okazionalistično prepričanje posredno vzdrževal sam Bog, najbrž govori o tem, da se okazionalizem, kot filozofija, ni mogel obdržati niti z božjo pomočjo.

Miran Božovič

MALEBRANCHIAN OCCASIONALISM, OR PHILOSOPHY IN THE GARDEN OF EDEN

Philosophy of the first man before the fall, that is to say philosophy in the garden of Eden, was Malebranchian occasionalism. Had Adam persisted in his occasionalistic belief, the fall would not have come about – it was the 'fall' from occasionalism that brought about Adam's fall. Occasionalism was only possible upon God's suspension of certain laws of nature, in a word, it was possible only in Paradise. The fact that the most convinced occasionalistic philosopher, Adam, gave up his occasionalistic belief at the time when this belief was sustained by God's making an exception in the laws of nature in his favour clearly shows that the occasionalism could not survive even with God's support.

Peter Klepec

O UNIVERZALNI VELJAVI KANTOVSKÉ IDEJE

V svojem prispevku avtor izhaja iz Kantovega razlikovanja v prvi *Kritiki* na pojme razuma in pojme uma. Na osnovi tega razlikovanja si nato zastavi zgolj hipotetično vprašanje: ali je mogoče reči, da kategorije in ideje veljajo po Kantu za vsa umna bitja, torej tudi za bitja, ki domnevno obstajajo na drugih planetih, o čemer Kant, tako kot večina njegovih sodobnikov, ni dvomil. Čeravno za Kanta ni mogoče ne potrditi ne zanikati takšne trditve, pa se ob približji določitvi kantovske koncepcije ideje v prvi *Kritiki* izkaže, da lahko zavoljo njene tesne povezave s smotrom, raba ideje velja le za naš svet.

Peter Klepec

ON UNIVERSAL VALUE OF KANTIAN IDEA

Author departs from Kant's distinction in his first *Critique* between concepts of understanding and concepts of reason. On the basis of this distinction a mere hypothetical question is posed: is it possible to claim that categories and ideas hold for Kant for all rational beings, that is, also for beings which presumably exist on other planets, existence, which was for Kant and for most of his contemporaries a fact beyond doubt. Although according to Kant we cannot neither confirm nor deny such claim, it turns out, on closer examination of his conception of concept of reason, that the use of idea, because of its close connection with the aim, *Zweck*, is restricted to our world.

Joseph Margolis

FILOZOFIJA OB KONCU STOLETJA

Pregledujem sedanje slepe ulice zahodne filozofije in predlagam nov začetek. V sedanjem trenutku prevladujejo tri najmočnejše pojmovne opcije; skepticizem, kognitivni privilegij in historicizem. Prvi je škandal, drugega zavračajo vse strani, tretji pa je trenutno dokaj zanemarjen. Historicizem ali zgodovinskost – pojem, da je mišljenje notranje historizirano, da je mišljenje zgodovina – je edini velik nov prispevek moderne filozofije k glavnim pojmovnim virom zahodne tradicije. Sodobna filozofija, posebno angloameriška analitična filozofija, je v bistvu nadaljevanje filozofije 17. stoletja in predkantovske filozofije 18. stoletja, ki ju begajo »nepomembnosti« 19. stoletja; kontinentalna filozofija, v glavnem francoska in nemška, pa se je zdaj pripravljena prilagoditi ahistoricizmu analitične filozofije. Predlagam ponovno odkritje historicizma in prepoznam številne različne strategije, ki dajejo prednost taki politiki, za katero napovedujem, da bo še enkrat prišla na vrsto v naslednjem stoletju. Še posebej skrbno raziskujem vidike prve filozofije, zaprtih sistemov, rešitev problemov reference in predikacije, odnos med naravo in kulturo, odnos med realizmom in idealizmom in naravo ter funkcijo osebe ali sebstva. Ugotavljam, da se sodobna filozofija mora spoprijeti s prispevki Kantovega konstruktivizma in Heglove simbioze in iti preko obeh. Med dokazovanjem orišem splošno krivuljo zahodne filozofije vse do današnjih časov.

Joseph Margolis

PHILOSOPHY AT THE END OF THE CENTURY

I survey the present impasses of Western philosophy and suggest a fresh beginning. The largest conceptual options at the present time are three: scepticism, cognitive privilege, and historicism. The first is a scandal; the second is rejected on all sides; and the third is now largely neglected. Historicism, or historicity – the notion that thinking is inherently historied, that thinking *is* history – is the single large novel contribution of modern philosophy to the principal conceptual resources of the Western tradition. Contemporary philosophy, particularly Anglo-American analytic philosophy, is essentially the continuation of seventeenth- and pre-Kantian eighteenth-century philosophy distracted by nineteenth-century »irrelevancies«; and continental philosophy, chiefly French and German, is now disposed to conform to the ahistoricism of analytic philosophy. I recommend the recovery of historicism and identify a number of different strategies favoring such a policy – which I predict will have its inning once again in the next century. In particular, I scan the prospects of First Philosophy, closed systems, the resolution of the problems of reference and predication, the relation between nature and culture, between realism and idealism, and the nature and function of persons or selves. I find that contemporary philosophy must come to terms with the contributions of Kant's constructivism and Hegel's symbiosis and go beyond both. In the process of the argument, I sketch the general trajectory of Western philosophy up to our time.

Rado Riha

DEMOKRACIJA ZA VSAKO RABO

Članek obravnava tri rabe demokracije. Prvi del obravnava vsakdanjo demokratično prakso v Sloveniji in njeno razmerje do pojavov slovenskega protidemokratičnega nacionalističnega populizma. Drugi del predlaga, da se v vsakdanji demokratični praksi v Sloveniji začne uveljavljati načelo ustavnega patriotizma. Na ta način bo lahko demokracija pri nas veljala kot »primer pravila«, se pravi, kot primer demokratične politike emancipacije. Tretji del poskuša na primeru demokratične politike misliti razmerje med filozofijo in političnim kot *zgolj filozofsko* razmerje. V *zgolj filozofskem* razmerju med filozofijo in političnim je filozofija sicer pod pogojem

političnega, ni pa s političnim pogojena, določena: pogojena je samo s tem, da *mora misliti* pogoj političnega. Ta tip razmerja prekinja neposredno zvezo filozofije s politično prakso in jo vzpostavlja kot filozofijo, ki je s politično prakso v razmerju ne-razmerja.

Rado Riha

DEMOKRATIE IN IHREN VERSCHIEDENEN GEBRAUCHSWEISEN

Der Beitrag befaßt sich mit drei möglichen Gebrauchsweisen der Demokratie. Der erste Teil behandelt die Alltagspraxis der Demokratie in Slowenien und ihr Verhältnis zum aktuellen slowenischen gegendemokratischen nationalistischen Populismus. Der zweite Teil schlägt vor, in der demokratischen Alltagspraxis in Slowenien das Prinzip des Verfassungspatriotismus zu gebrauchen. Der Vorschlag versucht nachzuweisen, daß auf diese Weise die Demokratie in Slowenien sich für einen »Fall der Regel«, d.h., für einen Fall der demokratischen Politik der Emanzipation ausgeben könnte. Der dritte Teil des Beitrags versucht am Beispiel der demokratischen Politik das Verhältnis von Philosophie und Politischem als reines philosophisches Verhältnis zu denken. In einem solchen Verhältnis steht die Philosophie zwar unter der Bedingung des Politischen, ohne dabei durch das Politische bedingt zu sein. Dieses Verhältnis unterbricht also die unmittelbare Bindung der Philosophie an die politische Praxis und konstituiert sie als Philosophie, die mit der politischen Praxis im Verhältnis eines Nicht-Verhältnisses steht.

Jelica Šumič-Riha

PERELMANOV FILOZOFSKI LAPSUS

Članek obravnava Perelmanovo teorijo racionalne argumentacije z gledišča političnega diskurza in njegove vloge pri konstituciji skupnosti in njene identitete. V prvem delu analiziramo dve »formuli« komunikacije, kot ju ponujata politični diskurz in racionalna argumentacija, v luči pojmov homonimije in homologije, ki ju razumemo kot predpostavki za konsenz. V drugem delu pa obravnavamo etične in juridične implikacije Perelmanove konceptualizacije konsenza, pri čemer razkrijemo skrito platonovsko in aristotelovsko dediščino, ki postavi pod vprašaj Perelmanov poskus utemeljiti svojo »novo retoriko« v retorični in sofistični tradiciji.

Jelica Šumič-Riha

PERELMAN'S PHILOSOPHICAL LAPSUS

This essay discusses Perelman's theory of rational argumentation from the standpoint of political discourse and its role in constituting community and its identity. The first part examines the two »formulas« of communication, political discourse and rational argumentation, with respect to the notions of homonym and homology taken as presuppositions of any consensus. The second part of the essay elaborates on ethical and juridical implications of Perelman's conceptualisation of consensus revealing in this way the hidden Platonistic and Aristotelian heritage which undermines Perelman's attempt to ground his »new rhetoric« in the rhetoric and sophistic tradition.

Bojan Borstner

POPPEROVA FILOZOFIJA ZNANOSTI

V prispevku se najprej analizira Popperov poskus razmejitve znanosti in metafizike (psevdo-znanosti). Ugotovi se, da Popperov kriterij demarkacije – ovržba – ne omogoča upravičbe želene delitve, ker je rezultat zelo nepričakovan. Na isti strani so matematika in logika, teorija indukcije, različne metafizične teorije in filozofija. Ovržba lahko funkcionira kot kriterij razločevanja le v horizontu ločevanja stavkov empiričnih znanosti od stavkov, ki empirični

znanosti ne pripadajo. V nadaljevanju se primerja Tarskijevo teorijo resnice s Popperovo interpretacijo. Izkaže se, da Popper zahteva od Tarskega preveč, čeprav je res, da prav z njegovo pomočjo zagotovi legitimnost svojega temeljnega prepričanja, da znanost teži k resnici in da se dejansko le tej tudi približuje. Zaradi nekaterih problemov ponudi Popper namesto tradicionalnega pojma resnice teorijo podobnosti resnici, ki pa ne uspe v poskusu preseganja le teh. Kot možna alternativa, ki pa ni slepa privolitev v Feyerabendov »vse je možno«, se ponuja zmes obeh pristopov.

Bojan Borstner

POPPER'S PHILOSOPHY OF SCIENCE

Paper tries to analyse Popper's attempt for demarcation between science and metaphysics (pseudo-science). It is shown that proposed principle of demarcation – falsification – is not enough for the justification of Popper's purpose. The application of proposed criterion leads to a paradoxical result – in the same boat there are mathematics and logic, theory of induction, different metaphysical theories and philosophy. Falsification as the principle of demarcation is successful only in the horizon of distinction between sentences of empirical and non-empirical sciences. In the second part Tarski's theory of truth is compared with Popper's interpretation of it. Popper expects too much from Tarski and somehow misinterprets his theory. The basic problem is Popper's assumption that in science the truth is pursued and that there exist objective criteria for it. However, Popper thinks also that the theory of verisimilitude can solve all the problems with correspondence and objectivity. At the end the alternative as a blend mixture between Popper's and Feyerabend's positions about the question of progress in science is defended.

Andrej Ule

KUHN OV POGLED NA ZGODOVINO ZNANOSTI

T. Kuhn v svojih sestavkih o zgodovini znanosti nasprotuje združevanju filozofije znanosti in zgodovine znanosti. Zagovarja interdisciplinarni dialog med obema, kjer se določen problem razlaga z vidika filozofije ali zgodovine znanosti, ne pa poenoten vidik. Vendar pa je Kuhn s svojo teorijo znanstvenih revolucij podal zasnitek nove znanosti, ki združuje analizo zgodovinskega razvoja znanosti in racionalno rekonstrukcijo razvoja znanosti: teorija razvoja znanosti.

Andrej Ule

KUHN'S VIEW ON HISTORY OF SCIENCE

T. Kuhn opposes in his articles on history of science the union of the philosophy and history of science. He is defending an interdisciplinary dialog between both sciences. A given problem would be explained there from the point of view of the philosophy of science and of the history of science but not by a unified point of view. However, Kuhn gave with his theory of scientific revolutions the basis for a new science: the theory of the development of science. This science unifies even the analysis of the historical development of science with the rational reconstruction of the development of science.

Artur Štern

UČINKOVITOST RAZLIČNIH KONCEPTOV GENA PRI UTEMELJEVANJU ALTRUIZMA

Pri nekaterih obstoječih konceptih gena, in sicer pri sebičnem genu ter pri dveh klasičnih konceptih: občem in molekularnem genu; kot tudi pri nekaterih novih konceptih – časovno-

molekularnem, organizmskem, vesoljnem in kvantnem genu – preverjamo njihovo moč za razlago altruizma. Pri vsakem od njih izpostavljamo zlasti njegove šibke točke. Kot kaže, pa je, predvsem znotraj tistih novih konceptov, ki obravnavajo gen z višjih ravni kompleksnosti, vendarle mogoče najti nekaj osnove za pojav altruizma.

Artur Štern

EFFICIENCY OF VARIOUS CONCEPTS OF GENE IN ACCOUNTING FOR ALTRUISM

Some already existing concepts of gene, i.e., the selfish gene and two classical concepts: the general and the molecular gene; as well as some newer ones, i.e., the continuous molecular gene, the organismic gene, the universal gene and the quantum gene – are faced with the task of accounting for altruism. Each of them is shown especially in its conceptually weak points. Yet, particularly within some higher-scale newer concepts of gene, some possible foundation for altruism can be shown to exist.

FV