

# NARAVA KOT OGLEDALO FILOZOFIJE

(Vodič skozi galaksije skupnega sveta)

### PHYSIS IN LOGOS

77

Metamorfoze metafizike od antične Grčije do našega časa nič ne odraža bolj prepričljivo od preobrazbe, ki jo je v zgodovini človeškega duha doživel pojem narave. Za Grke, narava (φύσις) predstavlja porajanje življenja, tisto, kar izvirajoč iz samega sebe ustvarja horizont, na katerem se pojavljajo vsa živa in neživa bitja: pojavi, rastline, živali, ljudje, demoni in bogovi. Da bi to samo-izvirajoče obstajanje, ki so ga filozofi sčasoma poimenovali bit, sploh bilo mogoče, ideja narave od samega začetka implicira urejenost znotraj celote vsega obstoječega, ki so jo Grki imenovali kozmos. Κόσμος je urejena celota (etimologija pojma nakazuje na okras in lepoto), čigar nasprotje predstavlja kaos (χάος), čigar etimologija pojma nakazuje na paranje ali raztrganje blaga. Kozmos, kot so ga dojemali Grki, je nadalje podoben zoroasterski *telezmi*, ki je v *Avesti* opisana kot tkanje skupnega sveta, medtem ko je kaos njegovo paranje, trganje ali odtekanje. Da bi lahko današnjemu, ustrojenemu človeku tehno-znanstvene dobe, ki se več ne čudi niti zvezdnemu nebu nad sabo niti moralnemu zakonu v sebi, približati njemu daljno, najzgodnejšo zgodovino zahodne kozmologije, celotno sliko, tj. skupno vizijo, po kateri so Grki razumeli naravo, moramo združiti dva enako

---

slavna in nedoumljiva izreka. Prvi je morda tudi najlepši izrek celotne grške filozofije, danes poznan kot Heraklitov fragment št. 30: »*Tega sveta, istega vsem skupaj, ni naredil niti kateri izmed bogov niti kateri izmed ljudi, ampak je vedno bil in je in bo, ogenj večno živeči, ki se prižiga po merah in ugaša po merah.*«<sup>1</sup>

Čeprav se ta rek na prvi pogled zdi samoumeven, potrebujemo previdnost in veliko znanja, da bi dovolj razsvetlili Heraklitovo misel. Najprej, izvornega pojma kozmosa, čigar etimologijo smo že nakazali, ne smemo enostavno zamenjati z danes običajno različico – pojmom »sveta«, ki je (in tega se ne zavedamo) vselej že vnaprej obložen z novoveškim subjektivizmom, na katerem na primer temelji pojem *svetovnega nazora* kot človekovega posebnega, subjektivno-centriranega »pogleda na svet«. Ravno zato ne smemo preslišati Heraklitove trditve, da je kozmos, tj. svet, v katerem živimo, »isti vsem skupaj«. Ta trditev nas namreč napoti na neki drug Heraklitov fragment (št. 89), ki se glasi: »*Budni imajo en in edini skupni svet, a tisti, ki spijo, se obračajo vsak k svojemu lastnemu.*«<sup>2</sup>

78

Kozmos, svet ali narava (v tem primeru je povsem vseeno, katero različico uporabimo) torej za Grke najprej predstavlja skupni svet (κοινός κόσμος), svet, ki se razlikuje in obenem presega vse možne lastne, posebne ali eskapistične svetove (ἴδιος κόσμος). Parmenid je prav zato, v svoji težnji po logični doslednosti, naletel na težavo pri trditvi, da ne more obstajati nič, razen edinstvene biti narave, saj je moral nejevoljno priznati, da poleg nedrhtečega srca »*lepo-zaokrožene resnice*« (ἀληθείης εὐκυκλέος), kot so *sfero* biti imenovali slovanski filozofi, obstaja tudi svet prividov, ki ustvarja »*mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti*«.

1 κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὐτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Kocijančič Gorazd (urednik), *Fragmenti predsokratikov* (1. zvezek), Študentska založba, Ljubljana, 2012, str. 381. Vse opombe v tekstu so avtorjeve, prevajalec je le dodal ustaljene slovenske prevode navedkov ter v opombah posebej naznačil tiste primere, ko se ustaljen slovenski prevod (zaradi konteksta ali prevelikega odstopanja), razlikuje od prevoda, za katerega smo se odločili v tem tekstu.

2 ὁ Ἡ. φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Slovenski prevod je nekoliko drugačen: »*Heraklit pravi, da imajo budni en in skupni svet, izmed spečih pa se vsak obrača v lastnega.*« Isto, str. 393.

Človek-vedež, ki ga je boginja pravice napotila na skrivnost narave, mora zato »izprašati tudi resničnost tega, kar se ljudem dozdeva«. <sup>3</sup>

Narava kot skupen svet in skupno prizorišče življenja se tako od samega začetka razumeva kot svojevrstno ogledalo resnice. Natančneje rečeno, za predsokratike se resnica, še preden se je v Aristotelovi metafiziki in latinskem jeziku kanonizirala kot *adaeqatio* in *certitudo*, kaže kot odkritost ali raz-kritost (ἀ-λήθεια) same narave, na čemer je, kot vemo, zasnovan tudi Heideggrov nauk o pozabi biti kot temeljnem dogodku zahodne metafizike. V tistem času je skupni svet, o katerem razmišljata Heraklit in Parmenid, za razliko od modernega sveta, ki je zgrajen na matematični in teološki ideji neskončnosti, obdajala meja (περας), ki je predhodna vsaki neskončnosti (ἀπειρον). Ta meja se, kot pravi Heraklit, kaže kot mera (μέτρα), s katero se svet kot večno živi ogenj (povsem v skladu s spoznanji današnje kozmologije) izmenično prižiga in ugaša.

Vendar je za nas, bolj kot očitna podobnost s Hawkingovo teorijo o izmeničnem širjenju in krčenju (eksploziji in imploziji) kozmičnega prostora in časa, pomembna tista, na videz bežna Heraklitova prispodoba kozmosa z večnim ognjem (πῦρ αἰείζων), ki napotuje na to, da kozmos, še pred zadovoljivimi odgovori o njegovi urejenosti, za Grke predstavlja analogijo človekovega domovanja (οἶκος). Pojem *oikos* namreč etimološko napotuje na pogosto (zlo) rabljeno hrvaško besedo *ognjišče*. Kozmos, kot »večno živi ogenj«, torej ni nič drugega kot najširše možno okrožje (ἔθος) človekovega doma, ravno tako, kakor človeški dom (ognjišče) predstavlja sinekdoho celotnega kozmosa.

Drugi, prav tako slavni rek, ki nam lahko približa grško pojmovanje narave, je tako imenovani tretji fragment Parmenidove pesnitve »O naravi« (Περὶ φύσεως), kjer je zatrjeno: »... kajti isto je mogoče misliti kot tudi biti.« <sup>4</sup> Ta rek, za katerega

3 Glej Parmenidovo pesnitev *O naravi*, fr. 1. Zgoraj navajamo sledeč slovenskemu prevodu, razen pri zadnjem navedku, kjer se držimo avtorjeve različice. Celoten slovenski prevod se glasi: »Izvedeti pa moraš vse: nadržteče srce lepo zaokrožene resnice, pa tudi mnenja smrtnikov, v katerih ni resnične zanesljivosti. A izvedel tudi boš do kraja, kako preskušene bi biti morale navidezne reči, ki vedno prečijo skoz vse.« *Isto*, str. 527.

4 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Slovenski prevod se glasi: »Isto je namreč umevati in biti.« *Isto*, str. 529.

sta Mansonner in Gadamer domnevala, da najbrž sploh ne pripada Parmenidu, temveč da izhaja od samega Platona, je postal eden od največjih hermenevtičnih problemov moderne filozofije. Sledeč Parmenidovi domnevni trditvi o identiteti, Hegel na primer izenači mišljenje in bit (ta trditev se ponavlja tudi v Dielsovem prevodu, v katerem se izrek glasi: »... *kajti tisto isto je mišljenje in bit*«), pri tem pa pozablja, da je ta Parmenidov fragment (kot sta kasneje opozorila Eduard Zeller in Gadamer) potrebno brati skozi ortotonirani pojem εστίν, preko katerega je izražena njegova potencialnost. Tako bi se Parmenidov izrek glasil: »... *kajti, isto je mogoče misliti (kot) tudi biti*«. Dielsov prevod Parmenidovega reka izraža tautologijo logične sodbe, torej govori jezik moderne filozofije, ki jo je Hegel izrazil v formi identitete absolutnega subjekta. To je obenem tudi jezik moderne znanosti, ki v naravi več ne vidi nič drugega kot matematično pasliko biti. Prevod, ki je bil na koncu uveljavljen, zahvaljujoč intervenciji Zellerja in Gadamerja, pa nam omogoča, da v Parmenidovem izreku slišimo njegov izvorni pomen, čigar smisel ni v dozdevni identiteti mišljenja in biti, temveč se ta vez sedaj kaže kot analogija dveh različnih modusov biti. Toda zakaj je to danes sploh pomembno?

80

Zato ker celotna duhovno-religiozna struktura arhaičnih kultur, ki jo je v knjigi *Scientia Sacra* prepričljivo opisal Béla Hamvas, temelji na predpostavki o edinstveni biti narave, torej na podobi sveta kot celote (današnja kibernetika bi govorila o ideji narave kot homeostatičnem sistemu), čigar deli so samo analogije, tj. partikularnosti, v katerih se odraža nedotakljivost (svetost) celote same. Parmenidova kozmologija je sama del edinstvene metafizike arhajskega sveta, katere ontologija je zasnovana na ideji o povezanosti vseh pojavov v naravi. To povezanost jasno izraža tudi Heraklitova trditev, da »vse biva kot eno«. <sup>5</sup> Aristotel je prav na sledi te arhajske henologije prisposodbo za celostno bit prikazal kot skupnost, ki presega vsak rod bivajočega. Ta skupnost je človeku doumljiva edino kot podobno-značnost, torej kot skupnost po analogiji.

5 Fr. 50: Οὐκ ἐμεῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογέειν σοφὸν ἐστὶ, ἐν πάντα εἶναι. Slovenski prevod (in širši kontekst) navedka se glasi: »Če ne poslušate mene, ampak Smisel (Logos), je modro soglašati, da je vse eno.« *Isto*, str. 385.

Hamvas je skupno metafiziko raznorodnih arhajskih jezikov in kultur imenoval »prvobitni jezik podob«, prav zato ker *λόγος*, kakor je Heraklit imenoval temeljni zakon skupnega sveta, predstavlja jezik ali govor same narave, tj. jezik, v katerem se vsaka možna pomenskost pojavlja zahvaljujoč analogijam, ki varujejo izvorno podobo celovitosti biti. Pojem logosa je izpeljan iz glagola *λέγειν*, v katerem še vedno jasno slišimo smisel govora kot *zbiranja* vseh stvari v edinstveno celoto. Po skupni slovanski in grški etimologiji, govoriti (*zboriti*) prvotno pomeni zbirati (*λέγω*) (kot je še vedno izraz pri kajkavcih) vse stvari in pojave v edinstveno celoto. Logos torej ni samo stvar ali govor<sup>6</sup> v smislu moderne gramatologije, temveč nas etimologija pojma jasno napotuje na idejo najvišjega, božanskega zakona, po katerem se ravna vsa v naravi obstoječa bitje in pojavi. Ta pomen pojma logos je ostal ohranjen ne samo v latinski besedi *lexis*, ki je skovana po grški etimologiji, temveč tudi na prvih straneh Janezovega evangelija, v katerem stavek: »V začetku je bila beseda ...« nedvoumno napotuje na to, da je ustvarjalna moč božanske besede, kot jo razume krščanstvo, izpeljana iz prvobitne ustvarjalne moči logosa kot zakonodajnega jezika same narave.<sup>7</sup>

Heidegger je v moderno filozofijo vnesel tezo o pozabi biti, pri čemer je imel v mislih prav to neločljivost izvornega odnosa med *logos* in *physis*. To, kar je bilo v modernem tehno-znanstvenem (in pred tem tudi v krščanskem svetu) pozabljeno, ni nič drugega kot izvorna podoba celovitosti narave, ki so nam jo grški filozofi, zavedajoč se, da narave ni mogoče zvesti na nobeno konkretno bivajoče, nakazali v pesniških alegorijah. Tovrstne alegorije prepoznamo na primer v Anaksimandrovem prstanu (*ἀπειρον*),<sup>8</sup> Parmenidovi krogli (*σφαίρα*)

6 V standardnem hrvaškem jeziku je pojmu logosa najbližji pojem zbora (zborovati, zborovanje v pomenu govora in zbiranja), od koder izhaja tudi izraz *sabor*.

7 Proces pobožanstvenja narave v grški kulturi lahko jasno opazimo od samih začetkov v pelaških, homerskih in olimpijskih mitih o stvarjenju sveta, preko Sokratovega in Platonovega nauka o demiurgu in »duši sveta«, pa vse do Aristotelovega koncepta filozofskega Boga, ki ne predstavlja nič drugega kot logos kot božanski um (*θεῖον*), čigar najpomembnejša funkcija je v tem, da kot temeljni zakon biti »misli sebe samega«.

8 *Apeiron* kot prapočelo, iz katerega vse nastaja in v kar se vse ponovno izliva, sugerira krožno ali prstanasto formo kot najstarejšo in najbolj dovršeno formo gibanja v naravi. Isti motiv najdemo tudi pri Anaksimagori, Platonu in Aristotelu.

in v Platonovem mitu o vretenu nujnosti (Ἀνάγκη) kot personifikacijah same biti narave.

Vse te personifikacije so, ravno tako kot v moderni kozmologiji, ozko povezane s fenomenom časa. Heideggrova teza o pozabi biti (ki je tudi pozaba končnosti tu-biti) zato obenem implicira tudi odprtje vprašanja o avtentičnosti eksistence posameznika v enkratnem in neponovljivem dogodku (Bergson bi rekel *trajanju*) njegovega življenja, kakor tudi vprašanje po časovnosti same biti. Ta časovnost se je Parmenidu kazala kot τὸ εἶν – za človeka nevidno trajanje narave kot edinstvenega organizma –, čigar časovnost se ni nikoli pričela, niti se ji ne obeta konec. Parmenidov *eon*, kot emfatična singularnost, ki jo v njegovi pesnitvi srečamo v četrtem fragmentu, nikakor ni enaka Plotinovem ali Malisovem abstraktnem enem (ἔν) kot logični ali matematični pasliki same narave ali biti. Parmenid namreč biti ne misli samo kot edinstvenega postajanja, temveč tudi kot *organsko celoto*! Čeprav je ne-ustvarjena in ne-izrastla, ima bit, kot jo v osmem fragmentu pesnitve opisuje Parmenid, *svete ude*!<sup>9</sup> Ona je zares »eno in neprekinjeno« (kar je, kot pravi Gadamer, Zenona privedlo do dialektike enega in mnogega), vendar bit za Parmenida ni tista Wittgensteinova logična perspektiva, s katere se svet kot omejena celota pojmuje pod vidikom večnosti, temveč je zanj bit, prav tako kot za orfične mistike, predvsem πᾶν, »eno kot vse«, toda v smislu *živega organizma*. To je skrivni nauk Parmenidove pesnitve, ki je med drugim tudi zato naslovljena enostavno – o naravi.

82

Parmenidova vizija narave kot živega organizma, kar je obenem mogoče brati kot *logos* in tudi kot *physis*, se nam zagotovo zdi sodobna in povsem blizu moderni kozmologiji. Toda teološka implikacija tega odnosa, kot tudi implikacija razvoja tehno-znanstvenega uma, ki se je začel že v grški filozofiji, predvsem v Platonovi διαλεκτική τέχνη (ki je sicer mišljena kot univerzalna, vsakemu mišljenju in pripravljanju predhodna tehnika mišljenja), je bila, da se bo s časom izvorna samoumevnost enakovrednega odnosa med *logos* in *physis* spremenila v nauk o dvojnosti duha in materije, o paralelizmu miselne in telesne substance, o

9 Ta subtilni nauk Parmenidovega speva ostaja prikrit v mnogih prevodih. Več o tem lahko bralec najde v Gadamerjevem delu o predsokratikih, posebej v eseju »Parmenid in bit«.

razlikovanju ustvarjalne in ustvarjene narave; skratka v vprašanje o prvotnosti mišljenja ali biti. To vprašanje bo celotno usodo zahodne filozofije določilo kot (dozdevni) spor med Heraklitom in Parmenidom, Platonom in Aristotelom, Heglom in Marxom (Nietzschejem), ki se bo vrtel okrog vedno istih, konec koncev, nerazrešljivih vprašanj.

Brezplodnost te razprave, ki se še danes odvija med t. i. »kognitivisti« in »realisti«, so s časom dojeli celo tisti metafiziki nenaklonjeni filozofi, ki, tako kot Richard Rorty, prihajajo iz tradicije pragmatične in analitične filozofije. Podoba duha kot velikega ogledala, v katerem so vsebovane vse mogoče predstave (celostna realiteta same narave),<sup>10</sup> je inverzna sodobnemu fizikalizmu, ki vse duhovne in duševne procese obravnava z reduciranjem bioloških in psiholoških zakonitosti na entitete, ki se držijo zakonov fizike. Ves ta radikalizem shematskega idealizma in shematskega materializma ostaja izpod že dosežene ravnine pesniške, alegorične metafizike iz predsokratske filozofije. Glavni razlog za dogmatizem sodobne filozofije, tako na kontinentalni kot tudi na anglo-ameriški strani (kartezijski dualizem je dobil celo svoj geografski zagovor), je v tem (in tu ima Rorty povsem prav), da so epistemološke dogme nastale v empiristični in racionalistični filozofiji 17. stoletja. Te dogme se, zaradi povsem nefilozofskih razlogov, še vedno skuša pripisati tako antični kot tudi sodobni filozofiji. Prav zaradi brezplodnosti moderne epistemologije bo Heidegger v svojem mišljenju vztrajal pri obratu, pri povratku k »resnici same biti«, torej pri ponovnem premišljevanju izvorne, predsokratske podobe narave.

Z namenom, da bi presegel nesrečni dualizem subjektivističnih in objektivističnih zablod moderne filozofije, je Heidegger poskušal dokazati, da je glavna tema Parmenidove pesnitve »tisto isto« (τό αὐτό), v katerem se kaže so-pripadnost biti in mišljenja. Tako si je, tako kakor Hegel, z interpretacijo tretjega fragmenta pesnitve, prizadeval iz starega Parmenida napraviti predhodnika lastne filozofije, ki v »Biti in času« izpostavi usodno so-pripadnost biti in tubiti. Na tem mestu ne moremo slediti poti Heideggrovega mišljenja, toda pomembno si je zapomniti, da nas njegov uvid glede Parmenida, tega očeta vseh filozofov (kot ga

---

10 Glej v: Rorty Richard, *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990.

je poimenoval Platon), vodi do zaključka, da ideja narave, ki smo je nasledili od grške metafizike, kot tudi iz nje izpeljana ideja avtentične človeške eksistence, sloni na veri v *celovitost* in *izvornost* kot temeljna modusa biti, tj. na veri v *analogijo* kot izvorno ustvarjalno moč in zakon narave.

Gadamer je trdil, da Parmenid v tretjem fragmentu svoje pesnitve resda ugotovi, da glagola »misliti« (voeiv) in »biti« (eivai) stojita v nekem nerazdružljivem odnosu, vendar je za razliko od Heidegggra dodal, da nas to nujno ne napotuje k premisleku o »tistem istem«. Mišljenje se pri Parmenidu, pravi Gadamer, še vedno ne pojmuje v smislu Platonovega intelegibilnega sveta, temveč je napoteno na čutnost, ki je, v skladu s Heideggrovim naukom o breztemeljnosti modernega mišljenja, pozabljena med prevodom izvornih grških pojmov v abstraktne latinske sinonime. Zato noema za Parmenida ni samo »tisto mišljeno«, temveč še vedno tudi tisto občuteno ali dotaknjeno. Etimologija glagola noein nas napotuje na vohanje, iskanje sledi, na nagon, preko katerega živali prejemajo prisotnost nečesa brez natančne zaznave. Pravilna razlaga Parmenida bi torej bila povsem nasprotna tisti iz Heglovega idealizma: ne zbira se vsa bit v mišljenju, temveč obratno, brez biti ali bitja, v katerem se tisto izreka, ne more obstajati nikakršno mišljenje! Misliti je mogoče samo tisto, kar je že v biti! Tej misli, pravi Gadamer, novoveška filozofija nasploh ne more slediti.

84

Rečeno drugače, medtem ko se moderna filozofija zgublja v vznesenosti nihilizma in vprašanju, če še obstaja neko mišljenje, ki bi podarjalo svetu smisel, se za Grke edino dovolj pomembno vprašanje glasi: je v našem mišljenju sploh svet (in koliko sveta)!?

## GENEZA IN TE(LE)OLOGIJA

Izvorna grška podoba narave, ki bi jo v jeziku današnje kibernetike lahko razglasili za živ organizem, ki komunicira, tj. vzpostavlja povratno vez s samim seboj s pomočjo logosa kot jezika analognih podob, od samega začetka naleti na problem, ki ga je Gilles Deleuze poimenoval fenomen »postajanja« (*devenir*), torej na problem geneze in njenega smisla. Dejansko bi se celotna zgodovina



zahodne filozofije od Platona do Deleuza lahko razumela kot poskus odgovora na eno samo vprašanje – ali sploh obstaja nekaj stalnega znotraj neprestanega menjavanja, umiranja in porajanja? Ali se tu dogaja metamorfoza ene in iste substance (organizma) ali pa gre za naključne dogodke, ki nas, kot pravi Deleuze, vodijo v *chaosmos* neprestanih razlik? To vprašanje lahko postavimo še bolj radikalno – kakšno je povezava med idejo celote, tj. idejo edinstvene sfere narave kot neprekinjenega porajanja in nastajanja življenja (γένεσις) in človekom ter njegovo težnjo, da v svojem lastnem življenju, v času, ki mu je kot smrtniku dan, ravna v skladu s svojo notranjo težnjo po dobrodušju (ευδαιμονία) ali sreči kot najvišjem dobrem, ki mu, sledeč Aristotelu, pripada kot singularnemu načinu življenja same narave (βίος).

Del odgovora že poznamo. Človek je pri Aristotelu tudi sam definiran kot »žival, ki ima um in govor« (ζῷον λόγον ἔχον), torej kot bitje, v katerem se, po zakonu analogije, odslikava kozmični red narave kot celote. Zato nas izraz *zoon* (žival) v Aristotelovem izrazu ne sme zbegati in zavesti na vulgarno razumevanje človeka kot golega živalskega bitja (Alain Badiou je na primer trdil, da so Grki živeli v »živalski sedanjosti«). Izraz *zoon*, v katerem je Giorgio Agamben našel inspiracijo za kritiko moderne družbe, ustrojene po biopolitičnem taborišču, v katerem se človeško življenje zreducira na goli obstanek, za Aristotela predstavlja zgolj tehnični pojem, povsem podoben tistim, ki jih v opisu »staroselskih« družb uporabljajo današnji antropologi. Tisto, kar je v Aristotelovi antropologiji zares pomembno, je, da človek zaradi daru uma in govora (logos), izstopa iz živalskega sveta in s tem postaja bitje, kateremu je narava podarila poseben smoter. Prav zato, kadar v svoji praktični filozofiji govori o treh načinih življenja, ki so primerni za človeka, Aristotel ne uporablja več pojma *zoon*, temveč so atributi teoretskega, proizvodnega in političnega življenja povezujejo z *biosom*, kot načinom življenja same narave. Agamben je torej imel prav, ko je vzpostavil razliko med pojmom *zoe* in *bios*, toda to razlikovanje je mogoče v duhu Aristotelove filozofije zvesti na ugotovitev, da nas Aristotel, ko uporablja pojem *bios*, obenem napotuje tudi na teleološko strukturo same narave in na poseben smoter človekove biti.

V razvoju grške teleologije, ki se je zaradi procesa pobožanstvenja narave s časom razvijala v smeri naravne teologije, posebno pomembno vlogo odigra

---

Anaksagora, ki je zavrnil hилоzoizem jonskih filozofov (vera, da je celotna materija napolnjena z življenjem) in se posvetil iskanju vzroka za premikanje materije. Njegov νόος (nus), kot »najčistejša snov« med neštevnimi in kvalitativno različnimi substancami, ki jih je Aristotel kasneje poimenoval homeomerije, je edina snov, ki se premika sama od sebe in zato obenem premika tudi vse druge. Kot sta sklepala Sokrat in Platon, to premikanje glede na svoj učinek nujno predpostavlja božanski načrt. Trditev, da v naravi obstaja premikanje kot svojevrstna »bit v neprestanem prehajanju«, kot tudi pravilnost, ki jo uvidimo v tem premikanju, za Platona predstavljata dva temeljna razloga za vero v obstoj Boga, ki povzroča to premikanje.

86

Ker prostor in čas vedno ostajata v premeni in premikanju, Platon prevzame Sokratovo idejo, po kateri mora najvišjo vrednost v takšnem svetu imeti neko bitje, čigar bit je večna. V *Timaju* tako razvije hipotezo, ki vodi k zaključku, da če je ta svet lep (torej dobro urejen) in če je njegov tvorec dober, potem je ta svet zgradil po vzoru nekega bitja, ki mu pripada večna bit. Teza o umu kot prvem gibalbu tako pri Sokratu in Platonu predstavlja antropološki obrat, ki je povsem v nasprotju s predsokratskimi filozofi. Z drugimi besedami, tisti, ki je uredil vesolje kot smotrno celoto, se obnaša podobno kot moder človek, ki s pomočjo filozofije (*»od katere k smrtnemu rodu ni prišlo niti ne bo prišlo večje, od bogov podarjeno dobro«*)<sup>11</sup> ljudem razkriva pravilna gibanja nebesnih teles, kar pripelje do odkritja števil in preizpraševanja vesolja ter posredno do prave filozofije, ki v genezo ali sfero postajanja vpelje ne samo spoznanje kozmičnega reda, temveč tudi idejo o najvišjem dobrem, ki izhaja iz analogije z modrostjo filozofov.

Platonov demiurg torej ne ustvari sveta *ex nihilo*, temveč sledeč vzoru »večne biti«, ki se odraža v sferi postajanja. Za razliko od bogov na nebu, ki so njegovo delo, demiurg sam ne pripada materialnem svetu, torej svetu geneze in postajanja, saj njegov um *»sprevidi kakšne in kako številne so oblike, ki se nahajajo v večni biti«* ter jih kot take *»mora prejeti tudi to vesolje.«*<sup>12</sup> Nenavadno idejo o demiurgu, ki nima

11 Platon, »Timaj« v *Zbrana dela* (prevod Gorazd Kocijančič), Celjska Mohorjeva družba, Celje, 2006, str. 1278, 47b.

12 *Isto*, str. 1273, 39e. Slovenski prevod se nekoliko razlikuje: »Kakor torej um gleda, kakšne in kako številne uzrtosti so v Živem Bitju, ki (to) resnično je, takšne in tako številne – tako si je zamislil bog – mora prejeti tudi to (vesolje).«

nikakršne druge vloge od stvariteljskega posredovanja med tistim, kar postaja, in tistim, kar prebiva v sferi večnosti, Platon dopolni z enako neobičajno trditvijo, da se je brezciljno in kaotično gibanje preoblikovalo v harmonični sistem kozmosa zato, ker »Um vlada nujnosti, saj jo je prepričal, naj večino tega, kar nastaja, privede k temu, kar je najboljše, in na ta način – s tem, da je bila Nujnost premagana z razumnim prepričevanjem – je bilo v samem začetku sestavljeno tudi to vesolje.«<sup>13</sup>

Ta Platonov rek utemeljuje nekaj, kar bi nedvomno lahko imenovali filozofska vera, ki vodi do formulacije temeljnih dogem idealistične filozofije. Čeprav je njegova metafizika, kot vidimo, utemeljena na »prepričevanju«, ki nadvlada nujnost, ostajajo za Platona religija in vse mimetične umetnosti (mit in pesništvo) v svetu senc in ne pridejo do resnične biti, ki kot zasebna religija umnega (νοητόν τόπων) stoji izven alegorične votline zaslužjenosti in prividov. Vzpenjanje iz mraka votline na svetlost sonca pomeni za filozofa neprestano dvigovanje iz neobstoječe sfere nastajanja (γένεσις) k sferi večne biti (οὐσία) s pomočjo umovanja (νόησις) in razumevanja (διάνοια) kot dveh najvišjih človekovih spoznavnih zmožnosti. To vzpenjanje od *doxe* k *noesis*, torej vzpenjanje proti svetu idej, kjer je končni smoter večne biti personificiran z idejo Dobrega, ni samo temeljni motiv Platonovega mišljenja, temveč tudi temeljna miselna figura celotne zahodne metafizike.

Aristotel, ki je bil prav tako navdahnjen z Anaksagorovim nusom kot izvrševalcem smotrnega gibanja, je razvil svojo lastno teleologijo narave, po kateri se vsako gibanje v naravi dogaja s pomočjo štirih temeljnih vzrokov (materialni, formalni, učinkujoči in smotrni), ki nimajo nobenega drugega smotra, kot da prenesejo vsako obstoječe bivajoče od njegove možnosti (potencialnosti) k polni aktualizaciji njegove biti. Na ta način je ohranjen tudi tisti moment Anaksagorovega nauka, v katerem je zatrjeno, da je krožno gibanje najbolj dovršeno gibanje v naravi, saj vsako bivajoče kot končni smoter (bit, resnico) svojega obstoja uresničuje tisto, kar je po njemu pripadajoči biti že nekako bilo, da bi bilo (τὸ τί ἦν εἶναι). Finalizacija ali poprisotenje (παρουσία) lastne biti je torej smoter vsakega posameznega bitja v naravi, toda Bog ali demiurg, ki pri tem posreduje, je pri Aristotelu imenovan

---

13 *Isto*, str. 1279, 48 a.

negibljivo gibalo. To usklajuje celotni kozmos kot svojevrstna »nebeška ura« (Platon je v *Timaju* mesec, zemljo in ostale »planete« imenoval za organe časa),<sup>14</sup> ki vsakemu bitju omogoča udejanjanje polnosti lastne biti. Prikaz preobrazbe grške teleologije v teologijo narave lahko tako morda dovršimo z najpomembnejšim rekom iz Aristotelove metafizike: »Trdimo tedaj, da je Bog najboljše večno živo bitje, tako da Bogu pripadata življenje in večn in neprekinjen življenjski vek: to je namreč Bog.«<sup>15</sup>

88

Z drugimi besedami, Bog kot resnična bit narave, čeprav se nahaja v stanju stalne metamorfoze in gibanja, je sam »zunaj časoven«. Ta moment bo izkoristil Heidegger za kritiko celotnega zgodovinskega poteka zahodnjaške metafizike. Bit se pri Aristotelu, kot negibno gibalo ali kot čista dejavnost (ἐνέργεια), spremeni v *finalni vzrok*, sledeč kateremu se vsa bitja nahajajo v premikanju in času kot pomanjkljivem modusu biti ali obstoja. Po drugi strani se ne sme spregledati, da ta filozofski Bog, čeprav je sam nad minljivostjo in časom, po sebi ne predstavlja nič drugega kot življenje in čas kot takšna. Ne glede na vsa druga nesoglasja v tej teološki podobi narave ni bistvene razlike med Aristotelom in Platonom, razen te, da Aristotel razume Boga kot čisto energijo (to je ta isti Heraklitov logos kot um narave, ki misli samega sebe) in zato ne potrebuje več nikakršne ideje dobrega, ki bi se nahajala izven biti posameznih bitij, niti ne kakršnokoli antropomorfne personifikacije Boga kot demiurga, torej stvaritelja sveta.

Četudi se to zdi neobičajno, lahko rečemo, da je celoten razvoj filozofije narave od Aristotela do moderne dobe, ne glede na mnoga znanstvena, matematična in geografska odkritja na tej poti, sam samo variacija problemov, ki so bili prisotni že v Platonovi in Aristotelovi teologiji narave. Do začetka novega veka je bila edina novost tomistična revizija Aristotelove teleologije. Tu je prej naravi pripisana inherentna težnja ali želja po dobrem in božanskem (po kateri »negibljivo gibalo« vodi vsako bivajoče proti aktualizaciji njegove biti) preoblikovana v oblast transcendentnega Boga-stvarnika, pri čemer človeško življenje in sama narava

14 Isto, str. 1275, 42 d.

15 Aristotel, *Metafizika* (prevod Valentin Kalan), Založba ZRC, Ljubljana, 1999, str. 312 (1072 b 25-30).

kot svet ustvarjenih stvari (*ens creatum*), postaneta momenta božjega daru ali milosti.

Še pred nastopom mehanicizma, ki je navdahnil moderne naravoslovne znanosti kot tudi kartezijansko filozofijo subjektivizma, se za prvega glasnika drugačnega pristopa v filozofiji narave izkaže Giordano Bruno s svojo idejo, ki je enako tuja grškemu kot tudi krščanskemu duhu. Kozmos je pri Brunu neskončen, a v njem paralelno obstaja množstvo svetov. Ta, za njegov čas izrazito svobodnjaška in optimistična vizija, je svoj pravi smisel dobila šele kasneje, v (na videz) teološkem sporu o Bogu in njegovi naravi med Benediktom de Spinozo in Gottfriedom Wilhelmom Leibnizem. Četudi si je Spinoza svoj status princa filozofije izbojeval z izganjanjem vsakega antropomorfizma tako iz filozofije narave kot iz teologije (prej kot s tezo o Bogu ali naravi kot edini substanci), lahko njegovo grandiozno etiko še vedno razumemo kot svojevrsten povratek k grški viziji božanskega logosa, ki človeku kot razumnemu bitju omogoča, da motri bit, torej da tudi sam potuje in se potika z bogovi, kot to nakazuje Platonov anagram pojma *aletheia* (ale-theia).<sup>16</sup> Spoznavajoč Boga ali naravo kot nujni red stvari, človek preko mišljenja sodeluje v ljubezni samega boga (*amor Dei intellectualis*) in tudi svojo svobodo in srečo najde prav v pomiritvi z danim redom sveta. Leibniz se s trditvijo, da je s pomočjo učenja o prestabilizirani harmoniji monad kot breztelesnih ali duhovnih atomov (strojev želje, bi rekel Deleuze) mogoče spraviti mehanicistični in teleološki pogled na svet, četudi to ni bila njegova namera, na radikalen način zoperstavi Spinozovi fatalistični podobi narave. Po čemu se torej Leibnizov Bog razlikuje od Spinozovega Boga?

Najprej je razlika v tem, da Spinozov Bog nima izbire pri stvarjenju sveta, medtem ko jo Leibnizov Bog ima. Spinozov Bog je Bog narave, torej je omejen s svojo lastno bitjo ali naravo, medtem ko ima Leibnizov Bog pri stvarjenju sveta na razpolago neskončno število možnih svetov. Medtem ko Spinozov Bog ni niti malo

---

16 Pojem *theoria* izvorno pomeni motrenje nekega svečanega dogodka, predvsem olimpijskih iger. Ta prizvok svečanega razpoloženja in po Aristotelu tudi užitka, ki ga človek doživi ko motri okolni svet, je mogoč edino zaradi verovanja, da svet že sam po sebi predstavlja manifestacijo božanske biti in analogno s tem tudi posvečenost dovršeno urejene narave.

podoben človeku, kar pomeni, da ga ni mogoče predstavljati s antropomorfnimi karakteristikami, kot sta volja in intelekt, niti ne z etičnima kategorijama dobrega in zla, je Leibnizev Bog projektant in inženir, ki z racionalno izbiro »najboljšega od vseh mogočih svetov« obenem tudi garantira, da je pri stvarjenju izbran ne samo najoptimalnejši model sveta, temveč tudi da je Bog, kot superiorna nadsvetna inteligenca, obenem zagotovil tudi najboljši možni izbor med dobrim in zlim. Na kratko, Spinozov Bog, ravno zato ker je istoveten z naravo, ostaja imanenten svetu: četudi ne deli usode s človekom, je vezan na edini obstoječi svet in na njegovo nespremenljivo sedanost. Leibnizev Bog pa ostaja transcendenten in lahko kreira nove svetove, kadarkoli si to zaželi.

90

Ta spor med Spinozovim in Leibnizevim razumevanjem božje narave se ne nadaljuje samo v moderni kozmologiji, temveč tudi v moderni znanosti v celoti. Za Wernerja Heisenberga, fizika, ki je leta 1932 dobil Nobelovo nagrado za vzpostavitev kvantne mehanike, je temeljno vprašanje moderne fizike (in s tem posredno tudi cele znanosti), prav vprašanje, ali so načela in principi, po katerih se formira materija (poleg načela simetrije), imanentni sami naravi, ali pa človek s svojimi instrumenti naravi podtakne pravila v skladu s svojimi kognitivnimi in tehnološkimi zmožnostmi. Čeprav je spor med Spinozo in Leibnizem, gledano teoretsko, še vedno neodločen, za Gillesa Deleuza in Jeana-Françoisa Lyotarda ni dvoma, da je v praksi, torej glede na recepcijo in posledice njegove ontologije, prav Leibniz resnični utemeljitelj modernega tehno-znanstvenega racionalizma. Vse od časov atomizma Demokrita in Epikurja, ki, kot pove Aristotel, bivanja v svetu ni pripisoval nujnosti, temveč naključju, prvič spet postane mogoče o naravi razmišljati brez primesi hiloizma in tudi brez Spinozovega fatalističnega determinizma. Prav zato Immanuel Kant v svoji »Kritiki razsodne moči« že na prvih straneh postavi vprašanje: Kaj nas je sploh privedlo do tega, da naravi pripisujemo smotrnost in ali je mogoče takšno idejo zares najti v nekem izvoru *a priori*? Kant se še konkretneje vpraša: Kateri so subjektivni vzroki »široko razpasle zablode« o smotrni ureditvi narave?

Kant je nadaljeval Humovo kritiko mehanične vzročnosti kot prevladujoče znanstvene paradigme 18. stoletja, tako da je negiral vsako opravičevanje teleoloških razlag, uporabljenih v znanostih, o življenju. Njegova analiza

fenomena smotrnosti je pokazala, da je objektivni pomen smotrnih kavzalnosti (*causa finalis*) mogoč samo za tista dogajanja, ki so odvisna od neke namere, torej za dogajanja, ki so usmerjena k cilju, glede na katerega se presojuje vsa sredstva in vsi postopki, s katerimi jih izvršujemo. Zato lahko o vzročnosti v naravi govorimo edino kot o posledici neke praktične rabe smotra ali koristi, s čimer je že nakazan moderni pragmatizem Johna Deweya. Glede na to, da je smotrnost mogoča edino na način namerne vzročnosti, so vse teleološke razlage življenjskih pojavov zasnovane pravzaprav na nelegitimni uporabi pojma nenamerne smotrnosti. Toda četudi naše izkustvo izpodbija predpostavko o obstoju kakršne koli objektivne vzročne povezave med človekovo srečo (blaženostjo) in moralnostjo, moramo še naprej, kot pravi Kant, predpostavljati možnost udejanjenja najvišjega mogočega dobrega. Končni cilj ali smoter lastnega življenja lahko torej udejanjimo »edino v primeru, da priznamo obstoj nekega najvišjega uma, ki vlada v skladu z moralnim zakonom in ki je obenem tudi vzrok narave.«<sup>17</sup>

Rečeno drugače, čeprav je red sveta, ki zahteva naš praktični um, nedokazljiv ali skrit našim čutom, po Kantu nimamo druge izbire, kot da še naprej igramo igro, ki jo je že v *Timaju* pričel Platon, torej da nadaljujemo z življenjem, kot da še vedno nismo dojeli, da smo sami na tem svetu in da nam narava ne nudi nikakršne objektivne utehe, celo niti ne tiste v smislu Heraklitovega logosa, v katerem še vedno plamti ogenj toplega ognjišča lokalnega sveta. Aleksander Pražič zato v knjigi *Narava in teleologija* zaključí: »Tako je pri Kantu obnovljena Leibnizeva ideja o Bogu, ki je obenem arhitekt kozmičnega stroja in pravični vladar kraljestva duhov, tj. o Bogu, ki je tako uredil svet, da je sam red stvari moral na koncu privedi do vzpostavitve natančnega ujemanja med vrlino in srečnostjo, toda ne več na način ideje, za katero lahko priskrbi dokaze metafizika, temveč samo kot predpostavka, ki jo refleksivna moč razsojanja vzpostavlja zaradi

---

17 Kant Immanuel, *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 290. V slovenskem prevodu se omenjeno mesto glasi nekoliko drugače: »Da bi torej lahko, kot to zahteva moralni zakon, postavili končni smoter, moramo predpostaviti moralni vzrok sveta (Stvarnika sveta).«

*presojanja fizičnega sveta v skladu z nujnimi zahtevami praktičnega uma v smislu možnosti doseganja najvišjega dobrega.*«<sup>18</sup>

Medtem pa Bog v trenutku, ko postane samo predpostavka (torej ideja kot regulativno načelo čistega uma), ni več na nikakršen način napoti razvoju moderne znanosti. Prav v tej spremembi se, ne glede na vse druge momente, dovrši delo razsvetljenstva. Zahvaljujoč Kantovim kritikam, teleološke sodbe, če se jih predpostavi kot objektivne smotre imanentne naravnem svetu, izgubijo vsako upravičenost v modernem znanstvenem raziskovanju. Toda po drugi strani teleološke sodbe, kot analogije subjektivnih smotrov, ki človeka vodijo v njegovem praktičnem življenju, zadržijo in celo prevzamejo še bolj pomembno hevrstično funkcijo. Zato nas Kantov antropološki subjektivizem obenem vodi v dve različni smeri. Ena vodi proti sodobnemu fizikalizmu in pragmatizmu, saj se predpostavka o smotrnosti, ki je notranja sami naravi, na koncu pokaže za koristno v logiki (pragmatiki) znanstvenih odkritij (o čemer pričajo dela Thomasa Kuhna), medtem ko nas druga smer ponovno vrne k Leibnizovi predpostavki o namernem »uravnavanju« svetla.

92

Medtem ko se je moderna znanost, sledeč svojim praktičnim ciljem, odločila, da se ne bo več ukvarjala s teološkimi vprašanji (zato znanost več ne vpliva na človekovo sliko sveta),<sup>19</sup> se radikalni razdor z nasledstvom grške teleologije pojavlja v imanentistični filozofiji Gillesa Deleuza, ki, poleg fundamentalne ontologije Martina Heideggra, edina osvetljuje vso globino spremembe, ki jo je v duhu modernega človeka povzročil razvoj znanosti in tehnologije.

18 Pražić Aleksandar, *Priroda i teleologija*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd 1986, str. 235.

19 Z besedami Alberta Einsteina: »Kar se tiče njegovega predmeta raziskovanja, se mora fizik zelo strogo omejiti: zadovoljiti se mora z opisovanjem najenostavnejših dogodkov, ki so dostopni našemu izkustvu: vsi dogodki sestavljenega reda presegajo moč človeškega intelekta in njegovo sposobnost za rekonstrukcijo s tisto fino točnostjo in logično dovršenostjo, ki jo zahteva teoretski fizik. Vrhunska čistost, jasnost in vestnosti, četudi na izgubo izpopolnjenosti. Toda kakšna je lahko privlačnost v spoznanju tako majhnega dela celotne narave, če se vse bolj subtilno in kompleksno bojazljivo in sramežljivo pušča ob strani? Si zasluži proizvod tako skromnega napora, da ga poimenujemo s slavnim imenom – teorija univerzuma?« (glej uvod v delo: Sesardić Neven, *Fizikalizam*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1984.)



## DELEUZOV POVRATEK

V svojih programskih delih *Razlika in ponavljanje* (1968) in *Logika smisla* (1969) Gilles Deleuze poudari, da je ena najpomembnejših nalog postkantovske filozofije ponovna vzpostavitev vprašanja geneze, toda tako, da se ponovno vrnemo k Leibnizu in njegovemu poskusu redefiniranja tistega, kar je Kant imenoval transcendentno polje, ki pogojuje tudi naše razumevanje narave. Govorimo torej o zahtevi, da se princip zunanjega pogojevanja dogodkov, kateremu se Kant ni drznil odreči, dosledno zamenja z interno genezo, torej da se med premislekom narave in sveta vrnemo k Spinozovemu modelu imanentne ontologije. Pri tem postane izredno pomembno Leibnizevo razlikovanje med *resnicami uma*, ki se utemeljene na načelu protislovnosti, in *resnicami izkustva*, ki se utemeljene na načelu zadostnega razloga.

Ideje uma so nujne, je trdil Leibniz, saj si je njihovo nasprotje nemogoče zamišljati brez protislovnosti, medtem ko se izkustvene resnice naključne, njihovo nasprotje pa je mogoče. Resnice, ki prihajajo iz izkustva, se vzpostavljajo kot svojevrstni *koncepti*, ki predstavljajo totaliteto ali celoto vseh možnih afektov in različnih vzrokov, ki so v odnosu z nekim dogodkom. Tako v izjavi »Cezar je prešel Rubikon« ne govorimo več o Cezarju kot osebi, temveč o Cezarju kot konceptu, za katerega obstaja zadostno število različnih razlogov. V na videz banalni izjavi »za vse obstaja nek razlog«, na katero lahko reduciramo pomen Leibnizovega načela zadostnega razloga, so vključene vse možne *razlike*, ki privedejo do nekega dogodka. Princip identitete nam resda daje model resnice, ki velja za gotovo in absolutno (zato so, med drugim, vse pravilno izpeljane analitične izjave nujno resnične), toda paradoksnost nam prav gotovo nič ne pomaga pri mišljenju. Natančneje rečeno, četudi s pomočjo načela identitete utrjujemo identiteto subjekta, še vedno ne mislimo o kakšnem dejanskem ali konkretnem dogodku. Doumetje predikata ali dogodka nam omogoča šele načelo zadostnega razloga.<sup>20</sup>

Leibniz je, kot pravi Louis Couturat, to načelo uvedel prav zato, da je sploh

lahko mislil »nekaj«, torej zato, da bi z mišljenjem končno osvojil tudi domeno eksistence.<sup>21</sup> Deleuze pripomni, da je to obenem tudi razlog, zaradi katerega je pri Leibnizu načelo identitete formulirano na recipročen način, torej kot načelo protislovnosti. Leibnizev princip zadostnega razloga ne govori samo o tem, da pojem subjekta vsebuje vse, kar se subjektu dogodi, torej vsa njegova različna stanja in predikate, temveč obenem implicira, da je mogoče tudi demonstrirati resničnost teh dogodkov, ravno tako, kot je mogoče demonstrirati, kako pojem raznostraničnega trikotnika vsebuje tri različno dolge stranice. Medtem ko tradicionalna aristoteljska metafizika koncepte razume kot generalizacije, pri Leibnizu koncept postane vsaka individualna (Deleuze bi rekel *singularna*) forma, v kateri se, če vključimo vse možne razloge in vse možne vzroke, pravzaprav odslikava totaliteta sveta. Z drugimi besedami, kadar bo enkrat predikat prehoda čez Rubikon vključen v koncept »Cezar«, se Leibniz, kot pravi Deleuze, ne more več zaustaviti, saj prehod Rubikona implicira povsem različne vzroke in posledice, poleg ustroja Rimskega cesarstva, še vdor barbarov, senatske spletke itd., torej cel niz dogodkov, ki se dobesedno neskončno raztezajo v nazaj in vnaprej.

Tu ne gre več samo za inkluzijo, pojasni Deleuze, temveč tudi za *ekspresijo*, po kateri je lahko vsak posameznik dojet kot koncept, v katerem se izraža celota sveta. Od tu Leibniz ne izpelje, da v posamezniku kot singularnem konceptu emanira nek univerzalni subjekt, kot je Spinozova substanca ali Heglov absolutni duh, temveč prav nasprotno – ker vsak individuum kot koncept predpostavlja edinstveno, torej različno percepcijo sveta, svet, kot ga vidi Leibniz, pravzaprav sploh ne obstaja zunaj singularnih perspektiv ali »ekspresij«, ki ga konstituirajo. Z drugimi besedami, najpomembnejši zaključek Leibnizove monadologije, na kateri tudi Deleuze gradi svojo celotno ontologijo razlike in ponavljanja, se enostavno glasi – *substanca je individualna*. Z Deleuzovimi besedami: »Po načelu zadostnega razloga vedno obstaja en pojem na posamezno stvar. Po vzajemnosti, načelu

21 Couturat Louis, „On Leibniz's Metaphysic“, v Leibniz, A Collection of Critical Essays, ed. Harry G. Frankfurt, Anchor Books, Garden City, New York, 1972.

*nerazločljivosti, obstaja ena sama stvar na pojem. Skupek teh načel izpostavi razliko kot pojmovno razliko in razvije reprezentacijo kot posredovanje.»<sup>22</sup>*

Glede na to, da vsak individuum obenem funkcionira tudi kot posrednik, je Leibniz, s tem, ko se je poslužil teorije diferencialnega računa, razvil teorijo o različnih stopnjah zaznave, torej teorijo o posredovanju sveta v individualiziranih monadah. Ta gre od nejasne in nezavedne zaznave tako imenovanih golih monad do jasne in razločne zaznave, ki pripada samozavedajočim dušam najvišjih monad. Četudi so posamično povsem različne, se zahvaljujoč sestavi posredovanja, ki predstavlja edino preostalo »enakost v množstvu«, med monadami vzpostavlja neprekinjena kontinuiteta in piramidalna hierarhična struktura, ki reprezentira različne stopnje zaznave sveta. Navdahnjen s to Leibnizevo mislijo, Deleuze zaključí, da sama ideja neskončnosti, ki je (poleg pojma simulakra) najpomembnejša določitev modernosti, ni nič drugega kot prezentacija nezavedne zaznave neskončnih diferenciacij v končnem razumu.

Smisel te poglobitve v delirične labirinte Leibnizove ontologije bo postal bralcu jasen šele v Deleuzovem in Guattarijevem *Anti-Ojdipu*, v katerem se nekonfliktna, generična in diferencialna teorija nezavednega zoperstavlja Freudovi teoriji o nezavednem kot opozicionalnem ali konfliktnem momentu, ki je zoperstavljen zavesti. Daniel W. Smith je v svojem prikazu odnosa med Deleuzovo in Leibnizovo filozofijo<sup>23</sup> zaključil, da je Deleuzova vrnitev k Leibnizu bila predvsem navdahnjena z željo, da se v baročni nagubanosti Leibnizove monadologije končno in definitivno dekonstruirajo ideje Boga, sveta in duše (sebstva), ki jih je Kant v svoji transcendentalni dialektiki še vedno obdržal kot regulativna načela uma.

Deleuze se torej ukvarja z Leibnizovo teorijo o Bogu, svetu in individualni substanci samo zato, da bi dokazal, da Bog ni onstransko bitje, ki vzporeja in izbira najboljši možni koncept sveta, temveč imanentni proces geneze (postajanja), ki afirmira razlike; svet ni urejen po načelu prestablirane harmonije, temveč je

---

22 Deleuze Gilles, *Razlika in ponavljanje*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2011, str. 51.

23 Daniel W. Smith: „Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity, and Calculus“, dostopno na: <http://m.friendfeed-media.com/9f13c7b42c059ecc66c4b22d363f4d9c6ab61de5>.

*chaosmos* (ta pojem je Deleuze prevzel od Joycea), čigar divergence in disonance se nikoli ne morejo vključiti v neprotislovno harmonijo. Namesto da se jih razume kot zaprte celote v urejenem, statičnem sistemu, individuumi tako postanejo decentralizirana sečišča neskončnih sil, ki subjekta-monado spreminjajo v *nomada*, ki se je prisiljen brez prestanka premikati izven lastnega, do nedavnega še samoumevnega središča: »Namesto da bi izključila določeno število predikatov neke stvari in ohranila identiteto njenega pojma, se vsaka 'stvar' odpre neskončnim predikatom, skozi katere gre, in hkrati izgubi svoje središče, se pravi svojo identiteto kot pojem ali kot jaz.«<sup>24</sup>

96

Ta Deleuzov navedek, razen o rojstvu teorije decentraliziranega subjekta, katero danes do skrajnih, tudi do absurdnih mej eksploatirajo sledilci lakanovske psihoanalize, priča o tem, koliko je na njegovo ontologijo vplivala teorija diferencialnega računa, ki sta jo v istem času (čeprav z drobnimi prevzemanjem) razvila Newton in Leibniz. Deleuze je, prav tako kot Platon v matematiki svojega časa, v zakonih diferencialnega in integralnega računa našel vzor, po katerem razvije večino svojih filozofskih konceptov (relacija, singularnost, multipliciteta, virtualnost, raznolikost itd.), ki si kot končni smoter prizadevajo dokazati principe notranje geneze, kot jo je v svoji geometrijski etiki utemeljil Spinoza.

V Deleuzovem obratu k radikalno imanentni ontologiji se namreč ne skriva samo zavrnitev ideje Boga ali narave kot edinstvene substance, temveč tudi razpad izvirne podobe narave. Z drugimi besedami, izvirno, edinstveno podoba sveta, kot jo budistični svečeniki še danes orisujejo v svoji *Mandali*, od zdaj naprej zamenja abstraktna matematična paslika diferencialne in multifunkcionalne biti. Tega obrata Deleuze ni mogel dovršiti brez končnega obračuna s samim izvorom filozofske vere v obstoj večne biti, s Platonom.

Z namenom, da bi dekonstruiral platonizem in njegovo metafiziko Istega, ki, kot pravi Emmanuel Lévinas, svet proizvaja kot absolutna *totaliteto*, ki usmerja k popolnemu poenotenju življenja, Deleuze Platonovo filozofijo zvede na ontologijo razlike, tj. na delitev biti na svet bistev in svet pojavov. Platonistična dialektika je zanj velika filozofska Odisejada, katere cilj je bil od samega začetka, v skladu s

24 Deleuze Gilles, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana, 1998, str. 167.

Platonovim aristokratskim duhom, razločitev resničnih od lažnih pretendentov po resnici. Glavni motiv platonizma je razločevanje bistev od pojavov, intelegibilnega od čutnega, ideje od podobe, originala od kopije, modela od simulakra. Simulakri so, kot pravi Deleuze, lažni pretendenti, ki niso konstruirani na podobnosti, kar implicira pokvarjenost in popačenost. V tem smislu, Platon domeno podob-idolov deli na *kopije-ikone* na eni in *simulakre-fantazme* na drugi strani. Velika manifestna dvojnost med Idejami in Podobami ima pri Platonu samo en cilj – zagotoviti latentno distinkcijo med dvema vrstama podob, afirmirati kopije ali ikone kot dobro utemeljene podobe, tj. podobe, obdarjene s podobnostjo (kot smo že rekli je celotna grška podoba narave utemeljena na jeziku analogije) ter zatreti simulakre kot degradirane ikone, tj. podobe brez podobnosti z izvorno podobo narave.

Ta motiv je od platonizma pozneje prevzel krščanski katekizem, ki stvarjenje človeka prisporodi z dobro utemeljeno kopijo (sliko in prisporodo) Boga, greh pa z izgubo človekove podobnosti z izvorno bitjo. Deleuze poudari, da v nasprotju s totalizirajočim modelom Istega, simulaker v sebi vključuje model Drugega kot diferencialnega pogleda, v katerem sodeluje tudi sam opazovalec in to prav kot Platonov »lažni pretendent«, ki v konstrukcijo sveta vnese nek lasten kot opazovanja. Povsem v skladu z arhajično, parmenidovsko podobo sveta, ni bil smisel Platonove filozofije nič drugega kot odreditev meje sferi postajanja (geneze), svet znotraj te meje narediti podobnega in zatreti razlike ki nas, kot je zatrjeno v »Filebu«, potiskajo k norosti, ki je za Grke prehod v sfero nedokončanosti in brezmejnosti. Vendar pa se prav na tej točki rodi modernost.

Kot pravi Deleuze, lahko modernost definiramo prav zahvaljujoč moči simulakra. Leibniz še vedno ne spada v modernost, saj njegovo načelo zadostnega razloga, kot tudi vera v kompozicijskost sveta (s pomočjo konvergence in kontinuitete med monadami), še vedno poizkušata omogočati »Istemu«, da postane vladar neskončnosti, prav tako kot tudi Hegel iz domene absolutnega duha, v imenu esencialne stvarnosti, ki se konstituira kot edinstveni smisel zgodovine, izključi vse kar je ekscentrično in divergentno. Kljub temu sta iz steklenice nepovratno ušla »zlobni duh« simulakra in afirmacija eks-centričnosti.

---

Simulaker se najprej naseli v moderno estetiko, saj je umetnost ta, ki se, kot je to pravilno ugotovil tudi sam Platon, skuša prva odrešiti od neprekinjenega trpljenja zaradi razdirajoče dualnosti sveta.<sup>25</sup> Deleuze uvidi v veličastnem Joycevem delu *Finneganovo bdenje* afirmacijo kaosa divergentnih serij iz katerih razlika tvori »notranji odmev«, ki like proizvedene v fantazmatski moči simulakra osvobodi verig, s katerimi so bili vkovani v skalo »podobnosti« in jih privede na površino. Sprevrčanje platonizma, ki ga je kot smisel moderne postavil Nietzsche, za Deleuza torej ne pomeni nič drugega kot povzdignjenje simulakrov in afirmacijo njihovega mesta med ikonami ali kopijami. Pravi problem mišljenja se ne nahaja več v razliki med Bistvom-Pojavom in Modelom-Kopijo, saj ima ta razlika smisel samo v svetu reprezentacije (analogije), v katerem se je, z dokončno osvoboditvijo moči simulakra, zgodila nepopravljiva subverzija ali, rečeno ničejansko, somrak vseh idolov:

98

»Simulaker ni kak do konca ponižan posnetek, marveč skriva v sebi neko pozitivno moč, ki negira tako izvirnik kot posnetek, tako model kot njegovo reprodukcijo. Nobena od najmanj dveh divergentnih serij, ki sta ponotranjeni v simulakru, ne more veljati za izvirnik, nobena za posnetek. (...) Tu izgine tako privilegirani vidik kot tudi predmet, ki naj bi bil skupen vsem vidikom. Tu hierarhija ni več možna: nič ni drugotno, nič tretje... (...) V sprevrnjenem platonizmu podobnost velja [se dit] za ponotranjeno razliko, identiteta pa za Različno kot prvinsko moč.«<sup>26</sup>

Artificielnost, ki se jo je nekoč pojmovalo kot kopijo kopije, je sedaj privedena do točke, v kateri nadomesti svojo naravo, in se, kot v fenomenu Pop-arta, sprevrže v generični simulaker. Simulacija je čista fantazma, toda učinek simulakra, kot pravi Deleuze, je mogoče vzporejati samo s »dionizičnim strojem«, v katerem je kreativnost osvobojena vsakega hlapčevanja ustaljenemu redu reprezentacije

25 Površni interpreti Deleuzove filozofije, ki ga razglašajo za »antifilozofa«, pogosto spregledajo njegovo mojstrsko poznavanje zgodovine filozofije, torej dejstvo, da je njegova misel, tako kot Heideggrova, še vedno čvrsto naslonjena na tradicionalno metafiziko. Njegovo zavračanje govora o etiki na kakršen koli drug način kot o čisti etologiji (iznajdljivosti živih bitij v okolnem svetu) prav tako včasih skriva povsem eksistencialistične, celo moralistične motive, ki jih pozoren bralec lahko uvidi v njegovem mišljenju.

26 *Isto*, str. 245.

(analogiji). *Chaosmos*, proizveden z delovanjem tega stroja, je usodno vezan na Nietzschejevo idejo večnega vračanja, saj se večno vračanje in simulaker lahko mislita edino le s pomočjo drug drugega: »To, kar se vrača, niso nič drugega kot divergentne serije kot divergentne, se pravi vsaka zase, kolikor premešča svojo razliko do drugih, in vse skupaj, kolikor svojo razliko zapletajo v kaos brez začetka in konca.«<sup>27</sup>

V tem kreativnem kaosu brez kopij in originalov, kot dionizičnem stroju moderne, zaključuje Deleuze, se je dogodilo »najnedolžnejše od vseh uničenj« – uničenje platonizma.

## KIBERNETIKA IN BIOTEHNOLOGIJA

Pa vendar, ali je bilo »uničenje« platonizma res tako nedolžno, kot je to predpostavljala Deleuze? Pokazali smo, da je Deleuze izkoristil orodja, ki mu jih je priskrbel sam Platon in prekinitev z metafiziko analogije izvedel s pomočjo moderne estetike. Prav zato je Deleuze eden prvih velikih prerokov digitalne dobe. Čeprav se je njegova filozofija naslonila na razvoj in teorijo filmske umetnosti in lahko v tem kontekstu rečemo, da je za Deleuza filozof podoben montažerju gibljivih slik v neskončnem *chaosmosu* razlik, njegov obrat platonizma ni nič drugega kot obrat logike analognega v logiko digitalnega miselnega koda.

Čeprav v naravi ne obstaja kaj takega, kot je kvadratura kroga, niti ni digitalni zapis slike ali zvoka sposoben v popolnosti izraziti izvorno sliko narave, nam infinitizemalni račun in digitalna tehnologija omogočata, da neizmerljive in za človeška čutila nezamisljive zadnje decimalke prikažemo kot izmerljive, da kopijo doživimo kot original in da naposled povsem pozabimo na potrebo po originalu kot prikazu izvorne slike narave. Z drugimi besedami, izvorna podoba narave je zamenjana z matematično pasliko, ki prav tako izhaja iz matematične racionalnosti in kreativnega kaosa estetske iracionalnosti.

Že sedaj lahko rečemo, da je radikalna reestetizacija sveta imela, obenem tako osvobodilne kot tudi omejujoče učinke. Čeprav se je zdelo, da ekspresivnost in

---

<sup>27</sup> *Isto*, str. 247.

kreativna energija, osvobodjena z obratom platonizma, svet vodita v neko povsem novo dobo (to je bila skupno geslo estetike postmodernizma), so imele implikacije vseobsegajoče digitalizacije življenja, ne samo v smislu tehnoloških procesov, temveč tudi v smislu menjave tradicionalne (analogne) podobe sveta v pasliko multifunkcionalne realnosti (ta proces je Gianni Vattimo imenoval fenomen de-realizacije sveta), skrajno negativne učinke na občo ekonomijo sodobnega človeštva. Ta učinek se izraža kot vseobsegajoča kriza neoliberalne ekonomije, ki je zasnovana na neskončni rasti imaginarne vrednosti, kot kriza družbenosti, povzročena s strani eskapistične kulture in refevdalizacije družbenih odnosov in kot globalna kriza klimatsko-ekološkega reda. Še več, kriza ki smo ji priča, je postala edina trajna paradigma modernosti. Ta kriza nas, če to hočemo ali ne, spominja na to, da še naprej živimo v nerazdeljivi sferi skupnega sveta.

100

Četudi človek še vedno ni sposoben uvideti vso širino zevi, ki je nastala z razdvajanjem analogne in digitalne podobe sveta, razvoj znanosti in tehnologije, še posebej biotehnologije, ki ne usmerja samo razvozlavanja genetske kode vseh živih bitij, temveč tudi genezo povsem novih oblik življenja, zahteva takšno odgovornost, ki se je v zgodovini človeštva še nikoli ni pričakovalo. Z drugimi besedami, postavlja se vprašanje, ali je človek sploh sposoben prenašati lastno znanje. V sodobni znanstveni in družbeni teoriji ta paradoks nazorno prikazuje knjiga Judith Roof z naslovom *Poetika DNK*.<sup>28</sup> Za Judith Roof dvojna vijačnica DNK ni samo znanstveno dejstvo, temveč tudi, prav kakor v Deleuzovi ontologiji, poseben red reprezentacije sveta:

*»Gen predstavlja imaginarno utelesitev binarnega principa, ki se nikoli ne oddvoji od ideje rodu in logike heteroseksualne reprodukcije, kot tudi ne od strukture podobnosti in sorodstva (...) Zato je DNK dovršena sinteza (...), označenec par excellence, čigar označevalci se reflektirajo na vseh ostalih pomenih in čigar vse zamisljive operacije prinašajo strukturalni princip, ki je zmožen reducirati vsako celoto.«<sup>29</sup>*

Toda Judith Roof se ne zaustavi samo pri tej trditvi. Zanj modern genetika in struktura DNK predstavljata »prikriti dvojni dejavnik narave«, čigar končni

28 Roof Judith, *The Poetics of DNA*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.

29 Isto, str. 48.



smoter je služenje dominantni mizogini ideologiji. Odkritje DNK v moderno znanost obenem vrne tisti (samo na videz v razsvetljenstvu preseženi) moment nedeljivosti teologije in teleologije, saj teleološka struktura DNK sama po sebi predstavlja novo razodetje, še posebej v družbi, kjer (kot denimo v današnjih ZDA) skoraj polovica prebivalstva ne verjame v teorijo evolucije. V tem smislu odkritje in hermenevtika DNK ob istem času pripadata domenam znanosti, umetnosti, politike in teologije, s čimer se na plastičen način potrjuje Deleuzeova teza o simulakru kot sili čiste imaginacije, saj naposled prenehajo veljati vsi enostavni in enostranski vzročni principi in analogije.

V takšni situaciji (kot nam to pokaže razvoj bioetike, ki spremlja pospešen razvoj moderne biotehnologije) se kot edino preostalo in edino zares pomembno vprašanje kaže vprašanje človekove odgovornosti, tako do drugega človeka ali drugega bitja (iz rastlinskega in živalskega svetu), kakor tudi do narave v celoti. Vendar pa se problem bioetike nahaja že v njenem izvoru. Bioetika je namreč samo korektivno, torej spremljevalno gonilo znotraj celote proizvodnih gonil moderne tehnoznanosti in to kot emanacija kibernetike, ki vsa živa bitja, kot tudi njihove pravice in odgovornosti, presoja po teleološki strukturi, torej po načelu samo-vzdrževanja kibernetičnih sistemov.

Kot vemo, pojem kibernetike predstavlja izpeljanko grškega samostalnika κυβερνήτης, ki označuje pilota ali krmarja, torej nekoga, ki upravlja z nekim plovilom. V prenesenem pomenu glagol κυβερνω, ki je ostal v večini evropskih jezikov ohranjen preko latinske izpeljanke *guberno*, označuje upravljanje kot takšno. Kibernetiko torej lahko definiramo kot občo teorijo upravljanja. Kar se pogostokrat pojavlja, je, da se preko pojma, razvoja in uporabe kibernetičnih sistemov v moderno znanost vrača tudi teleološka podoba sveta, tokrat kot pragmatična »logika smisla«, torej vera v smiselno obnašanje ljudi in strojev in to v analogiji z idejo *homeostaze* ali povratne povezave (zanke), na kateri je zasnovano samovzdrževanje vsakega živega organizma v naravi ter tudi vsakega inteligentno strukturiranega stroja ali mehanizma.

Z namenom, da bi svojo ustvarjalno filozofijo osvobodil vsake analogije s prestabilirano formo organizma, je Deleuze prevzel Artaudov koncept »telesa brez organov«, v katerem telo predstavlja multifunkcionalni »stroj želje« v

---

neprestanem asemblažu ali rekonstrukciji. Vendar pa si je pomembno zapomniti, da v razvoju znanosti, tehnike in umetnosti 20. stoletja stoji kot kontrapunkt Deleuzovem in Artuadovem *telesu kot stroju* kibernetiski *stroj kot telo*, torej ideja stroja konstruiranega v skladu z idealom dovršene povratne povezave, ki jo (z uravnoveženjem koncentracije kisika, ogljikovega dioksida, soli, sladkorja itd.) v naravi najbolje reprezentira človeško telo. Izvorno biološki pojem homeostaze je prav zato postal temeljna paradigma moderne kibernetike, kot priča tudi sam naslov vplivne knjige Walterja B. Cannona »Modrost telesa«. <sup>30</sup>

102

Kar je skupno Deleuzu in moderni kibernetiki, je (za mnoge neopazen) vpliv procesualne filozofije Alfreda Northa Whiteheada. V svojem obratu od teoretične matematike proti metafiziki in teologiji je Whitehead v delih *Znanost in moderni svet* (1925) in *Proces in realno* (1929) zgradil teorijo, ki se zoperstavlja vsem dosedanjim znanstvenim paradigmam. Nekaj desetletij pred Deleuzom je Whitehead trdil, da je realni svet zasnovan na *dogodkih*, ki vzpostavljajo mrežo soodvisnih procesov, vendar si te mreže ne smemo več zamišljati kot odnosa med neodvisno obstoječimi substancami. Whiteheadov metafizični sistem, ki ga je sam imenoval *filozofija organizma*, je zasnovan na *procesualnosti* kot mreži soodvisnih relacij, kot tudi na popolnem zavračanju obstoja materialne substance, ki je moderno znanost, prav tako kot nekdanj kartezijansko ontologijo, zavedla k ideji, da sta identiteta in obstoj materije (na katere se nanašajo pojmi *substance*, *snovi* in *forme*) bolj temeljni in »realnejši« stvarnost od neprestane spremembe. Ker vse izbire, vsa dejanja in delovanja vplivajo na konstitucijo sveta, lahko materija, sledeč Whiteheadu, predstavlja samo abstraktno identiteto, ki je izročena ireverzibilnemu poteku časa. Naša ideja stvarnosti je torej zasnovana na zablodi, po kateri se neka naknadna abstraktna generalizacija (identiteta, stvar) smatra za dominantnejšo od sprememb in neskončnih relacij, skozi katere ta stvar ali identiteta neprestano prehaja. Na kratko, identiteta torej ni nič drugega kot vsota relacij, ki je v odnosu z drugimi identitetami, toda relacije niso samo

30 Cannon Walter B., *The Wisdom of the Body*, W. W. Norton & company, Inc., New York, 1939.

predikati neke stvari, temveč tisto, kar to stvar šele zares u-stvarja (konstituira).

Ta ideja ima za povratno posledico, da je mogoče kot realno pojmovati smo tisto stvar ali pojav, ki vpliva tudi na ostale identitete. Še več, vsaka zamisljiva stvar ali pojav (človek, rastlina, celo elektron), bivajo v relaciji z ostalimi, posedujejo določeno svobodo, torej kreativnost načina, na katerega odgovarjajo na zunanje dražljaje. Nemožnost, da točno predvidimo celo premikanje običajnega elektrona, torej dejstvo, da v naravi obstajajo fenomeni, ki smo jih od vedno smatrali za nepredvidljive, predstavlja za Whiteheada ključni dokaz, da sta svoboda in kreativnost (ta je zanj edinstveni fenomen) absolutna principa eksistence. Čeprav ima eksistenca »socialno strukturo« in se mora vsaka entiteta prilagoditi svojemu okolnemu svetu kot omejujočemu dejavniku, ki zahteva odgovore, kreativnost (svoboda) obstaja celo v najbolj inertnem živem bitju – vendar nikoli ne povsem brez omejitev. Realnost je torej tu, tako kot pri Deleuzu, struktura medsebojnih relacij in procesov dinamičnega postajanja (*becoming*), ne pa stabilnih entitet in njihovega »obstoja«. <sup>31</sup> Istočasno zaradi principa kreativnosti vesolje postane torišče neskončnega eksperimentiranja, v katerem vsako živo bitje sodeluje pri modificiranju svoje okolice, vedno prizadevajoč si »ne samo živeti, temveč živeti dobro, živeti še boljše«. <sup>32</sup>

To prizadevanje za zadovoljitvijo (*satisfaction*) predstavlja edini smisel porajanja življenja iz inertnosti anorganske materije, kot tudi njegovo rast proti kompleksnejšim, vse inteligentnejšim in vse svobodnejšim formam. Na tej sledi se nahaja tudi Whiteheadova procesualna teologija, ki si tudi samega Boga zamišlja kot del kibernetičnega sistema, zasnovanega na »povratni zanki« med Bogom in vesoljem. Vesolje svoj neskončni potencial ustvarja v procesu, v katerem Bog, kot obenem »prvobitna« (nespremenljiva, zakonodajna) in »posledična« narava (odprta za eksistencialna izkustva in aktivnosti vseh posameznih bitij), sodeluje pri kreiranju sveta na ta način, da svet obenem povratno kreira njega. Ta *dvopolarni* Bog je nadalje podoben Aristotelovem konceptu kozmične energije, ki generira samo sebe, le da se geneza v skladu z načeli moderne kibernetike tokrat

---

31 Whitehead Alfred North, *Process and Reality*, the Free Press, New York, 1978. str. 18.

32 Whitehead Alfred North, *The Function of Reason*, Beacon Press, Boston, 1958., str. 8.

kaže na način vzajemnega vzpostavljanja (postajanja) Boga in sveta. Zato ni nič čudnega, da Whiteheadova holistična metafizika prav danes, ko se je človeštvo začelo zavedati razmer ekološke krize, v katerih se nahaja, postaja temelj nove, ekološke etike (*environmental etics*), ki jo je zasnoval Whiteheadov učenec John B. Cobb.

Iz zasnove te etike je Gregory Bateson razvil svoj edinstveni sistem ekološke antropologije. Whiteheadov Bog pri Batesonu postane Um (*mind*), tj. ultimativni kibernetični sistem, v katerem participirajo tri enote: individuumi, družbe in ekološki sistemi. V delu *Koraki k ekologiji Uma*<sup>33</sup> Bateson trdi, da vsi trije temeljni samo-korekcijski sistemi, četudi so zasnovani na medsebojni odvisnosti in tekmovanju vseh elementov, predstavljajo »konservativne celote«, v katerih homeostaza (ravnotežje zasnovano na povratni zanki), kot v vsakem živem organizmu, prebiva varno in brez nevarnosti rušenja, vse dokler se ne pojavi neka zunanja motnja. Um, kot ultimativni kibernetični sistem, se manifestira prav kot zavest (*consciousness*), ki vzpostavlja most med vsemi tremi nižjimi sistemi.

104

Toda Um ni samo vez, temveč tudi svojevrsten kontrolni center, ki nadzira vzdrževanje vseh treh podrejenih sistemov. Bateson tako v pismu Stanislavu Grofu<sup>34</sup> prizna, da zagovarja ontološki monizem (povsem podoben Parmenidovemu), ki je zoperstavljen kartezijskemu dualizmu, na katerem je zasnovana celotna moderna znanost. Epistemološki dualizem, sledeč kateremu človek eksistira neodvisno ali izven Uma, zanj predstavlja temeljno zablodo (*Hybris*) moderne znanosti, sledeč kateri človek, verujoč, da lahko sam prevzame kontrolo nad celotnim sistemom, svet konstituira na način nepopravljivih in po zakonih kibernetike *nevzdržnih* polarizacijah in konfliktih: Bog stoji nasproti človeku, elita nasproti »navadnim« ljudem, izbrane rase in religije nasproti drugim rasam in religijam, nacije proti drugim nacijam in človeštvo v celoti nasproti svoji naravni okolici. Z Batesonovimi besedami ima vrsta, ki obenem razpolaga s tako napredno

33 Bateson Gregory, *Steps to an Ecology of Mind (Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology)*, Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey/London, 1974. Prva izdaja 1972.

34 Grof Stanislav, *Mind, Nature, and Consciousness*, dostopno na: [http://www.stanislavgrof.com/pdf/gregory\\_bateson.pdf](http://www.stanislavgrof.com/pdf/gregory_bateson.pdf).

tehnologijo in tako primitivno epistemologijo, tolikšne možnosti za preživetje »kot kup snega v peklu«. <sup>35</sup> To, na kar nas Bateson pravzaprav opozarja, je, rečeno z besedami moderne znanosti, dejstvo, da brez *zavesti* kot celostnega znanja, torej poznavanja načina, sledeč kateremu funkcionira celotni kibernetški sistem vesolja (Um kot celota, ki obvladuje vse podsisteme) kot tudi brez emotivne povratne zanke, ki je del tega znanja (zato se lahko umetnost, religija in filozofija razumejo kot korektivni elementi znanosti), človeštvo kot »avtokratski vladar«, ki ignorira superiorni kibernetški sistem Uma in tako ruši ravnovesje (kibernetški sistem) narave, neizbežno drvi proti katastrofi.

Bateson je svojo ontologijo uspešno prenesel tudi na področje psihiatrije, kjer je postavil teorijo o dvojni vezi v družinskih odnosih kot izvornemu mehanizmu shizofrenije, kot tudi teorijo o alkoholizmu kot subjektivni korekciji stanj, ki v treznosti niso tolerirana. Po Batesonu je torej potrebno tudi na človekov ego gledati kot na del večjega kibernetškega sistema, znotraj katerega z metodo poizkušanja z napakami prispemo do vzpostavitve ravnovesja ali neravnovesja v obnašanju. Na kratko, sledeč Batesonovi monistični ontologiji, niso individuumi, družba in narava samo neodvisni kibernetški sistemi, podrejeni zavedanju uma, temveč tudi skladni, medsebojno nanašajoči se komunikacijski sistemi, ki nikoli ne funkcionirajo ločeno drug od drugega.

Kot je to v knjigi *Fenomen življenja* <sup>36</sup> pokazal Hans Jonas, je bil eden od razlogov, zaradi katerih je moderna znanost dolgo zastopala zaostale poglede na genezo življenja, teološki in moralistični kontekst razumevanja narave. Medtem ko je znanost 17. stoletja zastopala naivni mehanicizem (za Descartesa so telesa živali goli stroji), znanost 18. stoletja pa naivni deizem (Bog kot urar), je evolucionizem 19. stoletja naletel na nepričakovani teološki in tudi moralni problem. Z idejo življenja kot samopostavljajočega se fenomena, ki se poraja »iz ničesar«, se fokus vprašanj o naravi z ene strani ponovno usmeri na misterij geneze, medtem ko z druge strani z nastankom »esence«, ki pred-določa bit vsega bivajočega (torej tudi človeka),

---

35 *Isto*, str. 22.

36 Jonas Hans, *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston, 2001. (Prva izdaja 1966.)

izgine tudi vsak moralni okvir, ki je (najsi bo to v obliki razumevanja človeka kot bitja nastalega po logosu narave ali kakor bitja nastalega po božji podobi) od vedno na nek način so-odrejal odnos med človekom in naravo:

»Zaradi izostanka kreacije, 'podoba' izgine skupaj z originalom, 'smisel' pa postane reduciran na razlog med ostalimi razlogi. Presoja se ga po instrumentalni vlogi, ki jo ima v zagotavljanju obstanka, torej kot neko formalno večino (podobno življenjski prebrisanosti) (...) Če za človeka še vedno obstaja nek smisel ali razum, ki bi bil drugačen od gole 'uporabe razuma', ga je sedaj mogoče izbrati edino na neracionalen način (če nam sploh preostane kakšna izbira). Razum zveden na golo sredstvo nima več nikakršne jurisdikcije niti nad samim sabo, medtem ko je njegova uporaba kot sredstvo lahko kompatibilna s kakršnimkoli smotrom, četudi iracionalnim. To je nihilistična implikacija izgube, torej transcendiranja človekove 'biti' v poplavi postajanja. Nietzschejev nihilizem in njegovo prizadevanje, da bi ga prevladal, so direktno povezani s pojavom darvinizma.«<sup>37</sup>

106

Batesonov koncept Uma in Jonasova etika odgovornosti izhajata torej iz prizadevanja po preseganju istega problema – instrumentalne uporabe uma, ki jo je Heidegger sledeč Nietzscheju uvidel kot temeljni vzrok modernega nihilizma. Jonasov »princip odgovornosti« je povsem komplementaren z Batesonovo idejo Uma kot »moči, ki je nad vsako močjo«, kot tudi z njegovo zahtevo, da se spoštuje samo-urejajoči sistem narave. Vendar pa Jonas obenem priznava, da njegova »nova etika« ni več namenjena posamezniku. Ohranjanje biosfere v dobi nekontrolirane rasti industrije in biotehnologije od človeka neizbežno zahteva kolektivno delovanje. Z drugimi besedami, etika sedaj postane stvar politike, celo do te mere, da mora v primeru skrajne nevarnosti glede lastnega obstanka človeštvo pristati na globalno eko-diktaturo. Ta diktatura pa, prav kakor v času Francoske revolucije, zahteva prisilno vzpostavitev »kategorije svetega«, ki bi morala kompenzirati zastranitve sveta, ki ga na pogoriščih lokalnih svetov vzpostavlja moderna tehno-znanost in biotehnologija. Seveda ima tako vzpostavljena »religija« iste možnosti za obstanek, kot jih je imelo Robenspierrovo »Vrhovno bitje«. Kot v knjigi *Biotehnološko*

<sup>37</sup> Isto, str. 47.

*stoletje*<sup>38</sup> pokaže Jeremy Rifkin, je ta, recimo mu parmenidovski obrat, s katerim si današnja ekologija in etika prizadevata obnoviti podobo ekosistema in biosfere kot »superorganizma«, ki od človeka zahteva novo senzibilnost in nov princip odgovornosti, ogrožen s strani trdovratne logike tehno-znanosti, ki je v službi velekapitala, ki svet potiska v povsem nasprotno smer.

Moderna biotehnologija se je torej že umaknila v proces, ki ga Rifkin imenuje *algenija*, torej tehnološko »izpopolnjevanje« genetskega materiala živih bitij. V tem procesu ne gre zgolj za, kot se to morda zdi površnemu opazovalcu, spremembo neke predpostavljene resnice živega bitja, temveč se ta resnica povsem nihilistično tudi negira. V strogo metafizičnem smislu se torej ne more več reči, da tovrstna bitja eksistirajo (po-prisotijo svojo bit), saj se je človek zahvaljujoč moderni tehnologiji vpletel tudi v sam teleološki krog narave. Bivajoče, nastalo z algenijo, se ne izpopolni kot posameznik ali vrsta, temveč se izpopolni samo način njegovega funkcioniranja. Kot je to poudaril že Heidegger, so vsa živa bitja od sedaj samo še *resursi*, ki so na razpolago nenasitnemu in do narave povsem neodgovornemu gonilu tehnike in kapitala.

Biotehnoška revolucija, o kateri govori Rifkin, predvideva popolno transformacijo sveta, med katero bo prišlo do patentiranja vseh človeških, živalskih in rastlinskih genov, do izpustitve množstva trans-genetskih virusov v naravne ekosisteme, do kloniranja ljudi in živali, do vzgoje vseh živih bitij u inkubatorjih, do razvoja bio-informatike, ki bo zasnovana na povratni zanki človeške genetike in računalna itd. Na kratko, razen tehno-znastveno ali z biotehnologijo proizvedenega življenja (družbe kiborgov) sploh ne bo več nobenega drugega »ekološkega« sistema. S tem zemlja ne bo več človekov dom (oïkoç), saj bodo umetni svetovi s časom nadomestili vse stare ali zgodovinske svetove. Tako transformirana zemlja, kot to pravi Milan Galović,<sup>39</sup> bo postala samo človekovo začasno bivališče, saj z napredkom tehnikacije sveta, ne glede na nevarnosti, ki izhajajo iz fenomenov globalnega segrevanja in onesnaženja, predstavlja izreverzibilni proces premestitve vsega živega in neživega v tehnično.

---

38 Rifkin Jeremy, *Stoletje biotehnologije*, Krtina, Ljubljana, 2001.

39 Glej v: Galović Milan, *Kraj ekologije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013.

Z drugimi besedami, moderna tehnika že sama po sebi predstavlja točko, od katere, vsaj tako se zdi, ni več povratka.

## EXODUS?

Gledano s te točke, filozofi prvič v zgodovini s skrajno resnostjo govorijo o potrebi, celo o gotovosti skorajšnje zapustitve planeta, ki je za človeka še do nedavnega bil edina možna zemlja, na kateri so, kot pravi Heidegger, poganjali vsi njegovi zgodovinski svetovi. Ti svetovi so vpisani v kulturo kot skupno duhovno in materialno nasledstvo celotnega človeštva. Vendar pa današnji človek svojo kulturo vpisuje direktno v DNK. Napredovanje in ireverzibilnost procesa, ki ga Peter Sloterdijk imenuje antropotehnična vzgoja nove ljudske vrste, samo po sebi poraja novo neobičajno vprašanje – kdo je sploh to bitje, ki bo nekega dne prisiljeno zapustiti zemljo? Ali še natančneje – ali bo to sploh (še vedno) človek?

108

V delu *Nečloveško, refleksija o času*<sup>40</sup> Jean François Lyotard vesolje opisuje kot zaprt fizikalni sistem, zavesten smrti, ki mu preti po zakonih entropije. Kozmična vesoljna inteligenca se svojemu propadu zoperstavlja s pomočjo funkcij vseh živih organizmov. Zoperstavlja se tistemu, kar je Leibniz imenoval Bog ali Velika monada. Velika monada, ki je za Lyotarda edini resnični Bog modernega racionalizma, je po svoji strukturi zelo podobna Whiteheadovem generičnem Bogu, čeprav bi si jo lahko prej zamišljali kot zlo ali antiutopično variacijo Batesonovega Uma. Za Leibniza je, kot vemo, Bog predstavljal makrokozmično ogledalo vseh mikrokozmičnih, torej omejenih sfer življenja. Bog je monada, ki po načelu kontinuitete v svoji zavesti zaobsega obstoj vseh ostalih monad na način, da so v njej razvidne vse vzročno-posledične in časovno-prostorske vezi v vesolju. Tovrsten Bog je veliki generator ali akomulator vse kozmične energije, ki, povsem samozavedna, ne živi več v omejitvah časovne sledi, temveč v simultanosti vseh možnih svetov. V Lyotardovi antiutopični viziji (ki pravzaprav odraža sodobno »družbo znanja«) je življenje na Zemlji zvedeno na

40 Lyotard Jean-François, *The Inhuman*, Reflections on Time, Polity Press, Oxford, 1991.



vladavino tehnoznanstvene Velike monade, ki se, zaslepljena s funkcionalnostjo in instrumentalnostjo kot edinima meriloma biti, zanima izključno za lastni obstanek. Pri akumuliranju znanja in energije tako nima nikakršnega drugega cilja kot preskoka, torej bega (*exodus*) iz umirajočega sončnega sistema, medtem ko človek, gledano iz njene perspektive, postane goli transformator energije z omejeno kapaciteto.

Z drugimi besedami, nečloveškost Velike monade, je ta, ki človeka izkorišča za svoje lastne, do človeka povsem indiferentne cilje. Edino, kar velika tehnoznanstvena monada še vedno potrebuje od človeške vrste, so naši *beautiful brains*. Vsa metafizika se je tako realizirala kot čista fizika tehno-znanstvene negativne entropije, ki človeku več ne dopušča nekoristnih in nepotrebnih, preveč humanih (in preveč telesnih) manifestacij življenja, kot so to čutnost, trpljenje, umetnost, in celo njegova otroškost. Pošastna Velika monada od človeka zahteva neprestano izpopolnjevanje performativnosti in udomačevanje brez kakršnega koli realnega upanja ali vere v nek nov *domus* ali domovino: »*To je fizika brez Boga-narave. To je ekonomija ki odvzema vse, a ne daje ničesar v zameno (...) ... Velika monade niti malo ne skrbi za nas. Gradi in nadaljuje po svoji poti. Promovira ...*«<sup>41</sup>

Edino upanje za obstoj človeštva, takšnega kot smo ga še do nedavnega poznali, Lyotard vidi v tistem najbolj krhkem, v človekovem naravnem, torej analognem telesu. Človekova misel se, prav zato ker je telesna, razlikuje od binarne logike stroja. Zaradi *analogije* s svetom, ki se v njem uteleša, telo prebiva locirano in odprto proti svetu na način, ki je povsem nerazumljiv logiki stroja. Stroj kot netelesno bitje ne more misliti, ker ne more trpeti, ker ni smrten in ker se ga seksualnost ne tiče. Velika nečloveška monada tehno-racionalnosti torej mora v pilotski kabini ladje, ki bo nekega dne odletela iz sfere sončnega sistema, prenašati obstoj nekega iracionalnega otročaja, ki se upira odraščanju in sprijaznjenju s svojimi slabostmi, in to samo zato, ker je ta otročaj edini, ki je zmožen zares misliti.

Lyotard je prvi sodobni filozof, ki je jasno videl, da so meje človeškega sveta pravzaprav identične z mejami analognega sveta. Izven mej analogije, ne glede na

---

41 *Isto*, str. 200.

to, ali človek še vedno prebiva na Zemlji ali na kakšnem drugem planetu, se prične *terra incognita* strojno proizvedenega digitalnega sveta, ki je več ne naseljujejo človeška, temveč post-človeška bitja. Zato se na koncu vseh metamorfoz filozofije narave od Parmenida do današnje dobe, kot najvažnejše postavlja neobičajno, za Heraklita povsem nepojmljivo vprašanje: ali je kozmos še vedno naš skupni svet, torej svet, ki je isti za vse bitja, ne glede na to ali so to ljudje, stroji ali bogovi, ali pa je človeka digitalne dobe njegova lastna tehnika potisnila v smer nečloveške in brezbožne pustinje, v kateri se bit več ne razume kot skupnost, ki je onkraj vsakega rodu bitij in kjer svet ni več zasnovan na nikakršni izvorni podobi narave? Ob tem vprašanju se pojavijo tudi druga, enako neobičajna vprašanja: Kako se je sploh mogoče spraševati o svetu, ki več ne temelji na skupnosti analogij in ali ni to vprašanje samo odraz fascinacije, torej naivne vere v neskončno moč digitalne tehnologije, ki je podobna Descartesovi veri v vseobsegajočo moč mehanizma?

**110**

Vilém Flusser je veroval, da bo človeka nekega dne zares posesalo v ekran njegovega lastnega računalnika, kjer bo preoblikovan v piksele in terabajte čistega delovnega spomina. Na drugi strani, ali lahko, če se to zgodi, sploh rečemo, da je to bitje, ki živi v računalniku še vedno (in glede na kaj) človek? Ali se lahko reče, da eksistira in ali je, glede na to, da je izgubilo svojo telesnost, sploh še živo bitje? Tiste, ki verjamejo, da bo človek, ko bo zares prisiljen zapustiti Zemljo, postal neko drugačno, z naravo manj določeno bitje, lahko vprašamo – ali ne bo v nekem drugem ozvezdju človek-smrtnik ponovno našel ravno svoj dom in ali ne bo skupni svet kozmosa tako še naprej njegov etos, prav takšen, kot ga je George Lucas prepričljivo prikazal v »Vojni zvezd«? Da bi sploh lahko resnično dojel ta vprašanja, moramo osvetliti problem, ki ga je Heidegger naznačil kot vprašanje človekovega resničnega domovanja. Kaj torej resnično pomeni Heideggrova trditev, da je sodobni človek, podvržen vladavini tehno-instrumentalnega uma, zašel k pozabi biti in tako postal brez-domovinsko bitje?

Celotna Heideggrova hermenevtika narave in analitika eksistence (v Heideggrovem mišljenju so vsi ti motivi neločljivi) je skušala pokazati, kako človekov *ethos*, kot način, na katerega se človek drži biti (na svetlobi ali čistini biti se on kot takšen sploh pojavlja), nima nikakršne povezave z novoveško idejo etike kot učenja o morali, vrlini in vrednotah. Vso novoveško etiko je moč v tem smislu

doumeti kot povsem brez-miselno popačenje izvornega odnosa med človekom in naravo. Etika v svojem izvornem pomenu je torej lahko samo tisto mišljenje in delovanje, ki je usmerjeno na bit kot celoto. Še več, ta odprtost proti naravi kot celoti biti je človekov edini resnični in nespremenljivi etos, njegovo domovanje. Zato Heidegger, kadar v svojih razmišljanjih o Hölderlinu z izrekom pokaže, kako človek prebiva *sredi* biti v celoti, ki pa ni njeno središče v smislu nekega temelja, ki poseduje in nosi vso bit, obenem tudi pokaže, da človekov etos ni nič drugega kot njegov način prebivanja, torej način, na katerega človek razmišlja, doživlja in ureja svoje prebivališče.

Heidegger je tako bolj sodoben mislec od današnjih »katastrofičarjev«, ki naznanjajo apokaliptičen konec človeka in narave. V človeškem etosu se namreč ne bo nič bistvenega spremenilo, temveč bo človek nekega dne spremenil planet kot mesto svojega prebivališča, kajti Zemlja, kot jo v »Izvoru umetniškega dela« opisuje Heidegger, ni samo planet, na katerem živimo, temveč narava v celoti, torej vsako prebivališče, v katerem si človek gradi svoje zgodovinske svetove. Prav tako se vprašanja genetskega inženiringa in napredka biotehnologije ne sme enačiti z vprašanjem spremembe človeške »narave«, saj z opustitvijo mej analognega, torej čutnega sveta (spomnimo, da je to izvorni pomen Parmenidovega pojma voeῖv) človek obenem tudi preneha biti človeško bitje. Duh, ki ujet v stroju tava po vesolju, je poslednja pošast kartezijskega dualizma, ki, tako kot super računalnik iz Adamsovega *Štoparskega vodnika po galaksiji*, zaman išče odgovor na vprašanje po smislu življenja, saj je tudi on sam že davno pozabil smisel tega vprašanja. V tej luči se vprašanje eventualnega eksodusa iz umirajočega okrožja opustošenega planeta, kot tudi vprašanje preobrazbe človekove narave sledeč algenijskim in evgeničnim manipulacijam s svetom živega, izkaže za preveč kratkosežno. Resnični problem človeškega etosa namreč ni vprašanje mesta, na katerem človek prebiva, niti ne vprašanje tehno-znanstvene preobrazbe narave v celoti (saj bo človek, ne glede na vse biotehnološke manipulacije, tudi kot kiborg, še vedno bitje narave), temveč gre, kakor nam je že na samem začetku prišepnil Heraklit, predvsem za vprašanje *mere*.

Mera (μέτρα) je to, kar nas drži pri življenju v soglasju z vsemi ostalimi bitji v naravi. Nezmernost je ista, ki ruši človeški dom, tako na Zemlji kot

---

tudi na kateremkoli drugem planetu. Hans Jonas je, obupajoč zaradi človekove nezmernosti in destruktivnega odnosa do mikrokozmosa in makrokozmosa, zagovarjal politično vsiljevanje odgovornosti. Z drugimi besedami, vprašanje ohranjanja človekovega etosa ni samo vprašanje (pre)usmerjanja razvoja tehno-znanosti (s čimer se, seveda brez kakršnegakoli učinka, izčrpavajo brezštevne katedre za bioetiko na današnjih fakultetah), temveč se javlja predvsem kot vprašanje brzdanja neodgovornega korporacijskega kapitala. Medtem ko se filozofi in umetniki zabavajo z antiutopičnimi vizijami prihodnosti in učijo otroke neumnosti, kot je ta, da je prihodnost planeta odvisna od tega, ali bodo njihove šibke ročice vrgle plastično vrečko v koš za smeti, in medtem ko načrtujemo evakuacijo iz edinega doma, ki ga imamo, Kapital načrtuje preštetje vseh naših genov, razdvojitve zrna od plevela in dizajniranje sveta, kakršnega si niso mogli zamisliti niti najbolj nori promotorji fašizma. V tem kontekstu je potrebno še enkrat spomniti na Hölderlinove verze, ki jih v predavanju »Vprašanje o tehniki« navaja Heidegger: *»A kjer je nevarnost raste tudi odrešilno.«*

112

Heidegger nas s svojo hermenevtiko tehnike opomni, da je *τέχνη* kot pro-iz-vajanje v svojem bistvu obenem tudi *ποίησις*, torej samoporajajoče raz-krivanje narave. V tem smislu je tehnika kot instrumentalni odnos do sveta, odnos, v katerem človek izziva energijo narave in naravo doživlja kot po-stavljeno (*ge-stell*) za nek instrumentalni smoter, samo eden od načinov, na katerega se človek, prebivajoč v njeni odprtosti, obnaša do narave. Tehnika pa tudi sodobna tehno-znanost, četudi sta na prvi pogled povsem usmerjeni k funkcionalnosti in instrumentalnosti, nas na koncu vseeno napotujeta na ne-skritost (*ἀ-λήθεια*), torej na resnico samo. Po Heideggru torej tehnika ni nič drugega kot sodba usode, po kateri je človek usmerjen na odkrivanje sveta. V tem smislu je bistvo tehnike bistveno dvoznačno: *»po-stavje [Ge-stell] izziva najprej v divjanje postavljanja na razpolago [des Bestellens], ki zastira sleherni pogled v dogodek razkritja in tako od temelja sem ogroža razmerje do bistva resnice. Drugič pa se po-stavje po svoje godi v tistem dopuščajočem, ki pusti človeku trajati – doslej*

*sicer brez vednosti, vendar v bodoče morda z večjo vednostjo – kot tistega, ki je potreben za varstvo bistvovanja resnice.*«<sup>42</sup>

Heidegger, četudi je bil najbolj zagrizen kritik reduktivne in instrumentalne logike tehno-znanstvenega sveta, je v svojem odnosu do tehnike ostal popustljiv (to je smisel njegovega pojma *Gelassenheit*), prav zato, ker je bil prepričan da nas tehno-znanost, navkljub vsem njenim zablodam (pa tudi zahvaljujoč njim), na koncu vseeno približa resnici, po kateri človek tudi v skrajnem ponižanju, torej v času, ko je dojel, da je tudi sam postal samo resurs v rokah instrumentalnega uma, dojame, da je bil na celi tej poti na nek skriti način »uporabljen kot čuvar bistva resnice«. Z drugimi besedami, kriza, ki jo je sfera politike, ekonomije in ekologije povzročila z nezmernostjo modernega človeka, je sama način, na katerega je človek ponovno pozvan k življenju v resnici biti. Poudarjajoč, da bit tehnike ni nič tehničnega, je Heidegger to resnico premestil na polje umetnosti, ki človeka, kot mojstra in ustvarjalca, ponovno uči z-mernosti in ponižnosti (πρόμος) v vladanju in čuvanju resnice in ga torej vrača k odnosu in premišljevanju narave kot izvirne podobe sveta. Toda kot pravi Heidegger »S tem še nismo rešeni. Nagovorjeni smo na to, da se nadejamo v rastoči luči rešilnega. Kako se lahko to godi? Zdaj in tukaj in v neznatnem tako, da gojimo rešilno v njegovi rasti. To vključuje, da ostanemo vselej pozorni na skrajno nevarnost.«<sup>43</sup>

Misel, da nas šele skrajna nevarnost vodi k tistemu odrešilnemu, je Jonasa, kot smo pokazali, vodila do ideje o eko-diktaturi kot edinem mogočem odgovoru na rastoče probleme opustošenega sveta. Vendar pa je diktatura (enako kot zvajanje življenja na goli obstanek ali ekonomije na trajnostni razvoj) ne more biti smisel političnega delovanja. Rešitev globalne ekonomske in ekološke krize bi prej mogli uvideti v nečemu, o čemer se današnji politiki, prestrašeni zaradi udarcev korporacijskega kapitala, še vedno ne upajo spregovoriti, a kar bi lahko imenovali *ekološki socializem*. Prav tako mora moderni človek, čeprav je med tem časom postal stanovalec globalnega Megalopolisa, preseči absurdni

---

42 Heidegger Martin, »Vprašanje po tehniki«, v *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana, 2003, str. 43.

43 *Isto*, str. 43–44.

---

strah do (lastne) narave. Od Freuda do Lacana je narava sodobnemu človeku, prestrašenem pred spoznanjem, da je ostal zapuščen od Boga, postala »das Unheimliche«, torej grozljiva Realnost, ki se kot pošast nagiba nad njegovimi krhkimi in eskapističnimi svetovi simbolne utehe. Toda v svojem naivnem begu od narave je človek obenem ostal tudi brez veličastne Heraklitove vizije kozmosa kot skupnega sveta, v katerem, če si bo povrnil hrabrost, ki jo je imel v grškem polisu, lahko človek še vedno najde svoj dom. Da bi to sploh bilo mogoče, kot so menili Whitehead, Jonas in Bateson, je nujen obrat od novoveške dualistične tehno-znanstvene paradigme k monistični ali organicistični paradigmi mišljenja in delovanja, kakršno je, s povratkom k mišljenju izvorne grške podobe sveta, na nek način zastopal tudi sam Heidegger.

**114**

Nihče od njih se ni obotavljal te spremembe paradigme misliti tudi kot neke nove, nad-instrumentalne, organske ali kibernetične teologije. Ta teologija je zasnovana na veri v naravo kot homeostatski, samoregulacijski sistem, ki je sposoben izravnati neravnotežje, ki ga vanj nosi človek s svojim delovanjem. Če je, kot je to veroval Nietzsche, krščanski Bog zares mrtev, in se danes Parmenidove in Heraklitove modrosti nihče več ne spomni, potem je ta novi, kibernetiski Boga morda zares edino preostalo upanje za reševanje pogubnih posledic nezmernosti kot usodnega *hybrisa* modernega človeka.

Prevedel *Jernej Kaluža*

---

## Literatura

- Aristotel, *Metafizika* (prevod Valentin Kalan), Založba ZRC, Ljubljana, 1999.
- Bateson Gregory, *Steps to an Ecology of Mind (Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology)*, Jason Aronson Inc., Northvale, New Jersey/London, 1974.
- Cannon Walter B., *The Wisdom of the Body*, W. W. Norton & company, Inc., New York, 1939.
- Couturat Louis, „On Leibniz's Metaphysic“, v *Leibniz, A Collection of Critical Essays*, ed. Harry G. Frankfurt, Anchor Books, Garden City, New York, 1972.
- Deleuze Gilles, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana, 1998.
- Deleuze Gilles, *Guba*, Študentska založba, Ljubljana, 2009.
- Deleuze Gilles, *Razlika in ponavljanje*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2011.
- Galović Milan, *Kraj ekologije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013.
- Heidegger Martin, »Vprašanje po tehniki«, v *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana, 2003.
- Jonas Hans, *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston, 2001.
- Kant Immanuel, *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, Ljubljana, 1999.
- Kocijančič Gorazd (urednik), *Fragmenti predsokratikov* (1. zvezek), Študentska založba, Ljubljana, 2012.
- Lytard Jean-François, *The Inhuman, Reflections on Time*, Polity Press, Oxford, 1991.
- Platon, »Timaj« v *Zbrana dela* (prevod Gorazd Kocijančič), Celjska Mohorjeva družba, Celje, 2006.
- Pražić Aleksandar, *Priroda i teleologija*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1986.
- Rifkin Jeremy, *Stoletje biotehnologije*, Krtina, Ljubljana, 2001.
- Roof Judith, *The Poetics of DNA*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.

Rorty Richard, *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.  
Sesardić Neven, *Fizikalizam*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1984.

Whitehead Alfred North, *The Function of Reason*, Beacon Press, Boston, 1958.

Whitehead Alfred North, *Process and Reality*, the Free Press, New York, 1978.

Internetni viri:

Grof Stanislav, *Mind, Nature, and Consciousness*, dostopno na: [http://www.stanislavgrof.com/pdf/gregory\\_bateson.pdf](http://www.stanislavgrof.com/pdf/gregory_bateson.pdf)

Smith Daniel W., *Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity, and Calculus*, dostopno na: <http://m.friendfeed-media.com/9f13c7b42c059ecc66c4b22d363f4d9c6ab61de5>