

SIGNATURE

ŠIBKA MISEL

Gianni Vattimo:	Italijanska filozofija in šibka misel	5
Pier Aldo Rovatti:	Učinki šibke misli	13
Giovanni Leghissa:	Šibka misel: italijanska pot v postmoderno	25
Veronika Breclj:	Pogovora z Giannijem Vattimom in Pierom Aldom Rovattijem	35

INTERPRETACIJE

Jörg Wernecke:	Francis Bacon: Moč znanosti in vprašanje njegove legitimacije	51
Žarko Paić:	Ideologija kulturnih razlik	79
Karen Joisten:	Iskanje domovine ali: človek med prebivanjem in odhajanjem	109
Tine Hribar:	Jonasova rehabilitacija nesmrtnosti	129
Valentin Kalan:	»Miselno sonce pravičnosti«, Platon in predplatonsko pravno mišljenje	157
Janko Lozar:	Zgradba zgodovinskega sveta (z ozirom na razpoloženje)	179
Izar Lunaček:	Kako so se smejali	193
Boris Jovanović:	Razmerje med označevalčevo in spekulativno logiko, ekstrapolirano iz izpeljave dokaza protislovnosti prve	215
Tarik Muranović:	Fenomenološka obravnava potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja	247

RECENZIJE

André LaCocque & Paul Ricoeur, Misliti biblijo (Tia Benko)	265
Martin Heidegger, Predavanja in sestavki (Janko Lozar)	272

IZVLEČKI

279

SIGNATURES

PHAINOMENA XIII/47–48

WEAK THOUGHT

- 5 Gianni Vattimo: Italian Philosophy and Weak Thought
- 13 Pier-Aldo Rovatti: Effects of Weak Thought
- 25 Giovanni Leghissa: Weak Thought: Path to Postmodernity
- 35 Veronika Breclj: Interviews with Gianni Vattimo
and Pier-Aldo Rovatti

INTERPRETATIONS

- 51 Jörg Wernecke: Francis Bacon: Power of Science and the
Question of Its Legitimacy
- 79 Žarko Paić: Ideology of Cultural Differences
- 109 Karen Joisten: In search of homeland: man between existence
and wandering
- 129 Tine Hribar: Jonas' Rehabilitation of Immortality
- 157 Valentin Kalan: The Mental Sun of Justice.
Plato and the Pre-Platonic Juridical Thought
- 179 Janko Lozar: The Formation of Historical World
(in View of Disposition)
- 193 Izar Lunaček: The Way They Laughed
- 215 Boris Jovanović: The Relationship between Signifier's
and Speculative Logic, Extrapolated from the Derived
Inconsistency of the Former
- 247 Tarik Muranović: The Phenomenological Approach
to Potential Content-Artistic Value in the Polyphony
of the Twentieth Century

REVIEWS:

- 265 André LaCocque & Paul Ricoeur, Thinking the Bible
(Tia Benko)
- 272 Martin Heidegger, Lectures and Essays, (Janko Lozar)

279 ABSTRACTS

ŠIBKA MISEL

ŠIBKA MISEL

3

ŠIBKA MISEL

Pripravila Veronika Breclj

Gianni Vattimo

ITALIJANSKA FILOZOFIJA IN ŠIBKA MISEL

1. V pričujočem predavanju ne mislim podati zgodovinskega orisa italijanske filozofije. Moj namen je veliko bolj skromen: poskusil bom povezati današnje filozofsko delovanje v Italiji, kateremu pripadam tudi sam (zaradi česar ne bom mogel današnjega stanja prikazati »objektivno«, če je kaj takega sploh mogoče), s filozofsko tradicijo, ki sega k starim Rimljanom, nadalje k humanistom, k Vicu, pa še k sodobnim mislecem, De Sanctisu, Croceju in Gramsciju. Specifičnost te tradicije je pravzaprav »neoprijemljiva«, če upoštevamo, da je pri filozofiji, za razliko od literature, veliko težje potegniti strogo določene nacionalne meje. Še pred Crocejem in Gramscijem, ki sta poznala nemške avtorje, je Cicero ustvarjal svojo filozofijo na podlagi grške, Vico pa se je soočal s Hobbesom in Descartesom. Upam si trditi, da se v zadnjih desetletjih italijanska filozofija še tesneje prepleta s tujimi filozofskimi tradicijami in da je ravno ta odprtost do tujih izzivov pozitivno vplivala na njen razvoj (dovolj je, da pomislimo na številne takojšnje in kakovostne prevode klasikov nemške sodobne misli, od Heidegggra do Adorna). Vendar kljub tej dovzetnosti za tuje vplive, ne moremo tajiti, da izstopajo določena vprašanja, kot so družbena angažiranost, interes za skupno življenje in za politiko, v italijanski filozofiji bolj kakor v drugih filozofskih tradicijah. Res je sicer, da so politiki posvečale pozornost razne filozofske šole: razsvetljenstvo in nato francoski pozitivizem, pa še škotska šola in nemški idealizem. Te šole, in mogoče zlasti pozitivizem,

so si celo domišljale, da utirajo pot idealni družbi. Pa vendar, če ocenjujemo italijansko tradicijo, izhajajoč iz nje same, se nam vsekakor zazdi, da je bilo zanimanje za etiko in politiko pri njej odločilnejše kot drugod. Po drugi strani je italijanska filozofija zaradi tega nekoliko zanemarila gnoseološko in epistemološko vprašanje, ki sta nasprotno močnejše zaznamovali druge evropske filozofske struje. Vicov zgodovinski humanizem, ki je zrasel iz Ciceronove filozofije in iz filozofije humanistov 15. in 16. stoletja in je pozneje vplival na Croceja, Gramscija, pa tudi na sodobne mislece, je še danes, na svojstven način, razpoznavni znak italijanske filozofije. Iz perspektive drugih nacionalnih tradicij se tovrstna naravnost italijanske misli kaže kot pomanjkljivost in ovira, kot pretirana zavezanost filozofije humanističnim vedam (na primer literaturi, pravu, teologiji, zgodovini, umetnostni kritiki). Večkrat so celo pripisovali tej zamejenosti odgovornost za izrazito ideološko obarvanost italijanskih političnih debat. Treba pa je upoštevati, da je italijansko politiko po drugi svetovni vojni vse do sedemdesetih let prejšnjega stoletja obremenjevala ideološka hipoteka, ki je onemogočala tako volilcem kot politikom, da bi obravnavali in razreševali socialna vprašanja s tistim pragmatizmom, ki je v takih primerih nujno potreben. Da se je ustvarilo tako stanje, so svoje prispevali »humanistična« in zgodovinska tradicija italijanske filozofije ter dejstvo, da je bil v 19. stoletju boj za neodvisnost Italije tesno povezan z rušenjem papeške posvetne oblasti. Potem ko je leta 1870 italijanska država osvojila Rim in s tem uničila dotedanjo papeško posvetno oblast, je rimska Cerkev prepovedala italijanskim katoličanom politično delovanje (tako je zahteval sloviti papežev ukaz »non expedit«), zaradi česar je bilo to delovanje dolgo nerazrešljivo podvrženo religioznim izbiram. Zveza med politiko in religijo se je dejansko ponovno utrdila, ko je leta 1929 Mussolini sklenil z Rimsko katoliško cerkvijo posebno pogodbo – konkordat. Nadalje se je kazala še v štiridesetih in petdesetih letih prejšnjega stoletja, v spopadih med zahodnimi demokracijami in ateističnim komunizmom (papež Pij XII. je komuniste celo izrecno izobčil). Zgodovinsko dogajanje je torej po svoje pripravilo ugodna tla za to, da so italijanske politične debate potekale v znaku religioznih, torej tudi filozofskih razmišljanj. Pa še nekaj: italijanski misleci so se navezovali na razsvetljenstvo in idealizem v izrazito polemičnem in antiklerikalnem smislu, to pa zaradi tega, ker je bilo v Italiji mogoče doseči modernizacijo in svobodo – tako svobodo misli kot tudi politično svobodo – samo na račun cerkvene posvetne oblasti. Pri tem pa bi bilo mogoče vredno razmisliti, ali lahko danes še trdimo, da je ideologija, predvsem v drugem povojnem času, resnično omejevala politične debate v Italiji. Vprašanje si je vredno postaviti spricho pokvarjenosti, ki

sta jo povzročila »zaton ideologij« in popolnoma brezobzirni pragmatizem osemdesetih let (pojav razširjene politično-gospodarske korupcije s sodnimi preiskavami in obravnavami, ki ga v Italiji poznamo pod nazivom »tangentopoli« ali »čiste roke«). In to ne samo zato, ker si politiko, ki je izgubila svoje ideološke oziroma preprosto idealne referenčne točke, grabežljivo prilajajo vsakovrstni parveniji; marveč tudi zato, ker je med volilci upadla moralna napetost, tako da povzroča politična korupcija manjšo udeležbo pri volitvah – kar pa ima sicer tudi druge, splošnejše razloge in vzroke (kot je že omenjena moralna medlost) – in krepi pri politikih nagnjenje, da svoje politično delovanje nekako prikrivajo in ga odtegujejo vsakemu nadzoru. Ne glede na to, kateri izmed navedenih dejavnikov je pomembnejše izoblikoval italijansko realnost – ali starejša ciceronijanska in humanistična tradicija, ali pa spor med nastajajočo Italijo in cerkveno politično oblastjo – nedvomno drži, da so se vse do današnjih dni politično-kulturne debate tesno prepletale z religiozno-filozofskimi temami. Ta splet bi označil z nazivom »moralni in državljanski primat« sodobne italijanske družbe. Drugače povedano: če si je mogoče tudi za bodočnost obetati, da se bo v Italiji nadalje ohranjala politična angažiranost in demokratično sodelovanje prebivalcev (ne smemo namreč pozabiti, da je v Italiji kljub zmanjšani udeležbi na volitvah odstotek volivcev med najvišjimi na svetu), gre to pripisati dejstvu, da prežemajo družbeno zavest še vedno ideološka prepričanja.

2. Ker sam nisem, kot sem spočetka povedal, nezavzet in neprizadet opazovalec dogajanja, ki ga opisujem, marveč sem vanj aktivno vpleten, bom navedel konkreten primer – s pretirano retorično skromnostjo bi lahko rekel »in corpore vili« – primer, za katerega se mi zdi, da dokazuje, kako oživlja italijanska tradicija tudi današnje filozofsko delovanje v Italiji. Tak primer je »šibka misel«. Sprva je bil to naziv za zbornik, v katerem sva s Pier Aldom Rovattijem leta 1983 zbrala vrsto esejev mladih in manj mladih italijanskih filozofov (med eseji je bil tudi prispevek Umberta Eca, ki je že tedaj veljal za najbolj znanega italijanskega avtorja zadnjih generacij). Čeprav so »šibko misel« posamezni avtorji različno razumeli in jo zato različno obravnavali, pa so jo vsi povezovali, najpogosteje implicite, s humanistično in zgodovinsko italijansko tradicijo. Tudi ta trditev se lahko zdi pretirana. Pa vendar, če obstaja neki skupni smisel izraza »šibek«, na katerega pristajajo vsi filozofi, ki so sodelovali pri zborniku, je ta smisel treba nedvomno iskati v njihovem prepričanju, da se filozofska refleksija ne ukvarja z večnimi bistvi in strukturami, marveč se sooča z eksistencialnimi problematikami, ki jih neizbrisno zaznamuje pripadnost določeni dobi, družbi in zato tudi določenemu političnemu in socialnemu naziranju.

Šibkost, na katero so se avtorji sklicevali in si jo prillašali – tudi v ironično-izzivalnem smislu – je že odkrila filozofija 20. stoletja. Klasično jo je prepoznal eksistencializem in za to nas ne preseneča, da se v esejih najpogosteje pojavlja Heidegger. Jasno so se že v zborniku ob navedenem skupnem imenovalcu kazale različno razvijajoče se smeri. Zdi se mi, da sta se potem utrdili zlasti dve: »fenomenološka« usmerjenost, ki jo zastopa Rovatti, in bolj poudarjeno zgodovinsko-nihilistična smer, ki sem jo skušal sam razviti. Ne vem, do katere mere gre za resnično divergentni usmerjenosti – z Rovattijem se o tem večkrat pogovarjava. Njega pa bi označil za fenomenologa samo zato, ker skuša v sozvočju z misleci, kot so Merleau Ponty in nato Deleuze, Derrida, pa tudi Lacan, zajeti na »obrobju« – v lokalnem, v tem, kar bi Heidegger imenoval »Gering«, neznatno – nekaj »bistvenega«. Od tod izhaja tudi Rovattijev interes za psihoanalizo, pa še nadalje za pojave, kot je igra, ali za moralne držbe, kot je sramežljivost. Tem temam je Rovatti posvetil nekaj svojih spisov. Če o sebi govorim, oprostite mi pozornost, ki si jo posvečam, še nadalje pod zaslombo »corpus vile«, sem šibko misel razvil v smislu teorije, ki bi jo danes imenoval »močna teorija ošibitve kot telosa zgodovine biti«. Vse bolj mi postaja jasno, in to sem že večkrat izpričal, da gre za filozofijo, ki se navdihuje pri krščanstvu, saj nastaja skozi »šibko« razlago naziranja sv. Pavla o kenozu.

8

Šibkost teorije, ki sem jo pravkar nakazal, izvira zlasti iz dejstva, da samo sebe razume in prepoznava – in to je mogoče njena najpomembnejša značilnost – za izraz stanja duha nekega obdobja. Esej, s katerim se začena zbornik o šibki misli, povzema predavanje, ki sem ga imel proti koncu sedemdesetih let v Salernu. Naslov eseja se glasi »Dialektika, diferenca, šibka misel«. Naslov omenjam zato, ker veljajo ti trije izrazi hkrati za oznake treh etap – pa ne samo mojih, marveč generacijskih – skozi katere se je ta misel izoblikovala. V sedemdesetih letih je v Italiji kot tudi drugod pojenjal študentski protest, ki je izbruhnil leta 1968. Protest pa so v Italiji tedaj nadaljevale majhne skupine, vendar v drugačni obliki: začele so izvajati oboroženi boj in segle po terorističnih akcijah. Če bi hotel grobo povzeti politične predpostavke teh treh izrazov, bi lahko dejal, da se dialektika nanaša na idejo revolucije, ki se je izoblikovala po leninističnih nazorih. Mladi, ki sem jih tudi sam spoznal, so se odločali za taktiko bomb in svoje nasprotnike skušali onesposobiti tako, da so nanje streljali, in sicer v noge. To so počenjali v upanju in prepričanju, da bodo na tak način sprožili množično vstajo proti državi oziroma, kot so jo imenovali, proti »imperialistični državi multinacionalk«. »Diferenca« pa je bila takrat geslo, ki se je navezovalo bolj na Deleuza kot na Derridaja. Izraz označuje

načrt, ki so ga izoblikovali pripadniki t. i. »avtonomije«. Da bi svoj način življenja jasno ločili od meščanskega življenja in meščanskega reda, se niso odločali za teroristične akcije, marveč so stopali v »komune«, opravljali t. i. proletarski shopping (v veleblagovnicah so si prilaščali blago, ne da bi kaj plačali), uprizarjali razne oblike družbenega oporečništva in neposlušnosti in jasno pokazali, da ne zaupajo sredstvom formalne demokracije, pa tudi ne strankam in državnim ustanovam. Čeprav nisem bil naklonjen oboroženemu boju – mogoče preprosto po srečnem naključju, ali pa zaradi pristne, globoke vere v nenasilje, ali celo samo iz strahopetnosti – sem tudi sam, vsaj idealno, kot mnogi moji sovrstniki, prehodil vse tri faze. Treba je pristaviti, da smo tedaj nasilje do določene mere tolerirali; ideja revolucije ga je nekako predpostavljala in ga zato ni bilo mogoče kratko malo izključiti (po Maovem geslu, da »se revolucije ne lotiš, kot bi sprejel vabilo na večerjo«). Toleranco do nasilja je treba povezati še z dvema dejstvom: prvič, da je prišlo v tistih letih do vojaškega udara v Čilu; drugič, da je politika, ki so jo vodile ZDA, v nas vzbujala sum, da hoče ta država nadzorovati zahodne demokracije s svojimi tajnimi službami. Mnogi smo sanjali, da bi s posrečeno šahovsko potezo obšli logiko tedanje politike, ki so jo kvarili gospodarski interesi, in da bi se uresničilo nekakšno anarhično meništvo, dovzetno za potrebe vseh manjšin, začenši s tistimi, ki smo jim sami naravno pripadali (zame sta to nižji srednji družbeni razred intelektualca, ki ga država slabo plačuje, in manjšina homoseksualcev). In končno šibka misel: le-ta je hotela prevzeti in povzeti (vendar ne v smislu nekega dialektičnega preseganja-sinteze) politično in filozofsko dediščino prejšnjih otroških, mladostniških faz, to je dialektike in difference. Opirajoč se na Heideggrov kritični razmislek, pa je šibka misel odločno zavračala objektivistične, se pravi globoko »metafizične« perspektive te dediščine. Leninstična revolucija je na primer opravičevala in utemeljevala svoje nasilje tako, da se je sklicevala na racionalnost zgodovine, kot da bi šlo za objektivni red, ki se mu je treba podrediti. Avtonomija si je s svoje strani umišljala, da uresničuje na obrobju, na robu družbenega dogajanja, avtentično eksistencialno držo (to obrobje sem tedaj označil z izrazom kulturno odlagališče). V vseh teh pojavih se je kazala vitalistična metafizika (ni ji bil tuj niti bergsonovec Deleuze). Domišljala si je, da si mora človek, za to, da se osamosvoji, ponovno pridobiti dano bistvo, sicer izgubljeno, ki pa je njegov naravni temelj. Šibka misel je nastajala torej iz odpora do terorizma. Ta odpor se je tem bolj stopnjeval, kolikor bolj je postajalo jasno, da se ne bo teroristično nasilje nikoli spremenilo v revolucionarno gibanje. Stopnjeval pa se je tudi zato, ker je za mnoge postalo vprašljivo, ali si resnično želijo revolucijo oziroma ali si jo resnično pred-

stavljajo kot pravo rešitev, in to zlasti spričo dejstva, da je demokracija – ki so jo leninisti in pripadniki avtonomije zavračali in zaničevali – kljub vsem svojim omejenostim in omejitvam le zagotavljala določeno svobodo in politično možnost spremembe. Šibko misel je navdihovala poglobljena in izostrena Heideggrova polemika z metafiziko prisotnosti/navzočnosti in objektivnosti, pa še nadalje polemika z metafiziko dokončnega in zadnjega temelja, ki je pravzaprav izvor vsake oblike nasilja. Kajti ravno tak temelj je nasilen, saj ne dopušča nadaljnjih vprašanj in se hoče uveljaviti s silo neke danosti in dejstva.

Razlaga, ki jo tu podajam o izvorni naravnosti Heideggrove misli in ki je pri meni nastajala v temnih »svinčenih letih«, je na strogo filološki ravni nedvomno opravičena in utemeljena. Ko jemlje Heidegger v pretres pojmovanje biti, ki jo je metafizika izenačila z bivajočim oziroma z objektivnostjo, se tega ne loti zato, da bi dosegel neko »objektivno« resničnejše in skladnejše naziranje biti. Loti se ga, ker se zaveda – kot vsa intelektualna in umetniška avantgarda na začetku 20. stoletja – da je v osnovi tehnnoznanstvene racionalizacije evropske družbe, v njeni objektivnosti, nasilje nujno soprisotno (taylorizem, prva svetovna vojna, itd.). Mislim, da lahko pripisujem taki razlagi Heideggrove filozofije določen pomen: upa si namreč usmerjati interpretacijo Heideggrovih tekstov k izpostavitvi filozofovih intimnih protislovij in notranje omejenosti, ki se na primer kažejo pri njegovem popuščanju nacizmu. Ta interpretativni pristop se mi zdi pomemben še iz naslednjih razlogov: omogoča nam, da Heideggrova povežemo s kulturnim vzdušjem njegovega časa (v nekem avtobiografskem tekstu pravi, da je v prvem desetletju 20. stoletja tako kot drugi prebiral Dostojevskega, Kierkegaarda, Nietzscheja in Diltheyja); razpira pa nam nadalje še razumevanje dveh konstitutivnih razsežnosti njegove misli: hermenevtike in krščanske tradicije. Glede Heideggrove zasidranosti v krščanski tradiciji lahko povemo naslednje: Posthumna objava tečajev iz let 1919–1920, *Uvod v fenomenologijo religije in sv. Avguština*, dokazuje, kako globoko so bila temeljna Heideggrova naziranja zavezana svetopisemskim tekstom. V tečaju o *Fenomenologiji religije* so izpostavljene, izhajajoč iz razmišljanja o sv. Pavlu (navezuje se na obe pismi Tesaloničanom), bistvene tematike, ki jih bo pozneje razvil bodisi v *Biti in času* bodisi v še kasnejši »razgraditvi metafizike«. Pa še hermenevtična razsežnost. V spisih iz tega obdobja (v mislih imam zlasti recenzijo, ki jo je Heidegger napisal o Jaspersovi knjigi o *Svetovnih nazorih*) izpostavlja argumentiranje, ki je naravnano proti preveč »objektivističnemu« naziranju Husserlove fenomenologije. Jasno se kaže, da črpa njegova refleksija navdih pri hermenevtiki. Skratka: v tečaju o religiji skuša dojeti

in razumeti religijo tako, da izhaja iz neke religiozne izkušnje, in sicer iz izkušnje prvih kristjanov in iz svoje lastne izkušnje (pri tem sta zanimivi dve točki: prvič, religiozne izkušnje ne razčlenjuje kot zgodovinskega primera, ki bi ga namerno ali nenamerno izbral, marveč poudarja, da gre za njegovo »lastno« izkušnjo; drugič, sploh ne podaja »znanstvene« utemeljitve, ki bi opravičevala izbiro tekstov). Nadalje: napora, da bi dojel pojav od znotraj – v recenziji o Jaspersovi knjigi – ne argumentira teoretično (v smislu dojetja avtentičnega bistva pojava), marveč z razlogi, ki bi jih lahko pripisali eksistencialni angažiranosti. Zgodovinski pojav, zgodovinsko »stvar«, za katero nam gre, dojamemo samo tako, da se postavimo v neposredni odnos do nje, kar pa izključuje sleherno objektivnost. Na ta način namreč podajamo določeno interpretacijo, ki je vedno zainteresirana, zavzeta, pristranska, načrtna.

Naj se sedaj povrnem k šibki misli. Na gornjo razlago Heideggrove misli – ki ni niti delna niti samovoljna – se šibka misel nedvomno navezuje. Izmed Heideggrovih tekstov, ki sem jih omenil, in sicer tečaja o religiji in recenzije o Jaspersovi knjigi, je po mojem zanj odločilnejši prvi. Tečaj namreč že podaja to, kar recenzija nakazuje kot metodo, kot pot, ki jo je treba ubrati. V tečaju o religiji izhaja Heidegger iz krščanske izkušnje, se pravi iz svojega eksistencialnega in zgodovinskega položaja zato, da bi spoštoval hermenevitični program, ki ga je začrtal v recenziji Jaspersove knjige. Tako se šibka misel jasno zaveda svoje umeščenosti v pozno modernost – in ne samo to, svoj položaj skuša tudi interpretirati. Tedaj ugotavlja, da je prišlo do ošibitve močnih ontoloških struktur na vseh področjih eksistence. Čeprav mogoče ni takoj razvidno, se to gledanje tesno navezuje na Heideggra. V obeh primerih gre namreč za krščansko tradicijo. Lahko bi rekli, da predstavljata Heideggrova filozofija in šibka misel dva različna interpretativna pristopa, vendar sta ta dva pristopa nedvomno medsebojno povezana.

Povedano drugače. Če se postavim na sled Heideggrove filozofije, se moram ovedeti, da bit ni objektivnost, ki bi bila enkrat za vselej postavljena in dana ter povsem razvidna umu (kar je veljalo od platonizma do pozitivističnega scientizma). Nasprotno, jasno mi je, da se »na koncu« (z Nietzschejem) ta objektivnost razprši v množstvo svetovnih nazorov, med katerimi ni možna sprava. Sem torej v tem položaju in poklican sem, da podajam odgovor za svoj položaj – torej da to stanje interpretiram kot nekdo, ki mora najpoprej razumeti vprašanje. Interpretiram – se pravi, ne gledam objektivno – svoje stanje kot položaj

v postmoderni, v kateri ni »od biti ostalo ničesar«, v kateri nimamo temeljev, marveč samo razlage; le-te pa morajo nujno stremeti po soglasju, poravnavi, dogovoru, skladnosti. To stanje imenujem ošibitev biti. Naj navedem nekaj primerov: psihoanaliza razjeda dokončnost zavesti; demokracija razgrajuje naziranje o popolni avtoriteti države; multikulturalizem kaže, da se je iztekla vera v enotni in napredni tok evrocentrične zgodovine; celo fizika deluje v to smer, s svojo redukcijo stvarnosti na neoprijemljive in abstraktne elemente. Medijski svet pa kaže na to, da se vsa zgodovina sprevača v fabulo – pripoved. To so samo aspekti, videzi ošibitve. Sedaj se lahko vprašamo: kako pa je ošibitev biti povezana s krščanstvom, torej s tisto razsežnostjo, ki je najprej navdihovala Heideggro in nato, posledično, še šibko misel? Povezavo med ošibitvijo biti in krščanstvom doumemo, če krščanstvo razumemo v izvornem sporočilu kenozo. Zahod je kraj zahajanja (biti) in učlovečenja Boga, je kraj, kjer propade sleherni enačenje med bitjo in polnostjo navzočnosti pa tudi nasilja. Kajti vsaka identifikacija med bitjo in navzočnostjo je vedno ustvarjala in prinašala nasilje.

12

Če se sedaj povrnem k začetku svojega predavanja in k trditvi, da obstaja neka »italijanska« specifičnost, mi bo v pomoč še italijanski filozof Benedetto Croce. Čeravno se na prvi pogled ne zdi, se tudi Croce nagiba k hermenevtiki. Sem ga usmerja njegovo navezovanje na zgodovino. Za naše izvajanje pa je zanimiva njegova slovita izjava, po kateri »ne moremo tajiti, da smo kristjani«. Naj obrazložim: filozofija, ki ne sprejema metafizičnega izenačenja med bitjo in objektom – objekt je tu pojmovan kot temelj, ki lahko vse obrazloži in opravičuje – se lahko (paradoksalno) razvija samo kot filozofija zgodovine. In sicer: razlogi, ki jih taka filozofija lahko podaja v racionalni debati, so vedno opredeljeni. Te razloge namreč opredeljuje in določa poreklo oziroma preteklost, iz katere izhajamo. To pa je naša zgodovina, zgodovina umrljivih bitij. Nikakor ni naša zgodovina zakladnica kakih večnih resnic ali dokončnih temeljev. Ko se s Crocejem prepoznavamo za kristjane, prepoznavamo torej naše poreklo in izvore, brez katerih bi ne imelo naše življenje, življenje mislečih bitij – tu, sedaj, v moderni in poznomoderni Evropi – nikakršnega smisla. Brez tega porekla ne bi mogli smisla svojega življenja sploh niti razviti. Sedaj pa bi se lahko vprašali: Je tako razmišljanje o krščanstvu preveč šibko? Pa vendar, mar ne izpolnjujemo božje zapovedi, ki nam nalaga ljubezen in usmiljenje do bližnjega, ravno tako, da sprejemamo našo končnost in se odpovemo sleherni zahtevi po dokočnih resnicah?

Prevedla Veronika Breclj

UČINKI ŠIBKE MISLI

Predlog, ki so ga različni misleci izoblikovali – eni bolj, drugi manj neposredno – o »šibki misli« v istoimenski antologiji iz leta 1983,¹ je povzročil vrsto učinkov, ki jih urednika zbornika nista pričakovala. Ti učinki se niso izčrpali v nekem doglednem času – kot se običajno dogaja po izidu posrečenega eseja –, marveč so dolgo trajali in zajeli področja onkraj samih filozofskih okvirov. Eden izmed najvidnejših sega na jezikovno področje: izraz »šibka misel« je takoj stopil v obtok: v najrazličnejših diskurzih, še zlasti ne strogo filozofskih, se je udomačila raba pridevnika »šibek« v nasprotju z izrazom »močen«, kot da ta bi pridevnik namigoval oziroma se nanašal na določen način mišljenja. Nedvomno se pogosto rabljen izraz izpostavlja poplitvitvi in dvoumnosti vsakdanjih, obrabljenih rekov, hkrati pa ravno ta pogosta raba izdaja neko semantično resonanco in, rekel bi, celo potrebo. Videti je torej, da je izraz »šibka misel« stregel določeni potrebi: ponujal je možnost za osnutje odgovora – mogoče prenatrjenega in brez prave opredelitve – na zelo razširjeno in še

¹*Il pensiero debole*, ur. G. Vattimo in P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983, 1988. Zbornik (preveden v angleščino in španščino) vsebuje eseje, ki so jih prispevali: L. Amoroso, G. Carchia, G. Comolli, F. Costa, F. Crespi, A. Dal Lago, U. Eco, M. Ferraris, D. Marconi, P. A. Rovatti in G. Vattimo. Kot nadaljevanje te pobude lahko velja filozofski letopis, ki ga G. Vattimo pripravlja za založbo Laterza. Do sedaj so izšli trije zvezki (*Filosofia* '86, posvečen »Sekularizaciji«, *Filosofia* '87, posvečen »Zgodovini in teoriji«, in *Filosofia* '88, posvečen »Razvidnosti«).

neizoblikovano vprašanje. Gre za vprašanje, ki se po eni strani navezuje na nelagodje, in sicer nelagodje v odnosu do uveljavljenih in veljavnih kriterijev racionalnosti, po drugi strani pa se navezuje na vrsto ključnih problematik, kot je smisel »resnice«, in na vprašanja, ali je mogoče opisati« naše izkustvo, določiti kraj naše »identitete«, nakazati neko »dosledno« držo. To so nedvomno velike teme filozofske diskusije, ki pa so v našem kulturnem vsakdanjiku lahko zamenljive s tistimi v *medijih*, v zasebnem pogovoru itd.

Če hočemo podati sprejemljivo razlago učinkov »šibke misli«, bodisi da skušamo obrazložiti zavračanje, ki ga je doživela, bodisi pristajanje nanjo kot na možnost, da se način mišljenja, ali vsaj nekaterih njegovih elementov, spremeni, moramo izhajati ravno iz zgoraj navedenega stanja, se pravi iz raznolike potrebe – praznine, ki je v vsakomur vzbujala željo, da bi jo zapolnil. Pri razbiranju negativnih reakcij – bile so tudi zelo nasilne – najbolj izstopa nesorazmerje med uglašenostjo predloga o šibki misli (šibka misel se je predstavljala kot poskusna hipoteza, se pravi odprta, po svoji naravi ne izključujoča) in čustveno uglašenostjo reakcij, ki jih je sprožila na filozofskem področju (te reakcije pa so nasprotno posploševale, stremele so po določanju in hitri odpravi šibke misli). V njih je bilo čutiti potrebo oziroma zahtevo, da se »obranijo« vrednote razuma² in se prepreči mišljenju, da bi degeneriralo. Pa vendar je ta zahteva razkrivala neko prenapetost, ki bi jo – njo samo – lahko interpretirali kot »obrambno« obnašanje pred dvema občutjema, porarajočima se znotraj filozofskega dela: pred ogroženostjo oziroma pred strahom. V teh negativnih reakcijah se je oglašal v potlačeni oziroma prikriti obliki zlasti občutek ogroženosti, ki ga je šibka misel vzdramila povsem nenamerno: ni namreč sodil v njeno teoretična prizadevanja.

Pri razbiranju ostalih reakcij – recimo »pozitivnih« učinkov šibke misli – gre, po mojem, za to, da opišemo neko polje napetosti ali, preprosteje in primerneje, da ustvarimo napetost med njeno recepcijo – recepcijo utečenega izraza »šibek« in mnogovrstnih učinkov, ki jih je ta beseda sprožila na različnih področjih

² Kot pomemben primer lahko velja esej, ki ga je pred nedavnim napisal P. Rossi, *Antichi, moderni, postmoderni* (Antični, moderni, postmoderni) (v »Il Mulino, 320, 1988, str. 929–948; sedaj v *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, (Primerjava med modernimi in postmodernimi razumniki) Il Mulino, Bologna 1989), ki je sicer dovzeten za pluralno idejo razuma, stigmatizira pa »heideggerjanstvo« šibke misli s sledečimi besedami: »Filozofija se tu predstavlja kot oblika tradicionalizma, omejuje se na to, da pove, kakšno je pričujoče stanje, obrača se k estetiki in literaturi, vzbuja modro umirjenost, ki je lastna okrevajočim, in se povsem povrača k svoji tradicionalni tolažilni vlogi. Šibka misel je samo podzvrst močnega iluminizma. Meni se kaže kot v topli gredi ljubeče gojena vrsta razbohotenega plevla, ki se je razširil po vsej Evropi« (str. 939).

ter znotraj raznih diskurzov – in sodobno filozofsko literaturo (gre za nemajhen del sodobne misli), ki jo na šibko misel, sicer ne eksplicite, pa vendar neutajljivo, veže vrsta potreb, zahtev in zlasti *skupni* bistveni *problemi*. Opisovanje tovrstnega polja napetosti nudi različne, medsebojno povezane prednosti. Najpoprej omogoča razširitev perspektive: šibke misli ne moremo umestiti zgolj v italijansko filozofijo, kot da bi šlo za notranjo polemiko o značaju ali značajih sodobne italijanske misli. Prepleta se z avtokritiko fenomenologije, z nekaterimi motivi iz hermenevtike, z vprašanji, ki se porajajo po Heideggro, s kritičnimi izsledki analitične filozofije in končno z evropskim – ne samo kontinentalnim – toriščem, na katerem se odigrava usoda same filozofije in kjer prihaja do poskusov, da bi spremenili *filozofsko govorico* ter njen smisel (kot da bi bila nadomestljiva).

Nadaljnja prednost se ponuja posledično, ko skušamo določiti teoretično vrednost izrazov »šibek« in »šibka misel«: ravno to vprašanje je zbornik iz leta 1983 puščal odprto in je zato sprožil vrsto učinkov, ki pa so se sami spremenili v bolj določena in opredeljena vprašanja. Se pravi: začetna načrtovana nedoločnost izraza (ki je izhajala iz predpostavke, da bo taka nedoločnost vzajemno vplivala na druge že delujoče miselne instance, ne da bi jih usmerjala) je pozneje, ob obrabi izraza oziroma ob njegovem spreminjanju v slogan, sama zahtevala večjo določljivost. Tu smo se znašli na nekem razpotju. Lahko bi opustiti šibko misel, češ da je šlo za prehodno izkušnjo, se pravi za sicer pomembno, vendar že izčrpano prehodno fazo. Lahko pa bi se odločili, da zadostimo zahtevi po določitvi nečesa, kar je po sebi nedoločljivo: okrožje šibke misli. Izbira druge možnosti, za katero sem se opredelil, izhaja iz prepričanja, da »šibka misel« ni še obrabljena metafora; da intencije, ki so jo podpirale od samega začetka, niso še dovolj pojasnjene; da ne gre za osamljene intencije, marveč za intencije, ki so usidrane v široki filozofski resonanci; in da je zato mogoče opisati obzorje, znotraj katerega zadobiva tudi obrabljen izraz, pa naj bo še tako izprazen in poknjižjen, čisto določeno smiselno okrožje. Vse to pa, po mojem, predpostavlja, da izpostavimo metaforični značaj sintagme »šibka misel«, se pravi, da izpostavimo metaforičnost, ki zadeva tako izraz »misel« kot izraz »šibkost«. Jasno, vprašanje metaforičnosti nas ne vodi k retoriki, marveč k sami *etični zadevi* jezika oziroma k tesni in neodpravljeni zvezi med spremeno filozofskega jezika in etičnim vprašanjem.³

³ V svojih zadnjih spisih o metafori in pripovedi P. Ricoeur nakazuje podobno zvezo, vendar se po mojem mnenju drži izrazito avtonomnega naziranja etike, ki je vezana na čisto določene vrednostne prilastke. Prim. »Zaključke« v *Il tempo raccontato* (*Temps et récit III*, 1985, ital. prevod Jaca Book, Milano 1988, str. 367–413).

1. Filozofov strah

Zdi se mi primerno, da se nekoliko zaustavimo pri najbolj polemичnem dogodku, ki ga je izzvala šibka misel. Nanašam se na spis, ki ga je leta 1985 objavil C. A. Viano z naslovom *Va' pensiero. Debolezza e indeterminazione nel »Pensiero debole«*⁴ (Poleti, misel. Šibkost in nedoločenost pri »šibki misli«). Ta ugledni predstavnik italijanske filozofske in akademske kulture nepreklicno zavrača celotno šibko misel: zavrnitev je radikalna, ostra in ironična. Po Vianu širi šibka misel (njene predstavnike preimenuje v »i flebili« – medlotožeči) »tolažilno kulturo«; gre za »apologetični stroj«, za »modo«, ki bi se rada »znebila strašila strica«; šibka misel ponuja »staro ropotijo«. Pa vendar, kaj osporava Viano v bistvu šibki misli? »Primanjkuje teorija,« pravi. Pa še dodaja: »Gre za eseje, v katerih se običajnim sredstvom, ki jih uporabljamo pri sestavi teorij, zoperstavljajo dialektika, diferenca, hermenevtika, neskončno označevanje, naključne predstave, etimološke spekulacije, literarna razpredanja: vse to niso, kot pravi Rovatti, spoznanja, marveč misel.«⁵

16

Po objavi Vianovega sočnega (in simptomatičnega) pamfleta se je G. Vattimo zapletel z njim v dolgo in živahno polemiko (med drugim sta bila kolega na univerzi v Torinu). Tudi sam sem pozneje poskusil pripraviti repliko in sem celotno debato takole sintetiziral:

Vattimo je sintagmo »šibka misel« uporabil že pri Heideggru in, če me spomin ne vara, pri Benjaminu. Sam sem se je posluževal kot oznake za Marxovo teorijo o potrebah. Zdelo se mi je, da bi z njo lahko nadalje izrazili napor dobršnega dela sodobne filozofije, ki po eni strani ne prenaša metafizike in že vnaprej določenih in določljivih »resnic«, po drugi pa se kar jasno zaveda, da ne obstaja neki drugi breg, neka srečna in povsem svobodna zemlja, možnost, da bi zbežali, ne da bi se zapletli v protislovja. Ko je knjiga izšla, sem vsakomur, ki me je spraševal, kaj pomeni šibka misel, odgovarjal, da gre za nesrečno metaforo. Mogoče sem tako svoje sogovornike pahnil v še večje dvome: šlo pa mi je zato, da bi naglasil, da je kot vsaka metafora tudi sintagma šibka misel nesrečna, kajti odpoveduje se možnosti, da bi povsem opisala svoj predmet,

⁴ Esej uvaja zbirko, ki jo je pripravil C. A. Viano, *Va pensiero. Il carattere delle filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985 (prim. str. 3–21) (Poleti, misel. Značaj sodobne italijanske filozofije).

⁵ *Prav tam*, str. 5

ohranja pa še vedno prikrito in neuresničljivo željo po tem. Hotel pa sem še zlasti izpostaviti, da gre za nekaj metaforičnega: ta misel ni več *prava* misel in ta šibkost ne pomeni dobesedno neke fizične izčrpanosti oziroma upadanja moči. Še vedno sem prepričan, da nam metafora šibka misel omogoča vstopanje v zapleteno in ogrožujočo filozofsko tonaliteto našega časa, tonaliteto, ki zahteva, da spremenimo tudi način filozofskega pisanja (da jo sploh lahko ubesedimo). Vattimo bi se z mojimi pogledi ne strinjal. Ne samo to: pravzaprav lahko ugotovimo, da sledi vsak izmed avtorjev, ki so sodelovali pri zborniku, svoji zamisli o »šibki misli«. Prav gotovo ne gre za neko pomanjkljivost, marveč, nasprotno: najbrž je ravno ta raznolikost najbolj zanimiv vidik vse zadeve. Pa vendar se je pozneje dogodilo nekaj nenavadnega in simptomatičnega. Tako nasprotniki kot zagovorniki (in teh, po pravici povedano, ni bilo veliko) šibke misli so si dali opravka s tem, da so ustvarili neko prikazen oziroma, točneje, vrsto prikazni. Naslov (same knjige ni prebralo ravno veliko ljudi) je postal zrcalo in mnogi (med njimi tudi Viano) so iskali v njem odsev svojih strahov: strah pred tem, da bi se misel zrahljala in se izničila, strah pred staro in nikdar pozabljeno prikaznijo iracionalizma, strah pred intelektualnim neredom in lenobo, celo strah pred »večnim očetom« in v splošnem bojazen, da bi zbledela neka politična in kulturna resnica.⁶

Še vedno se mi dozdeva, da je najbolj razviden učinek šibke misli ravno naslednji: da je delovala kot notranji izziv, ki je razgalil prikrite misli, sindrome in tipično agresivnost ljudi, ki se ukvarjajo s filozofijo in zaslutijo, da je njihovo privilegirano stališče v nevarnosti. Kot prvi je Viano obračunal ne toliko s šibko mislijo (s katero se je med drugim nezavedno zbližal v svojem delu *La selva delle somiglianze* – Šuma podobnosti),⁷ kolikor s svojo senco, in zato pravim, da gre za simptomatično reakcijo. Ko branimo neko »teorijo« z agresivnimi držami, razkrivamo svojo vznemirjenost, strah in nesposobnost, da bi priznali, da so naše gotovosti zanihale. Senca namreč prej zahteva, da jo prepoznamo in predelamo znotraj misli, namesto da bi jo izključevali iz nje in jo poskušali opredeliti kot nekaj zunanjega. In ravno zato sem prepričan, da nas šibka misel usmerja k temu (in najbrž je to eno izmed njenih osrednjih naporov), da sprožimo proces pošibitve, proces, ki nas vodi k *sramežljivosti* kot drži v odnosu do mišljenja.

⁶ *Se il filosofo ha paura ...* (Če se filozof boji ...), v »La Repubblica«, 16. decembra 1985. Polemika med Vianom in Vattimom se je vnela še pred objavo tega članka na straneh priloge dnevnika »Stampa« iz Torina.

⁷ Prim. C. A. Viano, *La selva delle somiglianze*, Einaudi, Torino 1985.

Mislim, da Vianovi strahovi potrjujejo tovrstno interpretativno hipotezo. Učinki so med drugim povsem razvidni: ko pride do obrambnega izmikanja in umikanja pred lastnimi prikaznimi, nastopi tudi potreba po jasnem razmejevanju med dobrim in zlim. Na primer razlikovanje med spoznanjem, ki je dobro, in mislijo, ki je pa slaba. Ali še: med dobrim miselnim postopkom in slabo metaforo. (»Za medlotožeče pomeni šibkost konec hude more, novo dobo, ki priznava svobodo metafore in manipulacije.«)⁸

Pa še dalje: po takem razmejevanju je znanstvena metoda dobra, slabe so nasprotno hermenevtika, diferenca in neskončno označevanje (da ne govorimo o dialektiki). To pa pomeni, da v tem primeru raziskovanju sodobne filozofije ne pripisujemo nobene vrednosti, kot bi šlo za raziskovanje, ki je brez teoretične utemeljitve, in zato sorodno (po samovoljnem in pristranskem seznamu, ki ga Viano podaja) »naključnim predstavam« in »literarnim razpredanjem«. Tu se Vianova čustvena naravnost – neobvladana in mogoče na tej točki celo neobvladljiva – polašča spoznavanja in misli, v zvezi s katerima je po Vianu povsem zanemarljivo vprašanje, ki je za druge (kot na primer za P. Ricoeurja) čisto določen problem: spoznavanje in misel je mogoče zapopasti kot razliko in hkrati presečišče med razlaganjem in razumevanjem; drugače rečeno, kot fenomenološki problem odnosa med kategorialnim in predkategorialnim, med mejami spoznavanja in odprtostjo misli; ali, če sežemo h Kantovi *Kritiki čistega uma*, kot problem odnosa med analitiko in dialektiko.

18

Še zlasti pa bi rad izpostavil posebno figuro, ki domuje v pojavu, ki sem ga imenoval filozofov »strah«: to je specifična bojazen pred tem, da ne bi zapadli v »literarna razpredanja«. Gre za prastari strah, da ne bi omadeževali čistosti teorije, ki jo čuva filozof, z zunanjimi in drugotnimi diskurzi, kot so bili nekoč arhaični miti, danes pa moderna metaforika. Šibka misel je nedvomno ponovno obudila ta strah: če je bilo namreč za zgodovino filozofije značilno, da se je tekom stoletij očiščevala in osvobajala tovrstnih »razpredanj« (ter se pri tem zgledovala po znanosti), se zdi, da poskuša šibka misel z neko nostalgичno in celo nazadnjaško gesto prodajati »staro ropotijo«. Isti strah obhaja še nekega drugega kritika šibke misli, ki sicer ne zastopa Vianovih stališč. To je M. Cacciari, ki pravi: »Povem brez ovinkov. Če razumemo šibko misel kot tisto post-heideggerjansko vague, ki je doživela uspeh zlasti med Derridajevimi učenci v Franciji in se nato razširila v Italijo ter v Združene države, menim, da je zaslo-

⁸ C. A. Viano, *Va' pensiero*, cit. str. 21.

vela, ker gre preprosto za literaturo. Šibka misel je literatura, literatura, ki je ubesedila vodilno idejo našega splošnega občutenja, to je prepričanje, da sta raznolikost oziroma fragment že sama po sebi upravičena, da osporavata totaliteti in jo razkrajata.«⁹

Cacciarijeva sodba nam omogoča, da nadalje ponazorimo držo – izganjanje sence – ki jo je vzdramila šibka misel: šibka misel drami vsakič čisto osebni in poseben filozofov strah, in sicer tako, da deluje kot belo platno, na katero so projicirane različne podobe. Težko bi utemeljili trditev, da je šibka misel filiacija Derridajevega dekonstrukcionizma (dovolj je, da pomislimo, da se njeno zanimanje osredotoča na pošibitev osebkov in na metaforično ošibitev filozofske besede). Prej bi lahko uvideli, da ima dekonstrukcionizem opravlja s Cacciarijevo bojznijo pred tem, da bi filozofska meditacija izgubila svojo »visoko« naravo in zapadla v nizko ter nečisto splošno občutenje. Totaliteta in »obstojnost« teorije nastopata kot branika proti dvema strašiloma: fragmentarno resnico in literaturo, pojmovano kot splošno občutenje. Kaj pa dejansko? Dejansko je v precepu ravno »obstojnost« teorije, ki si domišlja, da ji je dana resnica – ravno ta zahteva po resnici pa postaja problematična in po sebi (se pravi po svoji zahtevi) neustrezna za to, da bi opisala naše izkustvo. Pa ne samo to, brez težav bi lahko preverili še dejstvo, da spadata tudi po Cacciariju misel in literarna forma v isto stavo: ker pa gre za stavo, ki ni utemeljena, ki ni utemeljena kot filozofski problem, se Cacciariju kaže kot zanemarljivo vprašanje.

19

Šibka misel poskuša utemeljiti ravno to stavo, tako da kolikor mogoče zadrži filozofove obrambne strahove. Treba je najpoprej presoditi status filozofske besede. Sama se ima za »visoko«, »obstojno«, s tem pa predpostavlja, da obstaja močan osebek, hranitelj ali vsaj nositelj resnice, pa še, da obstaja poseben predmet filozofije z lastnim jezikovnim kodom, se pravi »spoznavnostjo«. Kaj pa se dogodi, ko se prično znotraj kulturnega obzorja širiti sporočila, da se vse bistveno in odločilno odigrava na nekem drugem področju, na področju »neizrekljivega«? Šibka misel sprejema ta sporočila in jih razume v smislu bližine (neizrekljivo je naš tu in zdaj) in kot poziv, naj v prediranj filozofske govornice zajamemo v njej neki »naklon«, ki bi jo zbližal z našim tu in zdaj. V tem pogledu se mi zdi Ricoeurjevo zastavljanje problematike – v delih *Metafora*

⁹ M. Cacciari, *Filosofia oltre le fine* (Filozofija onkraj konca), v »Corriere del Ticino, 11. junija 1988 (intervju).

*viva*¹⁰ (Živa metafora) in *Tempo e racconto* (Čas in pripoved) – paradigmatično. Ricoeur pravi o času, da je to, kar nam je v vsakdanjem izkustvu najbližje, hkrati pa »neizrekljivo«. Ali je najti govorico oziroma filozofsko besedo, ki bi lahko »opisala« ta paradoks? Lahko bi postavili domnevo, da sta metafora in »zaplet« (pripoved) dva načina, s katerima se »razpira« filozofska beseda. Kaj pa je sedaj načeto? Načeta je namišljena »neposrednost« filozofske besede (njeno domišljanje, da je v neposrednem stiku z »resnico«); načete so nadalje vse »metafizične« implikacije, ki izhajajo iz te zahteve. Načeta je še zlasti zahteva po spoznavnem osebku (ki ga lahko poistovetimo s filozofom in njegovim podedovanim visokim znanjem) kot tudi ideja, da je spoznavanje ob upoštevanju določenih kriterijev res »obstojno«. Načeta je posledično specifičnost filozofske besede (in z njo njena sposobnost obvladovanja realnosti ter apriorna prednost nad nižjimi govoricami).

Kar se v filozofovem strahu pojavlja kot »literarno razpredanje«, bi lahko bilo čisto nasprotno: nujno »zvitje« (nedomačnost, dislokacija – razmeščanje) filozofske besede v trenutku, ko se sooča s paradoksi izkustva, in odkrije, da je njena normativnost pravzaprav brez moči.

20

Razumljivo je, da ob takih pogojih filozofov strah ne pojenja, marveč se celo razrašča, in to zlasti zaradi tveganja, ki ga predstavlja programatična pošibitev oziroma vrsta izgub, ki jih filozof doživlja. Vendar smisel pošibitve ni v preprostem prepoznavanju in vdanem zrenju »neizrekljivega«. Da je šibka misel samo poziv k vdanosti – je nesporazum, ki naravnost bremeni šibko misel. Mar gre tudi tokrat samo za sprevrženo podobo? Ki uprizarja na belem platnu skriti obraz filozofskega aktivizma? Razpiranje misli in filozofske besede je nasprotno poskus, da bi zapustili čeri, v katere se je zarila teorija, ki je celo pozabila na filozofsko vprašanje, kot bi bilo nekaj odvečnega? Pa pogledjmo to vprašanje, ki ga je šibka misel le ponovno izoblikovala: sprašuje se po pogojih, v katerih da postane »neizrekljivo« izrekljivo. Odgovor se začenja snovati, ko izključimo vsako kontemplativno oziroma povedno – se pravi afirmativno ali negativno – držo. Samo tako se vzpostavlja posebno kompromisno stanje: v njem izgublja jaz tisto legitimnost po obvladovanju realnosti, ki si jo je v filozofskem delovanju implicite ali eksplicite vedno lastil. Nesporazum bi sedaj nastal, ko bi ta odstop razumeli kot opuščanje odgovornosti, saj bi v tem primeru izhajali iz metafizične predpostavke, da je odgovorno delovanje, delovanje močnega jaza.

¹⁰ P. Ricoeur, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, glej zlasti sedmo in osmo študijo. Prim. tudi eseje v *Du texte à l' action*, Seuil, Pariz 1988.

2. Nujna metafora?

O šibki misli so tudi zapisali,¹¹ da gre v bistvu za moralno stališče, po katerem sveta ni treba spreminjati. Šlo naj bi za apologijo pričujočega stanja. Pa vendar ni jasno: zakaj naj bi bilo moralno stališče že po sebi reduktivno, teoretično siromašno in prazno? In če bi veljalo nasprotno, da ravno s tega stališča lahko presodimo teorijo in njene aporije? Ali še, če bi šlo za dislokacijo – razmeščanje misli v odnosu do svojih zahtev? Ker je razmeščanje misli do svojih zahtev najtežje in najbolj tvegano dejanje (saj nima preventivnih poroštev, na katera bi se zanašalo, niti čisto racionalnega temelja, niti avre neke daljne in izvirne modrosti), ga ne moremo enačiti z apologetičnimi (ali ideološkimi) držami, marveč z radikalno kritiko vseh naziranj o resničnostnih predstavah.

Šibka misel se izrecno navezuje na Nietzschejev nihilizem: mar ga lahko razumemo kot predajo in apologijo sedanosti? Bilo bi, kot da bi zamenjali (in danes bi šlo za neodpušljivo napako) zadnjega človeka s potuhnjenim pogledom in čezčloveka (oltreuomo), ki poskuša zdržati smrt Boga.

Ali je lahko neka misel šibka? Če bi to bila *dobesedno*, ne bi bila več misel. Torej ta »šibkost« pomeni vse kaj drugega kot utrujenost, bolezen, otopelost. In mogoče se mora spremeniti tudi ideja »misli«: ne več, kot zahteva običajno tradicija, snovanje, ki smo ga vajeni povezovati s strogostjo in močjo miselnega sklepanja, kar je Bergson imenoval »solidni« značaj inteligence. »Šibek« torej zadobiva smisel samo v odklonu do »močnega«: kot da bi šlo za delovanje, podobno koroziji, razkrajanju, rahljanju togih sklopov. In to usmeriti k filozofski tradiciji, zlasti k filozofski »moderni«, se pravi, podvreči temu korozivnemu delovanju: Descartesov subjekt, Heideggrovo razpolaganje z bitji (in stvarmi), znanje, ki s svojo učinkovitostjo, gotovostjo in nasilnostjo obvladuje ljudi in predmete in ki je v zgodovini zahodne misli preostanek težkega »metafizičnega« jedra. Če pristajamo na to jedro, ki mu vsekakor pripadamo, bomo prej ali slej odkrili, da sodimo tudi sami med obvladljive predmete. »Nasilje« nad stvarmi, naravo in celo nad drugimi ljudmi lahko prenašamo, tako da si ga prikrivamo ali ga skušamo olepšati, ne moremo pa ga prenašati nad samimi seboj: vsaj za dolgo ne.

¹¹ Prim. C. Sini, *Impressioni* (Vtisi), v »Alfabeta«, 66, 1984. Na straneh revije »Alfabeta« se je razvila obširna debata o šibki misli. Svoje poglede so s tem v zvezi izpostavili, med drugimi, M. Perniola, G. Jervis, C. Formenti, C. Sini, F. Rella, D. Marconi, G. Franck, P.A. Rovatti in G. Vattimo.

Šibka misel nas s svojo hoteno in nujno dvoumnostjo opozarja, da je neprehodna še neka druga pot. Nekateri so ugovarjali: »Ali se lahko zanesemo na šibko misel (ki zaupa Nietzscheju in Heideggru)? Ne bi bil že čas, da bi si prizadevali, da bi ošibili ne misli, marveč svet, ki je take ošibitve že skrajno potreben?«¹² Najbolj naravno in logično se nam zdi, da bi poiskali še močnejšo misel, ki bi premagala prikrito in odkrito nasilje današnjega sveta. Pa vendar je ravno ta pot neprehodna. Vemo, kaj se je zgodilo z mislijo, ki je skušala na osnovi močnega, kolektivnega subjekta zgraditi »znanstveno« teorijo in optimalni družbeni načrt. Kriza, ki jo je doživel ta izredni teoretično-praktični načrt, je povsem razvidna in mnogim je tudi jasno, da ne gre za začasno krizo, kot tudi to, da ta kriza ni samo posledica delovanja nasprotnih teorij in praks, marveč korenini v nedoslednostih samega načrta.

22

Sintagma »šibka misel« je potemtakem metafora. Kaže na možni »stil« misli, na držo, ki se ne prepoznava v zahtevah samega mišljenja, ki ne more biti »samo« spoznavna. V tem odstopu se odigrava njena »šibkost«. Nekateri bodo ugovarjali, da boleha šibka misel za konstitutivno netočnostjo in da bo zato zevala kot praznina, kot nedoločen in spremenljiv presledek med stvarmi in metaforami. Pa vendar ni tako: samo zaradi neke sprejete in ponotranjene intelektualne privajenosti smo uverjeni, da je treba za to, da smo »natančni«, odpraviti sleherno odstopanje govorce od realnosti in da kaže zato vrzel med njima nujno na poraz misli. Nasprotno, ravno ko se misel nauči odpravljati preostanke – da ni več nikakršnih odstopanj – se zapira vase, v svojo dobesednost! Možna je neka druga »natančnost«, ki ne nasprotuje metaforičnemu ubesedovanju, je manj siromašna in ne obsega samoobvladovanja lastnih momentov. Tako pa neizogibno tvegamo, da se poslovimo od ideje subjektivne, ločene, obstojne, čvrste identitete, ki se zrcali v lastnih vedenjih in misli. »Identiteta se razkraja,« je zapisal Levinas. V njej prebivata/domujeta diferenca in drugost, tako da se v njej prelivata druga v drugo jasnina in senca. Vendar je to »naš« kraj, čeprav vemo, da je »iluzoričen« kraj in da drugače ne more biti.

Sramežljivost govorce. Ta metafora zamaje zahteve misli in nam razpira napeto sceno. Sramežljivost je gibanje, ki poskuša prehoditi proti toku smer miselnih zahtev. Metafora je utišanje glasu, tišina, ki nastopi v govorici in v misli: je poskus, da bi razgibali polnost. Je »figura, ki odrešuje«, kot je predlagal F. Rella? Mar ni vstop v aporetično, tvegano in nujno izmikajočo se razsežnost?

¹² C Cases, *Da evitare* (Raje se izogniti), v »L'Espresso«, 5. februarja 1984.

S šibko mislijo se nam razpira konfliktno in protislovno obzorje, znotraj katerega trpko spoznamo, da je naša identiteta iluzorična točka in da se moramo nujno odpraviti na pot, ki vodi, pa naj se sliši še tako nenavadno, proti nam samim. Tako Rella, ki je bil dovzeten za šibko misel, zapiše: »Eden izmed aspektov današnje krize filozofije je konec dialektike. Bodei jo je v delu *Scomposizioni* (Razgradnje/Razstave) razumel kot misel, ki je bila še sposobna zaobjeti polemico in logos. Iz tega konca so se porodile pravne filozofije, kot so hermenevtika, ki razrešuje konflikt z dialogom, dekonstrukcionizem, ki izničuje konflikt, in šibka misel, v kateri se konflikt razblini.«¹³ Po drugi strani se Rella sam čudi, da bi lahko imenovali šibko misel »nesrečna metafora«: »Definicija 'šibka misel' se mi ne zdi tako brez vrednosti, kot se dozdeva Rovattiju, potem ko jo je sam predlagal. Vendar pod pogojem, da šibke misli ne pojmuje kot misli, ki jo načenja minljivost, marveč kot misel, ki pristaja na premene in prehajanja.«¹⁴ Rella izraža bojazen, da se ne bi zasedrali v krizno misel, v neko samo negativno misel, ki bi se v svoji teoretični prevleki kazala kot »spravna filozofija«.

Šibka misel je »nesrečna metafora« – pa vendar ne smislu, da je to slaba metafora, ki bi jo morali zamenjati z boljšo. Sicer, zakaj pa ne, a vseeno ne gre za to. »Nesrečna« je sama uglasenost metaforičnega gibanja, ki pomeni pošibitev, znižanje, umik. Mogoče lahko to nesrečnost povežemo s tem, kar je Rella imenoval »nelagodje«. Je nesrečnost besede, ki ji uhaja tarča, besede, ki lahko zariše samo odstop, praznino. »Niča« ne moremo udomačiti: in v metafori, ki zniža misel, nastopi učinek ničla in sebe spoznamo v razdalji do nas samih.

Če bi hotel kdo umevati šibko misel kot pravno filozofijo, potem ne vidim možnosti za njen razvoj in učinkovanje. Nasprotno: šibka misel svari, bodisi tistega, ki se napotuje proti »besedi brez misli«,¹⁵ se pravi ontološki radikalizaciji, bodisi tistega, ki veruje v odrešilno moč figur. Šibka misel lahko kritizira, sumi o »rešitvah«, projekcijah in razmeščanju »resnice«. Na nekaj podobnega nas danes spominja preplet med mislijo drugosti in pesniško besedo. Vendar nas navidezna bližina in celo tematsko sovpadanje med mislijo drugosti in šibko mislijo ne sme zavajati, da bi pozabili na razlike med njima, ki niso niti sekundarne niti zanemarljive. Kot na primer kredit, ki si ga misel drugosti prisvaja, ko ponovno vzpostavlja zahtevo po resnici.

¹³ F. Rella, *Asterischi* (Asteriski), Feltrinelli, Milano 1989, str. 112.

¹⁴ Prim. F. Rella, *La figura che salva* (Figura, ki odrešuje), v »Alfabeto«, 62–63, 1984.

¹⁵ Prim. G. Franck, *L'altro quotidiano* (Drugi vsakdanjik), v »Alfabeto«, 65, 1984.

Povrnimo se na privajanje na sramežljivost in njeno razočarujoče gibanje: na zahtevo, da bi v našem kraju lahko domovali potem, ko smo odkrili, da ta kraj ne more biti *pravi* dom.¹⁶ Da bi v njem lahko prebivali, kar pomeni – neizogibno – si ga osmislili. Privajanje na sramežljivost nas postavlja v stalen konflikt z zahtevo po resnici; še zlasti je to razkrinkavanje te zahteve in pošibitev figur, v katere se zateka. Vendar ne da bi imeli za sabo neko zaledje, ne da bi se lahko kamorkoli (h kraju, višje) umaknili kot gledalci. Privajanje na sramežljivost, ki je lahko eden izmed ključev šibke misli, je poskus, da bi zdržali konflikt s samimi seboj. Šibka misel nadaljuje poskus, da »povemo« to paradoksalno stanje.

Prevedla Veronika Brecelj

¹⁶ Rad bi omenil tudi poskus, ki ga je pred nedavnim tvegala A. G. Gargani, ko se je v delu *Sguardo e destino* (Pogled in usoda), (Laterza, Rim-Bari 1988) lotil pripovedovane misli (pensiero narrato). Na Garganija se veže poskus, ki izhaja iz Wittgensteina in ga presega, da bi ošibili analitično filozofijo podobno, kot se je tega lotil R. Rorty, in ki nam omogoča, da vstopimo na področje stičišč med šibko mislijo in sodobnim znanstvenim znanjem. E. Morin, na primer, (prim. eseje, ki jih je objavil M. Ceruti) vztraja znotraj »znanosti o kompleksnosti« pri konvergenci med hermenevtiko in epistemologijo.

Giovanni Leghissa

ŠIBKA MISEL: ITALIJANSKA POT V POSTMODERNO

25

Razmišljanje o mejah moderne se je v Italiji pričelo z objavo zbornika *Crisi della ragione* (Kriza razuma).¹ Sodelujoči avtorji so preverjali novo obliko racionalnosti in se spraševali, ali bi lahko veljala za alternativo klasični. Svoj namen so upravičevali z ugotovitvijo, da je zvajala klasična racionalnost, ki je nastala z moderno, vso kompleksnost sveta in zgodovinskega izkustva v pojmovno obvladano enoto – enoto, ki pomeni zlasti poenotenje oziroma redukcijo množstva *ad unum*. Klasična racionalnost si je s takim postopanjem podrejala izkustvo in poskušala obvladovati realnost. Šlo je za obliko obvladovanja, pri katerem sta bila teoretični vidik (spoznati stvarnost, da razumemo, kako deluje) in praktični vidik (če vem, kako deluje svet, ga lahko tudi obvladam) nerazdružljivo povezana. Za klasično paradigmo racionalnosti je bilo tovrstno spajanje med teorijo in prakso povsem samoumevno – resnico je namreč umevala kot zvesti odsev realnosti. Nadalje, izhajajoč iz predpostavke, da je realnost po svoji zgradbi enovita, je klasična racionalnost lahko uredila sistem vedenj (v katerem je zapopadena resnica) po stalnih hierarhijah in trajnih modelih, se pravi po občeveljavno priznanih obrazcih. Ravno zaradi tega se je imela za

¹ *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, uredil A.G. Gargani, Einaudi, Torino 1979. (Za zbornik so svoje eseje prispevali: C. Ginzburg, G.C Lepschy, F. Orlando, F. Rella, V. Strada, R. Bodei, N. Baldoni, S. Veca, C.A. Viano).

naravno: s svojimi sredstvi naj bi le razkrivala večno postavljeni, nespremenljivi red, ki vlada celotni realnosti. Iz te perspektive spoznavanje ni zadoščalo samo želji po resnici, marveč tudi globoki potrebi po varnosti in gotovosti: spoznavati je pomenilo prepoznati, da smo umeščeni v neomajno in nespremenljivo urejeni svet. Ko pa se je pričelo kritično spraševanje o tem, kaj povezuje željo po resnici in potrebo po gotovosti ter varnosti, se je začel klasični model racionalnosti krhati. Kritično prereševanje te povezave je vodilo do uvida, da zasledovanje racionalne podobe sveta ni nastajalo samo zato, da bi razpolagali z jasnejšim in bolj razvidnim poznavanjem sveta samega, marveč zato, da bi upravičili nastali socialni red in odnose moči znotraj družbenih formacij. V razporeditvi vedenj po disciplinah – ki jo je ponujala klasična racionalnost – se niso potemtakem zrcalile temeljne strukture realnosti, ampak podoba čisto določenega socialnega reda, ki je nastal v določenem zgodovinskem obdobju, pa čeprav se je poskušalo zgodovinsko pogojenost družbene ureditve zatajiti in jo predstaviti kot večno.

26

Kritično preučevanje klasične racionalnosti je tako razgalilo načine, po katerih so razum in ob njem znanstvena ter filozofska praksa začeli delovati kot sredstvo moči in oblasti, natančneje, kot sredstvo, ki upravičuje določeno družbeno formacijo. Opuščanje klasične racionalnosti je zato pomenilo, da so misleci zasledovali tudi določeno politično, kulturno in filozofsko strategijo. Imenovali bi jo lahko strategijo prevrata; šlo pa ji je zlasti za to, da bi razmejila novo teoretično področje in uveljavila nov, alternativni model racionalnosti, ki ne bi nadalje stregel potrebi po gotovosti in redu, marveč revolucionarni težnji po družbeni spremembi.

Ko prebiramo eseje, ki so zbrani v zborniku *Križa razuma*, ne smemo pozabiti, da je italijansko družbo okrog polovice sedemdesetih let preplaval globok reformistični vzgib: po eni strani je tedanja italijanska komunistična partija dosegla najvišji konsenz (na političnih volitvah leta 1976 je prejela 38 odstotkov glasov), po drugi strani pa so številne marksistično navdahnjene skupine, ki so delovale na šolah, univerzah, v delavskih družtvih in v posameznih komitejih mestnih četrti, poskušale organizirati nove oblike družbenega protesta, da bi zastopale potrebe ljudskih množic. Če pomislimo na to stanje, je nenavadno naslednje dejstvo: avtorji, ki so sodelovali pri zborniku, niso videli svoje osrednje teoretične referenčne točke v marksizmu – njihova kritika klasične racionalnosti in poskus osmiselitve filozofske alternative je izražala iz

avstrijske filozofske (in literarne) tradicije.² Nadalje, soavtorji zbornika niso načenjali klasične racionalnosti samo zato, ker je v znanje projicirala podobo popolnega, urejenega in povsem spoznatnega sveta. Hoteli so izpostaviti, kako je klasična racionalnost v svojem stremljenju po absolutnem pozabljala, da je vsako spoznavanje ustvarjanje končnih, zamejenih in zaradi svojih zamikov v gledišču presegljivih (revocabile) podob sveta. Tej racionalnosti so zoperstavljali radikalno konstruktivistični model racionalnosti, po katerem so različna vedenja in disciplinarne prakse, ki niso zvedljiva na en sam vzorec racionalnosti, ustrezneje prikazovala kompleksno realnost. Vedenje (se pravi posebna diskurzivna praksa, ki ustvarja vedenje) so tako lahko zapopadli in ga razlagali kot raznolik skupek strategij, ki odsevajo raznolikost življenjskih oblik, njihovo spremenljivost in zlasti njihovo nezvedljivost na čisti pojem.

Po navedenem lahko sklepamo, da se stališča posameznih mislecev, ki so sodelovali pri zborniku, zbirajo okrog dveh osnovnih tez: po eni strani so posamezni avtorji zagovarjali naziranje, po katerem načeloma ni mogoče ločiti izkustva smisla od širšega izkustva, ki ga ljudje – osebk, zvečina nereflektirano, doživljajo v različnih življenjskih okoliščinah; po drugi strani pa so sodelujoči avtorji kazali prepričanje, da je sleherna racionalna tvorba, sleherni model racionalnosti, kot tudi vsaka posamezna disciplina, le eden izmed možnih načinov osmiselitve realnosti – realnosti v njeni neizbrisljivi raznolikosti in kompleksnosti. V uveljavitvi tovrstnega konstruktivističnega pojmovanja vedenja so posamezni avtorji nahajali tudi možnost za politično osvoboditev, se pravi možnost za resnično preobrazbo odnosov moči v stvarnih življenjskih razmerah, znotraj katerih deluje tudi filozof.

Predlagana filozofska stališča so avtorji izoblikovali v znaku Nietzscheja, Wittgensteina in Freuda: na osnovi teh miselnih izhodišč je kriza klasične racionalnosti zadobila nov pomen: postala je zavestno osvobajanje ali nov začetek, ki vzpostavlja tudi novo naziranje vedenja. S tem pa se je spremenila sama ideja racionalnosti: da je volja do resnice nerazdružljivo povezana z voljo do moči, da je razum vpet v stvarne življenjske pogoje, da nezavedno potiska zavest in se nadnjo sklanja, ne gre namreč razumeti kot zmage iracionalnosti nad urejujočim in računajočim razumom, marveč kot razširitev racionalnosti,

² Gargani je namreč avtor številnih esejev o Wittgensteinu in avstrijski kulturi, ki je nastajala na *Jahrhundertwende*. Izmed teh del lahko omenimo dvojico knjig, ki sta izšli v nemškem prevodu: A. Gargani, *Der Staunen und der Zufall* (1985), Braumüller, Wien, 1990, in Id., *Der unendliche Satz* (1990), Passagen, Wien 1997.

ki omogoča izoblikovanje novega odnosa med njo samo in različnimi življenjskimi oblikami. Vendar dejansko lahko pristajamo na nov odnos samo na osnovi konstruktivistične predpostavke, ki se zavestno in pozitivno poslužuje konvencionalnosti racionalnih modelov. Pri tem ne smemo spregledati naslednjega dejstva: trditev, da ustvarja človeški razum vrsto modelov realnosti, izmed katerih nima nobeden pravice, da bi se postavljaj za absolutnega, ne pomeni, da so si enakovredni. Pomeni predvsem, da nam prepoznana konvencionalnost človeškega znanja nudi možnost za novo uporabo samega znanja, uporabo, ki je ne vklenja okovi tradicije.

28

Da razumemo preobrat, ki ga je sprožila programska naravnost zbornika *Kriza razuma*, se moramo zaustaviti pri recepciji Nietzschejeve misli sredi sedemdesetih let v Italiji. Pomembno je zlasti naslednje: Nietzscheja so v tem času različni razlagalci odtegnili od kroga iracionalističnih mislecev. Do tedaj je namreč veljalo, da ne more Nietzsche ničesar doprinesiti k filozofski diskusiji, po interpretaciji, ki jo je o njegovi misli kot o izrazu meščanske dekadence podal Lukacs v delu *Die Zerstörung der Vernunft*. Vattimovim³ in Cacciarijev⁴ delom pa gre zasluga, da so se uveljavile drugačne razlage Nietzschejeve misli, ki so nasprotovale uradni marksistični eksegezi. Po tej novi razlagi, ki je izpostavljala predvsem osvobajajočo naravnost Nietzschejevega nihilizma, je Nietzsche omogočal bodisi novo osmislitev racionalnosti v moderni družbi bodisi novo idejo subjekta. V prvi vrsti je mogočal razkritje, da ne izraža volja do utemeljitve realnosti izključno (in niti pretežno) iz potrebe po spoznavanju, ampak iz potrebe, da vsilimo svetu določeno vrednotenje – iz tega je izhajalo, da je mogoče postaviti v oklepaj model racionalnosti, ki nam ga posreduje tradicija, in ga pojmovati kot enega izmed možnih modusov racionalnosti. In če je bila s tradicionalno racionalnostjo povezana ideja subjekta kot samozvesti in samoobvladovanja, je bilo mogoče tudi to idejo postaviti v oklepaj. Na njeno mesto je sedaj stopala bolj razčlenjena in gibljiva ideja subjekta, v kateri utegnemo prepoznavati nove oblike subjektivnosti sodobnega sveta. Tudi v tem primeru je Nietzsche nudil dovoljšno zaslombo: Nietzsche je namreč pojmoval subjekt kot masko, kot spremenljivo in prilagodljivo instanco, voljno metamorfoz in premen.

³ Prim. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (Subjekt in maska. Nietzsche in vprašanje osvoboditve), Bompiani, Milano 1974.

⁴ Prim. M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (Krisis. Esej o krizi negativne misli od Nietzscheja do Wittgensteina), Feltrinelli, Milano 1976.

Kratko smo se zaustavili pri Nietzschejevi recepciji v Italiji, da se jasneje izrišejo okviri italijanske filozofske stvarnosti, v katere sodi programsko bogato delo *Kriza razuma*. Obenem si tako lahko predočimo nadaljnjo filozofsko debato, ki jo je obogatilo še drugo zborni delo, in sicer knjiga *Il pensiero debole* (Šibka misel); knjigo sta leta 1983 uredila Vattimo in Rovatti. Zbornik je pomemben, ker se je ravno v debati, ki se je razvila po njegovi objavi, italijanska filozofija radikalno spopadla z vprašanjem »postmoderne«. Ne samo to, v nekem smislu so osnovne ideje »šibke misli« do skrajnih konsekvenc razvile osvobajajoči načrt *Krize razuma*. Tudi v ideji »šibke misli« se namreč izraža potreba, da se poslovimo od klasične, računajoče in absolutne racionalnosti. Vendar razlika obstaja: »šibka misel« ni izpostavljala toliko prelomnice, ki jo nakazuje »kriza razuma«, kolikor možnost, da samo krizo presežemo. Pomembnejše od zahteve, da pretrgamo s preteklostjo – ki jo torej moramo pustiti za sabo –, je iskanje in načrtovanje, znotraj filozofske misli, novih področij, prehodljivih za subjekt, ki se zna kretati tudi ob tistem pomanjkanju temeljev, ki je bilo za »krizo razuma« emblematični razpoznavni znak naše sedanjosti.

Najprej bomo prikazali teoretični predlog, ki ga je Vattimo podal v svojem uvodnem eseu. Vattimo izhaja iz ugotovitve, da nas od dialektične misli ločuje določena razdalja. Če nam dialektična misel velja za kritično misel, ki je zgodovino dojemala kot odprto in spremenljivo dogajanje, se pravi kot dogajanje, ki ga zaznamujejo prekinitev in premene, lahko trdimo, da je veliko doprinesla k samorazumevanju moderne. Vendar današnje stanje zahteva svoje: večjo pozornost moramo posvetiti danosti, da je realnost, ki nas obdaja, izmuzljiva, da njene kompleksnosti ne moremo zvesti na kategorije, na katere nas je navadila dialektika. Če bi to kompleksnost hoteli zapopasti v dialektičnih kategorijah, bi jo udomačili, osiromašili, saj stremljiva dialektična misel po doseganju smisla, v katerem prozornost pojma zaobjema vso realnost, brez preostankov. V takem miselnem prilaščanju realnosti, kjer pojem izraža tudi negativne momente, čutimo prej neko izgubo kot pridobitev. Izgubljammo ravno kompleksnost – kompleksnost namreč ni skupek posameznih dogajanj, ki bi jih lahko povezali, potem ko smo jih razporedili po določenem vrstnem redu, ampak nestalen in spremenljiv sestav dogodkov, ki imajo vsak svoj lastni smisel in okrožje.

Izslediti misel, ki je sposobna izražati dogodek – to je po Vattimovem predlogu stava šibke misli. In če dialektična misel tega ni sposobna, se moramo navezovati na neko drugo naziranje, in sicer na naziranje difference, ki jo Vattimo

povzema po Heideggru. Tu lahko omenimo, da je Vattimo pred objavo zbornika *Šibka misel* posvetil Heideggrovi misli kar nekaj študij, v katerih je posebno pozornost namenil ravno ontološki diferenci; v njih je nakazal tudi svoja razhajanja od razlag, ki ju o ontološki diferenci dajeta Deleuze in Derrida – oba naj bi jo umevala v smeri, ki je Heidegger ni motril. Če izhajamo iz ontološke difference, meni Vattimo, ne moremo zasledovati utemeljevanja. V igri difference se namreč bit odteguje, od nje preostaja samo odlog, odgoditev in dar. Da obstaja razlika med bitjo in bivajočim, pomeni, da se bit ne daje kot povsem razprta, polna prisotnost, na kateri bi lahko utemeljevali bit bivajočega. Da pa lahko doumemo novost in prelomno vrednost te misli, se moramo osvoboditi metafizičnega naziranja biti, po katerem bit pomeni stabilnost, temelj, absolutno navzočnost. To osvobajanje ne zahteva kakega junaškega napora: če zremo načine, na katere se bit kaže v dobi tehnike, lahko zajamemo njene »šibke« poteze. In ravno na te poteze nas opozarja Heidegger. Tako nam Vattimo ponuja interpretacijo Heideggrove misli, ki se ne more izogniti Nietzschejevim ugotovitvam o nihilizmu. Nihilizem ni doba, v katero bi stopili hote, ali nasprotno doba, ki bi nas doletela: nihilizem zarisuje naš način bivanja, predstavlja že običajni okvir našega izkustva. Ko oznanja Nietzsche, da je bog umrl, ne izvršuje kake prerokbe, ki naj bi zdramila človekovo zavest, marveč preprosto namiguje na stanje, v katerem se že nahajamo. Ravno tako branje Heideggrove ontologije, v katerem je izpostavljen epohalni značaj misli difference, opravičuje odločitev za »šibko« filozofijo: ker epohalnega značaja biti ne moremo opisati po kanonih asimptotične misli, ki se približuje realnosti, da bi jo, prej ali pozneje, zajela v njeni celovitosti, mora misel sprejeti začasnost svojih izsledkov v zavesti, da jo obvladuje prav tista minljivost, ki obvladuje tudi dogodek.

30

Jasno je, da tako zastavljanje ireverzibilno spreminja tudi status resnice. Najbrž je v tem filozofska stava, ki jo prinaša »šibka misel«. Po Vattimu se šibka misel ne odpoveduje pojmu resnice, kakor nekako namiguje postmoderna misel difference: poslavljanje od metafizike prej pomeni, da zavestno in osvobajajoče sprejemamo dejstvo, da se resnica daje znotraj igre interpretacij. O tem Vattimo piše:

»Resnica je sad interpretacije, toda ne zato, ker bi s pomočjo interpretativnega procesa prišli do neposrednega dojetja resničnega (...), ampak zato, ker se resnica konstituira le v interpretacijskem procesu, dojetem predvsem z ozirom na Aristotelov smisel izraza *hermeneia*, izražanje, *formulacija*; v tem ,retorič-

nem‘ pojmovanju resnice bit skusi skrajnost svojega zatona (po Heideggru je Zahod dežela zatona biti) in do konca doživi svojo šibkost; kot v Heideggrovi hermenevtični ontologiji postane samo *Über-lieferung*, prenašanje, in se že razblinja v postopke, v ‚retoriko‘.⁵

Razlagati bit, izhajajoč iz difference, pomeni torej, da se odpremo neskončni raznolikosti retorik, preko katerih so posamezne človeške skupnosti skusile bit – pomeni pa tudi, da priznavamo legitimnost slehernemu modusu, v katerem se bit daje. Šibka ontologija, o kateri govori Vattimo, se kaže kot filozofski program, v katerem sta ontologija in etika tesno prepleteni druga z drugo. Če se bit daje samo kot interpretacija, tedaj izgublja realistično pojmovanje resnice svojo absolutno vrednost in postaja preprosto ena izmed možnih teoretičnih izbir na gnoseološkem področju. Z etičnega vidika pa odločitev za hermenevtiko pomeni, da lahko razvežemo vez, ki je povezovala nasilje z metafiziko: to pa zato, ker teorija interpretacije – dojeta kot ozadje, na osnovi katerega lahko spočenjamo to, kar nam bit usodno pošilja – ne bo nikoli opravičevala nasilnega samopotrjevanja lastnega gledišča. Tu pa je pomembno naslednje: hermenevtičnega pristopa ne gre vzpostavljati samo v odnosu do drugega, se pravi do načina, s katerim se drugi sooča z resnico, marveč tudi do nas samih, saj bi drugače tvegali, da pristanemo na relativistična stališča. Vattimova hermenevtična opcija namreč izključuje relativizem: če dobro premislimo, pomeni relativizem napačno držo – zato da smo relativisti, se moramo izvzeti iz svetovnega zgodovinskega dogajanja, ga motriti od zunaj; šele tako lahko ugotovimo, da je sleherni zgodovinski izkustvo biti povsem enakovredno drugemu. Pa vendar je ravno samoizvzemanje subjekta iz zgodovine nezdržljivo s končnostjo, ki nas zaznamuje in ki se je v dobi dovršenega nihilizma nepogrešljivo zavedamo.

Ugotovitev, da hermenevtični vidik izključuje relativizem, nam nadalje omogoča, da osvetlimo še neko točko Vattimove šibke ontologije, ki se kaže v tem eseju. Gre za nerazvezljivo povezavo med končnostjo tubiti in obzorjem, znotraj katerega se neki zgodovinski človeški skupnosti razpira smisel biti. Zvest svoji interpretaciji Heideggrove misli in predvsem ugotovitvi, da ni bistvenega preloma med *Bitjo in časom* ter ostalo Heideggrovo produkcijo, postavlja Vattimo končnost za transcendentalno osišče lastnega diskurza: če ne bi bila tubit minljiva, ne bi nikakor mogla skusiti sveta, saj se svet kot tak daje samo v

⁵ G. Vattimo, P. A. Rovatti, *Il pensiero debole* (Šibka misel), Feltrinelli, Milano 1983, str. 26.

strukturi dogajanja, se pravi v skupku dogodkov, ki spremljajo izkustvo tubiti kot končnega bitja.

V Vattimovi interpretaciji šibke misli, ki smo jo skušali povzeti, je zaznavno njeno hermenevtično poreklo in hkrati njen nadaljnji razvoj. Njegov učitelj je bil Luigi Pareyson (1918–1991), ki je v Italiji razvijal hermenevtično pojmovanje resnice, še pred recepcijo avtorjev, kot sta Ricoeur in Gadamer. Pareyson, ki je spočetka predelal krščanski spiritualizem ob upoštevanju eksistencialističnih instanc, je v svoji zadnji fazi uvidel, da je interpretacija nosilna struktura eksistence. Ravno izhajajoč iz teh zasnutkov, je Vattimo predelal Heideggrovo ontologijo in svojo predelavo dopolnil v predlogu o »šibki misli«. Potreba, da poglobi idejo breztemeljnosti, ki je zapopadena v ošibitvi biti, je Vattima spodbudila, da je proti koncu devetdesetih let razvil originalno interpretacijo krščanstva – le-ta zaznamuje vsa njegova zadnja dela. V Vattimovi interpretaciji krščanstva je osrednjega pomena pojem sekularizacije, ki je v 20. stoletju, od Löwitha dalje, odigral bistveno vlogo pri debatah o genezi moderne. Vattimo meni, da sekularizacija jasno izraža usodo biti v modernem času, to pa zato, ker je v tem naziranju zajeta ideja vse večje pošibitve močnih, utemeljujočih potez biti. Da se je naziranje sekularizacije porodilo znotraj teologije, po Vattimovem mnenju ni naključno, marveč nam nudi dragoceno napotilo. Če se moderna dovršuje v nihilizmu, se pravi v zavesti, da je nemogoče doseči dokončno utemeljitev, je to zaradi krščanstva: krščanska vera namreč sili v to smer. Osrednjega pomena je v tem oziru pojmovanje *kenoze*, o kateri govori sv. Pavel v Pismu Filipljanom: *kenoza* izraža dramo zedinjenosti Očeta in Sina – učlovečenje *Logosa*. Da je Jezus, pravi bog in pravi človek, lahko skusil popolno zapustitev, kozmično zapadlost, pomeni, da božje – najvišji izraz temelja – lahko doumemo kot dar, *Gabe*, *Geschick*, razpršitev. Pojmovati odnos med božjim in svetom, izhajajoč iz *kenoze*, ima za posledico hermenevtično zvitje našega odnosa do izvora: do božjega nimamo neposrednega dostopa, lahko sledimo odtisom, ki jih je zapustilo v zgodovini, se pravi v kraju, kjer se je dogodilo učlovečenje *Logosa*.

V tem bežnem zarisu Vattimove filozofije nam je šlo zlasti za to, da nakažemo, kako se njegova poznejša filozofija razvija iz hermenevtične ontologije, ki jo je predstavil v uvodnem eseju zbornika *Šibka misel* in ki sama korenini, kot rečeno, v italijanski hermenevtični filozofiji. V načrtu »šibke misli« pa je zaznati še neko drugo filozofsko strujo, lahko bi rekli fenomenološko. Sourednik zbornika, Rovatti, je bil namreč učenec filozofa Enza Pacija, ki je okrog polo-

vice petdesetih let izvirno predelal Husserovo misel. Tako za Pacija kot za Rovattija je v osredju filozofske refleksije naziranje subjekta: subjekta pa tu ne gre razumeti kot transcendentalne instance, marveč kot začasni in nestalni pol znotraj širšega relacijskega sestava. Paci je radikaliziral pojmovanje epohé in tako razgrajeval idejo subjekta kot nevtralne instance, ki naj bi kot nekaj *unbe-teiligter Zuschauer* opazoval zapleteni *Lebenswelt*. V tej smeri je Rovatti raziskoval možnost nadaljnje detranscendentalizacije subjekta in se pri tem samostojno ter izvirno navezoval na nekatere sodobne francoske mislece (Derridaja, Foucaulta, Lacana). Fenomenološka naravnost Rovattijeve misli pa se kaže zlasti v načinu izpostavljanja »šibke misli«. Rovatti, kot tudi Vattimo, ne pojmuje pošibitve filozofije kot razglašanja nekega programa, marveč kot oza-veščanje dejstva, da se je po Nietzscheju bistveno spremenil naš odnos do resnice. Razumeti filozofijo kot prakso absolutnega utemeljevanja ni le anahronistično, marveč nam onemogoča, da bi razvili nove elemente, ki jih prinaša dovršitev nihilizma. Pri tem pa Rovatti ne misli zarisati obrisov nove ontologije – sprašuje se o spremembah, ki jih je subjekt doživel v sodobnem svetu, v katerem sodi pomanjkanje temeljev, še prej kot v filozofsko refleksijo, v naše vsakdanje izkustvo. Ravno v tem zastavljanju je mogoče uvideti fenomenološko naravnost njegovega predloga: raziskovanje poti, ki naj jih filozofija prehodi, potem ko je opustila močno apodiktično idejo resnice, lahko tvori filozofsko osrčje, vendar v zavesti, da ostaja subjektivnost stalna spremljevalka samega raziskovanja.

33

»Šibka misel« nam naj bi globoko načenjala spoznavni akt tako z vidika spoznavajočega kot z vidika spoznavanega (...) K temu nas sili nihilistična de-strukturacija temeljnih kategorij, poskus, da zrahljamo oblast, ali, če želite, »moč« enotnosti. Unum, ki se mu prilagaja spoznavanje, to je treba pošibiti: zato, da spregledamo, da se ta moč vrašča v idejo, ki jo imamo – in jo hočemo tudi imeti – o realnosti in sebi.«⁶

V tem citatu se jasno kaže, kako je po Rovattiju subjekt v določenem odnosu s krajem, ki ga kot ljudje od vedno prebivamo in ki torej ni samo pojem naše metafizične tradicije. Pojavlja pa se tudi paradoksalni izid refleksije o »šib-kosti« misli: pošibiti pojmovanja, kot so subjektivnost, realnost, spoznavanje, skratka vse kategorije, ki se jih filozofija poslužuje, da bi opisala svet, ne olajšuje ničesar – nasprotno, celo otežkoča filozofsko prakso, in sicer zato, ker

⁶ G. Vattimo, P. A. Rovatti, *Il pensiero debole*, cit., str. 42.

smo se v vsaki kategoriji naučili prepoznavati enega izmed načinov našega odnosa do sveta in do sebe. Nujno je zato, da se filozofija pomeri s tematiko pripovedi in metafore, ne da bi zaradi tega razvodenela v neki literarni zvrsti – filozofija mora vztrajati v paradoksu refleksije o subjektu, ki jo lahko jamči izključno akt, s katerim se sama misel zasnavlja.

Tematiki filozofske pisave in paradoksa, ki ju je Rovatti jasno izpostavil v uvodnem esejju zbornika o šibki misli, je nato stalno razvijal. Njegova filozofska pot je tudi način, da izrazi strnjevanje filozofske pisave. Le-ta je neizogibna, ko razmišljamo o tem, kaj pomeni zbliževanje z neodpravlјivim (irreducibile) jedrom subjektivnosti, za katerega pa vemo, da nam ne more nuditi nobenega absolutnega začetka. To strnjevanje filozofske pisave je treba spremljati, mu slediti, ga celo na skrivaj opazovati do skrajnih mej filozofske prakse. Gre za nevarno pot, ki pa je edina, da bi se izognili stari cesti filozofije – filozofije, ki začenja svojo pripoved o tem, kakšen je in naj bi bil svet v kraju, ki ga nihče ne prebiva.

Prevedla Veronika Brecelj



POGOVOR Z GIANNIJEV VATTIMOM

Ob predavanju, ki ga je filozof in evropski poslanec Gianni Vattimo imel na tržaški univerzi o šibki misli, smo se z njim pogovorili o njegovem političnem delovanju in o nekaterih filozofskih vprašanjih.

35

Naj za uvod navedemo nekatere podatke o življenju in delu tega pomembnega italijanskega filozofa. Vattimo se je rodil leta 1936 v Torinu, kjer je doštudiral filozofijo in jo pozneje na tamkajšnji univerzi tudi poučeval. Izpopolnjeval se je v Nemčiji pri znanem filozofu Hansu Georgu Gadamerju, po katerem je prevzel hermenevitično filozofijo, vendar je ta nauk pozneje – ob poglobljenem preučevanju Nietzschejevega nihilizma in Heideggrove filozofije biti – izvirno in samostojno razvil. V zadnjih letih se je tudi politično angažiral in bil leta 2000 izvoljen kot predstavnik Levih demokratov v evropski parlament.

Med njegova najpomembnejša dela sodijo *Subjekt in maska* (1974), *Dogodivščine razlike* (1980), *Onstran subjekta* (1981). Leta 1983 je izdal s filozofom Pier Aldom Rovattijem zbornik *Šibka misel*, ki je izredno zaslovel. Pozneje je objavil spise *Konec moderne* (1985), *Prozorna družba* (1989) in *Etika interpretacije* (1989). V slovitem delu *Vera o veri* (1996) pa tudi v nekaterih poznejših spisih o krščanstvu razvija misel, ki jo sam označuje za pravo krščansko filozofijo postmoderne dobe.

Vattimo je član znanstvenih svetov mnogih strokovnih italijanskih in tujih revij ter se pojavlja v raznih italijanskih dnevnikih, kot sta na primer La Stampa in L' Unità. Je član Akademije znanosti iz Torina. Za svoje filozofsko pa tudi splošno življenjsko delo je prejel vrsto uglednih ter visokih priznanj.

Govori se, da Vas Levi demokrati ne bodo ponovno izbrali za svojega kandidata na prihodnjih evropskih volitvah. Izjavili ste, da so se tako odločili zaradi političnih razlogov. Bi jih navedli?

Seveda, čeprav se na prvi pogled lahko zdi, da so k tej odločitvi botrovali tudi drugi, tako rekoč lokalni razlogi. Levi demokrati so namreč za evropski parlament izbrali svojo osebo, to je dosedanjo predsednico torinske pokrajine. Vendar, prepričan sem, da so na koncu prevladali politični razlogi. Naj pojasnim. Pred časom sem se pridružil gibanju, ki mu pravimo »ringaraja«, sodeloval sem torej pri pouličnih manifestacijah in raznih protestnih nastopih civilne družbe. V Torinu smo celo ustanovili združenje profesorjev in študentov »Alterà«, ki je uprizorilo prve »ringaraje« in je še vedno zelo aktivno. Vendar takim gibanjem stranke – vključno LD – niso naklonjene. Do njih gojijo zadržke, kot bi šlo za neko alternativno politično delovanje, ki se ne ujema z uradno strankarsko politiko. Pa ne sam to: vsa ta samodejno nastala gibanja nimajo svojega formalnega predstavništva. Čeprav sem torej v Torinu med pobudniki protestnih manifestacij, me ni nihče izbral ali izvolil za svojega predstavnika. V stranki, kot je LD, pa se vse odloča preko notranjih volitev. Stvari se nadalje še zapletejo zaradi naslednjega dejstva: mnogi privrženci »ringarajev« in drugih podobnih gibanj glasujejo za leve stranke, ne da bi bili vanje vpisani. Zastavlja se torej vprašanje: kako naj se obnašajo stranke do svojih nevčlanjenih volilcev, torej do tistih volilcev, ki v te stranke niso vpisani? Jih mar lahko prezrejo ali pa morajo nasprotno upoštevati tudi njihovo delovanje, zahteve in želje? Nedvomno gre za resno in zapleteno zadevo, ki bi se jo po mojem lahko razrešilo z nekakimi predhodnimi – primarnimi volitvami. Seveda bi le-teh ne smele organizirati stranke, sicer bi ponovno prevladali včlanjeni, marveč bi jih morali sklicati po točno določenih zakonih in tako bi bile merodajne. Gre torej za obsežnejšo problematiko, za vprašanje, koliko se volilci prepoznavajo v strankah, za katere so glasovali, in koliko se nanje lahko zanesejo.

To pravzaprav pomeni, da je treba spremeniti celotno politično kolesje – take spremembe pa se lahko izvršujejo le zlagoma. Do sedaj so politične izbire in odločitve sprejemali le »vrhovi« strank.

Nedvomno, tudi mene je za prejšnje volitve izbral vrh stranke: sem torej sin sistema, ki me hoče zdaj odpraviti. In vendar je vsa stvar veliko bolj resna, še zlasti, odkar je po novem volilnem zakonu razlika med večino in opozicijo v italijanskem parlamentu tako izrazita. V poslanski zbornici prekaša večina opozicijo za sto glasov, to pa pomeni, da opozicija večkrat sploh ne pride do izraza. V tem primeru je lahko javno mnenje odločilno tudi za parlamentarno delovanje. Kaže mu smernice, daje mu spodbude, nekako ga lahko navdihuje, in zaradi tega morajo stranke prisluhniti zahtevam vseh svojih volilcev oziroma civilne družbe. Sedanje stanje pa me je spravilo v pravo jezo, resnično zelo me jezi, da mi niso Levi demokrati potrdili kandidature, kot je sicer običaj.

Če ste tako jezni, pomeni, da ste se za svoje politično delo zavzeli. Na kaj ste ponosni in kaj bi naredili v primeru, da bi Vas ponovno izvolili?

Poglejte, pri prvem mandatu je človek kot na poskušnji, saj so mehanizmi evropskega parlamenta, kot sicer tudi državnega, kar zapleteni: šele sčasoma jih spoznaš in pričneš obvladovati. In če si novinec, ti veliko stvari, ki bi jih zaradi svojih kompetenc brez težav opravil – kot je na primer predsedovanje neki komisiji ali referiranje skupščini – običajno niti ne zaupajo. No, vsekakor. Sodeloval sem pri Začasni komisiji o sistemu satelitskega prisluškovanja in prestrezanja, poimenovani »Echelon«. Zaključnega poročila naša skupina, tudi po mojem posredovanju, ni podprla, saj dopušča posege, ki so v nasprotju z normami Evropske konvencije o človekovih pravicah. Poročilo namreč ugotavlja, da so tehnološka sredstva, ki omogočajo prisluškovanje in prestrezanje, že operativna in da jih lahko države uporabijo v obrambne namene, pa čeprav bi to pomenilo kršitev obstoječih pravil ter zakonov. Sodeloval sem nadalje pri komisijah o delovanju univerz in ukvarjal sem se z vprašanji bioetike; pred kratkim pa sva z Veltronijem pripravila poročilo o evropskih podporah kinematografiji in poklicnemu usposabljanju ljudi, ki so zaposleni pri sredstvih javnega obveščanja.

V novem mandatu bi mi verjetno zaupali več stvari, tako da bi se še bolj zavzel. Za bodočnost pa se mi zdi zlasti pomembno srečanje z novimi članicami Evropske unije; nadalje, povečanje pristojnosti za skupne zadeve, ki bi jih Evropska unija imela po novi ustavi, seveda v primeru, da bo sprejeta.

Ker ste že govorili o novih pristopnicah: kaj bo njihov pozitivni doprinos za Evropsko unijo?

Mislim, da je pozitivno že samo dejstvo, da so nove. V Evropi smo se nekako privadili na demokracijo, tako da se je ta mehanizem nekoliko obrabil: državljanji kažejo manjšo zavzetost za volitve, nekako ohladili so se. Vse to pa je do določene mere naravno, saj uživamo politično svobodo in gospodarsko smo tudi dovolj zaščiteni, da si ne želimo velikih sprememb. Ob novih članicah se bomo mogoče šele ovedeli določenih problemov in političnih drž, tako da se bomo morali z njimi pravzaprav pomeriti.

Nadalje je razširitev Evrope nujni pogoj za to, da postane Evropa kot politični osebek močnejša. Pravzaprav nimamo druge izbire: zato da se v bodočnosti Evropa ne spremeni v neko periferijo sveta, mora nujno nastopiti kot močna enota tako po prebivalstvu kot po svojem gospodarskem potencialu.

Ko sem bil izvoljen v evropski parlament, sem si predstavljal, da je združena Evropa prvi korak v smeri proti kozmopolitski državi, nekaki svetovni OZN. Danes pa sem mnenja, da mora postati Evropa eno izmed svetovnih središč in težišč. Ob prisotnosti ene same velesile, kot se dogaja danes, se namreč neizogibno nagibamo k avtoritarnim situacijam, znotraj katerih postaja terorizem edina možna oblika odstopanja in upora. Sovjetska zveza je zagotavljala alternativno politično možnost in je bila, v tem pogledu, uravnotežujoč element. Da se razumemo, sploh ne objokujem obdobja hladne vojne, vendar v času hladne vojne je bil svet varnejši. Če naj uporabim prispodobo: obstajala sta dva policaja, ki sta se vzajemno nadzorovala. Zato mislim, da je za ohranitev miru nujno, da imamo različne sogovornike, ki se znajo med seboj pogajati.

Evropa bi lahko postala samostojen politični subjekt in se na primer povezala z državami Latinske Amerike, ki so v kulturnem pogledu sorodne Evropi in torej posledično tudi manj odvisne od ZDA.

V nekem svojem članku ste zapisali, da je evropska identiteta kulturna identiteta, ki jo gre razumeti kot protipomenko naravni identiteti. Vendar kako: ali niso evropske kulturne vrednote, vrednote t. i. Zahoda, kot sta na primer ideja demokracije in človekovih pravic, že vesoljno sprejete in priznane?

Identiteto lahko določimo tudi po opoziciji: sam sem pričel braniti evropsko identiteto, ko sem jo začel primerjati z ameriško. Tu pa gre za paradoks: ZDA so podedovale evropske moderne pravice, vendar na neki poseben način. Ne morem trditi, da so jih iznakazile, lahko pa rečem, da so jih prikrrojile svojim

razmeram. Zaradi svoje »pionirske« tradicije so na primer Američani nesorazmerno okrepili pravice posameznika na račun skupnosti. Američani si mislijo, da smo Evropejci nekaki slabiči, ker pričakujemo, da bo država poskrbela za vse, in torej preveč pričakujemo od nje. Vendar tudi ne gre, da pojmuješ državo samo kot regulator zasebnih odnosov in imetja. Kako pa naj deluje demokracija v državi, v kateri gre na glasovanje samo 15% prebivalstva? V Ameriki tečejo razlike še vedno po razredih, zaradi bogastva, cenusa, celo rase: dovolj je, da pomislimo, da so v ječah zaprti povečini črnici.

Kar pa zadeva vprašanje o kulturni in naravni identiteti, naj povem naslednje. Težko bi govorili o neki evropski naravni identiteti. Evropa nima skupnih etničnih vrednot, nismo en sam narod, nimamo enega samega, skupnega jezika. In vendar nas veliko družijo. Zato, ko govorimo o identiteti, jo konstituiramo nekako retrospektivno. Tedaj si pravimo: pogledajte, vse to nas družijo, vse to nas že družijo. V tem primeru vzpostavljamo neko kulturno identiteto. Besedi kulturna identiteta uporabljam v njenem močnem pomenu: kulturna identiteta ne sloni na naravno danih in priznanih vrednotah, marveč na vrednotah, ki smo jih izbrali, se pravi, da so kulturno izbrane. Naj navedem primer: enakopravnost je nedvomno vrednota, vendar sploh ni nekaj naravnega – le pravljica je, da smo po naravi vsi enaki. Enaki postanemo po kulturi in zaradi kulture, kajti odločimo se, da bomo popravili naravne neenakosti s kulturnimi posegi – denimo z državnim posegom skrbimo za uravnavanje bogastva. To je izrednega političnega pomena. In ravno po tem se po mojem Evropa bistveno razlikuje od Amerike. Nekoliko poenostavljeno bi lahko trdili, da je ameriška Weltanschauung naturalistična: to je ideja, po kateri upravičeno zmaga največje in po kateri razlike strežejo razvoju sistema.

39

V zadnjih letih ste veliko svojih spisov posvetili krščanski veri in krščanstvu. Zapisali ste, da ste postali kristjan po zaslugi protikršćanskih mislecev, kot je Nietzsche. Spet drugje pa ste zapisali, da si lahko ravno zaradi krščanske morale predstavljate moralo brez Boga. Mar ljubite paradokse?

Res je, vedno jemljem za vzor paradoksalno izjavo »Hvala Bogu in zahvaljujoč se Bogu sem ateist.« Vendar ne samo to: Bog, ki se utelesi in prostovoljno sprejme križanje, je že v Svetem pismu neki paradoksalni Bog – Sv. Pavel govori o norosti križa. S krščanstvom pa me je res ponovno zbližal Nietzsche, kot tudi Heidegger. Heidegger mi je omogočil, da sem v krščanstvu razkril neidolatrijske vsebine. Na primer, Heideggrova ideja o ontološki razliki, torej o

razliki, ki teče med bitjo in bivajočim, nas lahko napeljuje k naslednji misli: Bog se od bivajočega ne razlikuje, kolikor je njegovo maksimalno stopnjevanje, torej nekako najvišje bivajoče, marveč, kolikor je sam v manjši meri bivajoče. Če dobro pomislimo, je namreč ono drugo pojmovanje, pojmovanje Boga kot najvišjega bivajočega, pravzaprav grško metafizično pojmovanje Boga. Grška metafizika si Boga predstavlja kot najmočnejšega – res je, da je to prešlo v krščanstvo, vendar ali ne gre za preostanek nekega naturalističnega mita? Nadalje, če izhajam iz pojmovanja, da je Bog najmočnejše bivajoče, si težko predstavljam in razlagam, zakaj mi hoče Bog pokazati svojo moč ravno preko križanja. Bogu v tem primeru pripisujemo tako nenavadno in od naše tako različno logiko, da pravzaprav ničesar ne razumemo. In vendar je v Svetem pismu zapisano, da nas je Bog ustvaril po svoji podobi, torej lahko upravičeno menim, da je nekaj racionalnosti tudi v njem. Če sedaj razmislim svoj odnos do tega Boga, do Boga, ki ga je že Pascal imenoval »Bog filozofov«, vem, da sem ateist, kot sem enako ateist v odnosu do tistega Boga, ki sklene stavo s hudičem na račun Joba. Kako pa naj to stavo razumem, smo mar v igralnici?

40

Mislim, da je upravičeno tisto pojmovanje, po katerem je krščanstvo zanikanje vseh naturalističnih, metafizičnih, močnih naziranj o božanstvu. V tem smislu sem, ravno, ker sem kristjan in ne pristajam na idolatrijo, ateist. Bog teh absolutov, teh avtoritarnosti, me pusti povsem brezbriznega, ne vzbuja nikakršnega zanimanja v meni. To ni tisti Bog, ki sem ga vzljubil z branjem Evangelija. In ravno to dolgujem Heideggro.

Kaj pa Nietzsche?

Drži, da se je imel za antikristjana, vendar bil je sin pastora in pisal je Zarasturo, kot bi pisal novi Evangelij. Zadnje čase sem vse bolj prepričan, da ima Nietzsche v mislih, ko govori o »smrti Boga«, Kristusa na križu. Res je, da razlaga to svojo misel Nietzsche drugače; pravi namreč, da je Bog umrl, ker ga njegovi verniki niso več potrebovali, ker se jim je zazdel lažen. To drži, pa vendar, to je ponovno Bog metafizike, Bog Spinoze, se pravi vsemogočni Bog, ki vse določa in postavlja vse na pravo mesto.

Živimo v času, v katerem so propadli, kot pravi Lyotard, vsi miti moderne in so se iztekle vse njene pripovedi, v času post-moderne, ko je propadel tudi metafizični mit vsemogočnega Boga. In tu mi prihaja na misel kot mit – model Zahoda – Pavlova kenoza, izpraznitev, izničenje, ponižanje Boga, ki se prosto-

voljno poniža in utelesi. V filozofski govorici je to Heideggrova ošibitev biti, kar bi lahko izrazili kot zmanjšanje nasilja, kot pojmovanje, po katerem ni prava bit tista, ki se uveljavlja nasilno. Ali v politiki priznavanje drugih kultur, idej, verovanj, priznavanje, da imajo različne manjšine pravice, da svoja stališča branijo in ohranijo.

Pogovarjala se je Veronika Breclj

POGOVOR S PIEROM ALDOM ROVATTIEM

42 Letos bo Oddelek za filozofijo tržaške univerze začel sodelovati z ljubljanskim filozofskim oddelkom. Med pobudnike sodelovanja sodi profesor Pier Aldo Rovatti. Zato smo ga prosili za pogovor, v katerem pa nam je spregovoril tudi o svojem splošnem delovanju.

Pier Aldo Rovatti od leta 1977 poučuje zgodovino sodobne filozofije na filozofski fakulteti v Trstu. Še zlasti so mu blizu filozofi: Husserl, Marx, Nietzsche, Heidegger, Lacan, Foucault in Derrida. V zadnjih letih je objavil naslednja dela: *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto* (Stava: Heidegger, Husserl, subjekt) (1987), *Abitare la distanza* (Prebivati razdaljo) (1994), *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale* (Preluknjani kotel. Naše paradoksalno stanje) (1998), *La follia, in poche parole* (Norost, v nekaj besedah); je tudi uredil leksikon sodobnih filozofov *Dizionario dei filosofi contemporanei* (1990). Sodeluje z različnimi italijanskimi revijami in italijanskim dnevnikom *La Repubblica* in je urednik filozofske revije *aut aut*.

Je v vašem spominu kakšen poseben dogodek, ki Vas je usmeril k filozofiji ali je šlo za naključno izbiro?

Vse izbire nastajajo zaradi določenih dogodkov, mar ne? Tu moramo torej seči

nazaj, v študentovska leta. V svet filozofije sem se preselil z vsem, kar sem imel, med univerzitetnim študijem. Sprva sem se namreč vpisal na študij leposlovja – v tistih letih sta me zanimala zlasti gledališče in umetnost. In takrat je prišlo do dogodka: spoznal sem človeka, ki je bil v vseh pogledih očarljiv, to je bil profesor teoretične filozofije na državni univerzi v Milanu, Enzo Paci. Moja univerzitetna kariera se je pričela pravzaprav med nekim izpitom. Tudi za študente leposlovja so bili obvezni izpiti iz filozofije in izbral sem ravno teoretično filozofijo. Resnici na ljubo, ta izpit oziroma predmet sem izbral z nekim prijateljem, ki je potem tudi sam postal osebnost v italijanskem filozofskem svetu, imenuje se Salvatore Veca – z njim sem se družil in delal v gledališču. Torej, kot rečeno, med izpitom, ravno ko mi je profesor Paci, ki je v meni zbujal tudi nekaj strahu, zapisoval oceno, me je vprašal: »Zakaj pa se ne prepišeš na filozofijo?« in tako se je začela moja pot. Od univerzitetnih predavanj so se mi v spomin najbolj vtisnila ravno njegova. Paci se je ukvarjal s fenomenologijo, in to z vidika, ki bi ga danes imenovali vidik kulturnega presečišča. Ko je torej izvedel, da se ukvarjam z gledališčem, mi je sam predlagal, naj uporabim fenomenološke pojme, torej Husserlova naziranja, za razlago gledališke prakse. In tako sem že zelo zgodaj začel objavljati: v Pacijevi reviji *aut aut*, ki je potem postala nekako moja revija, saj sem njen urednik že skoraj trideset let, sem objavil svoj prvi članek s povsem prenapetim naslovom K fenomenološkemu branju gledališča. Šlo je za povzetek seminarskega dela, ki sva ga s prijateljem Vecom opravila v okviru Pacijevih predavanj. Teklo je leto 1963 in star sem bil 21 let. Potem pa sem svojo diplomsko nalogo pisal o filozofu Albertu Northu Whiteheadu – po tej nalogi je nastala moja prva knjiga, ki je leta 1969 izšla sočasno z neko drugo mojo knjigo, in sicer z uvodom v Sartrovo filozofijo. Knjigi sta izšli v času študentovskega gibanja in tedaj sem se ob Sartru ukvarjal še z Marxom. Marxova filozofija me je zaposlovala čez vsa sedemdeseta leta; pri tem pa sem večkrat posegal tudi v tedanjo širšo kulturno debato.

In potem je prišlo leto 1983.

In z njim antologija *Pensiero debole* (*Šibka misel*). To je čudna knjiga, še zlasti, če pomislimo na poznejše učinke. Ko je zbornik nastajal, s sourednikom Gian-nijem Vattimom sploh nisva predvidela, da bo imela tak odmev. Tedaj sva si predstavljala, da sestavljava navaden zbornik, ki združuje običajne akademske prispevke. Med zbranimi avtorji so bili sicer tudi pomembni misleci, kot na primer Umberto Eco, sploh pa si nisva mislila, da utirava pot novi filozofski

struji. Ne samo: če bi danes povprašali avtorje, ki so prispevali svoje eseje za zbornik, ali se imajo za »šibke mislece«, bi ti nedvomno odgovorili, da ne. Tako, vsak je šel svojo pot, »šibka misel« pa je ostala.

Vendar je Pier Aldo Rovatti ostal zvest »šibki misli« in za kaj pravzaprav gre?

Lahko bi se tudi vprašali, ali sta urednika, ki sta postavila to hipotezo, vanjo sploh verjela. Danes lahko rečem, da sva se tedaj velikokrat srečala in vso zadevo večkrat predebatirala, v mislih pa sva imela zlasti nekaj – kritiko na račun »močnega razuma«, razuma, ki se kaže kot moč in oblast, kot nekaj stroj resnice. Pri tem je treba pristaviti, da sva izhajala vsak iz svojega izhodišča, sam sem se, kot sem povedal, pred tem ukvarjal s fenomenologijo in marksizmom, Vattimo pa je imel za sabo Nietzscheja, Heideggra in Gadamerja. Vendar sva tedaj ujela v besedo, nekako ubesedila, misli in naziranja, ki so bili tako rekoč v zraku. To hipotezo je potem vsak izmed naju po svoje nadalje razvijal, vse do danes, in se zato v njej še vedno prepoznavava.

44

»Šibka misel«: pomemben se nama je zdel zlasti neki etični vidik. Ne gre toliko za teoretično misel, saj bi bila v tem primeru tudi sama ponovno stroj, orodje za ustvarjanje miselnih kategorij. »Šibka misel« je bolj protigibanje v odnosu do teorije in kaže zlasti na to, da je prišlo do neke ošibitve pojmovanja resnice. V ozadju je v tem primeru prav gotovo Nietzsche, saj domuje ta zamisel v njegovi filozofiji. Vattimo je o tej ošibitvi že takrat pisal, sam pa sem to naziranje dalje razvijal v knjigi, ki je izšla veliko pozneje, leta 1996, in je nekaj uvod v sodobno filozofijo. Tudi s tem delom sem se navezoval na najine takratne debate. Z Vattimom sva bila namreč prepričana, da je mogoče na osnovi hipoteze o »šibki misli« razlagati filozofijo 20. stoletja.

Kot rečeno, je šibka misel na svojstven način izrazila neko pričakovanje in zato so si jo prisvajali na najrazličnejših področjih od sociologije do psihologije, pedagogike in estetike. Dvignila pa je tudi veliko prahu. Pri mnogih italijanskih akademikih je delovala, kot bi rahljala in ogrožala njihovo miselno identiteto, sicer si ne znam razlagati nekaterih kar besnih izbruhov. Prišlo je celo do žalitev in imenovali so nas »medlo tožeče mislece«. V knjigi *Elogio del pudore (Hvalnica sramežljivosti)*, ki je tudi nekako nadaljevanje zbornika in ki sem jo napisal v sodelovanju s sociologom Alessandrom Dal Lagom, se sprašujem, zakaj je prišlo do teh reakcij. Danes si še predstavljati ne moremo, da bi lahko neka knjiga povzročila tako bučne polemike. Tedaj so se kazale skoraj kot potreba,

da se ta knjiga izniči. Obtoževali so nas nihilizma, mi pa smo zagovarjali ravno nekaj nasprotnega. Naša teza je bila sledeča: zato da se misel ne spremeni v nasilno metafizično dogmo, ki jo sodobna zgodovina prav dobro pozna, mora znotraj same sebe razviti neko avtokritično sposobnost, neko instanco, ki ji omogoča, da se ob vsaki trditvi lahko oddalji od zatrjevanega, da ga lahko že kritično oceni. V tem je etična naravnost šibke misli.

Šibka misel je torej način, da se ne zasidraš v nihilističnih pozicijah?

Seveda, za to, da v njih ne otpneš. Medtem ko so nas imenovali nihiliste, to je tiste, ki hočejo uničevati, smo mi uvideli, mogoče ne povsem natančno, da je nihilistično ravno tisto stališče, ki mu postane neka misel dogma, tako da povsem izgubi izpred oči realno izkušnjo. Ko postane morala toga, pravi Nietzsche, ustvarja pošasti. In ravno to nakazuje filozofija 20. stoletja, denimo misel Francozov Derridaja in Ricouerja: tista naziranja, ki niso zmožna, da zajamejo v sebi stalno spreminjajoče se realnosti, nikakor niti ne nudijo možnosti za samospremembo, ki jo doživljamo v vsaki izkušnji.

Danes je kulturno obzorje povsem drugačno, obarvano z neko brezbriznostjo in splošno zamenljivostjo, da je skoraj čutiti potrebo po neki močni misli, seveda ne v smislu tiste, v odnosu do katere smo razvijali kritiko, marveč po urejeni in jasni misli, ki ne more biti niti dogmatična niti metafizična.

Nekje ste zapisali: »Na mesto filozofa, ki razgrinja absolut, stopa bolj konkretna in skromna figura filozofa, ki živi kot človek med ljudmi in skuša skupaj z njimi preseči ovire.« V čem je torej specifičnost filozofa?

Idejo o filozofu, ki kot človek živi med ljudmi, sem povzel po fenomenologiji. Po mojem filozofije ne ustvarjajo poklicni funkcionarji, marveč nastaja in prosto kroži tam, kjer obstaja sposobnost avtorefleksije. Noben dogodek ni na sebi filozofski dogodek, lahko pa to postane, če nastopi avtorefleksija. V tem smislu je stališče šibke misli skrajno demokratično, saj priznava enako filozofsko dostojanstvo vsem pojavom.

Vendar ste vprašali po specifičnosti filozofa. Tu nam lahko priskoči na pomoč ameriški filozof Richard Rorty, po katerem se filozofija razlikuje od drugih vedenj zaradi posebne jezikovne skladnje oziroma specifične govorice, ki se ustvarja v soodvisnosti med filozofskim jezikom in vsebino. Nekoč sem zapisal, da je filozofija misel litote, to je tiste retorične figure, ki ne pove, kaj je,

ampak, kaj ni, ki torej pove največ, s tem da kliče v spomin najmanj, kajti tisto »največje« je neizgovorljivo – jasno, da je resnica, resnice pa ni dano izraziti. Pa si predstavljaš, da bi kdo šel na javni trg in tam izjavil, da je izvedenec za resnico. Sicer se najdejo tudi taki ljudje, vendar spravljajo druge v smeh, pravi Nietzsche. Lahko pa kot filozof grem na javni trg in tam povem, kako deluje govorica. Filozofija namreč to delovanje jezika pozna, ker je sama stalen vhod in izhod iz vsakdanjega jezika, iz tistih govoric, ki jih vsakodnevno rabimo.

V knjigi, ki sem jo napisal pred kratkim, *La follia in poche parole* (*Norost v nekaj besedah*), ugotavljam, da lahko razmišljamo o norosti samo tako, da stalno vstopamo vanjo in tudi stalno izstopamo iz nje. Drugače ni mogoče preseči protislovja, ki ga je nakazal že Foucault: ko kot normalen človek pišeš o norosti, jo pravzaprav preglasiš, da ni o njej potem niti sledu. Če pa, nasprotno, dopuščaš, da tvojo misel obišče blaznost, ne da bi se le-ta v norosti izgubila, v nekakem nihanju med izpovedljivim in neizgovorljivim, ni nevarnosti, da bi zapadel v prenagljenost že vnaprej določenih uvidov ali, nasprotno, obtičal v molku. Pravzaprav so ta razmišljanja lajtmotiv mojih zadnjih spisov in jih lahko tudi prikažem kot odnos med notranjim in zunanjim. O tem odnosu sem pisal že v zborniku: nikoli ne moremo določiti, kaj je notranje in kaj zunanje, tako da se stalno zapletamo: s stališča teoretične misli se nam zdi zapletanje neizrekljivo, v vsakdanjem življenju pa ga pravzaprav stalno izkušamo. Zato sem tudi predlagal metafori »prebivati razdaljo« in še »gledati poslušajoč«; metafori nista niti »*coincidentia oppositorum*« niti sinteza, marveč, kot pravi Deleuze, gre za ločilno sintezo, je ločitev elementov, ki pa ostajajo povezani. V knjigah, ki so sledile zborniku, zlasti v knjigi *Il paiolo bucat* (*Preluknjani kotel*), sem razvil temo igre, ki po mojem zelo dobro ponazarja šibko misel in specifičnost filozofije. Obstajajo različne definicije igre, običajno kot protipomenke, kot na primer protipomenki: prosta igra – igra organizirana po pravilih. Po mojem pa je igra vedno hkrati prosta in organizirana, in ko začneš igrati, predpostavljaš, da že obstaja. Bistveno pa je, da igre ne moreš nikoli zagotovo in dokončno obvladati, saj te igra med igro igra. In tako je tudi s filozofsko govorico, sama se postavlja v igro in ravno zaradi tega lahko postane kritična do same sebe. Pravzaprav bi to stanje lahko opredelili kot stanje paradoksa ali stalnega nihanja med resnico in fikcijo. Pri tem pa se seveda ne izgubi resnica niti želja po resnici: od filozofskega eseja pa do diskusije med prepirajočima se zakoncema gre vsakič za poskus, da bi imeli prav in da bi svoj prav dokazali in uveljavili – šibka misel je v tem pogledu način, kako braniti svoja stališča.

O šibki misli ste dejali, da gre za povsem demokratično misel, torej ima tudi nekaj političnega naboja. Vattimo je medtem postal evroparlamentarec. V kakšnem odnosu sta filozofija in politika oziroma kako lahko vstopa filozofija v politiko?

Če izvzamemo, da tu ni mišljena *trash* raba izraza, v smislu, naj vsakdo pometa pred svojim pragom, gojim do neposrednih zvez med politiko in filozofijo precej zadržanosti. Mnogo dogodkov nedvomno kaže na neko zvezo med njima. Na primer, zdi se mi, da je politično delovanje evroparlamentarca Gianija Vattima povsem dosledna izpeljava njegove filozofske prakse. Prav gotovo je Vattimo veliko prispeval k sestavi mnogih evropskih listin in pogodb in to se mi zdi povsem sprejemljivo. Da pa bi postal filozof nekakšen vladarjev pomočnik ali svetovalec kakega političnega voditelja, na to ne bi pristajal. Ne morem si predstavljati filozofa, ki bi stopil na oder med političnim shodom, lahko pa si predstavljam filozofa, ki dela, sodeluje tam, kjer nastajajo politični teksti. Vsekakor je izrednega pomena, da sodelujejo pri sestavi takih dokumentov, kot je na primer evropska ustava, ljudje, ki imajo ob specifični spretnosti tudi neko filozofsko in kulturno ozaveščenost. V tem smislu bi morala imeti filozofija v splošnem širši domet in postati eden izmed predmetov na vseh fakultetah.

47

Prepričan sem, da bi vsak politik potreboval odmere šibke misli, ki bi ga obvarovala pred pretiravanji, vendar dvomim, da bi s šibko mislijo lahko sestavljali politične načrte. Če obstaja neki odnos med filozofijo in politiko, potem le posreden. Torej filozofija ne nosi v sebi nekega neposrednega poslanstva za politiko, izvaja pa lahko kritičen nadzor nad njo.

Oddelek za filozofijo na tržaški univerzi je začel sodelovati s filozofskim oddelkom univerze v Ljubljani. V sklopu tega sodelovanja ste imeli maja letošnjega leta predavanje na ljubljanski univerzi, ki je pritegnilo kar veliko poslušalcev. Kakšna so vaša pričakovanja in kaj si obetate od tega sodelovanja?

V prvi vrsti se mi zdi zelo hudo dejstvo, da imamo sosede, o katerih ne vemo ničesar – moje pričakovanje je torej tudi neka kulturna radovednost. Prepričan sem, da obstaja neka razlika. Slovenski študenti, ki so sledili mojim izvajanjem v Ljubljani, ne glede na njihovo prijaznost niso enaki italijanskim študentom. Postavljali so različna vprašanja, ki jih med srečanjem nisem mogel povsem doumeti in ki bi jih bilo po mojem zanimivo razbrati, da bi razumeli njihove

zahteve, potrebe itd. Pa tudi, da bi razumeli možna stičišča ali da bi med debato razkrinkali kulturne nesporazume in le površno poznavanje drug drugega. Zanima pa me tudi, kakšen kulturni osebek imam pred sabo, ali je to nekaj homogenega ali pa, nasprotno, ne, in torej s kakšno kulturno razpršenostjo imam opravka. Mislim, da to velja tudi zanje. Prav gotovo si od takega zavezništva obetam možnost raziskav. Vendar bi bil po mojem glavni smoter ta, da odkrijemo, da govorimo isti jezik. Natančneje: nedvomno izhajam iz čisto določene tradicije in specifične izobrazbe in isto velja za nekoga, ki je študiral v Ljubljani. Tako se zdi, da nas ločujejo povsem različni interesi – vendar vprašanja, ki so sprožila naša razmišljanja, niso niti najmanj različna, marveč, nasprotno, skupna. Vsi smo državljani misli, ki omogoča srečanje le, kolikor popusti, ki ustvarja identiteto samo, kolikor zna prikazati različnosti. Vse drugo so samo transakcije in pogajanja.

Pogovarjala se je Veronika Breclj

INTERPRETACIJE

INTERPRETACIJE

49

INTERPRETACIJE

Pripravil Dean Komel

Sir Francis Bacon: Moč znanja in vprašanje njegove legitimacije*

Znanje je moč! Le kdo ne pozna te domislice, ki se ni izrodila le v banalnost, temveč jo običajno pripisujemo tudi siru Francisu Baconu. V zvezi s tem pripisovanjem je potrebno opozoriti na to, da je Bacon v tej besedni obliki ni formuliral niti v *Novum organum* niti v ostalih znanstveno-koncepcionalnih spisih.¹ Vendar je razvil eksplicitno povezavo moči, oblasti, znanja (znanosti),

51

* Dodelano habilitacijsko predavanje, ki sem ga imel 29.01.03 na Univerzi Augsburg.

¹ V sekundarni literaturi navajajo kot potrditev predvsem *Novum organum* I, 3 (v nadaljevanju *No* (razdelek, aforizem in število strani); kolikor ni navedeno drugače, se citira naslednja izd.: Bacon, Francis, *Neues Organon*, lat.-nem., izd. in uvod Wolfgang Krohn, prev. R. Hoffmann/G. Korf, 2 zv., Hamburg 1990). Navedeni aforizem *No* I, 3 se glasi nasprotno: »Scientia et potentia humana in idem coincidunt, quia ignoratia causae destituit effectum. Natura enim non nisi parendo vincitur; et quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est.« (str. 80) Prvi stavek sta prevedla R. Hoffmann/G. Korf takole: »Znanje in človekova zmožnost se dopolnjujeta do te mere, da lahko pripelje nepoznavanje vzroka do zgrešitve učinka.« (*No* I, 3, str. 81); drugače se glasi prevod A. T. Brücka (1830): »Človeško znanje in zmožnost sovpadata v enem, ker nas ne-seznanjenost z vzrokom prikrajša za rezultat.« (Bacon, Franz, *Neues Organon der Wissenschaften*, izd. in prev. A. T. Brück (ponatis leipzigiške izd. iz leta 1830) Darmstadt 1981, str. 26). Še posebej za Brückov prevod se zdi, da je prispeval k okrajšavi na popularno tezo »znanje je moč«, medtem ko Hoffmann/Korf po mojem mnenju izvirnik prevedeta ustrezno kontekstu, ker med znanjem in močjo (zmožnostjo) ne sugerirata nikakršne neposredne ekvivalence. Tudi Wolfgang Krohn je pozoren na v *No* I, 3 neformulirano neposredno ekvivalenco (Francis Bacon, München 1987, str. 87; njegov prevod aforizma 3 se glasi: »Človeško znanje in človeška moč se stekata v enem;

človeka in narave, splet odnosov, ki pa se izkaže v primerjavi z na začetku navedeno banalnostjo precej mnogoplastnejši.

Sklicujoč se na zadnji relacijski preplet, je že naznačen motiv za pogovor s poklicnim politikom (1618 lordkancler), filozofom in politikom znanosti sirom Francisom Baconom. Bacon zavzema običajno mesto *enega* od utemeljiteljev empirične filozofije in velja za zastopnika utilitarizma v napetem času novega veka, renesanse in moderne.² Navadno velja za enega od očetov modernih, na izkustvu in indukciji osnovanih naravoslovnih znanosti in modernega razu-

kajti ob nepoznavanju vzroka nam ostaja skrit učinek.« (n.n.m., str. 85)); vendar upravičeno poudari (Francis Bacon. Philosophie der Forschung und des Fortschritts, v: Kreimendahl, Lothar (ur.), Philosophen des 17. Jahrhunderts, Darmstadt 1999, str. 23–45, tukaj: str. 36 isl.), da Bacon v svojem celotnem delu zasnuje perspektivno bežišče obeh momentov znanja in moči. Nadaljnji prevod tega mesta pri Schuhmannu (v: Thomas Hobbes, Elemente der Philosophie. Erste Abteilung. Der Körper, prev., uvod in izd. Karl Schuhmann, Hamburg 1997, str. 20) se glasi: »Človekova znanost in njegova zmožnost delovanja sta isto.« Zadnji prevod je po mojem mnenju točen v tem smislu, ker zajema in poudari operativno-aktivni moment zmožnosti, sposobnosti (moč v smislu »potentia«), ki je postavljen v odnos do znanja (oz. do znanosti).

52

Glede v *No I*, 3 neobstoječe neposredne ekvivalence naj opozorimo na to, da glagol »coincidere« ne pomeni identitete, temveč relacionalnost v smislu »priti skupaj«, »stikati se«, ki se z izrazom »in idem« še okrepi. Odtod izpeljuje Bacon na drugem mestu tudi: »Etenim ipsum Posse et ipsum Scire naturam humanam amplificant, non beant.« (*No II*, 49, str. 570) Nadalje je treba upoštevati, da se *No I*, 3 ne glasi: »Scientia potestas humana est.«! Bacon uporablja izraz »potentia« (iz lat. glagola »posse«, moči, biti sposoben, opraviti) konsekvntno, s čimer se izraža zmožnost, sposobnost, usposobljenost. Nasprotno označuje izraz »potestas« obliko »moči« v smislu (politične) oblasti, vladavine; je izraz »sile« (iz lat. prid. »potis«, silen, mogočen). Bacon hoče z *No I*, 3 opozoriti na dejstvo, da je naše *znanje* toliko soodvisno od *zmožnosti* (»potentia«; operativna kompetenca), kolikor potrebujemo poznavanje vzrokov, oblik (znanje), za ustrezno uspešno doseganje učinkov. Bacon meri potentakem na operacionalno kompetenco (zmožnost, sposobnost) v smislu moči.

Vendar pa obstaja v tekstu eno mesto, na katerem dejansko formulira neposredno ekvivalenco med znanjem in močjo (»*ipsa scientia potestas est*«). A ta značilnost se nanaša na teološki kontekst in ne na ljudi oz. človeške koncepcije znanja. V *Meditationes sacrae, de Haeresibus* (1597) se glasi to v originalu: »[...] statuuntque latiores terminos scientiae Dei quam potestatis, vel potius ejus partis potestatis Dei (nam et ipsa scientia potestas est) qua scit, quam ejus qua movet et agit; [...]«. (The Works of Francis Bacon, v 14 zv., coll. and ed. by James Spedding, faks.-novizd. londonske izdaje 1857–1874, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963 (v nadaljevanju »WB«), zv. VII, str. 241). S temi izvajanji dobi krščansko posredovana postavka izraz, s katerim se izrazi božja vsemogočnost med drugim tudi v svoji vsevednosti. Toda postaviti se na mesto tega znanja, te moči, bi pomenilo herezijo, kot denimo dokazuje po Baconu izgon iz raja in padec angelov (prim. op. 61).

² Glede skrajno kompleksne zgodovine znanosti v renesansi in moderni prim. med drugim: Krohn, Wolfgang, Die »Neue Wissenschaft« der Renaissance, v: Böhme, Gernot, van den Daele, Wolfgang, Krohn, Wolfgang, *Experimentelle Philosophie*, Frankfurt a. M. 1977, str. 13–127.

mevanja znanstvenosti, raziskovanja nasploh. V perspektivi njegove osebnosti pa se bodo v nadaljevanju kot nujne izkazale diferenciacije, celo korekture. Glede nadaljnjih izvajanj naj tukaj izrecno poudarimo, da Bacon *ni* obravnavan le kot spoznavni ali znanstveni teoretik, temveč tudi znotraj praktično– in socialnofilozofske perspektive. Zato lahko ponazorimo tudi relevantnost tega pristopa: tale prispevek naj ne razkrije le poglobljenega znanstvenega razumevanja sedanjosti iz njene zgodovine, marveč naj se dotakne tudi normativnih vprašanj sedanjega znanstvenega delovanja na podlagi *moči* in *vladavine* tehnike ter raziskovanja v naši današnji (domnevni) družbi znanja.

I. Kontroverzna recepcija: skice

Da bi dobili vsaj vtis glede duhovnozgodovinske pozicije Baconovih znanstvenofilozofskih idej, bomo v nadaljevanju skicirali zgodovino recepcije. Njegovo delo, še posebej *Instauratio magna* oz. drugi izpeljani razdelek z naslovom *Novum organum* (izšel leta 1620), je torej dobilo *protislovne* ocene. Med drugim se ga je Kant v svoji *Kritiki čistega uma* spomnil dvakrat: prvič, ko je citiral del iz Baconove *Instauratio magna* v obliki posvetila,³ in drugič, ko mu je priznal zaslugo za »revolucijo v miselnosti«⁴ v kontekstu utemeljitve naravoslovnih znanosti. Tako se med drugim tudi razsvetljenec d'Alembert v uvodu v *Enciklopedijo* izrecno pozitivno sklicuje na *Novum organum* in koncipira z opiranjem na Baconov *De dignitate et augmentis scientiarum* rodovnik znanosti.⁵ Tudi Diderot se pozitivno navezuje na Bacona v svojem tamkajšnjem članku *Eklekticism*, v katerem se poudarja znanstvena razširitev iz teorije na prakso in nujnost ustanovitve Akademije mehanskih umetnosti.⁶

53

³ K.d.r.V., B II (v nadaljevanju citiramo po izdaji: Kant, Immanuel, Werke in 6 Bänden, ur. W. Weischedel, 5., nanovo pregledan ponatis izdaje iz leta 1983 darmstadtke izdaje iz leta 1956, Darmstadt 1998). Pri Kantovem citatu gre za del iz Baconove Praefatio k *Instauratio magna* (No, I, str. 32 isl.), v katerem Bacon poudarja med drugim prenovi svojega delovanja, da bi znanost »[...] koristila veličini človeštva [...]« (prav tam), z distanciranjem od zmot in doktrin.

⁴ K.d.r.V., B XIII.

⁵ Prim.: D'Alembert, Jean Le Rond, Einleitung zur Enzyklopädie (orig.: Discours préliminaire de l'Encyclopédie), ur. in uvod Günther Mensching, Hamburg 1997, str. 65 isl., predgovor, str. 6 in shematična upodobitev rodovnika znanosti, str. 112 isl.

⁶ Diderot, Denis, Eklektizismus (orig.: Eclectisme), v: D'Alembert, Jean Le Rond, Diderot, Denis, Enzyklopädie (izbor), ur. in uvod Günther Berger; z esejem Roland Barthesa, Frankfurt a. M. 1989, str. 100–104. Diderot Bacona po pravici *ne* označi kot golega empirista, kolikor pri njem pozitivno poudari učinek sinteze v obliki empiričnega in sistematičnega eklekticizma. Pripomniti

Po ameriškem pragmatistu Johnu Deweyju »[...] imamo lahko Bacona za feta pragmatičnega pojmovanja spoznanja«,⁷ katerega »[...] poudarek socialnih dejavnikov naj bi skrbno upoštevali tako pri zasledovanju kot tudi cilju spoznanja [...]«.⁸

Te presoje so soočene s številnimi ugovori tako strokovnofilozofske kot tudi naravoslovnostne provenience. Tako denimo Hegel sicer pozitivno poudari Baconovo *metodično* razumevanje spoznanja v vračanju na zahtevano diferencirano obravnavanje narave; imenuje ga: »vojskovodja empiričnih filozofov«.⁹ Vendar obtoži tisti del filozofske refleksije, ki jo Bacon naravnost zavrne: se pravi, eksplicitno filozofsko spekulacijo v kontekstu pojma in ideje.¹⁰ Povsem ambivalenten odnos je imel do Bacona tudi Nietzsche. Po eni strani ga je, kot nasploh vsakega angleškega filozofa, vehementno zavrnil.¹¹ Po drugi strani ga je cenil kot velikega realista, ko je napisal: »Še malo nam ni zadosti znanega o lordu Baconu, prvem realistu v velikem smislu besede, da bi vedeli, kaj vse je naredil, kaj je hotel, kaj je sam doživljal [...]«.¹² Na splošni ravni lahko filozofsko kritiko Bacona povzamemo v tem smislu, da je njegova redukcija na instrumentalno-utilitaristično razumevanje racionalnosti ocenjena negativno.

54

Če se obrnemo k eksplicitnemu naravoslovnemu kontekstu, potem ga na splošno kritizirajo, da ni sam – v nasprotju s Keplerjem, Galilejem ali Harveyem –

je treba, da Diderot izraza »eklekticism« ne uporablja v strokovno-filozofskem pomenu, temveč skuša s to etiketo prevarati cenzuro.

⁷ Dewey, John, *Die Erneuerung der Philosophie* (orig.: Reconstruction in Philosophy (1920), Southern Illinois University Press 1982), prev. Martin Suhr, Hamburg 1989, str. 84.

⁸ Prav tam.

⁹ Hegel, Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, zv. II, ur. Gerd Irritz in Karin Gurst, Leipzig 1982, str. 1982, str. 150. V Heglovem prispevku še ne najdemo tipične redukcije Baconove filozofije znanosti na tezo »znanje je moč«. Analogno s Heglovim poudarkom materializma prim. tudi Marx/Engels: »Pravi začetnik *angleškega materializma* in vseh modernih *eksperimentirajočih znanosti* je Bacon. Naravoslovje mu velja za pravo znanost in čutna fizika za najodličnejši del naravoslovja.« (Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845), v: MEW zv. 2, str. 135.)

¹⁰ Hegel, Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. III, n.n.m., str. 152 isl., 158.

¹¹ Ko denimo izpeljuje: »To ni filozofska rasa – tile Angleži: Bacon pomeni *napad* na filozofskega duha nasploh, Hobbess, Hume in Locke ponižanje in pocenitev pojma *filozof* za več kakor eno stoletje.« (Onstran dobrega in zlega, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 163, prev. J. Moder.)

¹² Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Zakaj sem tako pameten, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 184, prev. J. Moder.

prispeval nobenega znanstvenega odkritja.¹³ Nikoli ni bil zagovornik kopernikanske podobe sveta.¹⁴ Tudi tehnično-znanstvene pridobitve svojega časa – denimo mikroskop ter teleskop¹⁵ – je upošteval, če sploh, le marginalno glede na njihovo znanstveno-metodično korist. Po drugi strani je priznal tehničnim iznajdbam, kompasu, tisku ter smodniku,¹⁶ osrednjo funkcijo glede iniciacije epohalnega kulturnega razvoja. Nadalje: formuliral ni nikakršnih matematično-fizikalnih zakonov; nasploh je podcenjeval pomembno funkcijo matematike za moderno naravoslovno razumevanje spoznanja. Baconova oblika podajanja v *Novum organu* je bil aforizem, torej kvalitativno-jezikovna in ne kvantitativno-matematična oblika opisovanja narave. Vendar to ravnanje ne sloni le na ignoriranju matematike, temveč odseva drugačno razumevanje spoznanja in pristopa do sveta in narave.¹⁷ Potemtakem je aforizem ustrezna oblika podajanja razumevanja narave, katerega osnova je sicer materializem,¹⁸ kar pa sta

¹³ Instruktiven pregled podaja med drugim: Bloch, Ernst, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt a. M. 1972, str. 102 isl. Naj pripomnimo, da Harvey ni bil le odkritelj krvnega obtoka, temveč – ironično – tudi Baconov osebni zdravnik. Nadalje se Bacon v *Novum organu* (No II, 46, str. 517) distancira tudi od Galileja.

¹⁴ Bacon je tovrstno pozicijo oz. argumentacijo večkrat spremenil; prim. še: Bacon, Francis, Valerius Terminus. *Von der Interpretation der Natur*, angl.-nem. izd. Franz Trägerja, Würzburg 1984 (orig.: Valerius Terminus. *Of the Interpretation of Nature: With the Annotations of Hermes Stella*, Fragment ca. 1603) str. 57; nadalje: isti, *The Advancement of Learning*, ed. by Arthur Johnson, Oxford 1974 (Clarendon Press), Sec. Book, Chap. VIII. 5, str. 101; Chap. IX.1, str. 102; ter: No I, 45, str. 104 isl.; NO II, 5, str. 290 isl.; No II, 39, str. 473. Prim. tudi: Zinner, Ernst, *Entstehung und Ausbreitung der Kopernikanischen Lehre*, ur. in izd. H. M. Nobis in F. Schmeidler, München 1988², str. 331. Nadalje: Whitney, Charles, Francis Bacon. *Die Begründung der Moderne*, Frankfurt a. M. 1989, str. 77.

¹⁵ Glede njegovih tovrstnih znanj prim.: No II, 39, str. 468–473; nadalje presoja optičnih instrumentov, teleskopa in mikroskopa, v *Nova Atlantis* (ed. by Arthur Johnson, Oxford 1974 (Clarendon Press), str. 243). Glede pri Baconu podcenjene znanstveno-metodične funkcije optičnih instrumentov prim.: No II, 39, str. 473; nadalje: Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, zv. 1: Die Zweideutigkeit des Himmels. Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus, str. 53 isl.; zv. 3: Der kopernikanische Imperativ. Die kopernikanische Optik, str. 737 isl., Frankfurt a. M. 1989².

¹⁶ No I, 129, str. 270 isl.

¹⁷ Prim. z naslednjo Baconovo izpeljavo: »[...] so knowledge, while it is in aphorisms and observations, it is in groth: but when it once comprehended in exact methods, it may perchance be further polished and illustrate and accommodated for use and practice; but it increaseth no more in bulk and substance.« Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, ed. by Arthur Johnson, Oxford 1974 (Clarendon Press) First Book, Chap. V. 4. str. 34. Prim. nadalje: No I, 86, str. 188 isl.

¹⁸ Če Bacon v svojem spisu *Modrost starih* (orig.: *De sapientia veterum* (1609); *Of the Wisdome of the Ancients* (1619), ur. in esej Philipp Rippel, Frankfurt a. M. 1991², razdelek: XVII. Cupido oder das Atom, str. 43–46) simpatizira z atomizmom, se v *Novum organum* (No II, 8, str. 296 isl.) od te pozicije distancira in favorizira korpuskularno-teoretično varianto.

Engels in Marx točno okarakterizirala na naslednji način: »Pri Baconu, kot prvemu stvarniku, skriva materializem v sebi še na nek naiven način klice vsestranskega razvoja. Materija se v poetično-čutnem sijaju posmehuje celotnemu človeštvu.«¹⁹ Kasneje bomo na kratko obravnavali še Baconovo kvalitativno razumevanje narave.

II. Prenova znanja, ki jo zahteva Bacon (*Instauratio magna*)

V ozadju filozofske in naravoslovne perspektive različnih kritičnih opomb se zastavlja vprašanje, kateri momenti bi lahko bili morda krivi za osrednjo zgodovinsko postavitev, ki jo namenjamo Baconu. Z anticipiranjem naslednjih izvajanj lahko formuliramo odgovor v smislu: Bacon je zasnoval novo razumevanje znanja, karakteristično za moderno, ki je po eni strani, v razmejitvi od posredovanega filozofskega pristopa, osnova za novo arhitektoniko ter operativno usmeritev, po drugi pa, transformirano v znanost, mu je dodeljena nosilna družbeno-emancipatorična funkcija v kontekstu institucionaliziranja znanosti.

56

Sprva velja tudi za Baconovo razumevanje znanja tista klasična Aristotelova izhodiščna teza: »Vsi ljudje stremijo po naravi k znanju.«²⁰ Sledeč klasičnemu aristotelovskemu silogizmu, stremi zato tudi Bacon po znanju. In dejansko, to stremljenje predstavlja osrednji impulz Baconovega postopanja.²¹ Vendar se to

¹⁹ Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845), v: MEW zv. 2, str. 135. Tekst se glasi: »Pri Baconu, kot prvemu stvarniku, skriva materializem v sebi še na nek naiven način klice vsestranskega razvoja. Materija se v poetično-čutnem sijaju posmehuje celotnemu človeštvu. Aforistična doktrina sama je, nasprotno, še polna teoloških nedoslednosti. V svojem nadaljnjem razvoju postane materializem enostranski. Hobbes je sistematič baconskega materializma. Čutnost izgubi svoj cvet in postane abstraktna čutnost geometra. Fizično gibanje je žrtvovano mehničnemu ali matematičnemu; geometrija je razglašena za poglavitno znanost. Materializem postane sovražen do ljudi« (prav tam).

²⁰ Aristoteles, *Metaphysik*, Buch I. 1, 980a, prev. Hermann Bonitz, uvod in komentar Wilhelm Seidl, gr.-nem., zv. 1, Hamburg 1982².

²¹ Osrednja vloga Baconovega ukvarjanja z znanostjo postane očitna med drugim v spisu *De Dignitate augmentis scientiarum* (1623; nem.: Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften, prev. in ur. Hermann Pffingsten, Darmstadt 1966 (ponat. originalne izd. iz leta 1783)) v tem smislu, da ima za predmet klasifikacijo znanja oz. znanosti. Pri tem ne ločuje le v *The advancement of learning* (n.n.m.) *zgodovine, poezije in filozofije*; filozofija sama se v obliki *natural theology, natural philosophy in human philosophy* diferencira naprej. Glede nadaljnjih členitev prim. tudi: Kusakawa, Sachiko, Bacon's classification of knowledge, v: Peltonen, Markku (Ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press 1996, str. 47–74, posebej je

v *Novum organum* – ironično – obrača še posebej proti Aristotelu in Platonu oz. njunim sholastično-institucionaliziranim adaptacijam.

II. 1. Pars destruens: znanje na podlagi nauka o zmoti*

Zadnji namig na Platona in Aristotela že ponazarja: moderna v osebi Bacona se začenja s kritiko.²² Pri tem ne gre le za kritiko sholastične uporabe metode silogizma, kolikor sloni to logično postopanje na nezagotovljenih premisah. Nasprotno, dotika se človekove spoznavne zmožnosti v njenem jedru, ker bi se lahko načeloma izkazala za nezadostno, podobna popačenemu ogledalu. V skladu s tem lahko Baconovo slavno koncepcijo idolov (*idola tribus, specus, fori et theatri*)²³ beremo tudi v smislu nauka o zmoti. S pojmom idol označuje Bacon tiste že povsem znanstveno-sociološko in psihološko interpretirane zmoti, katerim so ljudje podvrženi zaradi rodovnih in čutnih značilnosti, vzgoje, navad in izročila, pa tudi zaradi zmedenosti pojmovnih oblik, dogmatično-teoloških in filozofskih teorij itd. S tem pristopom je že določena specifična koncepcija znanja, kolikor je formulirana dihotomija: znanje proti zmoti. Formulirano glede na Bacona: človeški duh (*mens*) se mora najprej očistiti svojih zmot, šele potem lahko prispe do znanja. S tem je novoveško temeljito transformiran klasični model: tj. nauk o zmoti, ki ga je formuliral Platon, denimo v obliki prispodob o votlini, njegovo razločevanje znanja (*επιστήμη*) in mnenja (*δόξα*).²⁴ Z zadnjim pristopom se ne razkrije le dejstvo, da nas lahko čuti varajo in je nujna korektura, temveč je formulirana tudi zahteva: znanje potrebuje

57

treba poudariti pregled klasifikacije, ki ga je pripravil Kusukawa, str. 69. Prim. tudi op. 5, po kateri je mogoče razlike do Enciklopedije tudi ponazoriti.

* Irrtumslehre.

²² Glede na nadalje diferencirajoč pojem »moderne« in njegovih filozofskih ozadij (funkcija kritike, volja, prisvojitve in možnost) prim.: Baruzzi, Arno, *Kritik der Moderne*, v: <http://www.philso.uni-augsburg.de/web2/Philosophie1/internetseminar/texte.html>.

²³ NO I, 39–68, str. 101–145. Prim. tudi zgodnejše osnutke v: Bacon, Francis, Valerius Terminus. *Von der Interpretation der Natur*, n.n.m., str. 80 isl./241 isl.; isti, *Temporis partus masculus* (1602–03), v: WB, zv. III, str. 523–539. Glede filozofsko-zgodovinske in delu immanentne geneze Baconovega nauka o idolih so v pomoč naslednji prispevki Reinharda Brandta: Francis Bacon: Die Idolenlehre, v: Speck, Joseph (ur.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Philosophie der Neuzeit I, Göttingen 1986², str. 9–36; isti, *Über die vielfältige Bedeutung der Baconschen Idole*, v: Philos. Jahrb. 83 (1976), str. 42–70. Še posebej tukaj uporabljeno označevanje razdelkov (»pars destruens« in »pars construens«) sledi Brandtu.

²⁴ Pri tem gre za Platonovo razlikovanje med zgolj resničnim mnenjem (*ἀληθὴς δόξα*) in znanjem (*επιστήμη* v smislu *ἀληθὴς λόγος*). Prim.: Platon, *Theaitetos* 201d, 210b; *Menon* 97c in 98a (citati sledijo izdaji: Platon, *Werke* in 8 Bde. (gr.-nem.), ur. G. Eigler, Darmstadt 1990).

legitimiranje veljavnosti z utemeljitvijo. Znanje potemtakem ni okarakterizirano le kot resnično mnenje (Platon), temveč potrebuje zato pri Aristotelu dokaz (αποδεικνύει επιστήμη oz. *demonstratio*).

Baconova transformacija tega klasičnega razumevanja vsebuje daljnosežne *prelome*. Po eni strani zahteva za pridobivanje znanja namesto tradicionalnega sholastičnega *demonstratio* (tukaj silogizem), ki ga označuje kot kritizirajoči *anticipatio mentis*, metodo *interpretatio naturae* v smislu empirično-induktivnega in eksperimentalnega pristopa.²⁵ Po drugi strani pa lahko že iz njegovega nauka o idolih razberemo, da zavrača vsako koncepcijo κόσμος νοητός, *veritas innata* ali *ideae innatae*. Človeški razum in čutnost nista le varljiva, glede na cilj, ki je v totalnosti in poslednji utemeljitvi, se izkažeta kot nezadostni predpostavki.²⁶ Vendar se ob vsej kritiki Bacona še naprej zastavlja problem legitimiranja veljavnosti, ki potrebuje podrobnejšo pojasnitev še posebej spričo njegovega zavzemanja za prenovitev, revolucijo znanja in znanosti.

II. 2. Pars construens: *Novum Organum* v interesu znanja, moči in oblasti

58

Preden se natančneje lotimo Baconovega pristopa k problemu veljavnosti, naj razčistimo neko nejasnost: Baconova spoznavna intenca ni bila primarno niti v substančno-metafizični določitvi bistva znanja, spoznanja, niti resnice. Njegovo vodilno vprašanje se je glasilo drugače: kako je mogoče, glede našega konkretnega znanja, našega spoznanja – v nasprotju s posredovano aristotelovsko filozofijo narave – doseči napredek. Po Baconu naj bi stopila na mesto *vita contemplativa*, ki so jo poprej prakticirali izključno sholastični učenjaki, nova in resnična *povezava* med *vita contemplativa* in *vita activa* z nalogo, da se na podlagi spoznavnega napredka izboljšajo splošne življenjske razmere ljudi.²⁷

²⁵ Glede Baconove razmejitve *anticipatio mentis* od *interpretatio naturae* prim. z: NO, Praefatio, str. 76; NO I, 26, str. 92. Naj pripomnimo, da pojma »interpretacija« Bacon ne uporablja v modernem smislu, ki razlaga pluralnost pomenov, kajti: »[...] resnična filozofija [je tista; dopolnitev avtorja], ki zvesto ponavlja besede sveta in natančno zapisuje tisto, kar ji diktira svet, in dejansko ni nič drugega kot odslikava in zrcaljenje istega, ki vse podaja in reflektira, ne da bi dodala kaj lastnega.« (Bacon, Francis, Weisheit der Alten, n.n.m., str. 27).

²⁶ Prim. NO I, 48: »Človeški razum se stalno giblje, ne zmore tiho stati ali morovati, temveč sili naprej; a zaman. Pri tem je nepredstavljivo, da na svetu obstaja kaj zadnjega in skrajnega, saj smo vedno nujno primorani sprejeti, da obstaja še nekaj zunaj tega.« (str. 109) Prim. tudi z: isti, *De dignitate et augmentis scientiarum* (nem.: Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften, prev. in ur. Hermann Pfüngsten, Darmstadt 1966 (ponatis izdaje iz leta 1783)), str. 96.

²⁷ Bacon v NOVUM ORGANUM sooča *pars contemplativa* in *pars activa* (NO II, 4, str. 282), pri čemer govori tudi o *pars operativa* (NO II, 5, str. 290). Prim. tudi: Bacon, Francis, *The Advancement*

Iz tega sledi Baconov znanstveni program *Instauratio magna*: v razmejitvi od tradicionalne filozofije terja *napredek* (*progressus*) glede našega znanja, ki ga določa zlasti v obliki *raziskovanja* (*inquisitio, inquiry*), pri čemer gre za zahtevo po dvojnem napredovalnem in raziskovalnem dogajanju: po eni strani glede našega *teoretičnega znanja* (identifikacija vzrokov, zakonov, oblik), po drugi zlasti glede na iz tega znanja izvirajočo praktično *zmožnost* (*potentia*, sposobnost, moč) za ustvarjanje življenjsko koristnih del. To je zahteva po praktičnem znanju v smislu določene sposobnosti, zaradi aplikabilnosti tako po uporabno usmerjenih znanstvenih disciplinah, kot so to medicina, agrarna znanost itd., kot tudi po tehničnih proizvodih. Pravi cilj filozofije naj bo odslej metodično pridobivanje in zagotavljanje praktično uporabnega znanja, prakse. Če pogledamo nazaj na klasično aristotelovsko filozofijo, pa obstajajo velike razlike nasproti $\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$,²⁸ ki je osnovana na filozofski spekulaciji ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$). To je praksa rokodelstva in tehnike; klasično rečeno: $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ in $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$, ki meri na delo ($\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$; Bacon govori o *opera*). Moderno rečeno: gre za zahtevo po naravoslovno-tehničnem, uporabnem raziskovanju, ki si prizadeva proizvesti nove iznajdbe, proizvode.

II. 2.1. Oblike znanja

59

Po teh zgolj programatičnih izpeljavah bi moral biti naš interes, da si malce natančneje ogledamo Baconovo novo nastavitvev razmerja med *vita contemplativa* in *vita activa*. V smislu hevrističnega interesa ločimo tri oblike znanja: znanje-o, znanje-da in znanje-kako. Glede okarakteriziranja teh oblik znanja v kontekstu Baconove naravne filozofije se izkaže kot osrednja zahteva, da se obrnemo neposredno na empirijo, naravo, tako da jo s pomočjo opazovanja – še posebej s poseganjem po induktivni metodi – razpremo, interpretiramo. Predmet našega znanja-o in znanja-da naj potemtakem ne bo *izključno* pojmovna spekulacija, temveč tudi empirično razprta narava (*interpretatio naturae*). Empirično razprtje pa je odvisno od specifičnega znanja-kako: Bacon terja tako induktivno metodo kot tudi izvajanje metodično nadzorovanih eksperimentov kot edini legitimni metodi. A kaj naj natančneje razumemo pod temi metodami pristopa?

of Learning, n.n.m., denimo: conjunction of contemplation and action (str. 36); »contemplative life« (str. 38); distanciranje od Aristotelove hierarhije življenjskih oblik (»contemplative or active life«) v korist *vita activa* (str. 149 isl.); obširno še: Vickers, Brian, Bacon, Berlin 1988, str. 42 isl.

²⁸ Potemtakem ne gre več za aristotelovsko $\pi\rho\alpha\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, ki meri na *smoter po sebi* (dobro delovanje), kateri ni dan več kot izločen produkt ($\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$) kot pri $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$.

Najprej je treba odstraniti možni nesporazum: induktivne metode Bacon primarno ne razume v smislu logičnega postopka utemeljevanja, temveč v obliki empirične *strategije raziskovanja*. Njegov spoznavni namen je določen s ciljem *odkritja* novih dejstev, realitet iz sestave teoretičnih stavkov o naravi. Če očitamo njegovi »inductio legitima et vera«²⁹ naivnost na podlagi *logičnega* indukcijskega problema, potem se dotaknemo problema le pogojno. V tem kontekstu ne gre primarno za vprašanje, v kolikšni meri je racionalno upravičeno iz ponovljenih posameznih dogodkov, ki smo jih izkusili, sklepati na dogodke oz. splošnost, o kateri nimamo nobene izkušnje. Od Davida Huma, najpozneje pa od Karla Popperja se zavedamo vsaj te problematike.

Toda kaj razume Bacon z indukcijo?³⁰ Formulirano zelo poantirano z Wolfgangom Krohnom: »Plodnost namesto utemeljevanja – utemeljevanje skozi plodnost.«³¹ Postopkovno-tehnično lahko Baconovo induktivno postopanje skiciramo na naslednji način: gre za nek proces razčlenitve empirije, v tem smislu, da na podlagi opazovanja in zbiranja, po postopku izločevanja in zavračanja, ki je preverjen s pomočjo eksperimentov, napredujemo k pravilnemu sklepu, spoznanju oblik (načel, aksiomov). Npr.: zbiramo tiste primere (jezikovno okategorizirane), katerih značilnost je toplota. Temu seznamu postavimo nasproti drug seznam primerov, ki so brez te značilnosti. V tretjem koraku posploševanje klasifikatoričnih in kavzalnih odnosov izpeljemo s pomočjo eksperimentov, pri čemer poteka določitev vzroka v obliki *causa efficiens* (učinkujoči vzrok).³² »Pravo znanje je znanje o vzrokih,«³³ zatrjuje Bacon, še povsem zasidran v aristotelovsko tradicijo. Vendar ko je treba določiti vzroke narave, se pokaže jasen prelom z Aristotelom: gre za določitev v naravi skritih zakonov in procesov, ki pa jih vendarle označi z (aristotelско-sholastičnim) pojmom oblike. Osrednja spoznavna osnova se za Bacona glasi: narava ni sestavljena le iz teles (materializem) in »actus purus individuos ex lege«³⁴ v smislu posebno čistega,

²⁹ NO II, 10, str. 300.

³⁰ Programatično npr.: Bacon, Francis, *Instauratio Magna*, Distributio Operis, n. n. m., str. 43 isl. ter *No II*, 7, str. 292 isl.; *No II*, 16, str. 350 isl. Še posebej 2. knjiga *Novum organum* je bistveno določena z nazorno obrazložitvijo induktivne metode. Zelo poučen povzetek Baconovega induktivnega postopka podajajo denimo: Krohn, Wolfgang, Francis Bacon, n. n. m., str. 134 isl.; nadalje: Malherbe, Michel, Bacon's method of science, v: Peltonen, Markku (ur.), *The Cambridge Companion to Bacon*, n. n. m., str. 86 isl.

³¹ Krohn, Wolfgang, Francis Bacon, n. n. m., str. 153.

³² Pri tem gre za klasični tro-nivojski postopek, ki ga Bacon od aforizma 11 2. knjige *Novum organum* ustrezno izčrpno prikazuje v naslednjih aforizmih.

³³ *No II*, 2, str. 281.

³⁴ *No II*, 2, str. 280.

»[...] zakonito proizvedenega delovanja [...]«.³⁵ To *zakonito*³⁶ delovanje je predmet raziskovanja, iskanja in pojasnjevanja znotraj tega procesa znanja. *Actus purus* karakterizirajoči *zakon* in njegovo kavzalno določitev označuje zato Bacon kot *obliko*.³⁷ S tem je že označen Baconov reformirajoči moment *vita contemplativa*. Gre za obliko znanja, ki je osnova spoznanja vzrokov, oblik v smislu zakonov narave.³⁸

Naj zaradi boljšega razumevanja poudarimo dve implikaciji tega pristopa:

Prvič: Bacon ni nikakršen empirist³⁹ ali senzualist, kakor poudarja osrednja

³⁵ Izčrpneje: »V naravi namreč ne obstaja zares nič zunaj posameznih teles (*corpora individua*) v svojem posebnem čistem, zakonito proizvedenem delovanju (*actus puros individuos ex lege*); v znanostih je ravno ta zakon (*lex*), njegovo raziskovanje, iskanje in razlaga podlaga *znanja* ter delovanja. Ta zakon (*legem*) in njegove določitve razumem sedaj z imenom oblika (*Formarum*), še posebej, ker se je ta oznaka uveljavila in je v rabi.« (*No II*, 2, str. 281).

³⁶ Bacon ne govori zgolj o *lex* kot spoznavnem cilju v *Novum organum* (prim. op. 34), vseskozi uporablja že izraz »zakon narave«: »supreme or summary law of nature« (*The Advancement of Learning*, First Book, Chap. I, 3, n. n. m., str. 7) oz. »summaria naturae lex« (*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, II, 4; (WB, zv. I, str. 548 isl.)); nadalje »lex summaria naturae« (Weisheit der Alten, n. n. m., str. 44). Potemtakem lahko tudi v tem kontekstu prepoznamo fazo prehoda v moderno fiziko, kolikor Bacon še ne zastopa koncepta matematično formuliranega naravnega zakona, po drugi strani pa uporablja pojem zakona sklicujoč se na tradicionalni pojem oblike. Prim. pojem zakona tudi z izpeljavami: Krohn, Wolfgang, Einleitung, v: Bacon, Francis, Neues Organon, zv. I, n. n. m., str. XVIII isl.

³⁷ Prim. z op. 35 in naslednjimi izpeljavami v *Novum organum*: »Ko se tukaj govori o oblikah (*formis*), so s tem mišljeni tisti zakoni (*leges*) in določitve čistega postopka (*determinationes actus puri*), s katerimi je proizvedena in dosežena preprosta lastnost, npr. toplota, svetloba, teža, ki obstaja v vsaki za to primerni materiji.« (*No II*, 17, str. 353) Izčrpneje komentirajo to razumevanje npr.: Whitney, Chrls, Francis Bacon, Die Begründung der Moderne, Frankfurt a. M. 1989, str. 123 isl., 141 isl.; nadalje: Pérez-Ramos, Antonio, Bacon's forms and the maker's knowledge tradition, v: Peltonen, Markku (ur.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge University Press 1996, str. 99–120.

³⁸ Na tej podlagi je treba opozoriti na pomembno Baconovo diferenciacijo. Potemtakem razlikuje po eni strani (*No II*, 9, str. 299) med metafiziko, ki je podvržena preiskovanju po njenem zakonu večnih in nespremenljivih oblik, po drugi pa fiziko, ki se ukvarja s spremenljivimi učinki, skritimi procesi materije.

³⁹ Prim. z: Bacon, Francis, Instauratio Magna, Distrubutio Operis, n. n. m., str. 47. Na kasnejšem mestu tudi izpelje: »Sama moja pot in metoda, kot sem pogosto dovolj jasno povedal in hočem tukaj ponoviti, je v tem, da ne izpeljujem dela iz del ali eksperimente iz eksperimentov, kakor empiriki, temveč iz del in eksperimentov vzroke in načela, iz obeh pa jemljem spet nova dela in eksperimente – kakor pravi interpret narave.« (*No I*, 117, str. 243) Znanstvenik kot tolmač, interpret narave potemtakem ne zaupa niti svojim lastnim čutom. Čuti varajo, tako da potrebujejo regulacijo tako s pomočjo uvida (uma) v oblikah kot tudi s pomočjo empiričnega eksperimenta (*No I*, 50, str. 113).

umestitev temeljito transformiranega *contemplatio* v dopolnilu zahtevanega in empirično izvršenega *operatio*. Do sem etikete za označitev Baconove naravno-filozofske koncepcije, kot empirizem proti racionalizmu, ne sežejo.

Drugič: čeprav se Bacon večkrat distancira od aristotelovske naravne filozofije, pa pojmovnost, ki jo uporablja (npr. *forma*, *actus puros*), dokazuje, da se giblje še vedno v aristotelovskem delokrogu, torej v prehodni fazi k moderni fiziki. Tako v *Novum organum* po eni strani sicer zavrne *causa finalis* ter predstavo o končnem vzroku,⁴⁰ pri čemer po drugi strani na ravni metafizike vztraja še pri *causa formalis et finalis* v transformirani obliki.

Po drugi strani, gledano iz znanstveno-teoretične perspektive: Baconov induktivno-empirični postopek se ne izkaže za nezadostnega⁴¹ le metodično, deloma je nastanjen celo še v alkimiji. Tako denimo izpeljuje, da, kdor bi poznal vsoto preprostih lastnosti zlata – npr. rumenost, težo, razteznost, trdnost itd. –, bi lahko poljubno telo pretvoril v zlato.⁴²

II. 2.2 Oblike moči in oblasti

62

Po teh metodičnih pojasnilih lahko zdaj označimo ključno funkcijo Baconove *philosophia naturalis*, ki zadeva neposredno drugi prej označeni moment v obliki *vita activa* in s tem praktično-filozofski moment. Gre za aktivno-delujočega človeka, ki je – v smislu antropocentričnega⁴³ fiksiranja – kot z *močjo* opremljen interpret določen za obvladovanje narave. V tej zvezi moramo biti pozorni na pomembno pojmovno razlikovanje, ki pobliže osvetljuje osrednji

⁴⁰ *No II*, 2, str. 281.

⁴¹ Prim. npr. Z: Whitney, Charles, Francis Bacon. Die Begründung der Moderne, n. n. m., str. 133–140.

⁴² *NO II*, 5, str. 287. Glede alkimističnih vplivov prim. tudi *NO II*, 1, str. 278, kjer govori med drugim o *fons emanationis*. Najočitneje je prišlo alkimistično ozadje na dan v njegovem spisu *Sylva sylvarum, or naturall historie in ten Centuries* (London 1627; ta tekst je bil predviden kot tretji del *Instauratio magna*), ko v četrtem poglavju ne obravnava le »Experiments in Consort touching Sulphure and Mercury« (WB, zv. II, str. 459 isl.), temveč zlasti »The Making of gold« (WB, zv. II, str. 448 isl.).

⁴³ Tako Bacon v svojem spisu *Modrost starih* izpeljuje: »[...] da je lahko človek, če pogledamo smotnostne vzroke, obravnavan kot središče sveta, in sicer tako, da, če bi bil izvzet iz sveta, bi se zdel preostanek popolnoma razsut, brez cilja in smotra bi vodil v nič. Kajti celotni univerzum služi človeku, in ne obstaja ničesar, iz česar ne bi potegnil svoje koristi in rezultate. [...], tako da se zdi, da se vse stvari vrtijo okoli človeka in ne okoli samih sebe.« (Razd. XXVI: *Prometej ali človeško stanje*, n. n. m., str. 63.)

aktivni-operacionalni pristop. Bacon govori o *potentia* (»moč« v smislu sposobnosti, zmožnosti, zmogljivosti) v razmejitvi od *imperium* (»oblast« v smislu predpisa, ukaza od zgoraj), *regnum* (»oblast« v smislu konkretnega izvrševanja oblasti, gospodstva) in *potestas* (»moč« v smislu veljave, polnomočja, uradniške oblasti). Tudi ko uporablja v svojih angleško napisanih razpravah manj razločujoč izraz »power«, moramo njegov pojem »moči« v obliki *potentia* vsekakor razumeti v klasičnem platonskem pomenu δύνασθαι (posedovanje moči) v smislu številnih zmožnosti.⁴⁴ S tem se po eni strani razkrije sposobnost, zmožnost, kolikor to izoblikovanje moči (*potentia*) razlagamo kot predpostavko za izvrševanje oblasti (*imperium*). Temu ustrezno Bacon določi oblast nad stvarmi narave (*imperium in res naturales*) kot pravišnji cilj svoje naravne filozofije.⁴⁵ V tem kontekstu lahko zato govorimo tudi o *znanju o vladanju*.*

Sedaj se lahko še enkrat lotimo uvodne teze tega prispevka, kje je potrebno korigirati opazko »znanje je moč«. Bacon v 3. aforizmu *Novum organum* ne samo da ni formuliral nikakršne neposredne ekvivalence med znanjem in močjo, moment moči v obliki njegovega izraza *potentia* je namreč treba razumeti v smislu sposobnosti, zmožnosti, neke operativne kompetence. Zato je zahtevano znanje v neposredni odvisnosti od *cilja in smotra*, kolikor mora služiti *zmožnosti* (*potentia*, moč) za ustvarjanje novih del. S tem se ujema osrednji moment Baconovega razumevanja znanja v obliki *utilitaristične* usmeritve. Potemtakem bi se morali ukvarjati z znanostjo, ki omogoča ustvarjanje novih del (opera; έργον), ki *koristijo* (v smislu *služijo*) ljudem. Kajti: »Delo in cilj človeške moči (*potentia*; *sposobnost*, *zmožnost*; dodatek avtorja) je v tem, da v danem telesu ustvarimo in uvedemo novo lastnost ali lastnosti,«⁴⁶ pri čemer merimo na »[...] moč (*potentia*; *sposobnost*, *zmožnost*; dodatek avtorja) za vsa dela«. ⁴⁷ Človek poseduje po eni strani sposobnost oblikovanja svojega okolja,

⁴⁴ Prim. Platon, Gorgias, 466b isl.

⁴⁵ Bacon, Francis, *Die Weisheit der Alten*, n. n. m., str. 74. Razdelek se glasi: »Kajti oblast nad stvarmi narave (*imperium in res naturales*) – nad telesom, zdravilom, mehanskimi silami in nešte-timi drugimi stvarmi – je resnični in najvišji cilj naravne filozofije (*philosophia naturalis*), tudi če je šolska filozofija zadovoljna s tem, kar se ji ponuja, in napihnjeno s svojim lastnim besedičenjem stvari in dela zavrača ali zaničuje.« (prav tam) Ta razdelek se pokaže zanimiv tudi v tem, kolikor formulira neposredno zahtevo po oblasti v obliki svoje naravne filozofije. Oblast človeka (*regnum hominis*) – kot se glasi v naslovu prve knjige *Novum organum* – pri tem ne omogoča le oblasti nad naravo (*imperium in res naturales*), temveč tudi nad človeško vrsto.

* Herrschaftswissen.

⁴⁶ NO II, 1, str. 279; v originalu se to glasi: »Super datum corpus novam seive novas *generare* et superinducere, opus et intentio est *humanae Potentiae*.« (n. n. m., str. 278; avtorjevi poudarki).

⁴⁷ Bacon, Francis, *Instauratio Magna*, n. n. m., str. 65 (orig.: »atque omnis operum *potentia*.« (str. 64)).

narave, sposobnost (zmožnost, moč, *potentia*), ki pa jo lahko po drugi strani, zaradi del, *izkoristi* za proizvodjanje (*generare*) novih spoznanj. Dejansko zveni to prav bojevito v smislu fizičnega podjarmljenja narave, še posebej ko formulira, da »[...] je z deli [potrebno; dodatek avtorja] premagati samo naravo.«⁴⁸ Še jasnejši je na koncu *Novum organum*, ko glede prednosti svoje metode zaključí, da »[...] sledi iz tega izboljšanje človeških razmerij in razširitev njegove moči (*potestas*) nad naravo.«⁴⁹

Za upoštevanje tega razumevanja narave pa so potrebni štirje momenti:

Prvič je treba upoštevati okoliščino, da so doživljali naravo primarno še kot nadmočno, eksistencialno nevarnost, kot višjo silo. Ni še bilo potrebno, tako kot danes – spričo uničevalnih posegov ljudi, katerih ozadje je tvorila tehnološka euforija nad napredkom v 19. in 20. stoletju – tudi varovati njen obstoj.

Drugič: Bacon razlaga v *De sapientia veterum* svojo filozofijo *regnum hominis* izrecno v kontekstu Orfeja in ne Herkula.⁵⁰ Kot poudarja tudi Rippel,⁵¹ se Baconova naravna filozofija potemtakem ne kaže v smislu moči (Herkul), temveč kot z modrostjo in znanjem vzpostavljena sprava (Orfej) z naravo. Orfej divjo naravo pomiri, ukroti, podvrže pa ne. Želja Baconove *philosophia naturalis*, kot poudari tudi Bloch,⁵² je v *posredovanju* med človekom in naravo, posredovanju, ki se seveda določa po človeku kot gospodarju hiše (*regnum hominis*).

Tretjič: Bacon zaradi svojega občasnega tajništva še *ni*, tako kot Thomas Hobbes, geometer, ki natančno meri svet (*more geometrico*).⁵³ Toda Bacon razvozlá

⁴⁸ NO, Praefatio, str. 77.

⁴⁹ NO II, 52, str. 611.

⁵⁰ Bacon, Francis, *Weisheit der Alten*, n. n. m., str. 34.

⁵¹ Rippel, Phillip, *Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens*, v: Bacon, Francis, *Weisheit der Alten*, n. n. m., str. 122. Baconova izvajanja se glasijo v tem smislu: »Kajti kot dela modrosti prekašajo tovrstne moči v dostojanstvu in veljavi, tako prekašajo Orfejeva dela Herkulova.« (Bacon, Francis, *Weisheit der Alten*, n. n. m., str. 34).

⁵² Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, 2. zv., Frankfurt a. M. 1982⁸, str. 778; nadalje: n. n. m., str. 758–767.

⁵³ Prim. s: Hobbes, Thomas, *Elemente der Philosophie*. Erste Abtheilung. Der Körper, prev., uvod in ur. Karl Schuhmann, Erster Teil oder logik, Kap. VI, Die Methode, n. n. m., str. 94 isl. Vpliv Baconá se občuti še posebej v *De Corpore* (erster Teil, Kap. I, Die Philosophie, n. n. m., str. 20), ko Hobbes priredi osrednje Baconove pozicije (razmerje znanje in moč (sposobnost delovanja), uporabna orientacija, korist, človeška dejavnost itd.). Prim. tudi z: Weiß, Ulrich, *Das philosophische*

naravo tako kot *natura naturans* kot tudi mitološko oz. alegorično s pomočjo boga *Pana* in nimfe *Echo* v *De sapientia veterum* (1609). Alegoričnega postopanja pri tem ne smemo ocenjevati izključno kot prilagajanja humanističnemu izobraževalnemu idealu. Kajti naše znanje, naše raziskave so nezaključene zaradi raznoterosti in obilja narave. Znanje in raziskovanje implicirata torej vedno *procesualnost*, neko lastnost, zaradi katere je tudi v razmerju z odprtim fragmentarnim značajem aforizmov v *Novum organum*, kolikor odpirajo prostor za nadaljnje obdelave.

Četrtrič: upoštevati je potrebno – anticipirajoč naslednja izvajanja –, da ta moč, ta sposobnost ni smoter sama sebi, temveč se normativno-etično veže nazaj: se pravi, to so dela (*opera*) za *blagor* človeka, za izboljšanje *skupnega blagra* (*emancipatorično znanje*). Zatorej lahko Bacon tudi formulira, da sta moč in znanje (znanost) skupna cilja⁵⁴ [Zwillingsziele]: znanje ima po eni strani številne zmožnosti, torej moč kot cilj; kolikor po drugi strani ta moč meri na znanje, toliko šele le-to omogoča urejeno sposobnost, regulirano delovanje, torej človeško proizvajanje koristnih del. Vendar je treba tudi glede na to relacijo momentov znanja in moči (sposobnost; operativna kompetenca) vnaprej pokazati, da gre »zgolj« za *sekundarne cilje*, kolikor so le začasna *sredstva*, da bi se omogočil nadrejeni cilj, tj. *charity* znotraj neke politične skupnosti.

65

II. 2. 3 Legitimacija zahteve po veljavnosti. Pars prima: sekularizirano odrešensko znanje*

Ustrezno razumevanje znanja vladanja, ki ga je propagiral Bacon, pridobimo le, če upoštevamo tudi moment krščansko-teološke legitimacije.⁵⁵ V zgod-

System von Thomas Hobbes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, str. 128 isl., pri čemer je potrebno v tem kontekstu poudariti generativno-operativni moment v razmerju Bacon-Hobbes (prim. Weiß, n. n. m., str. 85 isl.). Na tem ozadju se odpira tudi tista interpretacijska možnost Hobbesove teze »scientia propter potentiam« (De Corpore, n. n. m., str. 20), kolikor jo lahko – ko beremo izraz »propter« kavzavno – razlagamo v smislu »znanost je vezana (zaradi) na sposobnost delovanja« [Wissenschaft ist durch (wegen) >(Be-) Wirkenkönnen].

⁵⁴ Prim. z: »[...] narava je le premagana (*vincitur*), tako da smo ji poslušni, s čimer se srečata tista skupna cilja (*geminae*), človeške znanosti (*Scientiae*) in moči (*Potentiae*), in spodletelost del se pripeti večinoma zaradi nepoznavanja vzrokov (*causarum*).« (Bacon, Francis, *Instauratio Magna, Distributio Operis*, n. n. m., str. 65). Prim. tudi NO I, 3 oz. op. 1.

* Heilswissen.

⁵⁵ Različna Baconova izvajanja v primarnih virih glede tudi krščansko-teološkega ozadja ne ocenjujem zgolj kot izraz političnega oportunitizma, temveč jim skupaj z Baconom priznavam osrednjo legitimacijsko funkcijo. Ta umestitev sledi Whitneyjevemu pristopu toliko, kolikor ni odločilno to,

nejšem spisu *Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature* (okoli 1603) je neposredno formulirano razmerje med znanjem, človekom, močjo in krščansko-teološkim ozadjem: »Resnični cilj znanja je namreč ponovna vzpostavitev suverenosti (*sovereignty*) in moči (*power*) človeka (kajti takoj, ko lahko človek ustvarjene stvari poimenuje s pravimi imeni, jih tudi obvlada), ki ju je imel v trenutku stvarjenja, ter ponovna vrnitev večine tega.«⁵⁶ Potemtakem se v zvezi z razmerjem med človekom in naravo navezujemo na krščansko-teološko izvorno stanje, tako da lahko postane narava, božje stvarstvo, osrednja hipostaza tiste *humane* obdelave oz. *humanega* znanja.⁵⁷ Človek ima pravico do *gospodstva* nad naravo, vendar ne sme izvajati nekontrolirano *nasilje*.⁵⁸ Da človek svojo moč in oblast izvaja na podlagi znanosti (*interpretatio naturae*), za Bacona potemtakem *ni* – kakor bi lahko sprva mislili – izraz hybris, temveč izraz povratka k njegovi legitimni vlogi v rajskem stanju. K hybris pa zapade to stremljenje po moči tedaj, ko si človek prilasti kvazi božansko onnipotenco in njegovo oblastno obnašanje služi le *osebni* nečimrnosti ali prizadevanju po dobičku. K hybris zapade to stremljenje po moči tudi, ko človek ignorira božjo knjigo. Kajti: »Iz uvida, da spada znanje k tistim rečem, ki bi jih morali uporabljati le previdno in s strahospoštovanjem, [...] sem imel za nujno in dobro, da se najprej zgradi trden in temeljit nasip [...]. To hočem napraviti, tako da se

66

»[...] ali je Baconova vera goreča, mlačna ali neobstoječa, temveč kaj njegov raziskovalni program – in način, kako ga predstavi – dolguje nezmanjšani vitalnosti religioznih podob, vrednot, idej spreminjanja in izraznih oblik.« (Whitney, Charles, Francis Bacon. *Die Begründung der moderne*, n. n. m., str. 43.) Prim. tudi uvod F. Trägerja, v: Bacon, Francis, Valerius Terminus, *Von der Interpretation der Natur*, n. n. m., str. 9–23.

⁵⁶ Bacon, Francis, Valerius Terminus, *Von der Interpretation der Natur*, n. n. m., str. 43 (222). Prim. tudi NO II, 52, kjer izpeljuje: »Kajti človek je s svojim padcem izgubil stanje nedolžnosti in gospostva (*regnum*) nad stvarstvom. Oboje pa se lahko do določene mere spet pridobi že v tem življenju, nedolžnost z religijo in vero, gospostvo z umetnostmi in znanostmi.« (n. n. m., str. 611 isl.)

⁵⁷ Po drugi strani poteka že v poznem srednjem veku pri arabskih in judovskih eksegetih (Avicenna, Averroes) dopolnjevanje oz. preinterpretiranje aristotelske metafizike, s tem, da prihaja do vse večjega materializiranja in obenem naturaliziranja aristotelske podobe sveta. Materiji (ύλη) sami, nič več formi (εἶδος, *forma*), se pripisuje zmožnost *actus* (ενέργεια) v smislu entelehije, tako da mutira v aktivno-dominantno potenco. Bacon zavzema tudi tukaj vmesno pozicijo, kajti po eni strani propagira specifično oblikovanje materializma, po drugi pa identificira *actus puros* (arist.: to τί ἦν εἶναι το πρῶτον) še v kontekstu *forme* (εἶδος), ohrani kvazi-aristotelsko določitev, ki se spet razširi z modernim pojmom zakona (*lex, law*) (prim. z op. 35 isl.).

⁵⁸ Kajti kot pojasnjuje Bacon: »Če rokodelska umetnost (*ars*), [...], skuša z nasiljem nad telesom vsiliti naravi svojo voljo, jo osvojiti in si jo podvreči, [...] redko doseže svoj zastavljeni cilj.« (*Die Weisheit der Alten*, n. n. m., str. 51) Glede narave pa so potrebni načini vedenja, ki [...] skušajo zaobjeti primerno predanost in spoštljivost« (prav tam).

oprimem naslednjega stališča ali tiste mejne določitev, namreč, da naj bo vse znanje omejeno z religijo in naravnano na praktično koristno rabo.«⁵⁹

Zadnji citat tudi dopušča, da se Baconove *legitimacije* praktično-koristnih uporab, del, tehnike lotimo v obliki etično-normativne utemeljitve. Na kratko: gre za, kot izrecno pokaže zlasti Vickers,⁶⁰ specifično sintezo med nekim posebnim rimskim, potem srednjeveškim ter humanistično interpretiranim razumevanjem *vita activa* na eni strani ter krščansko (kalvinistično) etiko na drugi. Ko upravičuje osrednjo željo svoje znanstvene reforme, insistira Bacon ponovno na krščanski usmiljenosti, ljubezni do bližnjega (»charity«).⁶¹ Kalvinistično-puritanskega izvora je pri tem zlasti delovni etos, ki ga neposredno povezuje s svojim razumevanjem znanja (*vedenja o učinku*); kajti: »V potu svojega obraza boš moral jesti svoj kruh.«⁶² Ali: »[...] this power cannot otherwise be exercised and administereed but with labour, as well in inventing as in executing; [...].«⁶³

Glede *vita activa*⁶⁴ moramo opozoriti na klasično-antično ozadje. V smislu *uomo universale* renesanse je imel Bacon seveda na voljo ustrezno temeljito

⁵⁹ Bacon, Francis, *Valerius Terminus, Von der Interpretation der Natur*, n. n. m., str. 35 (218).

⁶⁰ Vickers, Brian, *Bacons »Utilitarismus«*. Quellen und Einflüsse, v: isti, Francis Bacon. Zwei Studien, Berlin 1988, str. 39–73; tukaj str. 56 isl.

⁶¹ Prim. npr.: Bacon, Francis, *Von Güte und Gutmütigkeit*, v: isti, *Essays*, ur. in spremna beseda Helmut Winter, (orig.: Of Goodness & Goodness of Nature, v: The Essays or Cuncels, Civill and morall (first publishes in 1597, newly written in 1625), Frankfurt a.M. 1993: »Dobro pojmem v smislu stremljenja po človeškem blagru, v smislu grške philanthropeia, – beseda humanost v običajni rabi je pač nekoliko prešibka, da bi izrazila ta pomen. [...] Dobro ustreza cerkveni kreposti ljubezni do bližnjega (*charity*) in ne more sovpadati s preobiljem. Prevelika želja po moči je pripeljala do padca angelov, prevelika vedoželjnost pa do človekovega padca. Pri ljubezni do bližnjega (*charity*) pa ne obstaja nikakršno preobilje; niti angel niti človek nista pri tem v nevarnosti.« (str. 47) Nadalje: »This corrective spice, the mixture whereof maketh knowledge so soverreign, is charity, [...]« (Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, n. n. m., First Book, I, 3, str. 7). Izčrpnjeje: Vickers, Brian, *Bacons »Utilitarismus«*, n. n. m., str. 46 isl.; nadalje: Briggs, John Channing, *Bacon's Science and Religion*, v: Peltonen, Markku (Ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, n. n. m., str. 181–185.

⁶² NO II, 52, str. 613.

⁶³ Bacon, Francis, *Valerius Terminus. Von der Interpretation der Natur*, n. n. m., str. 42 isl./222 isl.

⁶⁴ Kakor izpeljuje Hannah Arendt (*Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1999¹¹, str. 22), je bil pojem »vita activa« (vs. »vita contemplativa«) uveden šele v srednjeveški filozofiji kot prevod aristotelskega βίος πολιτικός, vendar s precej drugačnim razumevanjem. Če je bil Aristotelov βίος πολιτικός izraz za od dela (suženj) in izdelovanja (rokodelstvo) prosto življenjsko obliko, tako da je obstajala možnost (v smislu σχολή; lat. *otium*) izključno javno-politične dejavnosti (πράξις), se je uporabljal latinski pojem za označitev vseh oblik dejavnosti, vključno z delom, proizvajanjem in prakso. Cicero je namesto »vita activa« uporabljal izraz »vita societatis« (isti,

poznavanje antičnih tekstov. Tako so predstavljali teksti Platona, Aristotela, Cicera, Plutarha, Lukrecija, Seneke itd. splošni izobrazbeni standard, kakor dokazujejo med drugim tudi Baconova neposredna opozorila v njegovih *Essays*.⁶⁵ Zato je imela nanj vpliv tudi predstava o družbi, ki se je navezovala na Platona in Aristotela, in ki je bila določena z idejo o individualnem nadrejenem splošnem blagru. Po drugi strani pa so bila vplivna tista rimska nadaljevanja s Cicerom in Seneco, v katerih se razkriva korist glede skupnega blagra. Naj navedemo le dva opozorila, denimo z vrnitvijo k pri Baconu pogosto citiranemu Seneki, formulirano v smislu poskusa sprave med *vita activa* in *vita contemplativa*: »Običajno izražamo to takole: najvišje dobro naj bo življenje, ki je v sozvočju z naravo. Narava pa je ponudila dve opredelitvi: opazovanje sveta ter dejavnost.«⁶⁶ Bacon sledi nadalje Ciceru, njegovemu poskusu posredovanja med platonsko Akademijo in Stoo, ko navaja, da morata biti znanje in spoznanje usmerjena na (posebno) prakso, na »summa utilitate rei publicae«,⁶⁷ kolikor si koristnost – v smislu primernosti za skupni blagor – in nravno delovanje ne smeta oporekati.

68

Podrobnejše branje osvetljuje: Bacon povezuje v svojem izobraženem okolju znano predstavo *vita activa* s krščanskim razumevanjem *caritas* (angl. *charity*) v specifično sintezo svoje praktične filozofije. To še ni bilo posebej originalno. Poudarek si zasluži bolj uporaba tega razumevanja pri fenomenu znanja oz.

Von den Pflichten, de officiis, lat.-dt., prev. in uv. Harald Merklin, spremna beseda Manfred Fuhrmann, Frankfurt a.M./Leipzig 1991, I. Buch, Abschn. 12, 29 itd.), medtem ko govori Seneca o »animal sociale« v kontekstu Aristotelovega βίος πολιτικός. Glede *vita activa* v smislu aktivno-politične dejavnosti opozarja med drugimi W. Krohn (Francis Bacon, n. n. m., op. 1, str. 185) posebej tudi na Petrarco, Salutatija in Brunija. Prim. tudi: Otto, Stephan, Einleitung und Grundlegung, v: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, zv. 3: Renaissance und frühe Neuzeit, ur. Stephan Otto, Stuttgart 1992, str. 73 isl.

⁶⁵ Bacon, Francis, *Essays*, ur. in spremna beseda Helmut Winter, (orig.: The Essays or Counsels, Civill and morall, first published in 1597, newly written in 1625), Frankfurt a.M. 1993. Prim. tudi z: Bacon, Francis, The Advancement of Learning, ed. By Arthur Johnson, Oxford 1974 (Clarendon Press), Seft. Book, Chap. XXIII, str. 170 isl.

⁶⁶ Prevod po izdaji: Seneca, Von der Seelenruhe, *Philosophische Schriften und Briefe*, ur. in prevod Heinz Berthold, Leipzig 1980, str. 226 isl. (orig.: »Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni.« (Seneca, Ad Serenum de otio, V, 1).

⁶⁷ Cicero, *De Officiis*, n. n. m., str. 238. Prim. tudi naslednja izvajanja: »Etenim cognitio contemplatioque [naturae] manca quodam atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est.« (n. n. m., I, 154, str. 146 isl.).

znanosti v smislu njegove oz. njene omejitve, ukrotitve. Bacon izrecno vedno znova opozarja na negativne posledice prevelikega prizadevanja po moči in znanju: angele in človeka je vendar pripeljalo do padca. Moč (zmožnost) znanja, človeška oblast nad novimi deli, potemtakem *ni* najvišji cilj. Pri tem *ne* gre za *summum bonum* človeškega delovanja. Nasprotno, moč znanja potrebuje po Baconu funkcionalno podreditev *charity*, φιλανθρωπεία, v usmeritvi k *skupnemu blagru*, politični skupnosti.⁶⁸

II. 2. 4 Legitimacija zahteve po veljavnosti. Pars secunda: emancipatorično-družbeno znanje

S tem delom je zdaj dosežena eksplicitno politična raven diskurza. Pri tem ne smemo pozabiti le na to, da je bil Bacon do obtožbe leta 1621 v glavnem uspešen poklicni politik, razumel se je tudi kot znanstveni politik, saj je zahteval integracijo znanja v obliki družbeno utemeljene znanosti in njegovo institucionaliziranje.⁶⁹ Bacon ni brez razloga upodobljen na naslovni strani *History of the Royal Society* (1667). Nadalje meri njegov zagovor spodbujanja sistematičnega poznavanja narave ter institucionalizirane znanosti na temeljito reformo družbe same. Bacon je zato zasnoval podobo politične skupnosti, ki s pomočjo uporabnega znanstvenega raziskovanja lahko in *mora* doseči idealno stanje, zaznamovano s krepostjo, enakostjo in miroljubnostjo. Znanje in njegovo institucionaliziranje naj potemtakem služi zlasti družbeno-emancipatorični potrebi. To potrebo formulira živonazorno v svoji tehnično-optimistični in politični

69

⁶⁸ Tako denimo Bacon izpeljuje: »Toda vedno znova je treba opozoriti na to, da se celo najmanjši del znanja, ki ga je človeku tako velikodušno podelil Bog, lahko uporabi le tako, kakor je določil Bog; namreč za blagor in lajšanje stanja ter skupnost ljudi; kajti drugače bo vsaka vrsta znanja usodna [...] kakor pravi izvrstno Biblija: znanje napihuje, a ljubezen /caritas/ uči. Obenem sta tam tako moč kot tudi znanje izrecno zavrnjena, kolikor nista predana dobroti in ljubezni [...].« (Valerius Treminus, *Von der Interpretation der Natur*, n. n. m., str. 42 isl. (221 isl.)) Prim. tudi: Bacon Francis, *De Augmentis Scientiarum*, v: WB, zv. I, str. 717 (»[...] bonum individuale, sive suitatis und bonum communionis [...]«); nadalje: isti, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, v: WB, Bd. III, str. 421 isl., 425 isl.; isti, *The Advancement of Learning*, n. n. m., Sec. Book, Chap. XXI, str. 1555 isl.). Baconov pristop k *charity* oz. φιλανθρωπεία pa ne pomeni izključitve po njegovem razumevanju danih realno-političnih in konkretnih socialnih razmerij oz. teženj moči in oblasti. Še posebej njegovi *Eseji* pričajo o tem, da se sam zavzema – v eksplicitnem priznanju Machiavellija in Montaigna – za po eni strani real-politično prilagojeno in po drugi zmerno življenjsko prakso.

⁶⁹ Izčrpnje glej: Sargent, Rose-Mary, *Bacon as an advocate of cooperative scientific research*, v: Petonen, Markku (ur.), *The Cambridge Companion to Bacon*, n. n. m., str. 146–171. Poudariti je potrebno, da je Bacon skušal večkrat svoj politični vpliv tako na Elizabeto I. kot tudi na regentstvo Jamesa I. uveljaviti za znanstveno-institucionalne reforme, ki jih je zahteval.

utopiji *Nova Atlantis* (1627).⁷⁰ Na podlagi literarne zvrsti utopičnega potovalnega, konec koncev državnega romana postane bralec priča družbe, ki je poleg monarhične ureditve in krščanske religije zaznamovana z znanstveno institucijo (Akademijo) z nazivom *Salomonova hiša*. V tej družbi vlada splošna podpora, predvsem socialna harmonija, ko da Bacon v epski širini opisuje družinsko slavlje, ki kaže patriarhalno-avtoritarne poteze. Za ta družbeni napredek so odgovorni zlasti iz *Salomonove hiše* izhajajoči znanstveno-tehnični dosežki, ki šele omogočajo ustrezen družbeno-emancipatorični proces. V analogiji z *Novum organum* opisuje Bacon naravnost te znanstvene institucije takole: »Smoter naše ustanovitve je spoznanje vzrokov in premikov ter skritih moči v naravi in razširitev človeške oblasti do mej možnega nasploh.«⁷¹ Po svojih znanstvenih področjih je ta institucija (– moderno opisano –) porazdeljena po agrarno-znanstvenih, botaničnih, medicinskih, farmacevtskih inštitutih, pa tudi oddelkih meteorologije, optike, akustike in inženirskih znanosti. Da Bacon v *Nova Atlantis* ne opisuje nikakršen goli kabinet kuriozitet, je jasno zato, ker so se pridobitve, ki jih je navedel, danes v veliki meri že uresničile. Otto govori celo o novi obliki znanja v smislu »[...] utopičnega znanja, znanja prihodnosti, ki se po načelih uma in metodičnih pravilih organizira v racionalno, a ne zgolj fantazirajočo obliko znanja.«⁷² Povzemimo: bistveni del Baconove koncepcije filozofije je potemtakem »philosophia moralis et civilis«,⁷³ ki dolguje zahvalo uporabnemu raziskovanju znotraj njegove *philosophia naturalis*, s čimer naj bi se s pomočjo tehnično-znanstvenih dosežkov pomembno prispevalo k blagru skupnosti oz. *charity*.

70

⁷⁰ Verjetno je bila napisana okoli leta 1623, izdal pa jo je šele posthumno W. Rawley leta 1627. Bacon se tukaj navezuje na idejo socialno-utopične otoške države, kakor jo je zasnoval Thomas Morus z navezavo na Platona (Timaios 24e–25d; Kritias 112e–121c) v svoji *De optimo statu rei publicae deque nova insula Utopia* (1516). Baconov rokopis je ostal nedokončan v toliko, kolikor jo je skušal izvorno razširiti s poglavjem o zakonih ali najboljšo državno ureditvijo. S tem se Bacon ni uvrstil le v splošno tradicijo žanra z Morovo *nova insula Utopia* in Campanellovo *Civitas solis* (1623; izvorno *La citta del sole* 1612), marveč je posegel tudi po politično-teoretičnem problemskem prepletu: gre za vprašanje o idealni državi s povratkom k Platonovi *Državi*.

⁷¹ Bacon, Francis, *Nova Atlantis*, prev. z esejem Klaus J. Heinisch, Reinbek bei Hamburg 2001²⁶, str. 205.

⁷² Otto, Stephan, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, zv. 3: Renaissance und frühe Neuzeit, n. n. m., str. 379.

⁷³ Bacon, Francis, *Weisheit der Alten*, n. n. m., str. 35.

III. Odsevi: pričujoče krize legitimnosti

Naj se na koncu tega prispevka v orisih navežemo na sedanost. Tako smo uvažajoče pokazali na možnost poglobljenega razumevanja sedanje znanstvene prakse s pomočjo pregleda njene zgodovine. Na osnovi izpeljanih izpeljav bi moralo biti jasno, da moderna znanstvena paradigma primarno ne označuje produkcije domnevno 'objektivnega spoznanja', marveč specifične transformacije temeljnega razumevanja znanja. Kakor je bilo ponazorjeno na paradigmi baconovskega koncepta znanosti, se to razumevanje znanja definira na podlagi moderne raziskovalne prakse in tehnike tako preko njegove možnosti operacionaliziranja kot tudi glede uporabnega uspeha z ozirom na izpolnitev specifičnih, tudi družbeno utemeljenih odnosov med smotrom in sredstvom oz. cilji. Bacon je dal odločilen prispevek k temu modernemu razumevanju znanosti, s tem ko je zasnoval izdiferenciran preplet odnosov med oblikami moči, oblasti in znanja. Kot smo prikazali, je treba opazko »znanje je moč« razumeti v smislu zahteve po sposobnosti, po operativni kompetenci (*potentia*, »dosti-zmoči«^{*}) in jo lahko beremo tudi kot znanje za moč. To znanje za moč (*potentia*, »dosti-zmoči«) je Baconu tudi znanje o oblasti** (*potestas*), kolikor se lahko odpre in uporabi znanje o gospostvu narave (*imperium in res naturales*). Potemtakem gre za neko humano znanje o gospostvu (*regnum hominis*), ki se konstituira in legitimira iz nekega vedenja o odrešenju in storilnosti (delo)⁷⁴ glede na družbeno-emancipatorično, humanitarno usmeritev.

71

Poleg znanstveno-teoretičnega navezovanja pa je mogoče določiti tudi iz Baconove koncepcije znanja izhajajočo in za sedanost karakteristično ambivalenco novodobne znanstvene racionalnosti – v napetosti med močjo, fantazijo o vse-mogočnosti in nemočjo moderne znanosti. S to tematiko je zajet drugi v uvodu označeni moment, tj. praktično– in socialnofilozofska perspektiva. Kazalo bi

* Viel-Vermögen.

** Machtwissen, znanje/vedenje o moči.

⁷⁴ Glede diferencirane razgrnitve pojma dela v smislu njegove nadaljnje zgodovinske geneze in filozofske dominanc prim.: Müller, Severin, *Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit*, 2 zv., Freiburg, München 1992. Jasno postane, da se tradicionalni pojem prakse loči od pojma dela (*Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit*, zv. 1, § 8), proces, ki nazadnje neposredno korelira z Baconovo transformacijo tradicionalne πράξις v smislu tehnike (oz. ποιησις). Müller pa opozori tudi na to (*Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit*, zv. 2, § 77, op. 111, str. 317 isl.), da pri Baconu spoznavanje samo že ima specifični delovni karakter, storilnostni aspekt, ki ga sprejme in naprej izpeljuje tudi Locke.

vztrajati, da uporabno znanje potrebuje legitimacijo glede implicitnega sredstva in cilja, legitimacijo, ki ne more izhajati iz te oblike znanja same. Bacon se je zavedal, da predstavlja *izključno* na korist orientirana uporabna naravnost nevarnost, s tem ko je ohranil družbeno-humanitarno, nazadnje krščansko-etično utemeljenost kot legitimacijsko možnost. V nasprotju s precej razširjenim predsodkom je treba poudariti, da Bacon kljub na korist naravnemu znanju, ki ga je zahteval, ni podpiral *nikakršnega* utilitarizma.⁷⁵ V nasprotju s tem je poskušal postaviti nasip, ki bi varoval pred slepim znanjem, arogantnimi fantazijami o onnipotenci, nasip, ki pa se je med preteklimi 400 leti spričo volje do moči (Hobbes, Nietzsche)⁷⁶ v veliki meri zravnal. Omejeni okvir tega prispevka dopušča le nekaj pojasnjujočih opazk:

Spričo današnje prevlade predvsem sekulariziranih, industrijskih oz. informacijsko-tehnoloških in globalno-pluralističnih podružbljenih oblik ima krščanska etika (npr. Baconova *charity*) – če sploh – zgolj še sekundarno veljavnostno in legitimacijsko moč. Nadalje je prišlo pri krščanskem razumevanju narave do bistvenega preobrata: danes je tu pomembno predvsem to, da se stvarjenje

72

⁷⁵ Prim. med drugim tudi: Rossi, Paolo, Bacon's idea of science, v: Peltonen, Markku (ur.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press 1996, str. 25–46; nadalje: Vickers, Brian, *Bacon's Utilitarianism*, n. n. m. Tako Rossi (n. n. m., str. 36) pravilno poudari, da gre v smislu (domnevnega) dokaza pri prevodu od NO I, 124 v obliki »[...] truth and utility are the very same things [...]« (orig.: »Itaque ipsissimae res sunt (in hoc genere) veritas et utilitas: [...]«; NO I, 124, n. n. m., str. 258), za napako. Ustrezni prevod bi se moral glasiti takole: »The very things themselves are, in this kind, both truth and utility.« (n. n. m., str. 37) Ta napačni prevod velja tudi za nemško verzijo R. Hoffmanna in G. Korfa v obliki: »Daher sind hier Wahrheit und Nutzen dieselben Dinge.« (NO I, 124, str. 259) [Zato sta tukaj resnica in korist isto.] Bacon nikakor ne uči, da je resnično tisto, kar koristi, temveč obratno: koristi to, kar je resnično. Resnica *ni* določena v odvisnosti od človeško formuliranega premisleka o koristi, temveč je lastnost narave, ki, s pomočjo svoje resničnostne interpretacije, šele *zato* razkriva možno korist za ljudi. Brian Vickers (n. n. m., str. 39 isl) glede izkrivljene označitve »utilitarizem« ne opozarja le na to, da je uporabljena etiketa 19. stol. za paradigmo 17. stol., marveč pokaže tudi to, da so v osnovi koncepcij J. Benthamina in J. St. Millina (prim. denimo: Mill, John Stuart, *Der Utilitarianismus* (orig.: *Utilitarianism*, 1871), Stuttgart 1985, str. 13) povsem drugačni načini razumevanja (npr. sreča kot kvantitativna veličina ali odsotnost etičnih naveznih točk, kot denimo *charity*).

⁷⁶ Prim. z: Müller, Severin, *Selbsterhaltung und 'Wille zur Macht'*. Genealogie eines Problems: Hobbes und Nietzsche, v: isti, *Topographien der Moderne*, Philosophische Perspektiven – literarische Spiegelungen, München 1991, str. 25–75. Očitno postane, da, z genezo od Hobbessa do Nietzscheja, stopnjevanje človeške samoohranitve v obliki podobe sveta in samopodobe na podlagi človeške moči (*potentia*, sposobnost) vodi do samonanašajoče se lastne dinamike moči. Pri Nietzscheju je še volja do moči ta, ki kroži okoli same sebe v smislu stalnega stopnjevanja in je zadnji življenjski princip in zaradi momenta utemeljitve tvori nek ἦθος.

(narava) ohrani in ne obvlada. Bacon je, drugič, lastno dinamiko svojega iniciiranega koncepta znanosti podcenjeval toliko, kot so se, denimo, v 20. stoletju spričo potencialnih globalno-ekoloških katastrof jasno pokazale negativne posledice tehnologizacije in industrializacije skoraj vseh področij življenja.

Tako tudi onstran enostranskih postavk, denimo v obliki radikalne sovražnosti do tehnike in/ali radikalno-ekološkega romanticizma narave, ne moremo spregledati nelagodja ob modernih tehnoloških kulturah. To nelagodje ne združuje le tako različne filozofske avtorje, ko so to T. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, M. Heidegger, G.-F. Jünger itd., v njihovi filozofski kritiki redukcionistično-instrumentalnega racionalističnega razumevanja sodobnosti oz. moderne, marveč dopušča znotraj tako imenovanih postmodernih družbenih sistemov, ob vse večjih in hitrejših fragmentacijah pri istočasnem povečanju kompleksnosti socialnih in ekonomskih odnosnih veličin, da vse glasneje odmeva poziv po orientacijskem znanju.*

Zaželene usmeritve pa po mojem mnenju ni mogoče na noben način več izpeljati iz za našo znanstveno kulturo od 18. do 20. stoletja tako prevladujočih zamisli o napredku, kolikor bi pričakovali, da bodo imele znanstvene in tehnične inovacije obenem *vselej* za posledico nek humani in socialni napredek. Baconov tako formulirani družbeno-emancipatorični optimizen, njegovo tovrstno *utopično znanje* je postalo precej vprašljivo.⁷⁷ Sam pojem napredka je prišel medtem že na slab glas in izvaja normativni in etični pritisk na upravičevanje. Zaradi tega je prizadeto tudi naše sedanje razumevanje znanosti in tehnike, kajti znanstveno, še posebej tehnično delovanje implicira, tako kot vsako delovanje, vprašanje o legitimaciji ciljev in utemeljujoči identifikaciji smotra in sredstva oz. izbire. Če – v nadaljevanju znanstvenega politika Bacona – moramo razumeti znanost bistveno tudi kot družbeno-politični projekt, potem pomeni to glede na njeno možno legitimacijo na *normativni* ravni nujnost razkritja njenih ciljev in njene vzvratne vezanosti na družbo, ne nazadnje prakso *politične* konfliktne kulture ne le glede ciljev (npr. izobraževalne in raziskovalne politike), marveč glede njene družbene moči, ki se posreduje danes preko ekonomije in tehnologij. Ožja povezava moči, gospostva, znanja in zna-

* Orientierungswissen.

⁷⁷ Eksemplarično za aktualne diskusije naj tukaj napotimo le na: Böhme, Gernot, *Am Ende des Baconschen Zeitalters*. Studien zur Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt a. M. 1993, še posebej pogl. IV, 5: Der normative Rahmen wissenschaftlich-technischen Handelns, str. 405–420; pogl. V, 2: Hat der Fortschritt eine Zukunft?, str. 476–491.

nosti na podlagi njene že od 19. stol. vzpostavljene institucionalizacije je najkasneje s Foucaultom stopila v zavest širše akademske javnosti, pri čemer je Foucault poleg politično-normativnega poudaril tudi zanj pomemben moralno-etični aspekt.⁷⁸

Onstran bolj ali manj posrečenega prenosa relacijskega prepleta med močjo in znanjem se pomaknejo s tem v središče nadaljnja vprašanja o *etičnem upravičevanju* glede ciljev (izboljšanje življenjskih razmerij glede katerih razumevanj življenja?), o individualni in družbeni *odgovornosti* glede potencialno tudi destruktivnih posledic znanstveno-tehnično-ekonomskega delovanja. Spričo dosega, potence današnjega znanstveno-tehničnega delovanja, spričo npr. globalnih učinkov tudi regionalnega uničevanja okolja, že markantiliziranega *genetičnega inženiringa* (od državnega blagra do patentirane formalne genomске sekvence), globalnega neoliberalizma z deloma socialno-darvinistično (cinično) prirojenostjo, skušajo med drugim ekološki etiki, medicinski in poslovni etiki priskrbeti orientacijske pripomočke, ob čemer se postavljajo novi in temeljiti izzivi za vprašanja glede odgovornosti oblasti, ki se izvaja nad družbo in subjektom, po možnosti zakonodajne oblasti,^{*} glede temeljnih vrednot, ki utemljujejo naše današnje kulturno samorazumevanje, kot sta to osebnost in človeško dostojanstvo. Zdi se, da se zapira nek filozofsko-zgodovinski krog, kolikor smo ponovno soočeni z vprašanjem o legitimaciji človeške prakse, še naprej odprto problematiko, glede katere je moderna verjela, da bi se dalo klasično vprašanje o primernem *ethosu* (prebivališče, kraj) človeka preseči s postavitvijo samosmotra tehnike in z institucionaliziranjem političnega. Seveda potencialni odgovori ne morejo biti podani niti v goli reanimaciji tradicionalnih vsebin niti v za postmoderno tako značilnem estetiziranju življenjskih procesov.

Prevedel Jože Hrovat

⁷⁸ O razmerju med znanjem in močjo prim. s programatičnim prispevkom: Foucault, Michel, *Die Macht und die Norm*, v: isti, *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin 1976, str. 114–123. Glede njegovega samorazumevanja v relaciji med politiko in etiko prim. intervju: Foucault, Michel, *Politik und Ethik*, v: *Dtsch.Z.Philos.* 42 (1994) 4, str. 703–708. Foucaultova »avtobiografija« se nahaja v: *Dtsch.Z.Philos.* 42 (1994) 4, str. 699–702.

^{*} Gewalt.

LITERATURA:

- Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München ¹¹1999.
- Aristoteles, *Metaphysik*, 2 Bde., griech.-dt., übers. von H. Bonitz, mit Einleitung u. Kommentar hg. von W. Seidl, Hamburg ²1982.
- Bacon, Francis, *The Works of Francis Bacon*, in 14 Bde., coll. and ed. by James Spedding, Faks.-Neudr. der Ausgabe London 1857–1874, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963.
- Bacon, Francis, *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften (De Dignitate et Augmentis Scientiarum 1623; verdeutscht u. hg. von H. Pfingsten)*, Nachdr. der Originalausg. von 1783, Darmstadt 1966.
- Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, ed. by Arthur Johnston, (Clarendon Press) Oxford 1974.
- Bacon, Francis, *Nova Atlantis*, ed. by Arthur Johnston, (Clarendon Press) Oxford 1974.
- Bacon, Franz, *Neues Organon der Wissenschaften*, hg. u. übers. von A. T. Brück, Nachdr. der Ausg. Leipzig 1830, Darmstadt 1981.
- Bacon, Francis, *Valerius Terminus. Von der Interpretation der Natur (Valerius Terminus. Of the Interpretation of Nature: With the Annotations of Hermes Stella)*, engl.-dt., hg. von Franz Träger, Würzburg 1984.
- Bacon, Francis, *Neues Organon (Novum Organum)*, lat.-dt., hg. u. Einl. von W. Krohn, übers. von R. Hoffmann u. G. Korf, 2 Bde., Hamburg 1990.
- Bacon, Francis, *Weisheit der Alten (De sapientia veterum; Of the Wisdome of the Ancients)*, hg. u. Essay von P. Rippel, Frankfurt a.M. ²1991.
- Bacon, Francis, *Essays (The Essays or Cuncels, Civill and Morall)*, hg. und Nachw. von H. Winter, Frankfurt a.M. 1993.
- Bacon, Francis, *Nova Atlantis*, übers., hg. und Essay von K. J. Heinisch, Reinbek bei Hamburg ²⁶2001.
- Baruzzi, Arno, *Kritik der Moderne*, in: <http://www.philso.uni-augsburg.de/web2/Philosophie1/internetseminar/texte.html>.
- Bloch, Ernst, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt a.M. 1972.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, 2. Bde., Frankfurt a.M. ⁸1982.
- Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 Bde., Frankfurt a.M. ²1989.
- Böhme, Gernot, *Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt a.M. 1993.
- Brandt, Reinhard, *Über die vielfältige Bedeutung der Baconschen Idole*, in: *Philos. Jahrb.* 83 (1976), S. 42–70.
- Brandt, Reinhard, *Francis Bacon: Die Idolenlehre*, in: *Speck, Josef (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Neuzeit I*, Göttingen ²1986, S. 9–34.
- Briggs, John Channing, *Bacon's science and religion*, in: *Peltonen, Markku (Ed.), The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge University Press 1996, p. 181–185.
- Cicero, *Von den Pflichten (De officiis)*, lat.-dt., übertr. und hg. von H. Merklin, Nachw. von M. Fuhrmann, Frankfurt a.M. / Leipzig 1991.
- D'Alembert, Jean Le Rond, *Einleitung zur Enzyklopädie (Discours préliminaire de l'Encyclopédie)*, hg. u. mit einer Einl. von Günther Mensching, Hamburg 1997.
- Dewey, John, *Die Erneuerung der Philosophie, (Reconstruction in Philosophy (1920)*, Southern Illinois University Press 1982), übers. von M. Suhr, Hamburg 1989.
- Diderot, Denis, *Eklektizismus (Eclectisme)*, in: *D'Alembert, Jean Le Rond; Diderot, Denis, Enzy-*

- klopädie (Eine Auswahl), hg. u. eingel. von G. Berger; mit einem Essay von R. Barthes, Frankfurt a.M. 1989.
- Foucault, Michel, »Autobiographie«, in: Dtsch.Z.Philos.42 (1994) 4, S. 699–702.
- Foucault, Michel, Die Macht und die Norm, in: Dgl., Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, S. 114 – 123.
- Foucault, Michel, Politik und Ethik, in: Dtsch.Z.Philos.42 (1994) 4, S. 703–708.
- Hegel, Friedrich, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3 Bde., hg. von G. Irmlitz u. K. Gurst, Leipzig 1982.
- Hobbes, Thomas, Elemente der Philosophie, übers., eingel. und hg. v. K. Schuhmann, Hamburg 1997.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, in: Werke in 6 Bänden, hg. v. W. Weischedel, 5., erneut überprüfter reprograph. Nachdr. der Ausgabe 1983 der Ausgabe Darmstadt 1956, Darmstadt 1998.
- Krohn, Wolfgang, Die »Neue Wissenschaft« der Renaissance, in: Böhme, Gernot; van den Daele, Wolfgang; Krohn, Wolfgang, Experimentelle Philosophie, Frankfurt a.M. 1977, S. 13–128.
- Krohn, Wolfgang, Francis Bacon, München 1987.
- Krohn, Wolfgang, Einleitung, in: Bacon, Francis, Neues Organon (Novum Organum), lat.-dt., hg. von W. Krohn, übers. von R. Hoffmann u. G. Korf, 2 Bde., Hamburg 1990, S. IX–XL.
- Krohn, Wolfgang, Francis Bacon. Philosophie der Forschung und des Fortschritts, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), Philosophen des 17. Jahrhunderts, Darmstadt 1999, S. 23–45.
- Kusukawa, Sachiko, Bacon's classification of knowledge, in: Peltonen, Markku (Ed.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge University Press 1996, p. 47–74.
- Malherbe, Michel, Bacon's method of science, in: Peltonen, Markku (Ed.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge University Press 1996, p. 75–98.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik (1845), in: MEW Bd. 2 (Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 43 Bde.), Berlin 1956 ff..
- Mill, John Stuart, Der Utilitarismus (Utilitarianism, 1871), Stuttgart 1985.
- Müller, Severin, Selbsterhaltung und >Wille zur Macht<. Genealogie eines Problems: Hobbes und Nietzsche, in: Dgl., Topographien der Moderne, Philosophische Perspektiven – literarische Spiegelungen, München 1991, S. 25–75.
- Müller, Severin, Phänomenologie und philosophische Theorie der Arbeit, 2 Bde., Freiburg, München 1992/94.
- Nietzsche, Friedrich, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bde., hg. von G. Colli u. M. Montinari, München 1980.
- Otto, Stephan, Einleitung und Grundlegung, in: Dgl. (Hg.), Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 3: Renaissance und frühe Neuzeit, Stuttgart 1992, S. 9–85.
- Pérez-Ramos, Antonio, Bacon's forms and the maker's knowledge tradition, in: Peltonen, Markku (Ed.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge University Press 1996, p. 99–120.
- Platon, Werke in 8 Bde. (griech. – dt.), hg. von G. Eigler, Darmstadt 1990.
- Rippel, Phillip, Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens, in: Bacon, Francis, Weisheit der Alten (De sapientia veterum; Of the Wisdome of the Ancients), hg. von P. Rippel, Frankfurt a.M. 21991, S. 93–127.
- Rossi, Paolo, Bacon's idea of science, in: Peltonen, Markku (Ed.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge University Press 1996, p. 25–46.
- Sargent, Rose-Mary, Bacon as an advocate of cooperative scientific research, in: Peltonen, Markku (Ed.), The Cambridge Companion to Bacon, Cambridge University Press 1996, p. 146–171.

Seneca, Von der Seelenruhe. Philosophische Schriften und Briefe, hg. und übers. von H. Berthold, Leipzig 1980.

Träger, Franz, Einleitung, in: Bacon, Francis, Valerius Terminus, Von der Interpretation der Natur (Valerius Terminus. Of the Interpretation of Nature: With the Annotations of Hermes Stella), engl.-dt., hg. von Franz Träger, Würzburg 1984, S. 9–23.

Vickers, Brian, Francis Bacon. Zwei Studien, Berlin 1988.

Weiß, Ulrich, Das philosophische System von Thomas Hobbes, Stuttgart – Bad Cannstatt 1980.

Whitney, Charles, Francis Bacon. Die Begründung der Moderne, Frankfurt a.M. 1989.

Zinner, Ernst, Entstehung und Ausbreitung der kopernikanischen Lehre, hg. und erg. von H. M. Nobis u. F. Schmeidler, München ²1988.

Ideologija kulturnih razlik

Konec postmoderne in »World Culture«

1. Jean-Francois Lyotard in dogma o razliki

79

V čem je bil problem postmoderne? Če namesto *je* uporabljamo preteklik glagola biti, očitno predpostavljamo, da imamo lahko tudi samo zgodbo o postmoderni za preteklo. Kolikokrat smo že bili priče temu, da so se idejne paradigme in duhovni sklopi misli v dvajsetem stoletju s spektakularno hitrostjo širili, pridobivali privrženca in navdušene nadaljevalce, do tistega presenetljivega trenutka, ko so mojstri-misleci, ki so bili neposredno odgovorni za nastanek in popularnost duhovne mode, preprosto spremenili stališče in izvedli samokritiko lastne misli, kot se je to zgodilo tudi z glavnim filozofskim pisateljem postmoderne Jean-Francois Lyotardom? Kdo še danes ne povečuje razlik, Drugega, ne časti posameznikove svobode, misleč, da so ti, zdaj že žargonski pojmi, ki so zaščitni znak dekonstrukcije in postmodernizma, nekaj samoumevnega in nosilci emancipacijskega potenciala sodobne kulture? V čem je torej bil problem postmoderne?

Ni se težko strinjati z ameriškim teoretikom Fredericom Jamesonom, da je spor okrog postmoderne že od samega začetka imel politične in estetske posledice, da pa se obenem pomembna filozofska razprava – kljub Habermasovi polemiki z Lyotardom, Derridajem in Baudrillardom – sploh ni nikoli zares

začela, ker da je za postmoderno in postmodernizem značilen nek dogmatski moment v njunem lastnem patosu osvobajajoče moči avantgarde znotraj spremenjenega zgodovinskega okvirja.¹ Za kaj pravzaprav gre? Za nič drugega kot dogmo o razliki kot bistveni sestavini zapoznelega nominalističnega obrata v filozofiji po koncu Heglovega spekulativno-dialektičnega sistema absolutnega duha. To je konec koncev celotno Lyotardovo odkritje v filozofiji in hkrati njegova temeljna omejitev.

Lyotardovi lastni politični obrati so ga peljali od intelektualne skupine *Socializem in barbarstvo* (znotraj katere sta se nekaj časa vzajemno spodbujala Claude Lefort in Cornelius Castoriadis) do povezovanja Marxa in Freuda v spisu *Libidinalna ekonomija* iz leta 1974, v katerem se je na takrat znanem valu francoske heideggrovske recepcije Nietzscheja priključil Deleuezovim stališčem.² Avro družbenega kritika je, tako kot Baudrillard, modificiral v ime-nu vrnitve k liberalno-demokracijskim vrednotam.³ Za ortodoksne marksistične teoretike je to pomenilo »izdajo«. Zato mu mnogi brezrezervni kritiki, pod vplivom domnevno radikalno-demokracijskih metod politike razlik, kot recimo Seyla Benhabib, očitajo resignirano psevdomarksistično početje, ki da je bilo »kamufiranje klerikalnih in krščanskih vrednot pod krinko frejdojsko-mar-sistične psihoanalize«. ⁴ Za Lyotardovo kritiko uma, ki sta jo navdihnili Nietzsche in Freud, je v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja še vedno značilno povezovanje pojmovnih sklopov politike, razreda in razrednega boja. Toda

80

¹ Glej: Willem van Reijen, *Miss Marx, Terminals und Grands Récits oder: Kratz Habermas, wo es nicht juckt?*, v: Dietmar Kamper und Willem van Reijen (ur.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987; Seyla Benhabib, *Kritik des »postmodernen Wissens« – eine Auseinandersetzung mit Jean-Francois Lyotard*, v: Andreas Huysen/Klaus R. Scherpe (ur.), *POSTMODERNE: Zeichen eines kulturellen Wandels*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1986. Za kontekst problematike politične in estetske zapadlosti postmoderne v prostor epifomenalnih dogodij samega sveta kot obzorja znanstveno-tehnološke igre glej: Žarko Paić, *Vrijeme postmoderne situacije*, v: *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996.

² Za odnos Nietzscheja in postmoderne, še posebej Deleuza in Sloterdijka, glej besedilo: Žarko Paić, *Nietzsche i postmoderna kritika uma: dva pristupa – Deleuze i Sloterdijk*, v: Damir Barbarić (ur.), *Nietzscheovo nasljeđe*, zbornik, Matica hrvatska, Zagreb, 2002, str. 141–155.

³ Glede življenjske in miselne poti filozofskega zagovornika postmoderne se spleća konzultirati besedilo Jutte Georg-Lauer, *Das »postmoderne Wissen« und die Dissens-Theorie von Jean-Francois Lyotard*, v: Peter Kemper (ur.), *»Postmoderne« oder der Kampf um die Zukunft*, Fischer, Frankfurt am Main, 1988 in Francis Guibal, *Penser (avec Jean-Francois Lyotard): Le temps du risque*, v: *Témoigner du différent: Quand phraser ne se peut*, Jean-Francois Lyotard, Francis Guibal et Jacob Rogozinski, Éditions Osiris, Paris, 1989.

⁴ Seyla Benhabib, navedeno delo, str. 118

prisoten je tudi motiv, ki bo kulminiral s teorijo postmodernega stanja – kritika *terorja teorije, reprezentacije, pomena, subjekta in resnice*.⁵ Zaradi posebnosti francoske tradicije levičarstva v teoriji po drugi svetovni vojni, ki se ji je uspel izmakniti posredno Albert Camus, v celoti pa Raymond Aron, je bila torej Lyotardova notranja kritika marksizma in ideala revolucionarnega leta osem-inšestdeset zgledno združenje politične in estetske dimenzije duhovnega klica. Tako se je – kot tudi pri radikalnem begu v postmodernej svet liberalnega pragmatizma – poskušalo priti do odločitve o kritiki totalitarizma z novim branjem Nietzscheja in Freuda. Za razliko od Derridaja so vsi francoski poststrukturalisti in marksisti althusserjevskega, dogmatskega kova prišli do Heideggra in Nietzscheja šele po propadu revolucionarnih idealov iz leta osem-inšestdeset. Če bi hoteli biti cinični do osnovnih filozofskih načel študentskega upora proti družbi blaginje, bi lahko rekli, da je Maa, Marxa in Cheja iz Latinske četrti do katedrov pariške univerze nagnala senca Nietzscheja, Freuda in Heideggra. Lyotard tu ni bil nikakršna izjema. Isto se je zgodilo z Baudrillardom, Deleuzom, Guattarjem, »novimi francoskimi filozofi« (Glucksmann, Ferry, Henri-Lévy, Bruckner). Estetske dimenzije mišljenja so pristno izhajale iz politične potopitve v stvarnost. To naj bi upoštevali, ko na začetku tretjega tisočletja sodimo o novejši zgodovini idej. Toda slovo od nostalgije in radikalni kritični odnos do sinkretične tradicije francoskega poststrukturalizma ne pomeni tudi zanikanja dosežkov te še vedno upoštevanja vredne teoretske pozicije pri analizi fenomena globalizacije in sodobne kulture.

Lyotardova kritika moderne filozofije kot velike zgodbe (*grand récit*), slepil terorja, pomena in reprezentacije, ki ne dopušča nezvedljivih razlik svetov, se je začela kot kritika kartezijskega subjekta. Lyotard upošteva tri smeri te kritike. Prva je naslednica frankfurtske kritične teorije s Horkheimerjem in Adornom iz *Dialektike razsvetljenstva*, druga, na katero se sam neposredno navezuje, izvira iz Foucaultovega in Derridajevega kritičnega odnosa do logocentrizma, v okviru katerega se subjektiviteta subjekta moderne dekonstruira iz mreže besedil Martina Heideggra, ki so nastala po »obratu« (*Die Kerhe*). In končno tretja smer kritike subjekta, ki je pridobljena iz strukturalizma Ferdinanda de Saussura in filozofije jezika poznega Wittgensteina.⁶ Medtem ko frankfurtovci vidijo subjekt kot ambivalentni sklop racionalizma in ideološkega zvajanja človeka na stvar, Heidegger pa kot metafizično sliko sveta, utemeljeno

⁵ Jutta Georg-Lauer, navedeno delo, str. 190

⁶ Dick Veerman, *Introduction to Lyotard*, v: *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, št. 2–3/1988, str. 273.

na znanstveno-tehničnem zasužnjevanju izvirnega mišljenja v korist novo-veškega predstavljanja, strukturalisti in Wittgenstein trdijo, da smisel in pomen jezika po sebi ni mogoče razumeti, če se jezikovni znaki obravnavajo zgolj kot »privatni odnosi«. Epistemološko stališče, ki ga zavzema Lyotard, je določeno s primatom tretje smeri, to je analitične filozofije, ki zavest in subjektiviteto subjekta nadomešča iz paradigme jezika. To pomeni, da se predstava, zaznava in pojem nadomeščajo s trojico znakov: signifikantom, signifikatom in interpretantom, kot pravi Peirce, ali z razliko »la langue« in »parole«, kot misli de Saussure, ali z jezikovno igro kot obliko življenja, kot poudarja Wittgenstein.⁷ Vse to Lyotardu odpira filozofske možnosti za slovo od moderne. Pod tem pojmom že v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja, preden začne eksplicitno uporabljati pojem postmoderne, razume Kantovo in Heglovo filozofijo subjektivitete. Čeprav je, vsaj kar zadeva slednjega, takšno razumevanje na celi črti zgrešeno. Pojem postmoderne je namreč mogoče izpeljati samo s sredstvi analitične filozofije, in nikakor ne z derivati modernega subjekta.⁸

82

Identiteta subjekta se je popolnoma spremenila. To pomeni, da nosilec znaka ne more biti sebstveni jaz, kartezijski subjekt, ker po Wittgensteinu, ki ga Lyotard odkrito priznava za svojo filozofsko avtoriteto po Marxu, Freudu in Nietzscheju, ne obstaja nobena vrst privatnega jezika. Gre bodisi za skupnost subjektov, katere identiteta sega do mej njenega obzorja razlage, pri čemer vztraja Hans-Georg Gadamer v hermenevtiki, ali pa za družbeno skupnost uporabnikov jezika. Lyotard v navezavi na poststrukturalistično kritiko subjekta, prevzame tezo o nadomeščanju subjekta s sistemom struktur, opozicij in razlik (*différences*). To je ključna beseda celotne poststrukturalistične teorije in postmoderne. Lyotard namreč misli, da kritika kot destrukcija/dekonstrukcija klasičnega subjekta moderne filozofije kot filozofije reprezentacije odpira eno samo možnost – priznavanje nespravljalivosti in inkomenzurabilnosti jezikovnih iger in spoznanja. Drugače povedano, Lyotard je iz Wittgensteinovega kroga razumevanja sprejel kontekstualno teorijo resnice. Iz te pa nujno izhaja teza o sprtosti jezikovnih skupnosti ali teorija *agonistike jezika*.⁹ S tem, ko je uporabil miselno konstrukcijo poznega Wittgensteina, je Lyotard pravzaprav zgolj socialno-filozofsko prispeval k opisu nove zgodovinske situacije zahodnih liberalno-demokratskih družb s konca sedemdesetih let dvajsetega stoletja. Tisto, kar se običajno v teoriji liberalizma imenuje pluralizem svetovnih nazorov in

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978.

⁸ Jean-Francois Lyotard, *Instructions Païennes*, Éditions Galilée, Paris, 1977.

⁹ Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.

toleranca do stališč soudeležencev demokratičnega javnega razuma, je postal *politeizem vrednot*. Njegova nadaljnja posledica je bila snovanje nekakšnega kontekstualnega pragmatizma kot etično-političnega cilja sporazumevanja v družbi. Nasprotno od Habermasovega konsenzualno zastavljenega področja etike moderne postmoderni nominalizem kot krono vsega terja zgolj – začasno pogodbo. To je skratka opis filozofskega predrugečenja paradigme subjektivitete moderne in kontekst, znotraj katerega se bo več kot dvajset let odigravala zgodba o postmoderni z bolj ali manj prepričljivosti zagovornikov obrata in njihovih kritikov, pa ne samo iz Habermasovega kroga kritične teorije, ampak tudi iz kroga analitične filozofije. Tu je med prvimi Richard Rorty, tu so nadaljevalci Derridajeve dekonstrukcije, heideggerjanci, hermenevtiki, brez resničnega miselnega ozadja spora, kakršen se je v dialogu med Gadamerjem in Derridajem izkazal za filozofsko srečanje, in ne za golo zavzemanje stališča za in proti v vsiljenem politično-estetskem sporu o postmoderni in njeni teoretski in kulturni relevantnosti.¹⁰

Iz preobrata v sodobni filozofiji zavesti – od komunikativnih aktov in konsenzov k jeziku in od denotacije do performance – ni nujno izhajal sklep o politeizmu vrednot. To je ključno mesto spora. Tu sleherni pogovor o razliki in Drugem kot bistvu Lyotardovega postmodernega nominalističnega obrata sploh zadobi smisel. Da pa bi se dokopali do razvidnosti teze o postmoderni kot dogme o razliki in bi mogli celotno Lyotardovo filozofsko pot po njegovem marksovsko-frojdovskem obdobju kritike subjekta revolucije opredeliti kot sinkretično pot združitve analitične filozofije z odmevi heideggrovske kritike metafizike prek iskanja bistva razlike kot bistva postmoderne slike sveta, je potrebno, da vnaprej očrtamo bistvo njegove filozofske agonistike iz obdobja, ko je v svoji filozofski kritiki subjekta ali moderne odkrito zagovarjal postmoderno.

Lyotard oporeka, da bi bila možnost izbire med instrumentalnim in kritičnim umom, med performativnostjo in emancipacijo, sploh dana. Njegova filozofija

¹⁰ Glede odnosa med Gadamerjem in Derridajem glej: Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, v: *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, zv. 10, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995. O velikem sporu okoli postmoderne med Lyotardom, Habermasom in drugimi glej: Gerard Raulet, *Zur Dialektik der Postmoderne*, v: Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe (ur.), nav. delo; Richard Rorty, *Le cosmopolitisme sans émancipation*, v: *Critique*, 456/1985; Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985 in *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988 (Prevod iz nemščine: Igor Bošnjak).

agonistike, ki vodi v politeizem vrednot, je pravzaprav postmoderni nominalistični obrat k neke vrste liberalizmu, v katerem absolutna svoboda posameznika ne pomeni, da bi bil subjekt izločen iz igre, temveč da je radikalno vpleten v spor z drugimi subjekti, s katerimi ga lahko veže le začasna pogodba. Za opredelitev subjekta znotraj nove konstelacije je ključna opredelitev funkcije vednosti, zato se Lyotardu pripovednost predznanstvene oblike zavesti zdi subverzivni katalizator drugačnega odnosa do znanosti in vednosti nasploh. Moderna znanstvenost znanosti sloni na izključitvi mitske strukture zavesti. To je dediščina racionalizma in razsvetljenstva. Pripovedna forma vednosti se definira kot »môči-delati« (*savoir-faire*), »môči-živeti« (*savoir-vivre*) in »môči-poslušati« (*savoir-écouter*). V diskurzu se za nas, uporabnike javnega jezika, ne odpira nobeno platonsko nebo idej, temveč jasno opredeljeni dejavniki časa in prostora. Lyotard zato vztraja pri radikalni diskontinuiteti diskurza in pripovedne vednosti. Slednja ne potrebuje legitimacije v nekem transcendentnem obzorju kot podpora prepričljivosti izjave, kot velja za moderne znanosti in ideologije kot velike zgodbe: razsvetljenje z emancipacijo, heglovstvo z idejo in marksizem z delom in svobodo. Pragmatika pripovedne vednosti izključuje operacije premišljevanja, problematiziranja in protislovja. Čeprav Lyotard svojo filozofijo imenuje tudi agonistična pragmatika, je očitno, da bi ji bolj pristajal naziv retorika, saj pragmatika ne poudarja denotativne rabe jezika, marveč performativno.¹¹

Lyotardova kritika moderne znanosti ne izhaja iz potrebe, da bi se pripovedna vednost, ki sloni na mitski strukturi zavesti, postavila kot tisto, kar legitimira postmoderno. To bi bilo ne-miselno in zato bizarno, protimodernistično dejanje slepote. Mitski diskurz – če ga poistovetimo s pripovedno vednostjo, ki človeka ne zvaja na metaznanstveno stvar samo, ampak na strukturo in jezik biti – nasprotno, terja drugačen status kot moderna reduktibilnost govora eksaktnih znanosti. V tem sklopu smrt subjekta pomeni nekaj drugega kot pri Foucaultu, ki mu Lyotard dolguje velik del recepcije moderne znanosti. Spoznanje o meta-diskurzu in o velikih zgodbah moderne – od razsvetljenstva do marksizma – predpostavlja metaforični značaj. Tako je to spoznanje hkrati razlaga (besedila) in razlaga obzorja besedil nasploh. Na legitimirajoči funkciji vednosti, zunaj sebe same, kot misli Lyotard, sloni celotna stavba moderne filozofije subjekta. Njena epohalna zamejenost ni določena z razliko pripovednosti in znanstvenosti, mita in filozofije, ampak z mejami spoznanja. Mar mišljenje in ideje

¹¹ Seyla Benhabib, navedeno delo, str. 111.

sploh lahko popolnoma obvladujejo stvarnost? Zato je mogoče Lyotardov obrat in kritiko preprosto zvesti na tezo, da je smrt subjekta v filozofiji znamenje konca faustovskega sna o vladavini moderne znanstvene zavesti kot ideologije.¹²

Če sta prepričljivost in monopol velikih zgodb nekaj minulega, nekaj, kar je izginilo, ker stvarnost v novi postindustrijski družbi ne tvorijo ideje in transcendentna obzorja resnice, temveč kontekst in pragmatika agonističnih jezikovnih iger ločenih področij gospodarstva, politike in etike, potem je očitno, da postmoderno stanje pomeni, da v postmodernej družbi namesto prejšnje skrbi za moralnost in resnico osrednje mesto razprave zavzemajo druga vprašanja: Kdo odloča, kaj je treba spoznati, in kdo ve, za kaj se je treba odločiti? Teror reprezentacije v teoriji sodi v imaginarni muzej zgodovine moderne filozofije.

Lyotard od Wittgensteina prevzame pogled na družbeno dogajanje kot na nekakšno jezikovno igro in ločuje tradicionalno, moderno znanost in družbo ter postmoderno znanost in družbo. V spisu *Postmoderno stanje* in v odgovorih kritikom skoraj desetletje pozneje v delu *Postmoderna za otroke*¹³ Lyotard trdi, da so velike zgodbe pravzaprav jezikovne igre z določeno družbeno funkcijo. Pri njih velja načelo monizma, pri majhnih zgodbah pa načelo pluralizma. V tem razumevanju spora moderne in postmoderne tiči, poenostavljeno povedano, dogma o razliki in Lyotardov filozofski padec pod raven heglovske metafizike absoluta. Lyotard namreč predpostavlja, da moderna iz sebe proizvaja teror, ker pod krinko univerzalnosti in emancipacije zatira razlike in Drugega, ki ga brezpogojno zvaja na model monistične logike. Dober primer je francoska revolucija in revolucionarna tiranija jakobincev. To je znana zgodba, ki so jo med prvimi uporabili »novi francoski filozofi« v svoji kritiki totalitarizma po odkritju Solženicinovega *Arhipelaga Gulag* v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja v Franciji. Lyotard, Baudrillard in še mnogi drugi niso načelno stopili zunaj kroga argumentov, ki so znani iz knjige sira Karla Popperja *Odprta družba in njeni sovražniki*, po kateri naj bi Platon, Spinoza, Hegel in Marx bili miselno krivi za totalitarizem. V imenu nezvedljivih razlik in svobode posameznika napadajo univerzalizem mišljenja. Kot da nezvedljive razlike in svoboda posameznika sploh ne bi izvirale iz univerzalnega sklopa biti in časa. Lyotard je, kot smo videli, svojo svetovno popularnost zgradil na tujih virih.

¹² Francis Guibal, navedeno delo, str. 22–24.

¹³ Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Édition de Minuit, Paris, 1979 in *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Édition Galilée, Paris, 1988.

Kot vsak epigon je svoji postmoderni filozofiji sinkretično podaril mojstre-učitelje – največ Wittgensteina, medtem ko je Heideggra, od katerega je prevzel tezo o koncu filozofije v znanstveno-tehničnem nihilizmu sveta, elegantno zamočkal¹⁴ –, od katerih je pomembna epistemološka stališča preprosto sociolo- giziral, brez opozarjanja na poreklo tako prevzetih idej. Pri tem je ostala pro- blematična prav teza, da naj bi zaradi izgube vere v velike zgodbe postmoderna bila hvalnica imen in posamičnosti, medtem ko naj bi moderna bila ujeta v teror univerzalnosti. Ni mogoče zanikati, da je bila takšna teza v dobršni meri politično preverjena v dekonstrukciji Jacquesa Derridaja, ko se je žargonsko uporabljala v Ameriki, in sicer zaradi potrebe, da bi feminizmu, gay-skupinam, multikulturalizmu in nasploh preostankom Marcusejevega revolucionarnega subjekta iz študentske vstaje leta osemindeset podarili filozofski temelj. Toda, do danes je vse ostalo le pri dogmatskem žargonu. To seveda nikakor ni mišljeno kot obsodba teh političnih fenomenov oporekanja sodobni družbi, ki dosledno zasušnjuje razlike v imenu kapitalske logike produkcije zaradi pro- dukcije, kjer se vsaka nezvedljiva oblika protesta prek logike demokratične jezikovne igre – na primer v Ameriki volja indijanskih narodov, kot so Navaji v New Mexicu, da ne priznavajo nikakršne države osvajalcev, celo njene multi- kulturalnosti ne, niti iz nuje – kaže kot neujemljiva za teoretično izpeljevanje postmodernizma »majhnih razlik«.¹⁵ Zavračanje velikih zgodb iz obzorja post- modernega nominalizma ne utemeljuje logike nezvedljivih razlik. Za to, da bi razlike sploh lahko bile miselno in stvarno izkušene, je potrebno, da so podprte z univerzalno logiko biti. Diferenca v smislu tiste Derridajeve razlike (*diffé-*

86

¹⁴ Glej o tem: Žarko Paić, *Heidegger u zrcalu dekonstrukcije*, v: *Gotski križ*, Ceres, Zagreb 1997.

¹⁵ O žargonu in dogmatski rabi postmodernističnih jezikovnih izrazov v politični praksi glej odlično kritiko Jeana Grondina, Gadamerjevega učenca in poznavalca Derridaja in Lyotarda v intervjuju v »Novem listu« z dne 19. oktobra 1997, pod redakcijskim naslovom *Jezik ne ločuje kultur*: »Der- ridajeva dekonstrukcija se, zahvaljujoč njenim ameriškim razlagalcem, pogosto frazeološko upo- rablja za posebne družbene skupine in njihove ideološke programe. Tako je, med drugimi, tudi s feminizmom. Vendar tu ne gre za nesporazum, temveč za nekaj hujšega. Gre za hipostaziranje političnega ozadja Derridajevega mišljenja. Če govorimo v ednini, Jaz kot moški – tako govorijo dekonstruktivistke v Ameriki – in Jaz kot ženska pripadava kulturno različnima svetovoma. To pomeni, da je moč vpisana v jezik. Toda to je izkrivljanje dekonstrukcijskega namena. Kako začeti dialog s takšnim tipom redukcije mišljenja, ko pa me, govorim torej hermenevitično, kot osebo nekdo vnaprej razume samo kot nosilca spolnih vlog, kod predstavnika moči, belca, itd. Logo- centrizem ni jezik družbene moči, temveč jezik metafizike. Moč in jezik nista v tako vulgarnem socialnem odnosu, kot si to predstavljajo mnogi kvazidekonstruktivisti«. Če bi namesto besede dekonstrukcija vstavili besedo postmoderna, bi zadeva bila povsem identična, le da Lyotarda poli- tični privrženci ne izkrivljajo tako kot Derridaja njegovi, temveč ga navajajo dobesedno, četudi seveda v žargonski uporabi metafizičnega jezika.

rance) se nanaša najprej na soroden Heideggrov pojem ontološke difference biti in bivajočega. Pri tem se z razliko nikakor ne misli kak novi nominalizem kot odrešujoča rešitev v kritiki moderne filozofije subjektivitete.

Kot je znano, Lyotardov pojem postmoderne ni istopomenski z ameriškim pojmovanjem nove slogovne oblike, za katero so značilni citati, »pastiche«, in ki je bila najbolj prepoznavna v arhitekturi. Njegov pojem postmoderne tudi nima nič skupnega s pojmom postmodernizma Ihaaba Hassana, ki je postal merodajen za novejšo teorije književnosti.¹⁶ Lyotard pojavitev postmoderne postavlja na konec devetnajstega stoletja, kot prekinitev. Ta je znamenje *transformacije kulture* – izpraznitve smisla moderne. Ne gre za ime novega zgodovinskega obdobja, temveč za izraz začetka dvoma v napredek moderne kulture. Znamenja prekinitve lahko najdemo pri modernih umetnikih, kot so Duhamp, Braque in Picasso. Postmoderna je zavest o prekinitvi. Morda je najboljši stvarni dokaz o njeni obstojnosti v postindustrijski družbi Zahoda, za katerega je značilna prevlada novih informacijsko-komunikacijskih tehnologij, Lyotard našel v poskusu uprizoritve totalne razstave, ki jo je leta 1985 sam postavil v pariškem Centru »Georges Pompidou«. Razstava *Les Immatériaux* bi morala pokazati razvidnost zavesti o prekinitvi umetnosti v luči vladavine znanstvenotehnične slike sveta nasploh. Temeljno načelo Lyotardovega projekta je bilo: s pomočjo učinkov novih tehnologij (video, laser, računalnik, sintetizirane slike) ustvariti sliko o preseganju tradicionalnih dualizmov zahodnoevropskega mišljenja in filozofije ter ovreči moderno kulturo, ki negira zavest o prekinitvi. S tem je hotel neposredno dokazati, da je zgodba o subjekt-odnosu moderne filozofije in umetnosti iluzorna. V bistvu je bil Lyotardov projekt zgolj eden izmed mnogih poskusov ustvarjanja ars electronice, simulacijskega dogodka mišljenja/doživetja postmodernega sveta, v katerem je znanstvena slika resničnosti predpostavka slehernega možnega konstituiranja življenjskega izkustva. Projekt je obenem sovpadal z identičnimi Baudrillardovimi tezami o simulakru in simulacijah kot novih »transcendentalnih« virih izkustva in doživljanja resničnosti v postindustrijski družbi.¹⁷

¹⁶ Glej: Ihaab Hassan, *Komadanje Orfeja: Prema postmoderno književnosti*, Globus, Zagreb, 1992.

¹⁷ O razstavi se spleta prebrati besedilo Petera Engelmanna, *Paris, Kalifornien – Zur Ausstellung »Die Immaterialien«*, Documenta Kassel, 1985. O Baudrillardovih filozofskih predpostavkah teorije simulakra glej: Žarko Paić, *Višak zbilje, manjak mogućnosti: Jean Baudrillard i poredak simulakruma*, spremna beseda h knjigi Jeana Baudrillarda, *Simulakrumi in simulacije*, Naklada DAGGK, Karlovac, 2001. (Prevod iz francoščine: Zlatko Wurzberg).

Lyotardov estetski pristop do osvobodilnih energij novih tehnologij in njegovo približevanje fenomenom slike po propadu figurativnega slikarstva sta v tesni zvezi. Po spisu o postmoderni in po njegovem glavnem filozofskem delu *Le Differend* iz leta 1983 je opazen premik v odnosu do poskusov tvorbe neke vrste postmoderne estetike razlike. Za slednjo bo poslej merodajna razlaga slikarjev, ki so se tako ali drugače zavedali svoje radikalne prekinitve z modernim slikarstvom in funkcijo slike kot reprezentacije stvarnosti – Duchamp, Bacon, Warhol. V navezavi na Kantov pojem vzvišenega iz *Kritike razsodne moči*, ki je neposredno povezan s pojmom lepega – ki ga je moderna umetnost pregnala iz svojega jezika kot ostanek klasične iluzije, ostanek privida univerzalistične slike sveta –, Lyotard išče drugačno opredelitev nemožnosti prikaza vzvišenega v postmoderni umetnosti. Slednja po svojem samorazumevanju velja za obstoječo, četudi fluidno in nezvedljivo na trdne koncepte. Doživetje lepega, kot Lyotard navaja Kanta, obstaja takrat, ko imamo občutek užitka/zadovoljstva v opazovanju nekega umetniškega dela brez kakršnega koli drugega namena, kakor čiste, brezinteresne všečnosti.¹⁸ Občutek vzvišenega je poln užitka/zadovoljstva. Toda tu gre za to, da moč umišljanja ni zmožna predstaviti nekaj čutno zaznavnega, kar bi bilo skladno s pojmom. Vendar pa estetika postmoderne ni preprosto estetika vzvišenega, če je že estetika moderne bila estetika lepega. Estetika postmoderne sodi k tisti zvrsti nostalgije, ki se loteva nemogočega poskusa: predstaviti nepredstavljivo, ali povedano drugače, da bi tisto nekaj, kar ni prisotno v stvarnosti, postalo prisotno prek napotitve na znake prisotnosti vzvišenega nasploh. Projekt *Les Immatériaux* je »praktično« napotoval na to, kar je Lyotard s svojo estetiko nameraval. Tako trenutek užitka nastaja in vztraja v sposobnosti uma, da prestopi meje prikazljivega. Prikazljivo se misli kot zaznavno, kot vidno po modelu gledanja tradicionalne metafizike luči. Zato estetika vzvišenega kot paradoksalen projekt ne vrača vere v lepoto kot celoto mimezisa, temveč posredno kaže na nemožnost prikaza sintetičnih podob kot zgledov posnemanja simulirane resničnosti. Lyotard se je vedno znova, ob vsaki priložnosti čutil dolžnega pojasnjevati, kaj je mislil s svojo razstavo in kaj je mislil, ko je govoril o estetiki postmoderne. Paradoks je skratka v tem, da je vsako umetniško delo postmoderno, preden je postalo moderno. To pa zato, pravi, ker ne moremo proizvajati nikakršne resničnosti, lahko zgolj ustvarjamo napotitve, slutnje, znamenja, ki kažejo na to, kar je že

¹⁸ Jean-Francois Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, Paris, 1998. – Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Werkausgabe, zv. X, (ur.) W. Weischedel, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

misljivo in prikazljivo, le da ne more biti čutno predstavljeno. Sklep je torej, da med različnimi jezikovnimi igrami, kot oblikami življenja, znotraj katerih se gibljemo, ni možna nikakršna sprava. To je estetska ponovitev temeljne epistemološke teze o politeizmu vrednot – agonistiki jezikovnih iger in paralogični teoriji legitimacije resnice. Končno bi zgolj kaka transcedentalna iluzija, kot je bila tista Heglova, lahko podprla lažno upanje glede univerzalnosti celote brez nezvedljivih razlik. Za kaj takega bi bilo sicer treba plačati visoko ceno terorja. Njo pa izraža naše hrepenenje po totaliteti, po Enem, po spravi idej in resničnosti v absolutnem pojmu.¹⁹

Zakaj je Lyotard dogmatik, ko govori o politeizmu vrednot in o nezvedljivih razlikah kulturno različnih svetov? Gotovo ne zaradi zdravorazumskega prepričanja, da gre za filozofsko kritiko totalitarizma. To bi bilo res nesmiselno zanikati. Toda teror ne izhaja iz logike univerzalnosti moderne filozofije subjektivitete. Razen tega teror nikakor ne more biti povezan s Heglovim imenom, saj je prav Hegel s *Fenomenologijo duha* napisal prvo filozofsko relevantno kritiko terorja v francoski revoluciji kot terorja partikularizma revolucionarne samovolje ene pooblašene manjšine. Lyotard je v zapoznelem obzorju kritike filozofije subjekta – po Nietzscheju in Heideggru – zgolj zadel v duh časa, ko je z opisom funkcije vednosti v postindustrijski družbi dal znamenje alternativnim kulturam znotraj režimov realnega socializma za drugačno tvorbo sveta življenja in tako pokazal smer razvoja kritike totalitarnega monizma. Ni mogoče zanikati prepričljivosti male zgodbe o postmodernih potencialih pluralističnega uma in osvobajajočega potenciala postmoderne v svetu na začetku osemdesetih let dvajsetega stoletja. Po vzniku neoavantgardnih gibanj in obnovi subverzivne zavesti v umetniških gibanjih vzhodne Evrope – kot na primer *Neue Slowenische Kunst* v Sloveniji v osemdesetih letih – je zgodba o postmoderni in svobodi posameznika v kulturno različnih svetovih postala samo-umevna. To, da Drugega ni mogoče sprejeti iz perspektive izkrivljenega razumevanja univerzalnosti. Lyotard postane dogmatik v tistem trenutku, ko iz lastnega postmodernega nominalizma idejo razlike razglasi za absolutno svetinjo, za univerzalno geslo: »Aktivirajmo razlike, rešimo čast imenu!«

Dogma je zaprt krog argumentacije v razpravi, ki potrebuje ponavljanje, žargon, vulgarizem in posnemovalce z neomajno vero v razodeto resnico, ki jo nikoli ne postavljajo pod vprašaj. Pri tem se je v primeru postmoderne in

¹⁹ Glej: Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Acta Humaniora, Weinheim, 1987.

Lytotarda od samega začetka zastavljalo vprašanje, zakaj je treba moderni filozofiji subjektivitete zaradi predpostavljene kritike mono(logo)centrizma v teoriji podtikati teror, istočasno pa trditi, da je nezvedljivost razlik nekaj imanentnega zunajsistemskega, negativni dialektiki, kot pri Adornu. V polemiki s Habermasom so se pokazale, le da iz drugega dogmatskega okvirja, namreč Habermasovega (ne glede na postulirano komunikativno racionalnost), vse težave Lyotardovega nominalizma. Za to, da bi se kritično ukinila lažna celota spekulativno-dialektičnega uma, ni dovolj razglasiti postmoderno znanost in estetiko vzvišenega za mali politeistični zgodbi. Nasprotno, tudi majhne zgodbe hitro pokažejo nagnjenost k isti dogmatski zakonitosti mišljenja, ko vztrajajo pri lastni avtonomni logiki veljavnosti. Projekt postmoderne kritike uma je tako izčrpal svojo moč z aktom svoje utemeljitve. Razlike so postale jezikovna igra brez trdnega izhodišča. Kaj pa preostane, ko razlike kulturno nezvedljivih svetov ne morejo najti univerzalne točke samolegitimacije? Ko človekove pravice, demokracija, resnica, pravičnost postanejo le misljive iz konteksta, situacije, pragmatičnih potreb? Lyotard se je tega vsaj do neke mere zavedal, ko je govoril o agonistiki. Problem ostaja, tudi ko se govor o postmoderni shrani v zgodovino iluzije, o kateri je cinični razsvetljenec fin de siècle Peter Sloterdijk enkrat povedal, da spominja na »čivkanje vrabcev na strehi o lastnem čivkanju«. Kaj preostane po Lyotardovi mišljenjski poti? Morda – paradoksalno – niti ne kaj dosti, ko gre za filozofsko samorefleksijo konca dobe, v kateri so sinkretično prišli do sprave Heidegger, Wittgenstein, Kant, Nietzsche, Derrida in Warhol. Kar preostane, je dediščina zavesti o prekinitvi v umetnosti. Po Lyotardu govor o postmoderni nikoli več ne bo enolično povezan s simptomi in tendencami v gledališču, arhitekturi, slikarstvu, glasbi, filmu, medijih. Po Lyotardu preostanejo razlike v pojmu nezvedljivih razlik in potrpežljiva, skrbna razlaga besedil moderne filozofije subjekta, s katerim smo hočeš-nočeš še vedno v dialogu, četudi mislimo, da je kakor Nietzschejev »razigrani Bog užitka« že zdavnaj mrtev. To preprosto pomeni, da je zgodba o postmoderni že v svojem filozofskem začetku, kot smo videli na primeru Jean-Francois Lyotarda, nujno napovedala lastni konec, in to v nečem skrajno nenavadnem. Namreč, konec postmoderne kot dobe liberalno-demokratskega nominalizma, pluralizma in nezvedljivosti Drugega, se nujno končuje v dobi globalizacije kot *ideologija kulturnih razlik*. Proti volji politične instrumentalizacije Jacquesa Derridaja v funkciji obrambe politik razlik kot novih družbenih gibanj, zlasti feminizma in queer kulture, se je postmoderna končala kot nova (kulturna) ideologija. Lyotardova zasluga je v tem, da je filozofsko-sociološko pripravil tla za njeno zvajjanje na zaščitni znak globalnega kulturalizma razlik.

2. Kritika Drugega: nemoč kulturnih študij

Postmoderna se v 21. stoletju realizira kot ideologija kulturnih razlik. V času globalizacije se domnevno zatiranim nacionalnim, regionalnim in lokalnim posebnostim dogaja nekaj povsem nasprotnega. Kajti v ozadju borbe za identiteto (ne)priznanih narodov, etničnih skupnosti in kultur tiči ironija »konca zgodovine«. Kultura kot novi temelj identitete hkrati odpira svet »kulturnih raznolikosti« in zapira možnost za kakršenkoli radikalen pristop k razumevanju nezadostnosti priznanja Drugega za smiselno življenje v kompleksnih družbah sodobnosti. Je pozitiven lik emancipacije podjarmljenih subjektov v modernem svetu, pa tudi negativna svoboda, ki ne sega do bistva globalizacije kot takšne. Iz Lyotardove filozofsko-sociološke utemeljitve »postmodernega stanja« je neizogibno morala nastati možnost vzpostavitve kulturnih razlik kot legitimirajoče značilnosti ideologije Drugega. Nobenega dvoma ni, da je tisto »pozitivno« znotraj dediščine postmoderne pravzaprav njena politizacija kulture kot sredstva/namena identitete, kar je paradoksalno. Po razpustitvi modernega subjekta v filozofiji, pojma družbe kot naddoločujočega sklopa celotnega sveta sistemov in sveta življenja v sociologiji, se vse, kar je v dobi postmoderne – kot ideologije kulturnih razlik, ki se končuje v globalizacijski izenačitvi vseh raznolikosti znotraj tako imenovane »World Culture« – ostalo, zvede na ukinitev filozofije in družbeno-humanističnih ved v nečem skrajno mikavnem in prav zato nič manj nevarnem za radikalno mišljenje: *teoriji kulturnih razlik*. Ta »teorija« je znana pod imenom kulturne študije.²⁰

91

Naša teza je zato neposredno usmerjena proti razpuščanju filozofije in sociologije v »kulturno teorijo«. V tej odpravi univerzalnega uma v nerazlikovalno področje odkritja moči zaslužnevalnih diskurzov Zahoda proti Drugemu je nekaj nadvse čudnega in absurdnega. Prvič, kultura postmoderne kot pluralizem in heterogenost življenjskih stilov določa globalizacijsko »World Culture«. Iz dekonstrukcije moči prihaja moč dekonstrukcije. Ta se vzpostavlja kot (ne)moč kulturne ideologije Drugega. V politizaciji vseh aspektov sveta sistema in sveta življenja – države, civilne družbe, vsakdanjika – se dogaja nekaj, kar je obenem osvobajajoče in zaslužnjujoče. Osvobaja se, namreč, hibridna identiteta posameznika kot nosilca spremenljivih in zamenljivih druž-

²⁰ Glej: Stuard Hall, »Cultural Studies: Two Paradigms«, v: Media, Culture and Society 2 (1980), str. 57–72, Fredric Jameson, »On Cultural Studies«, Social Text 34 (1993), John Frow, *Cultural Studies and Cultural Value*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

benih in kulturnih značilnosti. Avtonomija svobode posameznika kot nosilca nove identitete v postindustrijskih družbah Zahoda je rezultat vzpostavitve političnih okvirov prenašanja tudi tistega do zdaj »neznosnega«. Vsak posameznik je svoja lastna konstrukcija razlik. Ne glede na to, ali je rasno drugačen, spolno diferenciran kot »manjšina«, pripadnik neke nove religiozno-duhovne sfere smisla življenja, kot so New Age prakse – gre zgolj za nadaljevanje uresničitvev razsvetljenskih idej novoveškega Zahoda v praksi današnjih liberalnih demokracij.

92

Kako je potemtakem sploh možno, da se je ideologija Drugega ali kulturnih razlik vzpostavila kot diskurzivna moč prvega reda znotraj politike multikulturalizma liberalno-demokratskega Zahoda? Ali ni tisto čudno in absurdno preprosto to, da se iz »identitete odpornosti« (Manuel Castells) logiki podrejanja postkolonialnega subjekta ustvarja iluzija, da spoštovanje Drugega presega meje modernega (liberalno-demokratskega) sveta Zahoda? Mar ni s tem, da se postmoderna končuje na nepreglednem področju dekonstruiranja moči modernega subjekta kot »belega človeka«, »gospodarja«, »kolonizatorja«, »moškega«, že vnaprej omejeno obzorje veljavnosti teorije kulturnih razlik kot »kulturnih študij« na golo revidiranje zgodovine iz perspektive »šibkega Drugega«? Načelno je bilo že vse napovedano z notranjimi težavami postmoderne jezиковnoanalitičnega obrata moderne filozofije subjektivitete. Postmoderna je v svojem patosu politeizma vrednot, pluralizma, heterogenosti, pohval majhnim zgodbam, s tem ko je z besedo, z absolutiziranjem kulturnih razlik, v prazno središče dogajanja sveta postavila kulturo, posredno prispevala k novi obliki kulturne ideologije kot diskurza in artikulacije moči. Od kulture kot mikromoci družbenih odnosov v svetu poznega kapitalizma – lokalne, regionalne, kulture Drugega kot queer-culture, feminizma, novih družbenih gibanj – do kulture kot makro-moči v svetu globalnega kapitalizma – »World Culture« – vodi enosmerna ulica monokavzalnosti. Zakaj je sploh kultura v dobi globalizacije kot uresničena »iluzija postmoderne« (Terry Eagleton) temeljni problem, s čigar rešitvijo stoji ali pade prepričljivost katere koli novejša teorije identitete?

Postmoderna se v samorazumevanju filozofskih in socioloških zagovornikov Drugega in razlike zoperstavlja monolitnemu sklopu moderne filozofije subjektivitete. Namesto univerzalnih idej svobode, človekovih pravic in novoveške racionalnosti v njenem znanstveno-tehnološkem asortimentu se odpira novo obzorje »vrednot«. Ko se danes – v glavnem nereflektirano – govori, da je tudi

sam pojem modernosti kolonialni projekt Zahoda, projekt gospodovanja z naravo in Drugim (človekom) v imenu univerzalnosti zahodne zgodovine, se izhaja iz predpostavke, da je celotno delo zgodovinskega osvobajanja od stanja zapadlosti v »divjo naravo« in »arhaične« oblike družbenega ustroja življenja ideologija moči Zahoda. Na tem stališču sloni celotna stavba postkolonialne teorije, kulturnih študij, kritike ideologije. Postmoderna skuša moderni subjekt nadomestiti s pluralizmom subjektov, toda s tem še ni izvršen radikalno-kritični obračun s Heglovim spekulativno-dialektičnim pojmom absolutne zgodovine. Ni celo izvršen niti obračun z Marxovo koncepcijo zgodovine kot uresničitve znanstveno-tehničnega dela pojma absoluta, ki se v času poznega kapitalizma dogaja kot globalizacija sveta, neodvisno od vseh regionalnih, lokalnih, kulturnih razlik.²¹ Ko torej namesto enotnega subjekta zgodovine (delo, kapital, znanost) nastopi množstvo subjektov in namesto »čistosti« pride do »hibridnosti«, ko singularnost izgineva pred pluralnostjo, diferenca pa prevzema mesto samoidentitete – ne gre samo za golo nadomeščanje Enega z Mnogim in mnogoterim. Vselej se s tem »obratom« skuša izrecno zatrditi, da je univerzalizem razsvetljenstva moč in represivna dediščina Zahoda. V imenu osvobajajoče moči Drugega in razlike se zgodovino poskuša dojeti v vseh njenih alternativnih aspektih. Notranja intenca postmoderne teorije, ki ni več niti filozofija niti sociologija, marveč interdisciplinarna teorija kulture, ki dekonstruira um in družbo kot teror in kot strukturo kolonialne moči »na ven« (Tretji svet) in »na znotraj« (podrejeni Drugi: ženske, spolne manjšine, majhni narodi in etnične skupnosti), je prepoznavna v poskusu preseganja mej modernega sveta. In čeprav se zdi, da je njena glavna teza preboj iz linearne koncepcije zgodovine kot vedno višje stopnje napredovanja v svobodi, ko se pojem napredka nadomešča s »kulturnim razvojem«, ki naj bi napotoval na spremembe v evolucijski hoji zgodovine proti nekemu imaginarnemu cilju v prihodnosti, gre za zgolj iluzorno stališče in v relevantnih spisih glavnih mislecev postmoderne – Lyotarda, Derridaja in Baudrillarda – ne najdemo globlje, metafizične razlage zanj.

Iz Lyotardovih besedil smo že pokazali protislovnost utemeljevanja postmoderne teorije. Spomnimo se: Lyotard – to pa potem pomeni tudi filozofsko-

²¹ O filozofskih posledicah uresničitve metafizike, glede na odnos med Heglom in Marxom, glej: Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povjest: Ogledi uz kriptofilozofijsko ustrojstvo Marxove misli*, druga popravljena in prenovljena izdaja, Globus, Zagreb, 1987. Sociološke teze o globalizaciji kot uresnitvi Marxovih idej so prisotne implicitno v delih Ulricha Becka, *Was ist Globalisierung?*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998, 4. izdaja in *Macht und Gegenmacht: neue weltpolitische Ökonomie*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.

-sociološko celotna postmoderna – je razločevanje sklopov sveta sistema in sveta življenja izpeljal tako, da je »socializiral« in »demokratiziral« edinstvenost sveta, ki je na izteku moderne dobe pod vladavino logike kapitala kot substance-subjekta zgodovine. Postmoderno stanje ni bilo nič drugega kot opis funkcioniranja kulturnega konteksta postindustrijske družbe. Moč znanstvenega diskurza, ki prevzema logiko novih informacijsko-komunikacijskih tehnologij, se dogaja na isti način kot v Heglovi in Marxovi koncepciji zgodovinskega napredka. To je samorazvoj ideje in prakse znanstveno-tehničnega sveta kapitala, ki ne pozna ne notranje ne zunanje meje. Postmoderna je v tem »stanju« zgolj nadaljevanje (ne)dokončanih političnih predpostavk razsvetljenstva, česar Lyotard skupaj s celotno postmoderno teorijo ni mogel nikoli dosledno izpeljati. Kultura postmoderne oziroma postmoderna kultura je bila – in to je tudi ostala v svoji uresničitvi v dobi globalizacije – zgolj nadomestek ali okrasek globalnega kapitalizma. Sociološki izrazi za to »postmoderno stanje« so: potrošniška kultura, popularna kultura, kultura »življenjskih stilov«. ²²

94

»Socializacija« in »demokratizacija« nerealiziranih možnosti moderne je temeljni pozitivni dosežek postmoderne. Zato sploh ne preseneča, da se z njenimi rezultati niti en sam neomarksistični ali postmarksistični kulturni teoretik ni mogel ne strinjati ne zadovoljiti. ²³ Po propadu utopije študentskega upora osem-inšestdesetega leta v Evropi in Ameriki, ko se je zahteva po revolucioniranju družbe blaginje zastavila kot iskanje novega revolucionarnega subjekta, je bila pot do postmoderne kulture odprta, in sicer iz duha odkritja nove (hibridne) identitete človeka. To je bilo vidno tako v Lacanovi, Foucaultovi in Derridajevi poststrukturalistični teoriji subjekta, kot tudi v politični praksi novih družbenih gibanj (ekološkega, feminističnega, mirovnega). V kulturnem smislu je bila postmoderna zgolj nova ideologija globalnega kapitalizma, in to je bilo vidno v vseh njenih pojavnih oblikah, od arhitekture do književnosti, vizualnih umetnosti in glasbe, naj gre za »socializacijo duha« tako imenovane elitne kulture in kanona »visokega stila« humanizma meščanske umetnosti, ki je sprejemljiv za komercialnega duha globalne kulture, ali pa za izenačitev življenjskih stilov kot supermarketa ideologij in duhovnih svetovnih nazorov. »Demokratizacija«

²² Glej: Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, SAGE Publications, London, 1991; Francis Mulhern, *Culture/Metaculture*, Routledge, London and New York, 2000; Inga Tomić-Koludrović in Anči Leburic, *Sociologija životnih stilova*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2002.

²³ Glej značilni primer ortodoksno-neomarksističnega napada na postmoderno grosso modo v delu Wernerja Seppmanna, *Das Ende der Gesellschaftskritik? Die »Postmoderne« als Ideologie und Realität*, PapyRossa Verlag. Köln, 2000.

kulture je končno bila tudi ena izmed še do danes vplivnih paradigem evropskih kulturnih politik, ki so nastale v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja kot reakcija na upad državnih subvencij visoke, reprezentativne kulture.²⁴

Lytotadov dualizem je bil, paradoksalno, z drugimi teoretskimi sredstvi izpeljana pot razumevanja sodobnega sveta, sorodna Habermasovemu ločevanju dela in interakcije, v prvi, marksistični fazi mišljenja, ter dela in komunikacijskega delovanja v drugi fazi. Tako je veliko polemiko med Habermasom in Lyotardom v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, to je med zagovornikom moderne kot nedokončanega projekta in zagovornikom postmoderne, pravzaprav moč razumeti zgolj kot veliki diskurzivni »nesporazum« dveh sogo- vornikov, ki sta imela isti namen. Lyotard je namreč s pomočjo Wittgensteina postuliral agonistiko jezikovnih iger, Habermas pa ustvaril osnove za teorijo komunikacijskega delovanja kot nove (družbene) konsenzualne pogodbe. Lyotard je bistvo postindustrijske družbe – nove informacijsko-komunikacijske tehnologije – pustil nedotaknjeno. Svet sistema (delo, kapital, znanost, tehnolo- gija) ni postavil pod vprašaj kot ideološki konstrukt temeljnega zasužnjevanja človeka kot »stvari«, temveč se mu je šele v svetu življenja (svoboda delovanja, vsakdanjik, praktični svet) odprl problem nove kulturne ideologije kot pravo mesto kritike. Moderna in postmoderna nista radikalno-kritično razkrojili dua- lizma sveta globalnega kapitalizma ne kot veliki zgodbi ne kot teoretski para- digmi. Nasprotno, obe sta skušali ustvariti neke vrste prostor za drugačno razumevanje človeka kot nosilca nove identitete. Zato je bilo povsem legitimno, da je postmoderna prevzela nase nalogo končnega dokončanja zgodb o »koncu zgodovine«. S tem, ko je bil razglašen »konec človeka« (Michael Foucault) in konec humanizma, to še ni pomenilo tudi zapuščanja linearne koncepcije zgo- dovine. To velja tako za Lyotarda kot za celotno postmoderno teorijo. Govor o »koncu zgodovine«, ki že z Arnoldom Gehlenom vpeljuje v igro pojem post- zgodovine kot znamenje slogovnega sinkretizma v umetnostih dvajsetega sto- letja, je konec komaj ene moderne zgodbe o koncu odnosa subjekt-objekt. V političnem smislu to lahko najdemo v dialektiki odnosa gospodar-suženj iz Heglove *Fenomenologije duha*. Gre za pot refleksije in dokončanja dolgo- trajnega metafizičnega obdobja zgodovine kot poti posredovanja absolutnega

²⁴ V zvezi s tem glej: Vjeran Katunarić, *Kulturni put održivog razvitka*, v: Matko Meštrović (ur.), *Globalizacija i njene refleksije u Hrvatskoj*, Ekonomski inštitut, Zagreb, 2001, str. 253–272 in Žarko Paić, *Antibehemot – kulturno-političke strategije i novi europski identitet*, v: *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996, str. 51–74.

duha skozi čas. Postmoderna je torej kot kulturni kontekst globalnega kapitalizma morala končati kot »World Culture« – kot enotnost kulturnih razlik vseh (svetovnih) nacionalno-regionalno-lokalnih kultur. V političnem obzorju je liberalno-demokratski svet Zahoda šele odprl možnosti za priznanje Drugega. Pogoj možnosti postkolonialne kritike in kulturnih študij kot razložitve zgodovine moči diskurza in vladavine nad Drugim je – »konec zgodovine«. V tem smislu ni stremenje k osvobajanju »genija Afrike« (Basil Davidson), »izvornih azijskih vrednot« in uporu Tretjega sveta proti Zahodu v političnem diskurzu Fanonovih »prezrtih na svetu«, kot tudi odkritje partikularnih zgodb feminizma, multikulturalizma in avtentičnih, onkraj modernega sveta živečih narodov, nič drugega kot nova re-lokacija kulture.²⁵ Ne moremo zlahka zanikati rezultatov te nove metaigre moči, ki počiva na uresničenih teoretičnih in praktičnih dosežkih postmoderne.

²⁵ Gotovo je ena od najvplivnejših knjig postkolonialne kritike študija Homi K. Bhabhe, *The Location of Culture*, Routledge, London and New York, 1994. Njegova teorija »lokacije kulture« in »kulture prevajanja« izhaja iz predpostavk postmoderne teorije. Migrantska kultura prebivalcev Tretjega sveta je danes morda najprepričljivejši primer legitimnosti dekonstrukcije moči »zahodnega kanona« znanosti, umetnosti in književnosti. Vendar, kljub zdravorazumskemu argumentu zatiranja, diskriminacije in zaslužnjevanja Drugega kot »bitja, ki ne more predstavljati samega sebe«, kot pravi Edward Said v svojem za postkolonialno kritiko ključnem delu *Orientalizem*, nihče od prominentnih teoretikov kulture te miselne pobude, kar velja tudi za utemeljitelje »cultural studies« – Spivak, Chatterjee, Bhabha, Hall, Grossberg –, si ne upa narediti koraka naprej od kritike Zahoda in njegovega hegemonialnega diskurza. To bi namreč pomenilo priznati dejstvo, da je vsa postmoderna teorija kot kritika moči pravzaprav zgolj gola re-lokacija kulture na mesto, ki ga ta – sicer simbolično – že poseduje, vendar je v resnici ni. Brez priznavanja dejstva, namreč, da je osvobajanje Drugega mogoče zgolj na predpostavkah »konca zgodovine« liberalno-demokratskega Zahoda, ali če še govorimo filozofsko-sociološko, na predpostavkah idej univerzalnosti človeka, svobode, človekovih pravic, izvirne kulture razsvetljenstva, ki nimajo nič skupnega s politično prakso kolonializma in rasno-rodno-spolnimi diskriminacijami. Teorija kulture Drugega in kulturne razlike niso nastale zaradi hvaljenja »afriškega genija« ali »azijskih izvornih vrednot«, ampak zaradi zaznanih imanentnih mej zahodnega kolonializma in njegovih politično-ekonomskih grozot. Feminizem in »gender studies« niso torej zahodno teoretično-praktično sredstvo/namen borbe »identitete odpora«, ampak univerzalni in zaradi tega emancipacijski potencial končanja ene zgodovinsko že »premagane« borbe za Isto. Drugi je torej zgolj izgovor za ideologijo kulturnih razlik, ki bo v veljavi, dokler bo svet dualistično razcepljen na svet sistema in svet življenja. V prvem svetu je ta ideologija nesmiselna, ker logika kapitala ne sprašuje po rodno-spolno-kulturnih razlikah, temveč sloni na logiki racionalnosti v povečanju profita. V »drugem svetu«, v katerem se kulturne identite pojavljajo kot pomemben faktor družbene celostnosti, prevladuje logika sprejemanja Drugega kot temeljna vrednota zahodnega modernega sveta. Metaforično povedano: svet sistema globalnega kapitalizma se brani z ideologijo racionalnosti proizvodnje in z novimi pametnimi orožji. Drugi svet se brani s tistim, kar mu je še ostalo v življenjski borbi za golo preživetje – s svojo kulturo. Tretjega ni. Zato je tudi sam pojem »Tretji svet« smiseln šele kot geografsko fluidni »svet« zunaj hegemonistične igre temeljne redistribucije svetovno-zgodovinske moči.

Za postmoderno je samoumevno poudarjanje razlik, pluralnosti in večplastnosti kultur. Četudi ni bila nikoli artikulirana kot »postmoderna politika razlik« projekta prevladovanja temeljnih meja liberalno-demokratskega sveta, temveč kot kulturna (ne)moč globalnega kapitalizma z novim »fetišizmom blaga« kot simbolične forme užitka v proizvodnji-porabi materialnih dobrin, je možno pokazati njeno drugačno artikuliranje pojma političnega. Zakaj bi sicer sploh prišli na misel, da postmoderno opredelimo kot ideologijo kulturnih razlik v dobi globalizacije? Razlike in Drugi so torej »ontološke« osnove kulture globalizacije. Toda kako se ontološko utemeljujejo razlike in Drugi? Ali je to nekaj v stvarnosti že dogodenega ali pa gre za proces ustvarjanja, potrjevanja in priznavanja? Postmoderna politika razlik se konstituira prav v procesu nastajanja novih identitet.²⁶ Šele odtod lahko upravičeno govorimo o različnih videnjih ali, pogojno rečeno, koncepcijah zgodovine. Če je za moderno napredek ključna beseda razumevanja zgodovine, potem je to za postmoderno kulturni (ohranitveni) razvoj. V prvem primeru napredek in evolucijo družb v zgodovini do stopnje »naprednih« oblik družbenosti označuje zgodovina zaslužnjevanja narave, kolonizacija Drugih kontinentov, narodov in kultur ter tvorba družbene moči, zasnovana na uporabi znanosti in tehnologije. V drugem primeru – kate-rega Ulrich Beck imenuje »druga moderna« ali »moderniziranje moderne«, francoski sociolog znanosti Bruno Latour pa celo govori »da mi nikoli nismo bili moderni« – kulturno (ohranitveni) razvoj nasprotuje linearni koncepciji napredka zgodovine, tako da skuša ustvariti nekakšno etiko so-odgovornosti za znanstveno-tehnični svet, tako da v igro uvaja nov pojem narave kot »zaloge kulturnega kapitala«.

Zavest o tveganjih brezpogojnega tehničnega gospostva nad naravo proizvaja obrambni učinek humaniziranja okolja. V teoretičnih zgodbah postmoderne sta na delu dve vrsti pristopa k temu problemu. Prvi so nagnjeni k temu, da zgodovino obravnavajo kot nostalgijo za izgubljeno domovino. V arhitekturi »kritičnega regionalizma« Kennetha Framptona je to razvidno kot klic k spoštovanju regionalnih in lokalnih tradicij gradnje in nasprotovanje brezpogojno nadrejenemu »mednarodnemu slogu«. Drugi se, nasprotno, trudijo ustvariti predpostavke za drugačno razumevanje pojma »novega«. To pomeni, da se tudi pojmi mobilnosti, mesta in nestabilnosti ter entropije obravnavajo kot

²⁶ O tem gjej: Aleida Assman/Heidrun Friese (ur.), *Identitäten: Erinnerungen, Geschichte, Identitäten 3*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998 in Ulrich Beck/Wolfgang Bonss (ur.), *Die Modernisierung der Moderne*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.

temna senca vere v brezmejni napredek znanosti, tehnologije in kvalitete življenja sodobnih družb. Vprašanje o subjektu zgodovine v okvirih postmoderne teorije, ki narave ne obravnava več kot golo surovino za obdelavo novega predmeta/blaga, je pravzaprav vprašanje o moči obvladovanja struktur kompleksnih multikulturalnih družb v dobi globalizacije. Če subjekt nima več trdne in prepoznavne identitete »ukoreninjenosti« v svoj regionalni rojstni kraj, družino, nacijo, razred in domovino, temveč je nastajajoči kulturni konstrukt, je povsem razumljivo, da njegovo zadobivanje opredeljuje vsakdanja borba proti institucijam sistema (država, civilna družba, moralne vrednote) in sveta življenja (življenjski stili in kultura sinkretične New Age duhovnosti). Značilnosti tega »paranoično-paničnega« subjekta dobro opisuje Terry Eagleton: »Ta subjekt je svoboden, ker ni nedoločen, marveč določen s procesi nedoločljivosti. Dilema svobode in utemeljitve je na ta način »razrešena«, toda samo za ceno tveganja odstranitve samega svobodnega subjekta.«²⁷

98

Postmoderna je kot ideologija kulturnih razlik doba »konca subjekta«. Toda govor o koncu ne pomeni, da je subjektno-objektna shema metafizike moderne zgodovine presežena. Kot smo se lahko prepričali v tem opisu stanja konca postmoderne v dobi globalizacije kot vladavine »World Culture«, ki spoštuje vse razlike in prenaša sleherno etiko Drugega, kaže vrnitev subjekta (kot hibridne identitete re-lokacije kulture) na nekaj drugega. To očitno ne more biti več »subjekt« moderne filozofije subjektivitete. Kot nedoločen in vselej že v procesu tvorbe »nove subjektivitete« se pojavlja v raznoterih podobah življenjskih stilov. V modernem evropskem pesništvu, od Rimbauda do Pessoae, je status takšnega subjekta že od nekdanj zaznamovan kot svojevrsten imaginarno-konstruktivni stroj hrepenenja po Drugem. V metafizični etiki Emmanuel Lévinasa je pojem Drugega izpeljan filozofsko najbolj produktivno. Zato je njegova etika Drugega hkrati smerokaz za vsako možno politiko kulturnih razlik. To seveda še ne pomeni, da je Lévinas postmoderni mislec. V opoziciji do fenomenologije Edmunda Husserla in mišljenja ontološke difference Martina Heidegggra je Lévinas poskušal zgraditi mesto prebivališča Drugega kot mesto etičnega radikalizma človeka. Mišljenje je podrejeno logiki Istega, prvobitnosti substance in identitete. Ampak prav zaradi tega ni mogoče iz tiranije Istega izpeljati nikakršne etike Drugega. V ontologiji Istega in Drugega prihaja v mišljenju pod vladavino samoidentitete do odsotnosti Drugega, ki se ga nikoli

²⁷ Terry Eagleton, *Die Illusionen der Postmoderne: Ein Essay*, J.B. Metzler, Stuttgart und Weimar, 1997, str. 58.

ne da izkusiti brez metafizične, etične dimenzije srečanja. Ta korak ven iz ontološke dimenzije grškega izvornega mišljenja Istega (bit, bivajoče in bistvo človeka) je Lévinas našel v drugem – judovskem – izročilu, v katerem se prvotno izkustvo Drugega odpira kot tvoritev identitete.

V razlagi Alaina Badiouja, ki je po mojem mnenju merodajna za vsako bodočo kritiko Drugega kot »novega zakona« logike kulturnih razlik v dobi globalizacije, mi Zakon ali tisto Isto in nadrejajoče ne govori, kaj to »je« kot tako, temveč kaj se odpira v eksistencialnem izkustvu Drugega.²⁸ Lévinas ni slučajno vnovič »odkrit« za poskuse notranje kritike ideologije postmoderne. V francoski sodobni filozofiji je Alain Finkelkraut etiko Drugega uporabil kot lastno izhodišče za svoje premišljevanje o »imaginarnem Judu« kot univerzalnem pojmu človeštva, ki pa je hkrati tudi partikularna identiteta pripadnosti drugačnem kulturnem krogu, kot je reduktivna vrojenost kulta moderne nacije-države. Po drugi strani pa Badioujev interes za Lévinasa – glede na to, da je Badiou neomarksistični filozof – nima nikakršne funkcije iskanja duhovnega sorodnika. V tem je bolj radikalen tudi od Jacquesa Derridaja, ki je na istih stopinjah v dialogu z Lévinasom zgradil koncept nezvedljivosti razlik in radikalne drugačnosti Drugega (*différance/alterité*).²⁹ Prav nasprotno, Lévinas je za Badiouja najboljši primer premišljene etike Drugega, ki nikakor ne more sopripadati parolam postmoderne, kot so toleranca, multikulturalizem, rodno-spolne identitete. Tvoritev Drugega in kulturnih razlik iz etike priznavanja tistega »zunaj Istega« ni nič drugega kot – ideologija.

V skladu z marksistično tradicijo, ki etiko razume zgodovinsko kot ideologijo meščanske družbe, tudi Badiou filozofsko dosledno izpeljuje tezo o ideologiji liberalnega humanizma. Strogo rečeno, celotna zgodba postmodernega kulturnega nominalizma o človekovih pravicah, pravicah priseljencev, politični korektnosti, rodno-spolnih pravicah, multikulturalizmu in toleranci je prazna retorika. Je ravno ideologija v smislu Marxovega razumevanja ideologije kot resnične zavesti lažne oziroma odtujene (družbene) biti. Glede na to, da etike Drugega ni brez transcendentalne podpore Božje eksistence, ali lacanovsko rečeno »Velikega Drugega«, je jasno, da v sekularizirani kulturi postmoderne in v ekonomiji in politiki novega imperializma globalizacije na mesto Boga lahko stopi le drugo ime za človeštvo. To pa je Amerika in njeno univerzalno

²⁸ Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, London, 2002, str. 19.

²⁹ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Routledge & Keagan Paul, London, 1979.

svetovno-zgodovinsko poslanstvo obrambe zahodnih vrednot človeštva. Kritika ideologije postmoderne kulture in globalnega kapitalizma zato ne more biti radikalna, če samo z drugimi sredstvi ponavlja tisto Isto, kar diskurzivno nalaga »novi svetovni red« – človekove pravice, spoštovanje Drugega, toleranco kulturnih razlik. Klicna vsebina univerzalne forme zahodnih vrednot postmoderne politike razlik nastaja kot odgovor na negativno sliko o Drugem. Liberalni humanizem in toleranca tvorita bistvo danes vseprežemajočega kulturnega relativizma. Priznajmo kulturne razlike kot dejstvo svetovne raznolikosti običajev in življenjskih stilov! Aktivirajmo drugo vrsto bistvene razlikovalnosti: hegemonijo svoje lastne politične moči! Tako bi lahko realno-politično parafrazirali Lyotardovo postmoderno geslo. Kulturni relativizem je zgolj nazoren dokaz nemoči kulturne identitete. Z njo nič ne moremo. Je zgolj simbolični znak pripadnosti nekemu ali nečemu, neodvisno od tega, ali gre za etnično skupnost, narod, nacija, gay-klub ali muzej prednikov v rojstnem kraju.

100

Etična ideologija postmoderne se nazadnje tudi sama končuje kot ironična farsa, prav kot tudi celotno stremljenje postmoderne teorije. Je nova »politično korektna« ideologija Zahoda, njena glavna naloga pa je kulturalizacija temeljnih ekonomsko-političnih neenakosti, krivic in laži. Kot neoliberalna politika globalizacije tudi ona skrbi za toleranco kulturnih raznolikosti, pazi na lokalne tradicije in spoštuje običaje Drugih pod pogojem, da Drugi ne prestopajo zastavljene meje tolerance. Z drugimi besedami, zgodbo o Drugem, o kulturnih razlikah in toleranci lahko zvedemo na tisto: cvete naj tisoč rož! Toda pod pogojem, da se ve, kdo je Glavni Vrtnar v novem globalnem vrtu. Idealna slika te idilične projekcije ideološke zavesti o večnem redu Zakona globalnega kapitalizma je mirno sobivanje kulturno, religiozno in nacionalno različnih skupnosti. Ideologija tega kozmopolitskega sobivanja je kulturalizem.³⁰ Meje postmoderne politike kulturne identitete so meje ideologije liberalnega humanizma, na katerem sloni vsa krhkost sodobne re-lokacije kulture. Biti nekdo Drug v procesu nedoločljivosti svobode subjekta ne pomeni nič drugega kot biti že vnaprej globalno »kulturaliziran« v nekem getu življenjskih stilov. Zato je resnična politika multikulturalizma pravzaprav tisto, kar Charles Taylor pravilno imenuje »priznavanje« drugačnosti kot razlike, ki s tem, da je priznana, namreč kot različnost (običajev, navad, stilov življenja), ravno podarja legitimost novi kulturni ideologiji v dobi globalizacije. Vsakdo ima svoje kulturne pravice, kot imajo načelno otroci svoje posebne pravice, ne glede da resničnost

³⁰ Alain Badiou, navedeno delo, str. 26.

kaže na to, da je sodobni svet subtilna oblika nove zasužnjenosti, v kateri ima znotraj sistema seksualnega turizma celo pedofilija svojo družbeno funkcijo ustvarjanja nove ponudbe v virtualno-realnem spektaklu perverzij globalizacije.³¹

Vse, kar velja kot težava pri izgradnji etike Drugega in ideologiji kulturnih razlik, se danes najbolje kaže v vzponu »cultural studies«. Če je postmoderna teorija že napovedala razpustitev in ukinitve filozofije in sociologije v skupnem imenu Teorije, so prav »cultural studies« rezultat te spremembe. Njihova interdisciplinarnost, ki jo hvalijo kot odprto sodelovanje različnih družbeno-humanističnih znanosti, sloni na ključni besedi poststrukturalizma Jacquesa Derridaja – dekonstrukciji. Toda tukaj ne gre več za dekonstrukcijo metafizike »izvora«, niti ne za hermenevtično branje filozofskih besedil izročila, temveč za razpustitev skritih (ideoloških) struktur moči kot vpisanega Besedila, ki se uteleša kot znak in razlika. Odkritje pojma kulture v socioloških delih Raymonda Williamsa in Stuarta Halla je povezano z novim neomarksističnim pojmom ideologije Luisa Althusserja in pojmom mikrofizike moči Michela Foucaulta. Kultura ne nadomešča ontološkega statusa dela znotraj sodobne družbe, ustvarja pa razlike kot sredstva/namene nove identitete. Kultura se uteleša, vpisuje se v telo in se prebira kot Besedilo. Kot celoten svet življenja je simboličen prostor-čas partikularizma in univerzalizma. V prvem primeru gre za nacionalno kulturo in kulturo postmoderne politike identitete, v drugem pa za njen »civilizacijski« sklop vrednot.

101

Glede na to, da pojem kulture v kulturnih študijih vselej predpostavlja neko obliko zoperstavljanja Drugemu, v smislu Gramscijevega stališča o »kulturnem boju« (Kulturkampf) kot nadaljevanju politike z drugimi sredstvi, je očitno, da imamo tu opravlja z dualizmom samega pojma kulture. Od romantike in Herderja sta kot samoumevna v obtoku dva pojma kulture, ki sta si hkrati medsebojno zoperstavljena: kultura kot umetnost ali visoka (elitna) kultura in kultura kot specifična forma življenja.³² Kulturne študije nimajo zgolj resnih

³¹ Najboljši literarni primer razkrinkavanja bistva ideologij kulturnih razlik v spektaklu globalnega kapitalizma (kot sistema proizvodnje in porabe popredmetenja užitka) je gotovo romaneskna trilogija francoskega književnika Michela Houellebecqua, *Širenje podračja borbe*, *Osnovni delci*, *Plat-forma*. O Houellebecqu in filozofsko-socioloških posledicah njegovih romanov in idej velja prebrati polemichen dossier v: *Evropski glasnik*, 6/2001, *Michel Houellebecq i seksualni liberalizam*.

³² Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000 in Joseph Bleicher, »Struggling with Kultur«, v: *Theory, Culture & Society*, Vol. 7/1990, št. 1.

»ontoloških« težav s tistim, kar tvori njihov program in po čemer se imenujejo, ampak tudi s tem, da se ne morejo utemeljiti brez odnosa do postmodernih in postkolonialnih študij. Razlog za to je preprosto v absolutiziranju Drugega in kulturnih razlik. Kultura v kulturnih študijih postaja pravzaprav neizprašana »predpostavka«, ki je ni možno kar zavreči s sklicevanjem na avtoriteto sociologa kulture Raymonda Williamsa ali kompenzacijsko, z napotitvijo na dela nemškega sociologa sistema Niklasa Luhmanna.³³ Ko kultura zavzame ontološko mesto družbene biti in ko se vsak fenomen človeškega življenja v skupnosti »kulturno« pretehta, je izvršena ideološka konstrukcija stvarnosti. Kultura kot nova ideologija je torej »nov« fenomen postmoderne politike identitete, ki ima svojo resnično teoretsko zrcalno podobo prav v kulturnih študijah. Kultura Drugega in razlika sta »utelešeni, objektivizirani in institucionalizirani kulturni kapital« kot besedilo in telo, kot simbolični prikaz ideološke slike sveta, ki se namesto razredne diferenciacije zdaj pojavlja kot rodno-spolna in identitetska diferenciacija neenake redistribucije moči.³⁴ Za kulturne študije celota vrednot neke kulture ni vnaprej razpoložljiva in obstoječa, temveč se pridobiva v borbi za pomen znotraj področja družbene neenakosti. Zato je pravo vprašanje pravzaprav vprašanje o enotnosti kulture. Ali je vprašanje o enotnosti kulture mesto spopada in borbe ali pa rezultat, ki izhaja iz samega spopada?

102

Kulturni študiji kot nadaljevanje ali proizvod postmoderne povsem logično posvečajo posebno pozornost odnosu moči, medijev in popularne kulture. Izguba avre elitne kulture kot visoke umetnosti in stila v postindustrijski družbi – pri čemer je postmoderna le »socializirala« in »demokratizirala« preostanek presežka smisla iz obdobja humanistične modernistične kulture – je v kulturnih študijih nekaj samoumevnega. Iz neomarksističnega pojma ideologije kot »aparata države«, ki se v sodobni družbi reflektira povsod (od medijev, šole, družine, cerkve, vojske, kulture) – kot je Luis Althusser dopolnil svoje dualistično branje Marxovega mišljenja kot »ideologije« (*Pariški rokopisi*) in »znanosti« (*Kapital*) – izhaja nekaj, kar je bilo simptomatično za celo postmoderno teorijo. Gre namreč za ključni pojem, ki služi kot nadomestek za radikalno-kritično analizo sodobnih družb v dobi globalizacije. Ideologija v smislu nove kulturne borbe (Kulturkampf) prevzema funkcijo politične artikulacije idej. Je

³³ Glej: Niklas Luhmann, »Kultur als historischer Begriff«, v: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, zv. 4, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.

³⁴ Pierre Bourdieu/Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, SAGE Publications, London, 1990.

ključno orožje v rokah kulturnih teoretikov proti drugem Drugem. To pa je vedno svet (perverznega) sistema globalnega kapitalizma, imperializma in militarizma. V njem se ljudje pojavljajo kot karakterne maske sistema (objekti) in kot utelešeni nosilci tako imenovanih objektivnih sil zgodovine (subjekti).³⁵ Dekonstrukcija moči v telesu/besedilu/znaku se v kulturnih študijih vedno dogaja kot dekonstrukcija določene kulturne ideologije. Po »somraku ideologij« v dobi globalizacije in »koncu zgodovine« smo priče njihovega vstajenja, toda v povsem novi podobi. Tako nobena nova ideologija ni politični svetovni nazor, kot so to bili liberalizem, komunizem, anarhizem, konservativizem, temveč nekaj povsem drugega. Po »koncu zgodovine« ali koncu postmoderne se sleherna ideologija v globalizacijskem diskurzu enotnosti razlik »World Culture« nujno kaže kot trojstvo doktrine, vere in rituala. Slavoj Žižek pri izpeljavi posledic Hegla razlaga, da se svet ideologij v svetu kulturnih razlik kaže kot: 1) kompleks idej (teorij, prepričanj, verovanskih vsebin, argumentacijskih procedur); 2) zunanost ali materialnost, oziroma althusserjevsko kot ideološki aparat države, in 3) spontana ideologija, ki je na delu v osrčju družbene »stvarnosti« same, na primer liberalizem v sodobnem svetu. Liberalizem je doktrina, ki se razvija od Locka do Hayeka; materializira se v ritualih in aparatih, kot so svobodne volitve, svoboden tisk in trg, in je nazadnje spontana stvar samoukustva subjekta kot »svobodnega individuuma«. ³⁶

103

Kulturni študiji so v vseh svojih oblikah – ne glede na to, ali gre za britanske ali severnoameriške študije, velja pa tudi za postkolonialno kritiko zahodnega subjekta – nezadostno radikalno-kritična dekonstrukcija ideologije. Tisto, kar zadeva politični žargon dekonstrukcije v Ameriki, ki se je končala kot diskurzivna »politična korektnost«, se nanaša tudi na to novo »kulturno znanost«. Ta pa ne dela nič drugega kot to, da detektivsko preiskuje predsodke in stereotipe diskriminacij in »govorov sovraštva« v besedilu/telesu/znaku »zahodnega literarnega kanona« (Harold Bloom), z zaupanjem v neizprašano marksistično teorijo ideologije kot »lažne zavesti« in »iluzije« družbenega obstoja skozi zgodovino. Kot ideologija kulturnih razlik in kult kulture Drugega se ta teorija na koncu izkaže za novi antihumanistični humanizem »slabega subjekta« postmoderne. Obramba univerzalnih idej svobode, ki je nezvedljiva na posebnosti pravic žensk, rasno zatiranih in rodno-spolno denunciranih znotraj sodobnih družb, ne pomeni biti proti pozitivni, emancipacijski (ne)moči »identitete od-

³⁵ Glej: Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Verso, London-New York, 1991.

³⁶ Slavoj Žižek, *The Spectre of Ideology*, v: Slavoj Žižek (ur.), *Mapping Ideology*, Verso, London-New York, 1994, str. 1–33.

porništa» hegemoniji neoliberalne ideologije globalizacije. Vrnitev k tistemu Istemu, univerzalnemu, pravici Človeka – ne pa posebni pravici, niti partikularni etiki vsega mogočega (na primer lezbični, hackerski in poslovni etiki) – pomeni nekaj bistveno drugega kot podpiranje ideologije Drugega.³⁷ Dokler se v analizi globalizacije kot »novega svetovnega reda« govori zgolj in samo v kategorijah pravic Drugega in njihove podrejenosti (imperializem kot politična moč nove ekonomsko-kulturne eksploatacije Tretjega sveta), dokler se iz partikularnih zahtev po emancipaciji univerzalne vrednote Zahoda »dekonstruirajo« z obzorja seksizma, rasizma, patriarhalne kulture, ciničnega liberalnega humanizma, evropocentrizma, kulturne študije ne bodo dosegle niti »praga meščanskega sveta«, dobrim namenom nakljub. Tako je mogoče, da na primer novejša literarne interpretacije mojstrovine evropskega modernizma Durellovega *Aleksandrijskega kvarteta*, vso svojo »kreativnost« in »lucidnost« usmerjajo v nekaj skrajno nesmiselnega (brez globljega razumevanja Durellovega neognosticizma in izvrstnega prikaza problema dekadence ideje ljubezni na Zahodu), kot je iznajdba, da je pisec, kot vsi »kolonialni Angleži«, pravzaprav diskurzivno »ponižal« Arabce v skladu z orientalističnimi stereotipi. Predstavniki kulturnih študij in teoretiki kulture kot nove ideologije so zato res to,

104

³⁷ »Ko slišim, da ljudje rečejo: Zatirani smo kot črnci, kot ženske«, imam samo en problem: kaj natančno se misli s »črncem« ali »ženske«. Če se ta ali ona posebna identiteta postavi v igro v borbi proti zatiranju, proti državi, je moj edini problem ta, ki zadeva točen političen pomen te identitete, ki se s tem predstavlja. Ali lahko ta identiteta *na sebi* funkcionira progresivno – to je drugače kot značilnost, ki so jo izumili prav zatiralci? V predgovoru za *Les négres* je Jean Genet povedal, da se vse vrti okrog vprašanja: kaj so črni ljudje in predvsem – kakšne barve so? Potem vi odgovorite, da so črni ljudje črni. Ampak, kaj »črno« pomeni za tiste, ki ga v imenu zaničevanja, katerega utrpelijo, spreminjajo v politično kategorijo? Zelo dobro razumem, kaj črno pomeni tistim, ki ta pridevnik uporabljajo v logiki razlikovanja, zatiranja in ločevanja. Tako tudi zelo dobro razumem, kaj pomeni »francoski«, ko to besedo uporabi Le Pen, ko zagovarja nacionalno preferenco, Francijo Francozom, izključitev Arabcev in tako naprej. Če hoče nekdo uporabiti besedo »francoski« ali »arabski« na drugačen način in jo vpisati v progresivno politično afirmacijo, je vse odvisno od tega, kaj bo poslej ta determinacija pomenila za osebo, ki jo uporablja, kaj pa za slehernika, kaj bo pomenila univerzalno. »*Négritude*«, na primer, kot sta jo utelesila Césaire in Senghor, je bila v bistvu narejena iz predelave tistih tradicionalnih pridevnikov, ki so se nekoč uporabljali za označevanje črnih ljudi: kot intuitivnih, naravnih, primitivnih, kot tistih, ki živijo bolj po ritmu kot po pojmi, in tako naprej. Ni naključje, da je to bila predvsem pesniška operacija, vprašanje obračanja teh pridevnikov na glavo, z zagovarjanjem njihove afirmativnosti oziroma tega, da so osvobajajoči. Razumem, zakaj je prišlo do tovrstnega gibanja, zakaj je bilo nujno. To je bilo zelo močno, zelo lepo in zelo nujno gibanje. Kljub temu pa ni nekaj, kar bi se lahko kot takšno vpisalo v politiko. Mislim, da je to stvar poetike, kulture, preobračanja subjektivne situacije. Ni pa možni okvir za politično iniciativo.« – Alain Badiou, *Politika in filozofija: Intervju s Alainom Badioum*, Tvrda, 1–2/2003, str. 20–21. (hrvaški prevod iz angleščine: Mirjana Paić-Jurinić).

kar so: namreč »novi ideologi«, ki brez globlje filozofske in sociološke izobrazbe – kot odlično opozarja Slavoj Žižek – pišejo o Heglovem falogocentrizmu, kot lažni kritični univerzalisti brez vednosti o bistvu tistega, kar je smisel, na primer, Heglovega spekulativno-dialektičnega prikaza gibanja absolutna skozi čas.³⁸

V imenu Drugega se dogaja nekaj zares ironičnega, prava farsa! To pa je bilo značilno tudi za celotno postmoderno. Kultura se spreminja v simbolični krog prepovedi govora o njenem zunajkulturnem bistvu. Sama postaja svoj lastni čuvaj svetega Grala, ali, če govorimo z jezikom kritikov ideologije, iluzija iluzije. Zgodovinsko in sociološko je razumljivo, zakaj »identiteta odporništa« lahko postane osvobajajoča moč družbe represije in avtoritarnih predlog vsakdanjega življenja v množični medijski družbi. Prav zato je meja pojma kulture kot »civiliziranja« v neoperabilnosti pojma vrednote. To, kar je vredno, nima svoje biti, ampak se projicira v sfero nedogledne prihodnosti kot regulativni ideal. Ko gre za dekonstrukcijo dekonstrukcije, je torej nujno treba narediti korak naprej od postmoderne, kulturnih študij in postkolonialne kritike. Nujno je treba dekulturnizirati kulturo, kot sta resnično srečanje in izkustvo Drugega možna zunaj gole ideologije kulturnih razlik. Šele iz izkušnje istosti (univerzalnosti in enotnosti razlik) je možno dati kulturi v dobi globalizacije nek smisel zunaj »politične identitete«. Takšen korak z druge strani Drugega in kulturnih razlik je pravzaprav že deloma pripravljen v »nesrečni zavesti« ironične postmoderne farse. Gre za re-politizacijo oziroma radikalno re-lokacijo kulture kot sredstva/namena v politični borbi za Isto. Ne gre za posebne pravice nepriznanih, in zatiranih, »prezrtih na svetu«, šibkih Drugih, temveč za politično redistribucijo moči globalizacije, ki je poslednja ideologija »konca zgodovine« in zato najnevarnejša v svoji zahtevi, da svet spremeni v »World Culture«, v katerem vsak načeloma lahko igra svojo avtentično pesem. Pojem »World Culture« ni mišljen kot razsvetljenska misel o svetovni kulturi, ki bi bila analogna Kantovemu kozmopolitizmu ali Goethejevi svetovni književnosti. Nalašč smo se odrekli kakršnemu koli »prevajanju« tega sklopa v hrvaščino, saj je smisel samo v angleščini kot univerzalnem jeziku (moči-ideologije) globalizacije.

Smisel »World Culture« je razviden iz tistega, kar se v zadnjih desetih letih dogaja kot spektakel nove popularne kulture v dobi globalizacije. Festivali

³⁸ Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism: Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, London-New York, 2001, str. 224.

WOMADA ali »World Music« razkrivajo namreč vso razsežnost uresničitve postmoderne ideologije kulturnih razlik v praksi življenjskih stilov. Resnična popularna kultura postmoderne ima svojo poslednjo podobo v izumu »novega izročila« tako imenovanih eksotičnih ali zatiranih avtentičnih kultur. To seveda niso več samo kulture in etno-glasba držav Tretjega sveta, temveč vse kulture sveta, ki so do zdaj bile spregledane kot nekaj obrobnega znotraj moderne logike napredka. Tako se kulturne razlike, tradicije in lokalne posebnosti vseh narodnih, etničnih skupnosti in plemenskih običajev spoštujejo v imenu globalizacije kulture, in ne v imenu univerzalnosti svobode. Kaj je končni rezultat te preobrazbe ideologije kulturnih razlik? Umetniški razcvet »novega izročila«, ki ga nihče ne more zanikati, ne da bi deloval kot nekakšen cinični »etno-pluralist ali kulturni rasist«. In vendar je zadeva bolj kompleksna kot se na prvi pogled zdi. Gre za tisto vrsto ciničnega duha globalizacije, ki subtilno podpira odkritje tradicionalnih kultur Tretjega sveta v glasbeni planetarni industriji zgolj zato, ker je to druga, kulturna stran »novega svetovnega reda«.³⁹

Toda spektakel moči pripada zgolj globalnim vladarjem sveta. Za masko tega spektakla kot nove ideologije kulturnih razlik se skriva bistvo naše globalne dobe. In to – o tem ni nobenega dvoma – ni nikakršna kultura niti kakršnakoli »vzvišena« vrednota.

Prevedel Nenad Vitorović

106

LITERATURA:

- Assman, A./Frieze, H. ur. (1999) *Identitäten: Errinerugen, Geschichte, Identitäten 3*. Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Badiou, A. (2002) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London –New York. Verso
- Badiou, A. (2003) »Politika i filozofija: Intervju s Alainom Badiouom«, Tvrđa, br. 1–2
- Beck, U. (1998) *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt am Main. Suhrkamp, 4. izd.
- Beck, U./Bonss, W. (2001) *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Beck, U. (2002) *Macht und Gegenmacht: Neue Weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt am Main. Suhrkamp

³⁹ Toda celo ko je globalna blagovna kultura odvisna od homogenizacije kulturne raznoterosti, se ne more odtrgati od raznolikosti surovega materiala kot vira novih slik. In tako ideologijo globalne kulture ohranja pri življenju neke vrste kanibalizem, ali kot formulira Appadurai, »politika vzajemnega prizadevanja enakosti in različnosti, da ena drugo kanibalizirata in tako s svojo vzajemno ugrabitvijo objavita dvojno idejo poučevanja o triumfalnem univerzalnem in neuničljivem posebnem.« – Veit Erlmann, *Ideologija razlike: O estetici glasbe World Music*, Europski glasnik 7/2002, str. 818 (hrvaški prevod iz nemščine: Tamara Marčetić).

- Benhabib, S. (1986), *Kritik des »postmodernen Wissens« – eine Auseinandersetzung mit Jean-Francois Lyotard*, u: Huysen, A./Scherpe, K.R., ur. *POSTMODERNE: Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek bei Hamburg. Rowohlt
- Bhabha, H.K. (1994) *The Location of Culture*, London – New York. Routledge
- Bleicher, J. (1990) »The Struggling with Kultur«, *Theory, Culture & Society*, Vol. 7, br. 1
- Bourdieu, P./Paseron, J.-C., (1990), *Reproduction in Education, Society and Culture*, London. SAGE
- Derrida, J. (1979) *Writing and Difference*, London. Routledge & Keagan Paul
- Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*, London – New York. Verso
- Eagleton, T. (1997) *Die Illusionen der Postmoderne: Ein Essay*, Stuttgart: J.B. Metzler
- Eagleton, T. (2000) *The Idea of Culture*, Oxford. Blackwell
- Engelmann, P. (1995) *Paris, Californien – Zur Ausstellung »Die Immaterialien«*, Kassel. Documenta
- Erlmann, V. (2002) »Ideologija razlike: O estetici glazbe World Music«, *Europski glasnik*, br. 7
- Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, London. SAGE
- Frow, J. (1995) *Cultural Studies and Cultural Values*, Oxford. Clarendon Press
- Gadamer, H.-G., (1995) *Hermenutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), sv. 10
- Grondin, J. (1997) »Jezik ne razdvaja kulture«, *Novi list*, 19.10.
- Guibal, F. (1989) *Penser avec Jean-Francois Lyotard: Le temps du risque*, u: Lyotard, J.-F./ Guibal, F./Rogozinski, J. (1989), *Témoigner du différend: Quand phraser ne se peut*, Paris. Éditions Oziris
- Habermas, J. (1985) *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Habermas, J. (1988) *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb. Globus
- Hassan, I. (1992) *Komadanje Orfeja: Prema postmodernoj književnosti*, Zagreb. Globus
- Hall, S. (1980) »Cultural Studies: Two Paradigms«, *Media, Culture and Society*, br. 2
- Michel Houellebecq i seksualni liberalizam (2001), *Europski glasnik*, br. 6
- Jameson, F. (1993) »On Cultural Studies«, *Social Text*, br. 34
- Kant, I. (1968) *Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe*, Frankfurt am Main. Suhrkamp, sv. 10
- Katunarić, V. (2001) *Kulturni put održivog razvitka*, u: Meštrović, M. ur. *Globalizacija i njene refleksije u Hrvatskoj*, Zagreb. Ekonomski institut
- Lauer, J.G. (1988) *Das »postmoderne Wissen« und die Dissens-Theorie von Jean-Francois Lyotard*, u: Kemper, P. ur. »Postmoderne« oder der Kampf um die Zukunft, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Lyotard, J.-F. (1977) *Instructions Paennés*, Paris: Édition Galilée
- Lyotard, J.-F. (1979) *La condition postmoderne*, Paris. Édition de Minuit
- Lyotard, J.-F. (1988) *La postmoderne explique aux enfants*, Paris. Édition Galilée
- Luhmann, N. (1999) *Kultur als historisches Begriff*, u: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main. Suhrkamp, sv. 4.
- Mulhern, F. (2000) *Culture / Metaculture*, London-New York. Routledge
- Paić, Ž. (1996) *Postmoderna igra svijeta*, Zagreb. Durieux
- Paić, Ž. (1997) *Gotski križ*, Zagreb. Ceres
- Paić, Ž. (2001) *Višak zbilje, manjak mogućnosti: Jean Baudrillard i poredak simulakruma*, pogovor hrvatskome izdanju knjige: Baudrillard, J., *Simulakrumi i simulacije*, Karlovac. DAGGK
- Paić, Ž. (2002) *Nietzsche i postmoderna kritika uma: Dva pristupa – Gilles Deleuze i Peter Sloterdijk*, u: Barbarić, D. ur. *Nietzscheovo nasljeđe*, Zagreb. Matica hrvatska
- Raulet, G. (1986), *Zur Dialektik der Postmoderne*, u: Huysen, A./Scherpe, K.R. ur. *POSTMODERNE: Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbek bei Hamburg. Rowohlt

- Reijen, W. (1987) *Miss Marx, Terminals und Grands Récits oder: Kratzt Habermas, wo es nicht juckt?*, u: Kamper D./Reijen, W. ur. *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Rorty, R. (1985) »Le cosmopolitisme sans émancipation«, *Critique*, br. 456
- Seppmann, W. (2000) *Das Ende der Gesellschaftskritik? Die »Postmoderne« als Ideologie und Realität*, Köln: PapyRossa
- Sutlić, V. (1987) *Praksa rada kao znanstvena povijest: Ogledi uz kriptofilozofijsko ustrojstvo Marxove misli*, Zagreb. Globus, drugo prepravljeno i popravljeno izd.
- Tomić-Koludrović, I./Leburić, A. (2002) *Sociologija životnog stila*, Zagreb. Jesenski i Turk
- Veernan, D. (1988) *Introduction to Lyotard, Theory, Culture & Society*, Vol. 5, br. 2–3
- Welsch, W. (1987) *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim. Acta Humaniora
- Wittgenstein, L. (1978) *Philosophische Grammatik*, Frankfurt am Main. Suhrkamp
- Žižek, S. (1994) *The Spectre of Ideology*, u: *Mapping Ideology*, London –New York. Verso
- Žižek, S. (2001) *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, London – New York. Verso

ISKANJE DOMOVINE ALI: ČLOVEK MED PREBIVANJEM IN ODHAJANJEM

Če v filozofiji sprašujemo po domovini, je več možnosti, da se tej temi približamo. Tako lahko, na primer, začnemo pri *pojmu* in interpretiramo zgodovino tolmačenj domovine kot pojmovno zgodovino, pri kateri – kakor pri biserni ogrlici – različne pojme domovine različnih filozofov razvrščamo drugega za drugim. Možno je tudi, da na začetek postavimo razlago *zadeve* »domovina«, da bi s pomočjo definirajoče stave tega, kar domovina je, prišli v pogovor z drugimi razlagami. Zadeva »domovina«, ki smo jo postavili na začetek, se tako izkaže za merilo, ob katerem pomerjamo vsako drugo interpretacijo domovine; vodi in usmerja njihovo presojo. Poleg tega se lahko vprašanje po domovini steče v vprašanje po *problemu* domovine, pri katerem v osprednje potisnemo mnogoznačnost pomenov in večplastnost konotacij domovine. Iz te perspektive lahko še posebej poudarimo, da se domovine ne da natančneje zajeti, da se na koncu izmakne določitvi, saj je ta nasprotna njeni naravi.

109

Tudi če bi lahko vsakič utemeljeno izbrala vsakega od teh načinov približevanja, bomo šli po drugi poti. Na njej se vprašanje po domovini postavlja kot vprašanje po človeku v njegovem strukturalnem temeljnem ustroju. S tem mislim, da poskuša naš prispevek začeti pri človeku, da bi lahko motril bistveni odnos med človekom in prostorom, v katerem prebiva, odnos med človekom in časom, v katerem prebiva, in s soljudmi, s katerimi prebiva v njem. Povedano

drugače: gre za to, da pripovedujemo o tolmačenju človeka kot domovinskega bitja, ki odgovarja na vprašanje ‚Kako človek je‘. Tega tolmačenja ne smemo razumeti napačno, tj. esencialistično, v smislu nekakšnega bistvenega jedra človeka. Namesto tega to vprašanje v transcendentalno filozofski perspektivi sprošča pogled na antro-po-ontološko strukturo človeka, ki utemeljuje vsako mišljenje, čutenje, hotenje, vsak način človeškega agiranja. Rečeno drugače: če hočemo razumeti fenomen domovine, je treba pokazati na principiarno ustrojenost človeka, od koder postane vidno, da sta človek in domovina že vnaprej v bistvenem odnosu.¹

Če v taki pripovedi človeka tolmačimo kot domovinsko bitje, in nas to tolmačenje tudi zavezuje, potem to ne pomeni, da bomo v najboljšem primeru podali zgolj neko izmišljeno zgodbo, ki jo lahko vsak trenutek zamenja kaka druga. V pripovedni filozofiji [*erzählende Philosophie*] bomo, po eni strani, podali odgovor na vprašanje po bistvu človeka, ki ga ne moremo dokazati; zato se mora [ta odgovor] v vednosti o nedokazljivosti tega, kar ve, izkazati za kar se da prepričljivega. Po drugi strani pa odgovor prevzema odgovornost za ta odgovor, kolikor upošteva konsekvence, ki iz njega rezultirajo. To pomeni, da sta v pripovedni filozofiji med sabo neposredno, neločljivo povezana tako antro-po-ontologija kot tudi etika; njuna resnica se mora izkazati. Filozofija, ki ne pripoveduje, si zapre pot do svojega najlastnejšega [*ureigenen*] bistva. V nevarnosti je, da bo obubožala v ozkih tirih praznega konstatiranja in sumiranja faktičnega.

110

Iskanje domovine se pred tem ozadjem pokaže kot iskanje človeka, za katerega je konstitutivno neutrudno nihanje med prebivanjem in odhajanjem [*Wohnen und Gehen*]. Da bi razjasnila notranje sovisje med to temeljno človeško ustrojenostjo in domovino, napredujem v treh korakih. V prvem koraku, »Na poti po sledih domovine ali: človek kot pot-domov« poskušam razdelati in označiti to dvojno strukturo človeka, ki ima tako domovno kot potno plat, ki sta v nerazrešljivem konfliktu. V drugem koraku, »Od iskanja k odvisnosti, ali: človek v hiši ali na cesti«, vodi intencija, da bi predstavila spodletelo formo človekovega iskalnega gibanja, ki se do skrajnosti izostri v odvisnosti. V njej človek ravno ne izpolni možnosti nihanja med svojima bistvenima platema. Umakne se, bodisi v hišo ali pa veliko potuje sam. In končno bi rada v tretjem koraku,

¹ Prim. mojo raziskavo *Filozofija domovine – domovina filozofije* | Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie, Berlin 2003.

»Rana domovine, ali: na poti k velikem ozdravljenju«, pokazala gibanje udomljenja, ki bi ga rada imenovala proces ozdravljenja, ki človeku daje možnost za poglobljanje v udejanjanju njemu lastnih kvalitiet vezanja.

1. Iskanje po sledih domovine ali: človek kot pot-domov

Eden od najpomembnejših vpogledov filozofske antropologije dvajsetega stoletja je, da je človeku lastna odprta struktura, ki mu omogoča, da se distancira od svojih gonov in svobodno izbira to ali ono. To pomeni, da človek ni hlapec svojih gonov, ker se s silo svojega duha lahko principiuelno distancira od njih in odločno reče »Ne«. Tako ugledamo človekovo odgovornost, ki predpostavlja prav prosto voljo in z njo izbiro med ravnaji, torej pripis specifičnega dejanja.

To odprto strukturo lahko značilno [*kennzeichnend*] popišemo takole:

Nekdo sedi za pisalno mizo. Dokončati mora pismo, da bo še pravi čas prišel na pošto. Nenadoma začuti v sebi občutek lakote in na pamet mu pade, da je za zajtrk pojedel samo pol kosa kruha. Misli na pismo, ki ga brezpogojno mora dokončati, misli na svojo lakoto, potem spet na pismo in obsedi. Pismo napiše do konca, ga vtakne v ovojnico, nese na pošto, in se ob povratku ustavi pri peku, da bi se po opravljenem delu končno nasitil.

111

Situacijo pozna vsak od nas. Poznamo jo v tej ali oni variaciji. Dva konkurenčna vzgiba se spopadata. Po eni strani želiš izpolniti svojo dolžnost, veš, da moraš oddati pismo, preden zaprejo pošto, po drugi strani pa želiš potešiti lakoto in kar se da hitro kaj pojesti. Ta človekova možnost, da lahko izbira med prvim in drugim, kot rečeno, ni nikakršna postranskost, skoraj jo lahko označimo za človekovo najlástnejšo bistveno možnost, ki človeka načelno razlikuje od živali in mu v tem oziru prireka poseben položaj.

Iz tega razloga dojame Max Scheler človeka kot »tega, ki zmore reči ne«, »asketa življenja«, »večnega protestanta zoper vso golo dejanskost«, ² ki mu zaradi duha principiuelno pripada možnost, da se odpne od svoje zavezanosti

² »Neinsagenkönner«, »Asket des Lebens«, »der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit«. Prim. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 10. izdaja, Bern, München 1983, str. 55. Glej tudi *Položaj človeka v kozmosu*, Ljubljana 1998, str. 49.

gonom in se dvigne v svobodo. Povedano s Schelerjevimi besedami: »Človek je bitje, ki se z močjo svojega duha lahko do svojega življenja [...] obnaša principiuelno *asketsko* – potisne in potlači svoje gonske impulze, tj. jim odreka hrano zaznavnih podob in predstav.«³ Od tod lahko razumemo, da ni treba, ko začutiš lakoto, takoj teči k hladilniku, da bi jo potešil, ampak lahko, morda zaradi pisma, ki ga je treba napisati (ali pa tudi zaradi številke na tehtnici), lahko rečeš »ne« hrani, se torej zmoreš sam določati. Človek je zato, kot Scheler poudari, »X, ki se lahko v nedoločni meri obnaša ,odprto do sveta‘. Učlovečenje je vzdig v svetno odprtost z močjo duha.«⁴

Pokaže se, da ima človek, za razliko od živali, ki se giblje po trdno utrjenih tirih svojih instinktov, odprto strukturo, prek katere se lahko vedno znova distancira od domnevnih nalog in lahko svobodno stopa v svet. Po mojem mramo človeka v tej odprti strukturi označevati prek dveh bistvenih potez, ki bi jih rada poimenovala prebivanje in odhajanje, biti-domačen in biti-na poti. Človekovo odprto strukturo lahko preciziramo kot »vezano prostost za«, *gebundenes Freisein für*; in človeka terminološko označimo kot pot-domov. Kaj to pomeni?

112

Najprej, beseda »*bistvena poteza*« napotuje na to, da prebivanje in odhajanje nista dejavnosti, ki se jih človek lahko poslužuje ali pa tudi ne, kot na primer igranja nogometa, gledanja televizije ali pa šivanja – nasprotno, vedno mu že principiuelno pripadata, kot um ali pa občutki; pravzaprav šele ponazorita, kaj človek kot človek je in kaj zmore biti. Človek, ki ne igra nogometa, lahko igra hokej, roket ali odbojko, tj. lahko izbere eno vrsto športa ali pa drugo. Človekova bistvena poteza pa ni zamenljiva: če se ne razvije, je človek prevaran za njemu lastno in svojevrstno. Človek, ki ne prebiva in odhaja, ki torej permanentno ne niha med obema bistvenima potezama, se spravi ob najlastnejšo priložnost, da bi v popolnem razvitju svojih možnosti zgradil kar se da veliko napetost in ozdravel, kar izražamo z različnimi rekli, kot na primer, da bo dopustil, da bo njegova »osebnost dozorela«, da bo »okrepil svoj značaj« ali si

³ »Der Mensch ist das Wesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben [...] prinzipiell *asketisch* – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d.h. ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen *versagend* – verhalten kann.« Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, str. 55; *Položaj človeka v kozmosu*, str. 49.

⁴ »... das X, das sich in unbegrenztem Maße ,weltoffen‘ verhalten kann. Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit des Geistes.« Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, str. 40; *Položaj človeka v kozmosu*, str. 35.

»poglobil dušo«. Drugače se giblje, čisto dobesečno, po površini sebe samega; zato se trudi, da bi se temu umaknil, ne pa, da bi se ukvarjal s samim sabo; tako se zapre v svojo hišo ali pa se giblje po eni od svojih številnih poti.

Človek je kot *prebivajoči* vedno že vezan. Ko prebiva, se giblje v vezeh, ki mu jamčijo zanesljivost in orientacijo, pa tudi varnost [*Geborgenheit*],⁵ mir in zaupanje. S tem mislim, da se človek, ki realizira svoje prebivanje, na ta način zadržuje do sebe, da se zmore spomniti nase, da se s pomočjo svojih čutov poskuša usmeriti na svoj smisel. Ne pusti, da ga uravnava tuji cilji, hoče biti pri sebi in zasledovati lastne cilje. Je na sledi tendenci, ki prebiva v njem, potemtakem je na poti za sledmi, ki so mu že vnaprej zarisane v njegov biti-navezan na prostor, čas, soljudi.

Drugače povedano: prostor, čas, soljudje človeku ne stojijo zunanje naproti, v njem že prebivajo, kar vidimo ob temeljnih fenomenih varnosti, miru in zaupanja. Ko človek izsledi to svojo imanentno tendenco sebe-vezanja v različne načine vezave, potem se do prostora ne poskuša obnašati kar »povprek«, ampak želi biti k njemu na poti, odgovarjajoč sledi, ki vodi k varnosti, ki v njem prebiva. To pomeni: če razvije svoje razvojne možnosti v odnosu do prostora, potem se v prostoru zmore počutiti varnega, zmore občutiti varnost, kar je po pomenu enako temu, da svojo principielno prebivajsko zmožnost udejanja v prostoru. In če, poleg tega, v svojem biti na sledi [*Gespür*] času, ki prebiva v njem, razvije tudi odnos do svojega časa, potem je na poti po sledi časa, potem v času lahko počiva, občuti mir, kar se izenači s tem, da v času udejanji svojo principielno zmožnost prebivanja. In končno, če v svojem iščočem izsledenju možnosti razvije navezave v odnosu do sočloveka, potem zmore zaupati in se z zaupanjem gibati z njim in k njemu, kar je identično s tem, da svojo principielno zmožnost prebivanja realizira pri sočloveku.

Pripomniti moramo, da varnosti, miru in zaupanja nikoli ne moremo najti v neki čisti formi, ker se vedno navezujejo na drugo plat njih samih. V varnosti je vedno naseljena tudi ne-varnost, v miru nemir in v zaupanju nezaupanje. Z Aristotelovo pomočjo lahko to razmerje do varnosti, miru in zaupanja mislimo skupaj z vsakokrat kontrarnim nasprotjem kot privacijo oz. *steresis*. Grobo rečeno to pomeni, da je ontološko gledano, na primer varnost, *Geborgenheit*,

⁵ Beseda *Geborgenheit* sicer zajema širše pomensko območje, ki ga deloma zarisuje Wolf-Cigaletov slovar (»varnost, skritost, shranjenost«, str. 582). Prim. tudi Klugejev *Etimološki slovar*, gesli *borgen* oz. *bergen*.

primarni fenomen, iz katerega moramo tolmačiti ne-varnost, *Ungeborgenheit*, kot to izvedeno, sekundarno, ki mu primankuje oz. manjka primarnega, varnostnega. Aristotel to ponazori na primeru slepote: zanj »slep« pomeni »ne ob vsakem času svoje starosti, ampak le takrat, ko je čas, ko bi po naravi moral razpolagati s svojim videnjem, pa z njim ne razpolaga – a prav tako, če nekdo nima tega, v čem, po čem, čemu in kakor bi po naravi moral imeti«. ⁶

Človek kot *odhajajoči* je ta, ki se mora vedno usmerjati in se pri tem, česar tu ne morem izpeljati, mora ravnati po poti, po kateri gre, zato se specifično umešča, časi in srečuje drugega človeka, torej razširja spektrum svojih načinov vezave. V svojem odhajanju se, ko prebiva, ves čas premika naprej, gre iz hiše, ubere to ali ono smer, in se spet vrne. To pomeni, da človek zaradi svoje bistvene poteze biti-na-poti po možnosti nikoli ne more vztrajati le na eni zavzeti poziciji, pri določenem pogledu, pri tako ali drugače ustrojeni drži. Nasprotno, permanentno mora naprej, se spreminjati in postajati drugačen. Mora biti kritičen do samega sebe in do tega, kar mu pripada, do tega, kar je, in se v svoji kritični drži distancirati od sebe, pa tudi od drugih reči, ljudi in drugih razmerij. ⁷ To principiелno distanciranje že pomeni »odhod od sebe«, ki pa ga ne smemo razumeti negativno, v smislu zapuščanja-sebe ali obračanja-hrbta-sebi, ker misli hojo dalje in naprej. Človek, ki gre od sebe, se malo oddalji od sebe, pri tem pa še vedno ostaja navezan nase. Tako se ne fiksira in ustavi, ampak v svojem biti-na-poti ohranja »vezano prostost za« prek katere dopušča, da se mu kot »prostost za« približa kaj novega, ne da bi se zato moral izgubiti kot »vezana prostost za«.

V vsakem načinu hoda zato uvidimo transcendiranje, koračenje preko danega stanja. Smer koračenja zavisi od specifičnega značaja poti, po kateri se giblješ. Na primer; ko hodiš po cesti, kar se da hitro hitiš k svojemu cilju, medtem ko si v naravi, pri pešačenju, na poti k sebi samemu. Pri vsakem načinu človeškega

⁶ »... einer nicht zu jeder Zeit seines Alters, sondern nur dann, wenn er zu der Zeit, wie der Natur nach über das Sehen verfügen müßte, darüber nicht verfügt – ebenso, wenn jemand nicht hat, worin, wonach, wozu und wie er es der Natur nach haben müßte«; Aristoteles, *Metaphysik* 1022 b 26 isl.

⁷ Še posebej prim. raziskave Richarda Wisserja, ki je predelaval »kritično-krizno temeljno počutje človeka«, ki poudarja, da je človek konstitucijsko gledano bitje kritike in krize. Richard Wisser: *Filozofsko upotevanje. Verzije in perspektive* | Philosophische Wegweisung, Versionen und Perspektiven. Würzburg 1996; oz. Richard Wisser: *Nihče ni enovrsten. Spekter in aspekt 'kritično-krizne' antropologije* | Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte »kritisch-krisischer« Antropologie. Würzburg 1997.

usmerjanja-sebe na nekaj človek obenem koraka – rečeno na slepo – nekoliko čezse, zato ga lahko načelno nagovorimo kot bitje transparence. Zato Martin Heidegger zajame bitni stroj človeka kot »tubit«, oz. »eksistenco«, kot transcendenco: »Eksistirati izvirno pomeni prestopati. Tubit sama je prestop.«⁸

Povedano bi rada ponazorila s pomočjo označujoče pripovedi:

Človek sedi v sobi, v udobnem fotelju. Dobro se počuti, že dolgo bere knjigo. Končno vstane in prižge televizor. Kmalu ga spet ugasne, pogleda na uro: prijatelji bodo kmalu tu. Misli mu zanese v preteklost, misli na skupno doživetje, misli posežejo v prihodnost, naslednje leto bi radi šli skupaj na dopust. Zazvoni, prijatelji vstopijo. Dolgo časa se pogovarjajo. Na koncu skupaj zapustijo hišo. Usedejo se v njegov avto in se po ulici peljejo v gozd. On parkira, izstopijo in pohajkujejo po naravi. Ko se zmrači, se spet vrnejo k avtu in se peljejo po krajši poti, po avtocesti. Poslovijo se. On odpre hišna vrata, stopi čez prag, zaloputne vrata in utrujen pade v posteljo.

Iz tega opisa nespektakularnega prostega dne nekega človeka lahko povzdignemo bistvene pomene prebivanja in odhajanja, hiše in poti.

115

Hiša – s tem je mišljenja vsakršna prebivalna forma, v kateri se človek veže in se je vezal – hiša daje človeku možnost urejanja, predmete lahko razporedimo na način, ki se nam zdi pravilen, ki nam odgovarja. Objektivno nevtralna prostorska forma teh ali onih mer postane razpoloženski prostor, ki izraža lastno doživljanje prebivajočega. V tem živetem in doživetem domu si domá, lahko se res nasloniš, sprostiš in si, kakor želiš biti.

Zato nam hiša ne nudi možnosti, da kadarkoli gremo kamorkoli ali h komurkoli, namesto tega nam nudi možnost, da se vrnemo k sebi. Če predmete razporedimo na svoj način, prostor pod našimi rokami postane naš lastni prostor. Če v miru, ki se razširja v nas, nekaj pričakujemo, na kaj upamo, po čem hlepimo

⁸ »Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt.« Martin Heidegger: *Metafizični razlogi za začetek logike od Leibniza sem* / *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz. Skupna izdaja*, II. razdelek, predavanja iz let 1923–1944. 26. zvezek. Izdal Klaus Held. Frankfurt ob Majni 1978, str. 211. Prim. tudi str. 203 isl. Prim. tudi Sein und Zeit, 14. izdaja, Tübingen 1977, str. 364 isl; oz. *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 493 isl; in še: *O bistvovanju temelja* / *Vom Wesen des Grundes*. 5. izdaja, Frankfurt ob Majni 1965, še posebej str. 18, 20, 43, 54.

ali pa se spominjamo, postane čas kot prihodnost ali preteklost v naših mislih naš lastni čas. Če drugim dopustimo, da se nam približajo in vstopijo, postane sočlovek prijatelj, s katerim se lahko gibljemo »drug k drugemu« ali »drug od drugega proč«. Zato hiša privede do bistvene vezanosti na prostor, čas in sočloveka. Nagovarja nas, saj smo ji predtem podelili naše zmožnosti, pomen in smisel.

Pot nam omogoča doseči slednji cilj.⁹ Daljo nam napravi dostopno in dopušča, da pridemo na poljubni kraj. Pot svojega smisla in pomena ne nosi v sebi sami. Namesto tega je sredstvo za nek namen – za »prihod«. Tako greš po cesti, pa ne zato, da bi se usedel na pločnik, da bi se tu dobro počutil, da bi pri branju časopisa pozabljal, ne, da bi mimoidočega nagovoril, ampak da prideš do parkiranega avtomobila, žemljic pri peku, ali pa greš po otroka v vrtec. Pot vsakič premosti določeno razdaljo do končne točke, tj. odpira dostopni prostor glede na možne postavitve cilja.

116

Človek ni izključno prebivajoč, pa tudi ne izključno odhajajoč, temveč ne-utrudno niha sem in tja med obema platema samega sebe. Skoraj bi lahko govorili o tem, da je nek »biti-vmes«, da ga bistveno označujeta njegovo osciliranje in planje med hišo in potmi. Zato je, dojet terminološko, človek *pot-domov*, in to pomeni, da je na poti po sledeh k sebi samemu in se zato trudi, da išče svojo domovino v biti in sledi svoji tendenci in nujnosti tega, da se mora usmerjati na svojih številnih poteh. V njegovem prebivanju je latentno navzoče neko odhajanje, pa tudi obratno, človek prebiva tudi v svojem odhajanju.

Če pravim, da je že v prebivanju navzoče odhajanje, potem s tem ne mislim, da konkretno hodiš po sobi sem in tja; nasprotno, menim, da je v vsakem možnem načinu sebe-vezanja, ki prebivanje specifično odlikuje, že tiči možnost prej omenjenega distanciranja. Človek, ki se čuti popolnoma varnega, ki docela počiva v sebi in absolutno zaupa svojim soljudem, zastane. Dobesedno se ne gane z mesta in stagnira v svoji nepremakljivi drži. Zato je za vsakega človeka

⁹ Prim. npr. izpeljave Otta Friedricha Bollnowa v knjigi: *Človek in prostor* / Mensch und Raum. 7. izdaja, Stuttgart/Berlin/Köln 1977, pa tudi Linschotensovo raziskavo: *Cesta in neskončna dalja* / Die Strasse und die unendliche Ferne. V: *Situacija* / Situation. I. *Prispevki k fenomenološki psihologiji in psihopatologiji* / Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie. Izd. J. H. van den Berg in e.a. Utrecht/Antwerpen 1954, str. 235–260.

nujno, da v prenesenem (in končno tudi konkretnem smislu) gre ven in da dobiva tuje vtise.

Ko govorim o tem, da je v odhajanju že navzoče prebivanje, potem s tem ne mislim, da si človek opremlja najrazličnejše poti svoje biti-na-poti, naj gre za stezo, cesto ali avtocesto, da jemlje s seboj deko, zložljivi stol ali fotelj, se nanj usede in se provizorično, morda le za pol ure ustali [*einrichtet*]. S tem nasprotno mislim, da se, bržkone šele nošeni od našega prebivajočega biti-vezan, lahko svobodno in odprto gibljemo po svetu. Ker svoje možnosti vezave udejanjamo v prebivanju, razvijamo občutek, da nosimo sami sebe. S tem občutkom za biti-domač v nas, v nahrbtniku, zmoremo sebezavedno in sebedoločno zakoračiti v svet, ne da bi se morali bati, da se pri tem izgubimo na različnih poteh, ki so nam odprte.

Če se človek v udejanjanju samega sebe kot poti-domov, ko išče samega sebe, poda v neutrudno nihanje med obema bistvovalnima platema, potem je na poti po sledih domovine. Iskanje domovine zato ni iskanje zunanjega prostorsko-časovnega objekta, namesto tega misli permanentno človekovo stremljenje, da se udejanji kot bitje, za kar pa sta konstitutivni domačna in potna plat. Kakor sem pokazala, je zato treba biti na sledi lastni tendenci, ob tveganju novega vzeti nase »vezano prostost za« in pot k domovini razumeti kot vseživljenjsko nalogo. Iskanje po sledih domovine je zato enakopomensko s procesom človeškega poglobljanja, pri čemer se trudiš za to, da prebivaš in odhajaš kar se da intenzivno, kompleksno, zaobsegajoče in široko.

117

2. Od iskanja do odvisnosti, ali: človek v hiši ali na cesti

Če človeka tolmačimo kot pot-domov, ki jo konstituira permanentno nihanje med njegovima bistvenima platema, potem ima iskanje domovine pomen iskanja sebe samega v biti na sledi lastni tendenci. Iskanje pa se lahko pervertira in preobrne v nasprotje, če se dinamika iščočega izsledenja ustavi in se človekova dvojna struktura dobesedno raztrga, človek torej udejanja bodisi izključno svoje prebivanje bodisi izključno svoje odhajanje. Iskanje domovine postane odvisnost, ki človeka vleče v hišo ali pa na cesto.

Da bi povedano ponazorila, bi rada navedla značilno pripoved obnašanja odvisnika:

Po sobi hodi sem in tja. Nemiren, brez opore v svoji bolečini; tako ga vleče naprej, korak za korakom, stran od mesta, na katerem se ravno giblje. Tega noče, tako pravi, pa je že tam, to sta njegova volja in želja, vendar ne izhajata iz sebe, ampak, nekaj ga zgrabi in vleče k sebi. Temu vrtincu se ne more se upreti, cepetanje in topotanje ne pomagata, brez predaha ga vleče s seboj gibanje, ki ne izhaja iz njega, davno je že prenehal izhajati iz sebe, čemu pa, saj ga ima v svojih rokah, in tako se mu prepušča, ni več on sam, temveč nekdo drug in ta pusti, da ga jemlje s seboj, dokler ga ne zgrabi cilj in ga spet ne osvobodi, do takrat, ko ga vzame vase in se končno dobro počuti. Cilj ga je prisilil v njegovo srečo, zdaj mu gre dobro, počuti se domače in svobodno, tu bi rad ostal, danes, jutri, vse svoje življenje, noče nazaj v enoličnost samega sebe.

Katere pomenske vsebnosti [*Bedeutungsgehalte*] lahko zasledimo na ozadju te pomenske verige odvisnika? Kako lahko fenomenološko analizirano pomensko vsebnost ‚odvisnosti‘?

118 Tudi če v svoji sobi hodi gor in dol, sem in tja, tega ne počne po svoji volji in po svojem dejanju, neizprosno ga privlači vrtinec njegove odvisnosti. Kakor udje marionete plešejo po ritmu, taktu tuje roke, tako je izgubil voljnostni vpliv na svoje gibe, ki jih vlečejo in vodijo nevidne niti njegove odvisnosti. Na ta način ne daje smeri, ki naj bi ga v njegovem odhajanju vodila, ampak ga prej usmerja to, česar v svojem bolečem nemiru nima in česar si želi z vsemi nitmi svoje biti. Ni več on sam, odprt za to ali ono, namesto tega postane nekdo drug, njegovi bregovi so takorekoč pritrjeni in izravnani in ga zato silijo le v eno smer svoje odvisnosti.

Če to postavimo v odnos do strukture človeka, ki smo jo izdelali zgoraj, ki ga spodbuja k temu, da se udejanja v nihanju med svojima bistvenima platema, potem lahko pri odvisniku pokažemo preobrnjenje razmerja med storilcem in dejanjem, človekom in ravnanjem, vpogledom in akcijo. Tu ukrepa odvisnost, ne pa človek; odvisnost se vleče in zadržuje, ne pa človek. Odvisnost je akter, storilec, subjekt dejanja. Človek je ta, ki ga vleče, *pasivum*, utrpevajoči.

Znotraj temeljnega pomena (pomenske strukture) odvisnosti »odvisnost deluje v človeku in skozi človeka«, lahko poudarimo naslednje pomenske elemente:

Človek je v svoji odvisnosti vržen nazaj nase kot *od-maknjeni* [*Ent-rückte*]. Sicer lahko z drugimi »kolegi« ali pa celo prijatelji skupaj jemlje droge, vendar

je na začetku le on sam, ki, kakor pravimo, »samim seboj ni prišel na čisto« in bi, dobesedno, rad »skočil iz svoje kože«. Z njim »ni vse v redu«, ni našel svoje sredine, v kateri zedinja udejanjanje obeh kontrarnih bistvenih potez. Namesto tega je od-maknjen iz te sredine in se drži v ekstremu, bodisi v hiši bodisi na cesti, kot brezdomec sebe samega. Tako je ujetnik ali ubežnik – odvisnost v njem in skozi njega ves čas deluje. Kategorija sočloveka tu ne obstaja, odvisnik se nahaja v utesnjujočem uposameznenju, v katerem ta >ti<, ta >drugi< ni sočlovek, ampak odvisnost. Tako se vrti v krogu svojega čistega odvisnega odnosa, vedno v pogovoru s tem, kar ga vleče in od česar se ne more odpeti.

Temu se pridruži še nekaj: dvojna struktura človeka je v odvisnosti raztrgana in razdvojena, zato skozi odvisnost postane nekdo drug od tega, ki je in ki zmore biti. Ker v njem agira odvisnost, ga vleče s seboj, zmeraj zaostaja za korak. Ne more se vrniti in občutiti varnosti, ne more se ustaviti in se umiriti, ne more si zaupati in ne more zaupati drugim ljudem. Odvisnost ga permanentno vleče proti novemu prijetnemu občutku, v katerem se na videz počuti na varnem in varno. To permanentno *prestopanje-drugega-od-sebe-samega-v-potegu* zato ni identično z možnim *prestopanjem-sebe-samega-v-delovanju*. Medtem ko je ne-odvisnik v svojem biti-vezan odprt in lahko izstopi v svet, torej ima možnost, da prestopa samega sebe z lastnimi pogledi, željami in predstavami, zato da bi prišel korak naprej, tj. da zori in se še razvija, pa odvisnik sebe ne more presenetiti, ker sebe niti ne poskuša spoznati. V njem je odvisnost ta, ki izstopa in ga vodi s seboj. Tako pri sebi ni doma in se ne počuti, kot rečemo, dobro v svoji koži, razen v kratkih trenutkih, v katerih se mu v naročju njegove droge posreči za-maknjenje.

Razdelamo lahko še naslednji pomenski element:

Odvisnik, ki se ga je odvisnost popolnoma polastila, pozna zgolj prostor, v katerega ga odvisnost zapira. Označuje ga stopnjevana oblika ožine oz. širine, se pravi *utesnjujoča tesnina* ali *brezmejna širina*. Kaj to pomeni?

Človek se lahko giblje zaradi svojega života [*Leib*]. Tako lahko hodimo po naravi, pohajkujemo po cestah, obiščemo kino ali muzej, jemo v restavraciji in se na koncu spet vrnemo v našo hišo. Vsaka prostorska danost – pa naj gre za naravni prostor, cesto ali za prostor, ki ga je napravila človeška roka: muzej, kino, restavracijo ali pa našo hišo – ima le njej lastni karakter in njej lastno

razpoloženje.¹⁰ Gibajoči stopa v mnoge, raznovrstne prostore in tako lahko razvija možnostno stopnjo načinov svojega usmerjanja na in k prostoru.

V prostorskem doživljanju odvisnika se zunanji prostor skrči. Konkretnega prostora ni, pa naj gre za sobo, v kateri se zadržuje in v kateri si zato dejansko hoče narediti prijetno in udobno; namesto tega pa obstaja zgolj *prostor odvisnosti*, ki ga zaznamujeta nemir ali občutek sreče, rečem prebližnja tesnina ali brezmejna širina. Prostor odvisnika se zato ne plasti v mnogovrstnost življenjskih prostorskih form; namesto tega ga določa izsek bodisi utesnjujoče tesnine ali brezmejne širine.

Poudarimo lahko še naslednji pomenski element:

Človek, ki je ujet v rokah odvisnosti, pozna le čas, ki mu ga odvisnost diktira. Ta je vedno predolg ali prekratek, je bodisi *ubežno razgubljanje* ali *raztegnjeni pritisk*. Kaj to pomeni?

120 Človek se običajno časi na različne načine, ki so odvisni od konteksta, v katerem se giblje, in od ravnanja, ki ga vrši. Zjutraj, takrat največkrat pogledamo na uro, takoj (bolj ali manj dobro) vemo, koliko časa nam še ostane do neizbežnega odhoda v službo. Tega objektivno merljivega časa ne moremo omajati, vstanemo in se pripravimo. Čas, ki ga lahko doživimo, se temeljno razlikuje od tega objektivnega časa. Ko npr. čakamo v čakalnici zobozdravnika, postane deset objektivnih minut večnost: zdi se, da čas stoji, dobesedno se nam vsiljuje, tako da komaj zdržimo na našem stolu. Ko pa se sprehajamo po naravi, se lahko zgodi, da pozabimo na čas. Pri vsakem koraku pazimo na to, kam stopamo, naš korak prilagodimo naravnim danostim in najdemo v tišino in mir ter se odpnemo od prisil vsakdana.

Časno doživljanje odvisnika je identično s *časom odvisnosti*, ki deluje v človeku in skozi človeka.¹¹ Označuje ga bodisi počasen, trdoživ tek, ki postane

¹⁰ Glede razpoloženskega prostora prim. paradigmatske raziskave Otta Friedrich Bollnowa: *Človek in prostor* / Mensch und Raum, še posebej strani 229–243; oz. delo Elisabeth Ströker: *Filozofske raziskave o prostoru* / Philosophische Untersuchungen zum Raum. Frankfurt ob Majni 1965, še posebej str. 22–54.

¹¹ Tu ne gre za načine čutnega doživljanja, ki bi lahko kot vzrok osnamljalo odvisnostno obnašanje (kot npr. dolgčas ali radovednost), ampak za časne momente, ki jih lahko pokažemo znotraj izvrševanja odvisnosti.

viden v bolečem nemiru, pričakovanju daljnega užitka, vidnega ga napravi raztegnjeni pritisk, ki se nikoli noče končati. Ali pa ga označuje prevelika hitrost, s katero ga žene občutek ugodja, ki ga, komaj ga doseže, spet požene naprej, ga prikaže kot bežno razgubljanje. Čas odvisnika se zato ne plasti v mnogoštevnost in mnogovrstnost prikazovalnih form; odvisnost odvisnika sili v vseprebežno kratkost (užitka) v bežnem razgubljanju ali pa v preveč raztegnjeno dolgost (nemirnega pričakovanja užitka) v raztegnjenem pritisku – torej v en *ali* drugi ekstrem, med katerima ni nikakršnega prehoda.

Če na odvisnost gledamo tako, odvisnost človeku vsili cilj, *da-se-dobro-po-čuti-kot-drugi-od-sebe*. V odvisnosti se človek ne išče kot svojo domovino, utrdi se v nekem ali-ali. To pomeni, da v odvisnosti neutrudno ne niha med svojima bistvenima platema, ampak je namesto tega uravnan na cilj svojega odmaknjenega za-maknjenja, da ne bi prispel v sredino, temveč stran od sebe in še naprej, v en ali drugi ekstrem. Ne izgrajuje največje napetosti divergentnih sil, ampak udejanja vezi tako v hiši, kot se tudi s temi vezmi v nahrbtniku, pri svojem odhajanju usmerja na poti k novemu, pri tem pa je samo še izoliran *ali* potujoči, zaprt *ali* ubežen. Tako lahko konstatiramo, da je prišlo do obrata od ne-odvisnika: odvisnik se – ko bi se lahko imel – čuti izgubljenega. In ko se je izgubil, je na videz pri sebi.¹²

121

3. Rana domovine ali: na poti k velikemu zdravju

Če človeka tolmačim kot bitje, ki permanentno koraka sem in tja, med vezanostjo na svojo hišo in odprtostjo za svet, potem iskanje zanj ni nekaj postranskega, ampak že kar konstitutivno. Izraža, da človek kljub vsem vezem nikoli ne more korakati na mestu, temveč gre naprej, mora iti naprej, če se noče vrteti v vrtincu pretesne varnosti, preozkega miru in preozkega zaupanja. Dobesedno mora odpreti vrata, spustiti noter sveži zrak in se gibati, tako zunaj kot znotraj. To gibanje ima značaj iskanja, kolikor je usmerjeno na novo, še ne doseženo. Omogoča, da človek rase in zori, s tem ko si v biti-domač prizadeva

¹² Če takó zastavimo razumevanje odvisnosti, potem lahko, kakor se to počne danes, pod to subsumiramo ne samo kemijsko pogojene in kemijsko nepogojene forme odvisnosti, ampak lahko ugle damo tudi različne pojave forme odvisnosti, kot so »alkoholik v družini« ali »znanstvenik v laboratoriju«. Medtem ko pri prvem droga »alkohol« vzame vajeti v roke in vodi, usmerja življenje, pa pri drugem – če si predstavljeno stopnujemo v ekstrem – »delo« lahko postane droga in se zavihti v gospodarja, ki vlada brez milosti in sočutja.

za predruženje in poglobitev. To tako resno jemlje, da se lahko in da se v teku časa predružači, neutrudno želi postati drugačen in mu v tej sekundi ni treba več biti ta, ki je predtem bil. To je Heraklit pred 2500 leti izgovoril takole: »Stopamo v isto reko in vseeno ne v tisto: to smo mi in to tudi nismo.«¹³

Iskanje postane odvisnost, ko se človek zapre izključno v svojo hišo ali pa izključno postopa po cesti. To meni, da ga odvisnost odtrga od njegove možnosti nihanja-sem-in-tja med njegovima bistvenima platema in ga omeji na to ali ono plat njega samega. V odvisnosti se človek ne giblje več med prebivanjem in odhajanjem, kot odvisnik je vezan le še na hišo ali cesto. Tu je izoliran od varnosti, miru in zaupanja, ki so napotene na odhajanje, tu se ne more odpreti svetu, ki ima za svojo predpostavko prebivanje. Ker jim ni na sledi, ne more udejanjiti možnosti, ki so mu lastne, in se tako fiksira na to ali ono, daleč od svoje sredine.

Da bi to pojasnila, bi rada na kratko označila dva tipa, ki po moje ponazarjata dve temeljni formi odvisnosti. Prvi tip je tip zbiratelja,¹⁴ ki bi ga označila za *ujetnika* [*der Eingespernte*]. Drugi tip pa je ta, ki celo življenje preživi na kolesu¹⁵ in bi ga označila za *ubežnika* [*der Flüchtende*]. Medtem ko ujetnik čepi v najzakotnejšem kotu samega sebe in se skriva pred seboj, blodi ubežni vsepovsod in nikjer in si gre s poti.

122

Začenjam z zbirateljem:

Njegov obraz ni imel ust, nosu, le veliko oko, ki je tičalo na vrhu brade. Obraz je bil gol, nikoli mu ni bilo treba govoriti in vohati, saj so ljudje izpadli iz njega. Morda že v otroštvu, morda šele kasneje.

Tam v njem, kjer so mu manjkali ljudje, tja je tlačil reči. Zalebdel je po stopnicah navzdol, nihče ga ni videl in opazil, potem pa je s svojimi okroglim očesom krožil po cesti. Ko je fiksiral plen, je bliskovito zgrabil. In pohitel

¹³ Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellberichte übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle. Stuttgart 1968, 112. Prim. *Predsokratiki*, Ljubljana 1946, 1988, 2002.

¹⁴ Označujoči opis je izvleček iz mojega proznega besedila *Zbiratelj* / *Der Sammler*, ki je izšel v mapi z omejeno naklado leta 1996, skupaj s fotografijami Norberta Miguleta, kot projekt »Tischgesellschaft« v frankfurtskem Künstlerhaus Mousonturm.

¹⁵ Besedilo je izvleček iz moje še ne objavljene pripovedi *Moški s kolesom in prtljago* | Mann mit Fahrrad und Gepäck, ki je nastala v času kulturnih tednov leta 1997 Ostendu (Frankfurt).

navzgor. Znotraj se je razgledal, medtem ko je v mislih že spet preiskoval cesto. Ali pa je brskal po smeteh, kar je počel najraje.

Kam naj ga spravim? Mali mož je vztrepetal, ker plena ni mogel skriti. Z roko si je šel čez pičle lase in se prijel za tilnik. Njegovo oko je obdelovalo sobo, vrata se je še dalo odpreti. Druga soba je bila zaprta. Njegovo oko je sestavilo obe skladovnici in nato eno previdno dvignilo, da bi jo lahko spet postavilo na staro mesto. Centriralo se je in tiščalo, potiskalo in zlagalo. Pomagalo pa ni nič.

Po celem stanovanju so se listi zajedali v regale, črke so se hudo ranile in se zaradi prahu vnele. V vročici so brlele do nečitljivosti in na koncu nepremično obležale. Oveneale, zgnite kakor oba lonca z rožami na omari. Edinega stola v stanovanju so se držali rozasti drogovi s svojimi krušljivimi nohti in čisto zraven je iz starega stroja kapljala črna, gosta kri.

V kuhinji so lepljivi madeži lizali tla in se mešali s prahom in umazanijo. Plesnivi ostanki so plesali po robovih praznih konzerv, ki so se kopičile od tal do stropa.

123

Mož je začutil, kako se je bes iz trebuha plazil v roke in s silnim gibom izstrelil plen v sobo. Pognal se je po stopnicah in vrgel ključ v kanal. Čemu naj bi ga še potreboval.

Usedel se je na ulico, s hrbtom ob steni, pritegnil noge, usločil roke. Želel je biti sam, če bi kdo prišel. Koraki ljudi, ki so izpadli iz njega, so se bližali in oddaljevali, ne da bi izgubili svoj takt. Dlje ko so hiteli mimo njega, bolj so se tišali v njegovih ušesih. Končno so izginili, kakor ulica, ki je bila zdaj manjša od njegove praznine.

Mali mož se je naježil v svojem očesu, le njegov pogled je oprezal ven. Medtem ko je čakal na novi plen, ni mogel izgubiti svojega življenja. Ležalo je po predalih, omarah in regalih. Ali pa je velo mimo njega in padalo v njegov goli obraz.

Zbiratelj, ki ne le kdaj pa kdaj kaj spravi in shrani, temveč je njegova dejavnost zbiranja odvisnostno izrojena, kopiči reči, da se mu ne bi bilo treba konfrontirati s samim sabo. Odvisnost mu dovoli, da osamljen čepi v svoji hiši, na

koncu pa ga prežene iz nje, ker vsako zadrževanje tam služi le nemirnemu sebe-usmerjanju na drogo »zbirateljski objekt«. Doma ne more biti domačen, vseeno pa se je zaprl vanjo z vsemi svojimi občutki, goni in mislimi, zavestnim in nezavestnim, in s svojimi predmeti. Zbiratelj čepi v svojem domu kot v bunkerju, usmerjen edinole na to, da se ne osvobodi in ponovno ne sprejme ključa, ki ga ima odvisnost v rokah. Zbiratelj je ujetnik, nesposoben, da bi dejansko prebival znotraj, da bi doživel varnost, mir in zaupanje, nesposoben, da bi dejansko šel ven, izkusil svet.

Mnogovrstnost možnih načinov navezovanja in odhajanja se pri njem reducira na izključno fiksiranost na vsakokratni »plen«, ki se izraža v drži opazujočega čepenja. V tem nedostopnem in zapirajočem se umikanju, pri katerem ga obdajajo debeli zidovi odvisnosti, ujetnik ne more več dojeti tega, kar je zunaj dosega njegove otrple odvisnosti. Tako se ne zmore razvijati naprej v povezovanju divergentnih sil, namesto tega mora stopati na mestu, v praznini ne-dejanskega-postajanja svojih možnosti.

124 Prehajam k tipu ubežnika, ki bi ga rada ponazorila na človeku, ki celo življenje preživi na kolesu:

Z nogo je na poti na kolesu, glavo, trup in roke je izgubil v svoji mladosti, morda tudi malo kasneje, tega se ne ve tako natančno. Nekoč je počila rana, gnojno žarišče, zarezano s tujo roko, je to važno? Ker se je zalezal v svoje bolečine, jih nikomur ni mogel poslati, zato ga je potegnilo noter, globlje in globlje v muke, kjer je v omotici svobode, tam kjer ga je gnojna tesnina utesnila, končno odvrgl svoj život.

Zdaj pa se vse veže okoli njegovega kolesa, nihajoč se rine naprej. Stopalo pritiska pedal, enakomerno, v monotoni indiferenci.

Za to nogo ne more biti nikogar drugega, razen če gre za cesto, tudi ta je preveč težavna. Tako se raje usede na pedal in uživa blagi pritisk, ki izhaja iz dotika. Ve: pedal je mir vseh reči. Pedal je, ki zmore kljubovati krvotoku njegove biti in obdrži ravnotežje. Ne vleče ga v vrtinec postajanja in minljivega, v poteg žalosti in muk.

Vzgibane so ceste, na katerih se ni mogoče srečati. To vidimo po stopalih: tekajo po pločnikih in so z vsakim korakom že korak naprej. To se vidi po

ustih: odmetavajo besede, ne da bi pazile na to, če se je veter umiril. To vidiš po očeh: preden se križajo za čelom, že tečejo ven, na beton in asfalt.

Stopalo vsega tega noče. Prihuli se k predalu in enakomerno vleče svoje stanovitne poti. Uspelo je, premagalo je usodo, zmagoslavno mu je podelilo značaj trajanja. Ono in pedal sta edina, upirata se temu večnemu vračanju enakega, sta večno v minljivem.

Ko je ulica polna, ko noge, usta in oči hudo tekajo po njej, nikomur ni tesno, ker je vsak daleč stran.

Na kolesu prevažajoči si gre s poti, a ne tako, da kakor zbiratelj čepi v poslednjem kotu svojega bunkerja in se zapira za debele zidove, ampak ko vse svoje hotenje usmeri zgolj na to, da pride stran in naprej, boječe in trepetavo usmerjen na to, da se mu ni treba ustaviti. Želel bi tja ali sem, natančno tega ne ve, tako je permanentno na poti, brez miru in počitka. Ker je njegova sposobnost prebivanja uplahnila, z njo pa možnost, da bi se vezal, nima ničesar, česar bi se lahko oprijel, razen zadrževanja v samem potovanju. Vozeči beži v svet, gre mu edino za to, da se ne vrne. Vozeči je ubežnik, nesposoben, da bi se dejansko usmeril noter, da bi živel varnost, mir in zaupanje, nesposoben, da bi res šel ven, da bi izkusil svet v njegovi kompleksnosti.¹⁶

125

Pri ubežniku je spekter načinov vezave in načinov odhajanja reduciran na ožino pedala, na katerem res ne more pognati korenin. Ožina pedala mu ne dovoli, da

¹⁶ V svoji disertaciji *Antropološko sovisje med hrepenenjem in odvisnostjo* | Der anthropologische Zusammenhang zwischen Sehnsucht und Sucht iz leta 1993, je Mathias Vogt iz perspektive treh kratkih portretov mladih odvisnikov razlikoval med »tipom „iščočega“« in tipom »ubežnika«. Ne glede na zunanje diferentno razlikovanje – njegov tip iščočega je zame ubežnik, ki neutrudno potuje na kolesu, in ubežnik je zame ujetnik, ki se umakne v svojo hišo, in sama sem ga eksemplarno označila za zbiratelja – zadeva tudi po Vogtovem razlikovanju cilja v isto smer. Glede na navzoče strukturno zlomačenje bistva človeka, ki je v ozadju, je razgrnjena; razumemo, zakaj nam je blizu, kar Vogt piše.

Vsakemu tipu lahko tendenčno pripišemo tudi uživanje specifičnih drog: »Medtem ko iščoči preferira preparat iz cannabisa (blagi halucinogeni) ali pa močnejše halucinogene kot LSD, mescaline, je ubežnik bliže alkoholu, opiatom ali uspavalom« (72). Tu se Vogt omeji – ta »katalogizacija je do neke stopnje samovoljna, saj je iščoči lahko tudi ubežnik in narobe« (72).

Po moje lahko to domnevno »samovoljo« upravičimo s tem, da vsaka človekova bistvena poteza nosi v sebi svojo nasprotno bistveno potezo. Kakor je človek kot odhajajoči neprestano navezan na prebivanje, tako ima prebivanje že v sebi odhajanje. Tudi ujetnik ostaja v svoji odmaknjenosti v hiši potencialno odhajajoč, kot tudi ubežnik lahko prebiva, vsaj v možnosti.

bi zavzel stališče, iz katerega bi potem lahko korak za korakom zavzel novo stališče in spremenjeno držo, saj ga že vleče naprej. Tako se pri pedaljenju med kontrarnima platema bistva svojega življenja – kakor ujetnik – v teku življenja ne zmore postopoma poglobljati, namesto tega mora zakrneti v praznini svojega enakoličnega stopanja na mestu.

Kakor izhaja iz analize pomena zbiratelja in popotnika na kolesu, ujetnika in ubežnika, gre pri obeh tipih za formi odvisnosti, ki rezultirata iz tega, da človek ne more izslediti možnosti, ki se nahajajo v njegovem prebivanju in odhajanju. Oba tipa zaustavita dinamiko, immanentno neutrudnemu nihanju med obema bistvenima potezama, ki bržkone izražata najlastnejše v človeku. Poleg tega se obe bistveni potezi, ki si nujno pripadata kot plati medalje, razlomita in človeka silita na eno ali drugo plat njega samega. V tem raztrganju in blokiranju človeškega biti domač in biti-na-poti postane njegova zmožnost iskanja odvisnost, ki ga ne odpira in osvobaja, ampak ga izžene iz sebe in odtuji od sebe.

126

Zato v odvisnosti dóma ni mogoče najti. Odvisnika porine v brezdomstvo, bodisi v hiši bodisi na poti. In nasprotno, če človek v iskanju domovine zmore, ustrezajoč dvojni strukturi svojega bistva, biti na poti k samemu sebi, potem se poda na pot vélike ozdravitve. Te ne doseže v ugotavljanju in fiksiranju samega sebe v eni formi odvisnosti, ampak v neutrudnem prizadevanju, da sprejme svoj biti-vmes, da bi v vzdržanju in potrjevanju svojega interkulturnega nasprotja lahko postal mnogovrsten, strukturiran nasprotnostno, zajemajoč, širok in globok. Rana domovine se od tod ne kaže kot zlo, ki ga je treba kar se da hitro odstraniti, ampak oživi biti-na-sledi za lastno tendenco, da se lahko veže in usmerja. Človeku sploh šele omogoča, da lahko poišče v njem prebivajočo sled in si vedno znova želi izboriti varnost v prostoru, mir časa, zaupanje do soljudi. Če se ta rana zapre, človek nenazadnje zboli. Po svoji možnosti se ne zajema več kot »vezana prostost za«, ampak se utrdi in se fiksira, in se v tem zreducira na ozki tir ali na drugo plat sebe samega. Domovina zato ni zgolj kraj otroštva ali samo kraj, na katerem živijo ljudje, s katerimi se čutiš še posebej povezanega, narobe, domovina že vnaprej prebiva v človeku. Udejanja se, če človek vzame nase proces udomljenja, če se celo življenje trudi vedno znova izboriti si sredino med obema bistvenima platema, ki je on sam

Prevedel Aleš Košar

LITERATURA:

- Bollnow, Otto-Friedrich: Mensch und Raum. 7. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 1977.
- Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes. 5. Aufl. Frankfurt am Main 1965.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 14. durchges. Aufl. mit den Randbemerkungen aus dem Hand-exemplar des Autors im Anhang. Tübingen 1977.
- Heidegger, Martin: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz. Gesamt-ausgabe II. Abt.: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 26. Hrsg. v. Klaus Held. Frankfurt am Main 1978.
- Joisten, Karen: Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie. Berlin 2003.
- Linschoten, J.: Die Strasse und die unendliche Ferne. In: Situation. I. Beiträge zur phänomenologi-sche Psychologie und Psychopathologie. Hrsg. J. H. van den Berg u.a. Utrecht/Antwerpen 1954, 235-260.
- Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. 10. Aufl. Bern und München 1983.
- Ströker, Elisabeth: Philosophische Untersuchungen zum Raum. Frankfurt am Main 1965.
- Vogt, Matthias: Der anthropologische Zusammenhang zwischen Sehnsucht und Sucht. 1993.
- Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Capelle. Stuttgart 1968.
- Wisser, Richard: Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven. Würzburg 1996.
- Wisser, Richard: Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte »kritisch-krisischer« Antro-pologie. Würzburg 1997.

JONASOVA REHABILITACIJA NESMRTNOSTI

Glede povezave biti s časom, s tem pa njene ločitve od večnosti, ki sovpada z njegovim razumevanjem biti kot končne, človekove biti pa kot smrtne, je Martin Heidegger edinstven. Od *Biti in časa* naprej je dosledno, tudi po zasuku od biti bivajočega k biti kot biti, vztrajal pri smrtности kot ireduktibilnem bistvu človeka in pri ireduktibilni končnosti kot bistvu biti. Za njim vse do danes ni še nihče tako korenito znova domislil ne končnosti biti ne smrtности človeka: smrtности, ki na ontološki ravni, na ravni človekovega načina biti, izključuje ne-smrtnost.

129

Narobe. Že Heideggrovi učenci niso prenesli misli o človeku kot smrtnem bitju, namreč kot smrtnem bitju brez ostanka. Tega, da je Heidegger razmišljanja oz. razprave o posmrtnem življenju izločil iz hermenevtike tubiti, se pravi, jih iz fundamentalne ontologije potisnil na ontično raven, obenem pa mešanje ravni označil za spekulativno, niso mogli preboleti. Drugače rečeno: misel, da ne-smrtnost ne spada med eksistenciale, se je večini od njih zdela neznosna. Med njimi tudi Hansu Jonasu.

I.

Hans Jonas, rojen leta 1903, je doktoriral pri Heideggru leto dni po izidu *Biti in časa* (1927). Dobro je torej poznal Heideggrovo mišljenje biti, skupaj z mislijo o biti človeka kot biti-k-smrti, vendar je ni mogel, kasneje bržkone tudi ni hotel sprejeti za svojo. Njegova usoda je podobna usodi Emmanuela Levinasa. Oba sta bila judovskega porekla in obema sta mami umrli v nacističnih koncentracijskih taboriščih. Sta umrli brez sledi in zaman? Je bil grozoten konec milijonov žrtev Auschwitza res le konec in nič drugega? Dokončen konec? Kaj je med ubijanjem nedolžnih žrtev počel Bog? Bi Bog lahko dopustil vse te zločine, če bi bil res živi Bog? Tako Jonas kot Levinas ohranjata vero v Boga, teza, da je Bog mrtev, se jima zdi nemogoča, z njo pa tudi teza o neobstoju nesmrtnosti. In skušata zato razložiti, zakaj »današnji človek ni naklonjen misli o nesmrtnosti« (Jonas 1997: 187), obenem pa dokazati, da vera v nesmrtnost vendarle ni brez smisla, še več, obstajali naj bi tudi utemeljeni razlogi zanjo.

130 Jonas (1963: 44–62) na začetku spisa *Unsterblichkeit und heutige Existenz* (1963), *Nesmrtnost in današnja eksistenca*, ki ga je v nemščini oblikoval na podlagi predavanja *Immortality and the Modern Temper* (1962) v Harvardu, ugotavlja, da se nenaklonjenost današnjega človeka misli o nesmrtnosti kaže kot neko razpoloženje, ki je onkraj teoretičnih razlogov. Razpoloženje je v veliki meri odvisno od splošne dispozicije in splošnih nazorov sodobnega duha. Kljub temu meni, da je o ideji nesmrtnosti moč razpravljati v okviru razlogov in protirazlogov. Predmet ideje, nesmrtnost sama, je kot transcendenten sicer onstran dokazov in protidokazov, toda ideja o njem je lahko predmet spoznanja oz. spoznatljivosti. To pa pomeni, da mora notranja pomembnost njenega pomena, se pravi, smisel ideje nesmrtnosti, postati edini temelj možne vere v nesmrtnost. Tako kot umanjkanje takšne resonance pomeni že tudi zadostni razlog za nejevero.

Negostoljubnost modernega duha do ideje nesmrtnosti izhaja v veliki meri iz same pojmovne vsebine te ideje. Ob tem se Jonas dotakne treh zgodovinskih pojmov nesmrtnosti.

1. Najstarejši in najbolj empirični pojem nesmrtnosti izhaja iz misli na »preživetje v nesmrtni slavi«. To preživetje so najbolj cenili v antiki, veljalo pa ni samo za pravično plačilo za plemenita dejanja, ampak tudi za njihovega glavnega spodbujevalca. Dejanja lahko opazimo kot pomembna in se jih kot takih

tudi spominjamo, če so vidna, torej javna. Prostor posmrtnega preživetja v nesmrtni slavi je zato politična skupnost, politična v grškem pomenu. Nesmrtna slava je permanentna javna čast. Vendar je že Aristotel opazil, da je čast vredna natanko toliko kot sodba tistega, ki jo podeljuje. Iz tega izhaja, da je zahteva po permanentni časti in z njo sovpadajoči nesmrtni slavi upravičena samo z zaupanjem v javno mnenje in njegove nosilce. Drugače rečeno, neločljiva je od prepričanja v neomejeno, trajno življenje skupnosti. Posameznik umre, toda skupnost živi naprej.

Moderni človek v trajno življenje skupnosti, z drugimi besedami, v njeno nesmrtnost ni več prepričan. Vanjo ne verjame ali pa vsaj zelo močno dvomi. Nekdanje zaupanje Grkov in Judov ima za naivno. Poleg tega se zaveda, kako poljubna je navsezadnje slava. Kako zelo je reputacija nekoga relativna, kako se fabricira, kako se manipulira javno mnenje, kako pogosto se kronika dogajanja piše po naročilu interesov. In se zgodovina ne tako redko ponareja že vnaprej. »V obdobju strankarskih linij in reklamnih tehnik se zavedamo,« poudarja Jonas, »da je vehikel te nesmrtnosti govor, ki je v javnem prostoru prej medij laži kot resnice, pri čemer med obema vztrajno raste podoba navideznega smisla, ki je nesposobna celo za ali-ali med resnico in lažjo in se pri tem zajeda v obe območji.« (Jonas 1997: 189) Zaradi tega se lahko dogodi, da tudi nadčloveško junaštvo ne pride v javno zavest, torej se kaže, če je sploh zagledano, kot običajna zadeva, kot »posvetni učinek«; kakor da sploh ni junaštvo. Po drugi strani pa nas veliki zločinci, od Stalina in Hitlerja naprej, soočajo z nevzdržno perspektivo, da je za posmrtno slavo vseeno, ali si dobrotnik ali zločinec, častitljiv ali brezvesten. Njihova zloglasna slava je zaradi tega prej uspeh kot kazen.

Da bi ugotovili, kako zelo resnična je ta Jonasova navedba, zadošča, da si ogledamo nemške kanale s satelitske televizije; vsak dan vsaj na enem od njih lahko vidimo posnetke Hitlerjevega (1889–1945) nastopanja. Četudi so oddaje z besedilnega vidika kritične, podobe, ki se nam vrstijo pred očmi, Hitlerja spreminjajo v pomembno medijsko osebo. V medijskega junaka, čeprav negativnega. Stalin (1879–1953) medijsko še ni postal tako pomemben, a prej ali slej bo prišel na vrsto tudi on. Jonas ob njiju trpko poudari, da posmrtna slava teh junakov moderne, tj. medijske javnosti narašča tako rekoč s številom žrtev, ki so jih povzročili. Čim več pobitih, tem večja slava. Ob tem Jonas še doda, da samo nadutež hlepi po nesmrtnosti, po večnem izklicanju njegovega imena, resnično dober in ponosen človek pa je zadovoljen z anonimnimi učinki svojih

dejanj. To dejstvo nas po Jonasu napotuje k drugi verziji empiričnega pojma nesmrtnosti.

2. Drugi pojem nesmrtnosti, vezan na učinke dejanj, je novejšega izvora. Gre za dejanja »v službi višjih smotrov«. A tudi glede teh dejanj imamo danes preveč izkušenj, da bi »svetovno kavzalnost reči«, pravi Jonas, »lahko sprejeli kot zvestega upravitelja dejanj«, saj tej kavzalnosti ni moč pripisati niti primerne razlikovanja med vrednotami niti ohranjanja izbranih vrednot v živem pesku časa. Kajti dandanes vemo tudi nekaj, kar doslej ni bilo še nikdar tako jasno ugotovljeno. Da je tudi tisto, kar se ohranja, minljivo. Tudi kultura kot kultura ni večna, temveč je minljiva. Civilizacije se rojevajo, nekaj časa živijo in propadejo. Vse bolj se zavedamo, da čaka propad, namreč vesoljska smrt, tudi človeštvo kot tako in v celoti.

Ta vednost jemlje veljavnost obema empiričnima pojmom nesmrtnosti: tako nesmrtnosti besede oz. imena kot nesmrtnosti dejanj in njihovih učinkov. Razveljavlja celo predstavo o nesmrtnosti velikih del duha in umetnosti, ki sicer bolj kot vse drugo kljubujejo izničenju v času.

132

Zato Jonas povzame: »Z dramatično zaostritvijo, ki jo je splošno-moderna zavest v najnovejšem času izkusila ob minljivosti družb in kultur – pa vse tja do točke, kjer je preživetje samega človeštva postavljeno na kocko –, se zdi naša presumptivna nesmrtnost, kot tudi tista vseh nesmrtnih pred nami, naenkrat izročena muhavosti nekega trenutka, možni napačni sodbi, zatajitvi ali lahkomiselnosti cele vrste zmotljivih bitij.« (190) Jonas ima tu v mislih atomsko nevarnost, ki je vzniknila ob koncu 2. svetovne vojne. V zadnjih desetletjih pa se je raznovrstnost in moč sredstev množičnega uničevanja, ki ogrožajo človeštvo, podeseterila. A v vseh teh primerih, primerih možne uporabe sredstev množičnega uničevanja, gre za možnost človekovega samouničenja. Grozijo pa nam tudi uničenja od zunaj, kakršno bi sledilo trku Zemlje s kakim velikim asteroidom, itn. Da ne govorimo, k čemur nas sili sodobna kozmologija, o postopnem približevanju Zemlje Soncu, ob dotiku s katerim naj bi Zemlja nazadnje zgorela, oziroma – glede na drug, nasproten proces, a z enakim koncem – o postopnem ohlajanju in končni zmrznitvi vesolja. Ne v prvem ne v drugem primeru se nam ne obeta nič dobrega, kaj šele kaj takega, kot je empirična nesmrtnost. Do zadnjih primerov Jonas ne pride, a že prejšnja dejstva mu zadoščajo, da se odreče ideji o empirični nesmrtnosti. Zato preide k neempirični ideji o njej.

3. Tretja ideja o nesmrtnosti je po Jonasu substancialna ideja: ideja o »posmrtnemu življenju osebe v prihodnjem onstranstvu«. Zaveda se, da tudi ta ideja ni v sozvočju z današnjim duševnim razpoloženjem. A hkrati meni, da obstajata vsaj dve temi, ki kljub temu napotujeta k ne-empiričnemu, se pravi, k meta-fizičnemu premisleku o smrti in nesmrtnosti. Ti temi sta razlika med pojavom in resničnostjo ter pravičnost. Obema je skupno to, da »pripisujeta človeku metafizični status nramnega subjekta« in s tem pripadnost, Jonas se pri teh navedbah očitno navezuje na Kanta, »k nramnemu ali inteligibilnemu redu, ki je onstran čutnega«. Toda že pri pravičnosti se zatakne. Princip pravičnosti po svoji lastni meri namreč ne podpira zahteve po nesmrtnosti; časovna zasluga ali krivda zahteva časovno in ne večno povračilo.

Torej pravičnost, ugotavlja Jonas, v najboljšem primeru, ko gre za poravnavo računov, terja nadaljevanje življenja, ki je končno, ne pa neskončnost eksistence. »Kar pa zadeva poravnavo za nezasluženo trpljenje, propadle priložnosti in zamujeno srečo, velja dodatni premislek, da je *zahteva* po sreči (koliko le-te?) že na sebi in za sebe vprašljiva; in da se neuspešna izpolnitev lahko uresniči samo znotraj njenih izvorno lastnih pogojev, tj. pod pogoji prizadevnosti, odpornosti, negotovosti, zmotljivosti, enkratne priložnosti in omejenega časa – ali na kratko: pod pogoji nezagotovljenega uspeha in možne spodletelosti.« (191) Ti neogibni pogoji samouresničitve oz. samoizpolnitve pa niso nič drugega kot pogoji sveta: pogoji tostranstva. Tvegati in izkusiti spremenljivo srečo tega tveganja je način naše biti tu in zdaj. Brez izzivov, brez klica možnosti, strahu preizkušenj in radosti uspelih podvigov ostaja sreča, namreč kot brezplačno pridobljena blaženost, le ponarejen denar. Tega, kar je tu, torej ne moremo zamenjati za tisto, kar je tam: onstran.

V tem pa je za Jonasa vsebovan že tudi odgovor modernega razpoloženja na razlikovanje med pojavi in resničnostjo. Vselej sem imel občutek, pojasnjuje Jonas, da so idealistični filozofi, ki so to razlikovanje učili, živeli preveč zaščiten pred vdorom zunanjega sveta, tako da so ga lahko obravnavali kot dramsko prizorišče, kot predstavo na odru. Obenem tistemu, kar ponižujejo v golo pojavnost, zagotovo ne izkazujemo zadostne, kaj šele polne časti. »Mi, resno ogroženi otroci tega trenutka, vztrajamo pri tem,« povzame Jonas, »da je treba pojavno vzeti resno kot našo faktično resničnost. (...) In če z zgrozenostjo opazujemo slike iz Buchenwalda, razmesarjena telesa in zmaličene obraze, skrajno oskrnitev človeštva, potem zavračamo tolažbo, da naj bi se ta pojav in resnica razlikovala: strašni resnici gledamo v oči in vidimo, da je pojav resnič-

nost in da ni nič resničnejše kot to, kar se tukaj pojavlja.« (192) Kant – z njim pa celotna nemška klasična filozofija – na tej točki torej odpove. Rečeno v povzetku, ki vključuje že tudi zaris druge in drugačne filozofije:

»Zdi se, da se je današnja filozofija najmanj pripravljena sprijazniti z nazorom, da čas končno ni nič resničnega, temveč zgolj fenomenalna forma, v kateri se brezčasna, inteligibilna resničnost pojavlja subjektu, ki ‚sam na sebi‘ prav tako pripada temu inteligibilnemu svetu. To je bil ta majavi teoretični most, ki ga je kot možno nesmrtnost osebe zapustil Kantov kritični idealizem, in tudi ta se je zrušil v klimi modernega duha. Od odkritja fundamentalne zgodovinskosti človeka do ontološke razdelave najbolj notranje časovnosti njegove biti nam je bilo predočeno, da čas, daleč od tega, da bi bil le gola forma pojavov, dosti prej pripada k bistvu takšne biti, kot tudi sebstva, in da je za vsako posamezno sebstvo končnost te biti neobhodni pogoj možne avtentičnosti človekovega eksistiranja. Namesto da bi našo minljivost zatajili, jo zahtevamo: ne želimo se odreči strahu in želu končnosti; ja, celo vztrajamo pri tem, da se zoperstavimo nič in ohranimo moč, da živimo z njim. Eksistencializem, ta ekstremni poganjek modernega razpoloženja ali nerazpoloženja, se tako brez zagotovitve skrivne rešilne vrvi vrže v vodo smrtности. In mi, ne glede na to, ali smo privrženci njegovega nauka ali ne, smo kot predstavniki današnjega rodu deležni dovolj njegovega duha, da zavzamemo naše osamljeno mesto med dvojnimi ničem tistega prej in tistega potem.« (192)

134

Čeprav ga izrecno ne omenja, se osrednji del pravkar povedanega nanaša na Heideggra. Gre pravzaprav za Jonasovo zelo zgoščeno repliko na Heideggrovo mišljenje biti, oprto na analitiko tubiti kot hermenevtiko eksistence. Eksistence kot esence človeka, ki je kot smrtno bitje že po svoji biti soočen z ničem: nad ničem ne samo visi, ampak je vselej že tudi nagnjen vanj, namreč prav s svojo bitjo-k-smrti. Jonas se s takšnim položajem človeka, torej samega sebe, ne more sprijazniti, še manj z ničem kot takim. Obenem pa si sam prizna, ko se ozre na svojo stisko, na svojo razpetost, da se je znašel, ko gre za zaželeno nesmrtnost, pred dvojnimi ničem oz. med dvema ničema: med ničem ali ničnostjo vse predheideggrovske filozofije, njenih pojmov o nesmrtnosti, in ničnostjo oz. ničem tudi te filozofije, mišljenja biti kot končne, ne pa neskončne.

Ob tem je zanimivo, morda presenetljivo, da v pesmi *O ujedi* že Nietzsche govori o tem, da je obvisel med dvema ničema. Še bolj presenetljivo, domala nerazumljivo pa je to, da tudi Jonas, ko poudarja, da je resničnost prav resnič-

nost pojava, na fenomenološki način ukinja razliko med stvarjo na sebi in pojavom. Stvar sama je tisto, kar se in kakor se kaže, torej fenomen. Je tisto – onstran ali tostran razlike med stvarjo na sebi in pojavi – evidentno, očitvidno, če izhajajmo iz Husserla, oziroma tisto, če izhajamo iz Heideggra, kar je neskrito: kar se kaže iz svoje, v svoji neskritosti, četudi je najprej in največkrat prekrito z nanosi neresnice. Ob teh refleksijah smo za hip pozabili na Jonasovo »osamljeno mesto med dvojnimi ničem«, njegovo stisko, ki bi jo Heidegger poistovetil s pomanjkanjem, če ne že kar z odsotnostjo poguma pred tesnobo nič. Kje bo Jonas našel izhod? Ga bo sploh iskal? Se ga da na njegovi poti sploh najti? Mimo ali onkraj filozofije? Ne bo takšen izhod, četudi se bo Jonasu zdel pravi, le navidezni izhod? Izhod brez izhoda? Brezizhodni izhod?

II.

Jonas kljub temu, da »današnji človek ni naklonjen misli o nesmrtnosti«, išče razloge za upravičenost ideje o nesmrtnosti oz. večnosti, tj. o večnem, neminljivem ali neskončnem bivanju. Najprej jih nahaja v lastnih občutjih. Zatrjuje, kako »čutimo, da časovnost ne more biti vsa resnica«; čeprav je »neskončno bivanje« morda napačni pojem, nahajamo po Jonasu ob njem tudi druge pomenne večnosti oz. druga razmerja do časovnosti, kakršnega, na primer, izpričuje občasno izkustvo smrti, ki transcendirata siceršnji tok dogajanj. »Gostota tega tukaj in zdaj se občasno razjasni tako kot pri nenadnih padavinah, ko je dosežena kritična točka. Če obstaja kakršnakoli tovrstna transparenca časovnega za večno, naj si bo še tako redka in kratka, potem bi povod in vrsta njegovega dogajanja,« dokazuje Jonas, »lahko kot kazalo služila temu, kar v naši biti, kolikor to ni substanca našega jaza, štrli v neminljivo in s tem predstavlja naš delež v nesmrtnosti.« (193) Gre torej za vprašanje, v kakšnih položajih in kakšnih oblikah se srečujemo z večnim. Kdaj začutimo, se vpraša Jonas, kako trepetanje brezčasnega oplazi naše srce in nas trga zdaju časa? Kako vstopa absolutno v relativnost naše vsakodnevne biti, v prostor našega vsakdanjega življenja?

Da bi izpričal navzočnost večnosti v času, nesmrtnosti na obzorju smrti, se Jonas ne zateče k mističnim izkušnjam. Tudi na umetnost, v kateri prihaja do stika med ljubeznijo in lepoto, v katerem »smemo gotovo videti preblisk večnosti«, kakor pravi, se ne opre. Pač pa se v duhu moderne eksistence opre na tisto vrsto evidence, ki je odvisna od nas samih, evidence, v kateri smo aktivni

in ne pasivno receptivni, skratka, v kateri smo v celoti subjekti, ne pa objekti. Jonas zatrdi, da se prav v trenutkih odločitve, ko se angažira celotna naša bit, počutimo, kakor da »bi delovali pod očesom večnosti«. Ta občutek, pravi, lahko izrazimo v različnih simbolih, bodisi pod obnebjem religioznih predstav bodisi kakih drugih podob. Tako obstaja predstava, da se to, kar zdaj počnemo, ne-izbrisno vpisuje v »knjigo življenja«, v tisto knjigo, ki jo ima po biblijskem izročilu Bog o vsakem od nas, tako da bomo na koncu, po smrti »dolžni odgovarjati pred brezčasnim sedežem pravice«. Če se izrazimo manj metafizično, povzame Jonas, bi lahko rekli, da si želimo ravnati tako, da bomo z duhom naših dejanj zmožni »živeti v prihajajoči večnosti ali pa v naslednjem hipu z njim umreti«, pa naj se nepredvidljivi tok zgodovine sklene tako ali drugače, uspešno ali neuspešno. Lahko da smo se pripravljene videti tudi »v večnem vračanju reči«, po katerem, ko pride vrsta na nas, ponovno stojimo na začetku, recimo, če naj dodam, tako kot duše v Platonovem mitu iz sklepnega dela njegove *Države*.

136

Če pa vse to morda ne velja, potem, sklepa Jonas, naš »duševni strah pred neskončnim tveganjem« morda ni brez razlogov. Spomnimo se pascalovske stave, po kateri s svojo vero v Boga, če ta obstaja, veliko, neskončno mnogo pridobimo, če pa ga ni, pa tako in tako ničesar ne zgubimo. Ne glede na vse to za trenutek smrti oziroma za naše razmerje do tega trenutka velja: »Večnost in nič pa postaneta eno v tem, da naj bi Zdaj opravičeval svoj absolutni položaj pred kriterijem, da je on zadnji trenutek, ki ga omogoča čas.« (194) Delovati, kakor da smo pred obličjem konca, pomeni delovati, kakor da smo pred obličjem večnosti. Ker se je Jonas bržkone zavedal, da je takšna njegova trditev v očitnem oz. neposrednem nasprotju s Heideggrovimi predpostavkami, po katerih smo pred smrtjo vsak trenutek, s takšno svojo bitjo-k-smrti pa vsak trenutek že tudi, namreč iz skrbi zanjo, obrnjeni prav k lastni biti in njeni čas(ov)nosti. Na to dejstvo lahko sklepamo iz Jonasovega dodatnega, obenem pa sklepnega stavka k tej temi: »Toda razumeti konec v tem smislu, pomeni razumeti ga v luči onstran časa.« Toda kako? Kako se je po Heideggro, ki obzorje smisla biti odkrije prav času – kar pomeni, da človeku lastne biti ni mogoče razumeti drugače kot iz ekstaz časa (bodočnosti, zdajšnjosti kot pričujočnosti in bivšosti) – še mogoče sklicevati na nekaj, kar naj bi bilo onkraj časa? Tako rekoč onkraj biti?

Pod obnebjem filozofije kot filozofije to zdaj ni več mogoče. Tega se Jonas zaveda, zato se zateče nazaj k Platonu, se pravi, na izvor metafizike, drugače

rečeno, k izvirom metafizične filozofije. Ob tem se velja spomniti značilno platonovske povezave metafizike kot filozofiranja z razlogi, v kateri ima glavno besedo zato *logos*, z metafiziko kot *mito*-poetiko. Na ključnih točkah svojih dialogov Platon vselej vpelje – ne pritegne, saj ga proizvede sam – kak mit. To so specifični miti, tako imenovani – po Platonu samem – resnični miti, kakršen je tisti o oblikovanju vesolja kot kozmosa iz *Timaja*. Ti miti niso kak dodatek k Platonovi filozofiji, nekakšna ilustracija, kot lahko beremo v vrsti filozofskih učbenikov, marveč tvorijo srž, lahko bi rekli, umetniško – in zato nikoli do kraja razvezljivo – jedro njegovih teorij.

Jonas si za podkrepitev svojih teženj »izmisli« svoj lastni, vendar Platonu soroden mit. Le soroden, kajti kot Jud je bolj kakor na antično vezan na biblijsko izročilo, se pravi na prikaz nastanka sveta iz *Geneze*, tj. iz 1. Mojzsove knjige. Poleg tega se opre še na gnostične in novoplatonistične opise, deloma pa tudi na nemško klasično filozofijo, zlasti v Schellingovi varianti. Ta mit, ki ga označuje kot »hipotetični mit« (203), Jonas izpostavlja, deloma pa že tudi razlaga takole:

»V začetku, iz nespoznatne izbire, se je božji temelj biti odločil, da se bo zaupal naključju, tveganju in neskončni raznovrstnosti nastajanja. In sicer v celoti: Ker se je spustilo v pustolovščino prostora in časa, božanstvo ničesar, kar mu pripada, ni zadržalo zase; noben njegov neganjen in imun del ni preostal, da bi iz onstranstva usmerjal ovinkasto oblikovanje njegove usode, da bi jo popravljaj in končno zagotavljal. Iz te brezpogojne imanence vznika moderni duh. Njegov pogum ali njegov obup, v vsakem primeru pa je njegovo grenko poštenje v tem, da resno jemlje našo bit-v-svetu: da vidi svet prepuščen samemu sebi, prenašajoč njegove zakone z nevmešavanjem, in strogost naše pripadnosti svetu kot tisto, kar ni olajšano z nobeno zunajsvetno previdnostjo. Isto zahteva naš mit za božjo bit-v-svetu. Toda ne v smislu panteistične imanence: če sta Bog in svet preprosto identična, potem predstavlja svet v vsakem trenutku in vsakem stanju njegovo obilje, Bog pa tako ne more niti izgubiti niti pridobiti. Nasprotno, da bi svet bil, da bi bil zase, se je Bog odrekel svoji lastni biti; slekel je svoje božanstvo, da bi jo, obložen z naključno žetvijo nepredvidljivih časovnih izkustev, z njimi poveličan ali morda iznakažen, prejel nazaj iz odisejade časa. V takšnem samožrtvovanju božje integritete zavoljo brezpogojnega nastajanja ne more biti pripoznano nobeno drugo predznanje kot tisto o *možnostih*, ki jih zagotavlja kozmična bit s svojimi lastnimi pogoji: prav tem pogojem je Bog izročil svojo stvar, kajti povnanjil se je v dobro sveta.« (200)

Če primerjamo Jonasov mit z biblijskim in Platonovim, najdemo pravzaprav več podobnosti kot razlik. So pa te razlike bistvene. Vsi trije miti se začnejo kot zgodba o prazračetku. Vendar je tisto, kar naj bi bilo prav na začetku, hkrati že označeno z lastnostmi, ki se v navedenih mitih kar precej razlikujejo med seboj.

Po biblijskem mitu o nastanku sveta je Bog v začetku ustvaril nebo in zemljo. Za to je potreboval kar nekaj korakov, pa tudi truda, saj je po šestih dneh dela sedmi dan moral počivati. Drugače rečeno, Bog sveta ni naredil naenkrat, marveč ga je proizvedel postopoma. Pogosto se to spregleduje, tako da prvi starozavezni stavek nekateri razlagalci razlagajo v smislu, da sta bila nebo-in-zemlja, kar je starozavezno ime za celoto sveta, takoj ustvarjena v celoti. Vendar moramo prvi stavek 1. poglavja *Geneze* brati hkrati z njegovima zadnjima stavkoma: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo. (...) Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro. In bil je večer in bilo je jutro, šesti dan.« Da bi dobili zares zaokroženo podobo o ustvarjanju oziroma začetku sveta, pa moramo pritegniti še prvi odstavek 2. poglavja, ki se glasi: »Tako sta bila narejena nebo in zemlja in vsa njuna vojska. Sedmi dan je Bog dokončal delo, ki ga je naredil, in počival je sedmi dan od vsega dela, ki ga je storil. Blagoslovil je sedmi dan in ga posvetil, kajti ta dan je počival od svojega dela, ki ga je storil, ko je ustvarjal. Tako sta se začela nebo in zemlja, ko sta bila ustvarjena.« (1 Mz 2, 1–4) Ne vem, zakaj so sestavljavci *Biblije* pravkar navedeni povzetek oblikovali kot prvi odstavek 2. poglavja, saj po svoji sklepni vsebini spada k 1. poglavju. Le če ga beremo v tem okviru, dobi svojo polno pomensko težo. Kajti iz njega jasno oz. izrecno izhaja, da ni bil postopoma narejen le svet v celoti, marveč tudi – vsaka zase – njegovi celoto sestavljajoči polovici: nebo in zemlja kot dela sveta v celoti.

138

To pa pomeni, da ima svoj razvoj tudi nastajanje zemlje. In temu ustrezno je treba brati drugi stavek *Geneze*: »Zemlja pa je bila pusta in prazna, tema se je razprostirala nad globinami in duh Božji je vel nad vodami.« Četudi se ne spuščamo v zgodovinske podrobnosti oblikovanja biblijskega mita, iz katerih izhaja, da je najprej obstajala zemlja, pusta in prazna, nad globinami se je razprostirala tema, nad vodami pa je divjal vihar, pihal veter, ter sprejmemo kasnejši vstavek oz. popravek, po katerem namesto vetra veje nad vodami *rúah* 'elohim, duh Božji oz. Božji dih, še zmerom ostane kot osnova zemlja; zemlja, ki pravzaprav še ni zemlja. Uporabljena je oznaka *tóhu vabóhu*, kar prevajamo s *pusta in prazna*, gre pa za nerazločno, torej brezoblično gmoto. Za gmoto, ki jo Bog tako rekoč že nahaja, tako da šele na njeni podlagi začne s svojo božjo

dejavnostjo. Prvo božje dejanje namreč ni ustvaritev zemlje in neba, marveč ustvaritev svetlobe. Vzvrtno gledano to pomeni, da prvega bibličnega stavka ne smemo brati iz njegove vasezaprtosti, marveč kot odprto, odpirajočo napoved celotnega ustvarjalnega postopka: od prvega do šestega oz. sedmega dne.

Kako Bog ustvari svetlobo? Tako, da reče: BODI! Svetloba nastane, vznikne na ukaz. In prvi božji ukaz se glasi: »Bodi svetloba!« Tako in nič drugače. Ne morda: Bodita zemlja in nebo! Nato sledi serija istovetnih, namreč po obliki, ukazov.

Drugi ukaz se glasi: »Bodi obok sredi vodá in naj loči vode od vodá!« Dodatek »in naj loči« je pravzaprav odveč. Kakor je nastanek svetlobe sopovzročil že tudi njeno ločitev od teme, torej raz-ločitev svetlobe in teme, tako nastanek oboka sredi voda sopovzroči že tudi ločitev zgornjih od spodnjih voda, se pravi, raz-ločitev zemeljskih voda in voda na nebu. Nekdaj so si namreč predstavljali, da dežuje, ko se odpro zapornice neba in začne skozi odprte odprtine nebesnega oboka curljati nad njim obstoječa voda, tj. voda z neba. V celoti gledano: zemlja kot zemlja je umeščena med dvema vodama, med tisto pod njo, na kateri plava in tisto nad njo, od koder prihaja dež.

139

Od tod tretji Božji ukaz: »Vode pod nebom naj se zberejo na en kraj in prikaže naj se kopno!« Torej zemlja v običajnem pomenu besede. Preden je nastala zemlja, sta bila potrebna dva predhodna koraka, izražena z ukazoma o nastanku svetlobe in nastanku oboka. Običajna zemlja je kopno, ki se razlikuje od morja, zato je ukaz o oblikovanju zemlje pomenil že tudi ukaz o nastanku morja. Toda zemlja še ni zemlja, prav tedaj ne, ko gre za zemljo v običajnem pomenu, če na njej nič ne raste. Zato Bog istega dne, ko zaukaže nastanek zemlje kot take, ukaže, tokrat že kar zemlji sami, tudi naslednje: »Zemlja naj požene zelenje, rastlinje, ki daje seme, in drevje, ki na zemlji rodi sadje s semenom po svoji vrsti!« Nastali so travniki, nastali so gozdovi, skratka, nastala je pokrajina kot pokrajina.

Šele nato Bog preide k naslednjemu ukazu: »Naj bodo luči na nebesnem obo-ku!« Nebo v običajnem pomenu, nebo s soncem, luno in zvezdami je prišlo na vrsto potemtakem šele po ustvaritvi zemlje. Pred raz-ločitvijo neba in zemlje je bila raz-ločitev svetlobe in teme, tako da prasetlobe ne gre razumeti kot običajne, sončne svetlobe. Ravno tako je bilo treba najprej z obokom razločiti

zgornje in spodnje vode, sploh pa je moral, preden je bilo nanj moč posaditi nebesna telesa, nastati obok sam.

Zdaj torej obstajajo morje, zemlja in nebo (v polnem pomenu besede, z vsemi nebesnimi telesi) in zato Bog lahko preide k naslednjemu ukazu: »Živa bitja naj mrgolijo v vodah in ptice naj letajo nad zemljo pod nebesnim obokom!« To je ukaz petega dne.

Zanimivo, če ne celo presenetljivo je, da Bog tega, petega dne še ne izda ukaza o nastanku kopnih živali. Ta ukaz, z njim pa še nekatere, nič manj pomembne ukaze, si Bog prihrani za zadnji delovni dan. Šestega dne izreče namreč kar štiri ukaze. Prvi med njimi je: »Zemlja naj rodi živa bitja po njihovih vrstah: živino, laznino in zveri zemlje!« Drugi ukaz šestega dne pa se nanaša na prav posebno vrsto živih bitij, na človeka: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost!« Šesti dan si Bog torej ni rezerviral le za človeka, marveč za vsa živa bitja. Sta pa zadnja dva ukaza šestega dne, s tem pa zadnja ukaza znotraj časa, namenjenega ustvarjanju, namenjena prav človeku. Že ob odločitvi, naj bo človek podoben bogovom, Bog to podobnost opredeli takole: **140** »Gospoduje naj ...!« Gospoduje naj vsem drugim živim bitjem: na zemlji, v morju in na nebu. Nato pa že ustvarjenemu človeku – tako moškemu kot ženski, ki ju je Bog po tej, prvi varianti ustvaril hkrati – izrecno ukaže oz. naroči: »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!« Nato se Bog vrne k vsebini tretjega dne in jo ravno tako izroči oblasti človeka: »Glejta, dajem vama vse zelenje s semenom, ki raste po vsej zemlji, in vse sadno drevje, katerega sadje nosi seme. Naj vama bo v hrano.« In kakor je Bog ukazal, tako se je, kakor je v poročilu o genezi sveta večkrat omenjeno, tudi zgodilo.

Še več, za vsak dan posebej je rečeno, da se je Bog ozrl na delo, ki ga je opravil, in: »Videl je, da je dobro.« Da je to, kar je naredil, naredil dobro in da je zato dobro tudi vse pravkar narejeno. Drugega dne je na to svojo oceno morda pozabil, vsaj navedena ni, jo pa zato tretjega dne izreče kar dvakrat. Šestega dne pa se je Bog ozrl na vse opravljeno delo, na celoto ustvarjenega oz. narejenega, bil je očitno docela zadovoljen z rezultatom in zato s samohvalo, kakor se skaže kasneje, skoraj pretirava: »Bog je videl vse, kar je naredil, in glej, bilo je zelo dobro.« Pod to, kar je naredil zelo dobro, spadata kajpada tudi moški in ženska.

Ostane vprašanje, kako je Bog naredil vse, kar je naredil? Vse, kar je naredil, je nastalo po ukazu: BODI! To ne pomeni, da je bilo ustvarjeno iz nič. Zato z vidika *Geneze* lahko o stvarjenju govorimo le pogojno. Na to, kar je Bog počel prve dni sveta, ne smemo gledati v vzvratnem ogledalu avgustinovske predstave o nastanku sveta; to, kar označuje sintagma *creatio ex nihilo*, se porodi šele pod obnebjem grške, parmenidovske misli, zares razvije pa šele na obzorju gnosticizma in neoplatonizma. Kljub temu obstaja neka temeljna značilnost, ki smo ji priča skozi vsa zgodovinska obdobja razlage bibličnega mita o nastanku sveta. To pa je takšno razmerje med Bog in svetom, da je na eni, ukazujoči in zato odločilni ravni Bog, na drugi strani pa tisto, kar nastane na podlagi Božjih ukazov. Tisto, kar se dogodi kot posledica ponavljajočega se Božjega »bodi«. Bodi! In bilo je. Zgodilo se je. In bilo je dobro, če že ne zelo dobro.

V Platonovem mitu iz *Timaja* bogu ne gre tako zlahka. Kajti v tem mitu bog na začetku nima opravlja z brezoblično gmoto, s tako imenovano pusto in prazno zemljo, marveč z nečim, čemur Platon pravi *chora*. To ni *tóhu*-vabóhu, brezoblična gmota, marveč nekaj živega. Še več, je nekaj, kar mora bog, preden se loti oblikovanja vesolja kot kozmosa, prepričati v spremembo oz. preoblikovanje. Na novo oblikovano vesolje, veselje kot kozmos, kot lepo in dobro urejeno vesolje, je namreč njun otrok. Zato se *theion*, umno prabitje, in *chora*, telesno (ne zgolj snovno) prabitje, z vidika kozmosa kot njunega otroka kažeta kot oče in mati. Če besedo bog iz Platonovega besedila pišemo z veliko začetnico, torej Bog, mora biti z veliko začetnico pisana potemtakem tudi *Chora*. Tisto, po čemer pa se vesolje kot kozmos najbolj razlikuje od sveta, od »neba in zemlje«, ki ju je naredil biblični Bog, je to, da kozmos ni le živo bitje (to je podedoval po svoji materi), ampak tudi bog. Kot vidni otrok nevidnega očeta, Boga kot Uma, kozmos ni le božji sin, marveč prav bog: »vidni bog«. Obenem ima, namreč kot otrok svoje matere, svoje lastne, od Boga neodvisne vzgibe. Ki se, med drugim, izpričujejo s pogosto težko obvladljivimi človekovimi strastmi, izvirajočimi iz njegove telesnosti. Drugače rečeno, ne samo v vesolju, tudi v človeku je pramati *chora* še zmerom pričuječa, namreč kot njegovo telo.

To dejstvo imamo lahko za nekaj dobrega ali slabega, v vsakem primeru pa pomeni določeno neodvisnost in v tem smislu samostojnost človeka, namreč v odnosu do Boga kot Uma oz. do Uma kot Boga. Bog, ki ima na razpolago *ideje*, lahko nastopa kot *Nomos*, kot Zakon oz. kot Zakonodajalec in s tem Ukazovalec, toda človek ni že vnaprej obsojen na to, da bi mu moral brezpogojno slediti. Če človek komu sledi – in to slepo, potem je to najprej njegovo

telo; umni razlogi nastopijo – in če gre vse po zamislih, tudi prevladajo – šele naknadno. Kakšne posledice ima to za Boga samega, nam Platon ne pove. Niti toliko kot *Biblija*, iz katere vemo, da se je Bog zaradi človekovega obnašanja znal svoje čase zelo razjeziti, v nekem trenutku celo na več kot smrtno nevaren način.

Po Jonasovem mitu je to drugače. Mit se sicer začne tako kot v *Bibliji* in pri Platonu. Na začetku je Bog. Bog kot Predpostavka, kot nekakšna predpostavljena predpostavka. Kajti če je bog v začetku ustvaril svet, nebo in zemljo, je moral ob tem začetku obstajati še Začetek, Bog sam kot predzačetni začetek. Teologi o tem neradi govorijo. Ponavadi govorijo o Bogu kot Stvarniku. Toda kaj je bil in kaj je Bog počel, preden je iz njega nastal Bog v običajnem pomenu, se pravi, Bog kot Stvarnik? Gre za božanstvo, ki – strogo vzeto – še ni Bog; zato po Mojstru Eckhartu to božanstvo v svojem predzačetnem začetku biva kot Ne-Bog. Za njim podobno razmišlja Schelling. To razmišljanje odmeva tudi pri Jonasu. Boga sprva ne imenuje neposredno; govori o božjem temelju biti (vsega bivajočega) in božanstvu. Obenem ne začne z začetkom v običajnem pomenu besede, z začetkom kot začetkom (od) sveta, torej z začetkom, ki pripada svetu, marveč z začetkom, ki ostaja še pri božanstvu, se pravi, pri začetku kot božji odločitvi. Na začetku je bila po njem izbira, odločitev božjega temelja biti, in sicer takšna, kakor je pojasnjeno v nadaljevanju mita, s katero se je Bog, kot je zdaj – proti koncu citiranega odstavka – rečeno, odrekel svoji lastni biti.

142

Svet je torej nastal kot paradoks: božanstvo se je odpovedalo svoji biti, da bi jo preneslo na nekaj drugega, prav s tem pa se je vzpostavilo kot temelj biti vsega bivajočega, tj. kot Stvarnik sveta: sveta v pomenu stvarstva. Bit sveta temelji na nebiti Boga, drugače – eckhartovsko – rečeno, na biti Boga kot Ne-Boga. Ko se je Bog odločil za genezo, za nastajanje in s tem za spreminjanje, se je po Jonasu prepustil naključjem in tveganju, dogodivščinam v prostoru in času. Predal se je dogodkom zgodovine. V celoti in popolnoma, brez ostanka. Sebe ni izvzel, narobe, nase je vzel usodo sveta. Torej je tudi svojo usodo prepustil svetu (človeku); saj razvoja sveta ne usmerja z nekakšnega varnega zatišja, sploh ga ne usmerja, to pa pomeni, da ta razvoj nima vnaprejšnjega cilja. Nima Namena in Pomena, ne dogaja se po Božjem načrtu, zato njegov razvoj ni teleološki, še manj eshatološki. Ne gre le za človekovo, ampak – od stvarjenja naprej – tudi za božjo bit-v-svetu. In če ne obstaja božja Pre(d)vidnost, svet, ki je prepuščen samemu sebi, lahko tudi zablodi.

Ob tem Jonas posebej poudari, da pri takšnem razumevanju razmerja med Bogom in svetom, svet in Bog nista nekaj enega in istega, namreč v smislu panteizma. Že Schelling je zavračal očitke o panteizmu, celo Hegel jim je bil podvržen in se jim je ravno tako upiral, Jonas pa je radikalnejši. Ne, Bog se ni poistovetil s svetom, naredil je nekaj še bolj »brezbožnega«, saj se je svoji biti odrekel. Njegova, božja bit-v-svetu ni bit prisotnosti, marveč odsotnosti. Bog ni pričujoč, ne kot nadzornik ne kot priča, marveč čaka na iztek časov, na konec zgodovine, ob katerem se bo pokazalo, šele tedaj, ali je razvoj sveta in človeka pomenil božje poveličanje ali pa ponižanje, morda celo izničenje.

Bog se je v dobro sveta povsem povnanjil, uprostoril in počasovil, in iz ljubezni do človeka svojo večnost brez rezerve žrtvoval. Božja odločitve za ustvaritev sveta in človeka pomeni božje samožrtvovanje. Bog se je s tem na milost in nemilost izročil svetu.

Na tej točki lahko razberemo Jonasovo stičišče s krščanstvom, obenem pa že tudi temeljno razliko med njegovo in krščansko zgodbo. Po krščanskem nauku se Bog ne žrtvuje neposredno, marveč prek posrednika; ta je sicer njegov lastni sin, toda kot tak trpi neposredno vendarle samo on sam, njegovemu očetu pa je neposredno trpljenje prihranjeno. Tako kot judovstvo ima tudi krščanstvo sicer enega samega Boga, toda v judovstvu je ta Bog eno in isto z Bogom Očetom, v krščanstvu pa Bog nastopa kot on sam, obenem pa še kot Oče, Sin in Sveti Duh, tako da je Bog Oče v enem in istem razmerju hkrati Bog in svoja lastna prva oseba. Jonas kot Jud, ki zgodbe o enem samem Bogu in njegovih treh osebah, ne sprejema, vztraja, da se vse, kar naredi Bog ali se z njim pripeti, zgodi prav Bogu samemu. Nikakršna nadomestna žrtev ni mogoča, ne v dobesednem ne v prenesenem pomenu, torej gre pri žrtvi, če je to Božja žrtev, pričujoča v odpovedi lastni božji biti in v podaritvi te biti svetu, lahko zgolj in samo za neposredno samožrtvovanje. Žrtev zgodovine, kolikor je to zgodovina žrtev, je najprej Bog sam. Samega sebe je, ko se je predal svetu in njegovi zgodovini, postavil na kocko; samega sebe je, kot vložek prav te igre, vstavil v igro sveta. In ker gre za totalno tveganje, ker si Bog, ko je zastavil samega sebe, ni pustil nobenega izhoda, moramo na to Božje dejanje zreti prej z etičnega kot pa estetičnega vidika.

Razlike med njegovo in krščansko zgodbo so krščanski teologi seveda hitro zaznali. Zato Jonas v dopisovanju s krščanskim protestantskim teologom Rudolfom Bultmannom, utemeljiteljem tako imenovane dialektične teologije, sicer

pa Jonasovim drugim – poleg Heideggra – najpomembnejšim univerzitetnim učiteljem, v enem od pism zapiše tudi tole: »Kot je opazilo več krščanskih korespondentov, je moj mit ne-trinitarno inkarnacijski mit; kmalu po predavanju, ki sem ga imel na Divinity School na Havardu, sem bil opozorjen na to, da je v stari cerkvi nekoč že obstajalo nekaj podobnega in sicer pod imenom ‚patropasianizem‘: ne Sin, temveč sam Oče naj bi bil subjekt pasijona. Kaj več o tem ne vem. Seveda pa pri meni ni šlo za nauk, temveč za simbolični poskus, ki naj bi pobjliže izrazil tisto, kar se mi zdi, da vnaša smisel v uganko biti in eksistence.« (216) Prav zaradi tega Jonasov mit ni religiozni, marveč platonovski, filozofski mit.

Jonas sledi nauku o evoluciji. Zanj je evolucija dogajanje, rast božjega v svetu. Toda naključna, dogodnostna, ne pa nujna in predvidena. »Svetovno naključje je tisto, na katero je čakalo nastajajoče božanstvo in s katerim njegov razsipni vložek najprej nakaže znak svoje končne unovčitve.

144 Jonas podobno kot katoliški teolog, jezuit Pierre Theilhard de Chardin (Pojav človeka, MD, Celje 1978), starozavezno pripoved o nastajanju sveta prevede v moderni, znanstveniški jezik. Razvoj v svetu poteka od anorganske prek organske do človeške narave. »Iz neskončno nabreklijvega valovanja občutenja, zaznavanja, stremjenja in delovanja, ki se vedno bolj raznoliko in vedno bolj intenzivno dviguje nad nemo vrtnčenje materije, pridobi večnost moč, ki se polni,« ugotavlja Jonas, »z vsebinami samopotrjevanja, in prvič lahko prebujajoči se Bog izreče, da je stvaritev dobra.« (201) Da je bilo njegovo samožrtvovanje svetu smiselno. »Toda upoštevati je treba,« takoj poudari Jonas, »da je skupaj z življenjem prišla smrt in da je smrtnost cena, ki jo je nova možnost biti morala plačati zase.« Zase in po sebi, ne zaradi česa zunanjega ali njej nasprotnega.

Ta ugotovitev glede na biblijsko zgodbo spet prinaša nekaj novega. Kot smo videli, je Bog šesti dan človeku, prvemu moškemu in prvi ženski ukazal, naj bosta rodovitna in naj se množita. Še in še. O njuni smrti na ta dan ni bilo rečenega ničesar. Kakor da bi bili ljudje, četudi se rodijo, tako da ima vsakdo od njih svoje lastno rojstvo, večni. Takšno predstavno obzorje je značilno za mitični pogled. Rojstva so nekako samoumevna, za smrt pa je potrebno najti razlog, običajno tudi neposrednega krivca. Zaradi takšnega razmerja med rojstvom in smrtjo, razmerja, v katerem na obzorju rojstva samega smrti še ni, je tudi za grške bogove značilno, da ima vsakdo od njih svoje rojstvo, obenem pa

so neumrljivi, tj. nesmrtni. So večni, ne da bi bili zares večni; saj je njihova večnost tako rekoč polovična: razteza se v prihodnost, nazaj v preteklost pa ne. Podobno je veljalo, dokler nista storila, kar pač sta, tudi za Adama in Evo. Čeprav smo ju naredili, smo ju naredili po svoji podobi, pravi Bog, torej po podobi bogov kot nesmrtnikov; potemtakem sta bila glede na izvirnik, po katerem sta bila narejena, nesmrtna. Smrt ju doleti šele kot Božja kazen. Po Jonasu pa smrt ni kazen, marveč pride na svet skupaj z življenjem. Smrt morda ni prijateljica, je pa neizbrisna družica življenja. Še več, smrt je skriti pogoj življenja kot življenja:

»Če bi bilo nenehno trajanje cilj, se življenje sploh ne bi smelo začeti, kajti v nobeni možni formi se ne more meriti s trajnostjo anorganskih teles. Ta bit je bistveno preklicljiva in uničljiva, je pustolovščina smrtности, ki od dolgotrajne snovi in po njenih pogojih – po kratkoročnih pogojih presnavljajočega organizma – kot posojilo prejema končne poteke individualnih sebstev. Toda prav v kratko potrjevanem samo-čutenju, delovanju in trpljenju končnih individuov, ki prejemajo celotno nujnost in s tem svežino občutenja od pritiska končnosti, se razgrne božanska pokrajina v svoji igri barv, božanstvo pa pride do izkustva samega sebe. Če je s tem smrt temeljni pogoj tistega ločenega sebstva, ki skozi vso organsko naravo prav s samohranitvenim nagonom naznanja, kako visoko ceno zastavlja zase, in če je izkupiček te smrtности hrana za neskončnost, to pa smisel celotnega paradoksa, potem je za njene postavljene izvršitelje, za samopotrjujoča sebstva nespametno zahtevati nesmrtnost.« (201)

145

O kakšni nesmrtnosti je tedaj sploh še moč govoriti? Kaj pomeni nesmrtnost, ki ni osebna, prav moja nesmrtnost? In kakšen pomen naj bi potem nesmrtnost sploh imela zame, če pa je zame osebno navsezadnje brez pomena?

Jonas nadaljuje s premislekom evolucije, predvsem prehoda od naravne h kulturni evoluciji, ki se po njem dogodi tedaj, ko človek začne razlikovati med dobrim in zlim. Tudi zdaj se Jonas navezuje na biblično zgodbo o človekovem spoznavnem, obenem pa kaznivem izkustvu razlike med dobrim in zlim, jo pa hkrati ponovno prepomeni. Človekovo izkustvo ima za samoizkustvo Boga, človekovo spoznanje za Božje samoprepoznanje. Ko človek s človeka konstituirajočim prepoznanjem razlike med dobrim in zlom postane človek v pravem pomenu besede, usoda Boga preide »v dvomljivo varstvo človeka«: »da bi se izpolnila, rešila in uničila v tem, kar človek počne s seboj in s svetom«. In prav v usodnosti, včasih grozljivi, človekovih dejanj, v učinku teh dejanj na

Božjo usodo, na »stanje večne biti«, obstaja po Jonasu človekova nesmrtnost. S človekom se je transcendenca iz imanence naravnega razvoja prebudila k sami sebi, Bog »z zadržujočim dihom« – v upanju in prizadetosti, z radostjo in žalostjo, z razočaranjem in zadoščenjem – spremlja človekova dejanja, vendar ne posega v »dinamiko svetovne drame«. Človek slej ko prej ostaja povsem avtonomen. Drugače rečeno: Bog je odvisen od človeka, človek pa ne od Boga. Človek s svojimi dejanji v času odločilno vpliva na večno bit, na usodo Boga v njegovi večnosti; in prav v tem se izpričuje njegova njegovo smrtnost prese-gajoča nesmrtnost.

Bog, ki je večni in zato iz lastnega izkustva ne pozna smrti, ni nesmrten v pravem pomenu besede. Le človek kot smrtno bitje je nosilec nesmrtnosti, s tem pa tudi pričevalec Boga in njegove večnosti. Jonas na tej točki znova poudari hipotetičnost svojega mita o nesmrtnosti, njegovo prežetost »z ovrgljivimi in antropomorfni podobami«, njegovo »eksperimentalno naravo in začasnost«, vendar vztraja:

146 »Če nadaljujemo v enakem spekulativnem slogu, potem iz metafizike, ki jo je nakazal moj mit, izhajajo določene etične konsekvence. Prva je transcendentna pomembnost našega početja, načina, kako živimo naše življenje. Če človek, v smislu naše pripovedi, ni bil toliko ustvarjen ‚po‘ božji podobi, kolikor ‚za‘ božjo podobo – če iz naših življenjepisov izhajajo poteze božjega obraza: potem naša odgovornost ni določena samo z ozirom na svetne posledice, glede na katere je njena teža pogosto dovolj majhna, temveč sega v dimenzijo, kjer se delujočnost meri glede na transkavzalne norme notranjega bistva. Nadalje, ker transcendenca raste z osupljivo dvoznačnimi rezultati naših dejanj, lahko večnost zaznamujemo z dobrimi in zlimi dejanji: lahko gradimo in podiramo, lahko zdravimo in ranimo, božanstvo lahko hranimo in ga pustimo v pomanjkanju, njegovo podobo lahko izpopolnimo ali iznakazimo; in sijaj prvega je tako trajen kot brazgotine drugega. Zato nesmrtnost naših dejanj ni noben razlog za nečimrni ponos: dosti tehtnejši razlog bi imeli, da si želimo, da večina njih ne bi pustila nobene sledi. Toda to ni zagotovljeno. Dejanja so svoje linije potegnili, in te ostanejo. Toda ne v usodi samega individua. Individuum je po naravi časoven in ne večni; pri osebi, kot smrtnem zaupniku nesmrtni stvari, pa je užitek sebstva, ki ga na trenutke posedujemo, sredstvo, skozi katero se razkriva večnost za odločitve časa. Z dejanjem potrjena v mediju nastajanja, tj. kot enkratna in neponovljiva, so osebna jazstva stavni lističi večnega.« (204)

Človek je bil ustvarjen, ustvaril ga je Bog, toda od njegove stvaritve naprej vzvratno tudi človek oblikuje Boga. Človekovo oblikovanje sebe in sveta pomeni sicer Božje samooblikovanje, ker pa se to odvija nenačrtno, natančneje, skozi človekove načrte, podoba Boga ni načrtana, zarisana vnaprej. Božje oblike izrisuje človek. Kljub tem premikom glede na biblični mit, kljub novim poudarkom pa Jonas svoj mit vendarle gradi na svojem izhodiščnem religioznem prepričanju. Na prepričanju v to, da je začetek vseh začetkov, Začetek pred začetkom sveta od nekdaj, večno bivajoči Bog. Le na tej podlagi lahko zatrjuje, da človek »nima nobene moralne pravice do daru večnega življenja in nobene pravice, da bi se pritoževal čez svojo smrtnost«. Ker da je veliki dolжник za svojo eksistenco. Ker da »dolguje zahvalo za jamstvo eksistence kot take«. Ob tem se lahko strinjamo z njim, da je »dejstvo bivanja misterij vseh misterijev« in da »nujnosti, da svet sploh je, ni nobene«, vendar iz tega ne izhaja, da obstaja Razlog sveta ali celo Bog kot njegov Darovalec. Če bi bila posledica ta, potem skrivnost biti sploh ne bi bila več skrivnost, marveč bi obstajala kvečjemu skrivnost, zakaj se je Bog odločil, da postane Stvarnik. Ne samo skrivnost, marveč naravnost misteriozni misterij pa bi ob tem bil, zakaj naj bi Božja odločitve za stvaritev sveta pomenila samopodaritev oz. samožrtvovanje.

Res v svoji biti čutimo hvaležnost za to bit, kajti to svojo bit občutimo kot nekaj podarjenega: kot dar. Vendar iz tega ne izhaja, da je bit darilo takšnega ali drugačnega Darovalca. Naša lastna bit je dar biti same: biti kot biti. Tudi Bog, če obstaja, obstaja, ker je. Obstaja, kolikor je torej tudi on, četudi od nekdaj, deležen daru biti. In če je obstajal, preden je postal Stvarnik sveta kot stvarstva, kot celote znotrajsvetno bivajočega, si takšno njegovo predsvetno obstajanje lahko mislimo le na obzorju sveta kot prostora biti. Biti kot biti, katere dar, po Heideggru dogodek, je bit vsakega oz. vsega bivajočega. Zato ima Jonas prav, ko svoj slog razmišljanja označuje kot »spekulativni slog«. Saj to, da svojo končno, času zavezano bit izpeljujemo iz neskončne, večne biti, kar dela Jonas, res rezultira iz spekuliranja. Kajti resnično – hermenevitično, ne pa spekulativno – razumevanje biti je le tisto razumevanje, ki izhaja iz razumevanja naše lastne, tj. končne in/ali smrtne biti. Kljub nasprotnim, metafizičnim zagotovilom, da razumevanje smrti izvira iz seznanjenosti z nesmrtnostjo, je res edinole to, da ne-smrtnost že vselej razumemo iz svoje smrtnosti, še pbližje, iz želje po njenem zanikanju. Ta želja, želja smrtnega bitja po zanikanju samega sebe kot smrtnega, je človekov največji, obenem pa ključni paradoks. Kajti prav z njim in po njem, iz njega je transcendentno, natančneje, samega sebe transcendirajoče bitje.

To ni le Heideggrovo, ampak – kot bomo videli – tudi Levinasovo izhodišče. Jonas pa izhaja iz drugega, recimo, nasprotnega izhodišča. Recimo, kajti gre – v skladu s spekulativnim slogom – za spekulativno, ne pa za »realno« izhodišče. Četudi Jonas v zdajšnjih časih, ki pa so morda istovetni z vsemi časi od začetka do konca sveta, postavlja Boga v odvisnost od človeka, se konec koncev vendarle izkaže, da je ta odvisnost zelo pogojna, če ne celo navidezna: »S tem, ko se je odrekel svoji lastni neranljivosti, je večni temelj svetu dovolil biti. Vse kreature dolgujejo svoje bivanje temu samozanikanju, od katerega so prejele tisto, kar je bilo od onstranstva mogoče prejeti. Potem ko se je v celoti prepustil nastajajočemu svetu, Bog nima ničesar več, kar bi lahko dal: zdaj je na človeku, da da njemu. In on to lahko stori, tako da si na svojih življenjskih poteh prizadeva za tem, da se ne bi zgodilo ali da se ne bi prepogosto zgodilo, da bi se Bog zato, ker je dopustil nastajanje sveta, moral kesati.« Lahko se zavedamo vseh težav pri poskusu razgrnitve mita, ki si ga je kot simbol zamislil Jonas, lahko upoštevamo njegovo vnaprejšnje opozorilo, da se ob takšnih mitih ni mogoče izogniti antropomorfni metaforiki, vendar nas spekulacije o Božjem kesanju in podobnem ob vsem trudu vseeno zrinejo čez rob filozofske odprtosti.

148 To, kar lahko razumemo in kot tako razumljeno tudi doumemo, sprejmemo, je Jonasova utemeljitev tega, kar *želi* verjeti. Ni pa moč sprejeti, če vnaprej ne pristanemo na spekulacije, tega, *v kar* želi verjeti Jonas. Če se na tisto, čemur Jonas pravi »skrita svetost«, še lahko navežem, s tem pa tudi na misel o »večvrednosti dobrega nad zlim«, ki da – tu že zahajamo v spekulacijo – rešuje »vedrino nevidnega kraljestva«, pa njegove teodiceje, ki skuša ob prizorih »uplinjenih in sežganih otrok v Auschwitzu« rešiti Boga, ga tako rekoč odrešiti z njegovim počlovečenjem, ne morem več doumeti. Jonas nas postavlja ob pomorjenih otrocih pred tale prizor, potiska v naslednji okvir:

»Njihovega trpljenja so pri ljudeh hitro pozabljena, njihova imena pa še hitreje. Druga možnost jim ni bila dana, večnost pa nima nobenega nadomestila za to, kar se je spridilo v času. Ali so te žrtve potemtakem izključene iz večnosti, v katero so njihovi mučitelji in morilci stopili s silo, kajti lahko so *delovali* – sicer gnusno, toda prištevno, in tako na obličju večnosti zapustili svoje temno znamenje? Upiram se temu, da bi to verjel. Želim pa verjeti naslednje: da je v višavah nad opustošenjem in oskrunitvijo človeške podobe bil jok; da je stokanje odgovorilo dvigajočemu kriku neskončnega trpljenja – in jeza ob strašni nepravici, ki je bila povzročena resničnosti in možnosti slehernega, tako zločinsko žrtvovanega življenja –, in da je bila vsaka od teh reakcij spodletel poskus Boga.« (205)

Ob ta izvajanja lahko postavimo Ivanov odgovor iz *Bratov Karamazovih* F. M. Dostojevskega: *Vračam vstopnico za nebesa; vse dotlej, dokler bodo na tem svetu trpeli in umirali nedolžni otroci, mi je misel na lastno blaženo življenje gnusna*. Na svoj posebni način Jonasova predstava je tolažilna. Toda za koga? Zagotovo ne za pomorjene otroke. Job je po Božji preizkušnji spet dobil lepo število otrok, toda otrok, ki jih je zaradi preizkušnje Joba Bog tako rekoč ubil, ni bilo več. Bili so izkoriščeni kot sredstvo. Tako kakor je bil pozneje kot sredstvo izkoriščen, četudi z lastnim pristankom, Božji Sin. Moderni duh vsaj od Kanta naprej na takšno instrumentalizacijo človekovega življenja oz. trpljenja ne pristaja več; imperativno in kategorično jo zavrača. Jonas se tega zaveda. Če Bog je in če je vsemogočen, potem je njegova krivda, če je tako, kakor je. Kakorkoli obračamo, Bog kot Vsemogočni, v luči ali senci katerega se niti las ne skrivi na glavi, je odgovoren za vse, tudi za trpljenje in smrt otrok. Boga je ob mučenju otrok zato mogoče razumeti in ga opravičiti le, če v resnici ni vsemogočen, marveč je pred tem, kar se dogaja v svetu, brez moči. To je misel, ki se porodi po 2. svetovni vojni in na katero niso pristali samo judovski misleci, ampak tudi nekateri krščanski teologi, zlasti pripadniki tako imenovane teologije mrtvega Boga. Jonasova misel je: Če bi Bog lahko, potem bi moral preprečiti; torej ga sploh ni (bilo) ali pa nima ustrezne, morda sploh nobene moči. Ni v dejavnem, marveč v trpnem položaju oz. stanju.

A čemu in od kod potem sploh še vera v Boga? Zanj ni razločljivih razlogov, zato se verujoči ponavadi sklicujejo – bolj ali manj ponosno – na Božjo milost. Vera naj bi bila dar (Božje) milosti. To seveda ni nič drugega kot pričevanje o lastni veri, kajti po vsebini je misel povsem tавтоloška: Da bi se na svojo vero lahko sklicevali kot na dar Boga oz. njegove milosti, moramo v Boga že verovati. S sklicem na dar milosti torej izrazimo le to, da naša vera izvirno ni rezultat naše hotene odločitve, marveč nam je nekako dana in v tem smislu darovana. Toda v tem smislu nam je dana, ko nas in če nas obsede, tudi vsakršna halucinacija. Če smo z njo zadovoljni, ali pa smo nad njo celo vzhičeni, jo bomo sprejeli že tudi kot dar. Če pa nas navda z grozo, jo bomo seveda zavračali; ne bomo je imeli za nekaj podarjenega, marveč za nekaj vsiljenega, morda pa jo bomo razumeli celo kot duhovno posilstvo. No, pri verujočih v dobrega Boga vloga Posiljevalca prevzame Zlobec ali Hudič, skratka satan.

To pa je predstava, ki se moderni misli zdi prepoceni. Prenos odgovornosti se ne zdi verodostojen. Zato Jonas pod tem obnebjem sploh ne razmišlja. Marveč vztraja pri vse druge izhode izključujoči sovpetosti človeštva in božanstva.

»Če je skrivna simpatija, ki povezuje našo bit z onstranskim stanjem, dejavna v obeh smereh, in ne samo od nas navzgor – kako bi sicer imeli v nas tisto spričevalo, na katero se je edino lahko opiral naš argument za večnost? – potem bo ono stanje s svoje strani v resonanci z našim stanjem, včasih dejansko, četudi ne vselej občuteno: dandanes pa morda občuteno v splošnem nelagodju, v globoki razglašenosti sodobnega duha.« Možno pa je tudi, sklepa Jonas, da se nam preko vseh mnogoplastnih notranjezgodovinskih dejavnikov vzvratno učinkujoč oglašja tudi »zmedenost transcendentnega reda«, ki so jo povzročili nakopičeni zločini današnje dobe. V tem primeru bi nam moderno razploženje samo na paradoksen način zrcalilo nesmrtnost, ki jo sicer zanika. Ne sicer našo, pač pa nesmrtnost večnosti kot večnosti božanstva.

150

Bilo bi prav, se zavzema Jonas, če bi bili umorjeni vsaj na ta način deležni nesmrtnosti. Naša naloga, naloga živih pa je, da odženemo sence z naših čel, lahko bi po Janezu Berniku rekli tudi sence z naših duš, ter zanamcem omogočimo novo možnost duševne vedrine, namreč s tem, da jo najprej vrnemo nevidnemu svetu večnosti. To je toliko bolj pomembno, kolikor nas neka druga senca, senca atomske bombe opozarja, da je »podoba Boga v nevarnosti kot še nikoli doslej«; saj pomeni, da je »skupaj s časovno na kocki tudi večna stvar«. Ta vidik naše odgovornosti bi nas lahko, če se ga zavemo, ubranil »pred še hujšim izdajstvom« v stilu »za nami vesoljni potop«. Potemtakem v naših rokah, naj bodo še tako negotove, držimo »prihodnost božje avanture na zemlji, pri čemer pa je«, opominja Jonas, »ne smemo pustiti na cedilu, četudi pri tem pustimo na cedilu same sebe«. Človekova odgovornost je torej dvojna: zase oz. pred seboj samim in pred Bogom oz. za Boga. »Ena je, ob omejenosti naše daljnovidnosti in kompleksnosti svetnih reči, v veliki meri igra sreče in naključja; druga pa ima gotovost vrednostnih norm, ki po bibličnih besedah niso tuje našemu srcu. Lahko pa obstaja tudi neka tretja dimenzija odgovornosti, takšna, ki je v skladu s tisto domnevano, nepredvidljivo vzajemnostjo, s katero večnost, ne da bi pri tem posegla v fizični tok reči, izraža svoje notranje stanje kot duševno podlago neke cele generacije, s katero mora živeti.« (206) Toda že prvi dve odgovornosti po Jonasu zadoščata, da nas pokličeta k naši nalogi. In čeprav »nas ne čaka nobeno večno življenje, niti večni povratak tega, našega Tu, lahko vendarle mislimo na nesmrtnost«, namreč prav tedaj, ko v našem kratkem življenju pomagamo trpečim smrtnikom, s tem pa, saj smo na ta način postali njegovi pomočniki, že tudi nesmrtnemu Bogu.

Ker je nesmrten edino Bog, človeku – osebna, individualna – nesmrtnost kot taka ne pripada, pripada pa mu, še več, zavezan ji je, skrb za usodo Boga; prav

z njo deleži na Božji nesmrtnosti, tako da je prek tega deleženja v omejenem, človeškem pomenu »nesmrten« tudi človek sam. Če si bo svojo »nesmrtnost« s svojo ustrezno skrbjo za Božjo nesmrtnost seveda zagotovil. Kajti s »smrtjo« Boga bi propadla tudi ta, poslednja možnost človekove »nesmrtnosti«. Te Jonasove končne misli lahko sprejmemo z večjim ali manjšim navdušenjem; vsekakor pa motijo narekovaji, s katerimi smo v okviru Jonasovega mita o nesmrtnosti – mita kot nadomestka ideje v Descartesovem pomenu, tj. ideje kot jasne in razločne predstave – prisiljeni opremiti na eni strani človekovo nesmrtnost, na drugi strani pa Božjo smrtnost. Kajti še zmerom velja Anzelmov ontološki argument za bivanje Boga; če ne v pozitivni, pa zagotovo v negativni obliki: Bog, ki ni večno in v tem smislu nesmrtno bitje, pač ni Bog, saj k bistvu (pojmu) Boga spada ravno njegova nesmrtnost, torej večnost kot ireduktibilni božji predikat. Če bi bil s človekovim samouničenjem uničen tudi Bog, potem bi se nič izkazal kot močnejši od vsega, kar je. Močnejši ne samo od vsega, kar je, od vsega bivajočega, kamor poleg drugega bivajočega spada Bog kot izvirno, stvarniško Bivajoče, ampak tudi od biti same.

A pogledjmo si vse skupaj še z nekega drugega vidika, vidika, ki ga v svojem pismu osvetli Bultmann. Bultmann kot utemeljitelj dialektične teologije, katere metoda temelji na demitologiziranju vseh mitov, skuša izluščiti demitologizirano jedro tudi iz Jonasovega mita o nesmrtnosti. Najprej povzame glavne točke tega mita:

1. nemožnost govora o nesmrtnosti kot večnem trajanju imena in zgodovinskega učinka;
 2. resničnost je tisto, kar se pojavlja, torej spada k njej tudi naša časovnost oz. zgodovinskost, tj. naša končnost;
 3. v zdaju odločilne odločitve sovpadata večnost in ničnost, saj je ta zdaj zadnji trenutek časa, ki nam je dan, torej konec, ki ga vidimo v luči onstran časa;
 4. zato prav samozanikanje v odločilnem dejanju pomeni povezavo z večnostjo;
 5. s svojimi, na usodo božanstva učinkujočimi in v tem pomenu nesmrtnimi dejanji smo morda, vzvratno gledano, eksperimenti večnosti;
 6. pogoj za to, da smo soudeleženi v usodi božanstva, v njegovem dviganju iz imanence v transcendenco, v procesu, skozi katerega postaja ono samo, je menjavanje življenja in smrti, tj. smrtnost individuov;
-

7. vendar so človekova odločilna, za boštvo samo usodna dejanja vložki (»ko-raki«) večnosti in zato kljub svoji minljivosti »nesmrtna«;

8. umorjeni ob tem postanejo del nesmrtnosti, kolikor tistim, ki živijo naprej, iz trpljenja raste naloga, da ustvarijo novo možnost vedrine nevidnega sveta in

9. ker to, da svet sploh eksistira, ni nujnost, temveč temelji na samoopustitvi in samoodpovedi večnega temelja, mu človek dolguje zahvalo tako za svoje življenje (= da sploh je) kot za nesmrtnost v prikazanem pomenu, kajti v obeh primerih gre za dar,

Bultmann iz teh točk izlušči temeljni paradoks, da je v imanentnem (svetnem, človeškem, smrtnem) dano transcendentno (božje, večno, nesmrtno) kot njegova stalna možnost, možnost, ki pa se jo je prav zato treba vselej znova ozavestiti in po odločitvi uresničiti. »Odgovornost, ki je dana na ta način, je odgovornost pred Bogom.« (209) Bultmann soglaša z Jonasom, da človek, ker je svoboden, v razmerju s transcendentno instanco nosi odgovornost. Toda, se vpraša, kaj pomeni ta odgovornost? Gre za odgovornost pred Bogom ali pa smo res odgovorni tudi za Boga? Ni človek odgovoren predvsem, če ne izključno, za samega sebe? Morda je po svoje odgovoren tudi za univerzum? Toda preden odgovorimo na ta vprašanja, bi morali fiksirati, meni Bultmann, metodološko izhodišče razprave in v njej obravnavanih hipotez. Ob tem še posebej opozori na odnos med estetiko in etiko, na razliko med estetičnim in etičnim pristopom.

152

Bultmann izhaja iz tega, da je kaj slabo zagotovilo trpečim ali mučenim pa tudi njihovim potomcem, da je njihovo trpljenje »smiselno dogajanje v usodi Boga, v procesu, v katerem pridobi božanstvo svojo resničnost skozi menjavanje življenja in smrti« (211). Sam se lahko sprijaznim, zagotavlja Bultmann, da je menjavanje življenja in smrti, da je torej telesna smrtnost cena, ki jo je treba plačati za proces božje usode; »in jaz ne zahtevam osebne nesmrtnosti«. Vendar pogled na menjavanje, ki je podvrženo pogoju umiranja, ne nudi odgovora, nadaljuje Bultmann, na vprašanje, ki ga zastavlja moje lastno umiranje, vselej moja smrt. Takšen pogled zato ostaja v območju estetskega. Motriti svet na ta način pomeni motriti ga od zunaj, ga opazovati kot igro nasprotij. Obstajajo nasprotja, toda skozi njihovo enotnost prihaja do sprave med njimi, se pravi, prihajalo naj bi do harmonične enotnosti nasprotij, kakršno razglašata Kuzanski ali Goethe. Gre torej za pogled, ki ne izvira iz lastne eksistence, marveč se ravna po znotrajsvetnem bivanju. Ni izraz lastnega razumevanja eksistence, marveč nekega splošnega pojmovanja človeka:

»Ni se mogoče izogniti temu, da ne bi prispodobe o božji usodi, ki ste jo Vi podali, primerjali s Heideggrovo mislijo o Seins-Geschik (čeprav tukaj Geschick ne pomeni usode). Vendar nisem povsem prepričan, da Heideggrovo misel razumem. Kljub temu pa želim vprašati, ali bit pri njem ni razumljena iz eksistence oz. iz zgodovinskosti človeške biti (kot vselej moje).

Heidegger ne postavlja, tako kot Vi, vprašanja o pratemelju biti, ki je priljubljeno pri teologih; in kot se mi zdi,« poudari s svojo teološko avtoriteto Bultmann, »upravičeno. On torej ne sprašuje (če ga prav razumem) po smislu biti tako, kot to v bistvu počnete Vi. Ali ne bi bilo treba na mesto vprašanja o smislu biti postaviti vprašanje o bistvu biti, tj. o tem, kaj 'bit' sploh pomeni? Ali ni mogoče postaviti vprašanja o smislu biti samo kot vprašanje o smislu vselej moje biti?« (212)

Bultmannovo očitane – Nemca, navsezadnje soodgovornega za Auschwitz, Judu – estetiške pozicije Jonasu je, milo rečeno, neokusno. Tudi zaradi tega, ker si Bultmann, kakor bomo videli, ni vzel dovolj časa, da bi zares premisli, o čem govori Jonas. To pa ne pomeni, da tudi Bultmannovo opozarjanje Jonasa, Heideggrovega in svojega učenca, na hermenevtiko eksistence oz. fenomenologijo biti ni upravičeno.

153

Glede »estetičnega«, harmoničnega pojma (»pomirjena enotnost nasprotij«) Jonas Bultmannu odvrne, da to pravzaprav ni bila njegova misel, drugače rečeno, da mu je bila kot taka neupravičeno pripisana. Ne gre za »soglasje nasprotij«, marveč za to, da je božjo »vedrino«, božjo »radost« ob uspelem inkarnacijskem tveganju treba razumeti kot izraz zadoščenja: kot soglasje z »dobrim«, поблиže, z nravno dobrim. Priča smo božjemu odobravanju in olajšanju, saj je obstajala velika nevarnost ponesrečenja in izdaje. Kajti polno tveganje inkarnacije, ki se ji je prepustilo božanstvo, je moralo vase vključiti tudi možnost zlega. Navsezadnje gre torej za teodicejo, a spet za specifično, jonasovsko obarvano teodicejo.

Zlo za Jonasa namreč ni, tako kot v stoiški in plotinski teodiceji, v funkciji dobrega. Ni zgolj nekaj manj popolnega, le relativno »slabega« in zato v službi popolnosti celote, ki je kot taka lahko le dobra. Zlo je »resnično zanikanje dobrega, je njegova realna ničnost« (214), zato med njima ne more priti do nobene »harmonične poravnave, ki bi potemtakem bila boljši del dobrega, torej boljša kot samo dobro«. To, da je zlo kljub temu, namreč kot možnost, nujno za

svetno uresničevanje dobrega, čeprav ne kot njegov del, temveč kot njegovo nasprotje, pa pomeni, da je najvišje dobro svoboda, narava pa le priprava zanj. Le kot zmerom znova ponovljena odločitev, ob možnosti napak in predru- gačenj, dobro skozi časovno uresničevanje zadobi svojo konkretnost in ab- straktna dobrotu zunajčasovnega, še ne preizkušenega, zgolj pri sebi bivajočega božanstva lahko postane substancialna. Lahko postane, ne mora postati.

Medtem ko je v anorganskem svetu vprašanje božjega uspeha vpeto v nasprotje med kaosom in formo, v organskem svetu v nasprotje med bitjo (čutnostjo, čustvenostjo, vsemi izkustvi biti) in nebitjo (in strahom pred smrtjo, ki se izraža z nagonom po samohranitvi), pa je s človekom božje tveganje dodatno po- stavljeno v nasprotje med dobrim in zlim. Za bogastvo form je zaradi njihove nedolžnosti še moč govoriti kot o nečem estetičnem, ob nasprotju med bitjo in nebitjo, življenjem in smrtjo pa ne več. Bog do tega ni ravnodušen, v resnici je zainteresiran za vse. Saj na začetku *Biblije* Bog kot Stvarnik že pri stvaritvi anorganskega, ponovno pa pri stvaritvi organskega sveta, torej še pred stva- ritvijo človeka, vse ustvarjeno označi za »dobro«. Ker tukaj še ne gre za dobro v moralnem pomenu, takšna božja označitev pomeni, da je za Boga že *bit kot taka* – s tem pa tudi njeno obilje in njena raznovrstnost – dobra; da je njena dobrost Božji *interes*:

154

»Toda ta interes postane potem pri človeku dejansko etični interes – to je smisel njegove svobode in njenega strašnega tveganja, da za ceno grešnosti volje omogoča njeno svetost –, vedrina pa, če ji je dano zablesteti, trepeta nad pre- padom zaradi skrbi in globokega razočaranja. Toliko moram zavrniti Vašo označbo moje intence za ‚estetično‘. Kljub temu pa estetično, v njegovih zgod- nejših stopnjah, v človeku ni preklicano. Nasprotno, je celo del človekovih etičnih dolžnosti do božanstva, ki se je povnanjilo v bit, da bi v sebe povzelo njeno obilje, da bi bilo do tega obilja budno in odprto, ga zrcalilo, spoznavalo in v spoznavanju ljubilo. Kajti v vsem, pri Spinozi in Heglu v neogroženem smislu, pri meni pa v ogroženem, se Bog, ki je postal svet, izkuša v potrjevanju in unovčuje svoj vložek. Mi, ki želimo biti mi in s tem sprejeti žrtev inkarnacije, moramo inkarnacijo opravičiti. Pred sončnim zahodom lahko omagamo – ali pa ga prestanemo. Zrcaljenje in odgovarjanje biti v umetnosti ter spoznavanje biti v znanosti sta torej človekova npravna dolžnost. S svojim samoizpolnje- vanjem človek pri tem izpolnjuje potrebo celotne biti. Objektivno vedenje je še mogoče imenovati estetično, toda način, kako ga pridobimo, je etičen.« (215)

To se po Jonasu izrecno izrazi s Sokratom, pri katerem je onkraj estetičnega tako spoznavanje samo kot tisto, na kar se nanaša in zaradi česar je spoznavanje. Ob tem nareka »spoznaj samega sebe« ni mogoče ločiti od spoznavanja stvari, kajti samospoznavanje je možno le skozi razumevanje in spoznavanje celote. Celote kot celote ni mogoče opazovati drugače kot »od zunaj«; in prav v tem je svoboda duha, v njegovi zmožnosti pregleda; seveda je ta »od zunaj« nujno v narekovajih, saj sam, namreč kot del celote, celote v njeni totalnosti ne morem nikoli »videti«, kljub temu pa je moč o njej govoriti smiselno: o njeni naravi, njenem temelju in njenih določilih. Če pa mora biti zakon človekovega ravnanja izpeljan iz narave celote, kar pomeni, »da je človek na voljo celoti, in ne celota človeku« (216), potrebuje tudi etika svoj temelj, in to je ontologija.

Jonas kljub navidezni podobnosti stališča, da »mora biti etika utemeljena v ontologiji«, s stoicizmom, podobnost zavrne. »Kajti stoiška celota je vselej popoln, v celoti obstajajoč univerzum, v katerega ohranjajoči enakosti sem samo začasni del, ki bo zamenjan s podobnim. Nasprotno pa v mojem mitu ‚celota‘ božanstva, ki se je inkarnirala, ni ‚tukaj‘, temveč je nastajajoča usoda, ki se, vselej še ne odločena, vedno znova odloča in pri kateri jaz, s svojim bivanjem, soodločam – čeprav ne morem biti nikoli prepričan o tem, kako odločilno vplivam na večnost s svojim početjem, pa sem s svojo vsakokratno prisotnostjo nezamenljivo odgovoren.« (216) Človek torej ni povzeto delujoči del neke sestavljene celote, ravno tako pa tudi celota ni neka zunanja celota delov; zato je tudi moj »zunaj«, ki mi omogoča opazovalno gledišče, nekaj notranjega, nekaj, kar v zunanosti fizičnega univerzuma, ko se izpostavlja, samega sebe postavlja na kocko.

155

III.

Ustvarjanje torej ni nekaj, kar se je po *Bibliji* zgodilo, in to dokončno, v šestih dneh (karkoli naj ti dnevi že pomenijo), tudi ni nekoliko daljši postopek, ki si ga s svojimi pomožnimi bogovi privošči demiurg iz Platonovega *Timaja*, marveč še zmerom traja. Ustvarjanje, ki ni samo ustvarjanje sveta, človeka in zgodovine, ampak tudi ustvarjanje, kljub njegovi večnosti, Boga samega. Vsa-ko človekovo dejanje povratno učinkuje na človekovega Stvarnika. Na njegovo, kot bi rekli naši dedje, bitje in žitje.

S takšno podobo svetovnega in človekovega razvoja, katerega vzrok, obenem pa učinek je njegovo boštveno – ne pa tudi božansko – Počelo, Jonas seveda

prelamlja s temeljnima zapovedma svojih učiteljev, Heidegggra in Bultmanna, filozofa in teologa. Krši Heideggrovo zahtevo o *deteologizaciji* filozofije in Bultmanno zahtevo o *demitologizaciji* teologije. S tem pa zapušča tudi fenomenološko oz. hermenevitično izhodišče, na katerega ga opozarja Bultmann. Ne začinja od sebe, ne izhaja iz lastne eksistence, iz svoje smrtne biti, marveč iz Boga in njegove nesmrtnosti. Kako je takšna remitologizacija in reteologizacija po Nietzschejevi razglasitvi smrti Boga sploh še možna? Kako je mogoče, da se je Husserlova učenka in Heideggrova prijateljica Edith Stein na višku svojih fenomenoloških prizadevanj obrnila k religiji, se zatekla h katoliškemu krščanstvu, zapustila univerzo, stopila v samostan in zaživelala novo, svetniško življenje?

LITERATURA:

Hans Jonas: Unsterblichkeit und heutige Existenz; v Hans Jonas: Zwischen Nichts und Ewigkeit, Vandenhoeck&Ruprecht, Goettingen 1963.

Hans Jonas: Nesmrtnost in današnja eksistenca, Phainomena 6 (1997) 21–22.

“Τῆς Δικαιοσύνης ἦλιε νοητέ” »MISELNO SONCE PRAVIČNOSTI«, PLATON IN PREDPLATONSKO PRAVNO MIŠLJENJE (Antifon in Tukidid)*

πάσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται. Plato Menex 246.e.7-247.a.2.

157

Vsaka znanost v ločenosti od pravičnosti in druge vrline se zdi zmožnost za vse, ne pa modrost. (Mx. 246e-274a)

Za razmišljanje o pravičnosti in o Platonu se zdi pesniško mišljenje nekaj neizogibnega. V 6. pesmi pesnitve *To Ἀξιὸν ἐστὶν* pravi pesnik Elitis:

»Τῆς Δικαιοσύνης ἦλιε νοητέ * καὶ μυρσύνη σὺ δοξαστική
μὴ παρακαλῶ σας μὴ * λησμονᾶτε τῇ χώρᾳ μου!²

Ko Elitis ideal pravičnosti povezuje z vencem mirte, tedaj to povezavo moremo razumeti tako, da pravičnosti ni samo neka vrednota po sebi, temveč jo je treba uresničevati tudi v človeškem vsakdanjem življenju.

* Ta razprava je bila prebrana na mednarodnem simpoziju »Platon über das Gute und Gerechtigkeit«, ki ga je organizirala hrvatska »Udruga za unapređenje filozofije« v palači Matice Hrvatske v Zagrebu, v času od 4. do 6. marca 2004.

² »Miselno sonce pravičnosti * in slavlina mirta ti, prosim vaju, da nikoli * ne pozabita moje dežele!«
Elitis, O.: *Τὸ Ἀξιὸν Ἑστὶν*, v: Πόηση, Ιακωβος 2002, str. 167.

Ti verzi evocirajo Platonov nauk o pravičnosti in o ideji dobrega, ki je kakor sonce, ki vsem stvarjem daje obstoj in življenje, vsem stvarjem daje bit in spoznanje. Toda v Elitisovi pesmi je evocirana tudi ideja orfične univerzalne pravičnosti, ki jo izražata zlasti dve orfični himni, to je himna pravici in himna pravičnosti. Himna pravici, Dike (št. 60), spominja na Heziodove ideje o pravici in se glasi:

Δίκης θυμίαμα λίβανον.
 Ὅμμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφου,
 ἥ καὶ Ζηνὸς ἀνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἵζει
 οὐρανόθεν καθορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων,
 τοῖς ἀδίκους τιμωρὸς ἐπιβρίθουσα δικαία,
 ἐξ ἰσότητος ἀληθείαι συνάγους ἀνὸμοια.³

Himna o pravičnosti pa govori o skrbi za pravico in o tem, kako je vse stvari treba spraviti pod jarem pravičnosti. Obe himni pa pospremi dišava, kadilo, medtem ko jo Elitis nadomesti z mirto.

- 158** Nastanek orfične ideje pravičnosti je kronološko težko zasledovati. V orfičnem pesništvu je pravičnost utemeljena v postavi, Themis, ki pomeni prvobitno postavo in ima tudi religiozni pomen. Orfično idejo pravičnosti je Platon vključil v svojo filozofsko etiko.

Homerska aristokratska etika, kakor jo podpira olimpska religija, dasiravno je v zgodovini evropske kulture pomenila – po besedah M. I. Finleya – »intelektualno revolucijo«, je pustila nerešena številna moralna vprašanja. Zato je bila potrebna »še neka druga revolucija, tokrat moralna, ki bi spremenila Zevsa in naredila iz kralja junaške družbe princip svetovne pravičnosti«. ⁴ Po Vegettiju imamo dve smeri preseganja Homerja: filozofijo »zakona« in religiozno misel o duši, ⁵ kakršno najdemo pri orfikih.

Idejo pravičnosti je v grško mišljenje vpeljal Heziod:

³ ΟΡΦΙΚΑ 2003, str. 220–222. – »Opevam oko Pravice, ki vse zre, svetlega obraza, / Ki sedi na svetem prestolu vladarja Zevsa, / Ki z neba gleda življenje smrtnikov mnogih narodov, / Ki krivične na pravičen način obteži s kaznijo, / Ki povezuje neenako z resnico po enakosti.«

⁴ Finley, 1978², str. 174.

⁵ Vegetti 1990², str. 31

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
 ἵνα· ἀνθρώποισι δῆδωκε δίκην,
 ἣ πολλὸν ἀρίστη γίνεται· (Dela in dnevi, 276–280).⁶

Vprašanje pravičnosti v osebnem, političnem, pravnem in religioznem smislu je še vedno zelo aktualno. To kaže cela vrsta današnjih nerešenih problemov: Ciper, Palestina – Izrael, področje bivše Jugoslavije, Afganistan, Irak idr. Eno najbolj znamenitih besedil o pravičnosti v Novi zavezi je Jakobovo pismo, kjer je govor o tem, kako človekova jeza (ὀργή) ruši Božjo pravičnost, in o odnosu pravica, resnica in mir.

Ideja pravičnost pomeni konkretizacijo celotne etike, tako religiozne kakor politične in individualne. V njej tako pride do izraza odnos filozofije in politike, ekonomije in armade, znanja in moči. V zapisu »Pota svobode« (spomladi 1884) je Nietzsche pravičnost določil kot temeljno določilo človeškega življenja in bivanja:

»Pravičnost kot ustvarjalen, izločujoč in uničujoč način mišljenja, na osnovi cenitev vrednosti: *najvišja predstavica življenja samega*«. ⁷

159

Toda takšna pravičnost se uveljavlja preko vrednotenja in zmožnosti njihovega uveljavljanja – s tem je tako odprta tematika sodobne globalne politike, ki jo je opisal Heidegger v Odseku III svojih zapisov in seminarjev.⁸

Pri razlagi ideje pravičnosti se bomo opirali na nekatera določila Aristotelove etike in politike. Aristotel ostaja naš »altro interlocutore meta-cronico«, kakor ga je imenoval M. Vegetti,⁹ ker je oblikoval jasno filozofsko stališče tako o etični problematiki kakor tudio splošnih moralnih vprašanjih. Seveda pa je to meta-zgodovinsko stališče treba razumeti v smislu stopnjevitosti zgodovinskosti.

Glede dobrih, lepih in pravičnih stvari obstajajo neštevilni spori, ki jih Aristotel hoče preseči. V *Nikomahovi etiki* ugotavlja, da se tako pravičnost kakor tudi

⁶ Heziod: »To je postava, ki Zeus jo Kronion ljudem je določil: ... toda ljudem pravičnost je dal, najvišjo dobrino.«

⁷ Nietzsche 1988, KSA 11, str. 141/25[484] – »Gerechtigkeit als bauende ausscheidende vernichtende Denkweise, aus den Werthschätzungen heraus: *höchster Repräsentant des Lebens selber*.

⁸ Heidegger, Nietzsche I, Pfullingen 1961, str. 632 sl.

⁹ Vegetti 1990², str. IX.

krivica izrekata na več načinov, $\pi\lambda\epsilon\sigma\nu\alpha\chi\omega\varsigma$ (EN V, 2, 1129a26). Homonimnost pravičnosti pa ostaja skrita, ker pri njej nobena vidna razlika ni tako velika kakor npr. pri homonimiji besede $\kappa\lambda\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ – ključ in ključnica. Pri pravici in krivici so razlike preblizu skupaj in jih tako zamešamo (EN V 2, 1129a26). Bistvo določila pravičnosti je zakonitost in enakost, $\tau\acute{o}$ $\nu\acute{o}\mu\iota\mu\omicron\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\acute{\iota}\sigma\omicron\nu$. Aristotel šteje pravičnost za najpomembnejšo in celo popolno vrlin, ker v njej ne gre samo za to, da človek ima neko vrlino sam za sebe ($\kappa\alpha\theta'$ $\alpha\acute{\upsilon}\tau\acute{o}\nu$), temveč tudi v odnosu do drugega ($\pi\rho\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$). Ravno zaradi tega, ker se oblikuje v odnosu do drugega, je pravičnost »tuje dobro«, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\tau\rho\iota\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$. Aristotel zato pravičnost primerja z najsvetlejšo zvezdo, z Večernico oz. Danico (EN V 3, 1129a25). Zato prevzema Teognisov izrek, ki je prešel v pregovor, da je v pravičnosti prisotna v svoji zbranosti vsa vrlina:

”ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ’ ἀρετὴ ἐνι.”¹⁰

Vprašanje pravičnosti je vprašanje človekove skupnosti. Ker pa v družbi nastopajo odnosi podrejenosti in nadrejenosti, se pravičnost pokaže šele v državni skupnosti. Aristotel z odobravanjem navaja Biantov izrek:

160 ἀρχὴ ἄνδρα δείξει.¹¹

Ker je celovita pravičnost navzoča samo v odnosu do drugega, jo je tudi opredeliti mogoče le s celotno vzgojo, $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ (EN, 1130b26), katere program je Aristotel načrtoval v VII. In VIII. Knjigi Politike, ki sta ponovitev Platonove teorije vzgoje v *Državi* in *Zakonih*.

Pravičnost mora vpostaviti nekakšno sredino med različnimi družbenimi subjekti in glede različnih dobrin. Zato se teorija pravičnosti opredeljuje kot sorazmerje, $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$. Vsako sorazmerje pa je nekakšna harmonija, ki ohranja polis (1132b34).

Politično pravo ni samo zadeva zakonitosti, temveč narave. Naravno pravo pa ni nekaj nespremenljivega, ker je vsaka narava spremenljiva, $\kappa\iota\nu\eta\tau\acute{o}\nu$ (EN 1034b17sl.). Kakor so zakoni spremenljivi, tako pa narava ni samo nespremenljiva, temveč tudi gibljiva. Spremenljiva sta tako naravno kakor pozitivno pravo.

¹⁰ Aristotel, EN, 1129b29-30: »v pravičnosti je zbrana vsa krepost« (prev. Gantar).

¹¹ Aristotel, EN, 1130a1-2: »Kadar ima oblast, spoznaš moža« (prev. Gantar).

Teorijo zakonov pa Aristotel razvija v Retoriki, ob obravnavi sodnega govornišva (I 10), ki se sooča s krivico. Krivica se določa po zakonih, zakoni pa so posebni ali pisani ter splošni ali nenapisani. Nenapisani zakon je lahko ali naraven ali poseben (Rh. 1368b7 in 1373b4sl.). Splošni zakon je isto kakor naravni zakon. Splošni naravni zakon je to, kar postavlja Antigona in kar zahteva Empedokles, da namreč ne smemo ubijati tega, kar je živo (Rh. 1373b14sl.). Med naravno pravo spada torej svetost življenja, ki so jo najprej formulirali orfiki. Tako je v orfični Himni Nebu izrecno omenjeno sveto življenje, ζῶον ὁσίων (Himna 4. 9).

Kaj je podlaga primerjave med Platonom na eni ter Antifonom in Tukididom na drugi strani? Vsi trije obravnavajo odnose med naravo, zakoni in vzgojo. Skupna vsem je ideja harmonije. In v tem okviru se pojavijo novi vidiki ideje pravičnosti. Antifon je za Platona predstavnik sofističnega ateizma glede razumevanja narave,¹² za Aristotela pa je pomemben predstavnik predsokratske fizike. Ko Aristotel – v Fiziki in v Politiki – izobrazbo vključi v celoto narave, s tem nadaljuje tematiko, ki jo najdemo tudi pri predsokratikih, zlasti pri Antifonu in Demokritu.

Razprava bo imela tri korake: 1. Antifonova teorija pravičnosti, 2. Tukididov opis velike vojne (κίνησις) kot rušenje politične pravičnosti. 3. Platonova »druga plovba« v teoriji pravičnosti.

1. Antifonova fenomenologija pravičnosti

Naj razpravo o njem začnemo z besedo F. Decleve Caizzi, ki je izredno zasluzna za razumevanje njegove filozofije: »Pravičnost je bila glavna tema razprave v Atenah v obdobju, ki sega od Ajshilovih Evmenid (456 pr. Kr.), z njihovo proslavitvijo ustanovitve sodišča na Areopagu, vse do procesa in smrti Sokrata (399 pr. Kr.), proslavljenih v Platonovi Apologiji.«¹³

Veliki teoretik pravičnosti v dobi sofistike je prav Antifon. Pri tem izhajam iz predpostavke, da sta Antifon »Sofist« in Antifon »Retor« en in isti avtor¹⁴ –

¹² Vgl. Decleve Caizzi, 1984.

¹³ Decleve Caizzi, 1999, str. 311.

¹⁴ Prim. o tem. Wiesner 1994/95.

Suidov Bizantinski Leksikon navaja kar tri Antifonte.¹⁵ Rodil se je okrog leta 480 v demu Ramnus. Ta kraj v SV delu Atike je v antiki slovel po velikem svetišču boginje Nemesis, medtem ko je bil v manjšem svetišču najden kip boginje Themis. Je najstarejši atiški govornik. Deloval je kot pisec govorov in učitelj govorništva. Tukidid je bil njegov učenec, μαθητής, čeprav obstajajo tudi pričevanja, da je bil njegov učitelj, καθηγητής ali sodelavec, ἑταῖρος. Njegova glavna retorična dela so: šest sodnih govorov, od tega tri tetralogije. Od retoričnih del je ohranjenih tudi nekaj odlomkov iz drugih govorov in iz njegovega zagovora pred atenskim sodiščem, ko je bil obtožen veleizdaje in obsojen na smrt. Drugi retorični spisi Antifona so: *Začetki in zaključki govorov* in *Govorniške veščine* (Ῥητορικαὶ τέχναι). Njegova filozofska dela so: *Resnica*, 2 knjigi – Ἀλήθεια, A, B, O slogi (soglasju), Περὶ ὁμοιολογίας, *Državnik*, Πολιτικός. in O razlagi sanj, Περὶ κρίσεως ὀνείρων. Kot filozof se je navezoval na Parmenidovo mišljenje biti in na predsokratsko teorijo narave. Spada tudi med začetnike »psihologije«, zlasti teorije razpoloženj in čustev, pa tudi razlage sanj.

162 Antifon ni bil samo retor in filozof, torej sofist, bil je tudi politik, ki je posegel v atensko politiko v zadnji tretjini peloponeške vojne z načrtom nove družbenopolitične ureditve, ko je oblast prevzel svet štiristotih. O Antifonu Tukidid poroča:

ὁ μέντοι ἅπαν τὸ πρᾶγμα ξυνθεὶς ὅτῳ τρόπῳ κατέστη ἐς τοῦτο καὶ ἐκ πλείστου ἐπιμεληθεὶς Ἀντιφῶν ἦν ἀνὴρ Ἀθηναίων τῶν καθ' ἑαυτὸν ἀρετῇ τε οὐδενὸς ὕστερος καὶ κράτιστος ἐνθυμηθῆναι γενόμενος καὶ ἃ γνοίη εἰπεῖν, καὶ ἐς μὲν δῆμον οὐ παριῶν οὐδ' ἐς ἄλλον ἀγῶνα ἐκούσιος οὐδένα, ἀλλ' ὑπόπτως τῷ πλήθει διὰ δόξαν δεινότητος διακείμενος, τοὺς μέντοι ἀγωνιζομένους καὶ ἐν δικαστηρίῳ καὶ ἐν δῆμῳ πλείστα εἰς ἀνὴρ, ὅστις ξυμβουλεύσαιτό τι, δυνάμενος ὠφελεῖν. καὶ αὐτὸς τε, ἐπειδὴ – μετέστη ἡ δημοκρατία καὶ ἐξ ἀγῶνός κατέστη – τὰ τῶν τετρακοσίων ἐν ὑστέρῳ μεταπεσόντα ὑπὸ τοῦ δῆμου ἐκακοῦτο, ἄριστα φαίνεται τῶν μέχρι ἐμοῦ ὑπὲρ αὐτῶν τούτων αἰτιαθεὶς, ὥς ξυγκατέστησε, θανάτου δίκην ἀπολογησάμενο.¹⁶ (8.68.1– 3)

¹⁵ ΣΟΥΙΔΑΣ, Λεξικό Βυζαντίο, Atene: Ekdosis Thyrathen 2002.

¹⁶ Tukidides 1958, str. 463: »Tisti, ki je vso zadevo zasnoval in jo oblikoval tako, da je prišla toliko

Njegova teorija pravičnosti je razvita v drugi knjiga spisa *Resnica*, ki izpričuje, da so tudi »fizikalni« spisi predsokratikov govorili o človeku, etosu in državi. Že naslov kaže, da je Antifonova filozofija nadaljevanje Parmenida. Tako pravi Zinsmaier: »Delo se je začelo s spoznavnoteoretskimi vprašanji, obravnavalo je metafiziko, matematiko, astronomijo in fiziko, da bi se naposled obrnilo k človeku, njegovi naravi in problemu določitve pravičnosti med konvencijo in naravo«. ¹⁷ Izhodišče njegove filozofije je eleatsko vprašanje biti, ki se oblikuje kot vprašanje delitve bivajočega, τὰ ὄντα. Teorija resnice je pri njem teorija celotne narave, physis, in načina njene ureditve, ki jo je imenoval δίαστασις (fr. 23) ali διάθεσις (fr. 24b). Vse v svetu se dogaja po naravi, umetnosti in slučaju. Narava kot celota čutnih in umskih stvari ima svoje zakone in je po biti večna. V vsakem naravnem bivajočem nastopa razlikovanje med snovjo in obliko, ki ga je prezvel in razvil Aristotel v Fiziki (B 1). ¹⁸

Antifonova teorija pravičnosti, ki je del njegove teorije zakonov, izhaja iz nasprotja med naravo in zakoni:

»Te stvari je treba podvreči raziskovanju (ῆ σκέψις) zato, ker so mnoge izmed pravnih zadev, ki so po zakonu, v vojni z naravo.« ¹⁹ (POxy 1364 + 3647, B 44, B, col.II)

163

Izhajajoč od širšega pojma narave razvija Antifon zelo subtilno analizo pozitivnega prava. Zakoni držav so stvar dogovora in niso samorasli, temveč so naravi dodani od zunaj. Pozitivni zakoni so postavljeni z vidika parcialnih interesov posameznih držav. Čeprav služijo dobrobiti določene države, se pogosto izkažejo za nasilje do posameznika, do posameznega naroda in do človeštva. Pozitivno pravo je »v vojni z naravo« (fr. B 44, fr. B, col. II). Poleg tega pomanjkljivosti pravnih postopkov ovirajo poravnavo krivic. Urejevalna funk-

daleč in ki je najbolj skrbel zanjo, je bil Antifon, človek, ki med Atenci njegovega časa po vrlini ni bil ob nikomer drugi in ki je bil najmočnejši v premisleku in po tem, da pove, kar je spoznal. Pred ljudstvom ni nastopal niti se ni prostovoljno podal v noben drug spor, vendar je bil za množico sumljiv, ker je slovel kot izreden govornik. Bolje kot kdo drug je svetoval in koristil vsakemu, ki je imel kakšno zadevo na sodišču ali pred ljudsko skupščino. In ko se je vrnila demokracija, je bil postavljen pred sodišče – ljudska stranka jih je namreč preganjala, kasneje je oblast štiristoterice padla – z obtožbo, da jo je pomagal postaviti. Tedaj je imel po moji sodbi najboljši obrambni govor zoper smrtno kazen«.

¹⁷ Schirren/Zinsmaier 2003, str. 124.

¹⁸ O tem Georgiadis, 1984.

¹⁹ Citiramo po izdaji Declava Caizzi 1989, ki se nekoliko razlikuje od Dielsove izdaje.

cija zakonov je ogrožena s pravno kazuistiko. Kršitev naravnega zakona je vedno kaznovana, ker škoda ni zadeva mnenja, temveč resnice (B 44, fr. A col. II).

Človek ima s svojim umom (γῶμη) zmožnost, da preko vzgoje razvija umetnosti in človeško bivanje vodi v smeri dobrobiti. Posebej pomembno je, da Antifon obravnava razmerje med naravo in zakonom, νόμος, pri čemer nomos označuje tako naravni zakon kakor tudi postavo, ki jo človeška skupnost oblikuje v posameznih državah. Prav tako obravnava pomen umetnosti za človekov položaj v svetu. Umetnosti prispevajo k človekovi udomačitvi v svetu, če jih gojimo na osnovi plemenite kulture, παίδευσις γένναία (fr. 60).

Naravne stvari se razvijajo po načelu bogatitve, rasti in interesov, τὸ ξυμφέρον, medtem ko so zakonsko določene stvari pogosto škodljive za naravo:

»Izmed koristnih stvari so tiste, ki so pod močjo zakonov, spone narave, tiste pa, ki so pod močjo narave, so svobodne.«

164 Pravičnost je določena kot delovanje v skladu z zakoni neke države: »[...] Pravičnost je torej to, da nekdo zakonskih določb polisa, v katerem pač živi kot njegov državljan, ne prestopa« (fr. B 44, fr. B, col. I). Toda med zakoni različnih držav so razlike in državljani ene države ne spoštujejo zakonov druge države. Zato države v medsebojnih odnosih zapadejo v krivico in nasilje: »V tem v odnosu drug do drugega ravnamo kot barbari, saj smo vsi v vsem enake narave, nato pa postanemo ali barbari ali Heleni.« (Fr. B 44, A, col II.). Po naravi nas nič ne opredeljuje ne za Grka ne za barbara.

Antifon vidi tu nek izvoren »razcep med nomos in physis«, ²⁰ ki pa ga ni razreševal z izigravanjem ene strani proti drugi. Vsekakor pa je obsojal etnično diskriminacijo. Posebna pomanjkljivost zakonov je tudi v tem, da sami po sebi niso dovolj močni, da bi preprečili dejanje krivice in dejanje agresije ali da bi kako drugače pomagali, ἐπιχούρησις, (B 44, B col. V). Tudi sodni postopki ne zagotavljajo vedno pravnega varstva. Na ta način Antifon obsoja tudi razredne razlike.

²⁰ Moulton 1972, str. 340.

Čeprav je Antifon ugotavljal pomanjkljivosti obstoječe administracije pravičnosti, pa ni zanikal pomena zakonov niti ni mislil, da je narava nekaj, kar je brez zakonov. Njegovo stališče je v splošnem kozmopolitsko. Njegovo načelo pravičnosti se glasi:

»in da je pravično to, da niti ne delamo krivice niti sami ne utrtevamo krivice.«(fr. A POxy 1792, col. II.)

To načelo lahko izrazimo v formuli »vzajemne nenapadalnosti«.²¹ Po Sinclairu je bila formula »niti delati krivico niti krivico trpeti« – μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι – uporabljena kot obrazec pri urejanju premirja ali drugih meddržavnih sporazumov.²²

Ko Antifon opisuje nasprotje med zakonom in naravo, med mnenjem in resnico, ima pri tem narava vrednost resnice. Vendar pa med zakonom in naravo ne obstaja absolutna antiteza, temveč sta si physis in nomos lahko v sozvočju (ὁμόνοια). Pravi standard pravičnosti za njega ni narava kar tako, temveč to, kar je v skladu z naravo in resnico:

»po resnici koristne stvari (τὰ γὰρ τῷ ἀληθεῖ ζυμφέροντα) ne smejo škodovati, temveč pomagati (fr. 44, B, col. IV).

Pravičnost teorije ne sme škodovati naravi. Prava in pravična politika je kakor zdravilstvo, ki blaži bolečine in zdravi trpljenje. Bilo bi v nasprotju s pravilno presojo, ὁρθὸς λόγος, da bi boleče stvari pomenile kaj dobrega za človekovo bit (fr. 44, B col. IV).

Antifonova analiza pravičnosti pokaže, da je pravičnost, kakor jo običajno razumemo, protisloven pojem.²³ Človek je del vseobsežne narave, ki obsega izvenčloveško-fizično naravo in človeško-fiziološko naravo. Zato mora pri vzpostavljanju svojega življenjskega sveta (οἶκησις) upoštevati »mehki zakon« narave. Kar je v resnici pravično, to je tudi koristno blagodejno in prijazno (φιλιώτερον) do narave. Taka physis je mera človekovega bivanja.²⁴ Pogoj za

²¹ Moulton, ib. str. 348.

²² Sinclair 1967², str. 79.

²³ Furley 1981, str. 88.

²⁴ Decleva Caizzi, 1984, str. 103.

to, da se uresničuje dobrobit, ki je v skladu z naravo, je človekova kultura, κοσμιότης.

Antifontova teorija pravičnosti je še aktualna, ker je narava pravice obravnavana z vidika resnice, tako da spornost pravice posega v kvaliteto »resnice« našega bivanja. Pravičnost je torej eksistencial. Ljudje in države morejo uresničevati svoj interes tako, da služi njihovi blaginji in dobrobiti,²⁵ samo tedaj, če je razrešeno vprašanje biti in resnice.

2. Tukididov opis velike vojne (κίνησις) kot rušenje politične pravičnosti

Tukidid iz Aten, klasični avtor antičnega zgodovinopisja,²⁶ je bil Antifonov učenec. V njegovi zgodovini je najti tudi ideje drugih sofistov, Protagore in Gorgiasa, tako da je Sinclair v svoji *History of Greek political thought* dejal, da je »Tukidid povzel predavanja tedanjih sofistov«.²⁷ Bil pa je tudi učenec Hipokrata in Demokrita – o slednjem govori zlasti E. Hussey.²⁸

166 Njegova zgodovina velikega boja za vodenje, hegemonijo v grškem svetu, ki je postal vojna za prevlado, podaja dramatično in marsikje tudi tragično podobo o tem, kar je Aristotel imenoval spor in zabloda (διαφορά καὶ πλάνη) glede pravičnosti.²⁹ Pri tem so posebej pomembni njegovi govori, še zlasti govori v parih govorov in od-govorov, »antilogije«, imenovane tudi »spor izražajoči govori« – στασιωτικοὶ λόγοι (VIII. 92. 4).

Tukidid bo tu v središču pozornosti zato, da bi pokazali, kako njegovo razumevanje pravičnosti ni niti sofistično niti ne more biti ukinjeno v Platonovi filozofiji duše. Tako je mogoče ob Tukididu razviti staro temo o odnosu Platona do sofistike. Za predpogoj in za anticipacijo jemljem Nietzschejevo mnenje o Tukididu, ki je sicer pomembna za celoten Nietzschejev odnos do grške kulture. V spisu *Jutranja zarja* beremo:

²⁵ Nill 1985, str. 70

²⁶ Prim. o njem novejša dela Orwin 1997, Crane 1998, Boucher 1998 in Gustafson 2000, v slov. j. pa Pobežin 2003 in že prej Kalan 1983.

²⁷ Sinclair 1967², str. 112.

²⁸ Hussey 1995.

²⁹ Aristotel, *Nikomahova etika*, I 1, 1094b15-16.

»*Eden od zgledov.* – Kaj imam rad pri Tukididu, kaj dela to, da ga višje cenim kot Platona? On ima najobsežnejše in najbolj naravno veselje ob vsem tipičnem ljudi in dogodkov in vidi, da vsakemu tipu pripada določen kvantum *dobrega razuma*: tega skuša odkriti. Ima večjo praktično pravičnost kot Platon; ni žaljiv in ni zmanjševalec ljudi, ki mu ne ugajajo, ali tistih, ki so mu v življenju storili kaj hudega. Nasprotno: v vseh stvareh in osebah vidi nekaj velikega in jim s svojim pogledom nekaj velikega tudi dodaja, s tem, da vidi samo tipe; kaj bi tudi mogel ves kasnejši svet, kateremu je posvetil svoje delo, početi s tem, kar *ne* bi bilo tipično! Tako pride v njem, tem mislecu o ljudeh, do zadnjega sijajnega razcveta tista *kultura najbolj naravnega poznavanja sveta*, ki je imela v Sofoklu svojega pesnika, v Periklu svojega državnika, v Hipokratu svojega zdravnika, v Demokritu svojega naravoslovca: tista kultura, ki zasluži, da jo krstimo na ime njenih učiteljev, *sofistov*, in nam žal od tega trenutka krsta dalje naenkrat začenja postajati bleda in nedojemljiva, – kajti sedaj sumničimo, da je to morala biti neka zelo nemoralna kultura, če se je proti njej boril filozof, kakor je Platon, z vsemi sokratskimi šolami! **Resnica je tukaj tako zavita in prepletena, da nam povzroča odpor, ko jo hočemo razplesti: naj stara zmošta teče po svoji stari poti (error veritatis simplicior)!**«³⁰ (podčrt. VK).

167

Peloponeška vojna je bila vojna dveh zavezništcev. V Tukididovem času je obstajalo v Grčiji okrog 1500³¹ svobodnih mestnih držav, ki jih je skoraj vse zajel pretres, imenovan peloponeška vojna (Th. 3. 82. 1). Vprašanje pravičnosti pri Tukididu ima zato vedno tudi mednarodno, meddržavno razsežnost. Tipične teze njegovih govorov so zato lahko še danes aktualne v teoriji mednarodnega prava.³² Imperialistična politika Aten do drugih držav³³ je vidna predvsem v njihovi politiki do Lezbosa in do Melosa.

Seveda obstaja več smeri interpretacije Tukididovega zgodovinopisja, npr.:

- realistična pozicija,
- razlaga Tukidida kot konvencionalnega zgodovinarja, ki se odmakne od sofističnega relativizma,
- razlaga Tukidida kot pravnega misleca in političnega filozofa.

³⁰ Nietzsche, 1988, KSA 3, str. 150 sl.

³¹ Boucher, 1998, 47.

³² O tem zlasti Boucher, 1998 in Gustafson, 2000.

³³ Romilly, 1947.

V tej raziskavi bomo pozorni predvsem na to, kako se v Tukididovi zgodovini zrcali fenomen pravičnosti. Besedo *δικαιοσύνη* je Tudidides uporabil samo v tebanskem odgovoru Platajcem, ko Tebanci pravijo, da so platajske usluge Atencem, nekaj, kar jim dolgujejo na osnovi pravičnosti *μετὰ δικαιοσύνης* (3.63.4)³⁴ Beseda pa sicer nastopa tudi pri Teognisu in Herodotu v njegovi zgodbi o tem, kako je Dejokes postal vladar Medijcev (Hdt. I. 96.2)³⁵. Besedo *ὅστιον*, ki poleg Themis in dike izraža idejo pravičnosti v grškem jeziku, uporabljajo samo Platajci in Melijci.

Ker polis Melijcev ni hotel prestopiti na atensko stran, so ga Atenci leta 416 pr. Kr. uničili. Pred začetkom obleganja pride do antilogije med Atenci in Melijci – Tukidid V. 84–116 –, ki podaja nekatere tipične strukture politike nasilja.

Razgovor poteka med atenskimi odposlanci (*πρέσβεις*) in predstavniki (*ξύνεδροι*) Melijcev. Melijci poskušajo Atence v miru informirati o spornih zadevah, vendar Atenci v teku celega pogovora grozijo z vojaško silo. Pogovor sicer teče, toda za Melijce je očitno, da jih bodo Atenci zaslužnili, če jih poslušajo; če pa z vidika prava (*τῷδικαίῳ*) uspejo, bodo začeli vojno (v. 86). Mirni pogovor tako izgubi svojo mirnost, *ἐπιείκεια* (V. 86).

168

V središču tehtanja je ohranitev polisa, *σωτηρία* (5. 87 in 88). Melijcem po atenski presoji ne bodo pomagala lepa imena, *καλὰ ὀνόματα* (c. 89), temveč samo njihova moč. Pravičnost se določa na osnovi moči in nujnosti: *ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ἔχουσι* (V. 89)³⁶

V tem »strašnen pogovoru« je Nietzsche razbral poreklo pojma pravičnosti. V navezavi na Tukidida je v delu *Človeško, vse preveč človeško* pravičnost določil kot ravnovesje moči, ravnovesje sil: »Pravičnost (poštenost) ima svoj izvor pri približno *enako močnih* straneh.«³⁷ Fenomen ravnovesja v njegovi antropološki

³⁴ Kalan 1983, str. 55.

³⁵ O tem Decleva Caizzi 1999, str. 329 in Havelock 1969.

³⁶ Tukidid 1957, str. 317: »Vi veste prav tako kakor mi, da v človeškem razpravljanju zadevo pravičnosti odločamo na podlagi enake moči na obeh straneh, da pa močnejši store to, kar jim je moči, a šibkejši se vdajo«.

³⁷ Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches, 92. *Ursprung der Gerechtigkeit*, KSA 2, str. 89.

in politični razsežnosti je nato natančneje obravnaval v spisu *Popotnik in njegova senca*:

»Človeška skupnost je v začetu organizacija šibkih, da bi vzpostavili ravnovesje z nevarno grozečimi močmi... Ravnovesje je podlaga pravičnosti.«³⁸

Atenci torej proti pravičnosti postavljajo korist (παρὰ τὸ δίκαιον τὸ ξυμφέρον), pri tem pa rušijo korist (το χρήσιμον), ki ga ima za človeško skupnost tisto, kar je skupno dobro, τὸ κοινὸν ἀγαθόν (c. 90). – Melijci menijo, da njihovo pričakovanje pravičnosti ni nekaj neprimernega, morda spada celo znotraj strogega prava, ἐντὸς τοῦ ἀκριβοῦς (V. 90). – Za dobrobit vladavine se Atenci sploh pogovarjajo o ohranitvi države Melijcev. – Melijci pa ne sprejmejo tega, da bi gospodovanje Atencev za njih pomenilo suženjstvo. Atenci ne dovolijo, da bi Melijci živeli v miru in nevtraln (c. 94). – Atenci mislijo, da jim melijsko nasprotovanje dokazuje njihovo moč, medtem ko bi melijsko prijateljstvo pomenilo atensko nemoč (c. 95).

Atenci menijo, da s podreditvijo Melosa utrjujejo svojo varnost (c. 96–97). Melijci opustijo opravičevanje na osnovi »pravične besede«, δίκαιος λόγος (98), da bi na osnovi koristi dokazovali, da z nedopuščanjem melijske nevtralnosti Atenci škodujejo svojim koristim, ko povečujejo število obstoječih sovražnikov. Atenci menijo, da nevarnost svoje vladavine znajo predvideti.

169

Za Melijce bi bilo neupiranje popolna strahopetnost in malovrednost, κακότης (c. 100). – Atenci jih svarijo, da ne gre za tehtanje človeške vrednosti, kakor na športni tekmi, temveč za posvet o rešitvi države: οὐ γὰρ περὶ ἀνδραγαθίας ὁ ἀγὼν ἀπὸ τοῦ ἔσου ὑμῖν, μὴ αἰσχύνῃν ὀφλεῖν.³⁹

Melijci menijo, da ne kaže takoj obupati. Ob tem Tukidid podaja znameniti opis upanja (c. 103), ki spominja na Antifonovo teorijo upanja.⁴⁰ Upanje je bodrilo v nevarnosti in ne škoduje tistim, ki imajo dovolj drugih virov. Upanje je po naravi potratno, in če izgubimo vse drugo, upanje ne pomaga več. Tedaj se ljudje zatekajo k nevidnim upom, k vedežem in k prerokbam, ki pogubljaajo

³⁸ Nietzsche 1988, KSA 2, str. 555 sl., izrek 22: »Načelo ravnovesja«.

³⁹ Tukidides 1958, str. 319: »Za vas ne gre za boj na enakopravni osnovi, da bi pokazali človeško vrednost in si ne nakopali sramote.«

⁴⁰ Antifon, fr. 58 Diels-Kranz in Sovrè fr. 16.

ljudi z upanji vred. Treba se je ohranjati na človeško možen način, ἀνθρωπεύως ἐτι σῴζεσθαι. Tudi Tukididovo opozorilo na dvomljivost vedeževanja je dano na način Antifonta.

Melijci menijo, da lahko verjamejo v »srečo, ki prihaja od božanstva« (τῇ μὲν τύχῃ ἐκ τοῦ θείου), ker je njihova sveta pravica (ῥοιοι), da se uprejo krivici (c. 104). – Glede svetih stvari pa Atenci izražajo prepričanje, kakršno je po Nietzscheju vodilo do propada helenstva. Tako pravi v beležkah k razpravi *Mi, filologi*: »Neverjeten pogovor Atencev z Melijci pri Tukididu! Ob takšnih mišljenjih je tisto helensko moralo propasti, zaradi tesnobe na vse strani.« Nato navaja Tukidida:⁴¹

Τῆς μὲν τοίνυν πρὸς το θεῖον εὐμενείας οὐδ' ἡμεῖς οἰόμεθα λελέ ψεσθαι· οὐδὲν γὰρ ἔξω τῇ ἀνθρωπείας τῶν μὲν ἐς τὸ θεῖον νομίσεως, τῶν δ' ἐς σφᾶς αὐτοὺς βουλῆσεως δικαιοῦμεν ἢ πράσσομεν.« (5.105.1-2)⁴²

In Tukidid nadaljuje, da razmerja vladanja nastopajo tudi na področju vrednotenja in vrednosti, in ne le na področju človeške narave:

170

ηγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξῃ τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκάιας, οὐ ἄν κρατῇ, ἄρῶμεν.⁴³

Pravica je za Atence pravzaprav vedno »pravica močnejšega«. To pomeni, da vse države, kadar imajo dovolj moči (ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει), hočejo vladati in gospodovati. Vsi tisti, ki imajo moč in silo, delajo prav. Prav tako se glede božjega Atenci ne bojijo, da bi bili na slabšem. – Odnos do prihodnosti je označen z mnenjem – δόξης. Doksa nikoli ni samo večnostna sodba izven časa in prostora, temveč vključuje odnos do prihodnosti. – Atenci blagrujejo melijsko »neizkušnost v hudem« (τὸ ἀπειρόκακον), a ne zavidajo njihov nerazumnosti (τὸ ἄφρον). Razlagajo Melijcem, da Lakedajmonci delujejo po vrlini glede na same sebe in glede na postave lastne dežele, navzen pa štejejo za častno to, kar je prijetno, in pravično to, kar je koristno: τὰ μὲν ἡδέα καλὰ

⁴¹ Nietzsche, KSA 8, str. 110–111.

⁴² Tukidides 1958, str. 319: »Kar pa zadeva naklonjenost božanstva, niti mi ne mislimo, da bomo na slabšem. Ne zahtevamo in ne delamo ničesar, kar bi bilo izven človeškega spoštovanja do božjega niti glede hotenja ljudi glede njih samih.«

⁴³ Th. (5.105.2): »Prepričani smo, glede božjega na osnovi mnenja, glede človeštva pa natančno, da po nujnosti svoje narave vsepovsod, kjer imajo moč, vedno vladajo in zapovedujejo.«

νομίζουσι, τὰ δὲ ξυμφέροντα δίκαια. Po tem, da pravico merijo s koristjo in interesi, ni razlike med Sparto in Atenami.

Melijci verjamejo, da jim bodo Lakedajmonci pomagali prav zaradi lastnega interesa. – Proti temu Atenci menijo, da se korist določa preko varnosti, medtem ko pravične in lepe stvari zahtevajo soočenje z nevarnostjo in tveganjem. V razpravo pride tako preplet odnosov med pravičnostjo in svetostjo, med pravičnostjo in varnostjo in med pravičnostjo in plemenitostjo: τὸ ξυμφέρον μὲν μετ' ἀσφαλείας εἶναι, τὸ δὲ δίκαιον καὶ καλὸν μετὰ κινδύνου (V. 107).⁴⁴

Melijci menijo, da jim bodo Lakedajmonci pomagali, ker lahko računajo na njihovo pomoč in ker so po miselnosti sorodni (γνώμη). – Trdnosti sodelovanja ne daje »dobra volja«, temveč odlikovanje v »moči dejanj«, τῶν ἔργων τις δυνάμει (c. 109). Lakedajmonci nimajo velikega zaupanja (ἀπιστία) v svojo moč. – Melijci menijo, da se bodo lahko prikrili v Kretskem morju, po drugi strani pa bodo Lakedajmonci napadli samo Atiko.

Atenci ocenjujejo, da Melijci izkazujejo »veliko nerazumnost v mišljenju«, πολλήν τε ἀλογίαν τῆς διανοίας, ko tako malo razmišljajo o tem, da bi se rešili v konkretni situaciji, saj vseskozi razmišljajo o bodočnosti:

171

ὅμων τὰ μὲν ἰσχυρότατα ἐλπιχόμενα μέλλεται, τὰ δ' ὑπάρξοντα βραχέα πρὸς τὰ ἤδη ἀντιτεταγμένα περιγίγνεσθαι⁴⁵ (V. 111).

Atenci svarijo Melijce, naj svoje vdaje ne štejejo za sramotno. Mnoge ljudi uniči njihov občutek sramotnosti, ko se ne izognejo predvidljivim sramotam in nevarnosti. Občutek časti in sramote, občutek ponižanja in nečastnosti je tako prepričljiv, da je že mnogo ljudi potegnil v še večjo nesrečo: πολλοῖς γὰρ προορωμένοις ἔτι ἱς οἷα φέρονται τὸ αἰσχρὸν καλούμενον ὀνόματος ἐπαγωγῇ δυνάμει ἐπεσπάσατο ἡσσηθεῖσι τοῦ ρήματος ἔργῳ ξυμφοραῖς ἀνηκέστοις ἐκόντας περιπεσεῖν.⁴⁶

⁴⁴ Tukidid 1958, str. 320: »Ali ne mislite, da je korist tu samo ob varnosti, medtem ko je mogoče delovati pravično in pošteno samo, če sprejmemo nevarnost?«

⁴⁵ Tukidides 1958, str. 320: »Za kar vi skrbite, so zadeve upanja, ki jih imate za trdne, medtem ko so vaše zmogljivosti prekratke, da bi zmagali nasproti silam, ki so že postavljene nasproti vam.«

⁴⁶ Tukidides, ib.: »Kajti mnogi ljudje, čeprav še morejo predvideti, kam jih nosi, vendar jih je pritegnila moč zapeljivega imena, ki se imenuje čast, tako da so bili poraženi od te besede in so tako prostovoljno dejansko zapadli v nepopravljive nesreče in si dodatno nakopali večjo sramoto bolj s svojo nespametjo kakor zaradi nesreče.«

Atenci jim predlagajo umerjeno (μέτρια) in primerno izbiro: Vojno ali varnost (δοθείσης αἰρέσεως πολέμου πέρι καὶ ἀσφαλείας). Enakim ne popuščati, proti slabšim biti umerjen, metrios, nasproti močnejšim pa pošten, kalos – to pomeni ravnati prav: ὀρθοῦσθαι. Ena domovina je odvisna od enega samega sklepa.

Melijci ne sprejmejo atenskih pogojev, ker upajo na »dotlej rešilno usodo, ki jo daje božanstvo«, μέξρι τοῦδε σωζούση τύχη ἐκ τοῦ θείου (c. 112), in računajo na lakedajmonsko pomoč.

Atenci jih še enkrat posvarijo, naj ne bodo edini ljudje, ki »sodijo, da so prihodnje stvari bolj gotove kakor sedaj vidne, in ki nevidne stvari gledajo kot že dejansko dogajajoče se samo zaradi tega, ker jih želijo« – μόνοι...τὰ μὲν μέλλοντα τῶν ὁρωμένων σαφέστερα κρίνετε, τὰ δὲ ἀφανῆ τῷ βούλεσθαι ὡς γιγνόμενα ἤδη θεᾶσθε.

Atenci so začeli z obleganjem do zasedbe mesta: οἱ δὲ ἀπέκτειναν Μηλίων ὅσους ἤβωντας ἔλαβον, παίδας δὲ καὶ γυναῖκας ἡνδραπόδισαν⁴⁷ (5. 116). Za Nietzscheja je bilo posebej pretresljivo to, da so Melijce uničili Atenci Perikla.⁴⁸

172

Dogodki v zvezi z Melosom kažejo, da je bila v peloponeški vojni že prekoračena vsaka pravna meja. Država Atencev, čeprav je veljala za zgled, παράδειγμα (Th. 2. 37. 1)⁴⁹ demokratične ureditve, je svojo moč in gospostvo uveljavljala z »barbarskimi« (Antifonov izraz) pohodi in s tem rušila skupno dobro, τὸ κοινὸν ἀγαθόν, grškega političnega kozmosa.

J. de Romilly je imenovala ta dialog »the digest of Greek wisdom«.⁵⁰ Ta dialog je kritika politike podrejanja kot sredstva za lastno varnost. B. Constant je rabil ta dialog, da bi definiral bistvo imperializma v delu *De l'Esprit de la Conquête et de l'Usurpation*.⁵¹ Toda opis atenske grobosti in surovosti pa je mogel nastati prav iz občutka za milino, χάρις, ki v vojni izginja.⁵²

⁴⁷ »Pobili so vse može, ki so jim prišli pod roko. Žene in otroke pa so prodali v suženjstvo.«

⁴⁸ Nietzsche, KSA 5, str. 418.

⁴⁹ Prim. Kalan, 1983, str. 109 sl.

⁵⁰ Romilly, 1947, str. 293.

⁵¹ Prim. J. de Romilly, 1947.

⁵² Prim. Romilly, 1994/95.

Tukididova zgodovina danes pred nas postavlja vprašanje odnosa med znanstveno objektivnostjo, vrednotenjem in realnostjo. Ko proučuje odnos med Sokratom in Tukididom, Nietzsche meni (zapis junij–julij 1885), da imamo pri Tukididu raven znanstvenosti, kakršna kasneje ni bila več dosežena.⁵³ Svoje razumevanje odnosa med Tukididom in Platonom pa opiše predvsem v spisu *Somrak malikov*, zapis »Kaj dolgujem starim«. Tu Tukididu pripisuje »pogum pred realnostjo«, ki mu je omogočil, da je ustvaril »veliko sumo, zadnje razodetje« klasičnega grštva.⁵⁴

3. Platonova »druga plovba« v teoriji pravičnosti

Platonova teorija pravičnosti ima več aspektov. Predvsem je to velik poskus posredovanja med dušo in državo.⁵⁵ Pravično življenje je možno samo tedaj, ko se duša hrani ob »gledanju resnice« in ob tem opazi tudi pravičnost po sebi, αὐτὴν δικαιοσύνην (Phdr. 247d).

Teorija pravičnosti v *Državi* se navezuje na sofistično teorijo pravičnosti. Ob kritiki sofistike Platon poda očrt politične ureditve, ki naj zagotovi pravičnost v javnem in zasebnem življenju. Ta očrt imenujemo »idealna država«, Platon pa ga včasih imenuje Kalipolis, »lepo mesto« (R. 527c). Platonova naloga v *Državi* je trojna:

1. določiti je treba, kaj je posebnost pravičnega človeka, pravične »duše«;
2. zasnovati je treba politično ureditev, ki omogoča, da pravični ljudje lahko pravično živijo, ne pa da trpijo krivice in morda celo po krivici umirajo kakor Sokrat v Atenah;
3. določiti je treba področje, ki to dvoje utemelji in omogoča človekovo bivanje: to je dobrost sama, ideja dobrega – αὐτὸ ἀγαθόν, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Ideja dobrega pa je »nekaj večjega od pravičnosti« (R. 504c).

Pravičnost je v tem, da so stvari v redu, pravičnost se nahaja v vsem in nad vsem, s tem da vsakemu delu odkazuje pravilno mesto in ohranja harmonijo

⁵³ Nietzsche 1988, KSA 11, 554.

⁵⁴ Nietzsche 1988, KSA 6, 156, in Nietzsche, *Somrak malikov*, Ljubljana 1989, str. 101.

⁵⁵ Vegetti, 1990², str. 64.

celote. Naloga vladarjev-filozofov je to, da zagotavljajo mero in skladnost, »harmonijo« delovanja vseh treh stanov, s tem pa pravičnost življenja in delovanja v državi. Prava pot do pravičnosti je zato sistem vzgoje vladarjev in vzgoje duše. Pravičnost je »v tem, da vsakdo opravlja svojo nalogo«, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (433ab),⁵⁶ kakršna sledi iz mesta in položaja, ki ga zavzema v skupnosti. To je pravičnost kot οἰκαιοπραγία (434c).

Pravičnost pa ni samo zadeva spoznanja in izobraževanja. Filozofi ne smejo živeti samo »v izobraževanju in raziskovanju« (ἐν παιδείᾳ), »kot da se že za časa življenja nahajajo na otokih blaženih« (R. 519c). Sestopiti morajo v vsakdanje življenje državljanov in vse stvari spraviti pod jarem (ὑπὸ ζυγὸν) pravičnosti, če naj uporabimo orfično prispodobo⁵⁷. Prispodobo jarma je Platon prenesel na idejo dobrega in ji s tem da filozofsko razsežnost. Bistvo pravičnosti je urejanje (διακόσμησις) vseh stvari v državi in v zasebnem življenju (Smp. 209a). Nauk o filozofih vladarjih pomeni vodstvo resnice v življenju (R. 490c).

174

Ideja o filozofsko utemeljeni »lepi državi«, je prvič formulirana že v dialogu *Harmid*: če bo sprevidevnost vodila (σωφροσύνης ἡγούμενης, Chrm. 172d) človeško bivanje v zasebnem in javnem življenju, tedaj bo to bivanje potekalo lepo in dobro. Prava sprevidevnost je namreč kot znanost znanosti (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) tudi znanost o dobrem in zlem: ἐπιστήμη ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ (Chrm. 174d).⁵⁸

Drugačen pristop k vprašanju idealne države in pravičnosti najdemo v drugih dialogih. Platonova politična filozofija v Zakonih izhaja iz stanja državljske vojne, στάσις, ki ga je treba preseči z vzgojo uma – prosvetljenstvom. V dialogu *Državnik* Platon zavrača homerski ideal vladarja kot pastirja ljudstva. Politika mora biti zasnovana kot znanost, ki je zmožna spraviti v sklad raznorodne stvari: Politika je kraljevska umetnost, ki mora ravnati kakor tkalstvo, ki gradi celoto iz mnogo delov, in je povezovalna, »sintetična umetnost«, συνθετική ἐπιστήμη. (Plt. 308csl.) To določilo politike je aktualno še danes.

⁵⁶ Kalan 2003, str. 25.

⁵⁷ Tako pravi orfična himna 63, posvečena pravičnosti:

»... ponosna Pravičnost, ki s čistimi premisleki vedno presojaš tako, kakor je potrebno,

Ker vedno poznaš neokrnjeno stvar: zdrobiš namreč prav vse tiste, ki niso prišli pod tvoj jarem ...« (63. 3–6).

⁵⁸ Prim. B. Witte, 1970, str. 117sl. in 128sl.

V dialogu *Teajtet* je ideja pravičnosti vpeljana v okviru razprave o političnih razsežnostih Protagorovega stavka o človeku kot merilu. Tako dobimo zgodbo o filozofu-v-svetu (Tht, 172a–177c). Filozofi se pred sodiščem izkažejo za »smešne govornike« (172c), kakor je filozof iz *Države* (R. VII, 517d) smešen pred prebivalci votline. Tisti, ki jih vzgaja običajno pravno življenje, so kakor sužnji nasproti tistim, ki jih je vzgojila filozofija. Filozofija proučuje bistvo stvari, ko filozof z mišljenjem preiskuje vso naravo v vsakem smislu, in sicer naravo vsakega bivajočega, bivajočega kjerkoli, »v globinah zemlje kakor v višavah neba«, ⁵⁹ in bivajočega v celoti: *πᾶσαν πάντη φύσιν ... τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου* (174a). Za takšno dejavnost je potreben prosti čas (*σχολή*), medtem ko ljudi na sodiščih priganja čas, ki jim je odmerjen za razpravljanje. To jih žene v medsebojna krivična dejanja, *τὸ ἀλλήλους ἀνταδικεῖν* (173b). Filozof se dvigne nad običajna moralna vprašanja, kot so: »V čem ti jaz delam krivico ali ti meni?,« »Ali je vladar srečen, če si je pridobil obilje bogastva?« (175c), ⁶⁰ saj obravnava vprašanje človeške pravičnosti same in tako obravnava vladavino v celoti ter človeško srečo ali bedo v celoti (175c). Iskanje pravice v bulevteriju, dikasteriju ali agori (173d) je zoperstavljeno proučevanju pravičnosti same, *δικαιοσύνη αὐτῇ* (175c), ki je božanska pravica, saj je bog »nadvse pravičen« (176c).

Ob teh vprašanjih pa filozof ni deležen zasmeha nevzgojenih, temveč tistih, ki so »suženjsko« vzgojeni. Če bi zavladali takšni filozofski ljudje, bi bilo med ljudmi manj zla in nesreče, čeprav zlo ne more izginiti, saj je vedno nujno nekaj nasprotnega dobremu (176a). Zato je filozofija beg iz tega sveta v on-stranstvo (*ἐνθένδε – ἐκείσε*), tj. v tisti svet, ki ga opisujejo končni miti v dialogih *Gorgias*, *Faidon* in *Država*. Beg iz tega sveta je pojmovan kot »enačenje z bogom, kolikor je to mogoče« - *φυγὴ δὲ ὁμοίως τις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (176b). To enačenje je pojmovano »moralično« v Nietzschejevem smislu, kot postati pravičen in svet na podlagi razumnosti: kajti bog je najbolj pravičen. Tako se v *Teajtetu* pojavi motiv metafizično-politične teologije, ki je utemeljena v Državi. Z ozirom na božansko pravičnost je treba meriti človeško vrednost in ničnost, *οὐδενία* (176c). V resnici namreč bivata dve paradigmi življenja: eno je božansko in nadvse srečno življenje, drugo pa nebožansko in skrajno bedno. Nagrada ali kazen je v samem izboru življenja. Če se ljudje ravna po paradigmi brezbožne nesreče, ne morejo priti v »drugi svet« (*τόπος*), ki je očiščen »zla« (177a).

⁵⁹ Tako Platon citira Pindarjeve besede (fr. 121 Puech).

⁶⁰ Prim še Kalan 2003, str. 62.

BIBLIOGRAFIJA:

I. TEKSTI:

- Bastianini, G./F. Decleva Caizzi: »Antipho«, *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini* (CPF), vol. 1 (Firenze, 1989), 176–222.
- Diels, H./Kranz, W. (eds.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Auflage hg. V. W. Kranz, 12. Auflage. Bde 1–3, Dublin/Zürich 1966.
- Platon: *Sämtliche Dialoge*, In Verbindung mit K. Hildebrandt ... übers., erl. u. hrsg. von Otto Apelt, Band I–VII, Hamburg : Meiner 1993.
- PLATONIS OPERA, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, vol. I–V, Oxford 1899–1907 (vol. III. 1992²²).
- Schirren, Th./Zinsmaier, Th.: Die Sophisten, Ausgewählte Texte, Reclam 18264, Stuttgart 2003.
- Sovre, A.: Predsokratiki, Ljubljana 1946.
- THUCYDIDIS HISTORIAE, recensuit Carolus Hude, vol. I: Libri I–IV, vol.II: V VIII, Editio minor, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1936–1938.
- Tukidides: Peloponeška vojna, prev. J. Fašalek, Ljubljana: DZS 1958.
- ΟΡΦΙΚΑ ΑΠΙΑΝΤΑ, Πρώτος τόμος: Αργοναυτικά, Υ΄ μνολ, 616 ΟΙ ΕΛΛΗΝΕΣ, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ ΑΘΗΝΑ 2003.

II. LITERATURA:

- Boucher, D: Political Theories of International Relations, Oxford 1998.
- Boudouris, K. (ed.): The Sophistic Movement, 1th International Symposium on the Sophistic movement, Athens, Greek Philosophical Society 1984.
- Brown, Chris/Nardir, T./ Rengger, N: International Relations in political Thought. Texts from the ancient Greeks to the first world war, Cambridge 2002.
- Crane, G.: *Thucydides and the ancient Simplicity: the limits of political realism*, Berkeley/Los Angeles/London 1998.
- Decleva Caizzi, F.: »Hysteron proteron«: la nature et la loi selon Antiphon et Platon«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (1986) 291–310.
- Decleva Caizzi, F.: »Le fragment 44 DK d' Antiphon et el problème de son auteur: Quelques reconsiderations«, v: Boudouris (ed.) 1984, str. 96–107.
- Decleva Caizzi, F.: »Protagoras and Antiphon: Sophistic debates on justice«, v: Long, A. A. (ed.): *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 311–331.
- Dillon, J.: »Euripides and Antiphon on nomos and physis: Some remarks«, in Boudouris (ed.) 1984, str. 127–136.
- Finley, M. I.: Le monde d'Ulysse, Paris: Maspero 1978².
- Furley, D. J.: »Antiphon's case against justice«, v: Kerferd 1981, str. 88.
- Georgiadis, C.: »Aristotle's Criticism of Antiphon in Physics, Book II, chapter 1«. Boudouris (ed.) 1984, 108–114.
- Gustafson, Lowell S. (ed.): Thucydides Theory of International Relations: a lasting possession, Louisiana Univ. Press 2000.
- Havelock, E. A.: »DIKAIOSYNE: An Essay in Greek Intellectual History«, *Phoenix* 23 (1969), 1, 49–70.
- Heitsch, E.: Antiphon aus Rhamnus, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1984, nr. 3, Mainz-Wiesbaden 1984.
- Hussey, Edward: »Thucydidean History and Democritean Theory«, str. 118–13, v: Irwin 1995.

- Irwin, T. (ed.): *Classical Philosophy. 1. Philosophy before Socrates*, Cornell University Press 1995.
- Romilly, J. de: *Thucydide et l'impérialisme Athénien*, Paris 1947.
- Kalan, V.: *Tukidides – Logos zgodovine in razredni boj*, Analecta, Ljubljana: DDU Univerzum 1983, str. 135.
- Kalan, V.: *Grška filozofija – Platon, Pet študij o njegovih dialogih*, Platon: Evtifron, Razprave Filozofske fakultete, Ljubljana 2003.
- Kerferd, G. B. (ed.): *The Sophists and their legacy*, Proceedings of the 4th international colloquium on ancient philosophy. V: *Hermes, Einzelschriften*, Heft 44, Wiesbaden 1981.
- Moulton, Carroll: »Antiphon the Sophist, On Truth«, *TAPA* 103 (1972), 329–366.
- Nietzsche, Friedrich: *Kritische Studienausgabe – KSA in 15 Bänden, Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*, hg. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nill, M.: *Morality and self-interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*, *Philosophia antiqua* XLIII, Leiden 1985.
- Orwin, C.: *The Humanity of Thucydides*, Princeton 1997.
- Pobežin, G.: *Komplementarni govori v Tukididovi Peloponeški vojni*, Ljubljana 2003 (mag. delo).
- Romilly, J. de: »Cruauté barbare et cruautés grecques«, *Wiener Studien* 107/108 (1994/95), 187–196.
- Sinclair, T. A.: *History of Greek political thought*, London 1967².
- Vegetti, M.: *L'etica degli antichi*, Bari 1990².
- Wiessner, J.: »Antiphon, der Sophist und Antiphon, der Redner – ein oder zwei Autoren?«, *Wiener Studien* 107/108 (1994/95), 225–243.
- Witte, B.: *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, Interpretationen zu Platons »Charmides«, Berlin 1970.

ZGRADBA ZGODOVINSKEGA SVETA V DUHOSLOVNIH ZNANOSTIH

(z ozirom na razporeditev)

179

Zakaj Diltheyeva *Zgradba* po skoraj sto letih njenega obelodanjenja? Prvič zato, ker je Dilthey dedič nemške brižnosti za sistematičnost misli. Ker se v svojem raziskovalnem delu med drugim poglobljamo v misel Martina Heidegggra, na tej poti premisleka, zaradi Heideggrove vztrajne razgradnje evropske metafizike in etimološko-pomenskega problematiziranja velikih pojmov filozofije pred njim, kaj lahko izgubimo tla pod nogami. Dilthey pa nam s svojo brižno pojmovno gradnjo pomaga stati na tleh, s katerih se potem lahko ostreje ozremo v fenomenološko ontično breztalje. Drugič pa zato, ker je Dilthey, enako kot Heidegger, podrobneje spoznal misel Edmunda Husserla, velikega očeta fenomenologije. Slednji je za novoveško miselnost presodnega pomena, saj jo uzre v njeni zgodovinski koherentnosti kot tudi kritično pretrse s svojim slovitim transcendentalnim obratom. Ker v svoji *Krizi evropske filozofije in transcendentalni fenomenologiji* hudi kritiki izpostavi predvsem novoveško (kajpada) psihologijo, ki ostaja na naivno naturalistični deskriptivni ravni, bom pri Diltheyu preveril, kako je z njegovo opisno psihologijo. – V uvodu *Opomb k Zgradbi* izvemo, da sta bili v knjižni obliki doslej izdani le dve razpravi: »Prva študija k utemeljevanju duhoslovnih znanosti« (1905) in »Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih« (1910),¹ medtem ko

¹ Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, Nova revija, Ljubljana 2002, str. 375.

je bilo vse drugo le v rokopisu. Pričujoči prevod torej prinaša pred slovenskega bralca popolnejšega Diltheya. Popolnejšega v tem smislu, da gre za zvestejši prikaz avtorjevega ustvarjalnega razvoja. Kot pri številnih drugih filozofih lahko tudi tu ugotovimo, da je za Diltheyevo delo značilna nedokončanost v pozitivnem smislu: kot odprtost artikulacije mišljenjske zadeve, ki je prav kot zgodovinska *per se* odprte narave.

Dilthey velja za enega od utemeljiteljev hermenevtike. Na 283. strani knjige, ki predstavlja načrt nadaljevanja zgradbe zgodovinskega sveta, lahko preberemo: »Kaj naj je življenje, uči zgodovina. Ta pa je nujno napotena na življenje, katerega potekanje v času je prav ona sama, zatorej je to življenje njena vsebnost.« Če smo se že obregnili ob zgodovino, naj se konkretnije navežemo na tradicijo, seveda filozofsko. Prvo ime je Friedrich Schleiermacher. Dilthey mu je posvetil velik kos svojega raziskovanja. Ob tem ni nepomembno, da se je biografsko loteval Schleiermacherjeve osebnosti, saj tudi v pričujoči knjigi, v kateri je sicer prostor Schleiermacherju skromno odmerjen, biografija zavzema pomembno mesto kot »najneposrednejši izraz premisleka življenja« (str. 216).

- 180** Veliko več prostora, tako implicitno kot eksplicitno, je odmerjenega Edmundu Husserlu. Dilthey se je z njim miselno spoprijel predvsem pri razvitu opisne psihologije, ki jo vtke v zgodovinsko učinkovalno sovisje duhoslovnih znanosti kot pristni element znotraj hermenevtičnega kroga spoznanja. Pozoren bralec lahko na več mestih prepozna neposreden odmev Husserlove fenomenologije »notranjega zaznavanja časa«. Na 29. strani v opombi najdemo celo neposredno zahvalo Husserlu in njegovim epohalnim *Logičnim raziskavam* (1901). Husserlovska je tako predvsem obravnava posameznih načinov zadržanja, ki pa jih, to je treba priznati, pri Husserlu najdemo v veliko natančnejši opredelitvi. Seveda pa ne moremo mimo tega, da je Husserl v svoji *Krizi* tako Brentana kot Diltheya ponižal v slaba opisna psihologa, ki da sta spregledala univerzalni karakter intencionalnosti. Če je Brentano intencionalnost omejil na sfero psihičnih fenomenov, pač v skladu s slabo dediščino kartezijanskega dualizma, lahko za Diltheya rečemo, da z obravnavo zadržanj (*Haltungen*) kaže prav v to smer. Še ključnejša je deskripcija zaznave in njene temeljne razčlenitve na prezentiranje in reprezentiranje, sicer le v grobih obrisih, pa vendarle (str. 57). Svojo besedo ima tudi slovita fenomenološka *epoché*: »S temi notranjimi odnosi ima opraviti teorija strukture. In sicer zgolj z njimi, nikakor pa ne tudi s poskusi delitve duševnosti na njene funkcije, ali sile, ali zmožnosti. Teorija strukture niti ne zanika niti ne trdi, da kaj takega obstaja. [...] Ti pro-

blemi so namreč v celoti zunaj njenega področja.«² Tako se pokaže, da Dilthey v odnosu do Husserla precej niha od zvestejšega do slabšega razumevanja Husserlove filozofije. Tako na strani 33, eno stran po prevzetju *epoché*, najdemo husserlovski uvid v zmotnost dualističnega pristopa (opozori na problem kartezijskega dualizma ločevanja psihičnega sveta od fizičnega), da bi veliko kasneje na strani 257 prebrali: »Razčlenjevanjem naravoslovne atomistične psihologije je sledila Brentanova šola, ki je psihološka sholastika. Ustvarja namreč abstraktne entitete, kot so način zadržanja, predmet, vsebina, iz katerih hoče sestavljati življenje. Skrajnost v tem je Husserl.«

Če je v sferi psihologije, fenomenologije doživljaja, glavni sogovornik Husserl, je v sferi duhoslovne zgodovine Hegel. O njunem odnosu je govor že v spremni besedi Deana Komela, zato k temu dodajmo le dodatno osvetlitev. Na pomoč pri razumevanju odnosa bomo priklicali neko analogijo, in sicer odnos med Kantom in predkantovsko metafiziko, kot ga uzre Nietzsche (ta je lasten tudi Diltheyu (str. 360)). Kje je analogija? Kant kot kritik metafizične nasebnosti kljub epistemološki strogosti in nedopuščanju možnosti spoznanja stvari na sebi *še vedno živi in misli* taisto metafiziko, četudi najstveno in ne več kajstveno (ideje, um sodijo le še – pa vendarle! – v regulativno področje). Čeprav si iz teoretske strogosti prepove misliti stvar na sebi, pa najstveno, se pravi v sferi praktičnega uma, vendarle zahteva in goji mišljenje *pod istim obzorjem umnih idealov, nesmrtnosti, Boga in duše*. Enako bi lahko dejali za Diltheya glede na Hegla. Na 294. strani tok misli speljimo na mlin poprej rečenega: »Možnost približevanja objektivni univerzalni zgodovini sloni prav na medsebojnem odnosu teh momentov [vednosti, smotrov, pomenskosti].« Jasno da Dilthey izhaja, izrecno in večkrat poudarjeno, iz konkretnega sovisja življenja in zgodovine, kar Heglu na več mestih odreka (npr. str. 165); pri njemu naj bi bil objektivni duh le presek absolutnega in subjektivnega duha, torej le odraz manifestacije absolutnega duha, za katerega glasnika in preroka se razglša sam Hegel. In vendar, kaj drugega je »možnost približevanja objektivni univerzalni zgodovini« kot kantovska najstvena pozicija do kritizirane kajstvene metafizike! Resda je poudarek na fenomenologiji izvora zgodovinskega, se pravi relativnega duha (str. 189), a navsezadnje mu gre za odkritje »zadnje vseobsegajoče enotnosti«. In še natančneje (167): »Objektivnega duha ne moremo razumevati kot um, temveč moramo iti nazaj k strukturnemu sovisju enot življenja, ki se nadaljuje v skupnostih. In objektivnega duha ne moremo umestiti v red idealne konstrukcije, temveč moramo, nasprotno, utemeljiti njegovo

² Prav tam, str. 32.

dejanskost v zgodovini.« Ključ do razumevanja odnosa med Heglom in Diltheyem leži v vrinjeni besedi »nasprotno«. Lahko rečemo, da gre za obrat gledišča znotraj enega in istega idejno-živiljenjskega horizonta.

Nazadnje omenimo še Huma in Nietzscheja, ki ju najdemo v Diltheyevi knjigi le posredno: s Humovim senzualizmom opravi implicitno kritično, s tem ko izpostavi evidenco predmetnega dojetja, v katerem ima izvorno vlogo *abstrahiranje*. To ni le naknadno vneseno v spoznavni proces ali zaznavo (kar bi trdil Hume), temveč je že sestavni del zaznave same. Vsak čutni vtis je že vselej abstrakcija – kot abstrahiranje od nečesa je torej razločevanje. Dilthey to pojasni na primeru poslušanja.

»Ko ura večkrat zaporedoma bije, je pred nami le zaporedje teh vtisov, dojetje tega sosledja pa postane mogoče šele s povzemanjem. [...] Na podlagi razmerij ločenosti, gradacije razlik v tonskem sistemu vsebovanih odnosov nastane s povzemanjem tonov nekaj pogojenega, namreč akord ali melodija, ki ga proizvede šele to povzemanje samo. Tu je še posebej očitno, kako se povzemanje odvija na tem, kar je vsebovano v zaznavnem in spominskem doživljaju, in v njem vendar nastaja nekaj, kar brez povzemanja ne bi obstajalo.« (Dilthey, 2002, str. 140)

182

Drugi tihi sogovornik je Nietzsche: poleg uporabe izraza volje do moči (str. 182) imamo opraviti tudi s prevzemom dveh vrst vrednotenja, ki ju Nietzsche v *Onstran dobrega in zla* opredeli kot suženjsko moralo in moralo gospodarjev. Tako naj bi obstajali dve vrsti zgodovinskih sil: prva naj bi bila rušilna in maščevalna, saj naj bi jo gnale neizpolnjene potrebe, hrepenenje in naraščanje trenj in bojev; druga, ki je ustvarjalna, pa je gnana od pozitivnega hotenja, zmožnosti in prepričanja.

Toliko, na kratko, o zgodovinsko učinkujočemu sovisju, ki vpenja Diltheya v tradicijo. Zdaj pa k stvarjem samim.

OPISNA PSIHOLOGIJA IN DUHOSLOVNE ZNANOSTI

Dilthey svoj projekt koncipira kot utemeljevanje duhoslovnih znanosti na opisni psihologiji.³ Zato se najprej posvetimo njegovi deskripciji duševnega do-

³ V tem mu bo v tridesetih letih sledil Husserl – zagotovo prepričljiveje – v okviru praških predavanj, ki so zbrana v knjigo *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Tu lahko

gajanja. To pa, tako Dilthey, lahko naredimo le z »obravnavo posameznih načinov zadržanja«. ⁴ Tudi tukaj seveda jasno odmeva Husserlova *epoché*. V samem doživljanju zaznave, sodbe, mnenja, zanikanja, potrjevanja itn. (Descartesov *cogito*) moramo pozornost s kajstva predmetov, z njihovega bistva in bivanja, preusmeriti na sam *kako* našega nanašanja nanje in njihove danosti. Dilthey tu razlikuje tri glavne razrede nanašanja ali zadržanja: 1. Občutenjsko zadržanje, 2. hotenjsko zadržanje in 3. zadržanje predmetnega dojetja. Vse troje je sprepleteno v sovisje doživljanja. Takoj povejmo, zagotovo preuranjeno, da je za Diltheya temeljno zadržanje, ki pogojuje ostale načine nanašanja prav zadržanje predmetnega dojetja. Šele na osnovi predmetnega dojema je mogoče spremljevalno občutje ali hotenje doseganja ali nedoseganja kakega smotra. »In razmerje med subjektom in predmetnim svetom [...] postane *objektivna podlaga tako našega občutenja kot tudi našega hotenja*«. ⁵ In še primer konkretne navezave kot aplikacije temeljne sfere na sekundarno občutenjsko: »Iz predmetnega dojetja je izšla shema delitve na subjekt in predmetni svet in temu ustrezno temeljna razlika med občutji, namreč med občutji položaja in predmetnimi občutji«. ⁶

Ker je vsako zaznavanje vpeto v čas, je doživljanje preteklega kot spominjanje že nekakšen izraz posredovane neposrednosti in vpotegnen v dogajanje razumevanja. Na moment razumevanja pa se navezuje možnost duhoslovnih znanosti. Jasno: tudi duhoslovne znanosti so izvirno vpete v čas. So zgodovinske, saj ima vsaka izmed epoh svojo mejo in mero v *življenjskem horizontu*. Oba, doživljanje in zgodovinski kontekst, ki sta dojeta kot učinkovalno sovisje, se tako nahajata znotraj te meje, »v določenem času glede na svoje mišljenje, občutenje in hotenje«. ⁷

Če se osredotočimo na območje duhoslovja, moramo govoriti o medsebojnem učinkovanju. To pa poteka drugače kot v naravoslovnih znanostih. Dilthey na

preberemo, da je psihologija v okviru kartezijansko-galijske novoveške znanosti in filozofije ostala neovedeno vodena od premis naravoslovne naivne objektivnosti in filozofskega dualizma kot psihofizikalizma. Zato je za zagotovitev znanstveno zadovoljivih kriterijev resnice najprej potreben transcendentno oveden vnovični premislek psihologije, ki je kot subjektivna sfera notranjega zaznavanja tisto izvirno evidentno v slehernikovem življenju, kot tudi za samo filozofijo. Zato se mora filozofija vrniti v primarno regijo življenja, ki je življenjski svet *dokse*, ta pa je po Husserlu *temelj celotne episteme*.

⁴ Prav tam, str. 35.

⁵ Prav tam, str. 66. Poudaril J. L.

⁶ Prav tam, str. 67.

⁷ Prav tam, str. 194.

več mestih poda bolj ali manj jasno opredelitev razlike med naravoslovnimi in duhoslovnimi znanostmi, pri čemer se kot glavni kriterij pokaže *hermenevtični značaj*, ki pripada duhoslovju.⁸ Opre se tudi na kategorijo kavzalnosti in pravi, da se obe znanosti razhajata predvsem glede eksaktnosti načela vzročnosti, ki se v naravoslovju nujno manifestira tako, da je vzrok vedno in nujno skladen z učinkom. *Causa adequat effectum*. Vzrok se mora izčrpati v učinku, če hočemo, da postane hipoteza vnovič overljiva. Prav overljivost pa je temeljni kamen znanstvene resnice. Ker pa je duhoslovno razumevanje vpeto v doživljaj, vzročna shema izgubi svojo eksaktnost in naravoslovno preverljivost kot izmerljivost. Drugače rečeno, v duhoslovju enostavno ne moremo pričakovati, da se bo kakršen koli vzrok izčrpal v učinku. Vzemimo primer: če naravoslovec, astronom, zatrdi, da na Jupitrovi luni delovanje vulkanov prinaša spremembe v atmosferi, ki so podobne razmeram na Zemlji pred tremi milijardami let, lahko to trditev z večkratnimi fotografiranjem površine te lune overimo, pri tem je vzrok, izbruh, povsem izčrpan v učinku, sprememba atmosfere. Pri tem ostaja nepomemben pomislek, da znanost pri tem ni povsem eksaktna češ, kako pa sploh lahko razišče možnosti za začetek življenja, vse to ostaja nepredvidljivo etc. Pomembno je, da naravoslovno znanost pri raziskovanju *vnaprej vodi in žene ideal adekvatne kavzalnosti* kot preračunljivosti dogajanja, ki je za zdaj še neadekvatno in neizčrpno glede na postavljene vzroke. Se pravi, da naravoslovec še pred vsakim soočenjem z raziskovalno materijo pričakuje njeno idealno izmerljivost, ki naj se konča v preračunljivosti.⁹ V računu, francosko *calculu*, latinsko *ratui*, razumu. Kje sedaj nastopi duhoslovje kot izvirno hermenevtično dogajanje? Ključnega pomena je, da je v tej vzročni shemi kot poslednjem idealu, kot popolni in overljivi skladnosti, izključen sam opazovalec v svoji subjektivnosti. Hočete dokaz za to, da v duhoslovju *causa adequat effectum*, kot ga predstavlja astronom, ne vzdrži? Diltheyevo duhoslovje pravi, da se spoznanje vzvratno nanaša na človeka in njegovo doživljanje življenja. Vendar se to odkritje na Jupitrovi luni kot popolna vzročna shema *nikakor ne izčrpa v človeku kot učinku tega spoznanja*. Če bi bilo tako, bi bilo celotno človeštvo v skladu s popolnim učinkovalnim sovisjem iz naravoslovja enkrat za vselej postavljeno v horizont novih možnosti, življenja na tem planetu, rešitve ekološke katastrofe – niti ne možnosti, pač pa čiste faktične dejanskosti kot preverljive nevprašljivosti. Enako kot se vsota seštevka, ki uvidi, da je vsota, ne more občutiti v svoji možnosti.

⁸ Glej na str. 136, 175.

⁹ Tu so izjemnega pomena Heideggrova razmišljanja o novoveški epohi biti, vsekakor pa tudi Husserlov spoprijem z galilejevsko matematizirano (substuirano) naravo.

V duhoslovju se resnica/spoznanje ne giblje na trdni in neovrgljivi vzročni relaciji, marveč prek drugačnih kategorij. Zato Dilthey navsezadnje v obravnavi odnosa med psihičnim in duhovnim ne govori o vzročni zvezi, temveč o učinkovalnem sovisju, pa o pomenu, odnosu, razvoju, smotru, vrednotah, o vsem tistem, kar ostaja za naravoslovje spremljevalna okoliščina. – Toliko o učinkovanju naravoslovnega spoznanja na človeka kot razumno bitje doživljanja. Kako se šele zaplete znotraj samih duhoslovnih znanosti, kjer gre za učinkovalno sovisje idej, prepričanj, občutenj, hotenj, hrepenenj itn. V duhoslovnih znanostih spoznanje ni »podloženo pod pojave«, ¹⁰ temveč je vpotegnjeno v človekovo življenje. Zato zgodovinskosti duhoslovja kot učinkovalnega sovisja raznih epoh ali duhov časa ni mogoče speljati na izračunljivo in overljivo vzročno shemo. ¹¹ Kot že rečeno, Dilthey si prizadeva zgolj razložiti območji naravoslovne in duhoslovne resnice, da ne bi prihajalo do nepotrebnih zameglitev problematike. Nič torej ni rečeno o tem, da je naravoslovje kot tako nično in nepotrebno. Gre le za jasno razločevanje osnovnih kriterijev spoznanja.

Kaj je torej duhoslovno območje človeškosti? »Odpremo se možnosti, da smisel in pomen nastaneta šele v človeku in njegovi zgodovini. Toda ne v posameznem človeku, temveč v zgodovinskem človeku. Človek je namreč zgodovinsko bitje.« ¹² Če je človek zgodovinsko bitje, sta v zgodovino učinkovalnega sovisja človeka, mišljenja, hotenja in občutenja vpotegnjena tudi duh in duhoslovje. Dilthey zato v izgradnji zgodovinskega sveta, jasno, da navezujoč se na tradicijo, poda genezo zgodovinskega razumevanja. ¹³ V človeški zgodovini je

¹⁰ Dilthey, str. 136.

¹¹ Če karikiramo: če bi bilo tako, bi bila interpretacija kot taka nemogoča. Vse, kar bi se navezovalo na besedilo, spoznanje, bi bilo popolna kopija originala. Človeški svet bi bil zakonu popolne identitete in kavzalnosti podrejeni svet – recimo – kemijskih spojin. Ali primer Jezusa: če bi bil Jezus vzrok doživljanja ljubezni na način naravoslovne vzročnosti, bi bil nujni učinek totalno poljubeznjenje (Teilhard de Chardin). Da pa temu ni tako ...

¹² Prav tam, str. 316.

¹³ Kratek ekskurz: Kritika Hegla je na načelni ravni možna prav skozi razločitev kriterijev resnice in spoznanja naravoslovja in duhoslovja. Kaj drugega je namreč absolutni duh, ki se skozi povnanjanje v naravo in zgodovino vrača k samemu sebi kot absolutu, kot poskus zgrabitve brezdanjosti življenjskega sveta v čisto kavzalnost – torej absolutno kavzalnost duha. Resnici na ljubo moramo reči, da se Hegel temu izogne s tem, ko svoja dognanja umesti v hermenevtični krog – zgodovina spoznanj kot objektivni duh se vzvratno nanaša na absolutnega duha. Nihče pa ne more reči, da prvi del: samoodtujevanje absolutnega duha v naravi in zgodovini – kot ga hoče misliti Hegel – ni mogoče misliti »naravoslovno«, na osnovi *causa adequat effectum*. A kot že rečeno, tudi Dilthey je heglovec, pa četudi le najstveno, kolikor stremi po univerzalni enotnosti spoznanja.

mogoče prikazati različne stopnje in postopno obvladovanje zgodovine kot napredovanje v pojmovanju: začne se s Herodotom, ki se razumevanja zgodovine loti s *pripovedovanjem*. Jasno, da Herodot ne more veljati za prvega znanstvenega zgodovinarja, saj v njegovi pripovedi mrgoli mitov, ki eo ipso ne morejo biti znanstveno preverljivi. Drugo stopnjo predstavlja Tukidid, ki pripoved nadgradi s *pojasnjevanjem*, ki dejanje izpeljuje iz psiholoških motivov. Tretja stopnja je prenos *sistematičnih sklepanj* na pojasnjevanje, kamor Dilthey umesti tako Polibija kot tudi še Machiavellija. Po dolgem razdobju nastopi četrta stopnja, ki je *razčlenjevanje* zgodovinskega na posamezna sovisja, kot so religija in pesništvo, kar velja denimo za Voltaira. Peti in zadnji moment pa je *princip razvoja*, kot enega prvih predstavnikov novega zgodovinopisja pa Dilthey navede Herderja. Tako imamo po Diltheyu opraviti z razvojem zgodovinske zavesti in v tem mu lahko seveda le pritrdimo. Da postaja duhoslovje vedno bolj zgodovinsko, pričajo veliki misleci zgodovinskosti: Nietzsche, Foucault, Heidegger, Gadamer, Fink, Held itn. Zgodba se seveda nadaljuje v epilog, ki ga Komel v spremni besedi označi kot »moderna potujitev duha«. ¹⁴ Semkaj lahko umestimo šibki postmodernizem čiste relativizacije v obliki zavračanja vsake velike zgodbe, metapripovedi Iluzije, Resnice in Zgodovine.

186

Povrnimo se k učinkovalnemu sovisju življenja in zgodovine, doživljanja in razumevanja. Izkaže se, da je za sovisje ključna prav neka *točka prehajanja*. Sledimo tej točki pri Diltheyu, da bi vsaj nakazali možnost drugačnega življenjskega horizonta, ¹⁵ možnost nove epohe – od *Zgradbe zgodovinskega sveta* je navsezadnje minilo skoraj sto let.

Na 271. strani Dilthey zgosti človeškost človeka učinkovalnega sovisja življenja in zgodovine okrog točke v času: »Obča gibanja gredo skozi individuum kot skozi svojo točko prehajanja.« Kaj je pravzaprav ta točka prehajanja, v kateri se eden za drugega odprejo človekova subjektivnost kot doživljajskost in zgodovina? Odgovor Diltheya je husserlovski, navezuje pa se na fenomenološko ključno polje raziskovanja, na fenomen časa: »Sedanosti nikoli *ni*. Kar doživljamo ko sedanost, v sebi vedno vključuje spomin na tisto, kar je bilo ravnokar sedanje.« ¹⁶ In še nadalje: »Prezenca preteklega nam nadomesti ne-

¹⁴ Prav tam, str. 432.

¹⁵ Dikcija tega stavka je ovedeno husserlovska, saj nas pri razmišljanju o Diltheyu vodijo med drugim tudi Husserlovi pronicljivi uvidi v naravo človeka.

¹⁶ Prav tam, str. 212.

posredno doživljanje.«¹⁷ In če nadaljujemo v maniri parafraze: popolne neposredne sedanjosti kot take za človeka ni, ta (intenca) je že vselej vpeta kot odsenčenje v preteklost (retenca) in kot pričakovanje prihodnjega v prihodnost (protenca). Predočenje predmeta v času je tako vpeto v izvorno sovisje pretekanja, trajanja in prihajanja. Vsi trije skupaj, ne čisti zdaj, podeljujejo predmetu v prezentaciji, predočanju (Gegenwärtigung) osnovno istovetnost. V čisti zdaj je izvorno vtkan primarni spomin prehajajočega, kakor tudi slutnja prihajajočega. Za istovetnost, ki pa se tako rekoč iztrga toku časa – tako Husserl – pa poskrbi vnovično predočenje kot reprezentacija (Vergegenwärtigung). Sekundarni spomin iz primarnega spomina, ki je na način odsenčenja, potegne v sedanjost aktualne zavesti (nič več potencialno)¹⁸ predmet zaznave, ki svojo izvenčasovno istovetnost pridobi v časovnem sosledju glede na predhodne in kasnejše predmete zaznave v času. Ponazorimo na konkretnem primeru: ptič, ki preleta nebo, najpoprej ni uzrt kot notranja, mentalna podoba neke vnanje stvari, ki se reprezentira v tej podobi.¹⁹ Prvotna evidenca je percepcija ptiča kot intenca, ki je že vselej v sovisju z retencionalnim odtokanjem trenutne zaznave v preteklost in spomin in protencionalnimi prihajajočimi pričakovanimi zamahi kril. Prvi nivo zaznave tako ni reprezentacija, marveč (ta tako problematična) prezentacija, *na podlagi katere* v spominu *šele lahko reprezentiramo* samega ptiča, ki je preletem nebo kot prav ta ptič.²⁰ Ptiča, ki je v tem trenutku

¹⁷ Prav tam, str. 213.

¹⁸ Glej E. Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1973, str. 20 isl.

¹⁹ Tu mimogrede implicitno omenjamo Husserlovo kritiko psihofizičnega dualizma in filozofskega naturalizma, ki ostaja v sponah prednovoveške ontologije substance. Sploh je ta eksplikacija pošten odmik od Diltheyevega doprinosa, saj je kljub spoštovanju Husserla ostal pri bolj površni razlagi časovne strukturiranosti zavesti. Ta primer naj zato razkrije tisto bistveno, ki v Diltheyevi eksplikaciji ostaja neizrečeno. Ta »reprezentativizem« se kljub domnevnemu naslanjanju na neposredno izkušnjo izkaže za filozofsko predestiniran s predpostavko dveh med seboj ločenih substanc, subjekta in objekta, duha in narave, ki ju je treba premostiti – ob predpostavki neke transcendentne skladnosti med zavestjo in bitjo, ki na ravni človeka kot končnega bitja predstavlja le možnost neskončno asimptotičnega približevanja. Ta predestinacija sloni na kartezijanski razločitvi miselne in razsežne substance, a ključno je to, da je sama refleksija *res cogitans* bistveno določena v analogiji z refleksijo *res extensa*. Subjekt ali zavest je tako neka zaprta regija bivajoče stvari kot substance, ki vsebuje te in one lastnosti, ki vstopajo vanjo kot učinki vnanjega vzroka. Husserlov preboj iz naturalizma je prav v tem, da v načinu biti same zavesti odkrije bitno strukturo intencionalnosti. Se pravi, *res cogitans* je najprej določena kot naravnost na, kot zavest o nečem. Se pravi, da se tu poslovimo od psihofizikalizma dveh (analognih) regij zaprte stvarnosti, ki ju moramo šele naknadno združiti.

²⁰ Nemara ni odveč dodati, da je vsled narave prezentacije ali percepcije slovnični čas, ki najbolje opredeli to intencionalno dogajanje zaznavanja, spoznavanja itn, čas, ki je za razliko od angleščine

navpično nad nami, gledamo tako, da se nam v zavesti (zaznavi!) ohranja (kot sled kometa ali brazda za čolnom) leteč od ene strani neba in da ga že vidimo letečega proti drugemu koncu neba. Izgine za krošnjami, nebo preleti letalo. Iz (sekundarnega) spomina v zavest vpotegnemo ptiča, ki šele sedaj zadobi trdnjšo identiteto znotraj drugotne časovne sheme: ptič je objekt zaznave, ki se je dogodil pred letalom kot poznejšim objektom zaznave.

Ta primer lahko navežemo tudi na interpretacijo teksta, kjer se pokaže še kompleksnejša struktura doživljanja. Beremo tekst, prvotni smisel stavka se ohranja – ne kot samostojna celica v čistem zdaju, izolirano, marveč v spregi s pravkar prebranim stavkom, istočasno pa smo že (predvidno in pričakujoče) usmerjeni na smisel naslednjega stavka. Le ker je tako, lahko v proces branja vpeljemo moment presenečenja, osupljivega preobrata smisla. Knjigo odložimo in se v mislih povrnemo k prebranemu na način reprezentiranja. A glej ga vraga, tudi na ravni vnovičnega predočanja nimamo zagotovljenih tal univerzalnosti. Zakaj obstajajo že predhodne reprezentacije kot interpretacije istega besedila. Na primeru konkretne zaznave ptiča se ni pokazalo kot očitno, *da je tudi reprezentacija izvirno vpeta v čas kot zgodovina*. Sovisje med intenco, retenco in protenco, v katerem se tvori smisel zapisanega, obstaja tudi na ravni vnovične predstave kot sovisja predhodnih interpretacij, trenutne recepcije, ki ohranja sled prejšnjih interpretacij, in slutnje in motiva prihajajoče tvoje lastne interpretacije, brez katere bi bilo samo interpretiranje nemogoče. Tako je bralec kot razlagalec vpotegnen v zgodovino smisla, in ne le v neposredno dogajanje smisla. Zadeva še bolj zazeva v kompleksnosti, če pomislimo, da sta tudi so-

188

v slovenščini slovnično nekategoriziran: t.i. future perfect, prihodnji dovršnik, ali gramatikalno še bolj nezaslišano: prihodnji preteklik. Vse, kar postane predmet zaznave, vse prihodnje je že vselej vnaprej določeno kot že preteklo. Vsega prihodnjega se lahko nadejamo kot že vselej preteklega. To dodatno osvetli primer iz opazovanja oddaljenih nebesnih teles. Moderna znanost je z natančnimi meritvami pokazala, da sončna svetloba potrebuje dobrih osem minut, da pride do Zemlje. Kaj je torej podoba sonca drugega kot že vselej pretekla podoba, in sleherna prihodnja podoba bo tako nujno že pretekla. Tu vidimo, kako se lahko s slovnično refleksijo ali znanstveno refleksijo zaznave približamo transcendentalni filozofski naravnosti. Oziroma obratno: natančnim meritvam in izsledkom astronomije in jezikoslovnim kategorizacijam že vselej predhodi filozofska misel: tako je že Aristotel opredelil kot bistveno določilo vseh stvari »to, kar je bilo biti (to ti en einai), to, kar je že vselej bilo«.

Morda pa tudi ni nepomembno, da slovenščina ne pozna glagolskega časa »present, past and future perfect«. Učenec angleškega jezika ima največ preglavic prav s temi časi, saj je v slovenščini navajen slabega sosledja časov kot preteklika, sedanjika in prihodnjika. Prav ta angleški ali nemški perfekt pa priča o izvirnejši artikulaciji dogajanja časa in bistvovanja zaznave, občutkov, vseh aktov zavesti kot kognitacij.

visje vseh treh časovnih momentov v predočevanju in sovisje v vnovičnem predočevanju v medsebojnem sovisju. Človek je – če oboje združimo v koncizno in grdo obliko – zgodovinsko reprezentirajoče bitje čudne prezenice. Niti prezentacija niti reprezentacija nista čisti, kolikor sta v izvorni medsebojni prežetosti, in tudi še izpahnjeni iz čistega zdaja v sovisje preteklega, sedanjega in prihodnjega. »In tudi še« pa je pravzaprav izvorni dogodek za človeka in nikakor ne nekaj naknadnega.

Da se lahko približamo možnosti drugačnega zasnutja človeškosti človeka, moramo najprej jasneje opredeliti diltheyevskega in husserlovskega človeka. Premislek možnosti drugačnega je sam vpet v hermenevitični krog. Pri Diltheyu je možnost in dejanskost duhoslovne znanosti utemeljena v opisni psihologiji doživljaja, in *vice versa*. Kaj je tisto, kar zasnavlja človeka tako v »psihološkem«, doživljajskem kot duhoslovnem kot tisto zares temeljno? »Kajti pojasnjevanje danega s pomočjo elementarnih miselnih dejavnosti, odslikavanje v spominskih predstavah [...] je mogoče podrediti širšemu pojmu reprezentacije.« »Spremenljivost intuitivno danega je v odnosu pojmov povzdignjena v občevaljavno reprezentacijo«. ²¹

189

Ključno ime za Diltheyovo duhoslovje je reprezentacija. Ker pa je duhoslovje utemeljeno v psihologiji, lahko pričakujemo, da je tudi za doživljajsko sfero ključna reprezentacija. Da je tako, priča že dejstvo, da je v osnovnih načinih zadržanja na prvo mesto postavljeno zadržanje predmetnega dojemanja. »Iz predmetnega dojemanja je izšla shema delitve na subjekt in objekt.« ²² Kaj se pokaže glede na možnost drugačne zasnove človeka, ki je pri Diltheyu zasnovan kot bitje reprezentacije, kot subjekt reprezentacije? ²³ Ker ima »celotna psihologija sovisja predmetnega dojemanja za svoj središčni pojem reprezentacijo«, in »je njena glavna naloga ta pojem pojasniti«, ²⁴ človek kot umno bitje občutenjsko zadržanje izkuša le kot svojo mejo, potisne ga vstran bodisi kot 1) spremljevalni pojav predmetnega dojemanja (str. 72: »Pogoj in podlaga občutja

²¹ Dilthey, str. 143–144.

²² Prav tam, str. 67.

²³ Enako bi se dalo trditi tudi za Husserla (prim. Levinas, *Husserl's Theory of Intuition*). Husserl se sicer pri nagibanju k primatu teoretsko spoznavne intencionalnosti (kot pokaže Levinas, ima vsaka cogitatio svojevrstno intencionalnost) nasloni na Brentana, ki je glede tega povsem ekspliciten. (Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, Taylor & Francis e-Library, New York 2003, II. knjiga, V. raziskava, 2. poglavje, § 15, str. 769.)

²⁴ Dilthey, str. 60.

je poljuben proces predmetnega dojetanja») ali kot 2) nejasno in nerazločno predstavo, ki je glede na teoretsko jasnost in razločnost drugotnega pomena (glede na cogito, ne glede na bit!).²⁵

In prav tu je točka prehajanja, kjer se lahko sami »pridružimo sovisju« življenja in zgodovine in skočimo na vselej času zavezani, torej drveči vlak smisla življenja. Jasno, da po skorajda stotih letih od objave Diltheyeve *Zgradbe* nismo prvi, ki se navezujemo na novo možnost človeka. To izjemno zahtevno nalogo – to zato, ker je reprezentiranje in objektivirajoči akt v duhoslovnem svetu »na delu« že dobrih štiristo let! – si je še vedno nepresegljivo zadal Martin Heidegger. Da pa se ne bi izgubili v preobširni tematiki fenomenologije, povejmo sledeče: Temeljni dogodek v človeškosti človeka, umni živali, je vnovični premislek kot odkritje in zasnutje diltheyanskega *OBČUTENJSKEGA ZADRŽANJA*. Temu je v metafiziki subjektivitete²⁶ odmerjena le sekundarna vloga kot spremljevalni pojav predmetnega dojetanja. Temu je navsezadnje kriva že sama naivnost opisne psihologije, med drugim tudi Diltheya. Kar odkrije v sferi občutenjskega zadržanja, je le – skromno – nasprotje med ugodjem in neugodjem. Da je Dilthey tu v očitni zadregi, zgovorno priča naslednji navedek: »Naravo strukture na tem področju pogojuje neka temeljna značilnost v čutečem zadržanju, ki jo je mogoče zgolj nakazati, jo izraziti zgolj s prisposodob, ne pa tudi definirati.«²⁷ To je zadrega predmetnostnega naziranja, ki izkuša tujost in brezpredmetnost občutenjskega zadržanja. Zato se Dilthey pri opisu splošnega karakterja občutenjskega zadržanja kaj hitro – po dobrih petih straneh – zateče nazaj k obširnemu tematiziranju predmetnostnega zadržanja, za pomiritev slabe vesti trdeč, do so »akti predmetnega dojetanja podlaga občutenja«.²⁸

Povrnimo se k namenu pričujoče refleksije. Pri interpretaciji nas je usmerjal predvid poznejšega misleca, in sicer Martina Heideggra, ki je ontološko primarno regijo razpoloženj prvi opredelil v njeni filozofski dostojanstvenosti. Ker pa se pri Heideggru in njegovem vselejšnjem destruiranju zgodovine metafizike kaj hitro bodisi izgubimo v breztalju mišljenja ali prevzamemo vzvišeno vlogo »heideggerjansko nepristranskega« opazovalca zgodovine filozofije, smo

²⁵ Prav tam, str. 36. Možnost nepredmetnega nanašanja občutij je le stvar površne obravnave ali pa stvar načelne distance do prezahtevne problematike.

²⁶ Prav tam, str. 360.

²⁷ Prav tam, str. 63.

²⁸ Prav tam, str. 65.

se ozrli po bistvenem Diltheyevega mišljenja, ne da bi vedeli vnaprej, kam nas bo to pripeljalo. Predvid, ki nas je vodil v branje tega monumentalnega besedila, je bil pozitivno vsebinski (ali lahko Diltheya imamo za misleca v pozabi biti) kot načelno odprt: ali Dilthey dejansko stoji na metafizičnih, popolnoma zaprtih tleh, ki jih kasneje prek destrukcije razorje Heidegger. Kot se je pokazalo v tej obravnavi, Diltheyeva ontologija dejansko zapada pozabi biti, vendar predvsem v okviru opisne psihologije, ki si poišče pomoč pri Edmundu Husserlu, predvsem v zadregi drugačnosti občutenjskega zadržanja in njegove predmetnostne težavnosti nakaže vsaj možnost drugačnega zasnutja mišljenja razpoloženja. Dilthey tako na poti ovedenja duhovne tradicije postavi tla, na katerih lahko stojimo in se ozremo v predmetnostno (ontično) breztalje zadržanja razpoloženja.

In še nazadnje, kot nujno potrebno se izkaže, da moramo skozi vigenj (predvsem Husserlovega) transcendentalizma, ki naivnost naturalistične psihologije prečisti do te mere, da gremo lahko naprej k razpoloženju kot notranji meji transcendentalnega subjekta, ne da bi padali nazaj v naročje transcendence. Dilthey ima prav: človek *je* zgodovinsko bitje.

KAKO SO SE SMEJALI

Skozi zgodovino filozofije, zlasti v obdobju po renesansi, je bil smeh obsojen na eno od dveh nezavidljivih funkcij, ki si na videz nasprotujeta. Ena od strategij je bila, da se je smeh sam odpravljalo kot nekaj zgolj zabavnega, kot lahкотen entertainment, sprostitev, ki jo je mogoče dopuščati, nikoli pa priporočati. Doživetju smešnega se skratka ni prisojalo vrednosti izkustva resnice. Če pa je smeh že vzela pod okrilje katera od filozofskih izpeljav, so ga brez izjeme reducirale na pomen, ki bi ga imela resna izjava. Najpogosteje je šlo za redukcijo smeha na posmeh, tj. na negativno vredotenje smešnega objekta. V prvem primeru smeh torej ni bil vzet resno, v drugem pa je bil v celoti zveden na zgolj-resno. Dva na videz nasprotujoča si prekrška torej, ki pa se pregrešita proti enotni naravi smeha, ki jo bomo skušali zarisati v pričujočem prispevku. Začeli bomo s slednjim in končali s prvim.

193

Smeh ni zvedljiv na resno

»Smeh ni zunanja, ampak bistvena notranja forma, ki je ni moč zamenjati z resnostjo, ne da bi uničili in pokvarili tudi samo vsebino resnice, ki jo razkriva.«¹

¹ Bahtin, p. 109.

Proti temu temeljnemu aksiomu se prekršita obe veliki filozofiji smeha v dvajsetem stoletju, tako Bergsonova kot Freudova, in to kljub njunima na videz polarno nasprotujočima zgradbama. Bergson smeh definira kot družbeno grajo posameznikovega odklona od življenja v avtomatizem. Smeh negira avtomatizem in potrjuje življenje, pri čemer je slednje definirano s presenetljivimi atributi. Enkratnost, neponovljivost, samozavedanje in neskončno napredovanje.² Življenje je nekakšna absolutna zavest, ki ima vsak svoj del ves čas pred očmi in zato ne pusti, da bi se kadarkoli po nepotrebnem ponavljalo ali zablodilo iz svoje premo začrtane poti. Če bi življenje »neprenehoma pazilo nase, bi bilo raznotera zveznost, neobrnljivo napredovanje, nerazdeljena enota«.³ Lacan se bo Bergsonovemu pojmu življenja mnogo kasneje posmehoval kot v sebi protislovnemu (»kot da nas življenje ne bi soočalo z nobenim fenomenom ponavljanja, kot da ne ščijemo vsak dan enako, kot da ne zaspimo vsak dan enako, kot da vsakič, ko fukamo, na novo iznajdemo ljubezen«⁴), vendar je treba opozoriti, da tu nikakor ne gre za biološko življenje. Togost obleke je zoperstavljena živosti telesa pod njo,⁵ toda tudi telo je togo v primerjavi z dušo.⁶ V nekaterih poznejših primerih Bergson celo v nekaterih psihičnih funkcijah najde togost, tako da se točka izžarevanja originalnega življenja pomika vedno bolj in bolj v globino, pod plasti takšnih in drugačnih togih oblačil. Bergsonova podoba je izrazito dualistična, v smislu razdelitve substanc na duhovno in telesno, in hkrati skrajno monistična, v smislu postavitve ene same transcendentne točke, od koder izvira ves smisel in glede na katero je vse ostalo le negacija in odklon. Ves avtomatizem, ki ga uteleša substanca »toge materije«, je pravzaprav le odvrnitev od centralne točke življenja, raztresenost, ki rezultira v ponavljanju.

Ker tako smešnost kot lastnost postane izraz nebivajočega, je smeh lahko ovrednoten pozitivno le kot negacija smešnega. Da pa bi Bergsonov smejalec

² »Če bi dogajanja mogla neprenehoma paziti na svoj tek, ne bi bilo raznih sočasnosti, ne srečanj, ne krožnih serij; vse bi se razvijalo naprej in bi vedno napredovalo. In če bi ljudje vedno pozorno spremljali življenje, če bi bili v stalnem stiku z drugimi in tudi sami s seboj, se nam ne bi nikoli zazdelo, da se v nas dogaja kaj takega, kot je učinek nitk in vzmeti. Komičnost je tista plat osebe, po kateri je ta podobna reči, tisti vidik človeškega dogajanja, ki s svojo togostjo čisto posebne vrste posnema čist, preprost mehanizem, avtomatizem, je skratka gibanje brez življenja.« (Bergson, p. 85.)

³ Bergson, p. 65.

⁴ Lacan 2002, p. 38–39.

⁵ Bergson, p. 30.

⁶ Ibid., pp. 36–37

lahko postal nosilec zgolj negativne sodbe o smešnem, je treba med njim in smešnim objektom postaviti čim bolj nepremostljivo pregrado. Sočutje gledalca z objektom mora biti v posmehujočem odnosu izključeno, »Smeh nima večjega sovražnika kot je čustvo«. ⁷ Smejalec mora biti »ravnodušni gledalec« ⁸ življenja, ki ga opazuje »sub speciae teatri«, ⁹ kot iz gledališke lože. Če je smešni objekt pri Bergsonu primer odklona od razumnega ideala samozavedanja, pa je smejalec, prav nasprotno, pravo utelešenje polne zavesti. Bergsonov smejalec je idealen novoveški subjekt, nekakšno razteleseno oko, ki je sposoben biti čisto objektivni opazovalec sveta, ne da bi bil v njem udeležen. Nič čudnega ni, da Bergson njegovo razumnost ¹⁰ primerja celo s pozicijo naravoslovnega znanstvenika. ¹¹

Če torej pri Bergsonu naletimo na izjave, kot so »smešnost je nezavedna« ¹² ali »komična nesmiselnost je iste narave kot nesmiselnost sanj«, ¹³ tega ne gre uporabiti kot argumente za njegovo skladnost s Freudovimi izhodišči. Če je Bergsonov smeh pravzaprav nadomestek za zanikanje te nezavednosti in sanjske nesmiselnosti, pa je Freudov smeh prej nadomestek za potrjevanje taistega. Njuni vrednostni lestvici sta obrnjeni v točno nasprotno smer, in ker oba razume meta smeh kot tip vrednostne sodbe, sta tudi njuni opredelitvi smeha polarno nasprotni. Kljub temu sta si enaka ravno v redukciji smeha na enoznačen resen pomen. Freud loči dva vira ugodja v vicu – tehniko in tendenco. Tehnika je forma vica, način, kako, s katerimi izrazi vic povemo, medtem ko tendenca pravzaprav pomeni predpostavljeno *pravo* vsebino vica: kaj nam vic pravzaprav hoče povedati. ¹⁴ Že sama predpostavka tendencioznosti vica, tj. da ima pomen, neodvisen od njegove zunanje forme, je precej vprašljiva in spominja na tiste analize literature tipa »kaj je hotel avtor povedati«, toda nadaljujmo. Freud sicer najprej obravnava tehniko in ugotavlja, da je prav ona izvir smešnosti vica. Redukcija, ki vic preformulira in s tem tehnično formo na videz loči

⁷ Ibid., p. 13.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., p. 68.

¹⁰ Ibid., p. 13.

¹¹ Ibid., p. 102–103.

¹² Ibid., p. 19.

¹³ Ibid., p. 112.

¹⁴ Freud 2003, p. 19.

¹⁵ Ibid., p. 21–23.

¹⁶ Ibid., p. 117.

od vsebine, ima za rezultat trditve, ki ne le, da niso smešne,¹⁵ ampak nam vzbujajo celo odpor in zgražanje.¹⁶ Vendar to Freuda ne odvrne od posvečanja pozornosti tem nenavadnim vsebinam vicev. Tendence vicev namreč vedno kršijo neko družbeno prepoved. Freud jih grupira v obscene, agresivne in cinične, pri čemer prve rušijo prepoved nebrzdanega pridobivanja ugodja iz obscenih in seksualnih vsebin, druge prepoved neoviranega izražanja agresije, tretje pa se lotijo konkretnih uglednih družbenih institucij, kot so zakonska zveza, patriotizem, pravica, in tako dalje.¹⁷ Freudova glavna poanta v obravnavi vica je, da je smeh pravzaprav rezultat nenadne sprostitve energije, ki je bila prej porabljena za vzdrževanje določene inhibicije, zdaj pa je na voljo za odtok v smehu.¹⁸ Vic torej za dostopne naredi vire ugodja, ki so bili podvrženi inhibitornemu zatoru, nastalemu preko ponotranjene družbene cenzure, redukcija vica na njegov resen pomen pa naredi vidne ravno te vire v njihovi čisti obliki. Dejstvo, da nam namesto smeha tako goli vzbujajo zgražanje, je indic potlačene vsebine, za katero je značilno, da izgubi svoj prvotno prijetni karakter, postane nedostopna kot vir ugodja in ob ponovni postpotlačitveni prezentaciji zavesti zaradi delovanja notranje cenzure, znane kot vest, vzbujajo le negativne občutke tesnobe in gnusa. Tehnična predelava, ki daje tendencam njihovo smešno obliko, je le izhod v sili, ki omogoča uživanje infantilnih virov ugodja tudi po njihovi potlačitvi. Tehnika kot tipična postopka uporablja zgostitev in premešitev, ki spajata ločene vsebine v ambivalentno enotnost, vzpostavljata nezaslišane povezave na podlagi zvočne podobnosti (zgostitev) ali premeščata podarek od prave poante.¹⁹ Vsa ta sredstva služijo izključno preslepitvi cenzure, ki nenavadno novotvorbo spusti čez, saj je ne more klasificirati kot rušilno, nezaslišano tendenco, nastalo po slučajnem sozvočju, ker ni zlonamerna, kompleks s premeščenim poudarkom, ker spregleda pravega. Skozi to nenavadno zadovoljitev tako cenzure kot ugodja željnega tihotapca viri ugodja postanejo dostopni brez slabe vesti in energija inhibicije prosto odeče v smehu. Nosilec resne poante Freudovega vica je torej nek sebični, a od družbe utesnjeni jaz, ki hoče »pofukati mamo in ubiti očeta« – če tu v Ojdipovski strukturi, kot jo Freud razvije v analizi kvante, strnem tako obsceno kot agresivno tendenco²⁰ – ki pa ne more ugodja črpati več niti iz misli na to, saj ima starševskega cenzorja vgrajenega celo v lastni duševnosti, zato misel zakamuflira v vic in je deležen

¹⁷ Prim. Ibid., pp. 97–123.

¹⁸ Ibid., p. 158.

¹⁹ Prim. Ibid., pp. 21–97.

²⁰ Ibid., 105–109.

istega ugodja v smehu brez škode družbi. V tem smislu je Freudova interpretacija vica povsem analogna njegovi interpretaciji sanj. Tudi tam je manifestna sanjska vsebina le popačenje latentne. Analiza sanj jih reducira na latentno vsebino, ki je sicer vsebinsko sporna, a formulirana povsem racionalno. Popačenje, ki smo mu priča v manifestni, je rezultat »dela sanj« ob izpostavitvi latentne vsebine primarnemu procesu nezavednega.²¹ Primarni proces se od sekundarnega razlikuje ravno po operacijah zgoščanja ločenih vsebin in premeščanja poudarkov in tako nakazuje svojo prisotnost tudi v tehnikah vica, ki jih Freud nekje označi celo kot rezultat »dela vica«.²² Napetost, ki je prisotna v Freudovem delu, se tako vzpostavlja med vztrajanjem pri nezavednem kot nekem nevidnem, a v ozadju vendarle prisotnem pomenu, ki je formuliran enako kot katerakoli zavestna vsebina, nov komplet stavkov, skratka, za znanim zavestnim kompletom, ki ga moramo predpostaviti, če hočemo osmisлити nekatere v zavesti prisotne fenomene (kot so ravno sanje, vic ali spodrsrljaj, obravnavani v treh Freudovih velikih monografijah), in odkritjem primarnega procesa kot nekega polja, ki deluje po operacijah, diametralno nasprotnih osnovnim aksiomom zavestnega mišljenja. Če je tako za zavest značilno izhodišče v načelih neprotislovnosti in izključene tretje možnosti, pa primarni proces prvo načelo krši s popolnoma indiskriminatornimi sopostavitvami popolnoma nasprotujočih si možnosti ter totalno indiferenco do negacije (Freud v tekstu o zanikanju vztraja, da v nezavednem negacija ne prime. Nikalnica je značilna samo za zavest, pa še tam ni indic neobstoja, ampak zgolj potlačenosti zanikane vsebine.²³ To spet v vodi v možnost sopozicije nasprotij v nezavednem, pa tudi v nekakšen skrajno potrjujoč značaj nezavednega, ki že spominja na Nietzschejevo načelo »svetega ja«), drugo pa s spajanjem ločenih konceptov v himere kot ravno tisto izključeno tretjo možnost. Značaj nezavednega, ki ga nakazuje primarni proces, je izrazito ambivalenten in nasprotuje interpretaciji le-tega kot tendencioznega. Primarni proces ima pri Freudu tako hecno dvoznačen pomen – po eni strani je prav on tisti mediator med cenzuro in njej nasprotujočo tendenco in se tako kaže kot konformističen, po drugi strani pa je ravno on nosilec najbolj revolucionarnega naboja ambivalence, ki nasprotuje enoznačni racionalnosti tako cenzure kot tendence.

²¹ Freud 2000, zlasti zgoščeno na pp. 535–537.

²² Freud 2003, pp. 33–34.

²³ Freud 1987, pp. 404–409.

Podobno se dogaja tudi tehniki v vicu, ki je po eni strani le kamuflaža tendence, po drugi strani pa ji mora Freud priznati ne le njene neizogibnosti za črpanje ugodja iz tendence, kot smo nakazali zgoraj, ampak tudi lasten vir ugodja, ki ga ne zna povsem razložiti. Ugodje tehnike Freud pozneje izvaja iz infantilnega »ugodja v nesmislu« in besednega ugodja, ki je danes inhibirano ravno z zgoraj omenjenimi načeli zavestnega mišljenja. »V času, ko se otrok uči rokovati z besednim zakladom svojega maternega jezika, mu očitno ugaja, da s tem gradivom ,igranje se eksperimentira‘ (Groos) in zлага besede ne glede na njihovo smiselnost, da bi z njihovim ritmom ali rimo dosegel učinek ugodja. To ugodje mu je polagoma čedalje bolj preprečeno, dokler nima na razpolago samo še dovoljenih smiselnih besednih povezav.«²⁴ Otrok naj bi torej, prav kot je značilno za primarni proces, ki ga Freud pozneje pravzaprav eksplicitno označi za infantilno formo misli, besede zlagal skupaj ne glede na njihov smisel, bodisi po ključu sozvočja bodisi povsem prosto, ne glede na vsebinske omejitve konceptov, ki jih besede zastopajo, in tako tvoril besede, ki kršijo obe načeli zavestnega mišljenja. Ker je tudi ugodje tehnike specifično ugodje v smehu, mora Freud tudi tega nekako speljati pod definicijo ugodja iz sproščenega izdatka za inhibicijo. Nesmiselno zlaganje besed je inhibirano z načeli zavestne misli in, kot kaže Freudova opazka, da »zunaj vicev vsa tovrstna neučinkovita dejavnost v nas ne proizvaja ničesar drugega kot občutja neugodja«,²⁵ ima tudi ta fenomen tipično lastnost potlačenega vira ugodja. Freud sicer trdi, da tendenciozne vice od zgolj tehničnih loči to, da jih določeni ljudje nočejo slišati (saj nasprotujejo njihovi poanti, kar naj bi dokazovalo prisotnost same poante oz. tendence),²⁶ vendar pa drugje navaja nujnost primerne razpoloženja za vsak vic, tudi nedolžen, kar nakazuje na dejstvo, da tudi nedolžnega vica ne bo hotel slišati nekdo, ki je resne volje, nasploh brez smisla za humor ali kakorkoli drugače nastrojen proti načinu, kako z mislimi ravna primarni proces.²⁷ Tudi nesmisel kot vir infantilnega ugodja, ki se ga poslužuje tehnika, bo torej potreboval fasado, da bi postal spet dostopen v vicu, in ta fasada je po Freudu prav smisel, ki ga naključno poraja operacija primarnega procesa. Za ugodje v vicu postanejo dostopni le tisti produkti primarnega procesa, ki tvorijo neko smiselno zvezo in tako zadostijo minimalnim pogojem cenzure.²⁸ S tem pa pridemo do neke nadvse nenavadne, krožne hipoteze. V vicu, kot je na primer tisti slavn

²⁴ Freud 2003, p. 135.

²⁵ Ibid., p. 135.

²⁶ Ibid., p. 97.

²⁷ Ibid., p. 154.

²⁸ Ibid., p. 139.

o Rote Faden (rdeča nit), ki skozi vrsto naključnih ujemanj hkrati postane žaljivka za dolgočasnega novinarja rdečih las (Rote Fadian),²⁹ agresivno tendenco eksplicitne in celo malce otročje žalitve novinarja na videz opravičuje naključnost nastanka žalitve – dejstvo, da deluje kot spodrsrlaj v že vnaprej fabriciranem produktu fraze Rote Faden – vendar pa je drugi vir ugodja ravno igra z jezikom, ki teži k premeščanju črk v originalni frazi, to pa pred cenzuro varuje prav dejstvo, da kljub svoji slučajnosti ni proizvedla nesmisla (npr. Rate Foden), ampak nekaj, kar se kot naključno ujema z nečim smiselnim, kar povrhu še drži (da se pisec teksta, skozi katerega se rdeča nit vleče, prav tako vleče, je dolgočasen in rdečelas). Naključje besedne igre torej kot vir ugodja rešuje dejstvo, da producira smisel, pa četudi je sporen, sam sporni smisel pa pred družbeno kritiko (pisec nemara ni dolgočasen, ampak le poglobljen, dejstvo, da je rdečelas, nima nobene zveze z njegovim pisanjem) in represijo (ne obsojaj ljudi vnaprej, zlasti ne na podlagi videza, ne obupaj takoj nad stvarmi, ki se zdijo dolgočasne) kot vir ugodja v infantilni tendenci (vse mora biti zanimivo, rdečelas ljudje so smešni) pa rešuje prav dejstvo, da je produciran naključno. Analiza je pokazala, kako je Freuda predvidevanje enoznačnega, resnega smisla za vsako smešno izjavo zapeljalo v eksplicitno krožnost, ki bi se ji bilo mogoče zlahka izogniti, če bi opustili postulat enoznačnosti za smešno ambivalenco (ideološke, egoistične, tendenciozne obscenosti na eni strani in čistega nesmisla na drugi, vsak s svojo fasado) in pristali na enotno površino smešne strukture, kjer se naključno producira obsceni smisel. Čar komike je prav v tem, da nobeno naključje ne ostane brez stranskega produkta v nekem povsem nepričakovanem in skrajno rušilnem smislu, ki pa je toliko bolj fascinanten, ker se poraja povsem nehote, mimo želja vseh udeleženih akterjev in tako, četudi je lahko skrajno rušilen, celo grozljiv (lahko na primer rezultira celo v smrti, kot v *Ribi po imenu Vanda*, kjer natančne priprave na ostromreliško akcijo vsakič rezultirajo v smrti enega od drobnih psičkov zaželene tarče. Do obrata pride, ko je povožen še zadnji psiček in nameravano žrtev zadene infarkt. Akcija pripelje do cilja, a spet povsem nenamerno), avtor nikoli ni zel (kot bi bila v tem primeru neposredno uspešna ostromreliška akcija), ampak ostaja nedolžen. Kot smo že namignili z zgornjim primerom, to nikakor ni forma, omejena zgolj na vic, ampak se poraja tudi v povsem vizualni komiki, najznačilnejši in že tradicionalni primer pa je dejstvo, da že v črno-belih nemih filmih Charlieja Chaplina vsak naključno zalučan objekt konča v glavi policaja ali druge represivne avtoritete. Naključno porajanje smisla je v tem primeru

²⁹ ibid., p. 28–30.

povsem avtonomen vir ugodja (ki je sicer inhibiran z zahtevo po utemeljevanju vsakega smisla in notranjo težnjo proč od obscenosti), ki ne potrebuje postuliranih skritih resnih virov, kot bi bila v tem primeru ugodje v agresiji proti avtoriteti in ugodje v akciji brez smotra.³⁰

Tako Bergsona kot Freuda torej kljub razliki v razporejanju atributov med smešnega in smejočega – pri Bergsonu je smešen posameznik, ki se ne uspe scela ozavestiti, smeje pa se mu razumni brezčutni kolektiv; Freud ima posamezni jaz kot nosilca nezavedne tendence, ki s smehom skuša obiti taisti razumni kolektiv³¹ – veže to, da smeh reducirata na resno izjavo, ki pritrjuje stališču smejočega in zanika svoj smešni objekt. V Bergsonovem primeru gre za zanikanje avtomatizma in pritrjevanje življenju, v Freudovem pa za pritrjevanje nezavedni tendenci in zanikanje togih sil cenzure, ki jo omejujejo. In čeprav je nosilec resne poante smeha enkrat kolektiven in drugič individualen,

³⁰Ta opis komedije se povsem sklada z Deleuzovim opisom porajanja smisla na površini. Na površini, ki je paradigma strukture, se smisel poraja ravno kot produkt kroženja nesmiselnega elementa med označevalno in označeno serijo. Ta smisel je hkrati označevalec brez označenca in označenec brez označevalca, bog in simulaker. Deleuzova površina v bistvu sovпада s poljem primarnega procesa ali Lacanovim jezikom, a je daleč od nesmiselnosti. Na površini smisla ne manjka, vedno ga je celo preveč. Freud je pri Deleuzu neverjetni odkritelj »nezavedne mašinerije, ki poraja smisel, in sicer vselej v funkciji nesmisla.« (Deleuze 1998, p.77. Prim. tudi p.46, pp. 74–76.) Podobno ugotavlja Alenka Zupančič, ko pravi, da je realno v komediji dostopno kot čisti nesmisel, a hkrati transcendentno v učinkih smisla, ki jih proizvaja. Transcendentno tu ne pomeni nakazovanja na nekega obscenega boga, ki čudežno posreduje za strukturo in poskrbi, da se obsceni smisel proizvaja, ampak prav to, da daje vtis, kot da je nekaj zadaj, čeprav ni. (Prim. Zupančič pp. 141–144)

³¹Tu se skriva rahel kavelj, ki zaradi Freudove bistrornosti onemogoča enostavno sopostavitve obeh avtorjev. Pri Freudu samega smejalca pravzaprav ne moremo obsoditi tendencioznosti, saj ne ve, čemu se smeji. Ni razumen razsojevalec kot pri Bergsonu, ampak je pravzaprav prav toliko kot smešni objekt le žrtev nosilca nezavedne tendence. Freud torej linearni odnos smešni-smejoči, ki je aktualen pri Bergsonu in večini teorije smeha do Freuda, razveže v trikotniško strukturo smešni, smejoči in osmešujoči. Če je osmešujoči nosilec nezavedne tendence po agresiji ali neobzdrani seksualnosti in je tako v konfliktu s kolektivno cenzuro, je njegova tendenca res negativna izjava, naperjena proti sami instanci cenzure. Ko pa je sam vic realiziran, družba prevzame bolj ambivalentno vlogo. Vicu se tudi pri Freudu smeji kolektiv, ki je bil prej ovira za realizacijo v njem izražene tendence, s čimer se odpira več zanimivih vprašanj: po eni strani vprašanje narave same cenzurne instance, ki je očitno tudi sama podložna načelu ugodja, po drugi pa vprašanje ambivalentne narave smešnega, ki v sebi lahko združuje rušilno tendenco hkrati z mikavnostjo za samo instanco, proti kateri je taista tendenca usmerjena. Freud je znanstvenik in kot tak ni izrazil ideološki avtor. V njegovih tekstih je polno odprtih vprašanj in nakazanih stranpoti, od katerih se številne izkažejo kot uporabne za prav nasprotna stališča od tu prikazanih. Nasprotujemo le tendencioznosti tako smešnega kot nezavednega.

sta zaradi rešitve resnosti smeha oba prisiljena vztrajati pri absolutni ločenosti smejalca od smešnega, subjekta in objekta smeha.

Subjekt in objekt smeha nista strogo ločena

To pa je prav točka na kateri vztraja Bahtin v svoji knjigi o srednjeveški kulturi smeha. Pravi smeh ni niti smeh kolektiva izločenemu posamezniku – to bi bil nekakšen javni konformirajoči posmeh, podoben Bergsonovemu – niti posameznika množici – slednje je početje satirika, ki »biča družbeno nprav« in ima običajno boljšo zamisel o družbeni ureditvi od obstoječe.³² V obeh navedenih primerih ima smeh pravzaprav resen cilj in se pojavlja le kot njemu ustrezno sredstvo. Pravi, v sebi utemeljeni in tako neskončni smeh, pa ima tako kolektiven subjekt – ljudstvo, ki ni razredno, ampak nosi dimenzijo vsečloveškega – kot univerzalen objekt, iz katerega ni izključeno niti samo smejoče se ljudstvo.³³ Slednje, univerzalnost objekta, bo za nas zlasti pomembno, ko bomo skušali pokazati resnost smešnega, partikularnost in bežnost objekta je namreč ravno atribut, pripisan smehu, ki je omogočal, da se ga ni jemalo resno. Toda vrnimo se k odnosu med smešnim in smejočim.

201

Ko govorimo o nemogočem ločevanju subjekta in objekta smeha, je zanimivo opazovati, kako pri Bahtinu realno pade teatralna metafora, ki je z brezčutnim gledalcem sub speciae teatri določala Bergsonovo koncepcijo smeha. Srednjeveški smeh se odvija v risu karnevala, ki je definiran kot gledališče brez rampe, kjer ni mogoče ločiti igralcev in gledalcev.³⁴ Vendar pa bi bilo napačno predpostavljati, da gre pri sovpadanju subjekta in objekta smeha za to, da bi se bili smejalci zmožni smejati sami sebi. To je pozicija, ki jo kot humor v nekem članku obravnava tudi Freud³⁵ in kjer gre pravzaprav za izogibanje zapadanju v nehoteno smešnost za druge. Pri humorju človek skuša opazovati samega sebe sub speciae teatri, da ne bi postal spektakel za druge. Na humorju pravzaprav ni nič zares smešnega, humoristična oseba bo pri opazovalcih zbudila prej občudovanje nad visoko stopnjo samorefleksije kot pa smeh, pa tudi nad lastnimi napakami se humoristi običajno ne ravno krohotajo, ampak bolj blagodejno nasmihajo.³⁶ Humor teži prej k ukinjanju smešnosti kot pa k izzivanju

³² Bahtin, p. 19.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p. 13.

³⁵ Freud 1991.

³⁶ Glede humorja kot spoštovanja vredne lastnosti gl. Ibid. P. 94–95.

smeha. Bahtinov kolektiv pa ni zborovanje samih sebi blago nasmihaajočih se posameznikov, ampak množica krohotajočih se posameznikov, ki nase prej pozabljajo, kot da bi se uzrli, in ko se režijo drugim, jih hkrati potrjujejo in se z njimi bolj nevede kot hote smejiyo tudi samim sebi. Če se spet ozremo nazaj na našo analizo Bergsona, lahko opazimo neko temeljno diskrepanco med njegovim opisom smejalca kot razumskega in brezčutnega razsojevalca nad življenjem in avtomatom, in sicer splošno opazno dejstvo (med drugim dokumentirano tudi z že navedenim Freudovim opazovanjem), da je smeh znak neobvladanosti, da ne vemo, čemu se smejemo, in da smeha pravzaprav ne moremo zavestno nadzorovati in ga deliti graje vrednim po razumni presoji, kot si to predstavlja Bergson. Tudi če v smehu velik del ugodja dejansko izvira iz občutka prekipevajoče moči smejočega nad smešnim, kot je trdil velik del teoretikov, katerih zgolj vrh in zadnji predstavnik je Bergson in česar sploh ne izključujem kot možnost, pa je v trenutku samega smeha pozicija moči dejansko zanikana: smešni je odprt, ranljiv, iracionalen. Tudi če je prihranil energijo za odvečno inhibicijo, kot o izviru smeha ugotavlja Freud, pa v smehu z nenadejanim prihrankom ravna skrajno razsipno. Smeh in smešnost si delita prav to razsipnost z energijo, občutek prekipevajoče moči, s katero ni treba varčevati. Zaradi tega deluje smešno komični junak, kot ga opisuje Freud, ko hiperinvestira vsako akcijo in vedno porabi več energije, kot bi je moral.³⁷ O hiperboliranosti smešnega podobja govori tudi Bahtin; tu gre za pojedine z ogromnimi količinami hrane, bitke z ogromno vojaki in mrtvimi, itd. Freud smeh hiperboliranemu junaku izpeljuje iz primerjave med izdatkom, ki bi ga za tako akcijo običajno imel gledalec, z izdatkom junaka, pri čemer si gledalec odvečni vložek energije prihrani in je tako energetsko na boljšem.³⁸ Tu se Freud odloči ne ubrati poti, ki bi komično ugodje izvajala iz gledalčeve premoči nad junakom, vendar pa je jasno, da je gledalec primerjal obe akciji s predpostavko lastne racionalnosti kot energetske varčnosti in prihranek je že priča o te vrste premoči nad junakom. Pri tem pa je skrajno važno poudariti, da je drugi pogoj smeha poleg prihranka prav to, da prihranjena energija ni takoj porabljena za neko drugo psihično aktivnost – kot v fizični osebi Freuda, ki primerja energetske izdatke med sabo in junakom, a razlike ne odvaja v smehu, temveč jo porablja za formulacijo teorije komičnega. To je točno razlikujoča točka med smejalcem in čistim teoretskim subjektom – smejaletc bo odvečno, prihranjeno energijo takoj odvedel v smehu in pri tem ravnal z njo prav tako razsipno kot

³⁷ Freud 2003, p. 202.

³⁸ Ibid., p. 206.

komični junak, ki se mu smeji. Predpogoj komičnega ugodja je pri Freudu ravno razlika med smešnim in smejočim, a razlika, ki se skozi smeh izniči v identiteti smešnega in smejočega kot dveh hiperboliranih razsipnežev.

Tako rekoč identično poanto lahko izvedemo iz Bergsona. Bergson opisuje svoje smejalce kot vzvišene, celo ošabne.³⁹ Toda paradigmatični primer smešnosti je zanj tudi domišljavost.⁴⁰ Če se domišljavi osebi, ki v gotovosti vase ni opazila, da ima odprto zadrgo ali da govori neumnosti, smejemo, ker se nad njo počutimo vzvišeni (opazili smo to, česar sama ni), prav s tem izkazujemo lastno ošabnost in v smehu padamo med igralce.

Sovpadanja smejočega s svojim objektom ni mogoče enostavno odpraviti z življenjem in sočutjem, ki oba nakazujeta na zmožnost videti sebe v osebi, ki se ji smejem. Vse to bi bil humor, ki deluje po resni paradigmi. Ne, sovpadanje smešnega in smejočega samo deluje po mehanizmu smeha – proizvaja se nehote. Prav ko smejalec vztraja na maksimalni ločenosti od smešnega junaka, sam postaja smešen, prav kakor tudi ambivalenco smešne resnice vzpostavlja šele vztrajanje pri monolitni resnosti npr. smešnega junaka, o čemer bomo govorili v naslednjem razdelku.

203

Smešno je v dialoškem odnosu z resnim

Če resno stopi v veljavo prav z ukinjanjem smešnosti (to pa spet po načelu neprotislovnosti, v okviru katerega deluje), pa smešno za svoj obstoj potrebuje resno, to pa v dveh pogledih:

a) Smehu se lahko izpostavi le nekdo, ki samega sebe jemlje skrajno resno. Odtod smo zgoraj izvajali smešnost domišljavca in vzvišenega subjekta smeha in od tod lahko črpamo odrekanje smešnosti humoristu. Humorist se ne jemlje povsem resno in se mu zato nikoli ne moremo smejati, to pa je prav njegov namen.

b) Smešno je vedno konec določenega procesa, do katerega vodi priprava, namenjena vzpostavitvi čim bolj gotove resnosti. Vic postane smešen šele s pun-

³⁹ prim. Bergson, p. 117.

⁴⁰ Ibid., p. 103–105.

chlineom, ki deluje le, če smo pripravljeni vzeti vse do tedaj povedano kot resno. Smešno, skratka, je neko sesutje, vdretje tal sredi monolitne resnosti, ki slednjo potrebuje kot svoj okvir. To bomo poskušali natančneje eksplicirati na naslednjih primerih.

Pri avtorju sicer razmeroma nefilozofske teorije komičnega, Jerryju Palmerju, se ta sopostavitev kaže v njegovem razločevanju med pripravljalno in kulminacijsko fazo vsakega gega. Če pripravljalna faza vzpostavlja linearno logiko povsem resne situacije, ki vzpostavlja povsem trdna pričakovanja o svoji naravni izpolnitvi, pa kulminacijsko fazo tvori ravno razočaranje taistih pričakovanj. Vendar ima tudi to razočaranje svoj specifični karakter, smeh ni zgolj razblinjenje pričakovanja v nič. Tudi kulminacija ima dva momenta, dve logični sklepanji, od katerih eno sicer ovrže celotno kulminacijo kot neverjetno spričo prvotnih pričakovanj, drugo pa ugotavlja vendarle določeno stopnjo verjetnosti glede izteka. Izkaže se namreč, da je preparacijska faza že ves čas nakazovala v to smer, le da smo indice tega razpleta spregledali in sledili le najočitnejšim. Razplet šale tako nikoli ni čisti nesmisel, ampak je smisel v nesmislu ali logika absurda, kot se glasi tudi naslov Palmerjeve knjige.⁴¹ Kant je v svoji definiciji smeha kot »razblinjenja napetega pričakovanja v nič« med redkimi teoretiki, ki so anticipirali to odvisnost smešnega od resne ekspozicije oziroma vključenost resnega v smešno.⁴² Kant z vztrajanjem, da se pričakovanje ne sme iziti v pozitivno nasprotje, ampak prav v nič,⁴³ vključuje že tudi razločujočo lastnost punchlinea, da ni enoznačno nasproten dotedanjemu poteku, ampak ambivalenten, žal pa ambivalenca v Kantovem pogledu lahko dobi le status amorfnega nič, medtem ko je pri Palmerju specifično strukturirana. Ambivalenca punchlinea, dejstvo, da resno v obratu ni povsem izničeno, sovпада tudi z Bahtinovim vztrajanjem, da smeh svojega objekta ne meče v brezno nebivajočega, ampak ga le pognojuje za nova rojstva, da je torej v smehu vedno kal resnega.⁴⁴ Nujnost preparacije se pri Freudu kaže že s samo definicijo smeha kot sprostitve energije iz odpravljenе inhibicije. Inhibicija mora obstajati, da bi do smeha sploh prišlo, nikoli inhibirani se ne smeji in efektu vica lahko le koristi, če inhibicijo med preparacijo še okrepimo.⁴⁵ Druga prisotnost resnega v konici vica, ki slednjo dela za ambivalentno, je pri Freudu pravzaprav dodana le zato,

⁴¹ Palmer pp. 40–44.

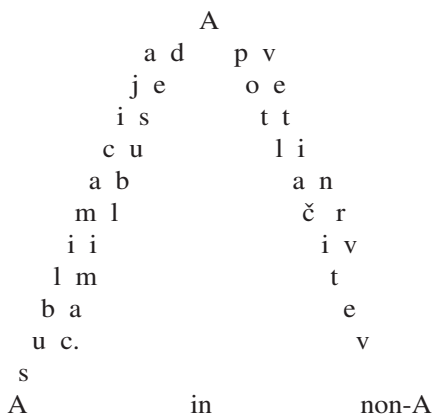
⁴² Kant p. 173:

⁴³ Ibid., p. 174.

⁴⁴ Bahtin, p. 30.

⁴⁵ Freud 2003, p. 160.

da bi zadostila cenzuri. Če lahko v skladu z zgornjim za lažjo orientacijo formulo smešnega zapišemo v obliki razširjenega protislovja kot (A in (A in non-A)), pri čemer prvi A stoji za sredinski pojem, okoli katerega se gradi resnost preparacijske faze, non-A za njegov zlom, obrat v konici, drugi A pa za drugo sklepanje, ki obrat vendarle pripiše pod možno posledico A, je za Freuda resna poanta vica, njegova skrita tendenca, pravzaprav zgolj A ali non-A, pri čemer je resničnostna vrednost pripisana uzurpatorskemu non-A-ju, odvzeta pa A-ju kot njegovi prepovedi in prvotnemu pretendentu na resničnostno vrednost. Pri Bahtinu bi to sovpadalo s postopkom satire, smeha v službi resnega, ki bi si za cilj postavila osmešiti A in na izpraznjeno mesto postaviti »bolj pravo« resnico non-A-ja. Pravi smeh pa naj ne bi imel lastnega predloga za naslednika na prestolu, s katerega ruši, pa tudi sklatenega kralja ne umori, ampak le reducira na lasten temelj in osnovo, kjer se v ambivalenci sooča z lastnim nasprotjem. Ker je neubesedljivo težko ubesediti, mislim pa, da ga sploh ni težavno narisati, prilagam sledečo shemo, ob kateri bom preko primerov iz obravnavanih del skušal obrazložiti svojo poanto.



1) *Primer narcisa:*

Ker je pri Bahtinu smeh usmerjen proti vsaki individualni pretenziji na neodvisnost od zemlje, na njegovo opredelitev nisem mogel povsem pristati, saj mi je paleta sodobne komične produkcije kazala nagnjenost k izbiri kar najbolj ego-centričnih, megalomanskih in vase zaverovanih junakov kot svojih nosilcev, pravo utelešenje individualne polnosti in pretenzij k neodvisnosti od zemlje

torej, ki pa jim mestoma celo uspeva, seveda vedno nenamerno. Kojot iz risanke, ki je prepričan v svojo genialnost in neprestano izumlja leteče stroje, je le en primer. Res mu njegovi poskusi vedno spodletijo, a to nikakor ne pomeni, da je poanta vrednostna obsodba njegovega projekta neodvisnosti od fizičnega, še zlasti ne po Bahtinovi definiciji, saj je smešna resnica nezvedljiva na resno. Res je, da na tak način megalomanski komični junak, ki je pravzaprav identičen z Bergsonovim domišljavcem, sovпада s Freudovim opisom primarnega narcisa in bi ga tako lahko uvrstili pod še eno podobo z infantilnim izvorom znotraj psihoanalitične teorije smeha. Toda kako to soočiti z Bahtinovo teorijo, ki se zdi narcisoidni pozi kot egoističnemu megalomanstvu (ki vključuje tako individualizem kot pretenzijo na božanskost) maksimalno nasprotna? Narcis je poleg tega figura resnosti, tipično monolitna in zavračajoča vsako ambivalenco. V tem smislu je mogoče vsako resnost kot projekt zvajanja vsega na neko večno in nespremenljivo eno označiti kot narcisoidno. Vendar pa je med narcisom in idealom resnega projekta temeljna razlika, namreč v tem, da je komični narcis kljub svojemu vztrajanju na lastni božanskosti telesno bitje. Faza primarnega narcisa se pod grožnjo kastracije pri Freudu izteče ravno v na videz nasprotno fazo neke samoopazujoče skromnosti.⁴⁶ Vendar pa je nasprotje le navidezno – naslednja stopnja narcisovega razvoja se vzpostavi pod grožnjo kastracije in skromnost je le način izogibanja kastraciji s stalnim samoopazovanjem iz točke projekcije ideala lastnega sebstva. Sem spada tudi humor kot smeh lastnim napakam, ki omogoča napredovanje proti scela samozavestni osebnosti, ki se ji ne bo mogel nihče smejati. Skromnost je v tem smislu le nadaljevanje narcisoidnosti z drugimi, bolj gotovimi sredstvi, izogibajoč se kastraciji, ki ji je izpostavljeno vsako telesno bitje, če je vase neupravičeno preveč gotovo. V tem smislu je upravičeno narcisoiden kot nekastratibilen izključno metafizični bog. In če točka, ki primarnega narcisa kot prepričanje o božanskosti lastnega sebstva meče v nemilost in nam vzbuja tesnobne občutke ob njegovi vrnitvi v zavest, dejansko izvira iz njega in služi istim ciljem (je le sublimiran narcis, projekcija narcisovega ega v neranljivost transcendence), je povsem jasno tako, zakaj del potlačenega, ki se vrača v smešno, sovпада s tendencami potlačujoče sile (nesmrtnost) kot tudi, zakaj je potlačujoča sila tista, ki se sploh smeji smešnemu in v njem uživa, saj se v njem sooča z vrnitvijo lastnega izvora, ki je bil zanikan le zaradi usodne nujnostne povezanosti s svojim nasprotjem, kastracijo.

⁴⁶ Freud 1987, pp. 54–57.

Bergsonov smejalec komičnega domišljavca zanika s stališča teoretskega subjekta, ki pa je pravzaprav stališče transcendentalnega narcisa, pot do njega pa paradoksalno vodi preko skromnosti. Ko smejalec domišljavca vzvišeno zanika, se sam sooča z domišljavostjo kot odloženim ciljem lastne skromnosti in vpada med smešne.

2) *Karnevalski primer*

Ravno v odnosu do Boga se zanimivo pokaže stališče karnevala. Krščanski bog je v nekem smislu sovražnik karnevala, saj prav od njega izvirajo prepovedi, ki jih karneval krši. Vendar pa je ena od teh zapovedi ravno tista zvičajna »ne upodablaj«, ki prepoveduje predstavo o Bogu v telesni obliki, prav zato, ker bi bil kot telesen tudi ranljiv in umrljiv. Karneval se proti Bogu najbolj prekrši ravno s tem, ko ga veselo sprejema medse, kot telo med telesi. Bahtin priča, da je imelo srednjeveško ljudstvo o krščanskem bogu telesno predstavo in je verjelo, da so kraji, kjer je opravil katero od potreb, blagoslovljeni.⁴⁷ Tu se lik Boga pravzaprav prekriva s starim, poganskim bogom, ki je hodil po svetu in v njem puščal sledi svoje fizične aktivnosti. V karnevalu je Bog tako reducirán na pogankega boga, ki pa se je v ljudski kulturi ohranil kot lik velikana. Velikan je sploh tipična podoba telesnega boga, ki so se je vse malo bolj razmišljujoče kulture hotele čim prej znebiti, če so hotele kakorkoli napredovati. Taka je bila tudi usoda titanov v vojni z drugo generacijo bogov, znanih kot olimpski, saj so se po zmagi počasi, a gotovo distancirali od prakse svojih velikanskih prednikov in se iz zemeljskega površja in človeške družbe umaknili v samoto olimpskih višav, od koder jih je nato le še korak ločil od počasne redukcije politeističnega panteona na Zevsa, ki ga Platon na primer razume že v povsem krščanskem smislu, Olimp pa le kot metaforo za nedosegljivo transcendenco, kjer biva varen pred vsakim fizičnim posegom. Znotraj karnevala pa je vsak pobeg bogov v transcendenco izključen. Karnevalski obredi so izraz neke docela poganske religije⁴⁸ in tudi bogovi, ki jim je pobeg uspel, so v karnevalu spet reducirani na svoje poganske starše, velikane. To je pot desublimacije, ki v diagramu vodi od monolitnega k ambivalentnemu A-ju, prej opisana pot Zevsa čez Olimp v nebasa in transcendenco je obratna pot sublimacije. Njen analog v narcisovem primeru je formacija sublimnega ideala kot

⁴⁷ Bahtin, p. 162.

⁴⁸ Slovenski izraz »ajd« to sopripadnost poganskega in velikana še posebej zgoščeno izkazuje, saj pomeni oboje.

projekcije lastnega sebstva. Bog torej znotraj smešnega ni zanikan, le utelešen je, pri čemer pa ni ogrožen kot božanstvo. Vendar pa je kot desublimiran telesen in tako izpostavljen vdoru sveta, poškodbam in celo smrti, ki pa nikoli ni dokončna. Rabelaisovi velikani so po eni strani mogočna, nadčloveška bitja – prestopajo reke, ližejo sneg z gora, topovske krogle so za njih le jagode – tu tiči njihova božanskost, ki pa je pravzaprav le skrajno obilna hiperbola materije: ko lulajo, nastanejo reke, v njihovih telesih so novi svetovi; po drugi strani pa so kot telesna bitja smrtni. Ljudske zgodbe o velikanih pogosto vključujejo komično smrt od izobilja, kot je Bahtinov primer velikana, ki umre, ko poje preveč mlinov na veter.⁴⁹ Po eni strani jim je ves svet na dlani, po drugi pa so zelo fiziološko določeni z razmerjem substanc v svojih telesih. Uklanjajo se vsaki telesni potrebi, vedno so obremenjeni le s tem, kaj bi se dalo pojesti ali popiti, kar pa se spet izkaže za prednost v novem obratu, saj prav prisotnost sveta v njihovih telesih dela ta telesa za kozmična, vključena v neskončno procesualnost sveta, ta telesa so viri naravnih pojavov, kot so reke, ki nastajajo, ko lulajo, in v njih se skrivajo novi in novi svetovi, to so telesa neskončnih globin. Tudi kastracija pri teh bogovih s fizičnimi falosi ni dokončna, ampak pravzaprav oplaja – odrezan penis indijskega boga Šive je zrasel do neba in vsi vemo, iz česa se je rodila starejša Afrodit.

208

Prav ta nikoli dokončna komična smrt in kastracija sta tisto, s čimer ob desublimaciji prihaja v stik telesni bog, enako pa velja tudi za komičnega narcisa, čigar karakterna komika se vedno dopolnjuje s situacijsko njegovih nezgod, izzvanih s preveliko gotovostjo vase, ki pa ga ne odvrnejo s poti, ampak so predpogoj njegovega vsakič novega vračanja na prizorišče. Zgleden primer je kojotov vedno vnovičen dvig iz prepada. Negacija narcisovega angažmaja torej v komični konjunkciji z narcisom nikoli ni čisti nič, v sebi vedno nosi rojstvo novega. S strani monolitne resnosti pa je bila kot negativni člen aksioma izključene tretje možnosti (A ali non-A; to je izjava, ki ima vedno logično vrednost 1, prav kot ima konjunkcija A in non-A vedno vrednost 0) vedno obravnavana kot čisti negativum, kot odsotnost polne prisotnosti A-ja, kot nebi-vajoči odklon od bivajočost podeljujoče biti A-ja.

Vendar monolitna resnost ne nasprotuje samo svoji negaciji, ampak tudi lastnemu sebstvu kot desublimiranemu, saj se v njem skriva ravno nevarnost konjunkcije z negacijo. Tu tiči dvojni koren zla v krščanstvu. Po eni strani je hudič

⁴⁹ O komični smrti, Bahtin, pp. 425–426.

vladar materije, po drugi pa je to ravno telesni bog, končno bitje, ki ni sprejelo lastne končnosti, ampak je hotelo postati božansko. Titan Prometej kot glasnik človeškega izziva bogovom, ki ljudem tudi prinese božanski ogenj in je pri Grkih razmeroma ambivalentna, pa celo bolj pozitivna figura, v okviru metafizične božanskosti postane Lucifer, telesni pretendent na božanskost, ki je zaradi nje skupaj z ljudmi obsojen na smrt.

3) *Morfologija komičnega*

Bahtinov tekst je ena redkih teorij smeha, ki zna razložiti smešnost specifičnega upodabljanja. Freudova, na primer, je izrazito verbalna, v strukturalistični razširitvi jo je moč sicer aplicirati tudi na linearne dogodke (glej zgoraj), nemočna pa je pri razlagi smešnega videza, na primer stripovskega stila. Bahtin po drugi strani genialno razlaga različna svetonazora, ki se skrivata na eni strani v klasični in na drugi v groteskni upodobitvi telesa. Groteska je bila do Bahtina večinoma razlagana kot estetika grdega, se pravi po načelu odklona od primarnega kanona klasične lepote, ki naj bi temeljil na racionalnih proporcijah, itd. Bahtin pa jo razlaga kot nosilko povsem lastnega pogleda na svet, za katerega se zdi, da je glede na tistega, izraženega v klasičnem kanonu, nemara celo prvotnejši.⁵⁰ Groteska teži k prikazu telesa, na njem karseda poudarja vse izbokline in odprtine, zanj so značilna široko odprta usta, velik nos in falos, saj so to točke spoja med telesom in svetom. Klasično telo po drugi strani vse te razpoke zaliva in vse pretirane izrastke reducira na minimum. To je trdnjava individualne duše, ki kot čista notranjost odseva le v poudarjenih očeh. Grotesknemu kanonu za oči kot ogledalo duše ni mar, zanimajo ga le, če so izbuljene. Groteski gre za notranjost telesa kot neskončno globino, v katero se odpirajo usta. Usta, centralni motiv podobe karnevalske gostije, so kraj, kjer telo zmaguje nad svetom, golta ga in si ga prisvaja. Po drugi stran je to, kot tudi ostale odprtine, kraj vdora sveta v telo, ki utegne biti katastrofalen, omenjali smo že komične smrti od preobjudenosti. Nek junak v filmu Monty Pythonov počí od prevelike količine zaužite hrane in se dobesedno razprši v svet. Groteskno telo je tako kraj maksimalne individualnosti, ki pa se prav s pretiravanjem prevesi v svoje nasprotje in vedno začasno samoukinittev. Predpogoj ambivalence in sovisnosti vseh komponent sveta kot resnice smeha je ravno zatrditev lastne enoznačnosti in samozadostnosti s strani posameznega telesa.

⁵⁰ Bahtin, pp. 35 in 333.

Tudi falos je točka grotesknega telesa, ki nosi attribute, sicer povezane s težnjami resnosti, a desublimirane. Lulek je desublimirani transcendentni falos in bog hipostazirani lulek. Polnost, prodornost, linearnost in označevalnost so lastnosti, ki jih odnese s seboj v transcendenco, in to so lastnosti, ki jih ohranja v desublimaciji. Kot fizični erektirani lulek (tudi nos, ki ga pogosto predstavlja) na telesu komičnega junaka ima vse te lastnosti in je kraj subjektovega aktivnega prodiranja v svet, vendar pa je kot štrleč iz telesa tudi maksimalno izpostavljen kastraciji.

Klasični kanon narekuje zalitje vseh razpok na telesu, a s tem ukinja tudi možnost subjektovega stika s svetom in njegovega prisvajanja kot projekta, za katerega mu ves čas gre, a so nevarnosti svetnega vdora prevelike. Poudarjene oči klasičnega telesa pravzaprav zamenjujejo usta – odsevajo notranjost, a notranjost, v katero ni mogoče prodreti in so točka vizualnega in zato varnega prisvajanja sveta, prisvajanja, ki je varno pred vdorom, podrejanja sveta s teoretskim videnjem/vedenjem, ki nam je imponiralo že na tipično gledalski funkciji Bergsonovih smejalcev. Ni naključje, da je netematizirani zlom njihove vzvišene pozicije v smehu fiziognomično karakteriziran ravno z zoženjem oči in širokim odprtjem ust v smehu. To je tudi podoba antične komične maske, v kateri sovpada smešni s smejočim, je groteskno upodobljeni smejalec.

210

Po drugi strani klasični kanon potlačuje tudi vse izrastke, ki bi jih svet lahko odbil, falos je reduciran na minimalnega lulka nad velikimi modi, nos je reduciran, vsaj glede na groteskne standarde. Vendar pa se na videz izgubljena prodornost faličnosti, za katero je pravzaprav šlo, ponovno zvijačno ohrani. Potlačitev vseh izrastkov napne celotno telo v nekakšen orjaški falos. Telesa klasičnih kipov so za razliko od grotesknih, ki so največkrat malce mlahava, ohlapna in potisnjena vase, vsa močno aktivna, flektirana, z napetimi mišicami, tudi kadar počivajo. Tako telo je kar celo nekakšen falos, ki ga ni moč odrezati, saj ni na nič priraščen. Odrezati ga je možno od sveta, iz katerega raste, a to ga rodi v večno življenje izven okvirov zemlje. To dodatno osmisli mojo sicer že pred časom izvedeno primerjavo dveh velikih vesoljcev popularne kulture dvajsetega stoletja. Alf je izrazit primarni narcis, strasten egocentrik, megaloman, jedec, pivec in rigač. Temu ustrezno je tudi kosmat, uhljat, z orjaškim, na moško spolovilo močno spominjajočim rilcem ter drobnimi črnimi očki. E. T. je po drugi strani, kot nakazuje že njegovo ime, kratica za angleški izraz za zunajzemeljsko bitje (Alfovo je po drugi strani kratica za zgolj tujo obliko življenja),

izrazito eteričen, njegov spust na zemljo je kot prihod mesije in v tej funkciji tudi zdravi rane s svojo kozmično močjo. Temu ustrezno ima tudi drobcena usteca, ki jih le po malem odpira, le dve režici za nos in orjaške, globoke oči, pri čemer pa njegovo celotno telo tako po barvi kot teksturi in obliki spominja na uvel starodaven penis kakšnega plemenskega vrača.

Če klasični kanon tako nastaja s potlačitvijo in sublimacijo grotesknega, z njegovim izključevanjem torej, to nikakor ne velja za obratno razmerje. Groteskna morfologija se rojeva ravno z zlomom klasične, kot smo pokazali že na primeru smejalca, ki se iz teoretskega očesa v smehu zlomi v groteskno masko. Klasika je nedoseženi cilj komičnega narcisa; ko maček Silvester teče za ptičko Tweety, je vdanosti v telesno nujno primerno grotesken s široko odprtimi usti, ki se končno zaprejo okoli ptičke, in v ospredje spet stopijo mačkove oči, odsevajoč zadovoljno sitost in zmagoslavje njegove individualne duše. Ta paradigma pa se zlomi že v naslednjem trenutku, ko skozi oči kot skozi okna pogleda požrta ptička, hkrati zvajajoč Silvestrovo telo na status navadne posode ali hiše in pričujoč o ireduktibilnem ostanku vsakega prisvajanja zunanjega sveta s strani individuuma skozi žretje.

Vzemimo smešno resno

Videli smo že, kako je monolitno resno pravzaprav predpogoj smešnega, znotraj katerega je vpeto v konjunkcijo s svojim nasprotjem, pa tudi, kako ga nasprotje pravzaprav ne izniči, saj se spet najde tudi znotraj njega. Vendar pa je smešno nasprotno resnemu in ga ni mogoče zvesti na njegovo formo. Smešno nima nikoli enoznačnega pomena, ampak vedno ambivalentnega (če ne gre za katero od manifestacij smešnega, ki služijo resnemu, kot sta zgoraj omenjena satira in humor). Na začetku pa smo z Bahtinom vztrajali, da ima smešno, čeprav na resno ni zvedljivo, na nek način enako resen pomen kot resno, da ga moramo skratka vzeti resno, in zanikali smo, da smeh ne bi imel dostopa do resnice. Predpostavka, da smešno govori resnico, je predpogoj pričujočega filozofskega ukvarjanja z njim. Metodologija mojega dela je jasna; estetska izkušnja smešnega mi je nudila prav nepojmovno izkušnjo resnice, ob risanki o kojotu sem rekel »da« in štartal iz tega izhodišča, z njim skočil v krog razumevanja in mu prilagajal hipoteze, na katere sem naletel. Vendar je za to, da bi celotna zgradba delovala, nujen moj pristanek na to, da mi smešno govori

resnico. Če ponovim Bahtinovo misel iz začetka, ki se je takrat nanašala na nezvedljivost smešnega na resno, je res, da »smeh ni zunanja, ampak bistvena notranja forma, ki je ni moč zamenjati z resnostjo, ne da bi uničili in pokvarili tudi samo vsebino resnice, ki jo razkriva«, ⁵¹ toda to poleg specifične vezanosti te resnice na smešno formo (nezvedljivost smešnega na resno) predvideva obstoj resnice, dostopne le smehu.

Kaj je torej ta resnica oziroma katera je točka svetega v smešnem? Ali nismo pravkar ugotavljali, da smešno svetemu kot nedotakljivemu, pa tudi kot pretendentu na točko osmišljanja celote bivajočega, pravzaprav nasprotuje, da ga vedno reducira na nekaj, kar se da potipati, na zgolj bivajoče med bivajočim in mu zanika status vrhovnega bivajočega? Vendar pa smo vztrajali tudi pri tem, da tudi propad in kastracija, ki se jima ob tej redukciji izpostavi pretendent na svetost, ne zasedeta prestola, da smešno sploh ne stoji na poziciji nikakršnega stalnega zasedanja prestola. Ali pa nasprotuje zasedanju prestola sploh? To gotovo ne, saj je uzurpacija prestola s strani posameznega bivajočega pogoj resnega (prav kot je vrhovno bivajoče predpogoj metafizike), ki smešno šele omogoča. Tudi ko je specifično bivajoče s prestola zrušeno in mu je status svetega odvzet, ni popolnoma zanikano in ambivalenca pomeni, da tudi njegovo zasedanje statusa svetega ni zgolj zanikano, ampak tudi potrjeno s strani smeha kot narcisov komični angažma. Poleg tega ostaja mesto svetega, ki je nespremenjeno, ne glede na to, koliko zadnjic se zamenja na prestolu. V tem praznem prestolu se skriva točka svetega pri smešnem, ki pa je povsem formalna v pravem smislu. Ne formalna kot navidezna nepredstavljenost in brezvsebinskost metafizičnega boga, ki pa so mu kljub vsemu pripisani atributi polnosti, večnosti, samozavesti, aktivnosti itd., ne pa tudi na primer praznine, minljivosti, nezavednosti, pasivnosti. To je čisto formalna odprtina nezaključenega, procesualnega sveta, pogansko sveto. Iz te analize namreč sklepam, da poganska točka svetega pravzaprav ni v bogu ali bogovih, saj so kastratibilni, ampak prav v tej nezapopadljivi odprtini v svetu, ki hkrati dela same bogove za minljive in svet za neskončnega in je sama njegova omejitev, manko in vrzel, kastracija celotnega sveta, ki je hkrati neskončno plodna. V primerjavi s to točko je pravzaprav vsaka navidezna formalnost kakorkoli teističnih, mono ali drugače, točk svetega navadno malikovalstvo. To je po drugi strani, za tiste, ki ste dvomili, ali je Boga mogoče res tako enoznačno reducirati na narcisa ali njegov lulek, tudi ostanek desublimacije in to je tisti dodatek narcisu, ki tvori

⁵¹ Bahtin, p. 109

presežnost Boga. To je točka, ki ne vztraja niti na lastni formalnosti in jo je prav z vztrajanjem na njeni formalnosti kot še enim tipom malikovalstva⁵² pravzaprav nemogoče doseči.

Pogled na svet, ki ga strukturira ta odprtina, je skrajno neformalističen in spodbuja maksimalno fantazmatske projekte, kot so akcije komičnih narcisov, ki vedno pretendirajo na status svetega, zapolnjujejo vrzel s svojim predlogom za zašitje strukture, ki pa se vedno izkaže za dobesedno kratek stik s svetim: po eni strani, ker pretendenta vedno strese, komični junak naleti na katastrofo situacijske komike in stik se izkaže za izrazito kratkega, saj junak vedno sčasoma konča na tleh, po drugi strani pa je vedno nagrajen z neko nepričakovano produkcijo smisla, za katerim je stremel, kot kojot, ki z vsakim letečim strojem zgrmi v prepad, z neodvisnostjo od gravitacije pa je nagrajen, kadar nanjo ni pozoren in raztreseno stopi čez rob prepada ter hodi naprej po zraku, dokler tega ne opazi. To je sveto, ki se kaže ravno v nesmiselni produkciji smisla, in čudež teh efektov izkazuje njegov religiozni karakter. To je popolnoma prazno sveto, ki pa se producira ravno kot ostanek neuspešnih poskusov njegove zapolnitve, tisto, kar zgrešijo. In da ne bo dvoma, producira se tudi kot ostanek neuspehov zapolnitve, torej tisto, kar dela njegovo katastrofo za vendarle plodno, kot tisto, kar je komičnega narcisa v trenutku poleta ločevalo od tistega na tleh, in kot nepričakovani smisel, ki mu nehote nastaja kot stranski produkt.⁵³ To je, skratka, resnica, o kateri govori komično, in s tem pompoznim stavkom sem ga, srčno upam, zgrešil, proizvedel in se izpostavil vašemu smehu.

⁵² Tako tudi insistiranje naših lacanovcev na prepovedi fantazme kot prekršku proti formalnosti Realnega, ki pravzaprav nadaljuje tradicijo krščanskih ikonoklastov (ne upodablaj!), pravzaprav ponavlja strukturo fantazme s svetniki, ki so formalnost zmožni zdržati, in grešniki, ki zapadajo v njeno polnjenje s fantazmatskostjo. Fantasti so po njihovi lastni definiciji fantazma formalizma, ki opravičuje odlog doseženega paradiža formalnosti, kot so bili židje fantazma nacistov, ki je blokirala zlato germansko dobo, in skušnjavec fantazma krščanstva, ki je blokirala uveljavitev božjega kraljestva (prim. Žižek).

⁵³ To je tisto skrajno nekonceptualno sveto, ki se vedno producira kot ostanek in odsotnost, o katerem pa smešno za razliko od resnega lahko govori prav zato, ker ni enoznačno zanikanje ali potrjevanje svojega objekta.

LITERATURA:

- Bahtin, Mihail (1978), *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*, Beograd: Nolit.
- Bergson, Henri (1977), *Esej o smehu*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Deleuze, Gilles (1998), *Logika smisla*, Ljubljana: Krtina.
- Freud, Sigmund (2000), *Interpretacija sanj*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- (1991) »Humor«, v: *Problemi/Eseji* 1–2/1991, str. 93–96.
- (1987), *Metapsihološki spisi*, Ljubljana: Studia Humanitatis.
- (2003), *Vic in njegov odnos do nezavednega*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Kant, Immanuel (1999), *Kritika razsodne moči*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Lacan, Jacques (2002), »Tvorbe nezavednega«, *Razpol* 12, *Problemi* 1–2/2002, str. 51–67.
- Palmer, Jerry (1987), *The Logic of the Absurd*, London: BFI Publishing.
- Zupančič, Alenka (2001), Nietzsche: *Filozofija Dvojega*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Žižek, Slavoj (1997), *Kuga fantazem*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

RAZMERJE MED OZNAČEVALČEVO IN SPEKULATIVNO LOGIKO, EKSTRAPOLIRANO IZ IZPELJAVE DOKAZA PROTISLOVNOSTI PRVE

J.-A. Miller je leta 1966 spisal krajše in zelo zgoščeno besedilo, naslovljeno *Šiv* in podnaslovljeno kot *Elementi logike označevalca*. V njem je skušal pokazati, da je logika, navzoča v Fregejevi teoriji števil, *označevalčeva*: »To, kar nameravam obnoviti, ko zbiram pouk, raztresen po delu Jacquesa Lacana, velja označiti z imenom *logika označevalca* – splošna logika, kolikor je njeno funkcioniranje formalno v razmerju do vseh polj vedenja, vključno s poljem psihoanalize, (...). Da se ta logika imenuje »označevalčeva«, to revidira prisotnost pojmovanja, ki bi omejevalo veljavnost označevalca na polje, v katerem je – kot kategorija – zrasel, (...)« (Miller, Šiv, str. 2). Tej stvari, logiki označevalca, bo veljala naša pozornost: ne le zato, ker jo imenuje neko pomembno ime – njegov pomen bomo razbrali kasneje –, temveč predvsem zato, ker skuša biti stringentna. Kaj to pomeni? V prvem približku: da operira s sredstvi, ki so lastna tradicionalni logiki. In nadalje, da si, operirajoč s slednjimi, pomaga le s tistim, do česar se dokoplje prek analize neke teorije, *predpostavljene* kot obvezujoče. Takšno obvezujočo oporo, oporo razvitju logike označevalca, ponuja Fregejeva teorija številskega naslednika. Sledeč njenim izpeljavam, bomo skušali zajeti njeno pretežno celoto; vendar, ta nas bo zanimala le parcialno, tolikanj, kolikor tvori nadaljnjo podlago vseh Millerjevih izpeljav: oporekali ji bomo le mimogrede, v dveh oklepajnih sestavkih. No, naš središčni interes bo, pravimo, posvečen – ne njej, temveč nečemu drugemu. Določneje, trojemu:

prvič, podrobnemu zasledovanju Millerjeve izpeljave logike označevalca, drugič, izgradnji *obvezujočega* dokaza njene protislovnosti in, tretjič, njenemu razmerju do tistega, *pod* čimer se bo razvil ta načrtovani dokaz, *spekulativne logike*.¹

Govoreč o odnosu med označevalčevo in tradicionalno logiko, smo zgoraj morda prehitro sugerirali, češ da je prva odvisna od druge. Dejansko Miller pravi nasprotno: »Če razmislimo, kakšno je razmerje te logike s tisto, ki jo bomo imenovali logična, vidimo, da je to razmerje nenavadno po tem, da prva obravnava nastop druge in da se mora odlikovati kot logika o izvoru logike – to pa pomeni, da ne sledi njenim zakonom in da, v tem ko predpisuje njihovo jurisdikcijo, pada zunaj njihove jurisdikcije« (Prav tam, str. 3). Skratka, logika označevalca *hoče* biti – ne le obvezujoča podlaga *neke* logike, navzoče v že omenjeni Fregejevi teoriji, temveč tudi logike *nasploh*. Kolikšna je upravi-

¹ Tukaj bomo zelo mimobežno opomnili, kako se bo razvilo načrtovano; ta opomba bo zgovorna glede tega, kako intendiramo *heglovsko* spekulativno logiko in po čem se razlikuje od *Heglove*. Slednji nam, govoreč o logiški metodi, pove naslednje: »Pri nobeni znanosti se potreba, da se brez predhodnih refleksij začne s stvarjo samo, ne čuti močnejše kot pri logični znanosti. V vsaki drugi znanosti se predmet, ki ga obravnava in znanstvena metoda razlikujeta med seboj (...). Tem znanostim je zato dovoljeno, da o svojih tleh in njihovi povezanosti ter tudi o metodi spregovorijo le na tematičen način, da brez nadaljnega uporabijo definicije in podobne forme, ki jih predpostavljajo kot znane in sprejete, in da za postavitev svojih najbolj občih pojmov in temeljnih določil uporabljajo običajni način rezoniranja. Nasprotno pa logika ne more predpostaviti nobene izmed teh form refleksije ali pravil in zakonov mišljenja, kajti te norme in pravila tvorijo del njene vsebine same in jih je treba utemeljiti šele znotraj nje same« (*Znanost logike* I, str. 29). Zahtevi, inherentni pravkar citiranemu – zahtevi, naj se logika konstituiraa *imanentno* in povsem *netematično* –, ne bomo sledili. Naš tukajšnji vstop v znanost bo, za razliko od Heglovega, *eminenten* in *tematičen*: predpostavljali bomo obstoj dveh logik, *fregejevske* in *lacanovske*. Obe si, vsaka zase, lastita status logike najvišjega reda splošnosti in zahtevata obče pripoznanje; naš namen bo pokazati, da jima – ne prvi ne drugi, predvsem drugi –, ne pripada ta, temveč nek veliko skromnejši status. No, zasledujoč ta namen, bo naš *pristop* k obravnavanemu, za razliko od našega *vstopa* vanj, *imanenten*, docela zvest zgoraj naznanjeni zahtevi; držali se bomo le tistega, kar bo dostopno, sledeč pravilom in orodjem, ki pripadajo omenjenima logikama, ne da bi si pomagali z vnanjimi sredstvi ali referencami. Se pravi, tisto, kar je v naslovu dane naloge imenovano *spekulativna logika*, se bo razvilo brez Heglove neposredne pomoči in *rezultiralo z rezultati*, do katerih se bomo dokopali prek imanentne sklepalne analize obravnavanega. Če se, slučajno, pojavi kakšen dozdevek, češ da je tisto, kar gre skozi to opombo, toliko kot dokaz naše nezvestobe Heglu, ga je treba prestopiti z naslednjim: »Slediti lastnemu prepričanju je kajpada več kot prepuščati se avtoriteti, ampak če mnenje iz avtoritete preobrneš v mnenje iz lastnega prepričanja, se ni nujno spremenila vsebina in na mesto zmote stopila resnica. Ali tičiš v sistemu menjenja in predsodka po avtoriteti drugih ali pa iz lastnega prepričanja, se med seboj loči le po ničemurnosti, ki je zraven v tem drugem« (Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 54).

čenost te zahteve, to bomo pretehtali v nadaljevanju; ta hip moramo uvesti neko vsebino.

S čim je dopustno začeti, tukaj? Z Millerjevo centralno tezo: »Kaj funkcionira v zaporedju celih naravnih števil, s čimer je treba spraviti v zvezo njihovo napredovanje? Odgovor, ki ga podajam, še preden sem ga dosegel, se glasi: v procesu konstitucije zaporedja, v genezi napredovanja deluje – nespoznana – *funkcija subjekta*. Ta stavek prav gotovo dobiva videz paradoksa za tistega, ki ve, da se Fregejev logični diskurz sproža z izključitvijo (...): funkcije subjekta, kolikor podpira operaciji abstrakcije in poenotenja« (prav tam, str. 4). Se pravi, mora nas zanimati dvojje: Fregejeva konstitucija številskega zaporedja in tisto, čemur Miller pravi *funkcija subjekta*. – Preidimo k prvemu.

Najprej, številsko zaporedje predpostavlja nek pojem *števila*. Če vzamemo Fregejevo izčrpno argumentirano tezo,² da *navedba števila vsebuje izjavo o nekem pojmu*, lahko definiramo število 0, in sicer na naslednji način: pojmu pripada število 0, če za vsak a velja stavek, da a ne spada pod ta pojem. Dalje, sledeč pravkaršnji definiciji, upoštevajoč spočetka nedoločeno razliko med številoma 0 in 1, lahko definiramo zadnje, in sicer: pojmu F pripada število 1, če stavek, da a ne spada pod pojem F , ne velja za vsak a , in če iz stavkov » a spada pod F « in » b spada pod F « sledi, da sta a in b isto. Nadalje, sedaj je opredeljiv tudi prehod od nekega števila k naslednjemu, in sicer: pojmu F pripada število $(n + 1)$, če obstaja neki predmet a , ki spada pod F in je takšen, da pojmu G , »spadati pod F in ne biti a «, pripada število n .

217

Vendar, zgornje opredelitve niso povsem nesporne: pojavita se dve težavi. Prvič, druga opredelitev predpostavlja, da iz stavkov » a spada pod F « in » b

² Da navedba števila vsebuje izjavo o nekem pojmu: to nam povedo naslednji Fregejevi argumenti. »V stavku ‚Pojmu F pripada število 0‘ je 0, če kot stvarni subjekt obravnavamo pojem F , samo del predikata. (...) Posamezno število se ravno zato, ker tvori samo del izjave, prikazuje kot samostojen predmet. Že zgoraj sem opozoril na to, da rečemo ‚ta 1‘ in s kazalnim zaimkom prikažemo 1 kot predmet. Ta samostojnost se kaže povsod v aritmetiki, npr. v enačbi $1 + 1 = 2$ ‘ (str. 76). In nekoliko naprej: ne sme nas »motiti, da se v jezikovni rabi vsakdanjega življenja število pojavlja tudi atributivno. Temu se lahko vedno izognemo. Npr.: stavek ‚Jupiter ima štiri lune‘ lahko pretvorimo v ‚Število Jupitrovih lun je štiri‘. Tukaj tega ‚je‘ ne smemo obravnavati kot gole kopule, tako kot v stavku ‚Nebo je modro‘. To se kaže v tem, da lahko rečemo ‚Število Jupitrovih lun je štiri‘ ali ‚je število 4‘. Tukaj ima ‚je‘ enak smisel kot ‚je enako‘, ‚je isto kot‘. Imamo torej enačbo, ki trdi, da izraz ‚število Jupitrovih lun‘ označuje isti predmet kot beseda ‚štiri‘. (...) Temu pojmovanju ne nasprotuje niti dejstvo, da ni v besedi ‚štiri‘ vsebovano nič o Jupitru ali njegovi luni« (Frege, *Osnove aritmetike in drugi spisi*, str. 77).

spada pod F « sledi, da sta a in b isto, in to ni *nujno*. Drugič, opredelitev številskega prehoda k nasledniku predpostavlja, da je smisel izrazov »pojmu G pripada število n « in »pojmu F pripada število $(n + 1)$ « že opredeljen, in to ne drži. Skratka, števili 0 in 1, utemeljeni na zgornjih opredeljitvenih osnovah, nista neoporečni in to nam pove, da ju je treba utemeljiti drugače.³

No, če nam predstava in zor, zastran iskanja osnov številskih opredelitev, ne moreta pomagati – Frege zahteva naj bo število tretirano kot idealni in objektivni predmet –, bomo dostop do števila iskali drugod, v drugem številskem mediju: številskih enačbah. Toda tudi teh ni mogoče opredeliti povsem neposredno; njihov smisel bo določljiv le prek analize stavkov, v katerih nastopajo števniki. Kako pridemo do slednjih? – Frege vzame naslednji primer: »Število, ki pripada pojmu F , je isto kot tisto, ki pripada pojmu G «. Kako uvedemo števniki? Treba je navesti kaj takega, po čemer bo moč razpoznati enakost števil, ne da bi znova uporabili izraz »število, ki pripada pojmu F «; zakaj le tako bomo zajeli neko določeno število, *prepoznano kot isto*, in nato ga bomo lahko imenovali z njegovim lastnim imenom, nekim števnikom. Prek daljše analize razmerja enakosti, kakršno nastopa v sferi geometrije, in s pomočjo Leibnizovega načela istosti *salva veritate* se Frege dokoplje do naslednje definicije števila, pripadajočega pojmu F : »Število, ki pripada pojmu F , je obseg pojma ,enakošteven pojmu F' «. Kaj ga privede do tega rezultata?

218

Če pustimo ob strani vse Fregejeve sklepalne ovinke na poti do slednjega, nas k njemu popeljejo naslednji štirje koraki. Prvič, sodbo o vzporednosti dveh premic, npr.: »Premica a je vzporedna premici b «, $a \parallel b$, lahko tretiramo kot enačbo, in sicer z uvedbo pojma *smeri*: »Smer premice a je enaka smeri premice b «, $a = b$. Se pravi, imamo ekvivalenco dveh zapisov, geometričnega in aritmetičnega: $(a \parallel b) \leftrightarrow (a = b)$. Drugič, analitično načelo *istosti* ali, kar je za Fregeja povsem isto, *enakosti*, definiramo prek zamenljivosti *salva veritate*: »Dve stvari sta isti, če lahko eno zamenjamo z drugo, ne da bi se izgubila resnica«. Tretjič, izhajajoč iz pravkaršnjega, izpeljemo definicijo zgornjega pojma smeri, upoštevajoč naslednji razmislek: če je premica a vzporedna premici b , je obseg pojma »premica, vzporedna premici a « enak obsegu pojma »premica, vzporedna premici b «, in nasprotno, če sta obsega omenjenih pojmov

³ Ta Fregejev sklep je, menimo, nekoliko prehiter: zgornja opredelitev števila 0 – ono pade pod pojem, če za vsak a velja stavek, da a ne spada pod ta pojem – nima nič takega, čemur bi lahko očitali oporečnost; nasprotno, videti je povsem korektna.

enaka, je premica a vzporedna premici b . Tako dobimo osnovo za opredelitev pojma premici pripadajoče smeri: »Smer premice a je obseg pojma ,vzporeden premici a' «.«⁴ In četrtič, konjunktura prvega in tretjega koraka upravičuje substitucijo pojma premici pripadajoče smeri s pojmom števila in substitucijo pojma premici pripadajoče vzporednosti s pojmom *enakoštevnosti*, opredeljene prek *obojestransko enoznačne prirejenosti*: o njej bomo spregovorili v nadaljevanju; tukaj je dovolj pripomniti, da je njena funkcija v prireditvi predmetov, ki pripadajo nekemu pojmu, drugemu pojmu, in nasprotno. – Sledeč aplikaciji prejšnjih korakov, se Frege dokoplje do zgornje definicije: »Število, ki pripada pojmu F , je obseg pojma ,enakošteven pojmu F' «.

Dalje, iz tega rezultata se – upoštevajoč zgoraj analizirani primer: »Število, ki pripada pojmu F , je isto kot tisto, ki pripada pojmu G « –, dokopljemo do naslednjega: »Obseg pojma ,enakošteven pojmu F' je enak obsegu pojma ,enakošteven pojmu G' «.« – To stoji, pod katerimi pogoji? Pod enim, ki je deducibilen iz že razvitega, naslednjim: »Pojmu F pripada isto število kot pojmu G «. Kaj si zagotovimo, s tem? Neposredno soprevedljivost nekemu pojmu pripadajočega števila in pojmovnega obsega, pripadajočega njemu *enakoštev-nemu* pojmu.

219

Toda nekaj zahteva podrobnejšo analizo: Fregejev pojem *obojestransko enoznačne prirejenosti*. Zgoraj smo ga, govoreč o enakoštevnosti, uvedli in opredelili prek njegove funkcije. Zahtevi, naj ga dejstveno predočimo, pa lahko zadostimo z naslednjim Fregejevim primerom: »Če se hoče natakak prepričati, da je na mizo položil prav toliko nožev kot krožnikov, mu ni treba šteti niti nožev niti krožnikov, dovolj je že, da desno zraven vsakega krožnika položi nož, tako da je vsak nož na mizi desno zraven nekega krožnika. Krožniki in noži so tako obojestransko enoznačno prirejeni, in sicer z enakim prostorskim odnosom« (Frege, *Osnove aritmetike in drugi spisi*, str. 87). Skratka, ta primer nam ilustrira neko stanovitno razmerje med dvema tipoma predmetov, krožniki in noži; formaliziramo ga lahko takole, npr.: » a leži desno, zraven b «. Dalje, če iz tega izločimo predmete, vpete v razmerje, dobimo tisto, čemur Frege pravi *odnosni pojem*, v zgornjem primeru: »leži desno, zraven«. – Tisto bistveno tega pojma – sam zase nima smisla; treba ga je dopolniti z neko sodbeno vsebino – tiči v tem, da so posamezni pari prirejenih predmetov, s katerimi

⁴ Ista definicijska osnova nam, tako kot zgoraj, pomaga tudi pri opredelitvi pojma liku pripadajoče oblike: »Oblika lika d je obseg pojma ,podoben liku d' «.

zapolnjujemo odnosnici a in b , do njega – kot subjekti – v enakšnem razmerju kot posamezen predmet do svojega *enostavnega pojma*. Prvi in drugi, odnos med enostavnim pojmom in njegovim predmetom in odnos med odnosnim pojmom in njegovimi predmeti: oba sta formalizabilna. – Prvi, npr.: » a spada pod F «. In drugi, npr.: » a je v odnosu ϕ z b «. In nadalje, če je vsak predmet, ki pade pod pojem F , v odnosu ϕ z nekim predmetom, ki pade pod pojem G , in če je tudi z vsakim predmetom, ki pade pod G , v odnosu ϕ neki predmet, ki pade pod F , so predmeti, ki padejo pod oba, F in G , prirejeni drug drugemu z odnosom ϕ .

220 Kar sledi v tem odstavku, je treba brati v oklepajih. – Fregejeva formulacija pojma obojestransko enoznačne prirejenosti je eden izmed centralnih dosežkov na poti h konstituciji pojma števila in dasi ni brez lepote, jo je treba demantirati, začenši z naslednjim vprašanjem: V čem so njene težave? Prvič, v tem, da predpostavlja obstoj treh entitet: *predmeta*, *pojma* in *odnosa*. Kaj izhaja iz te predpostavke? Da odnos *ni predmet*. Ampak, po drugi strani pripada nekemu *pojmu*. Se pravi, pod njim – to je direktna sklepalna posledica – zavzema vlogo, lastno predmetom, in iz tega sledi tole: z odnosom lahko operiramo tako, *kot da bi šlo za predmet*. In isto se izkaže po drugi poti, izhajajoč iz logike *proporcionalnosti*: odnos lahko objektiviramo tako, da ga vpnemo v neko *proporcionalno razmerje*, npr.: »Kar je odnos π nasproti odnosu δ , je odnos δ nasproti odnosu ζ «. Rečeno s konkretnim primerom: »Kar je (1 nasproti 2) nasproti (1 nasproti 4), je (1 nasproti 4) nasproti (1 nasproti 8)«. V jeziku matematike, rabeč ulomljena števila: »Kar je $1/2 : 1/4$, je $1/4 : 1/8$ «. In nadalje, zapopadeno s formulacijo obojestransko enoznačne prirejenosti: »Če je vsak odnos Π , ki pade pod pojem P , v odnosu Π z nekim odnosom δ , ki pade pod pojem S , in če je tudi z vsakim odnosom, ki pade pod S , v odnosu Π neki odnos, ki pade pod P , so odnosi, ki padejo pod oba, P in S , prirejeni drug drugemu z odnosom Π .« – Vse to nas, vidimo, privede do tega, da odnos preide v funkcijo, ki velja predmetu. Se pravi, zgornja formulacija obojestransko enoznačne prirejenosti – formulacija, ki predpostavlja togo razliko med predmetom in odnosom –, spodleti, brž ko jo apliciramo na proporcionalna razmerja. – Drugič, naslednja težavica je nekoliko bolj zamotana: obojestransko enoznačna prirejenost, poslej O.E.P., ima – sledimo Fregeju – status *pojma*. Toda v isti sapi velja naslednje: pojem je eden izmed tistih treh terminov, s katerimi operira *funkcija* O.E.P., in ta definira prirejenost *predmetov*, vpetih v *odnos*. Da je tisto definirano, *pojem* O.E.P., tudi eden izmed terminov v funkciji definicije O.E.P.: to zadostuje za protislovje. Vseeno, nadaljujmo. – Še enkrat,

O.E.P. ima status pojma. Kaj to pomeni, določneje? Da je tisto, pod kar pade nek predmet. Kateri? Če je O.E.P. toliko kot pojem – imenujmo ga » F «, pade podse kot *predmet samosebja*, imenujmo ga » a «. No, kaj se pripeti, če O.E.P., kakršna je na ravni svoje *funkcije*, apliciramo nanjo? Kaj se pripeti, če jo apliciramo na tisto, kar pravi o obojestransko enoznačni prirejenosti? Poglejmo: če je vsak predmet, ki pade pod pojem F , pripadajoč funkciji O.E.P., v odnosu ϕ z nekim predmetom, ki pade pod pojem G , in če je tudi z vsakim predmetom, ki pade pod G , v odnosu ϕ neki predmet, ki pade pod F , so predmeti, ki padejo pod oba, F in G , prirejeni drug drugemu z odnosom ϕ . Toda pod F ne pade *predmet*, temveč sam *pojem* F , pripadajoč funkciji O.E.P.: in to je nedopustno. Tudi za Fregeja: »Lahko se še vprašamo, kaj pomeni izraz ‚Vsak predmet, ki spada pod F , je v odnosu ϕ z nekim predmetom, ki spada pod G ‘, če sploh ni nobenega predmeta, ki bi spadal pod F . (...) Stavka ‚ a spada pod F ‘ in ‚ a ni v odnosu ϕ z nobenim predmetom, ki spada pod G ‘ ne moreta veljati oba hkrati, ne glede na to, kaj označuje a , tako da je neresničen bodisi prvi bodisi drugi stavek ali pa sta neresnična oba« (prav tam, str. 89). Skratka, tudi eventuelno nadaljevanje sklepalne poti nas privede do protislovja: pojem O.E.P. je – za razliko od ostalih, umestljivih v Fregejevo formulo obojestransko enoznačne prirejenosti –, brez predmetne vsebine. Se pravi, *pojem* O.E.P. ni umestljiv v *formulo* O.E.P. in ne more biti obojestransko enoznačno prirejen *nobenemu pojmu*, niti samosebju. – Konec oklepajnega odstavka.

221

Nadaljujmo. Zgoraj smo si ogledali, v čem sestoji Fregejeva formulacija obojestransko enoznačne prirejenosti, tukaj pa nas zanimajo njene posledice. Kaj implicira? Za obojestransko enoznačno prirejene predmete velja naslednje: »Če je d v odnosu ϕ z a in če je d v odnosu ϕ z e , potem je – ne glede na to, kaj so d , a in e –, a isto kot e , in če je d v odnosu ϕ z a in če je b v odnosu ϕ z a , potem je – ne glede na to, kaj so d , b in a –, d isto kot b «. In iz tega lahko izpeljemo definicijo enakoštevnosti dveh pojmov. Npr., če rečemo: »Pojem F je enakošteven pojmu G «, pravimo naslednje: »Obstaja odnos ϕ , ki predmetom, ki spadajo pod F , obojestransko enoznačno priredi predmete, ki spadajo pod pojem G «. Dalje, zgoraj smo prišli do tega, da je *število*, ki pripada pojmu F , toliko kot obseg pojma »enakošteven pojmu F «. Se pravi, če rečemo, da je n

⁵ Pojem, ki služi kot opora definiciji števila 0 in, posledično, kot opora, iz katere bodo pozneje izhajale definicije vseh ostalih števil, je *arbitraren*. To se izrecno priznava: »Za definicijo števila 0 bi bil lahko vzel vsak drugi pojem, pod katerega ne spada nič« (Frege, *Osnove aritmetike*, str. 93). Skratka, vpeljava pojma »sam sebi neenak« ni nič nujnejša od vpeljave kateregakoli pojma, za katerega je, rabeč Leibnizovo načelo istosti *salva veritate*, *a priori* dokazljivo, da ne zajema ničesar.

neko število, velja naslednje: »Obstaja neki pojem te vrste, da je n njemu pripadajoče število«. Vzemimo pojem F : naj mu pripada število 1. Od tod: 1 je enako številu, ki pripada pojmu G , če je pojem F enakošteven pojmu G . Izhajajoč iz tega, lahko opredelimo posamezna števila, začenši s številom 0.

Aktivirajmo spomin: obstaja neki pojem te vrste, da je n njemu pripadajoče število. Se pravi, opredelitev števila 0 zahteva obstoj nekega pojma, npr. pojma F . Veljati mora naslednje: pojmu F pripadajoče število 0 je enako obsegu pojma »enakošteven pojmu F «. No, število 0 lahko pripada le takšnemu pojmu F , za katerega velja ničen obseg pojma »enakošteven pojmu F «. Torej, pod pojem F ne sme pasti *noben predmet*. Torej, pod pojem F ne sme pasti nič. No, kateri pojem lahko zadosti temu pogoju? Npr. pojem: »sam sebi neenak«; *njegova protislovnost je zagotovilo ničnosti njegovega obsega*. In od tod definiramo: »0 je število, ki pripada pojmu ‚sam sebi neenak‘.«⁶

222

Spet, odprimo oklepaj. Tukaj – to je naš drugi oklepajni sestavek, namenjen Fregejevimi izpeljavam – hočemo opomniti na težavice, ki se sučejo okrog tistega, na podlagi česar je *a priori* dokazano, da je Fregejev pojem »sam sebi neenak« dejansko takšen, da ne zajema ničesar: »Za definicijo števila 0 bi bil lahko vzel vsak drugi pojem, pod katerega ne spada nič. Vendar se mi je zdelo pomembno izbrati takšnega, za katerega to lahko dokažemo čisto logično; in za to se je kot najudobnejši ponujal ‚sam sebi neenak‘, pri čemer sem za ‚enak‘ privzel zgoraj *Leibnizovo* opredelitev, ki je čisto logična« (prav tam, str. 93). Skratka, podlago Fregejevega pojma »sam sebi neenak« – iz njega izhaja definicija števila 0 in, posledično, definicije vseh ostalih števil – je treba iskati v Leibnizovem načelu istosti *salva veritate*: *dve stvari sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica*. Kaj se pripeti, če pokažemo, da je protislovno? Nič lepega, Fregejeva teorija številskega naslednika se sesuje, in sicer: bodisi *popolnoma* ali pa – v *nekem* heglovskem smislu, o katerem bomo spregovorili spodaj – le *deloma*. – Tukaj ponujamo dva dokaza proti-

⁶ Pred plavzibilnim očitkom, da je pojem »sam sebi neenak« protisloven in, posledično, neuporaben, se Frege skuša ubraniti z naslednjo repliko: »Da kakšen pojem vsebuje protislovje, ni vedno tako očitno, da ne bi potrebovalo nobene raziskave; v ta namen pa ga moramo najprej imeti in ga obravnavati logično enako kot druge. Vse, kar lahko s strani logike in za strogost dokazovanja zahtevamo od nekega pojma, je njegova ostra zamejitev, tako da je za vsak predmet določeno, ali spada podenj ali ne. Tej zahtevi pa vsekakor zadosti tudi v sebi protisloven pojem, kakršen je ‚sam sebi neenak‘, kajti za vsak predmet vemo, da ne spada pod ta pojem« (Frege, *Osnove aritmetike*, str. 92).

slovnosti omenjenega načela: prvega bomo razvili prek njegove subsumpcije, drugega pa prek subsumpcije enega izmed pojmov, implementiranih v njem.

Izpeljava 1. dokaza:

a) (*Predpostavka*):

Dve stvari sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica.

b) ($a \rightarrow b$), (*Subsumpcija vsebine načela pod njegovo formo*):

Torej, to, *ali sta dve stvari isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo brez razlike za resnico*, ni brez razlike za resnico.

(– Kajti če velja nasprotno – se pravi, če je to, *ali sta dve stvari isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo brez razlike za resnico*, tudi samo *brez razlike za resnico* –, vznikne protislovje hkratne resničnosti prvotne formulacije načela zamenljivosti in njenega nasprotka.)

c) ($b \rightarrow c$), (*Izključitev protislovja*):

Se pravi, tega, *ali sta dve stvari isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo brez razlike za resnico*, ne moremo zamenjati brez razlike za resnico.

d) ($c \rightarrow d$), (*Vključitev protislovja*):

Torej, to, da sta dve stvari isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica, je protislovno.

Izpeljava 2. dokaza:

a) (*Predpostavka*):

Dve stvari sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica.

b) ($a \rightarrow b$), (*Semantična pretvorba*):

Torej, dve stvari sta različni, če ju, eno z drugo, ne moremo zamenjati, ne da bi se izgubila resnica.

c) ($b \rightarrow c$), (*Semantična pretvorba*):

Torej, dve stvari sta različni, če ju, eno z drugo, ne moremo zamenjati tako, da ni razlike za resnico.

d) ($c \rightarrow d$), (Subordinacija lastnosti »biti različen za resnico« pod lastnost »biti različen«):

Torej, dve stvari sta različni za resnico, če ju, eno z drugo, ne moremo zamenjati tako, da ni razlike za resnico.

f) ($d \rightarrow f$), (Vpeljava pogojnika):

Torej, če bi dve stvari, različni za resnico, lahko, eno z drugo, zamenjali tako, da bi ne bilo razlike za resnico, bi ne bili različni.

g) ($f \rightarrow g$), (Subordinacija pojma »razlika za resnico« pod pojem »stvar, različna za resnico«):

Se pravi, če bi dve razliki za resnico lahko, eno z drugo, zamenjali tako, da bi ne bilo razlike za resnico, bi ne bili različni.

224

h) ($g \rightarrow h$), (Konsekvenca):

Se pravi, če eno razliko za resnico zamenjamo z drugo tako, da ni razlike za resnico, je (druga) razlika za resnico.

i) ($h \rightarrow i$), (Konsekvenca):

Torej, sklep *h*) je protisloven.

Prej smo dejali, da je izpeljava dokaza⁷ protislovnosti Leibnizovega načela

⁷ Sledeč subsumpciji posameznih pojmov, implementiranih v Leibnizovem načelu istosti, lahko razvijemo še dva dokaza njegove protislovnosti in s tem izčrpamo vse možnosti razvitja takšnih dokazov, ki izhajajo iz subsumpcije njegovih pojmov. – Poglejmo.

Izpeljava 3. dokaza:

a) (Predpostavka):

Dve stvari sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica.

b) ($a \rightarrow b$), (Subordinacija pojma »resnica« pod pojem »stvar«):

Torej, dve resnici sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica.

c) ($b \rightarrow c$), (Semantična pretvorba):

Torej, dve resnici sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo tako, da se izgubi neresnica.

d) ($c \rightarrow d$), (Subsumpcija vsebine načela pod resnico njegove forme):

istosti *salva veritate* toliko kot *odprava* Fregejeve teorije števil, najsibo popolna ali pa le delna. No, ne bomo se posvečali premislitvi tega, ali obvelja prva ali pa druga opcija: treba je le naznačiti – zgoraj smo navrgli nekaj, kar spominja na obljubo –, kako razumemo opcijo *delnega* sesutja. – Izhajamo iz dvoznačno intendirane *odprave*, ključne geste heglovske logike: »Odpraviti (aufheben) ima v nemškem jeziku ta dvojni smisel, da pomeni enako kot shraniti, ohraniti, in hkrati enako kot prekiniti, narediti konec. – Tako je tisto, kar je odpravljeno, hkrati nekaj shranjenega, kar je zgolj izgubilo svojo neposrednost, vendar pa zato ni uničeno« (Hegel, *Znanost logike* I, str. 86). Tukaj želimo ponoviti neko tezo, katere upravičitev smo razvili v spisu, predstavljenem v sklopu lanskega letnega podiplomskega seminarja (Razmerje med tradicionalno in spekulativno logiko, ekstrapolirano na podlagi izpeljave dokazov protislovnosti zakonov prve): ko dokažemo protislovnost nečesa, rabeč njegove imanentne pojme ali

Torej, to, da sta dve resnici isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo tako, da se izgubi neresnica, je resnica.

f) ($d \rightarrow f$), (*Semantična pretvorba*):

Torej, dve izgubi neresnice sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo tako, da se izgubi neresnica.

g) ($f \rightarrow g$), (*Semantična pretvorba*):

Torej, dve izgubi neresnice sta isti, če ena zamenja drugo tako, da se izgubi neresnica.

h) ($g \rightarrow h$), (*Konsekvenca*):

Se pravi, če eno izgubo neresnice zamenjamo z drugo (izgubo neresnice) tako, da se izgubi neresnica, se ne izgubi (druga) izguba neresnice.

i) ($h \rightarrow i$), (*Konsekvenca*):

Torej, sklep *h*) je protisloven.

Izpeljava 4. dokaza:

a) (*Predpostavka*):

Dve stvari sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica.

b) ($a \rightarrow b$), (*Subordinacija pojma »zamenjava« pod pojem »stvar«*):

Torej, dve zamenjavi sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica.

c) ($b \rightarrow c$), (*Semantična pretvorba*):

Torej, dve zamenjavi sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se zamenjala resnica.

d) ($c \rightarrow d$), (*Subordinacija pojma »zamenjava resnice« pod pojem »zamenjava«*):

Torej, dve zamenjavi resnice sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se zamenjala resnica.

f) ($d \rightarrow f$), (*Vpeljava pogojnika*):

Se pravi, če bi, eno z drugo, zamenjali dve zamenjavi resnice, ne da bi se zamenjala resnica, bi ne bilo nobene zamenjave resnice.

g) ($f \rightarrow g$), (*Konsekvenca*):

Se pravi, če, eno z drugo, zamenjamo dve zamenjavi resnice, ne da bi se zamenjala resnica, ni (druge) zamenjave resnice.

h) ($g \rightarrow h$), (*Konsekvenca*):

Torej, sklep *g*) je protisloven.

njegova imanentna sredstva, mu s tem predpišemo nek veljavnostni okvir znotraj tistega medija, v notrini katerega se je razvil dokaz njegove protislovnosti: spekulativne logike. – Konec oklepajnega sestavka.

Nadaljujmo. Sledeč Fregeju, je sedaj treba opredeliti odnos, v katerem se nahajata dva sosednja člena zaporedja naravnih števil. Vzemimo stavek: obstaja nek pojem F in nek podenaj spadajoči predmet x , tako da je število, ki pripada pojmu F , n in da je število, ki pripada pojmu »spadati pod F in ne biti enak x «, m . Nato specificiramo: » n v zaporedju naravnih števil neposredno sledi m «. Če hočemo priti do naslednika števila 0, moramo najprej pokazati, da obstaja neko število, ki v zaporedju naravnih števil neposredno sledi številu 0. Slednje se je razvilo zgoraj, izhajajoč iz protislovnega pojma »sam sebi neenak«: podenaj ne pade *noben* predmet in zato mu pripada število 0. No, kako dospemo do njemu neposredno sledečega števila? Treba je priti do takšnega pojma, pod katerega pade *predmet* »število 0«. Kateri pojem ima to karakteristiko? Pojem »enak 0«. Pripada mu, katero število? Spet, iz Leibnizovega načela istosti sledi naslednje: število, ki pripada pojmu »enak 0«, je enako številu, ki pripada pojmu »enak 0«. Se pravi, pod pojem »enak 0« pade *en* predmet, in sicer število 0. Torej, število, ki pripada pojmu »enak nič«, *ni* 0 in *neposredno sledi* 0 v zaporedju naravnih števil. To število lahko definiramo takole: število, ki pripada pojmu »enak 0«, je 1. In nato specificiramo: »Število, ki v zaporedju naravnih števil neposredno sledi 0, je 1«.

Nazadnje, treba je pokazati, da v zaporedju naravnih števil vsako število, razen 0, neposredno sledi nekemu številu. Takšen dokaz zahteva formulacijo nekega pojma, ki mu pripada sleherno v zaporedju naravnih števil sledeče število: »spadajoč v zaporedje naravnih števil, ki se konča z n «. Upoštevajoč razmerje obojestransko enoznačne prirejenosti, velja naslednje: če vsak predmet, s katerim je x v odnosu ϕ , pade pod pojem F in če iz tega, da d pade pod pojem F , sledi – ne glede na to, kaj je d –, da vsak predmet, ki je z d v odnosu ϕ , pade pod pojem F , potem y pade pod pojem F . Nato specificiramo: » y v ϕ -zaporedju sledi x « in » x v ϕ -zaporedju predhaja y «. S tem se, pravi Frege, dokopljemo do logiške definicije številskega sledenja:⁸ »Z mojo opredelitvijo smo to stvar dvignili s področja subjektivnih možnosti na področje objektivnih določitev.

⁸ To sledenje se, kot vemo, tiče zaporedja naravnih števil, in če je odnos ϕ takšen, da se v njem nahajata m in n , tako da » n v zaporedju naravnih števil neposredno sledi m «, je ϕ -zaporedje toliko kot zaporedje naravnih števil.

(...) Ni nam treba vedno iti skozi vse vmesne člene od začetnega člena do nekega predmeta, da bi bili gotovi, da drugi sledi prvemu. Če je npr. dano, da v ϕ -zaporedju b sledi a , c pa b , lahko na podlagi naše opredelitve sklepamo, da c sledi a , tudi če sploh ne poznamo vmesnih členov. Edino ta definicija sledenja v zaporedju omogoča, da sklepanje od n na $(n + 1)$, ki je na videz posebnost matematike, zvedemo na splošne logične zakone« (prav tam, str. 98).

Tako smo se sprehodili skozi tiste sklepalne postaje, ki nas privedejo do Fregejeve konstitucije številskega naslednika.⁹ Sedaj lahko preidemo k drugi etapi naše naloge, k analizi tistega, česar učinek je, misleč z Millerjem, nahajljiv v špranjah številskega niza: *funkcije subjekta*. Slednjo nam ilustrira metafora šivanja: »Šivanje imenuje razmerje subjekta do verige njegovega diskurza: videli bomo, da subjekt figurira v njem kot element, ki manjka, v obliki nadomestnika. (...) Šivanje v širšem smislu je razmerje nasploh med mankom in strukturo, katere element je, kolikor manko implicira položaj nadomestnika« (Miller, Šiv, str. 3). Kako se manifestira tako intendirano šivanje, sledeč Millerju in upoštevajoč Fregejevo teorijo številskega zaporedja?

Najprej, treba je uvesti njena orodja. – Tri pojme: *koncept*, *objekt*, *število*. In dve relaciji: *subsumpcija*, *asignacija*;¹⁰ prva teče od koncepta k objektu, druga pa od koncepta k številu. Nato specificiramo: *število je asignirano konceptu, ki subsumira objekt(e)*. Se pravi, funkcija koncepta je definirana po eni sami relaciji in sestoji v tem, da subsumira objekte; objekt pa je opredeljen le s tem, da pade pod koncept. No, če je logiška funkcija objekta preprosto zvedljiva na »biti tisto, kar pade pod koncept«, je njegov obstoj reduciran na logiško plat, zavoljo katere je povsem indiferenten do obstoja svoje ustreznice v realnem, *stvari*. Kaj sledi, od tod? Da je obstoj objekta pogojen z *izginotjem* stvari: k temu se vrnemo pozneje.

227

⁹ Fregejeva razprava se nadaljuje z izpeljavo dokaza, da število, ki pripada pojmu »spadajoč v zaporedje naravnih števil, ki se konča z n « v zaporedju naravnih števil neposredno sledi n , in da zadnji člen tega zaporedja ne obstaja. To je $n \rightarrow n\mathbb{Z}$: $(n + 1) = n\mathbb{Z}$, dovršena formula številskega sledenja. Z njo se bomo srečali pozneje, njen dokaz pa bomo pustili ob strani; zanimalo nas je le tisto, prek česar smo se dokopali do Fregejeve konstitucije zaporedja naravnih števil.

¹⁰ Če hočemo biti povsem zvesti Fregejevi teoriji številskega naslednika, pojem »koncept« in omenjeni dve relaciji, »asignacija« in »subsumpcija«, nimajo *dobesednih* ustreznic, kvečjemu *funkcijske*: mesto koncepta zavzema *pojem*, mesto asignacije velja pojmovnemu pripadanju števila, mesto subsumpcije pa sploh ni zasedeno z nobenim določenim pojmom.

Preidimo k relacijama asignacije in subsumpcije. – S prvo izvedemo preskok od koncepta k pripisu števila, sledeč nekoliko modificirani Fregejevi formuli: *število, assignirano konceptu F, je ekstenzija koncepta »identičen s konceptom F«*.¹¹ Z drugo pa zajamemo objekte in dospemo do koncepta »identičen s konceptom F«. Kaj izhaja iz zadnjega? Da je koncept, formiran na podlagi subsumpcije, podvojen: je koncept, *identičen nekemu konceptu*.¹² In prav ta podvojitve, zagotovljena skozi Leibnizovo načelo istosti, podvojitve, indiferentna do tega, ali stvar še *obstaja*, poraja dimenzijo številskega;¹³ skozi izginotje stvari proizvede snov za štetje, *enoto*. Miller nam to podvojitve koncepta in iz nje izhajajočo posledico demonstira z navedbo nekega Fregejevega primera, vzetega iz antične literature: »(...) : če zberem to, kar pada pod koncept: »otrok Agamemnoma in Kasandre«, izklicujem – da bi ju subsumiral – Pelopsa in Teledama. Tej zbirki lahko assigniram število samo tako, da vpotegnem v igro koncept: »identičen s konceptom: otrok Agamemnoma in Kasandre«. Zavoljo učinka fikcije tega koncepta posegajo vmes sedaj otroci, kolikor je vsak izmed njih, če hočete, apliciran nase,¹⁴ to pa ga spreminja v enoto, zaradi česar prehaja

228 ¹¹ Fregejeva formula števila, assigniranega pojmu *F*, pravi naslednje: »Število, ki pripada pojmu *F*, je obseg pojma »enakošteven pojmu *F*«. Millerjeva interpretacija zadnje pa pravi naslednje: »Število, assignirano konceptu *F*, je ekstenzija koncepta »identičen s konceptom *F*«. Kot vidimo, Miller ni ravno genij zvestobe: pripadanje števila je pri njem identificirano z njegovo assigniranostjo, pojem »enakošteven pojmu *F*« pa se pri njem sprevrže v pojem »identičen s konceptom *F*«. Skratka, imamo dva interpretativna posega in drugi, ključen za Millerjevo stavo, ni brez posledic. O tem, ali je zares upravičen – o tem, ali kompromitira izkupiček Millerjeve razprave –, ne bomo sodili: morebitne pomanjkljivosti Millerjeve interpretacije Fregejeve teorije številskega naslednika puščamo vnevar; naša naloga noče biti drobnjakarska, njen namen je pokazati protislovnost logike označevalca kot take. – Tukaj je treba pripomniti le eno. Tisto, čemur Frege pravi *enakoštevnost*, izhaja iz obojestransko enoznačne prirejenosti dveh pojmov, npr. pojma *F* in pojma *Fž*: če je vsak predmet, ki pade pod prvega, v odnosu ϕ z nekim predmetom, ki pade pod drugega, in če je tudi z vsakim predmetom, ki pade pod drugega, v odnosu ϕ neki predmet, ki pade pod prvega, so predmeti, ki padejo pod oba, prvega in drugega, prirejeni drug drugemu z odnosom enakoštevnosti. Se pravi, enakoštevnost ni preprosto identičnost, opredeljena prek Leibnizovega načela zamenljivosti *salva veritate*, temveč odnos obojestransko enoznačne prirejenosti dveh pojmov.

¹² Govoreč o konceptu, smo pravkar dejali, da je identificiran s samosebjem, da je koncept, identičen nekemu konceptu, samosebju, in iz tega izhaja njegova podvojitve. Miller pa, govoreč o podvojitvi koncepta, identičnega samosebju, pravi, da je »(...) koncept identitete z nekim konceptom« (Miller, Šiv, str. 4). – Ne vemo, kolikšno je prevajalčevo maslo, toda sodeč po tem, kar piše, je Millerjeva napaka precej očitna: koncept identitete, zamenljivosti *salva veritate*, je *pogoj* operacije istenja (dveh konceptov), ne njen *predmet*.

¹³ Miller pravi »logiškega«. Gre za nekoliko samopašno interpretacijo, večkrat ponovljeno: to, ali je vstop v sfero številskega toliko kot vstop v sfero logiškega *kot takega*, je pod vprašajem.

¹⁴ Miller meri na to, da je nekaj, kar ima spočetka status nečesa »neobjektnega«, aplicirano nase prek svoje samoistovetnosti.

v status objekta in je kot tak števen. *Eden* posamezne enote, ta eden identičnega subsumiranega, ta eden je to, kar ima skupnega vsako število, ker je konstituirano predvsem kot enota¹⁵ (prav tam, str. 4). Skratka, nekaj, kar ima spočetka status *neobjektnega*, stvar, je aplicirano nase prek svoje samoistovetnosti; tako se pretvori v *enoto*,¹⁶ v objekt, ki *šteje za ena*, in zadobi značaj števnege. No, prek česa se vzpostavi samoistovetnost neke stvari? Kaj nam *garantira*, da je neka stvar identična samosebju? Spet, Leibnizovo načelo istosti: dve stvari sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, *salva veritate*. Ono je ključno, zakaj? Ker *rešuje resnico*:¹⁷ in dejansko, resnica Fregejeve teorije številskega naslednika je zunaj nevarnosti, do nadaljnjega. Toda kaj se pripeti z resnico, če imamo opraviti z neko posebno stvarjo, z neko grdo packarijo, ki ne pozna samozamenljivosti in, posledično, samoistovetnosti *salva veritate*? Nič takega, kar bi nas pobujalo k vzradositvi: resnica pogrne, obnemore. No, ali je mogoče pokazati, da je njeno obnemenje – ne le možno, temveč nujno? Da je tudi dejansko, v neki točki? – To vprašanje je treba imeti na umu.

Nadaljujmo. Sezimo po poti, ki nam jo nalaga Fregejeva teorija številskega naslednika: imamo tri etape. Prvič, vzemimo dejansko obstoječo, vsvetno stvar X: od tod preidemo k njenemu konceptu, »stvar X«. Drugič, pravkaršnji koncept umestimo v Fregejevo formulo številske asignacije: »Število, asignirano konceptu ‚stvar X‘, je obseg koncepta »identičen s konceptom ‚stvar X‘.« Kaj lahko razberemo, od tod? Nič novega, tukaj se pripeti tisto, o čemer smo govorili prej: koncept »stvar X« se – z vstopom v shemo Fregejeve številske asignacije – podvoji. No, koncept »identičen s konceptom ‚stvar X‘« ima neko subsumpcijsko moč: kaj subsumira? *Objekt* »stvar X«. Se pravi, objekt, ki pade pod koncept »identičen s konceptom ‚stvar X‘«, je stvar X kot *enota*. In po-

229

¹⁵ Spet, ta Millerjeva trditev je površna: število ni konstituirano kot enota, temveč prek enote. Kaj je enota? Pojem v odnosu do njemu asigniranega števila. Npr., vzemimo stavek: »Boris ima dve glavi, najmanj«, in dodajmo: »Obe sta neumni«. Se pravi, število Borisu pripadajočih neumnih glav je 2. Kaj tvori enoto, tukaj? »Borisova neumna glava«: podnjo padeta obe, prva in druga. In kaj tvori število? Seštevek *vseh* glav, v vsakteri izmed katerih je navzoča enota »Borisova neumna glava«.

¹⁶ Določneje, v *distinktivno* enoto. – Miller razlikuje med *distinktivno* in *poenotujočo* enoto. Prva je tisto, po čemer je 1 neko naravno število, število, imenovano z lastnim imenom »1«. Druga pa je tisto, po čemer 1, kot enota, tvori podlago numeriranja vseh naravnih števil. »Iz procesa, ki sem mu pravkar sledil, si dovoljujem izpeljati sklep, (...), da se enota koncepta, ki bi ji lahko rekli *poenotujoča*, kolikor jo asignira koncept, podreja enoti kot *distinktivni*, kolikor ta druga enota podpira število. (...) Kar se tiče položaja distinktivne enote, velja njen temelj umestiti v funkcijo identitete, ki – vtem ko podeljuje vsaki stvari na svetu lastnost, da je ena – izvršuje njeno transformacijo v objekt (logičnega) koncepta (Miller, Šiv, str. 5).

¹⁷ »Identiteta s seboj je bistvena, da bi bila rešena resnica« (Miller, Šiv, str. 5).

sledično, tretjič: število, asignirano konceptu »stvar X«, je število 1. To število je dvojje: prvič, *število*, partikularno po tem, da je svoja lastna enota, in, drugič, *enota* vseh števil, ki se porajajo v zaporedju naravnih števil. Izhajajo iz tega posebnega statusa števila 1, bo njegova konstrukcija zelo specifična; toliko bolj zato, ker ga ne moremo konstruirati prek tega, da ga navežemo na nekaj, kar obstaja v dejanskosti; zakaj, kot vemo, Frege zahteva, naj se vsako število konstruira v sferi čiste logike. Torej, s čim si lahko pomagamo, varujoč avtonomnost logiške sfere? Le z enim: konstrukcija števila 1 mora rezultirati iz notranje logike števila 0.

Najprej, kako se dokopljemo do števila 0? Zgoraj smo sledili Fregejevim izpeljavam, zato je odgovor lahko neposreden: 0 je število, asignirano konceptu »neistoveten samosebju«. Ker imamo opraviti z nekim konceptom, z njegovim obsegom, imamo opraviti z neko objektno subsumpcijo. Vendar, kaj subsumira koncept »neistoveten samosebju« ali, v Fregejevi dikciji, pojem »enak in ne enak 0«? Ničesar. *Zakaj*, ničesar? – Tako sprašujemo po *vzroku*, ki utemeljuje objektno ničnost neke subsumpcije; toda ta ničnost nima nobene *logiške utemeljitve*. Pač pa ima *namen*: ni utemeljena, temveč *motivirana*. Se pravi, njeno logiško utemeljitev je treba postaviti v oklepaj; vprašati moramo po namenu neke predpostavke. – S kakšnim namenom se predpostavlja, da koncept »neistoveten samosebju« ne subsumira ničesar? Preprosto zato, da bi ne izginila resnica, ki avtorizira *avtonomnost* logiške sfere. Z besedo »avtonomnost« se meri na odsotnost potrebe, da bi se utemeljitev števila, podana znotraj logiške sfere, sklicevala na *dejanskost*. Skratka, ni nobenega objekta, ki bi ne bil istoveten samosebju, in nobene subsumpcije objekta, lastnega konceptu »neistoveten samosebju«: resnica je rešena. In posledično, število, asignirano konceptu »neistoveten samosebju«, je 0. Kot lahko anticipiramo, ne da bi prečkali čez celoto Millerjevega teksta: prav to, da je nekaj, kar ima spočetka status neobjektne, čiste ničnosti, in je nato izvrženo iz polja resnice ter suplementirano z ničlo, *šiva* čez sfero logiškega in krpa njen izvor.¹⁸

Dalje, vedoč, od kod vznikne število 0, lahko preidemo h konstrukciji števila 1. Kako dospemo do zadnjega? Iz števila 0 konstruiramo koncept »število 0« (ali

¹⁸ Rečeno z Millerjem: »(...) v avtonomni konstrukciji logičnega je bilo treba, da bi bila izključena vsaka referenca z realnim, evocirati na nivoju koncepta objekt, ki je s seboj neidentičen, – potem pa izvržen iz dimenzije resnice. Ničla, ki se vpisuje na mesto števila, konzumira izključitev tega objekta. (...) Od ničle-manka do ničle-števila se konceptualizira tisto, česar ni moč konceptualizirati« (Prav tam, str. 6).

Fregejev koncept »enak 0«¹⁹ in sledimo Leibnizovem načelu istosti. Tako pridemo do tistega, kar smo obravnavali zgoraj, govoreč o Fregejevi opredelitvi števila 1: število, asignirano pojmu »število 0«, je *isto kot* število, asignirano pojmu »število 0«. Se pravi, pojem »število 0« subsumira *en* objekt, in sicer 0. Torej, število, asignirano pojmu »število 0«, *ni* 0, temveč 1. Kaj sledi iz te konstrukcije? Število 0, subsumirano s konceptom »število 0«, *šteje za 1*: to je rojstno mesto in splošna opora zaporedja naravnih števil.

0 in 1, sedaj ju imamo: tukaj lahko preidemo h konstituciji številskega zaporedja. – Kako se glasi Fregejeva formula številskega naslednika? »Število, asignirano konceptu, člen zaporedja naravnih števil, ki se končuje z n' , neposredno sledi n v zaporedju naravnih števil«. Z jezikom formalnega obrazca: $n \rightarrow n': (n + 1) = n'$. In z obrazložitvijo: število $n\tilde{z}$, naslednik števila n , rezultira iz prištetja ene enote k številu n . Dalje, sledimo Millerjevemu primeru: »Vzemimo neko število. Recimo tri. Rabi nam zato, da konstituiramo koncept: ,člen zaporedja naravnih števil, ki se končuje s tri'. Tako nanese, da je število, asignirano temu konceptu, štiri« (prav tam, str. 6). Število 3, asignirano konceptu »člen zaporedja naravnih števil, ki se končuje z 2«, je tukaj dvojje: prvič, *element* neke zbirke, ki ji pripadata še dva elementa, 1 in 2, in, drugič, njen *končni* element ter, tolikanj, zbirko unificirajoče ime. Koliko objektov subsumira koncept, konstruiran iz števila 3? V dejanskosti: tri *stvari*. Kaj pa v redu števil? Nepričakovano: štiri *števila*, 1, 2, 3 **in** 0. Premestitev nekega elementa številske zbirke, navzoče v zaporedju naravnih števil, v funkcijo njenega končnega elementa, zahteva prištetje števila 0, in ono šteje za 1; zakaj tisto, kar je v dejanskosti tretirano kot absolutna ničnost, je v redu števil, spričo zgoraj opredeljenega učinka *salva veritate*, notirano kot 0 in štetu za 1.²⁰ Od tod lahko razberemo, kaj pomeni operacija, prek katere dospemo do številskega nasled-

¹⁹ Verjetnost nesporazuma v zvezi s konceptno konstrukcijo, aplicirano na število, bomo zmanjšali, rekoč naslednje: Če je aplicirana na neko število, proizvede nek koncept, npr. iz števila 0 lahko konstruiramo koncept »število 0«. Iz števila konstruirani koncept pa subsumira nek objekt in zato se mu asignira neko število: denimo, koncept »število 0« subsumira *en* objekt, zato se mu asignira število 1. Prav tako, če imamo na voljo neko število, lahko sestopimo k tistim konceptom, ki jim je ono bilo asignirano; ta pot je inverzija konceptne konstrukcije. Govoreč konkretno, od 0 lahko sestopimo h konceptom »samoneistoveten«, »neistoveten samosebju«, »istoveten niččemu«, »enak 0 in neenak 0« itd.

²⁰ To sumiranje nečesa, kar je notirano kot 0 in štetu za 1, je, meni Miller, pravi smisel formule številskega naslednika: »Nastop manka kot 0 in 0 kot 1 določa pojavitev naslednika. Naj bo n ; manko se fiksira kot 0, ki se fiksira kot 1: $n + 1$, to se dodaja in daje $n\tilde{z}$ – ki absorbira 1« (Miller, *Šiv*, str. 7).

nika, $(n + 1)$. Prvič, » n «, to je končni člen zbirke, njeno ime. Drugič, » $+$ «, to je znak nekega prekoračenja: prek njega se dejanski nič, nič, tretiran neobjektno, *sprevrže v število 0 in prišteje k zbirki* kot tisto, kar šteje za 1. In tretjič, » 1 «, to je tisto, kar se prišteje k zbirki, *zašiti številu 0*.²¹

Sedaj gre le še za to, da interpretiramo *smisel* formule številskega naslednika, aplicirajoč lacanovsko terminologijo, začenši z naslednjim: v čem sestoji *bistvo* operacije $(n + 1)$? Če velja, da ga je treba iskati v *horizontalnem* prištevanju števila 0, štetega za 1, potem je tisto prišteto, 1, *z identiteto zašiti nič*. In če to stoji, stoji naslednje: število 1 – če vzamemo le tisto njegovo plat, ki zašije *samoneistovetnost*, nemožni objekt, in pustimo ob strani njegovo samostojno

²¹ Poteza, po kateri se od neke zbirke napreduje k drugi prek prišetja števila 0, štetega za 1, se potrdi tudi zunaj Fregejeve teorije naravnih števil, znotraj *fregejevske* teorije množic. – Tukaj hočemo navesti del tistega, do česar smo se dokopali v eni izmed opomb k Drugi opombi naše diplomske naloge: logiko označevalca lahko prikojimo in dopolnimo tako, da se njena veljavnost razširi na *fregejevsko* teorijo množic. Še več, upoštevajoč eno izmed Fregejevih definicij števila – definicijo, po kateri je število tretirano kot *množica, katere elementi so množice, ki imajo isto število elementov* –, nam ni treba dvigati veliko prahu: zgornja razširitev ne more biti umetelna, poglejmo. – Če se Millerjeva osnovna teza, da »v procesu konstitucije niza, v genezi zapovrstja, deluje nepoznana *funkcija subjekta*« (Šiv, str. 4), izide v mejah takšne teorije naravnih števil, ki predpostavlja, da je ničla *nekaj* števnege, se mora prav tako obnesti v mejah takšne teorije množic, ki predpostavlja, da je prazna množica *nekaj* zaobsegljivega. Od tod lahko nadaljujemo z naslednjim: kar velja za konstitucijo vsakega številskega zaporedja, konstruiranega na osnovi takšne teorije števil, ki predpostavlja, da je ničla *nekaj* števnege, velja tudi za konstitucijo vsake množice, konstruirane na podlagi takšne teorije množic, ki predpostavlja, da je prazna množica *nekaj* zaobsegljivega: orodja, ki pripadajo prvi teoriji, trije osnovni pojmi (koncept, objekt, število) in dve osnovni relaciji (subsumpcija, asignacija), morajo pripasti tudi drugi. Se pravi: trije osnovni pojmi, koncept, objekt in, če upoštevamo minimalno modifikacijo diskurza, *množica*, ter dve relaciji, med katerima prva, subsumpcija, teče od koncepta k objektu, druga, asignacija, pa – upoštevajoč spremembo diskurza – od koncepta k množici. Podobno kot zgoraj, velja naslednje: *množica je asignirana konceptu, ki subsumira objekte*. In nadalje, ker imamo opraviti z nečim, kar ni povsem navadna množica, moramo vprašati, kateri je tisti koncept, ki mu je asignirana *prazna množica*, ali, stopivši korak naprej, kateri objekt pade pod subsumpcijo tistega koncepta, ki mu je asignirana *prazna množica*. No, slednja je, tako kot ničla, lahko asignirana le tistemu konceptu, ki nima subsumpcijske moči: konceptu »neistoveten samosebju«. Če od tod, od prazne množice, asignirane zadnjemu, napredujemo h konstrukciji koncepta »prazne množice«, istovetnega konceptu »prazne množice«, dobimo koncept, ki subsumira prazno in, s tem, asignira *neprazno* množico, množico *z enim* elementom. Se pravi, namesto koncepta, ki subsumira *praznino* in asignira prazno množico, dobimo koncept, ki subsumira *prazno* in asignira *neprazno* množico; zakaj dasi je prazna množica resda notirana kot taka, je izkupiček objektne subsumpcije, aplicirane nanjo, takšna množica, ki zaobsega *eno* prazno množico. – Skratka, stroga podobnost rezultatov, Millerjevih in pravkaršnjih, nam sugerira, da se logika označevalca, aplicirana na *fregejevsko* teorijo množic, obnese brez vsakršne vsiljivosti.

številsko identiteto, »1« kot lastno ime nekega števila –, je toliko kot *simbol manka v polju resnice*, prekinitev *horizontalne* in vzpostavitev *vertikalne osi*. Se pravi, imamo dve osi: prvo, horizontalno, »šivajočo«, tvori *metonimija ničle*, metonimična operacija ($n + 1$); drugo, vertikalno, »šiv-parajočo«, pa tvori *metafora ničla*, nemožnega objekta. – Preidimo k sklepu; tukaj navajamo neko Millerjevo vprašanje, ki ima status ključnega interpretativnega posega: »Če pa zaporedje števil, metonimija ničle, pričenja z metaforo, če je ničla kot število v zaporedju števil zgolj šivajoči nadomestnik odsotnosti (...) – kaj nam potem-takem še brani prepoznati v tako zastavljenem razmerju ničle do zaporedja števil najbolj elementarno artikulacijo razmerja subjekta do označevalne verige? (...) nemogoči objekt, kolikor funkcioniра kot eksces, ki je na delu v zaporedju števil, bomo imenovali: subjekt. Njegova izključitev iz diskurza, ki mu ta objekt od znotraj zapoveduje, je: šiv« (Miller, *Šiv*, str. 7). In od tod izhaja naslednje: če je tisto, čemur Miller pravi *šiv*, v položaju označevalca, število pa v položaju označenca, je razmerje med potezo šivanja čez manko, tj. potezo, ki nas privede do števila, in številom samim, rojstno mesto *logike označevalca*.

V tej točki bi se lahko poslovlili od *šiva* in prešli k operaciji njegovega razparanja, k izpeljavi dokaza protislovnosti njegove logike; toda zahteva, naj bomo izčrpni glede obravnavanega, nas obvezuje k temu, da preletimo še nekaj zgoščenih sklepnih razvitij: tukaj jih bomo predstavili v formi pogojnikov. Zgoraj smo prišli do tega, v čem sestoji neka šiviljska, označevalcu homologna poteza, imenovana »šiv«; pogledjmo, kaj implicira zunaj kontur teorije številskega naslednika. – Prvič, če je funkcija šiva v tem, da zašije nič, kakršen je *pred* vstopom v številsko eksistenco, je funkcija označevalca v tem, da zakrpa manko, lasten subjektu, *pred*²² njegovim vstopom v polje Drugega. Drugič, če je število 0 *nasledek* tistega nemogočega, logiki pripadajočega objekta, čez katerega je treba šivati zato, da ne bi izostala resnica, je subjekt to isto v razmerju do polja Drugega. Tretjič, če je subjekt, kakršen je *pred* vstopom v polje Drugega, toliko kot nemogoči objekt, je njegovo razmerje do tega polja zaznamovano z *izključitvijo*,²³ analogno tisti, ki doleti ničlo v mejah teorije šte-

233

²² Dvakrat uporabljena in s kurzivnim tekstom zaznamovana beseda »pred« je intendirana pod obzorjem logične temporalnosti, ne faktične.

²³ Ta izključitev je pri Lacanu označena z matemom \$ (A). Govoreč o učinkih subjektovega vstopa v polje Drugega (odtujitev in *aphanisis*), se Lacan mimobežno obregne ob problematiko števila, rekoč: »Da bi vam ponazoril to, kako že samo število vsebuje navzočnost Drugega, bi (...) zadoščalo že, če vam povem, da si zaporedje števil lahko predstavimo le tako, da bolj ali manj prikrito vpeljemo ničlo. Ničla pa je ravno navzočnost subjekta (...). Ne moremo je izvzeti iz dialektike subjekta in Drugega« (*Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 211).

vilskega naslednika. In četrtič, če je subjekt, kakršen je *po*²⁴ vstopu v polje Drugega, toliko kot število 0, šteto za 1 in *nenehoma prištevano* k zbirkam, ki konstituira številke naslednike, je *zaprečen*, zaznamovan s *ponavljanjem*²⁵ in bivanjsko reduciran na *možnost enega označevalca več*:²⁶ na horizontalno, *afanizično* gibanje, ki izroča manko v *obliki enice* in ga ukinja v številskem nasledniku.²⁷

S tem smo zadostili zgornji zahtevi. Preostane tisto ključno: izdelava obvezujočega dokaza protislovnosti logike označevalca. Kaj pomeni konstruirati to stvar, *obvezujoči* dokaz? Ali bo v ta namen dovolj izbrskati kakšen interpretacijski spregled, inherenten Millerjevi interpretaciji Fregejeve teorije številskega naslednika, ali kakšno »sklepno napako«, inherentno njegovi logiki? Nikakor. Prva in druga, obe strategiji bi dopuščali možnost eventualnega priziva in v tolikanj ne ustrežata našim pretenzijam. Dejansko, z možnostjo priziva je treba obračunati še preden zaeksistira; naš namen je zgraditi nekaj brezprizivnega. Kako se bomo lotili te pretenciozne naloge? Z nekim subsumpcijskim manevrom; logiko označevalca bomo aplicirali na samo *logiko označevalca* in sledili implikacijam te aplikacije.

234

²⁴ Spet, le pod obzorjem logične temporalnosti.

²⁵ O tem, da je ta sklep povsem v soglasju z Millerjevo stavo, priča naslednje: »Nobenega dvoma ni, da je subjekt (...), (...) v posesti ponavljanja, ki operira induktivno – torej: nobenega dvoma ni, da je to tisti subjekt, ki ga Frege, postavljajoč se takoj na začetku zoper empiristično utemeljevanje aritmetike, izključuje iz polja, v katerem naj nastopi koncept števila. (...) Če pa drži, da se subjekt v svoji najbolj bistveni funkciji ne reducira na psihološko, potem se njegova *izključitev* zunaj polja števila identificira s *ponavljanjem*« (Miller, *Šiv*, str. 4).

²⁶ Ta bivanjska redukcija subjekta, *možnost enega označevalca več*, izhaja iz učinka operacije, označene z znakom »+«: slednji je v logiki označevalca – ne več znak preprostega seštevjanja, temveč *vpoklica* v polje Drugega, priklica subjektovega *zničenja* in njegove posledične razcepitve, *odtujitve*.

²⁷ Da je *aphanisis* – ne le *izginevanje*, notranje ponavljanju, temveč tudi eventualno *izginotje* subjekta: o tem priča naslednji dve referenci. »(...) samo ponavljanje proizvede subjektovo *izginotje* in njegov prehod v manko« (Miller, *Šiv*, str. 8). In nekoliko izčrpnje: »Odtujitev je bistveno povezana s funkcijo para označevalcev. (...) Če hočemo dojeti *funkcijo subjekta* v tej označevalni artikulaciji, moramo operirati z dvema označevalcema, kajti v odtujitvi se subjekt zagodži zgolj z dvema. (...) Učinek *aphanisis*, do katerega pride pod enim od dveh označevalcev, je odvisen od definicije – recimo, če naj uporabimo govorico moderne matematike – neke množice označevalcev. Gre za takšno množico elementov, za katere velja, da v primeru, če eksistira (...) zgolj dva elementa, pride do pojava odtujitve, namreč do tega, da je označevalec to, kar zastopa subjekt za drugi označevalec. Iz tega pa izhaja, da na ravni drugega označevalca subjekt *izgine*« (Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 220).

S čim velja začeti? Vrnimo se k potezi, ki inavgurira Millerjevo logiko in odpre njen manevrski prostor. Gre za potezo uvedbe števila 0, in ta ni Millerjeva, temveč Fregejeva. – Rekapitulirajmo, v čem sestoji, in prikažimo jo v formi sklepalnega stolpca, aplicirajoč Millerjevo terminologijo.

- a) Obstaja neki koncept te vrste, da je n njemu asignirano število.
- b) Torej, opredelitev števila 0 zahteva obstoj nekega koncepta, npr. koncepta F .
- c) Torej, sledeč formuli številske asignacije, velja naslednje: število 0, asignirano konceptu F , je obseg koncepta »identičen konceptu F «. ²⁸
- d) Torej, ker število 0 nima enote, je lahko asignirano le takšnemu konceptu F , za katerega velja ničen obseg koncepta »identičen konceptu F «.
- e) Torej, koncept F ne sme subsumirati *nobeneg objekta*.
- f) Torej, koncept F ne sme subsumirati *ničesar*.

Zadnji sklepalni korak odpre polje, ki mu streže logika označevalca: F , to je koncept z nično subsumpcijo. Kateri koncept izpolnjuje ta pogoj? Npr., kot vemo, koncept »neistoveten samosebju«. Kaj subsumira? *Ničesar*, pravi Miller. In poudarek, prva uradna poteza logike označevalca, velja naslednjemu: »Ker resnica je, ni nobeneg objekta, ki bi prišel na mesto subsumiranega tega koncepta« (Miller, Šiv, str. 6). No, tukaj se pripeti nekaj, česar Miller *ne sme* videti – zakaj, ali bolje, *čemu* tega *nesmetja* bomo obravnavali v nadaljevanju –, in to je naslednje: ker ni nobeneg objekta, ki bi prišel na mesto subsumiranega zgornjega koncepta, *pride nič kot tisto subsumirano*. Kaj to pomeni? Nič, razen te spregledljive malenkosti, *da je nič pozitiviran in poslej tretiran objektno*; to je iz zgornjega Millerjevega navedka neposredno izhajajoča sklepalna posledica. Nadalje, ali je ta malenkost, ki je pri Millerju povsem zanemarjena –, spregledana tudi pri tistem, na katerega se naslanja razvitje logike označevalca? Nedvomno: pogledjmo, do česa pridemo, če izhajamo iz Fregejeve uvedbe števila 0.

a) $\rightarrow$ b) $\rightarrow$ c) $\rightarrow$ d) $\rightarrow$ e):

f) Torej, koncept F ne sme subsumirati *ničesar*.

²⁸ Kot smo že nakazali, je treba imeti na umu, da je ta *millerjevska* verzija Fregejeve formulacije: »Pojmu F pripadajoče število 0 je enako obsegu pojma »enakošteven pojmu F «, nekoliko sporna. Ponavljamo, to bomo povsem prezrli.

g) Torej, koncept *F mora* subsumirati nič.

In to ostane spregledano. Še enkrat, čemu velja ta spregled? Deduktivnemu dejstvu, da iz sklepalnega koraka *f*) izhaja neubranljivi *g*), korak, pod okriljem katerega je nič, nemogoči objekt, brezhibno pozitiviran in tretiran objektno.²⁹ Se pravi, kar smo dejali za Millerja, velja predvsem za Fregeja: prvi le *ponovi* tisti izvorni spregled, ki ga zagreši drugi, in to ni naključje. Kaj je drugega navedlo k spregledu nečesa, kar je pri prvem le naknadna *ponovitev*? Poglejmo. – Do česa nas privede *g*), če se mudimo pri Fregeju? Najprej do naslednjega: če koncept »neistoveten samosebju« subsumira objekt »nič«, subsumira *en* objekt. Pišoč s Fregejevo terminologijo: če pod pojem »neenak sam sebi« pade predmet »nič«, zaobjame *en* predmet. Se pravi, funkcija, ki je pri njem pridržana protislovni pojmom z nično subsumpcijo – slednji so, kot vemo, vzvod njegove *logiške* opredelitve števila 0 – odpove; zakaj sledeč koraku *g*), bi jim poslej pripadala funkcija, pridržana tistim pojmom, pod katere pade *en* predmet, se pravi, tistim pojmom, prek katerih je opredeljeno število 1 (pojem »enak 0«, »število 0« itd.). Kaj to pomeni? Nič lepega: število 0 ostane brez opredelitvene opore in, posledično, teorija številskega naslednika ostane brez svojega temelja; to je zadosti moteče, da bi nas navedlo k spregledu povsemšnje nujnosti sklepa *g*). Skratka, ta spregled rešuje neko *partikularno* resnico, resnico Fregejeve teorije številskega naslednika: resnica je rešena, *prvič*. Nadalje, če želimo ohraniti trdnost in avtonomnost logike, moramo prezreti dejstvo, da je protislovni koncept *F*, implementiran v koraku *g*), nekaj, kar ima subsumpcijsko moč, špranja, skozi katero *zaeksistira* nič, tisto protislovno, *nelogično*. Torej, Fregejev spregled sklepalnega koraka *g*) ne rešuje le neke partikularne, temveč tudi *občo*, logiki pripadajočo resnico: resnica je rešena, *drugič*. – Vi-

236

²⁹ Mimogrede rečeno, k temu nas napotujejo, prvič, togi sklepalni razlogi in, drugič, neka mehkejša logika, naravni jezik. – Zastran prvega je treba pripomniti naslednje. Nek koncept subsumira, kaj? *Bodisi* nekaj *bodisi* nič: sledeč *fregejevski*, bivalentni logiki, *tertium non datur*. In ker je tisto, s čimer imamo opraviti zgoraj, nek protislovni koncept, nima obsega in ne subsumira *nečesa*, temveč *nič*. Če hočemo vztrajati, češ, koncept »neistoveten samosebju« ne subsumira nič, smo primorani sklepati, da subsumira nekaj, in to je nedopustno zato, ker oporeka Fregejevi določitvi obsega koncepta »neistoveten samosebju«. Prav tako, če koncept »neistoveten samosebju« subsumira nekaj, mu ne moremo asignirati števila 0, in tudi ta posledica je protifregejevskega značaja. – Zastran drugega pa je treba pripomniti naslednje. Vprašujoč, *kaj subsumira* koncept »neistoveten samosebju«, zahtevamo *trdilen* odgovor in odgovarjamo, rekoč: »Ničesar«. S to pozitivacijo nič, dobimo tisto *nekaj*, kar pade pod koncept »neistoveten samosebju«: obstaja neki objekt, ki pade pod ta koncept, in *ta objekt je nič*. – Temu spekulativnemu obratu se sicer, rabeč zdravo pamet, lahko upiramo, vendar pa se, odgovorivši na zgornje vprašanje, ne moremo izogniti njegovemu zapopadenju.

dimo, motivacijsko poreklo Fregejevega spregleda *g*) je nahajljivo v tistem, do česar nas privede Miller, govoreč o tem, da je subsumpcijska spodletelost koncepta »neistoveten samosebju« *motivirana* z gesto *salva veritate*. Toda ta intervencija logike označevalca ni povsem izčrpna; razbere le tisto obče, rešitev logiki pripadajoče resnice. Do partikularnosti, naznanjene zgoraj, pa nima dostopa, zakaj? Ker v tem, ko sledi Fregeju, *mora ponoviti* njegov zgornji spregled. Spet, zakaj? Aplikirajoč logiko označevalca *na* logiko označevalca, pridemo do naslednjega: *zato, da bi rešila svojo resnico*.

Kaj to pomeni? Do tega nas bo privedlo neko drugo vprašanje. – Kaj rešuje resnico, ki pripada *fregejevski* logiki? Istost, definirana prek zamenljivosti *salva veritate*: »Dve stvari sta isti, če ju, eno z drugo, lahko zamenjamo, ne da bi se izgubila resnica«. Od tod sledi naslednje: »Neka stvar je istovetna samosebju, če je samozamenljiva, **ne da bi se izgubila resnica**«. To je, vidimo, zgostitev tistega, v čemer Miller individuira *šiviljsko naravnost* fregejevske logike. In nadalje, kaj rešuje resnico, ki pripada *millerjevski* logiki? Nič drugega kot sama ta naravnost, lastna fregejevski logiki, logiki, zadolženi za reševanje resnice. Kako lahko artikuliramo to njeno naravnost, ne da bi znova dolgovezili? Prek tistega, kar je utemeljeno na podlagi Fregejevega tretmana *samosebju neidentične stvari* in iz nje izhajajočega števila 0. Se pravi, prek *millerjevske* modifikacije³⁰ načela istosti *salva veritate*: »Neka stvar je istovetna samosebju, če je samozamenljiva **zato, da bi se ne izgubila resnica**«. To je *resnica*, čisto konkretna resnica, ki rezultira iz aplikacije logike označevalca. Imenujmo jo: *resnica o resnici* (fregejevske logike). In dodajmo: slednja ni rešena, nasprotno, ta hip ji grozi povsemnjeni spodsek. In dejansko, če potegnemo konsekvence tistega spregleda, ki smo ga zgoraj atribuirali obema, Fregeju in Millerju, pridemo do naslednjega: logika označevalca – slednja parazitira na neki *resnico-rešujoči* logiki in razkriva *šiviljsko naravnost* njenih postopkov – je tudi sama neka resnico-rešujoča logika. Določneje, *svojo-resnico-rešujoča* logika: in to ne more biti, ne da bi se znašla v protislovju z Millerjevo zahtevo, naj bo *logika o izvoru logike*.³¹

237

³⁰ Šiv nam te modifikacije ne poda v eksplicitni obliki, zato govorimo o nečem, kar pripada *millerjevski* logiki, ne Millerju.

³¹ Ta rezultat izhaja – to je treba imeti na umu – le iz dejstva nekega spregleda, *zaenkrat*. Če bi naša naloga obtičala pri tem, kar izhaja iz nekega dejstva, in če bi se nazadnje izkazalo, da je izdelava povsem deduktivnega dokaza protislovnosti logike označevalca nemožna, bi jo bilo treba vreči v smeti. Kot bo kmalu jasno, to ne bo potrebno.

No, če to stoji, mora obstajati nekaj, v razmerju do česar ji je tudi sami lastna tista naravnost, ki smo jo zgoraj imenovali »šiviljska«. *Kaj je tisto, čez kar šiva logika označevalca?* To se bo obelodanilo spodaj, pod okriljem imanentne logike nekega koncepta in, po drugi strani in neodvisno od prvega, pod okriljem logičnih permutacij nekega sklepalnega koraka, katerega *zamelek* je prej naznačeni korak *g*). Govoreč anticipativno, gre za mesto *nemogočega objekta logike označevalca*: njegova imanentna realizacija na tistem, iz česar Miller razvije svojo logiko, mora biti toliko kot *izključitev* njenih *ključnih* rezultatov: izključitev izključenosti nemogočega objekta iz polja resnice, zašitosti števila 0 in horizontalnega, metonimičnega ponavljanja, ki izroča manko, lasten subjektu, v obliki enice in ga ukinja v številskem nasledniku. Ta izključitev, suspenzija njenih ključnih rezultatov, je homologna neki vključitvi: nespodletela, *troedina* subsumpcija³² nič, *nemogočega objekta fregejevske logike*, predpostavlja njegovo povsem brežhibno, *brezizključitveno* vključitev v polje, ki mu strežejo števila in njihovo zaporedje, se pravi, polje označevalca. In to lahko dokažemo na dva načina: *neposredno*, izhajajoč iz Fregejeve teorije števil, in *posredno*, izhajajoč iz Millerjeve logike označevalca.

238 Začnimo s prvim dokazom. – Treba je začeti tam, kjer se Frege *zadovolji* s enostavno protislovnostjo koncepta »neistoveten samosebju« in iz tega izhajajočo asignacijo števila 0. Artikulirajmo to *zadovoljitev*:

a) Vpeljava Fregejeve formule števila, asigniranega konceptu *F*: »Število, asignirano konceptu *F*, je obseg koncepta ,istoveten konceptu *F*«.

b) Vpeljava protislovnega koncepta: Naj bo koncept *F* »neistoveten samosebju«.

c) Aplikacija protislovnega koncepta: Število, asignirano konceptu »neistoveten samosebju«, je obseg koncepta »istoveten konceptu ,neistoveten samosebju«.

d) Aplikacija Leibnizovega načela istosti *salva veritate*: Koncept »neistoveten samosebju« ni istoveten konceptu »neistoveten samosebju«. (– Se pravi, koncept »neistoveten samosebju« ne subsumira nobenega objekta.)

e) Asignacija števila: Število, asignirano konceptu »neistoveten samosebju«, je 0.

³² Kaj to pomeni, to se bo pokazalo pozneje; tukaj je treba pripomniti le to, da gre za *trojno* objektno subsumpcijo, ki jo realizira *en sam* protislovni koncept, in, posledično, *trojno* številsko asignacijo, aplicirano na *enem samem* konceptu.

Fregejev postopek asignacije števila 0 smo zgoraj uvedli s petimi koraki, a), b), c), d), e): zakaj smo ga okarakterizirali z besedo »zadovoljitev«? Ker je v njem nahajljiva neka *proceduralna* nedovršenost: procedura, ki privede do asignacije števila 0, ni *napačna*, temveč *nezaključena*. Zastran česa? Enega izmed korakov; aplikacija Leibnizovega načela istosti *salva veritate*, navzoča v d), je realizirana parcialno. Pravi naslednje: »Koncept ‚neistoveten samosebju‘ ni istoveten konceptu ‚neistoveten samosebju‘.« Sledeč *fregejevski*, bivalentni logiki, moramo sklepati naslednje: »Koncept ‚neistoveten samosebju‘ je istoveten konceptu ‚istoveten samosebju‘.« Od kod to izhaja? Preprosto, bivalentna logika dopušča le dve opciji – nekaj je bodisi istovetno ali pa neistovetno nečemu drugemu, *tertium non datur* –, in ker je tisto, s čimer imamo opraviti v koraku g), prav koncept »neistoveten samosebju«, in ker se mu pripisuje *neistovetnost* konceptu »neistoveten samosebju«, se mu pripisuje *istovetnost* konceptu »istoveten samosebju«. Dalje, če upoštevamo semantiko izraza »istoveten samosebju«, lahko sklepamo, da je koncept, istoveten konceptu »istoveten samosebju«, istoveten samosebju. In ker je koncept, istoveten konceptu »istoveten samosebju«, prav koncept »neistoveten samosebju«, je istoveten samosebju, se pravi, istoveten konceptu »neistoveten samosebju«. – Skratka, iz začetnega koraka d) smo deducirali dva druga, njemu imanentna koraka, imenujmo ju d') in d''). Zapišimo jih v stolpcu, vse tri.

239

d) Koncept »neistoveten samosebju« ni istoveten konceptu »neistoveten samosebju«.

d') Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »istoveten samosebju«.

d'') Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »neistoveten samosebju«.

Subjektni koncept vseh treh korakov je vedno isti, »neistoveten samosebju«; spreminjajo se njegovi predikati: v d) se mu predicira neistovetnost konceptu »neistoveten samosebju«, v d') istovetnost konceptu »istoveten samosebju«, v d'') istovetnost konceptu »neistoveten samosebju«. No, ti trije različni predikati, predicirani istemu subjektnemu konceptu, implicirajo tri različne objekte subsumpcije in, posledično, tri različne številske asignacije. Kaj to pomeni? Prvič, to, da je zgornja Fregejeva procedura, ki uvaja asignacijo števila 0, le parcialna, nezaključena. Drugič, to, da je treba naprejšnje objekte subsumpcije in številske asignacije izvesti – ne na konceptih, konstruiranih na podlagi števil, začenši pri številu 0, temveč na tistih konceptih, ki nastopajo v sklepalnih korakih, izhajajočih iz Fregejevega koraka d). – Poglejmo, kako.

Najprej, korak *d*). – Katero število se asignira konceptu »neistoveten samosebju«, navzočem v tem koraku? Sledimo Fregejevi formuli številске asignacije: »Število, asignirano konceptu *F*, je obseg koncepta ,istoveten konceptu *F*«. Vidimo, koncept »neistoveten samosebju« ne more vstopiti v to formulo, ne da bi se izgubila resnica. – Kaj subsumira koncept »neistoveten konceptu ,neistoveten samosebju«? *Ničesar*, pravi Frege; se pravi, konceptu »neistoveten samosebju« je treba asignirati število 0. Toda iz tega, da ne subsumira ničesar, bi lahko – o tej opciji smo govorili prej, izhajajoč iz nekega spregleda, ki sta ga zagrešila oba, Frege in, s ponovitvijo, Miller – sklepali, da subsumira *nič* in da mu je treba, posledično, asignirati število 1: *tudi ta* sklep bi bil povsem na mestu. Še več, iz tega, da ne subsumira ničesar, bi lahko sklepali, da ne subsumira *niti nič* samega. Kaj to pomeni? Da subsumira *funkcijo* veznika »niti«, *minus*, nekaj, kar nima adicijske, temveč substrakcijsko moč. Kolikšno? Za koliko šteje subsumirano, objektivirano »niti«? *Niti* za 1 *niti* za 0: šteje, marveč, za *eno manj samega sebe*. Kaj to pomeni za številsko asignacijo? Število, ki ga je treba asignirati konceptu, ki ne subsumira *niti* nečesa *niti* nič, je negativno število, –1. Dodajmo, *tudi ta* sklep bi bil povsem na mestu. – No, katero število bomo asignirali subjektivnemu konceptu koraka *d*)? Sledili bomo Fregejevi *odločitvi*:³³ število 0.

240

Dalje, korak *d'*). – Katero število se asignira konceptu »neistoveten samosebju«, navzočem v tem koraku? Znova, sledimo Fregejevi formuli številске asignacije. Kaj subsumira koncept »istoveten konceptu ,istoveten samosebju«? *En objekt, objekt, istoveten samosebju*. Se pravi, subjektivnemu konceptu koraka *d'*) je treba asignirati število 1.

Nazadnje, korak *d''*). – Katero število se asignira konceptu »neistoveten samosebju«, navzočem v tem koraku? Kaj subsumira koncept »istoveten konceptu ,neistoveten samosebju«? *En objekt, objekt, istoveten neistovetnosti samosebja*. Za koliko šteje takšen objekt? Ker je nečemu istoveten, je enota, ki šteje za 1. Ker je tisto, čemur je istoveten, ravno *njegova neistovetnost samosebju*, ne njegovo samosebje, pa ga moramo tretirati kot nekaj, kar si je istovetno *skozi odštevanje svojega samosebja*, samoistovetnosti, nekaj, kar šteje za *eno manj samega sebe*. Kaj to pomeni, za številsko asignacijo? Subjektivnemu konceptu koraka *d''*) je treba asignirati število –1.

³³ Dejansko, gre za odločitev, ne nujo. Ta Fregejeva odločitev – najsibo, kot sami trdimo, izhaja iz nekega spregleda ali pa je, nasprotno, reflektirana –, se skuša ubraniti pred nujnostjo vdora spekulativne logike, logike, pod okriljem katere se protislovni koncepti, kakršen je oni, ki mu Frege asignira število 0, obnašajo zelo hvaležno in imajo multiverzalne učinke.

Izhajajoč iz rezultatov številske asignacije konceptu »neistoveten samosebju«, kakršen je navzoč v d) in d'), in sledeč prej obrazloženi Fregejevi metodi, lahko opredelimo formulo *številskega naslednika* v zaporedju *pozitivnih celih števil* in, *eo ipso*, formulo *številskega predhodnika* v zaporedju *negativnih celih števil*, rekoč naslednje: »Število, assignirano konceptu »člen zaporedja pozitivnih celih števil, ki se končuje z n' , neposredno sledi n v zaporedju pozitivnih celih števil in neposredno predhaja n v zaporedju negativnih celih števil«. Z jezikom obrazca: $n \rightarrow n': (n + 1) = n'$. In z obrazložitvijo: število n' , naslednik števila n v zaporedju pozitivnih celih števil in predhodnik števila n v zaporedju negativnih celih števil, rezultira iz prištetja ene enote k številu n . In nasprotno, izhajajoč iz rezultatov številske asignacije konceptu »neistoveten samosebju«, navzočem v d) in d''), in sledeč zgoraj obrazloženi Fregejevi metodi, lahko opredelimo formulo *številskega predhodnika* v zaporedju *pozitivnih celih števil* in, *eo ipso*, formulo *številskega naslednika* v zaporedju *negativnih celih števil*, rekoč naslednje: »Število, assignirano konceptu »člen zaporedja pozitivnih celih števil, ki se končuje z n' , neposredno predhaja n v zaporedju pozitivnih celih števil in neposredno sledi n v zaporedju negativnih celih števil«. Z jezikom obrazca: $n' \leftarrow n: (n - 1) = n'$. In z obrazložitvijo: število n' , naslednik števila n v zaporedju pozitivnih celih števil in predhodnik števila n v zaporedju negativnih celih števil, rezultira iz odštetja ene enote k številu n .

Kaj smo dosegli, s tem? Troje. – Prvič, dokaz, da je vse tisto, kar Frege konstituira šele prek konceptne konstrukcije, izhajajoče iz (predhodno opredeljenega) števila 0, dostopno tudi brez vsakršnega konceptno-konstrukcijskega posega; to se nam obelodani, če sledimo tistim imanentnim sklepalnim korakom, ki jih narekuje Fregejeva aplikacija načela istosti *salva veritate* na koncept »neistoveten samosebju«,³⁴ ali pa – to je druga opcija – imanentni

³⁴ Konkretneje, konceptno-konstrukcijskim postopkom se izognemo tako, da števila assigniramo le tistim konceptom, ki *zaeksistirajo* v naprejšnjih sklepalnih korakih, neposredno izpeljivih iz tistega, kar rezultira iz aplikacije načela istovetnosti *salva veritate* na koncept »neistoveten samosebju«. Če se številska asignacija začne pri konceptu »neistoveten samosebju«, navzočem v koraku d), »koncept »neistoveten samosebju« ni istoveten konceptu »neistoveten samosebju«, in če se iz slednjega razvijeta dva druga koraka, d') in d'') – njuna subjektna koncepta zahtevata dve ločeni številski asignaciji –, potem so naprejšnje številske asignacije zavezane tistemu, kar vznikne iz njiju, nato tistemu, kar vznikne iz tistega, kar vznikne iz njiju, itd.

Bodimo še konkretnjši. Še enkrat, sklepanje, zavezano koraku d), nas privede do dveh korakov, d'), »Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »istoveten samosebju«, in d''), Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »neistoveten samosebju«. Subjektneemu konceptu, navzočem v prvem koraku, se – pomnimo – assignira število 1; subjektneemu konceptu,

logiki kateregakoli samoprotislovnega koncepta, logiki, pod prisilo katere se izkaže, da imajo takšni koncepti multiverzalne učinke, tako objektno-subsumpcijske kot številsko-asignacijske. To, nadalje, pomeni, da je število 0, prekonstruirano v koncept, ki mu je asignirano število 1, zgolj nasledek nekega utišanega, netransparentnega protislovja, ki povleče enačaj med subsumiranim in asigniranim. – Drugič, dokaz, da nemogoči objekt fregejevske logike obstaja *tudi* znotraj nje same, ne da bi poseglo tisto, čemur Miller pravi *šivanje*, in da je, posledično, brezrezervno vključen v sfero logiškega. K temu so nas zgoraj popeljali trije sklepalni koraki, d), d') in d''), na podlagi katerih se enemu samemu subjektnemu konceptu predicirajo trije različni predikati; slednji subsumirajo tri različne objekte, ali bolje, tri različne moduse *samoprotislovnega objekta*, in imajo, posledično, tri različne številsko-asignacijske učinke (0, 1, –1). In nadalje, k temu nas, neodvisno od prejšnjega, popelje *imanentna logika* kateregakoli samoprotislovnega koncepta, npr. – tako kot zgoraj – logika koncepta »neistoveten samosebju«: pod njenim okriljem se vzpostavi *troedinost* treh različnih objektnih subsumpcij in, prav tako, treh različnih številskih asignacij. Oba pristopa, prvi in drugi, prideta do tistega, kar smo si prizadevali doseči: koncept, ki subsumira nemogoči objekt, najsi bo ontološki nič, praznino

242

navzočem v drugem, pa se asignira število –1. Prvi in drugi, oba izhajata iz koraka d); njegovemu subjektnemu konceptu se, pomnimo, asignira število 0. Se pravi, izhajajoč iz koraka d), se konstituirata dve osi številске asignacije: na prvi, tečoji od d) k d') in naprej, se nizajo pozitivna cela števila, na drugi, tečoji od d) k d'') in naprej, pa negativna cela števila. – Prva os teče prek naslednjih korakov:

d) Koncept »neistoveten samosebju« ni istoveten konceptu »neistoveten samosebju«.

d') Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »istoveten samosebju«.

d'') Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »istoveten konceptu ,istoveten samosebju«.

d''') Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »istoveten konceptu ,istoveten konceptu ,istoveten samosebju«.

Konceptu, navzočem v koraku d''), se asignira število 2, konceptu, navzočem v d'''), število 3, itd. – Druga, prvi inverzna os, pa teče prek naslednjih korakov:

d) Koncept »neistoveten samosebju« ni istoveten konceptu »neistoveten samosebju«.

d') Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »neistoveten samosebju«.

d'') Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »istoveten konceptu ,neistoveten samosebju«.

d''') Koncept »neistoveten samosebju« je istoveten konceptu »istoveten konceptu ,istoveten konceptu ,neistoveten samosebju«.

Konceptu, navzočem v koraku d'''), se asignira število –2, konceptu, navzočem v d'''), število –3, itd. – S tem smo, menimo, pokazali, da so konceptno-konstrukcijski postopki, značilni za Fregejevo teorijo številskega naslednika, povsem redundantni; številska asignacija mora izhajati le iz tistega, do česar se dokopljemo prek tistih sklepalnih korakov, ki izhajajo, eden iz drugega, iz prvotne aplikacije načela istovetnosti *salva veritate* na koncept »neistoveten samosebju«.

ali manko, predpostavlja *istost* subsumiranega in asigniranega. – Tretjič, dokaz, da sta dve obliki številskega zaporedja – prvo podaja obrazec $n \rightarrow n': (n + 1) = n'$, drugo pa $n' < n: (n - 1) = n' - 1$ – ena sama oblika, obsenčena z dvema aspektoma številskega progressa, pozitivnega ali negativnega, nasledniškega ali predhodniškega. Prav tako, to je še nadaljnji dokaz, da je – sledimo Millerjevi terminologiji – horizontalno, metonimično ponavljanje, ki izroča manko, lasten subjektu, v obliki enice in ga ukinja v številskem nasledniku, tudi invertirano, zaobrnjeno navznoter, proti samosebju. Dalje, da je število 0, ki *šteje* za 1, v isti sapi število, ki *odšteje* za 1, in, posledično, sploh ne šteje ali, kar je povsem isto, *šteje za to, kar je*, 0. In nadalje, da je vključitev tistega, kar je subsumirano s protislovnim konceptom in zaznamovano s številom 0, povsem brezhibna, *brezizključitvena* poteza vstopa v številsko eksistenco znotraj polja, ki mu strežijo označevalci.

Kar je bilo treba doseči, je tukaj doseženo.³⁵ Tukajšnji položaj zahteva vno-

³⁵ Doseženo, toda parcialno. – Zgoraj smo obljubili izgradnjo *dveh* dokazov ene same ključne trditve, in sicer naslednje: tisto, čemur logika označevalca atribuirata status *nemogočega objekta fregejevske logike*, je brezrezervno vključljivo v polje, ki mu streže označevalec. Enega izmed dveh, *neposrednega*, smo že realizirali; drugega, *posrednega* in veliko preprostejšega, pa bomo podali v tukajšnji opombi. Pri njem bo treba zapustiti Fregejevo polje in vstopiti v Millerjevo: »Če zapišemo znamenje (...), s tem postavimo dvojico: znamenje (...) in njegovo mesto (...). (...) Zato imamo, kajpada, vselej vsaj dva niza: niz znamenj, niz mankov. (...) ni integralnega Vsega, ki bi ne vsebovalo manka samega sebe. Ali Vse pusti N(ič) zunaj in ni popolno. Ali pa N zajame in ga manko, ki ga s tem integrira, preluknja. (...) V ne more N niti vključiti niti ne vključiti. V je protislovnost entiteta ali pa je N nemožen element« (Miller, *Matrice*, str. 278). Ta navedek nam pove nekaj o tem, zakaj se tisto, čemur Miller pravi Vse, *stratificira*: vpeljava nekega V je primorana obračunati z dejstvom nekega N, ki ga ne more zajeti. Zato je potrebna vpeljava takšnega V, pod okriljem katerega bo N, nezaobsežen pod nekim V, uspešno zaobsežen. Takšen V je z ozirom na V, ki ne more zaobseči svojega N, višjega reda. Toda zgornja zagata se *ponovi*: tudi zadnji mora obračunati z dejstvom nekega N, ki ga ne more zajeti, *in tako naprej*. Se pravi, N je, meni Miller, vzrok stratifikacije V. Dalje, če sledimo Millerjevim *Matricam* pridemo do naslednjih ključnih trditev: »Na začetku je mesto (...). Toda mesta ni brez pomena: koncept, kolobar, indeks, točka – znamenje manka pomena. Toda znamenje, ki manjka, in znamenje manka tu nista različnih vrst, ne razlikujeta se. Je pač znamenje, to je Vse« (prav tam, str. 280). Kar tukaj preseneča, je dejstvo, da je manko, nekaj ontološkega, tretiran v *indisparatni* navezi z nečim, kar pripada redu simbolnega, znamenjem, in da je opredeljen kot *manko znamenja*. Še več, temu sledi neka trditev, ki je, upoštevajoč njeno provenienco, naravnost osupljiva: manko je, pravi Miller, *znamenje* manka znamenja. Kaj lahko sklepamo, iz tega? Najprej to, da je N, vzrok stratifikacije V, stratificiran tudi navznoter, ne le navzven. Ni le manko znamenja, ki ga krpa neko znamenje, navzoče v V, temveč je tudi sam neko manko krpaajoče znamenje, neko znamenje manka znamenja. Se pravi, *v njem samem je navzoče neko N*, v razmerju do katerega je sam neko znamenje, ki pade pod V. Torej, N, nekaj ontološkega, je razkrojeno navznoter in sestoji iz takšnega N, v razmerju do katerega je nekaj *simbolnega*, znamenje. – Že to, predstavljeno v medij Fregejeve teorije števil, nas napotuje k iden-

vično zastavitev nekaterih ključnih vprašanj; zadostili jim bomo s strnitvijo tistega, kar se je pokazalo zgoraj. – Kaj je tisto, po čemer se logika označevalca zapiše protislovju? Dejstvo, da se tudi sama poslužuje operacije šivanja (čez neko polje) in da je, posledično, v navzkrižju z Millerjevo zahtevo, naj bo *logika o izvoru logike*. Kaj je tisto, čez kar šiva? *Njen* nemogoči objekt. V čem sestoji? V istosti dveh entitet, objektno-subsumiranega in številsko-asigniranega. Kako je artikulirana ta istost? Konceptu »neistoveten samosebju« sta lastni dve operaciji: troedina objektna subsumpcija, specifična po tem, da ne subsumira *ničesar*, da subsumira *en* objekt, *nekaj pozitivnega*, in *enega manj*, *nekaj negativnega*, in iz nje izhajajoča troedina številska asignacija, specifična po tem, da asignira tri hkratna števila, 0, 1 in –1. To troedino objektno-subsumiranega in številsko-asigniranega je eno in isto, obsenčeno z dvema vidikoma: ontološkim (subsumirano) in logičskim (asignirano). Dalje, kaj je tisto, *zavoljo* česar je treba šivati čez to njuno istost? Rešitev resnice o resnici (fregejevske logike); to

244

titeti objektno-subsumiranega in številsko-asigniranega. Toda pojdimo naprej. Tisto, kar velja za manko v razmerju do znamenja, *mora* veljati tudi v nasprotno smer, za znamenje v razmerju do manka. K čemu nas, premišljujoč o opredelitvi znamenja, napotuje manko, opredeljen kot *znamenje* manka znamenja? Če sledimo čisti dedukciji, ne moremo zgrešiti naslednjega: znamenje je *manko* samega manka. In od tod, V, simbolna veriga, ni le tisto, česar simbolni elementi skušajo zakrpati N in tako odpraviti vzrok svoje stratifikacije, temveč je glede na ono, čemur velja njeno krpanje, tudi sama neko N. Se pravi, vzrok stratifikacije V, simbolne verige, ni le zunanji, temveč notranji: V ni le veriga znamenj, simbolnih entitet, temveč tudi manko, nekaj ontološkega. – S tem prehodom smo, sledeč začetni Millerjevi opredelitvi manka, zares prekoračili polje vladavine označevalca in prestopili v območje, ki mu streže spekulativna logika, ne označevalčeva: manko, nekaj ontološkega, in znamenje, nekaj simbolnega, *sta eno in isto*. In to nam, predstavljeno v neko drugo polje, pove naslednje: objektno-subsumirano in številsko-asignirano sta eno in isto. Od tod lahko sklepamo, da je tisto, čemur se zgoraj pripisuje status *nemogočega objekta fregejevske logike*, brez-rezervno vključljivo v polje, ki mu streže označevalec. – Za razliko od tega, kar misli Miller: »Rekli bomo: to je absolutni, ali – ali*, znamenje ali manko; bit znamenja, kakor tudi bit manka, pa, obstaja‘ netelesna, neujemljiva le v tej vmesnosti ali razliki med prvim in drugim« (Prav tam, str. 280). Toda tudi predpostavka, češ da sta znamenje in manko nasploh ločeni entiteti, se ne more ubraniti pred strogo, deduktivno izpeljavo svojega nasprotka. Poglejmo. – Sledimo Millerjevim besedam in parafrazirajmo: *znamenje ali manko*, to je izključujoča disjunkcija.

a) Torej, bodisi *znamenje* bodisi *manko*.

b) Torej, tretje *ne obstaja*.

c) Torej, če bi obstajalo tretje, bi bilo tako eno kot drugo, znamenje *in* manko.

d) Torej, če bi obstajalo tretje, bi ne bilo *ne* znamenje *ne* manko.

e) Se pravi, če bi obstajalo tretje, bi bilo *ne* obeh, znamenja in manka.

f) Torej, če bi obstajalo tretje, bi bilo *bodisi* obeh, znamenja in manka.

g) Se pravi, bodisi *ne obstaja bodisi* znamenja *in* manka bodisi obstaja *tretje*.

h) Torej, znamenje *in* manko.

To zadostuje. Kakorkoli obrnemo, prvotna stava je dokazana.

reševanje resnice višjega reda pripada logiki označevalca. V čem konsistira *njena* resnica? V tem, da je treba šivati čez nič, kakršen je *pred* vstopom v številsko eksistenco, in ga zašiti s številom zato, *da bi se ne izgubila resnica*; v tem, da ga je treba izključiti iz polja številskega zato, da bi slednje ohranilo svojo logiško avtonomnost. In nadalje, v čem sestoji *resnica njene* resnice, resnica resnice o resnici (fregejevske logike)? Zaradi tistega, kar se je pokazalo zgoraj: v tem, da je treba šivati čez nič, kakršen je *pred* vstopom v številsko eksistenco, in ga zašiti s številom – ne zato, da bi se ne izgubila resnica, temveč le zato, *da bi se ne izgubila resnica o resnici*. – *Hic et nunc*: rezultati, ki pripadajo logiki označevalca, so suspendirani.

S tem prihajamo h koncu naše naloge. Dospetje h koncu bomo dovršili z realizacijo tistega, kar je obljubljeno v naslovu, *ekstrapolirajoč* razmerje med označevalčevo in spekulativno logiko. Zakaj je potrebna ekstrapolacijska metoda? Nekaj o tem nam povedo naslednji razlogi. – Prvič, razmerje med označevalčevo in spekulativno logiko ne sme predpostaviti nobene zunanje reference, ki bi odgovorila na vprašanje o tem, v čem sestoji druga; tisto, iz česar sestaja, se mora, nasprotno, realizirati imanentno, v mediju prve. In to se je *zgodilo*. Drugič, o tem, v čem sestoji njuno razmerje, odloča le sam ta dogodek, neko *dejstvo*: rezultat zgoraj realizirane izpeljave protislovnosti logike označevalca. Tretjič, če je njuno razmerje zapopadljivo le s stojišča nekega dejstva, se bo spregovor o njem odvijal v mediju empirijskega, deskriptivnega jezika; ta nas bo kmalu privedel v nek položaj, ki bo *zunanj*i obravnavanemu razmerju: položaj njegove *zgladitve*, zapopadenja njegove idealne vrednosti. Skratka, če je ekstrapolacija to, k čemur nas napotujeta latinski besedi »extra« in »polire«, se ji – izhajajoč iz omenjenih razlogov – ne moremo izogniti: preostane le to, da jo poženemo v dir z naslednjim vprašanjem. – Kaj se je *zgodilo* zgoraj? Najprej, spremljali smo srečanje med dvema logikama: ono, pod okriljem katere operira fregejevsko polje, *tradicionalno* logiko, aplicirano na problem števila, in ono, ki utemeljuje lacanovsko polje, *označevalčevo*; njuna kolizija nam je orisala prednostni položaj druge in *začasno* upravičila Millerjeve besede: »Če razmislimo, kakšno je razmerje te logike s tisto, ki jo bomo imenovali logična, vidimo, da je to razmerje nenavadno po tem, da prva obravnava nastop druge in da se mora odlikovati kot logika o izvoru logike – to pa pomeni, da ne sledi njenim zakonom in da, v tem ko predpisuje njihovo jurisdikcijo, pada zunaj njihove jurisdikcije« (Miller, *Šiv*, str. 3). Dalje, nato smo spremljali srečanje med označevalčevo in *označevalčevo* logiko, zaobrnjeno k prvi; pri tem smo konstatirali navzkrižje dvojega: resnice o tem, da je tradicionalna logika, apli-

cirana na problem števila, resnico-rešujoča, in nadalje, resnice o tem, da je logika označevalca resnico-o-resnici-rešujoča logika. V *subsumpcijskem* postopku,³⁶ prek katerega je logika označevalca bila zadobila status tistega, na kar se sama nanaša, je vzniknila neka logika višjega reda, z jurisdikcijo, v mejah katere se je prva odpovedala svoji veljavnosti. Če je ta s pravico obravnavana kot *logika o izvoru (neke) logike*, bo druga z enakšno pravico obravnavana kot *logika o izvoru logike o izvoru (neke) logike*. Ta odlikovani status, status v konturah tistega, kar se je zgodilo v pričujoči nalogi, pripada nečemu, kar je treba imenovati *spekulativna logika*. Od tod, s stojišča slednje, je treba opredeliti domet, ki *pripade* logiki označevalca, ne da bi upoštevali tistega, kar pravi sama o sebi. V tolikanj in zavoljo tistega, kar se je pokazalo zgoraj, ga moramo zamejiti takole: logika označevalca ni logika o izvoru logike *kot take*, temveč le logika o izvoru neke *partikularne* logike, *fregejevske* logike števila. In nadalje, njeno razmerje do one druge, njej nadrejene logike, moramo opredeliti takole: logika označevalca je *partikularna oblika* spekulativne logike; njen predmet je *vpeljava kategorije označevalca* v mejah drugih logik, njen namen pa je pojasnitev razmerja med označevalcem in skritimi predpostavkami njegove vpeljave.

246

LITERATURA:

- Miller, Jacques-Alain, Šiv (Elementi logike označevalca), v: Freud idr., *Psihoanaliza in kultura*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1981.
- Miller, Jacques-Alain, Matrice, v: Freud idr., *Psihoanaliza in kultura*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1981.
- Frege, Gottlob, *Osnove aritmetike in drugi spisi*, Knjižna zbirka Temeljna dela, Ljubljana, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Znanost logike I*, Analecta, Ljubljana, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana, 1998.
- Lacan, Jacques, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana, 1996.
- Alcouloumbre, Catherine, *La logique du signifiant*, Nombre et p?re, séminaire 1998-99, <http://perso.wanadoo.fr/espaces.freud/topos/psych/unar/logisi1.htm>.

³⁶ Subsumpcija je tukaj intendirana veliko splošneje od tistega, kar beleži Millerjeva istoimenska relacija: prav zato smo zgoraj, govoreč o drugi, velikokrat uporabili izraz »objektna subsumpcija«. Tukaj je intendirana kot logiški postopek zapopadenja forme kateregakoli logiškega postopka, aksioma, zakona, pravila, kanona ipd., in njene aplikacije na formo tistega, iz česar je bila zapopadena, tako, da ono zadobi status njene vsebine.

FENOMENOLOŠKA OBRAVNAVA POTENCIALNE VSEBINSKO-UMETNIŠKE VREDNOSTI V POLIFONIJI 20. STOLETJA

Potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja ni mogoče obravnavati fenomenološko z naravoslovnega gledišča objektivirajoče znanosti, ki izhaja iz danega področja resničnosti, ne da bi podvomila o njegovem obstoju, raziskuje *dane predmete* in razmerja med njimi, ne da bi spraševala po njihovi konstituciji v miselnih aktih, tj., po njihovi danosti v spoznavanju.¹ Tukaj opozarjamo na to, da imajo posebne (posamezne) vede svoje legitimne operative naloge, ki ne predpostavljajo spoznavno-teoretske kritike, da pa so zmožne preučevati tudi samo spoznavanje, vendar zgolj kot naravno psihološko dejstvo. Vendar pa našega spoznavanja ne nevtralizira samo psihologija kot naravoslovna veda o duhovnem življenju ali duševnem obstoju (duša – *anima* – je nekaj, kar realno obstaja v svetu), marveč to velja tudi za vse druge empirične vede, ki človeka obravnavajo kot naravno bitje, tj., za (ne-filozofsko) antropologijo ali biologijo, tako da niti iz vseh sodobnih znanstvenih spoznanj niti iz specialnih apriornih ved, kot so matematika, matematična fizika, nadalje čista gramatika in čista logika, ni mogoče dobiti filozofske razsežnosti, ki je za fenomenološko metodo odločilna.²

¹ »Spoznanje ni prazna vreča«, v katero bi lahko poljubno metali ali iz nje jemali v razmerju do nje zunanje predmete. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ur. W. Viemel, Haag, 1954, Husserliana, Bd. 6, str. 3–21.

² V. Hösle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Frankfurt/M, 1992, str. 118–127.

Iz razločka med naravoslovnim in filozofskim gledanjem na potencialno vsebinsko-umetniško vrednost v polifoniji 20. stoletja in iz naravoslovno usmerjenih posebnih, tako empiričnih kakor tudi čistih znanosti lahko sklepamo, da se filozofija niti metodično niti dejansko ne more ravnati po nobeni znanosti, in torej tudi ne moderni, in da se strogost filozofije kot znanosti ne more presojati po idealih *mathesis universalis*. Med vedami, ki se uvrščajo v naravoslovno območje, lahko v nekih mejah prihaja do posnemanja metode ali metodičnega zgledovanja, to pa ne more veljati za filozofijo, ki ima »popolnoma novo izhodišče in metodo« in ki »mora« odvrniti pogled od vsega miselnega dela, opravljenega v naravoslovju«, če naj pride do svoje razsežnosti, in zato je tudi ne more veljati za vedo o čistih fenomenih ali fenomenologijo, katere metoda je specifično filozofska.³

248

Že zdaj lahko rečemo, da v filozofiji dajanje prednosti jasnim, preprostim in vsakomur takoj očitnim resnicam in globokoumnostim ter analitični raziskovalni metodi kratkih korakov in logično obrazloženega napredovanja k velikim sintetičnim posegom z nejasnim pomenom in zamotanim smislom izhaja iz pozitivnega razmerja do metod eksaktnih ved. Lahko torej rečemo, da razumevanje znanstvene filozofije ne predpostavlja moderne eksaktnosti, temveč postulira neko posebno filozofsko razsežnost in novo vrsto znanstvenosti.⁴

Če naj razumemo fenomenološko obravnavo vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja, moramo opredeliti njeno negativno razmerje do obstoječih induktivnih in deduktivnih znanosti, ob tem pa je treba še prej opredeliti tudi njeno razmerje do filozofskih ved v tradicionalnem sistemu, predvsem do spoznavne teorije in metafizike, zato da bomo tako, potem ko bomo zajeli univerzum znanosti, prišli do *pozitivne* opredelitve fenomenološke metode kot filozofske znanstvene metode. Fenomenologija se zato pri obravnavanju potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja ne more zadovoljiti z induktivnim postopkom, saj je njeno delo v trenutku, ko bi se indukcija sploh šele lahko začela, že končano; drugače povedano, »primeri«, ki so pomembni za indukcijo, so že v miselnih aktih konstituirani predmeti, fenomenologijo pa zanimajo ravno akti konstituiranja predmeta in predmetnosti, ki so s temi akti korelativno povezane v bistvenem (apriornem) razisko-

³ F. W. von Herrmann, Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger, v (zborniku) *Kunst und Technik*, Göttingen, 1989, str. 67–79.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 10. univ. izd., 1967, str. 91–114.

vanju, ali drugače, zanima jo opazovanje, ki nastopa pred vsako objektivacijo. Še manj pa se lahko fenomenologija zadovolji z deduktivnim postopkom, ker je deduktivna metoda s svojo racionalistično naravo v navzkrižju s fenomenološko, ki stremlje k »čisti intuiciji«. Zatorej ni fenomenološka metoda niti induktivna niti deduktivna, marveč je tretja pot, ki ostaja odprta, pot intuicije, ki je zmožna spoznavati to, kar je obče.⁵

Če v posebnih (posamičnih, specialnih), bodisi induktivnih ali deduktivnih vedah ni najti zgleda za fenomenološko metodo, pa ga utemeljeno lahko iščemo v filozofskih vedah, saj je fenomenološka metoda specifično filozofska. Če posebne znanosti izhajajo iz naravoslovnega duhovnega gledišča in če šele spoznavna teorija razločuje naravoslovne vede od filozofije, potem se moramo vprašati predvsem o razmerju fenomenologije do spoznavne teorije in z njo povezane metafizike. To vprašanje ima daljnosežen filozofski pomen, ker sveda ne gre samo za uvrščanje fenomenologije v sistem filozofskih ved, marveč tudi za temeljni filozofski položaj fenomenologije, ki ne predpostavlja ali ne jemlje v mar gnoseološkega »razkola na subjekt – objekt« ter starega, predkritičnega ali predtranscendentalnega nasprotja med realizmom in idealizmom.

249

Fenomenološko obravnavo potencialno vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja je torej treba gledati tako v razmerju do narave fenomenologije kot znanosti kakor v razmerju do filozofskega položaja fenomenologije. Spoznavno-teoretska kritika in spoznavna teorija tu nastopata kot nujna in bistvena pogoja, če naj opustimo naravoslovno območje in gledišče, dojemamo stališče naravoslovnega gledanja kot naturalistično, ki ima za oteževalne posledice relativizem in skepticizem, in če naj sploh pridemo do filozofske razsežnosti problema spoznavanja. Za »naravoslovno spoznavanje« se problem možnosti spoznavanja sploh ne zastavlja, saj je možnost zanj jasno vidna. Za pozicionirajočo (postavljajočo) in objektivizirajočo znanstveno zavest problem danosti ali resničnosti, ki se preučuje, problem razmerja ali »srečanja« med spoznavajočim in predmetom spoznavanja ne obstaja, vse tisto, kar je v delni spoznanosti stvari, ki nas obkrožajo, skrivnostno, kar zbuja napetost in spodbuja problematiziranje in reševanje problema spoznavanja, pa ostaja brez kritične refleksije, obseženo s stališčem naivne in dogmatične *intentio recta* in

⁵ »Poglejmo fenomene, namesto da o njih govorimo in jih ugotavljamo od zgoraj.« E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ur. in uvod napisal S. Strasser, 2. izd., Haag, 1963, str. 103–127.

brez filozofske razsežnosti. Vse to je razumljivo kot splošna kritična zahteva spoznavne teorije, ravno zato pa je že s Kantovo razrešitvijo še popolnoma nespecifična tudi za novo filozofsko metodo, toliko bolj, ker v skladu s tradicionalnim filozofskim sistemom spoznavno teorijo povezujemo z metafiziko, tako da se ne da ugotoviti, po čem fenomenologija ostaja tako rekoč nevtralna v sporu med idealizmom in realizmom.⁶

Spoznavna teorija nima samo *negativne*, kritične naloge, tj., zavračati naravoslovno spoznavanje kot nekritično in zato nefilozofsko, zanikati relativistično in skeptično stališče, na katerem naravoslovno spoznavanje nujno pristane, in slednjič, odpravljati zmešnjavo, ki jo ustvarja naravoslovno spoznavanje, ko bit spoznanega v eni znanosti interpretira tako materialistično kot idealistično, nato pozitivistično in drugače, marveč ima tudi *pozitivno* nalogo, ki je v apriornem korelativnem raziskovanju bistva spoznavanja in smisla spoznavne predmetnosti. S tem smo že izrekli nekaj, kar bistveno pozitivno označuje tudi fenomenološko metodo, namreč, *korelativni način opazovanja*, intencijo, ki se hkrati osredinja na spoznavno doživetje in spoznavno predmetnost (na subjekt in objekt spoznavanja), s tem pa iz problema spoznavanja že odpravlja »gnoseološko diferenco« ali t. i. »razcep na subjekt – objekt« in iz spoznavne teorije starega sloga prestopa v *spoznavno fenomenologijo*, ki je prvi in temeljni del fenomenologije in fenomenološke metode nasploh.⁷

Zato bi bilo napak misliti, da se tradicionalna teorija pri svoji pozitivni nalogi ujema s fenomenologijo in to mnenje podkrepljevati s trditvijo o nujnosti metafizike kot znanosti o obstoječem v absolutnem pomenu znanosti, ki je zmeraj povezana s spoznavno teorijo. Do fenomenološkega obravnavanja potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja oz. do fenomenologije spoznavanja in sploh fenomenologije pridemo torej iz gnoseološke kritike, ker ta kritika izhaja s samega filozofskega gledišča, vendar le ob izpolnjevanju bistvenega pogoja, da zanemarimo vse pozitivne metafizične ideje in se držimo čistega spoznavnega *fenomena*. Iz tega se spet kaže novatorstvo fenomenologije o čistih fenomenih, ki se tu omejuje na spoznavne fenomene, čeprav je sicer univerzalna. Zdaj postaja razumljivo, zakaj Husserl jemlje fenomenologijo predvsem kot gledišče in metodo in zakaj od fenomenologa pričakuje »popolno preobrazbo samega sebe«, zakaj fenomenologija ni zgolj ena izmed

⁶ H. R. Schweizer & A. Wildermuth, *Die Entdeckung der Phänomene*, Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1981, str. 164–171.

⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1967, str. 23–39.

filozofskih teorij, niti spoznavanje zaradi spoznavanja, zakaj nima kakšnega čisto znanstvenega cilja, teorije, ki bi bila sama sebi namen, ugotavljanje formalnih, občeveljavnih zakonov, marveč je v bistvu speljevanje predznanstvenih in znanstvenih objektivizacij kot *odtujenja* od žive subjektivnosti nazaj k njihovimu izviru, vračanje od naravoslovnega gledanja, ki si predstavlja po sebi obstoječi svet dogmatično, h konkretni subjektivnosti, vračanje znanstvenih teorij kot pojmovnih objektivizacij k prvotnim dejstvom, iz katerih so se razvile, in načeloma, reduciranje formalnega *a priori* na konkretni materialni *a priori* kot vračanje k »stvarem samim« in »vsakdanjemu življenju« s kritičnega, refleksivnega filozofskega gledišča.⁸

Kritika »objektivizirajoče znanosti« kot izraza zablode, v katero je zabredel objektivizem in pravi »fanatizem objektivnosti«, kot oblike odtujenosti v našem času izhaja v fenomenološkem mišljenju iz uvida, da zavest ni predmetna (ali opredmetena) zavest in da obstaja v naši izkušnji »sveta vsebinsko-umetniških vrednosti« ali v seznanjanju s tem »svetom« ob nujno objektivirajočem ravnanju zavesti v znanosti in predznanstvenem delovanju še neka globlja nepredmetna, nerefleksivna in nepojmovna plast, prav s to pa se ukvarja filozofija, ko razum privaja k umu, sega čez *ratio* k svojevrstni *intuitio*. Zato za Husserlovo kritiko objektivizma, ki se je kot »objektivizirajoča znanost« razvijal sicer samo v eni smeri, vseeno pa kot izraz dogmatičnega realizma in racionalizma zmeraj znova nastopa tudi v filozofskem mišljenju in umetnosti, stojijo pomembne zgodovinske pobude zahodnega filozofskega mišljenja, ki se ne navezujejo samo na Aristotela, temveč tudi na sholastično tradicijo in krščansko metafiziko ter še na mistično izročilo. Vseeno bi bilo narobe misliti, da lahko neko novo filozofsko idejo pojasnimo samo s tem prevajanjem na tradicionalne motive, kajti novatorstvo neke filozofske ideje v časovnem obdobju, kot je naše, v katerem vsako izvirno mišljenje zavzema odnos do tradicije, lahko sestoji edinole iz ločevanja od teh motivov in novega »duhovnega povezovanja« z njimi.⁹

Vprašanje, ki si ga zastavlja kritična filozofija, je vprašanje izhodišča ali začetka, zato mora na to vprašanje odgovoriti tudi fenomenološka filozofija, in to

⁸ W. Oelmüller (ur.), *Kunst und Philosophie*, Bd. I Aesthetische Erfahrung, UTB, Paderbon, Dunaj-München-Zürich, 1981, str. 31–53, »Die Kunst in der veränderten Welt«.

⁹ Temeljna tradicionalna linija, na katero se Husserl navezuje v zgodovinskem in sistemskem pogledu, je linija transcendentalizma. L. Elley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls*, *Phenomenologica* št. 10, M. Nijhoff, Haag, 1962, str. 131–147.

v skladu s kritično naravo, ki je ne dobiva samo iz Kantovega transcendentnega obrata, marveč še pred njim iz Descartesovega subjektivnega zasnutka sveta kot prvega vira transcendentalne filozofije. Kritična pot torej ne more kreniti iz vnaprej danega »sveta vsebinsko-umetniških vrednosti«, ker je teza o danosti tega »sveta« samo podmena, ki ni bila najprej kritično raziskana. Načeloma fenomenološka metoda kot kritična metoda v svetu polifonije 20. stoletja nima kakšnih določenih in zanesljivih tal, marveč si mora, v nasprotju z vsemi drugimi znanstvenimi metodami, sama izdelati začetne temelje. Fenomenološka metoda ne daje prednosti nobeni predpostavki in začenja – vsaj kar zadeva intencijo – iz absolutne brezpredpostavljenosti (*Voraussetzungslosigkeit*).¹⁰

Šele na tej formalno kartezijski in tudi kantovski kritični poti fenomenologija nastopa kot transcendentalna filozofija, v katere središču stoji transcendentalno opazovanje konstituirajočega *subjektivnega* odnosa do »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«. Atributi te subjektivnosti, ki predpostavlja iskani, zares kritični začetek filozofije, so zunajsvetnost, nadalje *individualnost*, *dejstvenost*, *zgodovinskost* in *absolutnost* (mojega transcendentanega ega ali pripadanja sebi), in slednjič, *konkretnost in transcendentalnost*.¹¹

252

Subjektivnost, iz katere izhajamo, je *zunajsvetna*, to se pravi, da pripada »svetu vsebinsko-umetniških vrednosti« v polifoniji 20. stoletja, je glede nanj torej »znotrajsvetna« ali »svetna«, in se po tem bistveno razlikuje od subjektivnosti, ki pripada realnemu svetu, od človeške subjektivnosti, ki je zmeraj »svetna« in v skladu s tem relativna, zato niti ne more biti temelj absolutne resnice. Če naj sploh posežemo v »svet vsebinsko-umetniških vrednosti« v polifoniji 20. stoletja znotraj: imitacijske polifone zgradbe, kontrapunktične tehnike obratov, ostinatne in variabilne tehnike, prepletenosti linearne in vertikalne zgradbe ..., se moramo postaviti na gledišče, ki je zunaj tega »sveta«, zato izhodišču, iz katerega je sploh mogoče razvijati teorijo »sveta vsebinsko-umetniških vrednosti«, nujno pripada atribut »zunajsvetnega«. Zaradi tega subjektivnost opredeljujemo predvsem nikalno, kot »ne-svetno« in »ne-človeško«. Pozorni mo-

¹⁰ F. Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Alber, Freiburg-München, 1989, str. 121–139.

¹¹ Kant je načeloma razvil transcendentalno filozofijo v duhu formalnega apriorizma, ki se ne ujema s Husserlovo zahtevo po vračanju k stvarim samim; to pa je upravičeno samo v duhu konkretnega ali materialnega a priori. M. Theunissen, *Der Andere*, Studien zur Sozial-ontologie der Gegenwart, Berlin, 1966, str. 97–119.

ramo biti tudi na to, da zunajsvetne subjektivnosti ne smemo jemati kot transcendentalno, absolutno subjektivnost načelno metafizičnega spiritualizma ali dogmatičnega idealizma, niti je ne moremo pojmovati v duhu antropološkega subjektivizma. Za metodično nujnost izhodišča v lastni subjektivnosti (mene, ki filozofiram), ki zato izvzema iz naravnega »stanja stvari« (iz »animalne subjektivnosti«), iz vzročnega reda stvari, ima to izvzemanje predvsem značaj uvajanja »transcendentalne difference«, ki kot postulat filozofskega mišljenja nastopa že v Platonovem problemu Sokrata, in nato iskanja absolutnega začetka. Čeprav fenomenološka subjektivnost ne nastopa v (resničnem) svetu, pa vendar *kot fenomen* pripada mojemu transcendentalnemu egu, mojemu dejanskemu obstajanju, ker ni Kantov obči subjekt ali nadindividualna zavest – nasploh.¹²

Če naj bo torej fenomenološka subjektivnost absolutno izhodišče potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja, ne more biti nekaj, kar obstaja v resničnem svetu, temveč je zunaj sveta, vendar pa ni zunaj tega sveta kot kak metafizičen absolut in pomanjkljiva transcendenca, marveč je kot fenomen absolutno dana mojemu transcendentalnemu egu, mojemu dejanskemu obstajanju v tem svetu. In spet, absolutna danost ne pomeni izključne naravnosti name, absolutne vsebine moje zavesti v duhu spekulativnega idealizma ali novokantovskega konstruktivizma; ne pomeni niti naravnosti na ves človeški rod, ker bi s samim tem nehala biti absolutna, in ostali bi v objemu antropologizma in relativizma. Po Husserlu (mi) na poti, ki me vodi iz mene samega, torej na izsebnostni, tj., izsubjektivnostni poti k resničnemu in realnemu svetu, ni mogoče dospeti do absolutne resnice že zaradi moje umeščenosti v ta svet, zaradi manjkajoče filozofske distinkcije.¹³

253

Zaradi tega mora biti absolutni začetek filozofije ali Arhimedova točka prave metafizike subjektivnost, vendar ne animalna (naravna in realna), temveč posebna, popolna in prava subjektivnost ali subjektivna subjektivnost, še bolje, transcendentalna subjektivnost, ker stališče subjektivnosti še ni korenito premišljeno. Iz na prvi pogled paradoksnega obrata stvari: če naj z duhovnim

¹² Theodor W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Ullstein Buch št. 2866, Frankfurt/M, 1972, str. 37–49.

¹³ Če naj po Husserlu dobim svet, ga moram najprej tako rekoč izgubiti; obstajanje v svetu pa že potegne za seboj, da ni mogoče doseči in izreči absolutne resnice. M. Landmann, »Husserl als Imago«, v *Das Ende des Individuums*, Antropologische Skizzen, E. Klett, Stuttgart, 1971, str. 123–347.

pogledom zajamem »svet vsebinsko-umetniških vrednosti« v polifoniji 20. stoletja, moram izstopiti iz tega »sveta«; če naj mi bo mogoče razviti neko *teorio mundi*, moram imeti zunajsvetno točko gledanja, in če naj pridem do objektivne objektivnosti ali absolutne resnice, moram ubrati pot subjektivnosti. Tako kot individualnost je treba razumeti tudi dejstvenost in *zgodovinskost* fenomenološke subjektivnosti. Dejstvenost mojega transcendentalnega ega ni isto kot svetna dejstvenost, isto kot moj dejanski jaz, ki je vpleten v realne vzročne odnose, temveč svojska transcendentalna dejstvenost. Moj transcendentalni ego tudi ni prazni identični pol akta zavesti, temveč svojsko transcendentalno zgodovinsko dejstvo, kot življenje, ki teče v času, v katerem se, izhajajoč iz mojega zdajšnjega čistega jaza, konstituirajo moja doživljanja preteklosti in prihodnosti.

254

To subjektivnost si v vseh navedenih opredelitvah prizadevamo ločiti od mene kot nekega določenega človeka, ki obstaja v svojem svetu, ne da bi jo pojmovali kot mojo idealno možnost, niti kot metafizični *ens per se* in še manj kot abstraktno občost in formalno univerzalnost. Transcendentalna subjektivnost je zaradi tega *absolutno* izhodišče, ki ga fenomenološka filozofija daje sama sebi, ker drugače ne bi bila kritična filozofija, ki si metodično zagotavlja svoj začetek; in transcendentalna subjektivnost je *edino* absolutno obstoječe, kajti ko bi bili tudi drugi absoluti, sploh ne bi bilo kritično premišljenih absolutov, temveč zgolj samovoljno dogmatično postavljeni, in vse bi se izteklo v relativizmu.

»Svetu vsebinsko-umetniške vrednosti« v polifoniji 20. stoletja torej pripada svojevrstna transcendenca, vendar ne kot dogmatično obstajanje tega »sveta« po sebi, pred kakršnim koli premislekom, marveč kot vrednost za moj transcendentalni ego, za subjektivnost, ki je v fenomenološkem pogledu transcendentalna. Smisel »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« kot vrednosti tega kar je konstituirano, je odvisen od konstituirajoče transcendentalne subjektivnosti, pa tudi narobe, to, kar je konstituirajoče, tj. moj jaz, je odvisno od konstituiranega, od »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, in sicer v razmerju, ki ga vzporejamo z razmerjem med umetnikom in polifoničnim delom 20. stoletja, kajti ne samo da je delo substancialno odvisno od svojega ustvarjalca, ampak s svoje strani tudi samo deluje na ustvarjalca.

Iz atributov konkretnosti in transcendentalnosti izvira definicija fenomenologije kot vede o konkretni transcendentalni subjektivnosti, v katere središču je

preučevanje konstituirajočega odnosa subjektivnosti do »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«. Transcendentalni problem je temeljni problem fenomenološke obravnave, njena pot pa se začneja z krčenjem ali *redukcijo* naravoslovno gledanega danega »sveta« na subjektivnost, ki tak »svet« snuje in ki je »zunajsvetna«. *Konstituiranje* »sveta« se začneja iz transcendentalnega ega, na egološki poti, kot redukciji nasproten proces, ki se veže na *intencionalnost*. Tako stojimo pred nalogo, da načelno preučimo naravo pojmov redukcije in konstitucije kakor tudi pomen intencionalnosti v fenomenološki filozofiji.¹⁴

Pred očmi moramo torej imeti, da je pomen redukcije v fenomenološkem mišljenju drugačen od običajnega pomena tega pojma in še posebno od tistega, v katerem ga uprabljajo v anglosaksonskem svetu. Fenomenološka redukcija nima predvsem negativnega pomena, kot so »razveljaviti«, »vzeti iz rabe«, »izključiti«, »postaviti v oklepaj«, »ne upoštevati« ... Fenomenološka redukcija predvsem pomeni nekaj, kar se je odtujilo od svojega izvora, vrniti k temu izvoru, medtem ko transcendentalna redukcija pomeni vračanje k izvorni transcendentalni subjektivnosti. Zato ne gre za redukcionizem, tj., omejevanje mnoštva različnih pojavov na eno samo počelo, npr., muzikološko, kar pelje v muzikologizem ipd. Ravno tako ne gre za redukcionizem modernih objektivnih znanosti, ki bogastvo fenomenološkega »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« v polifoniji 20. stoletja omejuje na abstraktne, ne na čutnem zaznavanju temelječe zakonitosti. Cilj fenomenološke redukcije ni v tem, da bi pojave omejevala na enotnost enega počela, marveč, narobe, da bi nepristranskemu pogledu ohranila bogastvo samo po sebi danih fenomenov, tako kot je cilj transcendentalne redukcije, da bi naravoslovno gledani dani realni in objektivni »svet vsebinsko-umetniške vrednosti« vrnila k izvornemu subjektivizmu.

Vera, da je »svet vsebinsko-umetniške vrednosti« dan vnaprej ter obstaja neodvisno od mojega jaza in pred mojim vnašanjem reda v ta »svet«, označuje naravoslovno gledanje, po katerem je tudi moj jaz zgolj naravni jaz, uvrščen kot člen v realno zaporedje vsebinsko-umetniških pojavov polifonije 20. stoletja, na katero naletim, tako kot naletim tudi na samega sebe. Zato za naravoslovno gledanje kakor tudi za naravoslovne znanosti problem subjektivnosti kot odvisnosti vsega, kar je, od mojega jaza ne obstaja, ne obstaja relativnost izkustvenih stvari in vsega izkustvenega sveta v razmerju do mojega jaza, kot priča že neposredno zavedanje o »svetu vsebinsko-umetniške vrednosti«, od

¹⁴ P. J. McCormick, *The Reasons of Art*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1985, str. 116–123.

katerega izhajata tako objektivna znanost kakor fenomenologija kot subjektivna znanost. Ampak medtem ko objektivna znanost absolutizira objektivnost »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, zastira in pozablja izvirno subjektivnost in tako zahaja v krizo, fenomenološka obravnava sprejema prvotno subjektivnost takega »sveta«, se pravi, sprejema relativnost »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« v razmerju do jaza, ki jo doživlja, zato da to relativnost potem razlaga kot transcendentalno relativnost, tj., kot konstituiranost tega »sveta« iz »zunaj-svetnega« jaza ali transcendentalnega ega, in tako ohranja resnico »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«. Ta »svet« kot objektivni korelat subjektivnosti, ki mu sploh daje smisel, tako postane fenomen »svet«, ki je moral biti najprej »postavljen v oklepaj« ali reduciran, da se je potem »rešil« kot fenomen.

256

Konstitucija je redukciji nasprotno gibanje. Pot transcendentalne redukcije me, izhajajoč iz svetnega obstajanja, vodi k zunajsvetni biti subjektivnosti, po opravljeni redukciji se začenja konstitucija, na tleh transcendentalne subjektivnosti se spet gradi »svet vsebinsko-umetniške vrednosti« kot korelat mojega čistega jaza. Ne redukcije ne konstitucije ne smemo razlagati glede na pomen teh besed v našem svetnem ravnanju (ali obstajanju), čeprav res izvirajo iz njega, marveč glede na njihov transcendentalni pomen. Beseda »konstitucija« ne pomeni tega, kar pomeni naivno-realistični pojem »proizvajanje«, in tudi ne »kreacije« ali »ustvarjanja«. Nasproti temu beseda »konstitucija« pomeni »spraviti v neko stanje« (*Verfassung*), doseči, uresničiti (*zustande bringen*); vendar niti te, iz vsakdanjega življenja sposojene besede ne odkrivajo transcendentalne narave tega termina. Zaradi tega po nekaterih mnenjih vsebini pojma »konstitucija« ustreza termin »restitucija«, ker s konstitucijo ne ustvarimo nič novega, ampak zgolj spet vzpostavljamo skrito bit in izvirni pomen stvari.¹⁵

Tako kot redukcija ne pomeni dejanskega uničenja, temveč samo metodično razveljavljenje nekritično sprejetega vrednotenja biti, tako tudi konstitucija »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« iz transcendentalne subjektivnosti ni dejansko proizvajanje, marveč samo pot razumevanja tega, kar velja za smisel biti. Konstitucija je proizvajanje smisla biti ne le posameznega obstoječega, temveč vsega obstoječega kot smisla vsega smisla. In če se moramo pri redukciji zmeraj vprašati, ali je dovolj korenito izpeljana, ali je preostalo še kaj, kar

¹⁵ R. Simon-Schafer, *Dialektik*, Kritik eines Wortgebrauchs, Fromann-Holzboog Verlag, Stuttgart, 1973, str. 163–177.

smo nekritično sprejeli kot objektivno dano in česar nismo seželi v izvorno subjektivnost, tako da moramo nazadnje tudi samo bit transcendentalnega ega »postaviti v oklepaj in postaviti vprašanje njegove konstitucije ali *samokonstitucije*, potem je jasno, da je treba tudi problem konstitucije ravno tako korenito obravnavati in vztrajno preučevati, zlasti še tam, kjer gre za neimenovane intencije ali anonimno delovanje zavesti, neučinkovito konstitucijo (neučinkovito sintezo) in predočeno stvranost.

Nenehna napetost pa ne obstaja samo med objektivno znanostjo in »svetom vsebinsko-umetniške vrednosti« in transcendentalnost ni skrita samo v objektivno sprejeti znanosti, marveč ostaja subjektivnost kot transcendentalna predpostavka za razumevanje »stvari samih« skrita ali »neimenovana« tudi v »svetu vsebinsko-umetniške vrednosti«, in zato postaja odkrivanje transcendentalnosti nujni pogoj, če naj premagamo krizo znanosti in spet vzpostavimo enotnost znanosti in umetnosti, vendar tako, da se pri tem ne bomo niti umikali v prostor, ki vanj znanstvena zavest še ni prodrla, niti zanikali same znanosti. Šele če opravimo nalogo transcendentalne filozofije, bo mogoče spet povezati pretrgane vezi med posebnimi znanostmi in nosilnim temeljem vsega našega spoznavanja, postaviti znanstveni diskurz na (skupno) osnovo kot vir našega znanstvenega mišljenja.

257

Če torej kriza znanosti in razcepljenosti znanstvenega diskurza rase iz razcepa med znanostjo in umetnostjo (v našem primeru), s tem pa povzroča tudi ločevanje znanstvenikov in umetnikov – saj se avtorefleksija znanstvenikov ustavlja na objektivni zavesti ter tako dogmatizira objektivizem v nasprotju s transcendentalizmom in svetnost v nasprotju (zunajsvetni) subjektivnosti – potem se iz premisleka o transcendentalnosti, tako da izhajamo iz subjektivnosti kot za Husserla »po sebi prve« (*das an sich Erste*), odpira pogojna možnost za premagovanje krize, ki sicer ne bo odpravila polarnosti med znanostjo in umetnostjo, saj se bo na višji stopnji racionalnosti objektivna znanost spet izločila zaradi »pozabljanja« transcendentalnosti kot dejavne subjektivnosti, ki se nato spet odkriva v »samoozaveščanju« iz stanja odtujenosti.¹⁶

Takšno nasprotje je preprosteje izraziti kot nasprotje med objektivizmom in subjektivnostjo, in sicer pomeni objektivizem »odtujitev« absolutno subjektiv-

¹⁶ J. Aler, »Half a Century of Aesthetics. A Retrospect and a Prospect«, v *Proceedings of the Fifth International Congress of Aesthetics*, Amsterdam 1964, Haag-Pariz, str. 73–96.

nega duha kot »pozabljenje« transcendentalnosti. Konstitutivnost subjektivnosti se najbolj izgublja v objektivizmu sodobne znanosti. Objektivni znanstveni svet je »odtujen« od »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, če je transcendentalna subjektivnost v njem skrita, vendar pa je transcendentalnost *kot* transcendentalnost skrita tudi v umetnosti, tako da je »sprava« med znanostjo in umetnostjo možna, samo če se transcendentalnost privede v prezenco. Če torej v objektivni znanstveni obravnavi ne mislimo na transcendentalnost kot pogoj za to obravnavo, potem odkrivanja te transcendentalnosti ne moremo sprejeti kot progresivno proizvajanje dejavne subjektivnosti, ker se to ne ujema z najvišjim načelom neposrednega delovanja (opazovanja). Dejavne subjektivnosti tudi ne smemo jemati za kreativno na način ustvarjalnega absoluta, vseeno pa ni re-kreativna, reproducirajoča, ampak jo lahko opredelimo edinole kot *objektivizirajočo*. Če je transcendentalnost v znanstveni biti v enaki meri skrita, neopažena in nereflektirana, pa tako bit vendarle omogoča, s tem ko jo utemeljuje in je že s tem sama v tistem, kar utemeljuje. Zaradi tega živimo v znanstveni biti obrnjeni proti objektiviziranemu, v objektivizmu kot objektivna resnica ugotovljenemu, medtem ko na svojo dejavno subjektivnost »pozabljamo«. Zaradi tega mora transcendentalnost privedi samo sebe v prezenco tudi v eksaktno znanstveni biti, sama si mora biti tako rekoč rdeča nit pri odkrivanju same sebe ter izstopanju iz »pozabe« in odtujenosti. Na poti svojega »ozaveščanja« transcendentalna subjektivnost korenito spreminja znanstveno bit (umetnosti), jo učinkovito preobraža in vzdiguje na višjo stopnjo racionalnosti, tako da sama sebi postane tema, tj., predmet lastnega premisleka.

258

Plodnost teh spodbud izvira predvsem iz same fenomenološke metode, ki je, resnici na ljubo, vsaj za nekaj časa in pogosto brez pravega razumevanja postala modna, potem pa med dejavnim uporabljanjem in razlaganjem povzročila tolikšne razlike, da to še danes dela zmedo. V čem je torej učinkovitost fenomenološke metode v obravnavanju potencialne vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja, na čem temelji ta učinkovitost, kako je mogoče, da prestopa meje objektivne znanosti in je kar najbolj *enotna* metoda, ki ustreza objektivni znanosti?

V duhu same te metode bi bilo, če bi konkretno preučili njeno vrednostno uporabo v znanosti, medtem ko tu opredeljujemo samo idejo o načelnem, tj., filozofskem pomenu fenomenološke obravnave oz. fenomenološke metode kot znanost utemeljujoče. Fenomenološko metodo namreč opredeljuje intencija, ki je hkrati usmerjena na eni strani k subjektu, izvorni subjektivnosti kot trans-

cendentalnemu pogoju vsega znanstvenega spozavanja in v tem primeru k »svetu vsebinsko-umetniške vrednosti«, na drugi strani pa k objektu, objektivni biti znanosti in kulture nasploh, zato ustreza ideji resničnosti kot celoti izkustva, ki je bila splošno znana tako Aristotelu kot Heglu, vendar brez njunega metafizičnega utemeljevanja. Ker pa niti Husserl ni opustil metafizičnega utemeljevanja v absolutu kot transcendentalni subjektivnosti in tako sprejel in obnovil idealizem, se mora fenomenološka metoda najprej znebiti tako Husserlove spiritualistične kakor tudi naturalistične in materialistične osnove, če naj ustreza novi ideji resničnosti kot vzajemnemu opredeljevanju subjekta in objekta, kot avtentični izkušnji, iz katere se razvijajo vse znanstvene objektivizacije kot idealno vredna bistva, kot znanstvena načela in zakoni. O takšni resničnosti danes govori izkušnja znanstvenikov na polju umetnosti; tej resničnosti ustreza fenomenološka metoda.¹⁷

Sedanja kriza znanosti je kriza njenih temeljnih opredelitev kakor tudi kriza njenega človeškega pomena, premagati pa jo je mogoče s fenomenološkim pogledom, uperjenim tako na konstitutivno vlogo subjekta sprejemnika kakor na predmet preučevanja, ki se je v današnjem znanstvenem (tehničnem) svetu močno osamosvojil in »onesmisлил«. V polifoniji in »polifoni logiki« 20. stoletja bi morali uvideti, da strukturna konstitutivnost temelji zunaj nje, v konstitutivni subjektivnosti in predkategorialnih operacijah, če naj uberemo pot osmišljanja in filozofskega utemeljevanja na videz že popolnoma osamosvojenega polifono-kontrapunktičnega sistema. Tudi v jezikoslovju se danes najskrajnejše strukturalistične teorije sklicujejo na nujnost subjektivnega in predkategorialnega utemeljevanja jezikovnih struktur, pa tudi jezikoslovna usmeritev v sodobni filozofiji, npr. s priznavanjem teme »navadnega (vsakdanjega) jezika«, pravzaprav oživlja temo »sveta subjektivnosti« in nezavedno uporablja jezikoslovno fenomenološko metodo.¹⁸

Med fenomenološko in znanstveno metodo vendarle obstajajo nekatera skladja in neskladja, o katerih je treba na tem mestu nekaj več povedati. Ta na videz protislovni odnos lahko razumemo, samo če upoštevamo njune skupne pred-

¹⁷ Husserl si s svojim pojmovanjem ni pridobil zaslug samo zaradi svojega filozofskega premišljanja našega časa, temveč tudi zaradi spodbud, ki jih je njegov fenomenološki način mišljenja dal delu v posebnih znanostih, predvsem v psihologiji, psihiatriji, jezikoslovju, teoriji umetnosti in sociologiji, a tudi v matematiki, fiziki, biologiji in drugih vedah. L. Elley, *Die Krise des Apriori in der transzendenten Phänomenologie E. Husserls*, nav. d., str. 56–64.

¹⁸ J. Aler, »The Problem of Creativity in Aesthetics«, IX. *Congress of Aesthetics*, Dubrovnik, 1980, str. 157–166.

postavke in hkrati različni filozofski gledišči. Če so tudi sama filozofska izhodišča odvisna od zgodovinskih možnosti oziroma okoliščin, lahko rečemo, da od globlje zgodovinske podlage, iz katere izvirata tako znanstvena kakor fenomenološka metoda, niso odvisni samo ujemanje, ki se kaže v zastavljanju bistvenih vprašanj in, na splošno govorjeno, sorodna duhovna izobrazba filozofov znanstvenikov in fenomenologov, marveč tudi njihove nujno različne in tudi diametralno nasprotno izhodiščne točke v mišljenju, le da gredo fenomenologi, kljub temu da se lotevajo velike »obnove« filozofije, vendar še naprej po sledi tradicionalne filozofije, medtem ko imajo znanstveniki pomisleke ravno v zvezi s to filozofijo. Mnogi fenomenologi so v tem pogledu od začetka do danes izrecni »antiznanstveniki«, medtem ko se drugi znanstvenikom približujejo, največkrat neustrezno, tako da sprejemajo nekatere antropološke, eksistencialnofilozofske in druge teme iz filozofije znanosti. Zaradi tega obstajajo možnost za sodelovanje in nemara celo plodna tla za vzajemno dopolnjevanje fenomenološke in znanstvene obravnave, in to je treba tu vsaj nakazati.

260

Komplementarnost znanstvene in fenomenološke obravnave se lahko najprej pokaže – v tem primeru – pri spoznavanju biti »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti« v polifoniji 20. stoletja s strani t. i. eidetske fenomenologije, in sicer tako ostajamo na sledi tradicionalne platonske metafizike in v odvisnosti od nje. Fenomenologi tudi nedialektično gledajo na naravo konkretne subjektivnosti, ki ostaja transcendentalna subjektivnost. Poleg tega je tukaj vprašanje, ki nastaja iz predstavljanja fenomenološke filozofije v »naravnem jeziku in z naravnega stališča«. Seveda fenomenološka obravnava uporablja ta jezik, saj ne more kar odvreči svetnega pomena besed in pojmov, vseeno pa niti ene fenomenološke analize ni mogoče ustrezno opisati v »naravnem jeziku«, še posebno ne analize globljih plasti transcendentalne subjektivnosti. Tu ne bi pomagal niti umetni (operativni) jezik, ker mu manjka transcendentalna vodilna nit. Paradoks, ki ga vsebuje fenomenološki stavek, sestoji iz notranje protislovnosti med svetnim pomenom besed in intencionalnim transcendentalnim pomenom, zato je to dodatna načelna težava pri razlaganju fenomenološke filozofije. Tudi če s svoje strani sprejemamo to težavo in ugotavljamo, da celo nekatera s fenomenološkega gledišča pisana besedila kažejo v tem pogledu pomanjkljivo razumevanje, lahko iz tega razberemo bistveni pomen in daljnosežnost tega vprašanja.

Vendar pa fenomenološka metoda substancialnosti jezika ne opredeljuje tako ali drugače z metafizičnega stališča, ki predpostavlja celostni sistem oprede-

litev, marveč sprašuje – tako da operira z občim pojmom in idejo jezika (z drugimi besedami, ne z intuitivno določenim bistvom, temveč z legitimnim znanstvenim posploševanjem) – po pogojih za možnost ali predpostavkah tega, kar tako opredeljujemo kot jezik, sprašuje po gnoseoloških predpostavkah jezika, konstitutivnem pomenu jezika za mišljenje, za naše »posedovanje sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, za naše razumevanje v tem »svetu«. Če fenomen vsebinsko-umetniške vrednosti označimo za fenomenološkega, tedaj ga samo približno uvrščamo in opredeljujemo, zato je nujno nadaljnje natančnejše opredeljevanje. Od tod potreba, da določimo podskupine in razložimo pojme »različnost«, »antagonizem«, »protislovje«, ugotovimo idealno-tipične jezikovne poteke in dosežke, kot so komplementarnost, polarizacija, recipročnost ... Tu gre zmeraj za opisne modele besed in njihovega pomena, zato je prej neogibno potrebno empirično raziskovanje, bodisi da v že poznanih območjih in pojavih preiskujemo »stanje stvari« ali odkrivamo nova »fenomenološka področja«, kjer lahko ugotavljamo vzročno-posledično povezanost fenomenološke obravnave in (pripadajočega) fenomenološko zasnovanega stavka.

To velja tudi za uporabo fenomenološke metode, ki apriorno ne daje nikakršne prednosti znanstveni metodi. Zaradi tega fenomenolog zmeraj začenja na sintetični ravni, kakor se nihče ne more a priori zanašati na fenomenološko zasnovan stavek, ampak je to odvisno od dejanskega stanja stvari in tega, kako to stanje obravnavamo. Kritično lahko pripomnimo, da lahko šele tedaj, če s konkretno fenomenološko metodo ni mogoče eksaktno napovedati poteka stvari in če se na drugi strani fenomenološka metoda ne omejuje zgolj na opazovanje brez prave podlage kakor golo prerokovanje, razumemo smisel fenomenološke metode, ki v dialektičnem mišljenju izhaja iz razbiranja in analize stanja »stvari samih«, zaradi korenitih sprememb, ki so možne samo pri fenomenološki obravnavi v nujni povezavi s svetom, v katerem živimo, in naravo osnovnih filozofskih pojmov v »spremenjenem svetu« znanstvenega obravnavanja.

V zvezi s tem bi se odločilno vprašanje glasilo: kako doseči (pojasniti) genezo vsebinsko-umetniške vrednosti v polifoniji 20. stoletja, njeno konstitucijo kot določenega intencionalnega predmeta, njeno vrednost kot smiselne tvorbe iz vrednost določajoče transcendentalne zavesti, tako da bomo izhajali iz transcendentalne subjektivnosti kot absoluta. Seveda pa je treba prej prehoditi pot, ki vodi k čistemu fenomenu, spoznavanju bistva samih stvari, premisleku intuitivno dojetega, posredovanju neposredno danega. Če je mogoče pojasniti in

upravičiti paradoks »predrefleksivnega osmišljanja«, potem se že zgolj s tem fenomenološka metoda predstavlja kot prava filozofska metoda, ker odpravlja aporije vsega tradicionalnega mišljenja polifonije 20. stoletja in hkrati zadošča zahtevi po polifoni obravnavi polifonije. Ker se smisel zmeraj razkrije naenkrat in ne s seštevanjem odlomkov smisla ali postopnim prehajanjem iz nesmisla, ta prvi korak, ko je slednjič narejen, kaže pravi smisel fenomenološkega obravnavanja polifonega dela 20. stoletja. Po tem pojmovanju je lahko polifono delo izvedeno ali »potrošeno« na nešteto individualno različnih načinov, pač glede na osebnost izvajalcev in spremenljive zgodovinske okoliščine, duha časa ..., medtem ko vsebinsko-umetniška vrednost kot apriorno bistvo, absolutno neodvisno od izvajalcev, ostaja v vseh teh možnostih (variacijah) identična. V nasprotju z relativističnim pojmovanjem, po katerem polifono delo nima pravzaprav nobenega bistva, ker se z vsako interpretacijo zmeraj znova rojeva kot variacija na isto temo, pri tem pa so tako tema kot njene variacije popolnoma odvisne od zgodovinskih okoliščin in ustvarjalnih zmožnosti (lastnosti) umetnika ustvarjalca in poustvarjalnih umetnikov izvajalcev (interpretov), tukaj postavljamo, da nobeno polifono delo ne more obstajati brez vsebinsko-umetniške vrednosti kot bistva, ki ga nobena interpretacija ne more v celoti zajeti (izrabiti).

262

Uvidevamo torej, da se fenomenološka obravnava usmerja predvsem k samemu polifonemu delu in ne k ustvarjalcu in sprejemniku, da je teža fenomenološke metode v preučevanju biti in zgradbe vsebinsko-umetniške vrednosti in da se raziskovanje šele nato obrača k zavestnim aktom, s katerimi predmet sprejemamo. Natančno povedano, za fenomenološko metodo je značilno hkratno zastavljanje vprašanja o objektu in subjektu spoznavanja, zato sta obe smeri raziskovanja enako pomembni. Zato da v skladu s tem opredelimo polifoni predmet, izhajajoč iz analize konkretnega polifonega dela, izločamo njegove posamezne plati ali vidike v prizadevanju, da bi opredelili njegove bistvene sestavine. Polifono delo se členi ritmično, na takte s podrejenimi ritmičnimi enotami, in smiselno, na dele, npr. fuge, glasbene celote, tja do posameznih tonov. Temu je treba dodati izrazne značilnosti in lastnosti razpoloženja (*Stimmung*) kakor tudi s predmetom asociirano sfero (npr. osebnost izvajalca ipd.). Glede na to lahko v polifonem predmetu razločujemo akustično jedro in dodane psihološke značilnosti. Bistvene opredelitve polifonega predmeta je mogoče do neke mere spreminjati, ne da bi pri tem okrnili identiteto predmeta. Neki polifon del lahko, npr., intoniramo (na nevtralnem akordu), ga izvedemo štiri-

ročno, z zmanjšanim ali popolnim orkestrom, v vseh teh primerih pa imamo v mislih isti idealni predmet, njegovo vsebinsko-umetniško vrednost. Celó če kdo neke polifone skladbe ne igra čisto, kadar jo nenatančno (napačno) igra, npr., kakó otrok, se identiteta »polifone oblike skladbe« (do neke mere) ohranja. Izgubi se šele, če prestopimo neke določene glasbene meje.

Iz tega je jasno, da moramo imeti fenomenološko obravnavo za obravnavo, ki je blizu živi umetnosti, in zato mora imeti fenomenolog umetniški čút, tako kot je naloga fenomenološke obravnave, da umetniku (ustvarjalcu in/ali poustvarjalcu) usmerja pogled, in še več, da umetnostnemu kritiku omogoča pravilno presojanje umetnin. Doživljanje in spoznavanje je možno, samo če predpostavljamo predmetnost, ki ni niti subjekt niti objekt, niti realno niti idealno.

Polifono delo 20. stoletja pripada celoti človeške izkušnje: poraja se iz sveta, ki je hkrati fizičen, fiziološki, psihološki, družbeni, zgodovinski ... Polifona tehnika je tako rekoč podaljšek in izraz tega, kako občutimo svet. Zaradi tega postaja lastno občutenje v polifoniji 20. stoletja komunikabilno, tipično in dostopno drugim ljudem. Navsezadnje so polifoni sistemi (načela) samo različni načini, na katere ta svet občutimo in predstavljamo.

263

Zato je napačno pojmovanje, po katerem je tonalni sistem izraz statičnega sprejemanja »sveta vsebinsko-umetniške vrednosti«, atonalni pa dialektičnega. Svoboda dvanajsttonske kontrapunktične zgradbe ne izključuje tonalnega sistema kot posebnega primera, kakor tudi ne izključuje organiziranja zvočnega gradiva v skladu z neko intencionalnostjo, predmetnim pomenom. Polifono delo ima večplastno zgradbo, ki pa ne preprečuje organske enotnosti dela. Res pa tu vnovič nastopa potreba po preobratu, ker se blizkost med vsebinsko-umetniško vrednostjo v polifoniji 20. stoletja in naravo fenomenološkega obravnavanja spet kaže kot soglasje racionalno sprejemljivih (razumljivih) in opredeljivih struktur. Tu se polifono delo kaže kot točka resnice, ki ima prav za fenomenologijo odločilen in zgleden pomen. Umetnost tu služi za medij, v katerem si fenomenologija prizadeva zagotoviti svoj teoretični status. Ali je kakó izhod iz tega kroga? Nam mogoče gledišče izkušnje, fenomenološke (filozofske) in polifone (umetniške) izkušnje odpira pot, ki jo moramo ubrati?¹⁹

Prevedla Mojca Mihelič

¹⁹ E. Kreček, Study in Counterpoint, Based on the Twelve-Tone Technique, Schirmer, N. Y., 1940 – nem. prev. H.-K. Metzger, *Zwölfkontrapunktstudien*, Schott, Mainz, 1952, str. 23–37.

LITERATURA

- Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Ullstein Buch št. 2866, Frankfurt/M, 1972.
- J. Aler, »Half a Century of Aesthetics. A Retrospect and a Prospect«, v *Proceedings of the Fifth International Congress of Aesthetics*, Amsterdam 1964, Haag-Pariz.
- J. Aler, »The Problem of Creativity in Aesthetics«, *IX. Congress of Aesthetics*, Dubrovnik, 1980.
- P. J. McCormick, *The Reasons of Art*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1985.
- L. Elley, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls*, *Phänomenologica* št. 10, M. Nijhoff, Haag, 1962, str. 131–147.
- F. Fellmann, *Phänomenologie als ästhetische Theorie*, Alber, Freiburg-München, 1989.
- M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1967.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 10. univ. izd., 1967, str. 91–114.
- E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ur. in uvod napisal S. Strasser, 2. izd., Haag, 1963, str. 103–127.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, ur. W. Viemel, Haag, 1954, Husserliana, Bd. 6,
- V. Hösle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Frankfurt/M, 1992, str. 118–127.
- F. W. von Herrmann, *Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger*, (zborniku) *Kunst und Technik*, Göttingen, 1989.
- E. Kredek, *Study in Counterpoint, Based on the Twelve-Tone Technique*, Schirmer, N. Y., 1940 – nem. prev. H.-K. Metzger, *Zwölftonkontrapunktstudien*, Schott, Mainz, 1952.
- M. Landmann, »Husserl als Imago«, v: *Das Ende des Individuums*, Antropologische Skizzen, E. Klett, Stuttgart, 1971.
- M. Theunissen, *Der Andere*, Studien zur Sozial-ontologie der Gegenwart, Berlin, 1966.
- W. Oelmüller (ur.), *Kunst und Philosophie*, Bd. I Aesthetische Erfahrung, UTB, Paderbon, Dunaj-München-Zürich, 1981, str. 31–53, »Die Kunst in der veränderten Welt«.
- H. R. Schweizer & A. Wildermuth, *Die Entdeckung der Phänomene*, Dokumente einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis, Schwabe, Basel-Stuttgart, 1981.
- R. Simon-Schafer, *Dialektik*, Kritik eines Wortgebrauchs, Fromann-Holzboog Verlag, Stuttgart, 1973.
- M. Theunissen, *Der Andere*, Studien zur Sozial-ontologie der Gegenwart, Berlin, 1966.

RECENZIJE

Andre La Cocque & Paul Ricoeur: Misliti Biblijo, Zbirka Hieron, Religiološko društvo, Založba Nova revija, prevedla Vera Troha, ISBN 961635260-1, Ljubljana 2003

Tia Benko

Zanimanje za stare biblične tekste dobiva dandanes nove razsežnosti. Ne samo zaradi kulturoloških, etičnih sprememb. Tudi vera ni več tisto, kar je »nekoč« bila. Okvirji se širijo – skladno z širitvijo našega razumevanja sveta okrog nas in v zadnji instanci zaradi rasti zavesti, ki svet in percepcije o njem reflektira. Nove interpretacije starih tekstov, posebej tistih, o katerih se zdi, da ne bi mogli povedati nič novega od tega, kar je bilo o njih že zapisano, so potemtakem prej nuja kot modna muha ekcentričnih filozofov in kvazi-znanstvenikov.

265

Razlaganje Biblije je pravzaprav kontinuirani proces, katerega začetek lahko postavimo v čas njenega prvega prepisa, ki že nakazuje spremembo pomena tega, kar je v nej zapisano, ne glede na to, ali gre za izpuščanje parabol, tvorjenje bolj smiselnih stavkov (stilske spremembe), vključevanje razlage v izvirni tekst, in podobno. In čeprav »zakon« sprememb ne dovoljuje, jih zgodovinski razvoj analitičnega uma zahteva. Vendar tudi avtorja knjige, ki je pred nami in katere vsebino bomo na naslednjih straneh skušali predstaviti, ugotavljata, da se je za najbolj konsistentno razumevanje bibličnih tekstov še najboljše vrniti na začetek. To pomeni onkraj znanstvenega, dokazovalnega ali dogmatičnega diskurza, nazaj k alegoričnemu, metaforičnemu branju. Najbolj »znanstveni« pristop, ki pa ne ne izključuje bistvenih prvin alegoričnega jezika, pa je dandanes hermenevtični pristop. Hermenevtično branje Biblije potem-

takem lahko označimo za novost v domeni interpretacije bibličnih tekstov, saj se avtorja ne spuščata v dokazovanje (ne)konsistentnosti bibličnih tekstov z iskanjem nasprotujočih si »zapisanih dejstev« in »dejanske zgodovine«. Spoštuječ izročilo Tore ter z obravnavanjem Peteroknjižja kot njenega dela skušata LaCocque in Ricoeur že napisano na novo osmisliti tako, da alegorične besede razlagata tudi v navezavi na hebrejsko kulturo, tradicijo in vedenje takratnega časa. Način, kako to doseči, je v domiselni združitvi dveh različnih, a dopolnjujočih se pristopov: eksegetskega in filozofskega (hermenevtičnega). Ekseget in strokovnjak za judovsko kulturo LaCocque »diskutira« o najbolj poznanih delih Stare zaveze s filozofom Ricoeurom. S kritičnim dopolnjevanjem in usklajevanjem dveh interpretativnih metod pa presežeta meje strogo racionalnega diskurza, saj knjiga ni pripoved o boljših in slabših interpretacijah ali razumevanju tekstov; pač pa skušata avtorja s skupnimi močmi razjasniti zakrito. Vprašanje, v čem naj bi bila diskurzivna metoda kombinacije eksegetsko-hermenevtičnega branja bolj napredna, se bralcu postavi takorekoč samo od sebe. Sama vidim v tem pristopu dve prednosti ključnega pomena: prvič, avtorja se ne spuščata v »prepire o besedah«, ampak si v nekem smislu »porazdelita delo«: filozof začne tam, kjer ekseget *mora* nehati, skladno z okvirjem svojega pristopa in njegovimi omejitvami. In obratno, ekseget skrbi za to, da filozof ostaja »prizemljen«, da ga ne zanese v sfero metafizike tam, kjer branje zahteva sledenje dejstvom, upoštevanje tradicije in/ali zgodovine.

Druga, morda še pomembnejša lastnost »združitve moči« v metodi branja, ki se je poslužujeta avtorja, je v tem, da omogoča kontinuiteto razlage besedila. Tako LaCocque kot Ricoeur ves čas pazita, da so ugovori, ki se jima porajajo ob izmenjavi mnenj in pogledov na biblične tekste, v osnovi konstruktivni, tj. takšni, ki omogočajo nadaljevanje razprave. Ugovori so pravzaprav tisti, ki razpravo peljejo naprej: filozofov ugovor eksegetovim zaključkom slednjega spodbudi v nadaljnje razmišljanje in iskanje rešitve problema; ko pa se zdi, da je položaj brezizhoden, je ravno filozof tisti, ki ponudi razpoko ali sled, ki ponuja novo smer v iskanju poti do rešitve – h končnemu, bolj jasnemu razumevanju bibličnih tekstov. Na drugi strani pa je eksegetova naloga ta, da filozofovi ugovori ostajajo znotraj meja, ki še dopuščajo sledenje zastavljenega cilja po jasnosti in boljšemu razumevanju; filozofu tudi ne dovoli, da bi njegovi ugovori prekinili razpravo zaradi zatekanja pod okrilje ad hoc hipotez.

Avtorja sama svoj pristop v knjigi označita za »judovsko-krščansko hermenevtiko«, v kateri si ekseget LaCocque prizadeva ne vrednotiti krščansko nada-

ljevanje hebrejske postavitve z oznakama »dobro« in »slabo« branje. Filozof Ricoeur pa skrbi za to, da ostane rdeča nit *biblijske misli* vidna tudi v tistih delih besedila, ki bi jih lahko ob površnem branju označili za »zgolj« prerokbe, himne, zakone, brez dodatnega, filozofskega sporočila.

Toliko o metodi. V tem prikazu knjige z zgovornim naslovom *Misliti Biblijo* se bomo pri njeni predstavitvi osredotočili predvsem na tista mesta interpretacije bibličnih tekstov, kjer se avtorja gibljeta znotraj meja simbolnega jezika. Razloga za to sta dva: najprej zato, ker menim, da je prav simbolna govorica znotraj jezika ne zgolj bibličnih, ampak tudi ostalih tekstov, ki niso strogo znanstveni, najbolj problematičen element pri poskusu smiselne razlage besedila. Drugič, simbolna govorica ni le najbolj problematična, pač pa tudi najmanj raziskana, ali drugače, največkrat porinjena na stranski tir – bodisi kot »nepomembna za osvetlitev dejstev« ali pridobivanje novih informacij.

Prav v poudarjanju simbolnega pomena osnovnih bibličnih pojmov ali parabol uspe avtorjema osvetliti tiste posebnosti bibličnih tekstov, ki jih nanalitično branje običajno prezre. Kot prvi primer si oglejmo simboliko kače v paraboli izгона iz raja in njeno razmerje s prvo žensko človeštva. Z navzkrižno analizo obeh avtorja poudarjata njune skupne lastnosti (npr. živalskost), poleg tega pa ne pozabita izpostaviti večplastnosti pomenov, ki združujejo intepretacije različnih kultur v smiselno celoto. Za stari Izrael je tako simbol kače označeval bitje »znanja in čarobnih moči«; med glavne attribute te živali pa je takrat štela zmožnost govora. Avtorja tudi slednjo razumeta alegorično: kača se lahko pogovarja z Evo, ker na-govarja tisti živalski del, ki je na nek način usmerjen h grehu, ki je obema skupen.

Vendar je za izraelski svet značilna tudi degradacija kače kot »nečistega bitja«; poznamo verovanje, skupno tako Mezopotamiji, Siriji, Palestini pa tudi Egiptu, po katerem je kača povzdignjena nad človeka po svojih znanjih, predstavljala pa je tudi simbol plodnosti in rodovitnosti. V Indiji pa še danes velja, da kača simbolizira primarno življenjsko energijo (kundalini), z vsemi njenimi animalnimi atributi (poželenje, strast). Izpostavljanje teh »nevsakdanjosti« sili bralca v razmislek o običajni interpretaciji bibličnega odlomka: morda gre za kaj več kot zgolj konflikt med preračunljivim demonskim bitjem in naivnim »božjim otrokom«? Da je takšno videnje dogodkov preveč preprosto, opozorita avtorja z izpostavljanjem mnogih posebnosti.

Najprej je tu seksualni naboj med Evo in kačo. Že iz besedila samega je razvidno, da kača Evo dobesedno zapeljuje, ji obljublja nekaj, česar ji njena moška androgina narava (Adam) ne more dati: večnega življenja in vedenja, ki je enako božjemu. Ni naključje, da je Adam v odlomku neprisoten (spi, je ne-(za)veden!) Kačina podzavest izrabi nepozornost »čistega« moškega in skuša z zapeljevanjem Eve prevzeti njegovo mesto – vprašanje čemu? kliče po obravnavi.

Ena izmed skupnih lastnosti, ki si jih delita prva ženska in kača, je tudi androginitet. Slednjo gre razumeti kot skupek nasprotij: tako znotraj kot zunaj, tako zgoraj kot spodaj – in, nenazadnje, tako dobro kot zlo. S postavitvijo prepovedi jesti z drevesa spoznanja Bog pravzaprav prepove prvima človekoma izkusiti zli del njune androginitete. Na kačino zapeljevanje bi s tega stališča lahko gledali tudi kot na »inicijacijo zavedanja«:

»... Kačino zapeljevanje postane nasprotna sila zapovedi – biti po božji podobi. To je neupoštevanje razlike, odvrčanje od počlovečenja stvarjenja.«¹

268 Po izvornem grehu se odnosi med moškim in žensko radikalno spremenijo. Androginitet med njima, ki implicira enakost, se po Evini izrabi svoje ženske (kačje) moči poruši. Posledica: moški pridobi nadzor v odnosu:

»... Ampak on (in nevarnosti, ki jih predstavljajo njegovi odnosi) bo imel premoč nad tabo (in tvojimi strahovi).«²

Tu gre iskati zametek interpretacije, ki izpodbija »naravnost« moške premoči nad žensko. Novost slednje je v tem, da izpostavlja žensko tveganje, ki ga je leta v odnosih prevzela (zaradi želje po vedenju – ženska je (rado)vedna!) – in izgubila:

»Ko je namreč ženska videla, da je prepovedano drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poželenja, ker daje spoznanje/.../«³

– v tem trenutku nastopi, po Ricoeuru najbolj »dramatičen« trenutek pripovedi, prikazan v prevratu želje nad skušnjava.

¹ A. LaCocche & P. Ricoeur: *Misliti Biblijo*, založba Hieron, Ljubljana 2004; str. 38.

² *Ibid.*, str. 52.

³ *Ibid.*, str. 498.

Nujnost greha pa se ne kaže le skozi potrebo po vzpostavitvi ločitve androginega bitja. Slednja je namreč pogoj za to, da se človek začne dojemati kot bitje-v-svetu.

Šele skozi greh se namreč prva človeka lahko začneta dojemati kot celoviti bitji, katerih lastnost, da sta podobna Bogu, je le ena izmed mnogih. Sicer najodličnejša – pa vendar: kako sploh začeti vzpenjanje k nji, ne da bi prej transcendirali vse nižje strasti? V ustvarjenem svetu sta prva človeka najprej človeška in šele potem »od Boga«. Z zavestjo o nujnosti svojega greha postaneta prva človeka šele zares »v svetu«.

Ni naključje, da šele po tem dejanju tudi svet kot tak zadobi svojo funkcijo: ustvarjen zato, da ga bo človek nadvladal – razen v eni sami podrobnosti: po smrti se povrneš v Zemljo, ker si iz nje nastal. Šele z izgubo nesmrtnosti (pa čeprav samo v teoretičnem smislu) človek postane »del sveta«, enak svetu, v katerem biva.

Avtorja knjige z enim samim odlomkom zaobjameta bistveno implikacijo, ki jo izpostavljanje takšnih, na videz »nepomembnih« podrobnosti prinaša k razumevanju bibličnih tekstov. In čeprav smo v predstavitvi odlomkov malce skrenili s poti, ki jo načrtata avtorja ter upoštevali tudi lastno refleksijo o pomenu opisanih simbolov, prihajamo skupaj z LaCocquom in Ricoeurjem do istega zaključka:

»Če je takšna najbolj vseobsegajoča tematika hebrejske Biblije in nemara tudi novozaveznih spisov, ali ni potemtakem najbolj vseobsegajoča hipoteza ta, da ostaja stvarjenje drama, ne glede na to, kako se o njem pripoveduje ali poroča?«⁴

Vstajenje je še ena izmed bibličnih simbolnih form, ki vzbudi zanimanje avtorjev. LaCocque s svojim branjem Ezekiela spodbuja večravninsko branje tega bibličnega besedila: razumevanje teološkega branja naj bi podkrepilo arheološko branje, ki naj bi osvetlilo ključno dokritje: da doseže »vstajenje od mrtvih« svoj vrh in upravičenost v trenutku, ko Izrael spozna, da živi Gospod.⁵

⁴ *Ibid.*, str. 67.

⁵ *Ibid.*, str. 201.

Branje Biblije pa bi bilo pomanjkljivo, če bi se avtorja znotraj njega ognila interpretaciji božjega imena.

Božje ime je, kot vemo iz Tore, tesno povezano s samim stvarjenjem – ali, kot pravi LaCocque, »usmerjeno je k delovanju, in ni zasnovano kot pojem.« Črke njegovega imena (predvsem tretja) pa zaznamujejo tudi stanja zavesti. Vsako spremembo stanja zavesti pomembnega posameznika v judovski tradiciji namreč (ne po naključju) zaznamuje sprememba posameznikovega imena: Abra(h)am iz relativno nepomembnega Abrama v judovski zgodovini po »razodetju Boga« po milosti slednjega »preraste« v Abrahama. Črka h nakazuje, prvič, njegovo zavezo z Bogom. Drugič pa je opomin, da je sedaj bitje »višje zavesti«, dodatna črka naj bi ga spominjala (tudi) na njegovo poslanstvo, ki je sledenje zavezi.

V prikaz knjige smo vključili povezavo med božjim imenom in spremembo imena njegovih »izbrancev«, kljub temu da problemu na tak način avtorja v sami knjigi ne namenjata prostora in ga povzemamo od drugod. Vendar pa ostaja dejstvo, da jima implikacija ni tuja, in sicer iz naslednjih razlogov.

270

Njaprej s tem, da jasno artikulirata povezavo med spoznanjem Boga v njegovi soodvisnosti od srečanja z božjo prisotnostjo. V primeru, ki smo ga podali zgoraj, je to »srečanje« morda bolj nazorno prikazano: črka h, ki jo izbranec prejme, je pečat, ki jo na njem pusti Bog, po tem, ko se mu »samopredstavi«.

Naslednje dejstvo, ki nakazuje implikacijo povezave med Božjim imenom in njegovim izbrancem ter zavezo med njima, predstavlja vedenje, za koga je bila Tora pravzaprav dana. Odgovor »za vse tiste, ki jo proučujejo v imenu JHVH-ja«, je potrebno, opozarja LaCocque, brati širše skladno z razumevanjem stavka:

»... Ampak na koncu se bo imenovala z njegovim (preučevalčevim) imenom. Na koncu bo preučevalec vedel, da je prva oseba v Tori odmev njegove lastne osebe, in da torej priča o izpolnitvi obljube Jeremija«⁶

Odlomek lahko uporabimo za dokazovanje prepričanja, da avtorja poznata tako domnevo o povezavi božjega imena z nekaterimi njegovimi izbranci (predvsem

⁶ *Ibid.*, str. 341.

Abraham in Adam), katerih spremenjena imena nakazujejo njihovo zavezo z Bogom. Lahko gremo tudi tako daleč, da se vprašamo, ali avtorja nista morda seznanjena tudi s hipotezo, ki buri duhove moderne znanosti, po kateri je v Tori posredno zapisana geneza vsakega na Zemlji živečega posameznika preteklosti, sedanjosti in prihodnosti: njegovo rojstvo, z vso raznolikostjo njegovega življenja, vključno z datumom njegove smrti.⁷

Kakorkoli že bomo večpredstavnost božega imena razumeli, dejstvo ostaja, da se vzrok za mnoštvo njegovih imen najverjetneje v mnoštvu zavesti tistih, ki se »dvigajo« k njemu; in ne toliko v prepričanju, da vsako izmed (44?) imen Boga prikazuje eno izmed ključnih božjih atributov. Zato se s predpostavko, ki jo glede tega ponudi LaCocque –

»Elohim – samostalniško lastno ime – je vidik (ali lastnost) živega Boga. Drugi vidik prinaša ime invokacije, JAHVH.«⁸

ne moremo strinjati.

Po našem prepričanju Bog je in ostaja – neimenljiv. Človekova lastnost zahteva poimenovanje, ki prednjači razumevanju, doumetju stvari. In čeprav smo v prikazu knjige skušali izpostaviti ravno predpostavko, da lahko zatekanje k simbolni govorici transcendirajo omejitve besede, na koncu ugotavljamo, da se človeški razum vedno znova ujame vanje.

271

Tako tudi avtorja, kljub svojemu hermenevitično-eksegetskemu pristopu, ki v razumevanje bibličnih tekstov vsekakor vpeljuje določene novosti, v zadnjem dejanju ne uspeja preseči »govorice«. Niti z izpostavitvijo molitve kot tiste metode transcendence, ki religioznemu izkustvu omogoči, da se izrazi zunaj vsake teologije ali spekulacije – ki pa še vedno ostaja preveč »teoretična«.

⁷ Več o tej tezi si lahko bralec ogleda v: J. Satinover: *The Bible Code*; ali D. Melchizedek: *The Ancient Secret of the Flower of Life*. Hipoteza se tesno navezuje na fenomen Biblične kode, ki pa smo ga podrobneje predstavili drugje.

⁸ Z Biblijo mislimo tu Peteroknjižje kot uveljavljeni kanon katoliške cerkve, ne pa tudi hebrejsko različico, katere prepisi (če niso dobesedni) niso priznani kot avtentična Božja beseda, saj Postava prepoveduje spreminjanje izvirnega izročila, ki ga je Mojzes prejel na gori Sinaj.


Martin Heidegger: Predavanja in sestavki, prevedli, Tine Hribar,
Andrina Tonkli - Komel, Aleš Košar, Ivan Urbančič, strokovni pregled
Andrina Tonkli - Komel in Dean Komel, ISBN 961-213-115-5,
Slovenska matica, Ljubljana 2003

Janko Lozar

272 Knjiga *Vorträge und Aufsätze* je prvič izšla pri založbi Günther Neske v Pfuldingenu. Preden je dosegla poslovenjeno obliko, je doživela že svoj osmi ponatis. Slovenski prevod ohranja Heideggrovo osnovno razdelitev na tri dele: Prvi del obsega tekste »Vprašanje po tehniki«, »Znanost in osmislitev«, »Prevladanje metafizike« in »Kdo je Nietzschejev Zaratustra«. Drugi del »Kaj se pravi misliti«, »Gradnja, prebivanje in mišljenje«, »Stvar« in »... Pesniško domuje človek ...«. Tretji del pa spise »Logos«, »Moir« in »Aletheia«. Ni treba posebej izpostavljati, da je Heideggrova razdelitev poslušna zadevi Heideggrove hermenevtične krožne poti. V »Znanosti in osmislitvi« je podana razlika med izobrazbo in osmislitvijo, ki bi lahko veljala kot glavno vodilo pričujočega dela: ker se je treba v filozofiji najprej izobraziti in današnja filozofska izobrazba (Bildung) sledi zgledu (Vorbild) novoveške filozofije, je polje osmislitve (Besinnung) v *Predavanjih in sestavkih* veskozi usmerjeno k in proti kartezijski paradigmi mišljenja, ki se zasnavlja v subjektiviteti subjekta.

Pred nami je Heidegger v malem. Če smo se pred tem v slovenskih prevodih srečevali bodisi z zgodnjimi deli (*Bit in čas*) in s posameznimi vidiki filozofije (*Platonov votlinski svet*, *Na poti h govorici*, *Uvod v metafiziko*, *Izvor umetniškega dela*, *Razjasnjenja k Hölderlinovi poeziji* itn.), je zdaj pred nami zgoščena oblika Heideggrovega projekta. S posameznimi predavanji smo se v

prevodih že srečali (»Vprašanje po tehniki« je izšlo spod prevodnega peresa Ivana Urbančiča v *Izbranih spisih* že leta 1967, »Znanost in osmislitev« leta 1984 v prevodu Tineta Hribarja v Novi reviji, »Prevladanje metafizike« v Phainomeni leta 1999 (prevod Aleš Košar), »Kdo je Nietzschejev Zaratustra« (1994) v Phainomeni (prevod Andrina Tonkli-Komel), »Kaj se pravi misliti« (1998) v Phainomeni (Košar), »Gradnja Prebivanja Mišljenje« (1998) v reviji Arhitektov bilten (Košar), »... Pesniško domuje človek ...« (1986) v Novi reviji v prevodu Tineta Hribarja in Nika Grafenaureja. V celotni knjigi so torej sveže prevedeni le štiri sestavki: »Stvar«, »Logos«, »Moira« in »Aletheia«.

Ker je, kot rečeno, pričujoče delo Heidegger v malem, bo recenzija le skromna ubeseditev, bolj povzetek kot poglobitev Heideggrovega zajetnega miselnega podjetja. Kakšna je okvirna zastavitev? Če se v prvem delu osredotoča na problem znanosti in tehnike, se v drugem delu posveti osmislitvi, se pravi nenovoveškemu mišljenju, ki gre na pot k stvari sami. Tretji del pa tvorijo tri interpretacije starogrške, predsokratske misli, ki utemeljujejo Heideggrov drugačen pristop k novoveški filozofiji kot drugačno možnost filozofije.

Vendar je ta delitev, če jo vzamemo zares, preveč ostro začrtana, saj se skozi vse tekste ohranjajo vsi elementi kot ključna vprašanja filozofije. Nekako tako kot pri Spinozovem popolnem diamantu, kjer je vsaka faseta že odblesek drugih. A s to razliko, da se pri Heideggru glavni poudarek s popolne absolutne substance Vrhovnega Bivajočega premesti v samo osredje kot breztemeljni temelj človeka, sveta in govorice.

273

V prvih dveh predavanjih (»Vprašanje po tehniki« in »Znanost in osmislitev«) je ključna misel ta, da je znanstveno biti odločilnostni način biti novoveškega človeka, pri čemer gre Heideggru predvsem za to, da je bistvo *technē*, tehničnega, kot ga zasnujeta moderna filozofija in znanost, *le eden od načinov razkrivanja resnice*. Da bi to postalo bolj evidentno, se Heidegger povrne k Aristotelu, ki v *Nikomahovi etiki* (VI. knjigi) imenuje *technē* kot *eno* od poti k resnici (aletheuein). Že tu imamo hermenevtični krog v malem, če ne v velikem! Da bi problematiziral novoveško resnico človeka, Heidegger poseže po starogrški resnici, a je v tem poseganju že včitovalec (Einleser) kot osmišljujoči interpret izročila.

Tehnični način razkrivanja biti dobi pri Heideggru svoje ime: Gestell, postavje. Osnovni način dogodevanja človeka in sveta v in skozi postavje je izzivanje

bivajočega v razpoložljivi obstanek. Predmet se tako (bitnozgodovinsko) pretvori v razpoložljivi obstanek, ki obstane le toliko, da je takoj na razpolago za nadaljnje razpolaganje. (Primer elektrarne na Renu, kjer je Ren vgrajen v elektrarno kot zgolj razpoložljiv v svoji energiji, ki je nadalje na razpolago za poganjanje strojev, ki so na razpolago ...). Ključna je razlika med proizvajanjem in izzivanjem (Hervorbringen in Herausfordern). Če je proizvajanje kot *poiesis* bistveno določilo tehnike v predmodernej dobi, ki neko stvar privede na plan v okrožju njene resnice, pa je izzivanje v razpolaganje »iz sklepa resnice spahnjeno«. Kot primer nam lahko služi novinarska resnica, ki je obelodanjena le za razpolaganje z emocijami bralca, ki novico kot informacijo prevzame le zavoljo učinkovite kritike ali zagotovitve boljšega funkcioniranja družbe. Ne da bi se ob besedi kot taki kakor koli zaustavil in osmišljal povedano. To vnaprej onemogoča jutrišnji časopis, ki zahteva ovržbo (premisleka) včerajšnjega kot že arhiviranega. In podobno »produktivnost brez premisleka« lahko diagnosticiramo marsikje, ne nazadnje tudi v pričujoči recenziji, ki naj bi predvsem »pravočasno« reciklirala smisel knjige za vedoželjnega bralca, da bo na razpolago za dokazovanje strašnega spektra prebranega in osvetljevanje novega vidika Heideggrove misli. Da temu le stopimo na prste, takoj povejmo, da je ta recenzija kot povzetek Heideggrove knjige popoln neuspeh. Da pa ne bi bila povsem nezadostna, locirajmo vsaj en njen problem – recenzija brez vsaj ene zagate je zgolj reciklaža. Šteli si bomo za uspeh, če ta del recenzije v tem nenehno brnečem revialnem stroju ne bomo mogli šteti za nekaj koristnega, če bo zalomil koristnost povzemanja kot »blesk nekoristnega« (str. 77). A še to kot le iver v očesu, saj je kratkosapna kritika kot nagla ovržba enaka večjemu zgolj povzemanju. Zato še trmasto dodajmo, da kritika ne bo »uspešna«, ne sme biti, če naj nas napoti v polje mišljenja.

274

Rekli smo, da je vzgoja v filozofiji danes izobraževanje v novoveškem načinu mišljenja, njena osmislitev pa naj bi ta pogon spotaknila kot odblesk nekoristnega premisleka samoumevnega, ki vlada vse od Descartesa naprej. In ali lahko kako drugače opredelimo Heideggrovo tukajšnje soočenje z Nietzschejevo mislijo, predvsem v »Prevladanju metafizike« in »Kdo je Nietzschejev Zaratustra«? Težko. Že ves čas ubadanja s Heideggrovo interpretacijo Nietzscheja, ki sicer upravičeno velja za doslej najtemeljitejši premislek »Zaratustrove filozofije«, nas z nejevoljo navdaja nekaj, kar je šele ob vnovičnem branju pričujočega Heideggrovega dela prišlo do neke minimalno zadovoljive evidence: Heidegger o Nietzscheju govori predvsem kot učitelj, ki skozi interpretacijo daje predvsem *zgleich* (Vorbild), *kako naj ne bi mislili*. Ves čas svari

pred nihilističnostjo volje do moči kot volje do volje. Da pa to ni dovolj, pove že sam: izobrazba je brez osmislitve prazna. Namesto da, sledeč Heideggeru, ki je Nietzscheja označil za maščevalca par excellence, tudi sami Heideggera zaznamujemo kot maščevalneža par excellence na kvadrat, raje prisluhnimo tistemu osmišljujočemu pri obeh, definitivno mislecih. Vsako izigravanje enega na račun drugega spada »le« k izobraževanju, k uobličanju obraza obeh. Seveda je to potrebno, da ne ostanemo »brezobrazni«, se pravi neizobraženi ali nedostojni izročila. A treba se je zazreti mislecema v oči, da ne ostanemo le pri popredmetenem, obvladanem njune misli, da stopimo v živ razgovor s tistim, kar »tišči« oba.

Kaj je tisto isto, kar prihaja silovito k besedi v pisanju obeh? Problem volje. Heidegger zavezujoče pravi, da je bit moderne metafizike volja. Že pri Descartesu postane volja osnovno določilo cogita (v *Strasteh duše*); pri Kantu je volja kot srčika kategoričnega imperativa jedro praktičnega uma, ki naj bi čisti um najstveno vodila k presežnemu kot teoretsko nespoznavnemu. Tudi Fichte kot sistematik Kanta postavi človeški jaz pod obnebj e absolutnega jaza, ki je samopostavka, se pravi volja do samobiti. Schelling govori o volji kot prabiti, Schopenhauer o volji do življenja kot temeljnem karakterju vsega in nazadnje Nietzsche o volji do moči.

275

Heidegger pa neposredno sodi (str. 80): »Preden se bit lahko dogodi v svoji začetni resnici, se mora zlomiti bit kot volja.« Temu lahko po branju in razmišljanju o bistvu tehnike kot postavu le pritrdimo. Moderni človek si z voljo zagotavlja trdno pozicijo med vsemi relativnimi stvarmi prek vselejšnjega razpolaganja z vsem kot izzivanjem vsega v vselej znova izzvano. Če tu opletamo z besedami kot riba z repom, in to drži kot pribito, to delamo zato, da se pokaže zazankan karakter in bistvo novoveškega človeka, ki misli, da on sam odloča o svoji usodi, da sam izziva vse okoli sebe. Če bi bilo to res, bi lahko pisali lepše stavke s klasično lepim sosledjem subjekta, predikata, objekta in še kakega ne preveč baročnega prislovnega določila. A to ni resnica. In ker nam gre za resnico, za drugačno osmislitev, se moramo žal zaplesti v klobasanje. Zato ne moremo zgornjega stavka zavoljo slogovne lepote že kar zaključiti s prislovnim določilom »med vsemi relativnimi stvarmi«. Dodatek »vselejšnje razpolaganje kot izzivanje vsega« in še naprej »v vselej znova izzvano«, s poudarkom na *kot* usmerja na bistveni način biti, na *kako* tega subjektovega dogajanja v predikatu »zagotavljati«. Stavek je slogovno zagoveden zato, ker mora naknadna razlaga kazati nazaj na bitni karakter predikata, ki opredeljuje subjekt, *in ne obratno*.

(V tem je nenazadnje smisel refleksije intencionalnosti zavesti pri Husserlu). Tako Heidegger pravi v »Prevladanju metafizike« (98): »Nastane mnenje: človeška volja je izvor volje do volje, medtem ko volja do volje šele hoče človeka, ne da bi [človek] lahko izkusil bistvo volje.« zato je mišljenje biti *per se* kritika moderne subjektivitete, saj se »bitologija« kot izvirno zgodovinsko dogodevanje ne vrši na ravni bivajočega, ne na ravni objekta ne na ravni subjekta, marveč prav v sredini tistega odlikovanega predikata »je«, ki šele daje, izziva in usoja človeku kot subjektu in stvarjem sveta kot objektom, da so na novoveški način prebivanja.

Tako da ni človek tisti, ki izziva vse v izzivanje, marveč je sam način biti tisti, ki kot izzivanje izzivanja določa način naravnosti za srečevanje z objekti – prav na ta način. Moderni subjekt torej ni samopostavljalec, Postava in Tetik. V ta način biti ga prej izziva značaj biti. Že dobrih petsto let si domišljamo, da postavljamo vse, vključno s samimi sabo. Da torej razpolagamo z vsem. A v ugovor ni dovolj reči, da recimo ne razpolagamo s smrtjo, rojstvom, ljubeznijo, časom itn. češ, za filozofijo in znanost to velja, za življenje pa ne. Iz česa pa izraščajo filozofija, um, znanost, če ne iz življenja? Zato se moramo v filozofiji lotiti premisleka in dopustitve nerazpoložljivega in nepostavljivega. Zato moramo navsezadnje delati silo govorici, da bi ji pustili biti drugače. Zato moramo povzročati mučnine v želodcu bralca z obratom stavka »Subjekt je objekt« v »Je« daje subjekt in objekt«. In da bit ni v identiteti z bivajočim, da je človek prav v tej razliki, da zmore različne načine biti k bivajočemu, samemu sebi ...

276

Če se vrnemo k Nietzscheju: po Heideggru naj bi bilo Nietzschejevo premaganje metafizike »le dokončno zazankanje v metafiziko« (str. 87). Še enkrat: ne gre nam za to, da porečemo, da to ne drži, da se Heidegger moti. Gre nam za stvar samo, za življenje, ki se tako pri Heideggru kot pri Nietzscheju razkriva tudi drugače kot novoveško na način vseskoznega razpolaganja.

Ker gre tu vendarle le za recenzijo kot v sebi zalomljen povzetek, bodimo kratkorečni in namigujoči: Odgovorno soočenje z nemodernim Nietzschejem se zgodi v preiščevanju o najbolj brezdANJI misli, večnem vračanju enakega. Le da moramo opustiti metafizično shemo *esse esentia* in *esse existentia* in vzeti nase ontološko diferenco kot refleksijo načinov danosti cogita. Tako ne moremo več misliti tako, da je volja do moči bistvo človeka in stvari sveta, ki eksistirajo na način večnega vračanja enakega. Če je Heidegger za velika imena Nietzschejeve filozofije izbral voljo do moči, nihilizem, prevrednotenje vseh

vrednot, nadčloveka in večno vračanje enakega, bomo mi, poslušno ontološki diferenci, storili drugače. Namesto volje do moči, *ki zapira možnost osmislitve*, bomo prisluhnili temu, kar se oglašča v imenu *Machtgefühl*, občutje moči. Namesto razpoloženja gotovosti, ki naj bi bilo temeljno določilo subjektivitete, bomo govorili o *Heiterkeit*, *vedrini*, v razliki od razglašenosti, neubranosti resentimenta, *Geist der Schwere*, duha teže. Se pravi, da bomo pristopili k Nietzscheju osmišljujoče, ne pa več izobraževalno, svareč pred zmotnim in nevarno nihilističnim. Vstopili bomo preko razpoloženja vedrine, o kateri Nietzsche govori na številnih mestih. *Ključni zlom biti kot volje se zgodi že pri Nietzscheju.*

Ali lahko trdimo, da sta pastirja v *Zaratustri*, ki je izkusil grozo in gnus ničnosti večnega vračanja enakega (bivajočega), zgrabila smeh in vedrina zato, *ker je sam tako hotel*? Ali je v sesutju, somraku malikov kot odblesk nekoristnega že blisnila vedrina kot razpoloženje, ki ni nič razpoložljivega? Tako da moramo govoriti o dveh večnih vračanjih enakega? Enem, ki se daje človeku duha teže in resentimenta, ki ga žene vseenost večno dolgočasnega in nikoli pravega vračanja enakega? In drugem, ki je večno vračanje enakega vznika razpoloženja vedrine v sovisju s tesnobo/grozo zgolj nič? Torej enkrat na ravni bivajočega, drugič na ravni biti? Zakaj Heidegger govori le o odlikovanem razpoloženju tesnobe, v katerem se daje bit, nič pa o vedrini, o kateri govori Nietzsche (in Held)?

277

Ta vprašanja naj zalomijo koristnost recenzije in tudi pričakovanja površnega bralca. In kar naj pokažejo, da je meni kot piscu recenzije marsikaj nejasno, pa vendarle rado prihaja grgrajoče k besedi.

Heidegru ne smemo delati krivice. V *Predavanjih in sestavkih* je predvsem osmišljujoč, tako glede bistva tehnike kot izvirnega smisla Heraklitove in Parmenidove misli. V slednjem ostaja bržkone nepresegljiv. A z Nietzschejem se je le treba soočiti drugače, saj je navsezadnje, kot pravi sam Heidegger v »Kdo je Nietzschejev Zaratustra« (str. 136), »z Nietzschejevo mislijo večnega vračanja enakega mišljenju namenjeno osvetljevanje bistva tehnike«. To pa ni nič tehničnega. In znanost o tem ne misli. To premišljata med drugimi Nietzsche in Heidegger. In ker se bit daje izvorno v razpoloženju, bodi pot kritičnega premisleka moderne metafizike pot k razpoloženju. Razpoloženje namreč ni nič razpoložljivega. Sta slišala, stavčni in filozofski subjekt?

IZVLEČKI – ABSTRACTS

Signature

279

Pričujoča številka *Phainomene* obravnava vprašanje možnosti filozofije, potem ko so se odgovori, ki jih je v zvezi s tem dala postmoderna, izkazali kot nezadostni oziroma se je pokazala nujnost njihovega vnovičnega filozofskega pre-vpraševanja. V tem kontekstu je najprej obravnavana italijanska šibka misel, sledijo pa obravnave različnih fenomenov, ki zahtevajo filozofsko tematizacijo: razlaga, smeh, domovina, Zahod, kulturne razlike, logika, znanost, pravičnost, nesmrtnost, zgodovina.

Signatures

The present issue of the *Phainomena* tackles the questions of the possibility of philosophy after it has become clear enough that the answers provided by the Postmodernity are insufficient, or that it has evinced the necessity of renewed philosophical reflection. Within this context, the first topic is the Italian weak thought, which is followed by treatises on various phenomena demanding philosophical reflection: explanation, laughter, homeland, the West, cultural differences, logic, science, justice, immortality, history.

* * *

Pier Aldo Rovatti: Učinki šibke misli

Tekst podaja analizo in interpretacijo reakcij, ki so nastale v italijanski filozofski debati takoj po izidu zbornika *Il pensiero debole* (Šibka misel) leta 1983. Gre za reakcije, ki hipotezo o šibki misli prej zavračajo, kakor da bi jo primerno kritično presojale oziroma se zavzemale za njeno razumevanje. Avtor interpretira to reaktivnost kot obrambo lastnih privilegijev in moči in torej kot nezmožnost, da bi kritiki predstavili »prikazni« lastne šibkosti. Ti radikalni kritiki bi radi šibko misel izgnali, dejansko pa pokažejo svoje strahove in razne sindrome. Tako se napotijo v smer, ki je nasprotna šibki misli in »hvalnici sramežljivosti«, to je filozofski ter eksistencialni drži, za katero se šibka misel zavzema.

Ključne besede: šibka misel, sramežljivost, hermenevtika, italijanska filozofija, razum

Pier-Aldo Rovatti: Effects of Weak Thought

280

The text carries out an analysis and interpretation of the reactions occasioned by the Italian philosophical debate immediately after the publication of the collection *Il pensiero debole* (*Weak Thought*) in 1983. These reactions reject the hypothesis about the weak thought rather than adequately critically judge it or endeavor for its clearer understanding. The author interprets this reactivity as the defense of one's own personal privileges and powers and therefore as the incapability of critics to reveal the »apparitions« of their own weaknesses. It turns out that, by endeavoring to banish weak thought, these radical critics reveal but their own fears and various syndromes. This way they turn in the direction which is quite the opposite of that of weak thought in the »Praise of Bashfulness«, i.e. the philosophical or existential attitude as espoused by weak thought.

Key words: weak thought, bashfulness, hermeneutics, Italian philosophy, reason

* * *

Giovanni Leghissa: Šibka misel: italijanska pot v postmoderno

Avtor najprej izpostavlja prelomnico, ki jo je povzročila objava dela *La crisi della ragione* (Kriza razuma) leta 1979, nakar se zaustavlja pri zborniku *Il pensiero debole* (Šibka misel) iz leta 1983 – ki je dolgo desetletje vžigal debate v italijanski filozofiji – ter pri razlikah med stališči Vattimova in Rovattija, ki sta zbornik uredila. Vattimo, dedič Pareysonove hermenevtike, razvija svoje pojmovanje o pošibitvi metafizičnih zahtev po resnici ob pomoči ontološkega naziranja zadnjega Heideggra. Pri Rovattiju pa je nasprotno izrazito prisotna Pacijeva fenomenologija, kar ga napotuje k temu, da interpretira pošibitev misli kot iskanje novega izoblikovanja vprašanja subjektivnosti.

Ključne besede: Vattimo, Rovatti, hermenevtika, šibka misel, italijanska filozofija

Giovanni Leghissa:**Weak Thought: The Italian Way to Postmodernity**

The author first presents the turning point caused by the publication of the work *La crisi della ragione* (*The Crisis of Reason*) in 1979 and then concentrates on the collection *Il pensiero debole* (*Weak Thought*) from 1983 – which stirred vivid debates in Italian philosophy for a decade – and on the differences between the of views Vattimo and Rovatti, both editors of the collection. Vattimo, the heir of Pareyson's hermeneutics, develops his notion of the weakening of metaphysical claims for truth through the ontological view of late Heidegger. Rovatti, on the other hand, shows evidence of a strong presence of Paci's phenomenology, which directs him toward interpreting the weakening of thought as the quest for the new formation of the question of subjectivity.

Key words: Vattimo, Rovatti, hermeneutics, weak thought, Italian philosophy

* * *

Gianni Vattimo: Italijanska filozofija in šibka misel

Avtor se najprej zaustavlja pri specifičnosti italijanske filozofije, ki jo označujejo družbena angažiranost, interes za skupno življenje in za politiko. Na to humanistično in zgodovinsko tradicijo se navezuje tudi šibka misel, to je filozofska hipoteza, ki sta jo avtor in italijanski filozof Rovatti prvič predstavila leta 1983. Skupni smisel šibkosti je za oba filozofa, kot tudi za druge mislece, ki so na to hipotezo pristali, ugotovitev, da se filozofija ne ukvarja z večnimi bistvi in strukturami, marveč z eksistencialnimi problematikami, ki jih zaznamuje pripadnost določeni dobi. Tako se šibka misel jasno zaveda svoje umeščenosti v pozno modernost in skuša svoj položaj tudi interpretirati. Tedaj ugotavlja, da je prišlo do ošibitve močnih ontoloških struktur na vseh področjih eksistence.

Ključne besede: modernost, italijanska filozofija, hermenevtika, šibka misel, interpretacija

282 Gianni Vattimo: Italian Philosophy and Weak Thought

The author first draws attention to the specificity of Italian philosophy, characterized by social engagement, the interest for communal life and politics. This humanistic and historical tradition also forms the ground for weak thought, *i.e.* philosophical hypothesis first presented by the author and Rovatti in 1983. Both authors, as well as others, who acknowledged it later, agree on the meaning of weakness in claiming that philosophy no longer investigates eternal essences and structures but rather existential problematics characterized by belonging to a certain period. Thus weak thought clearly sees itself as embedded in late Modernity and as trying to interpret its position. In this sense, it can claim that we are witnessing a weakening of strong ontological structures in all fields of existence.

Key Words: Modernity, Italian philosophy, hermeneutics, weak thought, interpretation

* * *

Jorg Wernecke: Francis Bacon: Moč znanosti in vprašanje njene legitimacije

Dobro znana fraza »znanje je moč«, ki jo pripisujejo siru Francisu Baconu, je tipična tudi za današnje probleme. Esej obravnava odnos med znanjem in močjo glede na filozofa in politika (znanosti), ki je živel na prelomu iz 16. v 17. stoletje. V tem pogledu ne gre le za zgodovinski opis znanja (znanosti) in moči (sile, oblasti) v njunih posebnih prepletanjih in razhajanjih, saj nas zanima dejanski odnos »človek-narava-znanje-moč«. Pravi naslov teh vprašanj in problemov je »*philosophia moralis et civilis*«, ki odnos med znanjem in močjo integrira v etični in politični kontekst, ta problem pa se zaostri pri vprašanju legitimacije znanja in človeškega napredka.

Ključne besede: Bacon, znanost, moč, vrednost, politika

Jorg Wernecke: Francis Bacon: Power of Science and the Question of its Legitimacy**283**

The well known aperçu »knowledge is power«, attributed to Sir Francis Bacon, is typical as well for present-day issues. In the light of the philosopher and politician (of science) Sir Francis Bacon, domiciled in the change of the 16th to 17th century, the relationship between knowledge and power will be discussed in the following essay. By this thematic reference not only the both elements knowledge (science) and power (might, sway, force) can be described historically in their special crossings and breaks, however the consequences for the present, for the actual relationship of »human being – nature – knowledge – power« are of interest. The address of discussed questions and problems is a »*philosophia moralis et civilis*«, which integrates the relationship between knowledge and power in an ethical and political context, an issue, getting virulence also in the present for questions in legitimating of knowledge and human progress.

Key words: Bacon, science, power, knowledge, politics.

* * *

Žarko Paić: Ideologija kulturnih razlik: konec postmodernizma in »svetovna kultura«

Prispevek temelji na kritičnih pretresanjih Lyotardovih filozofskih vprašanj o postmoderni paradigmi družbe in kulture. Potem ko smo se poslovlili od pojma postmodernizma, ki se danes uresničuje v globalizaciji kot »duhovna« nadstavba in ideološki sistem, smo priče nekakšnemu paradoksnemu »kulturnemu obratu«: ključna beseda postmoderne teorije – kulturna razlika – je postala nova ideologija globalnega kapitalizma. Glavno nalogo radikalnega pristopa k sodobnim problemom na celotnih področjih kulturne globalizacije bi morali prepoznati kot »dekonstrukcijo« postmoderne dekonstrukcije. Kult kulturnih razlik je zgolj ideološko prekrivanje »istega«: globaliziranega sveta brez realne politične enakosti za vse.

Ključne besede: ideologija, postmodernizem, kultura, razlika, družba.

284 Žarko Paić: Ideology of Cultural Differences: The End of Postmodernism and »World Culture«

Key words: ideology, culture, difference

The article is based on critical interrogations of Lyotard's philosophical issues about the postmodern paradigm in society and culture. After the break up with the concept of postmodernism, which is realized in globalization today as the »spiritual« superstructure and ideological system, we are witnessing some kind of paradoxically »cultural turn«: the key word of postmodern theory – cultural difference – has become the new ideology of global capitalism. The main task of radical approach to contemporary problems in whole areas of cultural globalization should be recognized as »deconstruction« of postmodern deconstruction. The cult of cultural differences is only the ideological mapping of the »same«: globalised world without real political equality for everyone.

Key words: ideology, postmodernity, culture, difference, society.

* * *

Karen Joisten: Iskanje domovine ali: človek med prebivanjem in odhajanjem

Članek skuša prikazati notranjo povezavo v strukturni konstituciji človeka, ki jo lahko terminološko razumemo kot »Heim-weg«. Če človek ne realizira obeh neločljivih delov te konstitucije (se pravi »Heim-« in »-weg«) v resničnem življenju, se dinamični procesi nenehnega iskanja zaustavijo. To pomeni, da lahko človeka, ki realizira zgolj strukturni del, »Heim-«, primerjamo s »zbi-rateljem«, človeka, ki realizira le drugi del, pa s »človekom s kolesom in prt-ljago«. Drugače povedano: članek skuša podati analizo človeške strukture antropo-ontološkega temelja »Heimat« (domovine), ki je življenjska možnost in proces hkrati.

Ključne besede: domovina, človek, pot, prebivanje, antropologija.

Karen Joisten: In search of homeland: man between existence and wandering**285**

This paper aims to present the inner correlation in the structural constitution of man, which can terminologically be understood as ‚Heim-weg‘. If man doesn’t realize both inseparable parts of this constitution (i.e. ‚Heim-‘ and ‚-weg‘) in the real life, the dynamical process of the permanent search comes to a stand-still. This means, that a man, who only realizes his structural part of ‚Heim-‘ is comparable with a »collector«; and a man, who realizes only the part of ‚-weg‘ is comparable with »a man with a bicycle and luggage«. In other words: the paper attempts in the analysis of the humane structure an anthropo-ontological foundation of ‚Heimat‘, which is a life possibility and process.

Key words: homeland, man, path, existence, anthropology.

* * *

Tine Hribar: Jonasova rehabilitacija nesmrtnosti

S podobo svetovnega in človekovega razvoja, katerega vzrok, obenem pa učinek je njegovo božstveno – ne pa tudi božansko – Počelo, Jonas seveda prelamlja s temeljnima zapovedima svojih učiteljev Heideggra in Bultmanna, filozofa in teologa. Krši Heideggrovo zahtevo o *deteologizaciji* filozofije in Bultmanovo zahtevo o *demitologizaciji* teologije. S tem pa zapušča tudi fenomenološko oz. hermenevtično izhodišče, na katero ga opozarja Bultmann. Ne začenja od sebe, ne izhaja iz lastne eksistence, iz svoje smrtne biti, marveč iz Boga in njegove nesmrtnosti. Kako je takšna remitologizacija in reteologizacija po Nietzschejevi razglasitvi smrti Boga sploh še možna?

Ključne besede: Jonas, nesmrtnost, bog, teologija, fenomenologija.

Tine Hribar: Jonas' Rehabilitation of Immortality

286

With his image of the worldly and human development, whose cause as well as effect is its godly – and not divine – Origin, Jonas of course breaks with two fundamental commandments of his teachers Heidegger and Bultmann, philosopher and theologian. He violates Heidegger's demand for the detheologization of philosophy and Bultmann's demand for the demythologization of theology. With this, he also leaves behind the phenomenological or hermeneutic starting point, of which he is warned by Bultmann. He doesn't start from himself, he doesn't proceed from his own existence, from his mortal being, but rather from God and his immortality. How is such remythologization and retheologization still possible after Nietzsche's proclamation of the death of God?

Key words: Jonas, immortality, God, theology, phenomenology.

* * *

Valentin Kalan: Miselno sonce pravičnosti – Platon in predplatonsko pravno mišljenje (Antifon, Tukidid)

Antifontova teorija pravičnosti je zadnja faza predsokratske pravne filozofije. Pravna ureditev posameznih držav je nekaj partikularnega in je pogosto škodljiva tako človeku kot posamezniku kakor tudi drugim narodom. V tem smislu

je pravičnost zakonov sovražna do človeške narave. Kar je v resnici pravično, to je tudi koristno in prijazno do narave.

Tukidid je bil Antifontov učenec. Njegova zgodovina peloponeške vojne, zlasti pa njegovi govori in antilogije, podajajo dramatično sliko razhajanj in zmot glede pravičnosti. V pogajalskem dialogu med Atenci in Melijci je vprašanje pravičnosti postavljeno v sovisje z naravo in nujnostjo, svetostjo in božjo naravo, varnostjo in tveganjem, upanjem in hrabrostjo, častjo in sramoto.

Platonova teorija pravičnosti je poskus posredovanja med dušo in državo. Pravično življenje je možno samo tedaj, če se duša hrani ob »zrenju resnice« in potem ko je spoznala pravičnost samo, (Phdr. 247d). V luči takšne božje pravičnosti se pokažejo negativne strani konkretnega političnega življenja, celo njegova ničnost (Tht. 176c).

Ključne besede: pravičnost, duša, resnica, država, Platon.

Valentin Kalan: The Mental Sun of Justice. Plato and the Pre-Platonic Juridical Thought (Antiphon, Thucydides)

287

Antiphon's theory of justice is the last phase of the pre-Socratic philosophy of right. The legal regulation of individual states is particular in its nature and is often harmful both to man as an individual as well as other nations. The justice of laws is thus hostile toward human nature. What is truly just is also useful and kind to nature.

Thucydides was Antiphon's student. His history of the Peloponnesian War, especially his speeches and antilogies, provide a dramatic picture of disagreements and mistakes in view of justice. The negotiation dialogue among Athenians and Melians raises the question of justice in relation to nature and courage, honor and shame.

Plato's theory of justice is an attempt at mediating between the soul and the state. Just life is only possible if the soul feeds on the »seeing of truth«, and only after it gained insight into justice itself (Phaidros, 247d). Such godly justice reveals the negative sides of concrete political life and even its nothingness (Theaitet, 176c).

Key words: justice, soul, truth, state, Plato.

Janko Lozar: Zgradba zgodovinskega sveta (z ozirom na razpoloženje)

Zakaj Diltheyeva *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih* po skoraj sto letih od njenega obelodanjenja? Prvič zato, ker je Dilthey dedič nemške brižnosti za sistematičnost misli. Drugič pa zato, ker je Dilthey, enako kot Heidegger, podrobneje spoznal misel Edmunda Husserla, velikega očeta fenomenologije. Slednji je za novoveško miselnost presodnega pomena, saj jo uzre v njeni zgodovinski koherentnosti kot tudi kritično pretrese s svojim slovitim transcendentalnim obratom. Ker v svoji *Krizi evropske filozofije in transcendentalni fenomenologiji* hudi kritiki izpostavi predvsem novoveško (kajpada) psihologijo, ki ostaja na naivno naturalistični deskriptivni ravni, želim pri Diltheyu preveriti, kako je z njegovo opisno psihologijo.

Ključne besede: Dilthey, Husserl, duhoslovje, opisna psihologija, točka prehajanja.

288 Janko Lozar: The Formation of Historical World (in View of Disposition)

Why Dilthey's *Formation of Historical World in the Human Sciences* almost a hundred years after its publication? Firstly, because Dilthey is the heir of German scrupulousness and systematic thought. Secondly, because Dilthey, like Heidegger, was well familiar with the thought of Edmund Husserl, the father of phenomenology. Husserl proved of key importance for the modern-age philosophy, considering it in its historical situatedness as well as criticizing it for its transcendental naivety. Since in his *Crisis of European Philosophy and Transcendental Phenomenology* Husserl severely criticizes the modern psychology, which remains on the naïve level of naturalistic descriptiveness, we shall examine whether Dilthey's descriptive phenomenology has something more to say about this.

Key words: Dilthey, Husserl, human sciences, descriptive psychology, cross-point.

* * *

Izar Lunaček: Kako so se smejali

Na primerih Bergsonove in Freudove teorije smeha pričujoča razprava odkriva, da četudi stojita na nasprotnih polih glede razporeditve načel pri subjektu in objektu smeha – pri Bergsonu se razumni, brezčutni in samorefleksivni predstavnik življenja družbe smeji nezavednemu, afektiranemu posamezniku, pri Freudu pa se nezavedna, družbeno rušilna tendenca posameznika smeji togi inhibiciji družbe – pa sovpadata pri ločitvi subjekta in objekta smeha, s čimer sam smeh tudi zvajata na korelat resne izjave subjekta, ki potrjuje centralno točko njunih teorij (življenje, nezavedna tendenca) in zanika njegovega drugega v objektu (avtomat, inhibicija). Preko Bahtinove teorije je prikazana možnost sovpadanja smešnega in smejočega v kolektivizaciji subjekta smeha in univerzalizaciji njegovega objekta.

Smešno se zdaj kaže kot desublimacija centralnega pojma resnega, ki ga pripelje v konjunkcijo z lastnim nasprotjem. Smešni junak je vedno resen, še preveč, saj sega naravnost po centralnem objektu svoje resnosti, s čimer pa ga ravno desublimira in izpostavi konjunkciji z nasprotjem. Komični junak je prikazan kot narcis, ki pokaže lulka in ga izpostavlja kastraciji. Tudi sama kastracija pa je v smešnem ambivalentna. Tekst tako končuje s pozivom k premaganju strahu pred resnostjo in izpostavljanju smehu.

289

Ključne besede: smeh, smešno, ambivalenca, nezavedno, narcis.

Izar Lunaček: The Way They Laughed

Comparing Bergson's and Freud's theories of laughter, the essay reveals that, despite their contrary positions in distributing attributes between the subject and object of laughter, Bergson's rational, dispassionate and self-conscious representative of life/society laughs at the unconscious, passionate individual, while Freud has the unconscious, socially disrupting tendency of the individual laughing at the inert inhibitions of society. They both conform to the division between subject and object, enabling them to refer laughter to a form of serious statement on behalf of the object in the effect of confirming the central notion of their respective theories (life, the unconscious tendency) and denying its other in the mocked object (the automaton and inhibition). Bachtin's theory reveals the possibility of converging the subject and object of laughter by making the former collective and the latter universal.

The funny now appears as the desublimation of the central concept of the serious, bringing it into conjunction with its opposite. The comic hero is always serious, even too much so, for he always tends to reach straight for the central object of his serious engagement, desubliming it and facing it with its contrary. The comic hero as the narcissus reveals his will to castration. But within the funny, even castration is ambivalent. The text thus ends with a call to overcoming the fear of being earnest and exposing oneself to laughter.

Key words: the funny, laughter, ambivalence, the unconscious, narcissism.

* * *

Boris Jovanovič: Razmerje med označevalčevo in spekulativno logiko, ekstrapolirano iz izpeljave dokaza protislovnosti prve

Članek se posveča izdelavi obvezujočega, deduktivnega dokaza protislovnosti Millerjeve logike označevalca. Opora za realizacijo tega načrta se razvije prek sklepalne analize Fregejeve konstrukcije teorije številskega naslednika – tej analizi velja prvi del članka – in nadalje, prek analize Millerjeve izpeljave logike označevalca – tej velja drugi del. V zadnjem delu članka se avtor z omenjeno analizo dokoplje do trojega: prvič, nekega ključnega sklepalnega spregleda, lastnega obema, Fregeju in Millerju, drugič, neke Fregejeve parcialno razvite, nedovršene sklepalne procedure – njena popolna dovršitev pri-vede do pomembnih in multiverzalnih posledic, tako v okviru Fregejeve teorije številskega naslednika kot v mejah Millerjeve logike označevalca, in tretjič, načrtovanega dokaza in njegovega pomena za razmerje med označevalčevo in spekulativno logiko.

Ključne besede: logika, kontradikcija, Frege, Miller, spekulativna logika.

Boris Jovanovič: The Relationship between the Signifier's and Speculative Logic, extrapolated from the Derived Inconsistency of the Former

The article deals with the development of a strict, deductive proof of the inconsistency of Miller's logic of the signifier. The base for such a scheme is developed through the logical analysis of Frege's construction of the theory of the

successor function, which is dealt with in the first part of the article, and later, the logical analysis of Miller's derivation of the signifier's logic, which is discussed in the second part. In the final part of the article the author, having performed the analysis, is compelled to consider three things: firstly, an essential logical oversight which belongs to both Frege and Miller; secondly, one Frege's partially developed logical procedure, the implementation of which has vital and multiversal consequences for both Frege's theory of the successor function and Miller's logic of the signifier; and thirdly, the aimed proof and its meaning for the relationship between the signifier's and the speculative logic.

Key words: logic, contradiction, Frege, Miller, the speculative logic.

* * *

Tarik Muranović: Fenomenološki pristop k potencialni vsebinsko-umetniški vrednosti v polifoniji 20. stoletje

Objektivni teoretski pristop, ki je usmerjen k sistematizaciji in klasifikaciji, pogosto ne upošteva vrednosti glasbene vsebine. Transcendentalne zavesti torej ne dojema kot forme subjektivnosti, kot abstrakcijo in alienacijo od sveta polifone kompozicije, kakor tudi transcendentalne subjektivnosti nasploh, kar povzroča dezintegracijo vse vednosti in umanjkanje skupnega jedra filozofije nove glasbe in njenih teoretskih osnov. Stalna tenzija ne karakterizira le razmerja med znanstvenim in praktičnim svetom; znanost ni edini prostor, kjer je transcendenca skrita, marveč se tudi primerja, da subjektivnost kot transcendentalna asumpcija ostaja skrita ali nezadostno »razgrnjena« tudi v praksi. To pomeni, da je potreba za to samorazgrnitev transcendence osnovni predpogoj za premostitev krize sveta znanosti in umetnosti v dvajsetem stoletju. Le kolikor so izvršene naloge transcendentalne fenomenologije, je mogoče obnoviti njihove prekinjene vezi s skupnim jedrom kot izvirom znanstvenega in praktičnega razumevanja ,stvari samih'.

Ključne besede: fenomenologija, vrednosti glasbene vsebine, polifonija, dvajseto stoletje, filozofija glasbe.

Tarik Muranović: The Phenomenological Approach to Potential Content-Artistic Value of the Polyphony in the Twentieth Century

The objective theoretical approach directed towards systematization or classification often neglects the values of musical content. It also fails to perceive transcendental consciousness as a form of subjectivity, as abstraction and alienation from the world of polyphonic composition and from transcendental subjectivity generally, thus causing a disintegration of all knowledge, a disappearance of common core of the philosophy of New Music and of its theoretical foundations. Constant tension best characterizes not only the relation between the world of science and the world of practice, and science is not the only place where transcendence is hidden, but it is also the case that subjectivity, as a transcendental assumption, remains hidden or insufficiently 'revealed' even in practice, which means that the need for this self revelation of transcendence is the basic pre-condition for the twentieth-century crisis of the word of science and art to be overcome. Only when the tasks of transcendental phenomenology are carried out will it be possible to renew their broken bonds with the common core as the source of scientific and practical understanding of 'things themselves'.

292

Key words: phenomenology, values of musical content, polyphony, twentieth century, philosophy of music.

Povzetke v angleščino prevedel ali prevod pregledal Janko Lozar

NAVODILA AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v jeziku izvirnika in v angleščini (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*. Za naslove člankov se uporabljajo narekovaji.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference, če je mogoče, v besedilu (priimek avtorja, letnica, stran).

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica /avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Manuscripts shall not be returned.

Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5«).

Authors should enclose an abstract in the language of the original and in English (up to 200 words and five key words).

The titles of books, magazines and foreign words should be written in *Italics*.

Use double quotations marks for titles of articles.

Notes should be written on the page bottom and bibliographical references, if possible, within the text (author's name, year of publication, page).

A special list of bibliographical references should be enclosed at the end of the contribution (in alphabetical order).

If need be, authors do the proof-reading of their texts.

KOLOFON
(Prinese g. Demšar)