

Je Descartes slutil Foucaulta, ali zakaj so klici k razumu norost ?

Pavel Zgaga

Takorekoč od takrat, ko je Platon iz Sokrata napravil temeljno os svojih dialogov, je pomemben del zgodovinskih poti filozofije potekal v znamenju interpretacij. Vemo, kako nadvse rada postavlja filmska umetnost v osnovo svojih zgodb filmsko mašinerijo in sploh svet *movie stars* kot tak: izgleda, da se šele v takšni refleksiji zares konstituira kot to, kar je - iluzija na sebi in za sebe. Filozofom (samo filozofom?) priljubljeno početje pa je, da svoje delo poženejo s tem, ko spet in spet posegajo k tekstom in izročilom, paradoksom in zmotam ter sploh dialektiki, v kateri se je filozofija kot samorefleksivna filozofija konstituirala. Naivna prostodušnost predsokratikov, ki (oz. dokler) jim ni bilo treba misliti na oko, ki skozi okular spoznavne *camere obscurae* motri svet, je le še lep spomin. Od tedaj imajo človeške kulture nenehne težave z razumom: enkrat kličejo k njemu, drugič mu ne verjamejo in ne zaupajo; nato spet v njegovem imenu rišejo ločnice, v katere gre zapreti ne-razum, identificiran kot norost, ali pa v imenu istega pricipa zaobračajo vloge zapornikov in čuvajev.

Tej obsesiji pravimo v modernih časih - in v postmodernih ni zaenkrat nič drugače! - "premišljevanja naše poti". Postavite stare mojstre skupaj z njihovimi šolami pod kritično lupo historične analize in že se izkaže, od kod so speljane krive poti v sodobnost.

Nietzschejevo ugotavljanje prekrivanja dionizičnega z apoliničnim ali Heideggrova "pozaba biti" v tradicijah evropskega mišljenja, Marxovo (in že v mladoheglovski filozofiji dejanja prisotno) "spreminjanje sveta" ali pa mrakobna Adornova in Horkheimerjeva "dialektika razsvetljenstva" kot njegova (na "zavesti poraza") utemeljena re-interpretacija, Foucaultovo "izključevanje norosti" v novoveškem racionalizmu ali Derridajeva "dekonstrukcija metafizike" ter še mnogi drugi poskusi, vse do postmodernistov, sodijo v enotno serijo kritik takšne vrste. Je nasproti njim izgovarjanje na *Zeitgeist* lahko argument, ki bi razkrinkal te poskuse kot zgolj novodobne mitologije in jih utopil v relativnosti fantazem, ki da "niso videle preko svojega časa"?

Raison teh filozofij je natanko v tem, da niso goli konstrukti, kar bi naivna pamet za lastni spokoj v prvem hipu morda poskušala z veseljem zatrditi. Z njenega stališča je takšno početje pač "poigra vanje z realnostjo", kar sploh ne bi bil tako slab izraz, če ne bi imel v naših krajih priokusa zmerljivke "filozofiranje". Filozofske kritike kulture, če vendar vztrajamo, da to dejavnost s takšnim izrazom poimenujemo tudi v slovenščini, kot interpretacije zgodovinskih fenomenov niso nikakršne "absolutno subjektivistične" in torej vsakršne odrasle diskusije nevredne fikcije. Po eni strani je gotovo, da se te interpretacije (seveda ob predpostavki argumentacijske koherentnosti ter resne strokovne utemeljitve, npr. z obsežnim in sistematiziranim historičnim materialom etc.) v svoji začetni, pripravljalni razsežnosti ne morejo izogniti rekonstruiranju "dejstev". Z njihovo pomočjo torej najprej dobimo razgrnjeno sliko predmeta, ki je v razpravi. Pravzaprav po tej poti predmet razprave zares šele nastane; to pomeni, da je že sama (re)konstrukcija dejstev (ta in ta je rekel dobesedno to in to ipd.) inherentna interpretacija, kot dobro ve vsak, ki se je kdaj mučil s prevodom kakega zahtevnejšega besedila. Da bi bila to tudi eksplicitno, ji ne manjka veliko, pa vendar v svoji začetni goli potencialnosti ni kaj več kot vzpostavljanje mostiča. Najsi pa bi bila vzpostavljena "dejstva" kot izhodišče za eksplicitno interpretacijo še takšne - subjektivistične, tendenciozne montaže, jih je vedno moč spet vzeti kot material naslednje, nove montaže, to je, kot nova "dejstva" bi zdaj opazovali - subjektivistični, tendenciozni - postopek njihove prve montaže. V nastanku prejšnje konstrukcije vzpostavljeni subjekt je s tem povožen, eliminiran, spremenjen je izdajalca forme (smisla ipd.) v goli material. Na tem končno temelji vsa umetnost t.i. protiobveščevalne dejavnosti, kar se je nedavno tega dobro videlo v holivudskih skominah zveznega vojaškega ministrstva. Motivacija znanstveno-kritičnih, v historičnih analizah pozabi otetih "objektivnih dejstev", je sicer utemeljena brez domneve o z zlom prežetem svetu, ki je v temelju vsake militaristične metafizike. Ko pa jih enkrat začnemo brati, to je, ko njihovi znakovnosti pričenjamo pripisovati določene pomene, jih je vedno moč reflektirati in ne samo presoјati; moč jih je razvijati v (naj)različne(jše) smeri, ki so vedno lahko material novih in novih interpretacij.

Kar se torej interpretacije tiče, gre za to, da so možne mnoge interpretacije. Zdaj je pogled nekoliko drugačen: če je najpoprej šlo za (re)konstruiranje (zgodovinskega) predmeta, "da sploh vemo, o čem bo tekla razprava", potem gre v interpretaciji kot taki v prvi vrsti za vzpostavljanje govorca, ne pa predmeta razprave. Iz te perspektive je predmet pomemben pač le toliko, kolikor ponuja njegova materialnost katalizatorsko potenco za oblikovanje subjekta.

Najrazličnejše interpretacije istega teksta ali istega zgodovinskega fenomena (ob tem, da se morajo v pripravljalni fazi historične analize sicer vsaj načelno zediniti okrog horizonta "dejstev", na katerem se bodo spopadale) se zato ne iztekajo kar in zgolj v najrazličnejše zmote o objektu, ampak omogočajo - čeprav skozi zmote - razgrinjanje tistega, kar sicer v večini epoh, bolj ko se bližamo modernosti, ni moč artikulirati: subjekt kot specifična "stanja duha", "duh časa".¹ Interpretacije tako niso le odkrivanje in spoznavanje kultur (ali avtorjev), temveč (re)konstrukcije, rekonstitucije, nadaljevanje kulture kot take. Najsi včasih delujejo še tako "nemogoče", niso "norost": zadeva, ki ni vredna besed. V blažji obliki: niso zgolj zmote, zgolj zablode, temveč tudi način, da to prepoznamo. Zgolj kot norosti ali zablode delujejo le iz perspektive perversij objektivistične, nerefleksivne misli. V tem, ko "razlagajo svet", kar vidi takorekoč vsak, so na mnogo bolj rafiniran način artikulacije subjekta samega in zlasti artikulacije njegovih diskontinuitet. Zato ekvilibriranje filozofskih interpretacij zgodovine, kulture, vključno s svojimi lastnimi tradicijami, po - nad brezmejnim breznom norega niča - razpeti vrvi razuma pogosto ni drugega kot detektiranje iracionalnosti svojega lastnega časa in poskus njenega izbežanja iz temne luknje sodobnosti. Ali se bo ta iracionalnost potlej izkazala kot zunanja ogroženost razuma ali kot njegova najbolj lastna prvina, je - vsaj sprva - videti le stvar perspektive.

Polemika med Foucaultom in Derridajem o dvomu in norosti, ki je - približno trideset let po svojem nastanku - lani izšla pri *Analecti*², je imenitna obdelava te vrste in prihaja k nam ob nič manj imenitnem času. Povod za to polemiko je bila interpretacija Descartesove prve meditacije (1641; nadvse slovitega filozofskega besedila torej, ki ga v normalnih kulturah pozna takorekoč vsak gimnazijec), ki jo Foucault postavlja na enega izmed ključnih mest v svojem takorekoč prvem znamenitem delu *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961).

Spominjamo se, po kakšni poti se Descartes v *Meditacijah* vzpenja od dvomljivega k gotovosti. Že prav na začetku tega procesa, potem, ko se poučimo, "da nikdar docela ne verjemimo tistim, ki so nas kdaj ogoljufali, čeprav le enkrat samkrat", pa je eden izmed "razlogov za

1 To tezo sem ob povsem konkretnem materialu obširneje preizkusil v delu *Grundrisse - Od renesanse do krize marksizma* (Krt, Ljubljana 1989).

2 M. Foucault, J. Derrida: *Dvom in norost*. *Analecta*, Ljubljana 1990. - Odlomek iz Descartesa je povzet po prevodu Primoža Simonitija (1973), razpravo med Foucaultom in Derridajem pa je prevedel Marjan Šimenc. Izdaji je dodana obsežna študija Mirana Božoviča.

dvom" odločno (predvsem pa drugače, kot bo to veljalo za sanje in vse druge oblike zmote) eliminiran: "kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo? Razen če bi se primerjal z norci, katerih že tako in tako majhni možgani so zaradi hlapov iz črnega žolča tako onemogli, da trdovratno zatrjujejo, češ da so kralji, ko nimajo več kot berač, ali da so odeti v škrlat, ko so nagi, ali da imajo glinasto glavo, da so buče, narejeni iz stekla. Toda to so blazneži in jaz bi ne bil videti nič manj nor, če bi jemal zgled zase pri njih."³

Foucault je v *Zgodovini norosti* sledil "velikemu zapiranj" sredi sedemnajstega stoletja, to je tistemu preobratu v zgodovini človeških institucij, ki je utemeljil stigmatizacijo in segregacijo kot racionalizacijo človeških razmerij *par excellence*. "Norost", beremo tu, "katere glasove je osvobodila renesansa, vendar je njeno silovitost že obvladala, bo klasična doba pripravila k molku z nekim nenavadnim nasilnim prevratom" (n.n.m., str. 9). V tem "nenavadnem nasilnem prevratu" ima nova strukturacija gospostvenih razmerij, kot jo izražajo iz "velikega zapiranja" porajajoče se institucije (zapori, kasarne, bolnišnice, šole) neko substancialno paralelo z nastankom racionalne, znanstvene epistemologije. "Znanstveni pristop k človeku" se tu dotika sintagme, ki danes nima tako vznesenega statusa: "inženirstvo duš".

Foucaultu ne uide, da se Descartes nevarnosti norosti ne izogne na enak način, kot obide možnost sanj oziroma zmote. Rekli bi, da so možnosti zmote, sanj in čezmerne domišljije obenem možnosti refleksije, možnost norosti pa ostaja brez nje. Najsi so čuti še tako varljivi, "moč njihovih iluzij vselej pušča nek ostanek resnice", pravi Foucault. Tako s stališča "jasne zavesti, da se čuti motijo" kot v domišljiji slikarjev (recimo kakega Hieronymusa Boscha) ali pa v najbolj "norih" sanjah deluje ekonomija dvoma s sebi znano uspešnostjo. Prej ali slej nas znova pripelje na trdna tla: iz sanj se zbudimo, v še tako "norih" slikah prepoznamo vsaj barve kot nekaj znanega in trdnega... Skratka - dvom, refleksija odkriva pogoje možnosti neverjetnih zmot, najbolj grozних sanj, najhujše domišljije. "Z norostjo pa je drugače", ugotavlja Foucault na Descartesovem besedilu. Njena potencialna nevarnost za iskanje gotovosti in trdne resnice seveda ni eliminirana preprosto zato, ker bi bilo s stvarmi že tako, da celo v mislih kakega norca ne bi utegnile biti napačne, "temveč zato, ker jaz, ki mislim, ne morem biti nor": "misel pred norostjo varuje nezmožnost biti nor, ki ni bistvena za objekt misli, temveč za subjekt, ki misli" (str. 10). V odgovoru na Derridajevo

3 Prim. R. Descartes: *Meditacije*, Ljubljana 1973, str. 49-50, oz. Foucault, Derrida, nav. delo, str. 5-6.

polemiko je Foucault glede tega še bolj jedrnat: "subjekt, ki dvomi, izključi norost, da bi se lahko kvalificiral kot dvomeči subjekt. Toda norost ni izključena kot objekt refleksije in vednosti", recimo medicinske (str. 61). Ker bi bilo torej noro predpostaviti, da smo nori, ker ni nore refleksije, ampak je le refleksija norosti, se Descartesa norost ne tiče več. Izključitev norosti iz epistemologije Uma, njeno nasilno umolknjenje pred govorico racionalnosti, njena izgnanost iz mišljenja dobi tu povsem praktičen nasledek: le Um ima lahko oblast nad samim seboj, govorica oblasti ni nora.

V obsežnem Derridajevem raziskovanju, "ali je interpretacija kartezijske intence, ki nam je predlagana, upravičena" (str. 13), je neki moment, ki je iz našega zornega kota vreden posebne pozornosti. Foucault hoče pisati "zgodovino same norosti", zato ne piše "v jeziku uma, v jeziku psihiatrije, ki govori o norosti", "ki je monolog uma o norosti". Norosti so vzeli besedo, njen jezik je poslej brez pribežališča, zato ne piše zgodovine "tega jezika, temveč prej arheologijo tega molka" (str. 17). In k temu sodi Derridajeva opomba: "Nesreča norcev, neskončna nesreča njihovega molka je v tem, da so njihovi najboljši govorci tisti, ki jih najboljše izdajo" (str. 18). Arheologija molka se nahaja pred resnim paradoksom: če je bila zgodovina same norosti že napisana, "na kaj je Foucault nazadnje oprl ta jezik brez pribežališča in brez opore: kdo izjavlja brezpribežališčnost?" (str. 21).

Pustimo ob strani sijajni odgovor, s katerim obvelja Foucaultova - da namreč z Descartesom hipoteza norosti kot eden izmed razlogov za dvom v vsej dotedanji tradiciji skepticizma ni zgolj zanemarjena, kot to vidi Derrida, ampak izključena. Zaobidimo tudi vse fineše njunih tekstualnih analiz in argumentov v interpretacijskem sporu.

Na tem mestu nam gre zgolj za pozicijo, ki jo filozofija zavzame do izključene norosti. Le ob popolnem nepoznavanju Foucaulta bi morda lahko kdo tvegala reči, da gre tu za - denimo humanistično - obrambo norcev. Foucault je glede tega vse prej njihov *advocatus diaboli*.

Norci so Indijanci nekega drugega kolumbovstva: po izključitvi, po njihovem odkritju jih ni več in zgodovina je neusmiljeno ireverzibilna. Vendar v razmerju filozofa ne le z norostjo, temveč z norci je nekaj paradoksnega, nemogočega, takšnega, kot se včasih pojavlja ob trenju filozofskih in socialnih plošč. V njem išče vednost svoj oslovski most z vedenjem, v njem kompenzira epistemološke pomanjkljivosti, ki bi si jih pred oblastjo ne smela privoščiti, z etično vzvišenostjo stigmatiziranih in segregiranih. "Tisto, kar nas je Foucault naučil misliti", pravi v svojem zaključku Derrida, "je, da obstajajo krize uma, ki so nenavadno sokriva tistega, kar svet imenuje krize norosti" (str. 50).

Filozofija ne more govoriti molka, lahko piše njegovo arheologijo, lahko ga reflektira in interpretira. Konec koncev pri tem sploh ne gre za norce: ti so obmolknili že dolgo tega in so varno izločeni, skriti za debelimi zidovi kot Indijanci v svojih rezervatih. Kot tisto, kar so, jih ni več. Ko je njihov molk predmet refleksije, se odpira neka druga možnost: ob neizgovorljivem, ob izločeni norosti, ob brezpribežališčnosti umolknjenega subjekta postane nenadoma izgovorljiva neka povsem druga norost. V tej norosti povsem druge vrste se maščuje tisto, kar je bilo ob rojstvu racionalističnega, znanstvenega diskurza žrtvovano, izločeno in obmolčano.

Pojem norosti uporabljamo danes v dveh hudo različnih pomenih. Je norost, ki je s stališča Uma oz. njegove gotovosti izključena, namreč "nora misel", da imamo glinasto glavo, da smo buče, narejene iz stekla. Po drugi strani pa norost ni le tisto, kar je s stališča Uma izključeno; v drugačnem pomenu besede in v vse bolj grozoviti obliki je izključujoče samo: sila, ki regulira, razvršča, segregira in izključuje. Če je bila s stališča racionalistične epistemologije izključitev norosti takorekoč logično nujna, so praktični nasledki tega koraka razvili socialno dejanskost oblasti razuma kot potencialni iracionalizem, kot oblast nad razumom, kot to norost druge vrste. Na to kažejo tudi klici k razumu, ki smo jih podpisovali še nedolgo tega,⁴ na to opozarja vse bolj čudna vera sodobnosti, da "bo na koncu vendarle zmagal razum". Norca, ki ima glinasto glavo ne boste ne prepričevali ne prepričali v njegovo norost. Če se tedaj s stališča Uma in v položaju, ko se svet povsem racionalnih bitij evidentno postavlja na glavo, ljudje lotevamo takega prepričevanja, potem bo sledilo, da iracionalnost sedanjosti, norost tiste druge vrste, ne more biti nič izključenega, ampak nekaj racionalnim kulturam kar najbolj lastnega. Nejevolje z razumom so "kazen" za tisto, kar imenuje Foucault izločitev norosti. In kot pripominja Derrida, je "filozofija nemara zavarovanje proti tesnobi, da smo nori, dano v največji bližini norosti".

4 Npr. "Klic k razumu" (*Mladina*, 13. marca 1987): "POZIVAMO K RAZUMU ... naj se uprejo in zaustavijo ofenzivo političnega iracionalizma in avanturizma"; "Klic k razumu II" (*Mladina*, 25. septembra 1987):

"Zato znova pozivamo k razumu in strpnosti ... Na žalost lahko z veliko gotovostjo predvidevamo, da bo ta apel z dobro znano avtoritarno gesto označen za napad na JLA".