phainomena

Notice

XXIII/90-91, November 2014

PHAINOMENA XXIII/90-91, November 2014

NOTICE

5 Andrina Tonkli Komel
Družice, družabnice, druge. Kleobulina: Uganke, radovednost in/ali filozofija

37 Špela Ziherl
Vloga prolepsis v Epikurjevi filozofiji

77 Goran Starčević
Narava kot ogledalo filozofije. Vodič skozi galaksije skupnega sveta

117 Tomaž Grušovnik
Cavell, skepticizem in samovzgoja

137 Jurij Selan
K razumevanju pogojev sodobne umetnosti. Diskurzivna analiza

165 Gašper Pirc
Pravni diskurz in pravna zavest: očrt filozofskih temeljev pravne hermenevtike

181 Miroslav Griško
Sveta vojna in totalna mobilizacija

203 Jernej Kaluža
Nietzsche in navada

237 Mateja Kurir Borovčić
Rez moderne: Martin Heidegger in Sigmund Freud

265 Sebastjan Vörös
Okrogel trikotnik ali miljo visok monocikel?
O možnosti naturalizacije fenomenologije

295 **Prevod**
Martin Heidegger
Premisleki

309 Dean Komel
Črno na belem in *chiaroscuro*: v Heideggrovih *Črnih zvezkih*

321 **Recenzije**
Lee Hardy: Nature's Suit: Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences, Ohio University Press 2013 (Tina Bilban)

329 **Boris Zizek: Probleme und Formationen des modernen Subjekts, 2012 (Andrej Božič)**

335 **Hans Rainer Sepp: Bild. Phänomenologie der Epoché I, 2013 (Andrej Božič)**

341 **Povzetki/Abstracts**

355 **Addresses of Contributors**

PHAINOMENA XXIII/90-91, November 2014

NOTICES

5 Andrina Tonkli Komel
The Other Companions. Cleobulina: Riddles, Curiosity and/or Philosophy

37 Špela Ziherl
The Role of Prolepsis in Epicurus' Philosophy

77 Goran Starčević
The Nature as the Mirror of Philosophy. The Guide trough the Galaxies of Common World

117 Tomaž Grušovnik
Stanley Cavell, Skepticism and Self-Education

137 Jurij Selan
Towards Understanding the Conditions of Contemporary Art. Discursive Analysis

165 Gašper Pirc
Legal Discourse and Legal Consciousness: An Outline of Philosophical Foundations of Legal Hermeneutics

181 Jernej Kaluža
Nietzsche and the Habit

203 Mateja Kurir Borovčić
The Cut of Modernity: Martin Heidegger and Sigmund Freud

237 Miroslav Griško
Holy War and Total Mobilization

265 Sebastjan Vörös
Circular Triangle or Mile-High Unicycle: On the Possibility of Naturalizing Phenomenology

295 **Translation**
Martin Heidegger
Reflections (Black Notebooks)

309 Dean Komel
Black on White and *chiaroscuro*: in the Heidegger's Black Notes

321 **Book reviews**
Lee Hardy, Nature's Suit: Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences, Ohio University Press 2013. (Tina Bilban)

329 **Boris Zizek: Probleme und Formationen des modernen Subjekts, 2012 (Andrej Božič)**

335 **Hans Rainer Sepp: Bild. Phänomenologie der Epoché I, 2013 (Andrej Božič)**

341 **Abstracts**

355 **Addresses of Contributors**

NOTICE

Ljubljana, 2014

Andrina Tonkli Komel

DRUŽICE, DRUŽABNICE, DRUGE[1]

Ne poznaš modre in slavne Evmetis?
Tako jo kliče oče, večina pa Kleobulina,
po očetu.

(Plutarh, Septem Sapientium Convivium, Moralia 2, 148d)

KLEOBULINA (600 pr. n. št.) iz Lindosa na Rodosu

Uganke, radovednost in/ali filozofija

TRI UGANKE

Videl-a sem moža z ognjem variti bron na človeka tako na tesno, kakor da združi njuno kri (ju naredi kakor iste krvi, sorodna). – »Ventuza«?

(Aristotel, Ret. 1405a, Poet. 1458a; Atenaj, Deipnosophistae 10 452b; Plutarh, Septem 10, 154b.)

Videl-a sem moža nasilno krasti in varati in narediti to s silo je najbolj pravično. - ?

(Aristotel, Nik.et. 1134a; Anonimni avtor Dissoi logoi, III., 11, fragment pripiše izrecno Kleobulini.)

Piščal (golenica) mrtvega osla se mi rogato zadere (udari, »brcne«) v ušesa (z rogoviljenjem napade ušesa). – »Frigijska piščal« .(Plutarh, Septem 150f.)

1 Ta naslov sem izbrala, da bi povezala sicer nepovezane in nepovezljive antične avtorice; *hetairai*, »tovarišice«, »spremljevalke« (na simpozijih), »kurtizane«, pomenijo to, kar *hetairoi*, »tovariši« (najbolj znani Odisejevi »spremljevalci«), (poslovni ali politični) »družabniki«, »prijatelji«, a so hkrati nekaj drugega – »druge«.

Moj namen ni iz teh fragmentov in iz sledov v obstoječi literaturi rekonstruirati ta glas starodavne tišine, nasprotno, zanima me, kaj o takih re-konstrukcijah lahko slišim, če grem k tej »stari ugankarici«. V kakšnem smislu je bilo njeno ime slavno? Kako je pridruženo filozofiji?

Poskusi »pogovorov« s starimi so nemalokrat prisiljeni v naključne klepete s posredniki, »prosto asociiranje« imen in fragmentov z drugimi imeni in fragmenti ter v »kolaboracijo« z lažnimi imeni in ponaredki, pri čemer se ujamejo v krog in sami postanejo del te zgodovine pre-, pripisovanja, navajanja, poročanja, rekonstruiranja, ponarejanja. »Primer Kleobulina« je dober primer; »njene uganke« so po eni strani postale del anonimnega ljudskega izročila ali pa splošne kulturne dediščine, po drugi strani pa se je njeno ime in avtorstvo (morda) pripisovalo kar vsem ugankam, predvsem helenističnim ponaredkom, da bi jim dalo videz originalnosti in avtoriteto; to izmišljeno avtorstvo ni zmanjšalo njene slave, je pa zato vzbudilo dvome o njenem zgodovinskem obstoju in jo približalo fiktivnim, »literarnim« osebam (za kakršno je od renesanse naprej obveljala Diotima).

V še večji zagati se znajdemo, če poskusimo take osebe in dela prepoznati kot filozofska. Kateri kriterij uporabiti za identifikacijo nekega življenja in dela kot »dejansko« filozofskega? – Ali sploh uporabiti merilo filozofije, ki je (bilo) sprejeto v nekem določenem zgodovinskem obdobju, ali re-definirati filozofijo? Vprašanje ostaja v veljavi tudi brez pomislekov, ki se mu tu[2] pridružujejo: ali ni poskus kvalificiranja žensk v skladu s tradicionalnimi zahtevami te discipline vedno že njihovo diskvalificiranje; je z njihovim »fiktimiziranjem« tudi vsaka druga možnost vedno že zamujena, razen skromne nabirke vzorcev dekorativnega molka. Kratek zgodovinski album vzorcev molka, tišine in ženskega prakticiranja te čednosti pokaže, da to ne pomeni le, da ženska sploh nič ne reče, da ne govori v javnosti ali da spodobno posluša, temveč predvsem, da se o njej čim manj govori ali vsaj čim manj resno (še posebej pa o tem, kar je rekla) ter čim bolj – mitično.

2 O tem v *Uvodu*, Mary Ellen Waithe, *Ancient Women Philosophers,* Vol.1 (600 B.C.–500 A.D.), Kluwer Acad. Publishers 1987. Prim. tudi Silvia Stoller, *Genealogy of Gender Theory? Genealogy of Gender Practice?*, v: *Phainomena* XXII/84-85 (2013), 135–151.

Kleobulina je bila »sestavljalka (pesnica) ugank v heksametrih« (Diogen Laertski, I 89); v njegovem času (ali času njegovega vira) je morda obstajala knjiga njenih ugank (ali knjiga ugank z njenim imenom) – Atenaj, ki se z njim strinja, da je bila iz Lindosa na Rodosu, pravi: »Kleobulina v svojih Ugankah« (10.448b) – toda v helenizmu so nastajale knjige ugank, ki se jih je pripisovalo Kleobulini kot legendarni ugankarici. Tudi to, da je bila hči Kleobula, enega od »sedmerih modrih«, ki naj bi tudi sam pisal »uganke«, *asmata (ainigmata) kai griphoi* (Diog. Laert. 1.89),[3] ni zanesljivo. – Kleobulina je bilo namreč ime tudi Talesovi materi (isti vir, 22).Tako Wilamowitz meni, da je Kleobulina povsem fiktivna kreacija Kratina,[4] avtorja izgubljene komedijo z njenim imenom v množini, *Kleobuline* (Ath., Deip.IV.171b). Taka komična množina ni izjema, družbo ji delajo *Odiseji*, *Arhilohi* ... Najzanimivejša posledica take »reprezentacije« – Kleobulina ni obstajala, je le invencija Kratinosa, a ta invencija ne obstaja, je izgubljena – je, da obstaja tako, da (dvakrat) ne obstaja; ko si jo je »sposodil«, si je ona sposodila njega in njegovo nezanesljivo pripravo za potovanje skozi čas.

Njene uganke navaja Aristotel, ne da bi jo imenoval: »ventuza« se mu zdi dober primer, tako v *Retoriki* (1405b, 1412a), ko pojasnjuje metaforo, kot tudi v *Poetiki* (1458 a 22), kjer pravi, da enigme-metafore opisujejo, kar res obstaja, na tak način, da se zdi, kot da opisujejo nekaj nemogočega – kar se ima povedati, se ne pove v običajnem pomenu (besed), ampak se zlaga skupaj nemogoče stvari. Ter v *Nikomahovi etiki* (1134a 17ff), ki paradoks pravičnega varanja in kraje prestavi iz pesniškega v etični kontekst. Kar ne rešuje zadrege, kaj naj bi bila sploh prava rešitev te uganke: človek, ki vzame bodalo iz rok norca? Prav tako je zgolj zaradi tega (anonimnega navajanja njenega primera za pojasnitev retorične figure) težko reči, ali je v antiki morda veljala za retoričarko (in tako za filozofinjo).

3 Njegova naj bi bila »uganka leta«, le Suda jo pripiše Kleobulini.

4 Wilamowitz-Moellendorff, *Lesefruechte*. *Hermes* 34 (203–230), 1899, 219–222. Z njim se strinja ML West, *Studies in Greek Elegy and Jambus*, 1974, čeprav omiljeno; zdi se, da to prepričanje čedalje bolj »šibi« oz. ni več v ospredju – Kawapisza tako v *The Muse at Play*, 2013, 151 sl., npr. bolj zanima, kako se pojavlja v antični literaturi, »kot legendarna pesnica, katere ugled ugankarice je nesporen v vseh poročilih, ki so nas dosegla«.

Atenajevi »modreci pri obedu« (*Deipnosophistae*, X 448 b) se prav tako sprašujejo po »definiciji uganke (*griphos*), a ne, kaj je predlagala Kleobulina iz Lindosa v svojih enigmah (*ainigmata*), ker je o tem dovolj govoril že stari prijatelj Diotimus«. V nadaljevanju (551) pa se kot nekakšna paradigma – »mnogo ugank je tudi podobnih sledeči« – spet pojavi uganka spajanja brona in moža v en rod.

Za razliko od Aristotela, ki navaja le uganke brez imena, in drugih, ki navajajo ime brez ugank, je že kar »preveč podroben« Plutarhov[5] fiktivni Simpozij sedmih modrih, *Septem Sapientium Convivum* (v *Moralia* 152; lat. *convivum* je po njegovem boljši izraz kot gr. *symposion*, pomeni namreč »skupno življenje« v prostem času, »življenje, ki ga delimo« s prijatelji, ne zgolj »skupno pitje«, torej le »pijača, ki jo delimo«, ad Fem.9.24.3, De Senectute 45). Kleobulino, ki spremlja očeta Kleobula, tirana ali monarha iz Lindosa na Rodosu, predstavi kot Eumetis. Na gostiji (pogostitvi, banketu, omizju) jo tako sicer srečamo le kot spremljevalko, »družico« ali »senco«, kljub temu pa je to mesto, kjer se o njej največ govori. (Sama je tako kot Melisa vseskozi spodobno tiho.)

Periander, tiran v Korintu, je povabil sedmerico modrih in mnoge »druge« v goste. Tales začne že na poti v palačo s kolegi razgovor o despotski vladavini kraljev in tiranov ter hvali Solona kot zelo modrega, ker je to pozicijo zavrnil; ko se zave, kam sploh gre, postane spravljivejši in pohvali tudi Periandra, ki je sicer zbolel za despotizmom, a zdaj lepo okreva in zbira okrog sebe pametne ljudi. (In prav to je, kot se bo pokazalo, tudi Kleobulinina vloga, da blaži očetovo despotstvo.)

Plutarhov *Convivum* je bližji Ksenofonovemu bolj običajnemu-družabnemu kot pa Platonovemu filozofskemu-erotičnemu *Simpoziju*; vlogo Sokrata prevzame Ezop, ne Tales; »simpozijskih ugank« ne zavrne kot »otročjih« (Država, 479bc), temveč jih poveže z basnimi; ta povezava pa naposled morda vendarle napotuje ravno nazaj k Platonu. Platonov Sokrat svoje ezopske plati ne odkrije le v ječi, najbolj hrupno jo razkriva Alkibiad prav v *Simpoziju*: Sokrat je, tako kot Ezop, utelešena basen – ne le grd po zunanjosti, tudi govori banalnosti o oslih ipd., prava šema, a v sebi skriva neprecenljiv zaklad.

5 Plutarh, kljub morebitnim pomislekom (že zaradi časovne distance), ni vir, ki bi se mu kdorkoli odrekel v zvezi s »Predsokratiki«, tudi »najresnejšimi«.

Convivium je prej spodobna zabava, preživljanje najboljšega časa – (dela) prostega, *schole*, kot pa filozofski shod in druženje s filozofijo. Sedem modrih tako razpravlja o devetih vprašanjih (*quaestiones*), ki jih je Amasis zastavil etiopskemu faraonu: kaj je najstarejša stvar/od vseh stvari najstarejše, kaj najlepše, največje, najmodrejše, najbolj obče, najkoristnejše, najškodljivejše, najmočnejše, najlažje? Plutarh ta »vprašanja« prevede v gr. kot »probleme«, razume pa jih v smislu »zanke-uganke« (*griphos*), ki zahteva miselno gibčnost. Prisotnim ponujajo priložnost, da preizkusijo svojo »dobro pamet«, bistrost, premetenost – *eumetis*.[6]

Eumetis, Kleobulova hči, je (za razliko od Diotime) sicer prisotna, a sama ne govori. Dve njeni uganki sta izrecno navedeni; Ezop (5.p.) pove, da se piščali po novem izdelujejo iz oslovih nožnih kosti, češ da se s tem izboljša zvok, ter doda, da je Kleobulina iz tega napravila »enigmo frigijske frule«, ker nas je hotela spraviti v začudenje, kako najbolj neumna in nemuzikalna žival daje najodličnejšo in najbolj muzično vseh kosti; pri tem uporabi glagol *ainittomai* (povezan z *ainigma*; pa tudi z *ainos*, fabula, basen), medtem ko za drugo v 10. poglavju uporabi glagol *proballein* (*problema*), torej »problem«.

Ob tem eden od gostov, zdravnik Cleodorus vpraša, kakšna je razlika med ugankami, ki sta jih zastavljala Homer in Heziod in Kleobulininimi. Toda njegovo »vprašanje« je drugačne vrste »zanka«; meni namreč, da morda ni nespodobno, če omenjena take spleta ali tke zato, da si krajša čas, tako kot druga dekleta spletajo kitke in vozlajo lasne vozle, in – če jih postavlja ženskam, a da bi jih pametni možje jemali preveč resno, je smešno. Zdi se, da Cleodorus pozna razliko, da ta zanj ni uganka, potem pa se zopet zdi, da možnost razlikovanja med trivialnimi ugankami in filozofskimi problemi ravno zanika, saj se sklicuje zgolj na spodobno ločenost ženskega in moškega prostega časa, od katere je očitno odvisna vsaka razlika in na kateri se prelamlja resnost in smešnost moževanja. Kleobulina dostojno zardi in ne odgovori; Ezop zato vzame njeno besedo v svoja usta in vpraša, ali ni še bolj smešna (ali ne osmeši še bolj) nesposobnost prepoznati

6 Strogo filozofsko oko bi seveda takoj spregledalo razliko med prostim časom, ki je potreben za filozofijo, in sholijo, ki je potrebna prostemu času, ter zavilo ob »pivskem vprašanju«, »kaj je prej, kura ali jajce« iz Plutarhovih *Quaestiones Convivales*.

nekaj, kar bi za zdravnika ne smel biti problem, saj svoj zdravniški ugled dolguje poznavanju tega terapeutskega postopka, ki se skriva v uganki. Torej ne, tkanje je napačen odgovor.

Tales zavzame bolj premišljeno pozicijo; na začetku dialoga, ko ji Neiloksenus čestita za popularnost njenih ugank v Egiptu ter hvali bistrost in veščino, ki se kaže v njih, meni Tales, da ona sicer zlaga te enigme za zabavo, a ima tudi »državniško pamet« in ljubezniv značaj; zaradi njenega vpliva na očeta je njegovo vladanje postalo milejše in bolj priljubljeno.

Plutarh je sicer prisotnosti žensk na gostijah nasploh, ne le Kleobulinini, precej bolj naklonjen kot so bili ti, ki jih tu opisuje, oz. na ta način prihaja do izraza njegovo zavedanje, da sam živi v povsem drugem času – da Eumetis, kot jo predstavi, ni njegovo (iz njegovega časa), temveč »Talesovo dekle« (morda pa celo njegova mati). V nasprotju z znamenito tračansko deklo se ne smeje, ampak zardeva, vendar ne brez povezave s posmehom in osmešenjem, kot je odkril »Ezop«. Ali kot naj bi njen oče opisal »pravo mero« za poroko, po telesu nedolžno dekle, po pameti izkušena ženska. Njene uganke zvenijo kot navihane besedne igre, a je v njih mogoče slišati tudi pravi posmeh. Neznatni drobci sicer ne dopuščajo prav veliko primerjave z njenimi sodobniki, razen po ovinkih; od Talesa, prvega filozofa, ta enigmatska nit, ki jo je napletel Plutarh, morda napeljuje k Heraklitu (D 56), ki pravi, da je Homera pogubilo prav to, da ni znal rešiti uganke otrok, ki so lovili ribe, a so »pustili, kar so ujeli, kar pa niso, so nosili s seboj« (56 DK).

Enigma je neka skrivalnica, ki je hkrati past, zanka; indicira neko bližino nedostopnega, neizrekljivega (*aporretos)*, zakritega (*krypto*, ret. *kalypto*), a je hkrati izrečena kot izziv. Vendar božanski ali orakeljski govor potvarja, obrača okrog tako, da je to enigmatično, prikrito govorjenje bolj skrivanje očitnega, neizrečenost izrekljivega kot kaj »drugega«. Enigmatski paradoks je sestavljen iz dveh parov določitev, ki si nasprotujejo, navzkrižno povezane med samo pa ustvarjajo inverzijo običajne logike. Tako je »uganka ušivcev« ukanila Homera s tem, da je običajno zvezo: ujeti, vzeti-nositi s seboj – ne vzeti-pustiti, prevezala: vzeti-pustiti – ne vzeti-nositi s seboj. S tem »prenosom« izzove navado, ki je na dnu našega presojanja že »razsodila«, kaj je prav in kaj ni. Metafora kot ta dvojna, navzkrižna vez je tako

»nevidna, skrita« vez, ki zahteva dvojni, navzkrižni pogled (torej, da »gledamo križem«, škilimo).

Toda ta metaforična prenesenost običajnih pomenov, zastavljena kot »uganka«, zahteva, da v neobičajnem zopet prepoznamo običajno, da denormalizirano spet normaliziramo. Enigmatično premaknjenost vprašanja naj bi »prebrali nazaj« (riddle kot re-read) v eksplicitno rešitev in se v tej dialektični jasnosti rešili pomenskih vozlov in ambivalentnosti, ujetosti v nenehno igro inverzij in premestitev.

Mehanizem skrivalnice, ki organizira relacije skrivanja in razkrivanja ter tako regulira in kontrolira različne ravni prepoznavanja, identifikacije, komunikacije je že Pauzanija (8 8.3) napeljal na misel, da v dneh starih, tisti Grki, ki so se smatrali za modre, svojih izrekov niso povedali naravnost, ampak v enigmah (kot je bilo rečeno za Orfeja, Heraklita in mnoge druge); to »nadmodrovanje« se mu je zdelo, še posebej med prijatelji, neprijazno »prinašanje naokrog«. A s tem je najbrž že stopil v zanko Epimenidovih Krečanov, ki vsi in vedno lažejo.

Vendar pa se tu morda le skriva neka resnejša plat (še prav posebej za »pametne moške«). Najbolj znamenita grška mitska ugankarica je bila gotovo Sfinga; nakaza iz rodu kaosa in teme, ki predhodi olimpijskemu redu, je v Grčijo morda prišla iz Mezopotamije, prek Krete; nad Tebe jo je morda z »Bližnjega vzhoda« priklicala Hera kot kazen za Lajevo neplodno zvezo, morda je prišla kot Zevsova kazen za njegov pedofilski napad in kršitev gostinskega prava, ali pa se je kar sama dvignila iz zemlje in je avtohtona (prava Kadmova hči).[7] »Deviška pošast« v

7 Kaj naj bi spravilo Sfingo nad Tebe, kdo in kaj je sploh bila, je – uganka. Zgodba o Laju (ki je ugrabil Pelopsovega sina potem, ko je dobil zatočišče v njegovi hiši), prvem ljubitelju dečkov in tako ustanovitelju te prakse na grškem – je tema Evripidove neohranjene drama *Chrisippos* (v trilogiji s *Feničankami*), čeprav bi bila lahko že del Ajshilove tri-tetralogije (*Laios*, *Oidipous*, *Hepta*, *Sphinx*). Zdi se, da je Laj kaznovan za svoj »prestop« s prepovedjo spočenjati otroke (v *Sedmerici proti Tebam* je poudarjena Lajeva neposlušnost Apolonovi zapovedi, naj ne zaplodi otrok) in hkrati ravno zaradi neopravljanja zakonskih dolžnosti. – Predzgodbo o zlorabi otrok je mogoče brati tudi kot »potlačeno« Ojdipovega kompleksa (o »Lajevem kompleksu« J. M. Ross, *Oidipus revisited, Laius and the ‚Laius complex‘*, v *Psyhoanalitytic Study of the Child*, 1982). – Čeprav je antičnim gledalcem najbrž vzbujal večjo grozo očetomor kot incestno razmerje z materjo in zloraba otrok skupaj (če se mati v Ajshilovi *Oresteji* naposled izkaže kot – tujka, ni čudno, da se je tudi Ojdipov incest zdel nezanesljiv; tako razmerje se je sicer zavračalo, morda zato, ker je res »avtohton« le-ta, ki se rodi brez matere, ne pa sam z materjo: mož je spočet zgolj iz moža, zato – kot se glasi »leni dokaz« stoika Krisipa – če ti je usojeno, da boš spočel otroke, jih boš, ne glede na to, ali imaš odnose z ženo, torej nima smisla imeti odnosov z ženo, Diog. Laer. VII).

svoji izobličenosti, nakaznosti[8] poje ali ritmično recitira iz sebe svoje »uganke«. Sofoklejeva »pevka ugank« (Kr.O. 1190) – pri Evripidu »enigme modre device« in »modra muzika Sfinge ljute« (Fen. 48, 1505) – požre vsakega, ki ne ve rešitve. Uganke ne zahtevajo znanja in niso težke (bitje, ki hodi po zemlji po dveh, treh, štirih nogah in enim glasom; sestri, ki rojevata druga drugo), vendar nihče ne najde odgovora, mestu grozi uničenje in kaže, da tega ne more nihče obrniti. Dokler se ne pojavi Ojdip kot rešitev, ki nosi v sebi problem.

Pojav nekega »sestava« ali »stvora«, ki ge ni mogoče prepoznati, izziva meje običajnega in predstavlja tveganje, da znano postane neprepoznavo. A ta kaotična pošast je pravzaprav »spaka«, ki razkrije skriti red in mero, brž ko spregledamo to spakovanje in pačenje: rešitev postavi stvari spet na svoje mesto, razloči sprijete dele, dobesedno razloži pošastno kompozicijo, s čimer stvor razpade, lahko si oddahnemo, stvari spet izgledajo normalne. Sfinga sama je enigma. Sokrat je imel in ni imel prav, ko je Fajdrosu odvrnil, da nima časa za razlaganje pošasti, dokler ne razloži sebe. A kaj je drugega počel Ojdip?

Take vrste enigme, kjer je ta, ki išče razlago, sam sebi uganka, so sanje; v njih se sami družimo s tujim in združimo v nekaj tujega. Da pa bi sploh iskali odgovor, moramo v sanjah, ki so same po sebi nesmiselne, že predpostavljati skriti smisel, jih torej zastaviti kot uganko. Toda zadeva se še bolj zaplete, saj tudi odgovor »profeta« ali interpreta lahko zopet razumemo in si ga razlagamo kot uganko. Vendar, ali je o pomenu morebitnih božjih znamenj res mogoče samo ugibati, predvsem pa, kaj naj bi to pomenilo? Da »gospodar v Delfih« daje samo namige, ki ostajajo na robu človeškega razumevanja, ali da je ugibanje zelo resna igra, ki meri in izziva meje običajnega jezika, konvencije, norme? Zdi se, da je delfski stil vir filozofskega razmišljanja o logosu. Znamenita »enigmatičnost« Heraklitovih »izrekov« je tako morda neka ekstremna govorica, ki se igra z mejami jezika, ne da bi zdrsnila v nesmisel, odkrivajoč na ta način »skrito harmonijo«, ki združuje navidez nezdružljivo. Vendar pa Heraklitov »jezik« ni ne pitijski ne pesniški.

8 Pravzaprav »stisnjenosti skupaj«; (morda iz) *sphiggo*, stisniti skupaj, zategniti (vozel), napeti in tako »stisnjeno« in »zavozlano« ali zvito skupaj, taka združitev različnih, nezdružljivih delov, sestavljenka, zloženka ...

Seveda se nam lahko vse kaže kot uganka, ki jo/iz katere se (zaman) poskušamo rešiti. Uganka tedaj nabrekne v skrivnostno govorico ali kar govorico Skrivnosti,[9] reševanje pa se spremeni v agonijo, ki si skuša utreti pot v nevid vidnega, a to ni Heraklitov boj.

Še najbolj »sokratsko« uganko razloži Clearchus, Aristotelov učenec oz. anonimni komentator (scholion Lucian Vitarum auctio, 14) z razliko med *ainigma* in *griphos*, ki je po njegovem ta, da pri enigmi[10] vemo, da smo nevedni, medtem ko pri grifu smo nevedni, a mislimo, da razumemo. Enigma je na primer: kaj ima dve, tri, štiri noge? Vprašanje je jasno. Grifos pa je: Hektorja, Priamovega sina je ubil mož Diomedes, tj. Diomed(es)in mož, a v tem ravno je »zanka« ali »vozel« (nominativ moškega spola je v gr. enak genitivu ženskega). Enigma je vprašanje, grif pa je izjava, na prvi pogled smiselna, dokler ne ugotovimo, da je s to trditvijo nekaj narobe in mora biti zadaj nek drug pomen. Ne pove, da ima skrit pomen, ki ga je treba poiskati, raje zavaja, dokler ne odkrije poante, ki je, če že ne v kontradikciji s splošno vednostjo, potem z njenim običajnim načinom izrekanja.

So torej Kleobulinine »uganke« ali »zanke«, le igre, ki se ne udeležujejo boja na življenje in smrt za spoznanje? Gube, kjer se del površine skrije navznoter in tako skrči skupaj, s čimer se navidez zoži ali skrajša, a odebeli; neopazni žepi, modni dodatki? Aristotel v *Retoriki* (1405 ab) njeno (»zdravniško«) uganko navaja kot primer metaforične povezave, ki »neimenovano imenuje tako, da se iz rečenega vidi sorodnost«, da je v prestavljenem sestavku mogoče nazaj razbrati prekrito. V *Metafiziki* (282b sl.) pa za Talesa, začetnika filozofije, in ostale, ki na ta način iščejo prva »počela in vzroke«, namreč zgolj zaradi ljubezni ali veselja do modrosti, pravi, da ta povsem nekoristna in s tem najvišja filozofska (pre) iskava izhaja iz čudenja očitnim neobičajnostim, čudnostim (čudom, iz katerih

9 Bader, *La langue de dieux au hermetisme des poetes indo-europeens*, 1989. Podobno Colli, *La sapienza greca* I, poudarja ajnigmatski karakter »grške modrosti«, ki izhaja iz »božanske uganke« in v boju z njo (»la derivazione dell'enigma dalla sfera della divinazione«), 1977, 437.
10 Enigma – iz lat. aenigma (uganka), iz gr. ainigma (ainissesthai, govoriti »temno«, skrivnostno, v ugankah) – morda bi bilo torej ustrezneje »ajnigma«; za »običajno tujko« sem se odločila, ker gre končno le za – uganke.

so sestavljeni že miti), a zato, da bi pobegnila neznanju. Tako (983a, 10–20) vsi začnejo od čudenja čudnemu-nerazumljivemu, tj. spraševanja, kaj npr. giblje čudežne samogibe (thaumaton tautomata), a zato, da bi končali v nasprotnem, v razumevanju. Je ta povezava pretirana, ker gre pri Kleobulini zgolj za otroške igre in igrače? A prav te so, če gre verjeti Heraklitu, pogubile Homera, potem ko se je, tako kot njegov najbolj zvijačni junak, mimo vseh mitoloških pošasti vrnil na domači otok.

Tri Eumetidini ostanki skrivajo, poleg medicinskega in glasbenega, še nek neznani (morda vojaški) instrument ali tehniko. Aristotelu se v razpravi o pravičnosti in krivičnosti (NE, V 10), potem ko je že odmeril pravičnost kot sredino, sorazmerje koristnega in škodljivega, vsili vprašanje in pomislek, da je namreč mogoče storiti nekaj krivičnega, ne da bi bil krivičen, »tako npr. (kdo) ni tat, čeprav nekaj ukrade«; anonimni antični komentator pa predlaga primer, da kdo vzame-ukrade meč nekomu, ki je blazen (prav tam, op. s. 352; Anonimus, Dissoi logoi III,11).[11]

Vprašanje koristne »krivice« ali manjšega in celo dobrega-zla take nasilne razorožitve norcev (le zakaj ne sovražnika v spopadu) se prek neke druge razprave o relativnosti pravega in krivega vrne po rešitev nazaj k umetnosti in pesništvu. Anonimni avtor sofističnih vaj v kontrastivnem mišljenju (*dialexis*), v tretjem razdelku, ki obravnava, kako je na ta dvojni način mogoče razmišljati o pravičnem in nepravičnem, kot primer, kjer je prevara in kraja najpravšnja, navaja tragedijo in slikanje (čim večja je prevara v prikazovanju stvari kot resničnih, tem boljše); pri tem se sklicuje na Kleobulino kot starejšo avtoriteto (pravzaprav na: »prepričanje starejše ‚poezije', Kleobulino«). Zdi se, da razvpito umetniško ustvarjanje iluzij, lepa laž (tukaj »lepa kraja-varanje«), prav tako kot norost, ponuja odgovore na mnoge uganke. Še najbolj nenavadna je tu povezava

11 Ta uganka nima prave rešitve; tako "etični" problem norosti kot "estetski" umetniške prevare se zdita prevelika za to drobno uganko, ki pa zato neverjetno spominja na Heraklitov izrek (B 15): "Če bi Dionizu ne napravili svečanega sprevoda in ne bi peli pesmi sramnemu udu, bi to veljalo za najbolj nesramno dejanje ..."

domnevne »lepe prevare« ali celo »lepega zla« (grdobije) v smislu »ponaredka«,[12] podtikanja nečesa, kar ni »prava stvar«, kot da je – s krajo. Prevara bi bila tako tem boljša, čim več resničnosti bi ji uspelo »ukrasti«, »posneti«. (A »umetniška kraja bivajočega« je tako vse manj videti kot rešitev, dokler se, nasprotno, enigmatsko vprašanje ne začne zdeti kot nek odgovor na uganko »umetniškega posnemanja« in njegov mehanizem – ki morda ne krade zgolj površine, golega videza pravega življenja, ampak mu *s silo* iztrga, kar se mu zdi najbolj osupljivo, prepričljivo, ostalo pa pušča v neverjetnosti in prepušča pozabi.)

Skoraj se zdi kot da bi neprepoznavnost stvari v Kleobulininih ugankah ne izhajala iz prenesenih pomenov in neobičajnih zvez, ampak prav iz te »instrumentalizacije«;[13] ali pa se v njenih ugankah kaže prav enigmatičnost samih teh naprav in njihove uporabe? Uganka sama kot enigmatični mehanizem ustreza zapletenosti instrumenta za operiranje, sestavljanje in razstavljanje pošasti? (»Tales« je pohvalil prav to njeno »državniško pamet« zakonodajalca, ki po izročilu rešuje mesto pošasti pogube, nereda, krivice.)

Frigijska naprava ali posoda za zvok je, skozi humorni pogled na izdelavo dvojne piščali – iz oslove piščali, predstavljena kot instrument, ki proizvaja več zvoka, »brca v ušesa«. Frigijski *aulos* je sestavljen iz dveh cevk, ravne in ukrivljene, zato zvok ni le bolj glasen, ampak tudi traja dlje. Še več, iz »nove posode« prihaja »nova glasba«, ki morda trobi kot rog in so za njen

12 Heziod, *Teogonija*, 585 sl. »Takšno *prekrasno* je *zlo* namesto dobrote ustvaril (Zevs) ... vse je očaral pogled na zvijačo, ljudem nezmagljivo (kajti iz nje rod žensk in bitij vseh ženskih izvira). Zarod pogubnih žena, vsi ženski rodovi iz nje so, v samo nadlego žive sredi mož umrljivih na zemlji ...« In dodal je še *drugo*, kdor se ji izogne, je brez potomstva na stara leta. *Dela in dnevi*, MK , Lj. 1974 60 sl. »... Hefajstu mojstru nato je naročil, naj hitro namoči zemljo v vodo, naj vdahne v njo glas in silo človeka, naj ji obraz po podobi nesmrtnih boginj oblikuje ...«. Izdelku, napravi je ime Pandora.
Zvijačni, lažni dar, ki jemlje, je kazen za zvijačno ukraden ogenj. Prevara »čuvajke ognjišča« je povezana s prevaro ukradenega ognja: umetna ženska za umetni ogenj; ta luč da »ognju v hiši« nesrečni preneseni pomen, ki jemlje toplino doma. Največjo nedomačnost pa vzbuja tisto *drugo*, očitno človek ne raste več iz tal, ženska posoda mu jemlje avtohtonost.
13 Zdi se sicer, da novega ludizma nič ne druži s starim (razen morda Heideggrove misli iz *Beiträge*, da *Machenschaft* pripada izvornemu izkustvu *physis*).
Medtem ko Heziod na začetku prej citirane *Teogonije* pesnike obravnava kot zgolj »usta« in »trebuhe«, torej le kot »instrumente« Muz, ne kot »muzike« (*memousotai poietes*), so v Kleobulinini uganki »čudo« prav te »priprave« in njihova uporabnost; domiselnost njenega opisa je postala znamenita.

zvočni napad zdaj morebiti potrebna tudi nova oslovska ušesa;[14] »nova glasnost« je morda proizvedla tudi posebno sintakso, ki so jo kritiki (novega ditiramba) označili za skrivenčen, zavit nesmisel, izumetničeno govorjenje brez vsebine, kratko: hrupni nesmisel, ki hoče pozornost, a nima kaj povedati; nasprotno so npr. stare pesnike (Ajshila, Pindarja) označevali kot prebogate in pregloboke.

Zakaj tako na dolgo in po ovinkih razpredati o kratkih in preprostih ugankah; res, nič ni videti bolj odvečno – razen ugank samih? Zakaj ne reči »bobu bob«; zakaj uporabljati prenesene izraze in opisovati vsakdanje, »preproste« stvari z »drugimi besedami«, ki zgolj aludirajo – »se igrajo« (*paizein*, tudi namigovati, dražiti, zapeljevati) z njimi, namesto da bi jih imenovali z njihovim običajnim imenom? Taka besedna igra (recimo ji »pesniška«) izziva poslušalce, skuša vzbuditi zanimanje in pritegniti k sodelovanju; s tem ko zmede, hkrati tudi uči, kako razumeti in uporabljati »zapleten jezik«, slediti več pomenom hkrati; nazorno pokaže, kako preprosta stvar lahko privzame fantastične karakteristike – ali pa, kako se v paradoksalnih tvorbah skriva enostaven mehanizem.

Po drugi strani »pesniški jezik« prav s produciranjem te »metaforične goščave«, s tem nenehnim tokom prispodob, ugank, skozi to neustavljivo variiranje in preigravanje ustvari »pisano« glavno sliko (*poikilia*), često v povezavi z glasbo, ki se vrtinči v sebi, a spravlja iz sebe, torej se sledenje tej zagonetni logiki navzame entuziazma, zgubi nadzor in pusti imaginaciji prosto pot. Prosto povezovanje doseže svežino izraza tako, da domače stvari dela nedomače in tuje. Enigmatsko muzično ali metrično variiranje niti ne daje niti ne išče rešitve, pač pa poslušalca vabi naj ujame melodijo in ritem ter skozenj sokreira pomen.

Morda pa so »ditirambske uganke« nekaj »drugega«, »frigijskega«. Nevarnost oslovske piščali in njenega dvojnega hrupa se je vedno iskala v tem, da ne daje priložnosti za tekmovanje in zmago s pravilno rešitvijo, torej za »samopreizkušanje«, še za uprizoritev take tekme in stoječe ovacije ne, pač sodelovanje ustvari že kar vstajniško navdušenje, udeležba tako rekoč proizvede dogodek. Plutarh se (na že cit. m., 5.) dvoumno posmehne tem starim

14 Aulos (lat. *tibia*, "piščal, golenica", bolj oboa kot flavta) naj bi sicer iznašla Atena, vendar jo je zavrgla, češ da ji pači obraz; pobral jo je silen Marsijas in postal tako vešč v igranju nanjo, da je izzval Apolona in njegovo liro; Muze so slednjemu dosodile zmago; zmagovalec je poraženca odrl in njegovo kožo obesil v votlino, iz katere izvira frigijska reka z istim imenom. Kralju Midasu, sinu Gordija in Kibele, ki je glasoval za piščal proti liri, pa so zrasla oslovska ušesa. (Kralj je to sicer razumel kot kazen in je ušesa skrival.)

zgodbam o frigijski drugosti, češ: Grki, ki mislijo, da se pogovarjajo toliko bolje kot Skiti, verjamejo, da bogovi poslušajo z večjim užitkom kosti in palčke, kot človeško govorico.[15]

Znani delfski izreki po drugi strani (tudi če ne takoj sežemo po Nietzscheju) kažejo, da uganke niso le duhovite aluzije, ki se poigravajo z že kar preveč znanimi stvarmi, pač pa zagonetnost božanskih namigov napotuje na rob človeškega razumevanja in govorice. Nerazumljivost tu ne izhaja iz tujega, barbarskega; zdi se kot da je izzivanje razumljivega mišljenja in govorjenja del bogočastja v Delfih. Vse znamenite delfske zgodbe reflektirajo distanco, s katero bogovi gledajo na človeške zadeve; vzbujajo in utrjujejo sum v to, da besede pomenijo, kar (se zdi, da) pomenijo, so ali naj bi pomenile; implicirajo, da človek sicer vpliva na interpretacijo, vendar ne na tok dogodkov, ki jih napove orakelj. Interpretacija, vzpodbujena z ambiguoznostjo orakljev (najsi gre za Pitijine izreke, kjer bi se božanska beseda »ironično« potvorila v človeško govorico, ali za interpretove, ki bi v nesmiselnih glasovih prepoznal pomenljive znake), ni več zgolj igra ugibanja, ampak opredeljuje prav situacijo človekovega smrtnega življenja z vsemi ambivalencami, oksimoroni, običajno »dvoglavostjo«, ki iz tega izhaja.

Delfski orakelj, ki s svojimi »ugankami« usmerja pozornost na interpretacijo, ponuja bogat rudnik za premišljevanje o »jeziku«. Heraklit večkrat omenja Delfe; poleg »gospodarja, ki niti ne pove niti ne skriva, ampak daje znamenja«, »Sibilin glas seže skozi tisoče let, s posredovanjem boga« (D 93, 92; Plutarh, Pyth.Or.).

15 Domneve o globoko zakoreninjeni averziji do aulosa kot dionizičnega instrumenta izhajajo (če tu zanemarimo dionizični značaj "tiranije Grčije nad Nemčijo", E. M. Butler, 1935) od Platona, ki daje prednost Apolonu in njegovemu instrument pred Marsijasovim (Država, 399ce), Aristotela, ki meni, da učenje igranja aulosa ne vzpodbuja "razuma" (*dianoia*) in s tem znanosti in umetnosti, ki jo v mitu pooseblja Atena (Politika, 1341ab); že Pitagora naj bi svetoval očiščenje škodljivega vpliva zvoka aulosa na dušo z igranjem lire, ki vzpodbuja njen "logični" del (Jamblihova biografija), kar se (preveč) ujema z zavrnitvijo avlosa, češ da "ti zamaši usta in zaveže jezik" ter tako oropa glasu in govora, zato naj piskajo "sinovi Tebancev, ki ne znajo govoriti" (Plutarh, *Življenje vel. Gr.*, DZS 1982, Alkibiades, s.194). Nasprotje med frigijskim entuziazmom in dorsko disciplino (Lucian) je tako morda klasično atenska zadeva. Čeprav ne gre zanemariti, da mogoče filozofskih "klasikov" ne moti "nemoralnost" frigijske glasbe ("božanska manija" v Fajdrosu, 244de, Sokrat-Marsijas v Simp. 215bc; "katarza" pri Aristotelu) kot prav sofistična izumetničenost "nove glasbe", ki zahteva profesionalizacijo (od 5. st. naprej so dodajali strune, da bi držali korak z aulosom); problem bi torej ne bil v orgiastičnem "mnogoglasju", ampak v "prepametnosti" tehnike igranja.

Delfski moto »spoznaj samega sebe« se bere kot (dvojni) paradoks iskanja-spoznanja: »iskal sem samega sebe« (D 101) ter »vsem ljudem pripada spoznanje sebe in preudarnost« (D 116), kot iskanje tega, kar že imam; kot uganko, ki skriva svojo rešitev v sami sebi. Njegova »mračnost« izhaja iz »nespametnosti« poslušalcev (D 34): čeprav so slišali, so kot gluhi, ne dojamejo, so prisotni, a hkrati odsotni. Ne zato, ker ne bi slišali, torej izvedeli, pa tudi ne zato, ker tega ne bi mogli razbrati, ker bi ne imeli pameti, saj ta pripada vsem, pač pa, ker so »nespametni«, to je nezbrani.[16] Ne zaradi presežnosti »nerazumljivega« in »zagonetnosti« torej, pač pa nasprotno, zavoljo njihove »odsotne prisotnosti« jim zveni to, kar slišijo, ambiguozno, »grozno čudno« in »nerazberljivo«; v tej »raztreseni zbranosti« ustvarjajo sami enigme, čudne sestave iz koščkov, ki niso povezani in ne spadajo skupaj, »strašila«. (Kot Homer, ki ni znal rešiti preproste uganke, ker je vedno ustvarjal čudovite spake.)

Si Heraklit prisvaja Pitijino pozicijo, ko se posmehuje pomembnežem od Homera, Pitagore do Efežanov? Pitijina avtoriteta izhaja iz tega, da skoznjo »govori bog«, iz »božanskega logosa«. Torej je za Heraklita prav »logos« tisto, kar daje avtoriteto? Bi to pomenilo, da je prav logos torej tista najčudovitejša, najbolj božanska naprava?

Čeprav se zdi najprej verjetneje, da bi bil orakelj originalna oblika, uganke pa kasnejši derivat, namenjen igri in zabavi,[17] takorekoč ni »ustnega izročila« brez njih. Najbolj znani in znameniti odgovori delfskega preročišča so pogosto formulirani v enigmatskem jeziku in uporabljajo standardne tehnike ugank (metafore, paradokse, heterogene besede) ter s tem zakrivanjem svojega pravega pomena zavajajo spraševalce; orakeljski odgovori tako funkcionirajo

16 Enigmatska beseda je *axynetoi*: ki ne »zapopadejo«, spravijo skupaj, povežejo, kar spada skupaj, zberejo, *legein*. Prim. M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, SM 1995.

17 Tako Giorgio Colli (*La sapienza* greca, 1977; 437): »la derivazione dell'enigma dalla sfera della divinazione«. Istega načela, da visoko ne more izhajati iz nizkega, se drži tudi v prev. *Rojstvo filozofije*, KUD Logos 2010, kjer (s. 42 sl.) kot primer za »resnost in pomembnost uganke v arhaičnem obdobju« in »malo pozneje, v obdobju sedmih modrecev«, navaja tudi »Kleobulovo slavo in predvsem slavo njegove hčerke Kleobuline«, ki da izhaja prav iz zbirk ugank. Uganka pa je pri tem zanj že »počlovečenje« božanske »ajnigmatičnosti« v enigmo, pa naj bo boj za njeno rešitev (v tem vrstnem redu) agonija, agon ali zgolj še igra.

kot »božanska uganka«, kot »igra« (usodna, seveda) bogov s smrtniki, ki vedno »potegnejo kratko« in tako na lastni koži izkusijo svojo mejo. A vsi ti »dobro znani primeri« so iz (Herodotovih) zgodb, predvsem pa iz tragedij; ali ne gre torej morda le za učinkovito »napravo« za pripovedovanje zgodb (s katero je mogoče ustvariti zaplet, dodati dramatičnost, usmerjati pričakovanje razpleta tako, da zgodba sama postane uganka, ki čaka na razrešitev)?[18]

Uganka, vprašanje ali izrek, je zastavljena tako, da zahteva nek »sprevid« (»preudarjanje«, »presojanje, »razbiranje«, so-*phronein*), da bi prišli do odgovora ali pomena, ki je »prenešen« in zato »dvojen« ali »zmaknjen«. Ugibanje je nekakšna vaja v odkrivanju novih, še neznanih, neutečenih povezav in rabe stvari, ne le po dveh tirih hkrati, ampak zunaj njih. Pravilnost rešitve je odvisna od potrditve zastavljalca uganke. Ugibanje, da je orakelj morda dajal dvoumne odgovore, ker je hotel prikriti, da ne pozna rešitve, spregleda, kako rešitev nastaja ravno z ugibanjem: kdor ima vprašanje za preročišče namreč sam ne pozna odgovora, orakelj naj bi mu namesto z rešitvijo odgovoril z uganko prav zato, da bi se izognil (napačnemu) odgovoru – pravilnost odgovora bo moral torej uganiti, preveriti in potrditi zastavljalec vprašanja sam, orakelj lahko samo »ugiba«. Vendar ne more »zgrešiti«, ker »daje na znanje«, da je največje znanje samo po sebi nesmiselno – nekdo ga mora »brati« kot znanje in ga tako interpretirati.

Orakeljsko in gnomično, »pregovorno« modrost povezuje in druži ravno ta ljudska oblika izrekov in ugank. Uganka in rek, pregovor sta del istega mehanizma, ki deluje v obe smeri; pregovor lahko spremenimo v uganko in nazaj. Orakeljski odgovori so izreki, skrčeni v ključ; ne samo, da isti ključ, ki odpira, tudi zapira, temveč sploh ne klikne vedno. Tako tudi pregovor skrči celoto »pregovarjanje« v ključne besede in ti pregovorni izrazi – rekla funkcionirajo potem v jeziku kot prazni mehanizmi pomena, zunaj konteksta, za vse čase, a hkrati nerazumljivi (brez dodatnih ključev). »Ključ« ne razlaga in tudi ne skriva, ampak »obrne nazaj« ali »naprej«. Nekateri kriptični ostanki ali spomeniki, ki prečkajo čase in jezike,

18 Tako pa Fr. G. Naerebout, Kim Beerder, *Gods Cannot Tell Lies: Riddling and Ancient Greek divination*, v: *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry* (Jan Kawapisz et al.), 2013, s. 121–148.

morda kažejo, da je nerazumljivost sicer mnogotera (čeprav se zdi, da izhaja bolj iz izgube konteksta splošno znanega, kot iz skrivnostnega izvlečka božanskega vedenja, nikoli docela razumljivega izvora religioznega, pesniškega občudovanja in filozofskega čudenja), a vselej glede na ta jezikovne izraze, ki se že na začetku izmikajo enoznačnemu razumevanju, da bi kot slepi potniki nespremenjeni potovali skozi čas. (Izhajajo: »od kamnov in dreves (hrasta)« in so kot »adonisovi vrtički«, »solatna postelja« ali »zeljnata glava« ...)

Če s ponovnim branjem že »prebranega« ni mogoče odkriti iz »selekcije« izključeno žensko pisanje in spremeniti izbor, ki ga je »pokazal čas«, pa je mogoče tekste pesniškega in filozofskega kanona brati na nov način in zunaj uveljavljenega okvira »delitve dela« in hierarhije »temeljnih« in »drugih« del. »Dekodiranje« reprezentacij, izključitev, zakrivanj, travestij (kjer je nevidnost, slepota hkrati znamenje prikrajšanosti ali pa uvida), ne proizvaja alternativnega kanona, gotovo pa divergentno bibliografijo. Kleobulina se s tremi ugankami ne prišteva »med velike avtorje«, pravzaprav se ne navaja niti kot avtorica; vse, kar je od nje ostalo, je ta »šibki glas« ugank. »Sporno avtorstvo« in »ime«, nekakšna »slavna anonimnost«, če ne že kar fiktivnost jo povezuje s slavnimi ženskimi osebami »tistega časa«, tako literarnimi kot ne; meja med njimi je zabrisana in komajšnja. – To sicer velja, ali bi vsaj moralo veljati tudi za nepozabne moške starega sveta, saj razen imena in nekaj fragmentov, ki jih bolj ali manj arbitrarno navajajo kasnejši, njihova avtoriteta nima in nikoli ni potrebovala kakšnih »zanesljivih zgodovinskih dokumentov«.

Morda to (razliko)[19] najbolje ponazarja ločitev Helene od njenega imena. Tako se Evripidova *Helena* skriva v Egiptu, v Trojo pa gre le njena podoba, prikazen, *eidolon,* fantazma, ki jo ustvari Hera. Da je »Helena« »konstrukt«, ki naj upraviči vojno, je menil tudi Herodot. Gorgiasova »obramba« njenega dobrega imena[20]

19 Odisej, že pregovorno zvijačen (*poliainos*, *poikilometes* ...), se zna tudi ločiti od svojega imena; njegov primer kaže, da slavno ime lahko ogroža življenje nosilca, a to je usoda junakov; 19 Odisej, že pregovorno zvijačen ɔr ogroža njeno spodobnost, če pa je poročena in je njeno ime še vedno v obtoku, postane bežeča lastnina.

20 Podrobneje o tem Andrina Tonkli Komel, *O prepričljivosti govora*, Phainomena V/15-16 (1996), 184–199.

pa z dokazovanjem njene neodgovornosti (pa naj bila odvedena s silo, osvojena s prepričevanjem ali zapeljana z ljubeznijo) sugerira: tudi če bi zares obstajala, bi bila »utvara«, nekaj, »za kar gre«; a tudi če bi šla v Trojo, bi ne vedela, kaj počne, pa tudi če bi se spomnila, bi tega ne mogla povedati. Je hkrati to in nekaj drugega, združuje spomin in pozabo dejanj, iz katerih je izključena, hkrati vzrok in zdravilo vojne, zla in bolečine. Ko imitira samo sebe, ujeta med slavo in prezirom, ne umre junaške smrti, ampak postane fikcija, lažna resnica, enigmatska prikazen.[21]

Kleobulina (imenovana po očetu) ali Eumetis (kot jo je klical oče) je postala generično ime ugank in kot Helena označuje, vzpostavlja in imitira nek »prostor«, kjer se prepletajo različne zgodbe, glavne in prečne ter se vmes vpletajo nova srečanja in pozabe. Ta pisana geografija ne obeta »avtentičnih virov« in »prave ženske« ali »alternativnega kanona«, prej alternativo kanonu. Gorgiasu gre (v *Zagovoru Helene*) tako le za igro prepričevanja, obračanja dokse, pri čemer je »ta, ki vara, bolj pravičen kot ta, ki ne vara, in ta, ki je prevaran-zapeljan, bolj dojemljiv-pameten kot ta, ki ni« (B23) – nismo namreč mi, ampak je »*logos* gospodar« (velika moč, primerljiva s fizično silo, čeprav ni to). »Pravična prevara«, *dikaia apate*, »zavajanje z razlogom« je lahko tudi »kraja«, vendar ne *bia*, ampak s tehniko prepričevanja, *peitho*. Vsa imena so ujeta v jezik, ustvarjena

21 Tako skuša npr. »nastop tretjih sofistov in feminizma proti tiraniji platonistov in patriarhatu« povezati pregovorno lažnost-ponarejenost žensk in sofistov ter združiti moči proti akademskemu diskurzu Ballif Michelle (*Seduction, Sophistry, and the Women with the Rethorical figure*, Carbondale South.Illinois UP 2001): V moški resnični zgodbi ženski manjka to, da ni moški, torej je lažna; ženske ne morejo biti avtorice, samo moški lahko dajo ženskam pomen, same po sebi so nesmiselne. Dokazovanje njihove resničnosti zgolj pristaja na avtoriteto, proti kateri je treba govoriti tako, da resnica ne postane relativna, ampak nerelevantna. (Prim. tudi Vitanza Victor, »*Some More« Notes, Toward a »Third« Sophistic*, 1991; Jarratt Susan, *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*, 1991; Wick Audrey,*The Feminist Sophistic Enterprise: From Euripides to the Vietnam War*, Rhetoric Review 1992, ki meni, da so bili sofisti utišani, ker so postavljali pod vprašaj patriarhat in njegove vojne). Sofistična tehnika protiargumenta, protigovora (*dissoi logoi*) je tako primer, kako je možno vzeti besedo in z mnoštvom interpretacij, tudi s pozicij žensk, vnesti disenz v vladajoči konsenz; in kaj je drugega »kanon«, če ne konsenz glede tega, kaj je »pravo znanje« in kaj »lažna modrost«; proti tej konsenzualni diktatu(ri) kolektiva išče »feministična sofistika« nov način pripovedovanja, ki vrne pogled teoriji, pokaže njeno fragmentarnost, izziva njeno avtoriteto.

ali pogubljena v jeziku in jih je mogoče spremeniti, v dobro ali slabo, le z logosom. Tako je Kleobulina droben detajl, ki ga poznamo le iz tega, kako je vtkan in pretkan, a hkrati lahko presenetljivo veliko pove o načinih tega tkanja.

»Pregovori in uganke« iz »otroštva jezika« so s svojimi »prispodobami« nekaj povsem preprostega, kar se razume samo po sebi, in hkrati na meji še razumljivega. Je torej bolj kot »dvoumnost« miselnega eksperimentiranja z jezikom in ustvarjanja agnostične situacije to zgolj »ambivalentnost« nesmiselnih zamenjav disleksije? Je v najboljšem primeru to, kar prihaja tu »skozi jezik« preprost ženski klepet v nasprotju z (političnim) logosom? Ali pa je v tem, da te stare Helene ne morejo ničesar povedati, a tudi niso odetost v tišino in ne odgovarjajo zgolj z molkom, mogoče videti nek drug namig – na drugačno nahajanje v jeziku in morda celo neko drugačno jezičnost? Toda Kleobulini se je skupaj z ugankami pripisovala prav politična pamet, čeprav naj bi se izražala le posredno, prek vpliva na očeta. Drugačnosti torej ne gre iskati v drugosti ženskega govorjenja, pač pa, nasprotno, prav v prisiljenosti, da javno govori skozi drugega, skozi moško persono, če naj ohrani žensko spodobnost. Domnevno »žensko enigmatičnost« bi tvorila torej prav ta nerešljiva zavozlanost njene »umeščenosti« in »vmesnosti«.

Če *semaino* pomeni, da niti ne povem naravnost, niti ne skrivam, ampak dajem znamenje (ki oscilira med besedo in sliko), vendar z avtoriteto (zapovedujem kot gospodar) – pomeni *ainissomai*, da govorim nejasno, zagonetno, prikrito, namigujem. Enigma se torej izogiba odkriti besedi in se odreka direktnemu prenosu smisla, vendar za razliko od metafore ne osvetli, ampak zatemni, skriva in mu da nek skrivljen, »nesmiselni« značaj; »nelogični logos« (*ainigmatodes*, na način *ainigma* in *ainos*, ki vključuje dve sporočili – resnično in lažno) opisuje ambivalentnost ali kar »pokvečenost« »zamolčevanega govorjenja«, »zatajenega in zakritega odkrivanja« (tudi z intenco zapeljevanja-zavajanja, seveda; tako *Odisseus polyainos* najbrž označuje njegovo prebrisanost, premetenost).

Torej morda prav s tem »skrivenčenim« »petjem«, ne z zunanjo podobo, tudi Sfinga terorizira Tebe. Sofokles govori o »kruti pevki« (*skleras aoidou*, Kr.O. 36) ter o Sfingi, »ki poje zagonetke« (*he poikilodos Sphinx*, 130); *skleros* lahko pomeni »skrivljen«, »hrapav«, »dreveneč« (glas), *poikilos* pa je »nerazumljiv«, »pisan, mnogih in spremenljivih barv, vzorcev, okrasnih vezenj, tkanj«, torej »zapleten

in pretkan« ali »pregost in zagoneten«[22] – s takim petjem torej prisili Tebance, da jo poslušajo in rešujejo njene uganke. Ojdipova uganka je trivialna, vendar je petje »device z zakrivljenimi kremplji« »preroško« (*chresmodon*, 1200) tako kot je delfski orakelj (*chresmos*, 711). Evripid (*Feničanke*) govori o »modrih enigmah učene device« (48) in Ojdipu, ki je »uganil«, »zadel nekako pravo rešitev« Sfingine pesmi, ali celo »zadel spretno napev Sfinginega nauka« (*tyngxanei de pos mousas ... Sphingos mathon*, 50). Tudi pri Lycophronu (*Alexandra*) je Sfingina monstruoznost povezana z načinom »prerokovanja« in ne z njeno pojavo: Kasandra ni govorila s tihim glasom orakljev, ampak je z »zmedenim krikom in divjimi besedami iz svojih skrivenčenih ust imitirala glas mračne Sfinge« (7). »Mračen«, obskuren« (*dysphrostos* iz *phrazo*, »naznanim«; sklenem nekaj, kar ne gre skupaj); »skrivenčenost« naznanila se manifestira tu skozi »skrivenčena« usta.[23] Kasandra je »grda« zato, ker »grdo« govori, natančneje, ker govori »grde stvari«; njena edina hiba je prav to nevšečno napovedovanje zla, ki ga ni mogoče poslušati.

Iskanje tega »zakrivljenega glasu« je iskanje mesta, rezerviranega za besedo teh, ki »nimajo besede«. Izkaže se, da to »mesto« ni molk; čeprav je »največji okras žensk«, te niso preprosto neme, njihovo govorjenje je na meji med »rogoviljenjem« po gorah in »govorjenjem naravnost« med prijatelji. Enigmatski jezik, pripisan ženskam, kot ženski jezik-prostor, je vselej »več kot en«, a ta »dvolični«, zatajevani in prikriti način izražanja »po ovinkih« je intimno povezan z diskretnostjo, ki se od njih pričakuje. Odkritost kompromitira inherentno žensko vzornost, žensko oglašanje mora biti

22 Odisej je *poikilo-metes* (13.293), asociira Metis, ki je iznajdljiva in se zna izmuzniti iz vsake zanke, z varovalnimi barvami, pegasta in pisana, preslepi tako, da postane neprepoznavna.
23 Pavzanijev *Opis Grčije* (IX. 9.26.3) navaja tudi manj znano verzijo zgodbe, po kateri je Sfinga Lajeva hči, ki s pomočjo »uganke« rodu razkrinkava svoje brate kot nezakonite dediče. Ker rešitev pozna samo zakoniti potomec kralja, Ojdip torej bodisi sploh ni rešil uganke ali pa je v tem trenutku že vedel, da je očetomorilec. (Sfingo, ki je vzniknila iz gore ali skale, povezuje z Ojdipom, najdenim v divjini, prav ta »avtohtonost«, oba na nek način izhajata iz »drevesa in kamna«.) Kako se je »bastardiziranje« Sfinge dogajalo in kako se je izoblikovala njena »izmaličenost«, je posebna zgodba, h kateri bi se veljalo vrniti, medtem ko njena neprepoznavnost ni nič tako zelo izjemnega. Tako kot uradni glas Pitije prihaja izza zavese, so tudi besede drugih žensk bodisi pokrite ali pa veljajo za nespodobne; Aspazija, ki kot govornica odkrito govori v javnosti, tako od nekdaj velja za »hetero«, ki odkriva telo.

zakrito enako kot žensko telo in je tako vedno že utelešeno.[24]

Ambivalentnost meje in roba, povezana s *hybris* junakov, je v ženskem dvojnem (preveč, odveč) glasu in stasu utelešena kot »hibrid«. Tako kot ni zgolj odeta v molk, tudi ni zgolj glas brez pomena, čeprav tudi modro govorjenje prihaja iz ženskih ust kot glasba (od Muz »mnogih laži, podobnih resnici«), »mnogoglasje« z od-več pomenom; ta mnogo- in prevečznačnost, ki se ne pusti zvesti na samo en glas (z ustreznim številom nog), naposled izpade »nesmiselno – kot novi ditiramb«, tp. se zavrne, da »ne ve, kaj govori« ali »ni pri sebi«, ko govori (govori s sposojenimi glasovi ali pa kot posoda).

Vsako oglašanje tako že pači ženski obraz, ki tako spačen popači govorjenje in javnost prostora. Povezuje se s fantazmo ginekokracije, pri čemer je enigmatski jezik (Sfinge) – »tiranski«. V grškem teatru ženski glas ni samo ambivalenten, ampak je junakinja pogosto naprava za proizvajanje tragične ambivalence. »Usodna dvojnost« veščega navajanja razlogov, ki karakterizira ženske kot možače, in enigmatske govorice (ne nujno preroške), ki potrjuje njihovo ženskost, »spesni« katastrofalne posledice. »Zato« polis zahteva, da je pokrita in govori pokrito, ne naravnost in ne javno.[25]

Asociaciranje ženske s prevaro se samo ujame v svojo povezavo, čeprav v tem najbrž ne gre vedno odkrivati zgolj Ojdipa. Tu gre bolj za govor, ki ne potrjuje, temveč sugerira, prikrito-enigmatično govorjenje, ki se ne sleče-razkrije, temveč namiguje, denuncira, vrši pritisk. V nasprotju s »političnim« dajanjem besede. Čim ženska dobi besedo, poje enigme, že s tem, da se kaže, je monstrum. Zmožna dveh kontradiktornih govornih načinov, resnice in prevare, je hkrati enaka, govori enako kot moški, a je nekaj drugega, ali pa je in »reče drugo«, a je prav to zgolj videz in past. A če molči, je dvojno zlo. Med nepreprič̌ljivo resnico in prepričljivo prevaro se zato vedno znova odkriva nek protislovni (ali oksimoronični) neprosti prostor govorečega molka, ženskega jezika in govorice kot monstruozne naprave, ki ustvarja mnogolike hibridne figure. »Modra devica«, Eumetis tako lahko sestavlja uganke za ženski kratek

24 O tem Ana Iriarte, *Las redes del enigma: Voces femininas en el pensamiento griego*, Taurus Humanidades 1990.

25 Kot neustrašna Antigona je tudi zloglasna Klitajmnestra pod javno persono »možate ženske« – »ženstvena«, njene besede se zdijo dobro izbrane in primerne«, *euprepes logos* – in prav v tem je bistvo pasti.

čas in okras, vendar ostanejo nedolžne le, kolikor jih je mogoče prezreti in spodobne le, če imajo moškega zagovornika.

Potisnjen na rob in diskvalificiran kot »ponaredek« sicer ni le ženski, »lažno resnični govor« je tudi sofistični in pesniški. Platon (Rep. 332b-c) tako »ugankarjenje« (*enizato*) poveže s pesniki, ki rečejo z drugo besedo, kar mislijo.[26] Pri tem ima v mislih *poietai*, ki »proizvedejo«, »napravijo« *poiemata* kot »naprave«, »izdelke« umetnosti-obrti (*poiesis*). Taki pesniki so sorazmerno pozna iznajdba. Dokler ne pesnijo, ampak opevajo, slavijo, izvajajo praznično petje-glasbo-ples, mimesis-imitacije in eikon-podobnosti ni mogoče povezati proti njihovi »umetnosti«. *Eikon* in *mimema* se sicer znajdeta skupaj v Evripidovi *Heleni*, 72–74, a morda pridemo prej do odgovora, zakaj je pesem le navidez prava stvar, pri Pindarju, kjer pesem ni neločljiva od svečane priložnosti in izvajanja, temveč je že sama kompozicija dragocen »izdelek«. Prav to pa utegne biti ključno: brez izvajanja je pesem morda še lepše zložena, vendar ne deluje več na isti način (ne kaže, ampak je prikaz: bolečine brez bolečine strahu brez strahu – kot v spominu). Pindarjeve obrtniške metafore najbrž nimajo namena pesništva izenačit z besednim rokodelstvom, ki je povezano z zvijačo in prevaro, prej z (novo) »napravo za slavo«,[27] »spomenikom«.

26 Tako tkanje skrivnih pomenov kot alegorične razlage pa ne zavrne le filozofski kanon (Sokrat v *Fajdrosu* npr. nima časa za sofistično razlago pesniških pošasti, Aristotel pa v *Poetiki* alegorije sploh ne omenja), pač pa se tudi v splošem mnenju povezuje s protidemokratskimi sentimenti in napadom na »zdravi razum« (»drugorek«, postuliranje »drugega« smisla, naj bo »globlji«, »skriti« ali »arhaični«, je »nerazumljiv mnogim, da bi bil prihranjen izbranim, ki razumejo«).

27 Fraza Jesperja Svenbroja, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, 1993, 49–50.

Čeprav nas ta spominski stroj odvede predaleč, nas prek nekega, Kleobulu pripisanega epitafa[28] (D.Laert., 1.89), morda pripelje tudi nazaj na začetek – k ugankam, ki v sebi skrivajo »napravo«. Nagrobni napis, pesem-kamen je že postavljena enigma, ki jo »bronasta devica«, »sfinga« zgolj nemo čuva, namreč: ali je sila spomina v pesmi ali v kamnu, v besedi, ki mora »teči«, da bi ostala, ali pa se ohrani le, če je neizbrisno zapisana v kamen;[29] kolikor ni za trajno slavo potreben nov, še trdnejši »rod« iz »zemlje in peči«, najbolje kar z ognjem privarjen na človeka tako, da postaneta nov rod, človek-bron? Je uganka lahko obračališče spomina; čeprav se zdi smešno, da bi jo vzeli resno? Kaj torej zdravi spomin in kaj mu »pušča kri«? Kleobulina je bila »pesnica-sestavljalka ugank v heksametrih« (DL); pomislek, ali so bile, tako kot arhaične elegije in jambi sicer, namenjene simpozijem (Plut.), vsebuje neko zanimivo zadrego, ki jo predstavlja tako sama »priložnost« kot »izdelovalka«, ki ni mogla biti hkrati tudi »izvajalka« svojih kompozicij, čeprav te sicer ne sodijo med »okrogle« pesmi, ki so šle iz ust v usta, ampak v pogovorni del gostije.

Na začetku petega stoletja (pr. n. št.) se ni ločila le filozofija od pesništva (kot gre o mit o logosu), ampak tudi pesništvo od pesmi. Ksenofan, ki je začel staro vojno med pesništvom in filozofijo, je sprovociral pesnike, da so branili Homera tako, da so interpretirali njegove pesmi alegorično. *Mousike* sicer nikoli ni postala samo literatura, saj obsega vse umetnosti, povezane z Muzami, a ravno v tem, da se jih razume kot umetnosti, tiči sprememba. Že to, da pesem postane

28 Dieogen Laertski (*Življ. filozofov*, 1.89) navaja Kleobulov epigram: »Sem broneno dekle na grobu Midasa in dokler bo voda tekla, drevje zelenelo, sonce sijalo in svetila luna, tekle reke in butali valovi, bom jaz na tem objokovanem grobu naznanjala mimoidočim, da tu Midas leži pokopan.« Kot dokaz, da je epigram njegov pa dodaja Simonidesove besede: »Kdo, ki zaupa svojemu umu, bi hvalil Kleobula iz Lindosa? Ki vedno tekočim vodam, cvetenju pomladi, vzplamtevanju sonca, zlati luni in nejenljivemu valovanju morja postavlja nasproti silo stele? Vse je šibkejše kot bogovi; kamen pa lahko zdrobijo celo roke smrtnih, to je bedasta naprava, poskus norca.«

29 Platon, ki tem »egipčanskim« spominskim napravam in iznajdbam, kot je znano, ni zaupal, pravi (*Fajdros* 264c), da se napisani govor ne razlikuje od Midasovega napisa; – narejen je kot spomenik in vseeno je, kaj najprej preberemo in kaj nazadnje. (Problem takih »govorečih kipov« je, da spomin »zadržijo« (a ne dajejo) – s tem, ko se govori (pesmi) »napišejo«, postane govorjenje, izvajanje – »branje na glas«.)

poiesis, torej neko napravljanje, izdelovanje in poiema, produkt, izdelek, jo vzame iz obtoka, loči od priložnosti, ob katerih se izvaja, in spremeni v besedo, ki »resonira« s pomenom in daje na znanje (tudi samo) z znaki, brez glasu. *Sema*, znak-znamenje je kodirano sporočilo, ki ga je treba zapaziti in prepoznati (*anagignosko*) kot znak – nečesa drugega. Vendar to prepoznavanje znamenja ni ponovni priklic, refleksija in reprezentacija, nasprotno, »spomniti se« pomeni tu anticipirati (*pronoesai*), predvideti to, kar prihaja, se zbrati v pričakovanju tega, kar bo, v tem smislu jasnovidnost. Ta zmožnost zapaziti znak in hkrati dojeti, kaj pomeni, je *noos*. Sema (kot znamenje nasploh in posebej kot spominsko znamenje, spomenik, nagrobnik) je »to, kar spomni«, vrne (obudi, oživi) iz pozabe, odstotnosti v smislu nezbranosti. To spominsko obračališče obratuje kot »enigmat«, ki obrne pozornost tako, da zakrito sploh vzbudi pozornost – postane čudno in omogoči pod krinko nečesa drugega uganiti-prepoznati pravo; na ta način proizvede *noos* (*nous*), ki prav tako deluje kot »noemat«: vrne spomin iz odsotnosti (reztresenosti, pozabe, spanja, smrti), ga spravi zopet k sebi, oživi, da spet misliti.[30]

Vendar ima spominska naprava poleg tega, da »znova spomni«, še drug pomen, namreč prav zadrževanja spomina. To ne velja le za zapisovanje v kamen ali še kaj obstojnejšega (ki naposled vendar ne more kljubovati času). Simonides iz Keiosa, ki se je posmehoval Kleobulovemu spominskemu napisu, je sicer tudi sam pisal epigrame. Torej najbrž ni imel za bedasto samo pisanje na kamen, ampak predvsem primerjanje dolgotrajnosti takega napisa z vodami, ki bodo vedno tekle; spremeni jih v vedno-tekoče vode in tako dokaže neobstojnost metafore. Kleobulova naprava je torej slaba, ker je slabo zložena (ne, ker je naprava), njegove so boljše. Poleg tega pa je iznašel novo mnemotehniko, ki spomina ne vstavi v prostor kot spominskega obeležja, ampak ustvari prostor in podobo v spominu. (Menda jo je odkril po naključju, ko si je zapomnil obraze gostov po njihovem sedežnem razporedu za mizo.) Toda ta spominski zemljevid in tehniko memoriranja je njegov gostitelj prav tako zavrnil kot slabo dobro, češ

30 O tej povezavi, Nagy, *Sema and noesis*, 1983, v *Greek Mythology and Poetics*, Cornell Uni. 1990.

da zaradi nje ne more pozabiti, kar bi rad, in pozabi to, česar bi se rad spomnil; torej se ni izkazala za nič boljše zdravilo kot pisava, ker ni bila nič drugega kot ravno zapis – v spomin. (Pri tem je bil stari mojster še kar se da dosleden, saj naj bi iznašel dodatne črke grškega alfabeta ter tako fiksiral mdr. tudi znamenite samoglasnike.) Platon-Sokrat take tehnike pomnjenja in spominjanja v *Fajdrosu* (276b) primerja s kratkotrajnimi Adonisovimi vrtički, ki za razliko od pravega sejanja v dušo ne ohranjajo spomina, ampak le njegov videz.[31] Da bi ujeli pravi ton tega kratkotrajnega videza spomina, je treba torej Kleobulini in njenim enigmatskim napravam dodati »družico«, ki se je spoznala na »vrtove«.

PRAKSILA (sredi 5. st. pr. n. št.) iz Sikiona pri Korintu

Antipater iz Soluna jo vplete v svoj venček devetih slavnih Muz, ki jih je (poleg nebesnih) »smrtnikom dala zemlja«. Slave ji niso prinesle le zborske pesmi in himne, ampak predvsem kratke »lirske« pesmi, ki so se pele (ob liri) na »gostijah«, natančneje »skupnem pitju« (simpoziju) po obedu. Atenaj v svoji obširni zbirki »poobednih modrovanjh« (Deipnosophistae, XV 694) navede njeno ime in zapiše, da je bila občudovana kot sestavljalka takih »pivskih pesmi« (*skolia*) in meni, da beseda pomeni »skrivljen«, »pokvarjen«, vendar izhaja iz nepravilnega, navzkrižnega vzorca, po katerem so se pri petju teh pesmi menjevali udeleženci na »veselici« (niso namreč nastopili kar vsi po vrsti, temveč le ti, ki so znali lepo peti), ne iz njihove nespodobne vsebine. Potem pa, tako kot pri Kleobulini, doda primere teh simpotskih pesmi brez imen. Iz te anonimne zbirke je dve mogoče povezati s Praksilo prek drugih virov. – Aristofan parodira njene verze v *Osah* (1238): »Poznaš zgodbo o Admetu, torej ljubi pogumne« in *Praznovalkah Tezmoforij* (528): »Pazi, škorpijon je pod vsakim kamnom«; Atenajeva anonimna verzija je nekoliko drugačna: »Pazi, da te ne piči, prevara vsake vrste preži v tem, kar ne moreš videti«. (PMG 749 in 750)[32]

31 "Adonisovi vrtovi" so tudi kot reklo dober primer ohranjanja spomina brez spomina.
32 D. L. Page, *Poetae Melici Graeci* (Oxford 1962).

Čeprav s tem avtorstvo ni zagotovljeno (stari komentatorji so uporabljali fraze kot: »pripisano Praksili«), je obveljalo, da je pisala pesmi, podobne tem. Wilamowitz tako tu zaključi, da ženska, ki je lahko pisala take pesmi, ni mogla biti dama, torej je morala biti *hetaira*, dobesedno »druga« (družica, družabnica, dekle za družbo, po analogiji z Odisejevimi »tovariši«, »drugarica«).[33] Za to domnevo nima nobenega potrdila. Pesmi, ki jih je ohranil Atenaj, so bolj podobne pregovorom kot pivskim pesmim; v njih nič ne napotuje na vino in pijanost; z »veseljaškimi« bi jih povezovala lahko le njihova »hudomušnost«, kolikor niso dobile tega prizvoka prav zaradi te povezave.

Na to kažejo verzi, citirani v starem traktatu o metru kot ilustracija za *praxilleion*, posebno obliko daktilskega metra, imenovanega po njej (nikjer ni izrecno rečeno, da je avtorica Praksila, le primerno se zdi, da bi bili njeni verzi izbrani kot primer mere, imenovane v njeno slavo): »O ti, ki gledaš ljubko skozi okna, devica od vratu gor, a spodaj izkušena žena.« (PMG 754) Ta enigmatična kombinacija nedolžnosti in izkušenosti bi lahko opisovala »nevesto«, ki je izkušnje pridobila pred kratkim. Hkrati pa se zdi, da tu nekaj ni kot bi moralo biti, da so izkušeni in neizkušeni deli ženske iz Kleobulovega recepta za poroko (ki naj bi bil: neizkušeno telo, a zrela glava), pomešani, zamenjani; sestavine so prave, a v sprevrženem sorazmerju. Ker se je zdelo sestavljanje tako nedostojno izkušene ženske nesprejemljivo, se je ugibalo, da je šlo morda za neke vrste uganko. Odgovor naj bi bil – luna: kot nedostopna devica visoko na nebu, spodaj, ko zahaja na obzorju, pa postane Endimionova soproga. Toda tudi če se v tej podvojeni uganki skriva luna, ali ne opisuje še vedno prehod, pretvorbo ženske (le da morebitni podton iznakaženja zbledi).

33 M. L. West, *Greek Lyric Poetry*, Oxford Uni.Press 1993, Uvod XIX. Tudi tukaj prevzema to domnevo in jo zopet poskuša omiliti. Njene pesmi, primerne za simpozije, bi lahko sugerirale, da gre za kurtizano, medtem ko bi njene zborske pesmi in himne prej kazale na spoštovano matrono, voditeljico zbora. Morda, ugiba, sta dve ženski z istim imenom združeni v eno, ali pa je Praksilino avtorstvo simpotskih pesmi fikcija. Voditeljica ženskih zborov, dodaja, pa je pred helenistično dobo vloga, v kateri so se ženske pesnice lahko najbolj naravno pojavile na dnevni svetlobi kot javne figure, tudi Sapfo je imela tako vlogo v družbi. (Dodati bi bilo treba morda, da tu ni »moralno vprašljivo« njeno nastopanje na simpozijih, ampak v anonimni pesmarici, ki je bila v obtoku od 5. st. kot »ljudsko blago«.)

Njena metrična inovativnost se očitno ni zdela sporna, kar potrjuje še en verz, ki se je prav tako ohranil v starem priročniku o metru, kjer avtor citira Praksiline ditirambe z naslovom Ahil: »Toda oni niso nikoli prepričali srca v tvojih prsih ...« (PMG 748) Na ta fragment se opira domneva, da je sestavljala zborske pesmi; ta naj bi bila namenjena tragiškemu zboru v čast Dioniza. Drugi fragmenti, pravzaprav zgolj aluzije na njene verzije različnih mitov, beležijo in torej jemljejo v poštev tudi tovrstne inovacije: da je Dionizova mati Afrodita, ne Semela; da je Krisipa (zlatega konja, *chrisippos*) ugrabil sam Zevs in ne Laj; da je bil Apolonov festival v dorskih mestih imenovan Korneia po Korneiosu, sinu Zevsa in Evrope, ki ga je vzgojil Apolon in njegova mati Leto.

Toda največje slave Praksili niso prinesle ne te hvaljene iznajdbe ne one problematične in z njimi povezane fantazije (Sapfo je tudi v tem ostala neprekosljiva), temveč njena himna Adonisu – ta naj bi bila tako nepozabno slaba, da je postalo njeno ime »pregovorno«. Zenobius, rimski sofist iz 2. st. n. št. je v svojem delu o pregovorih ohranil njen najdaljši fragment, ko je poskušal pojasniti reklo: »Bolj trapast kot Praksilin Adonis«; ne da bi se spuščal v poreklo rekla, pravi takole: »Praksila iz Sikiona ... je Adonisu, ko so ga tisti tam spodaj vprašali, kaj je najlepša stvar, ki jo je pustil za seboj, storila odgovoriti sledeče: »Najlepša stvar, ki sem jo pustil, je luč-svetloba (*phaos/phos)* sonca, in za tem svetle (*phaeina/phanos*) zvezde in obraz lune, in zrele kumare (*sikous)*, jabolka, hruške.« (PMG 747) Po njegovem bi le preprosti na duhu lahko kumare in temu podobno metal skupaj v isti koš s soncem in luno. Njegovo modrovanje se zdi vse manj prepričljivo,[34] čeprav so stari in moderni klasicisti pesem večinoma (re)citirali kot nesmisel in predmet posmeha.[35] Morda pa mnenje sploh ni njegovo in le uporablja stare obrazce; kritika je podobna Simonidovemu posmehovanju Kleobulu,

34 Da je mogoče fragment brati tudi drugače, dokazuje na prim. Jane McIntosh Snyder, *The Woman and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome,* South.Illinois Uni. 1989.
35 Tudi kršč. Tatian (2. st.) je prispeval k tej slabi slavi, menil je, da v svoji poeziji ni povedala nič uporabnega (vendar ni imel razumevanja tudi za Sapfo in druge), omenja pa, da ji je Lizip naredil kip.

da neumno meša človeške naprave z vednotekočimi vodami, soncem in luno ... (D. Laert. 1.89).

Očitek, da meša vzvišeno in nizko, predpostavlja standarde, po katerih so stvari tako razdeljene in ločene ter omogočajo nadzorovati pesniške stvore, kar pomeni, da si jemlje avtoriteto določanja. Zanimivo je, da je diskvalifikacija te pesmi preživela, medtem ko so njena dela izginila, še bolj pa, da ta drobec, ki ga je vzela s seboj kot dokaz slepote, lahko vrne pogled, govori nazaj svojemu »gostitelju«. Opisuje nam umirajočega Adonisa, ki se ne more odločiti, kaj najbolj pogreša, temveč (nebogljeno, mladostniško, v deliriju?) preskakuje od svetlega dneva in nočnega neba k svežim sadežem na vrtu (v »domačem kraju«?)[36] Pri tem pa njegova tožba neopazno zdrsne od najsvetlejše luči, prek nočne svetlobe zvezd in lune, k plodovom zemlje, kjer se pojemajoča svetloba in umirajoči Adonis »ob času« utrneta in zgubita v temo podzemlja.

Adonis, Phoeniksov sin je že kot deček s svojo lepoto tako očaral Afrodito, da ga je skrila v podzemlje, a tam se je vanj zagledala tudi Perzefona in ga ni hotela več vrniti. Spor razsodi Zevs in mu dosodi štiri mesece Perzefone, štiri Afrodite ter preostale štiri po njegovi izbiri; Adonis izbere Afrodito, kar mu navrže osem mesecev življenja in štiri smrti na leto.[37] Adonia je bil praznik ženskega žalovanja, atenski moški se ga niso udeleževali; feminiziran »orientalec«[38] je predstavljal nasprotje normativne grške

36 V grščini zveni »kumara« podobno kot Praksilino rodno mesto – torej: »kraj, kjer je živela«.
37 Pseudo-Apollodorus, *Bibliotheke*, III., 14, 4 (kompendij mitov in legend) kot vir navaja Heziodovo neznano delo (ki potrjuje Adonisovo feničansko poreklo) in pesnika Paniasisa (ki pravi, da je bil sin a-sirskega kralja Thiasa). Ko je bil še deček, je bil na lovu na merjasca ranjen in ubit. Ovid v *Metamorfozah* (X.) dodaja več podrobnosti in združuje več tradicij.
38 Kdo so bili Feničani (s.23sl.) ter o skupnem vzhodno-mediteranskem prostoru, ki ni nastal šele v helenizmu, temveč sega nazaj v železno in celo bronasto dobo: Carolina Lopez-Ruiz, *When the Gods Were Born. Greek Cosmogonies and the Near East*, Harvard Uni.Press 2010. (»Orientaliziranje«, »orientalizem« dobi v krogu medsebojnega vplivanja in prepletanja zavajajoč pomen; vzpostavljnje zveze, kontinuitete med staro in moderno podobo Vzhoda pa je nesporno mehanizem modernega orientalizma).
Dišeči sin Mire je bil morda kar Arabec, kot meni Marcel Detienne, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, 1977; (vir: Antimah iz Kolofona in Ovid).

moške samopodobe. Prazničnega povezovanja sezonske neplodnosti narave z moško nezmožnostjo, »ranjenostjo« se je tako (v primerjavi z Demetri posvečenimi Tezmoforijami) držala neka neprimernost (tu nekaj ni bilo kot bi moralo biti) in nespodobnost.[39]

Parjenje boginje in človeškega moškega ustvarja nerešljiv konflikt med dvema uveljavljenima hierarhijama: bogovi in smrtniki ter moškimi in ženskami. V človeškem razmerju je ženska z odnosom »ukročena«, podrejena pozicija je izenačena z žensko. Bogočloveški odnos te vrste spodnese obstoječo določenost spolnega položaja in identitete ter predstavlja uganko, ki je ni mogoče rešiti v utečenih miselnih okvirih. Treba je iti po ovinku in združiti nezdružljivo, prirediti hierarhije. Tisto, kar je pripovedovanju te in podobnih zgodb (Endimion in Selena) skupno, je opisovanje mladeniča v trenutku impotentnosti, ko je ne-mož.[40]

»Praksilin Adonis« se zdi tako še bolj čuden preostanek; njegova nebogljenost je povsem v skladu z »narativnim kanonom«, a vendar izpade iz njega kot pretirana. Praksila je tu prekinjena. Morda bi bilo treba tvegati skok k Sapfo, ne le zato, ker ima več besede (čeprav je fragmentarna) in je od nekdaj nesporna avtoriteta za »problematične zveze«: Afrodita-Adonis, Helena-Paris, Eos-Tithonos, v katerih se vsi moški po pesniški tradiciji nezmožni – prvi umira, je pravkar umrl (L-P 140a), drugi je epski slabič (L-P

39 V »Adonisovih vrtovih«, ki so jih ženske tudi v Atenah sadile v času praznovanja, so rastline hitro zrasle in ovenele, »vrtovi« pa naj bi postali ženska šala na račun moške spolnosti; namigom, da so ga praznovale ženske, ki so se spoznale na te reči, so se pridružili tisti, ki so v takih šalah razbirali še vse kaj drugega. Herodot (I.93) tako pripoveduje o »blodnicah« v Lidiji, ki naj bi si *tako* prislužile doto in si same izbrale moža; o sprevrženem babilonskem običaju (I.199) »tempeljske prostitucije«, ki se je iz vzhoda razširil na Ciper (211). O tem neobičajnem običaju v Korintu (čeprav je šlo tu za tempeljske sužnje) naj bi pričal Pindar (sk. fr.122), za njim Atenaj (Deip. III, 586), ponavlja Strabon (Geog. 8.6.20), kjer »sveta sužnja«, »kurtizana« in »prostitutka« tvorijo nekakšen hermenevtični krog. (Teh par referenc ter nekaj posrednih namigov kršč. avtorjev je zadoščalo, da so moderni viktorijanci nečisti kult Afrodite-Astarte-Milite povezali v sliko vzhodnjaške nekompetentnosti.)

40 Cratinus (fr. 330), Atenaj (69de), da ga je Afrodita skrila v glavo solate ali »solatno posteljo«; solata je tako ostala povezana z impotentnostjo.

16),[41] zadnji pa se stara (»Tithonova pesem«)[42] in s pojemajočim glasom, ki je vse, kar je še ostalo od njega, toži nebogljeno – kot »Praksilin Adonis«. Temveč predvsem zaradi tega, ker Sapfo pravi, da *to* z lahkoto pojasni. Približno takole pove: »nekateri pravijo, da je najlepša stvar na črni zemlji armada konjenikov, drugi pehote in spet drugi ladij, jaz pa pravim, da, kar nekdo ljubi. Kar je lahko narediti razumljivo; ženska, ki je daleč prekašala vse smrtnike po lepoti, Helena, je zapustila svojega odličnega moža, ne da bi se ozrla«. Če je Helena sama najlepša ter tako mera za presežno lepoto in je zanjo *to kalliston* Paris, potem tega ni mogoče spodbijati, razen z drugo mero. In več kot ima Sapfo povedati in lepše kot govori, bolj postaja sama del te zgodbe. Menander ji v *Leukadiji* pripiše, da je prav ona prva med smrtnicami skočila z Bele skale zaradi ljubezni do Phaona, lepega čolnarja (f 258). Kot Afrodita, ki pada z nje za Adonisom.[43]

Zdi se, da Sapfo odstopa od zgodb starih žensk, preneumnih, da bi se jih ohranjalo v spominu, razen, če niso bile neumne in čenčaste tako, da so to dokazovale s svojimi skropucali in »solato«; a vendar se tudi njeni fragmenti ne morejo izogniti povezave s solato. Na več kot en način. Če jo njeno identificiranje z Afrodito (in, prek nje, s Heleno iz Troje) povezuje s

41 E. Lobel and D. L. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* (Oxford 1963).

42»Novi« fragment 58 (odkrit 2004 v Koelnu, H.Gronewald in R.Daniel, se deloma ujema in dopolnjuje prej znani odlomek).

43 Bela skala, ki je v *Odiseji* povezana z vrati sonca in območjem sanj (24.11), za vrati Hada (11.222), tudi tu kraj, kjer »padata« bleščeči Phaon in za njim Afrodita v temo podzemlja. (O tem G.Nagy, *Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukos: ‚Reading' the Symbols of Greek Lyric*, v *Greek Mythology and Poetics*, Cornell UniPress 2000, 223–262.) Bolj kot ponovno odkrivanje bele skale, s katere se na robu sveta mečeta dnevna zvezda in nočno sonce, zapletena v to incestno astronomijo (vsaka zarja ali danica je spet žena sinu večernice), včasih pa se je z nje videlo celo črno zemljo stare matriarhije - velja tu opozoriti, da je izvirnost in celo subverzivnost tega skoka vedno že ujeta v varovalno mrežo »orientalistične inverzije«, kjer »rob sveta«, »podzemlje«, »drugi svet« lahko pomeni, da se tam začenja »drug svet« v nekem drugem smislu. Tradicija pripovedovanja o tujih krajih kot »narobe svetu« ali celo »protisvetu« sega od Herodota do Diodorusa Siculusa (ki v svoji »Biblioteki«, I.27.1–2, tako povzema, da je imela, »v nasprotju s splošnim običajem človeštva«, kraljica v Egiptu večjo moč in čast kot kralj in je med ljudmi žena vladala možu, ki je v poročni pogodbi pristal, da ji bo poslušen v vsem); strah pred špartansko amazonsko tiranijo, ki preganja atenske demokrate, pa kaže, da ni treba prav daleč, da se svet obrne.

»solatno posteljo«, ki slabi moč in možatost (ali kar *arete*), v Tihonovi pesmi sama pojema, dokler ne bo od nje ostal samo še glas[44] na robu sveta.

44 Page du Bois, *Sappho between Africa and Asia*, v *Out of Athens, The New Ancient Greeks*, Harvard UniPress 2010, 40–56, (omenja, da mitograf Hellanicus Tithonov pojemajoči glas spremeni v »pojoče pleme« Škržatov, ki ga v drugi različici srečamo v Platonovem *Fajdrosu*, 259bc) v odkritju novega drobca pesmi prepozna nesmrtnost njenega glasu, ki se stara, razteleša, a ne umre (ampak spremlja še umrle).

Literatura

Anonymus, *Dissoi Logoi*, T. M. Robinson, *Contrasting Arguments: An Edition of the »Dissoi Logoi«*, New York 1979.

Apollodorus, *The Library of Greek Mythology* (pr. Robin Hard), Oxford UP 1997.

Aristotle, Loeb Classical Library: *Art of Rhetoric* (LCL 193, pr. J. H. Freese), *Poetics* (LCL 199, p. S.Halliwell), *Nicomachean Ethics* (pr. H. Rackham), Harvard UP Cambridge, London 1926, 1995.

Athenaeus, *Deipnosophists* (pr. Charles Burton Gulick), Cambridge Harvard UP, London Heinemann 1927, rev. 1951.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* (pr. R. D. Hicks), London Heinemann 1925.

Pausanias, *Description of Greece*, Loeb Classical Library (p. WHS Jones) HUP 1918.

Plutarch, *Moralia* II (pr. Frank Cole Babbitt), Cambridge Harvard UP, London Heinemann 1928, 1956, 1962. (The Dinner of the Seven Wise Men 346–452).

Ana Iriarte, *Las redes del enigma: Voces femininas en el pensamiento griego*, Taurus Humanidades Madrid 1990.

Jan Kawapisz et al., *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, WG Berlin/Boston 2013.

Denys Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford UP 1962.

I. M. Plant (ed.), *Women Writers of Ancient Greece and Rome. An Anthology*, University of Oklahoma Press, 2004.

Mary Ellen Waithe, *Ancient Women Philosophers* v.1 (600 B.C.–500 A.D.), Kluwer Acad.Publishers 1987.

M. L. West, *Greek Lyric Poetry*, Oxford UP 1993.

Špela Ziherl

VLOGA PROLEPSIS V EPIKURJEVI FILOZOFIJI

1. UVOD

Epikurjeva filozofija je sestavljena iz treh delov: kanonike, fizike in etike. Že razdelitev sama pokaže na spremembo načina filozofiranja, ki je nastopila ob zatonu klasičnega grškega obdobja. Kanonika s svojimi dozdevno preprostimi kriteriji resnice nadomesti za peščico učenjakov rezervirano logiko Platona in Aristotla, in se z vsem dostopnim orožjem (tj. postavitev zaznav v središče spoznavanja sveta) bojuje proti njej. Metafizika je zamenjana s fiziko, ki namesto idej in abstraktnih pojmov ponudi materialno razlago temeljev sveta, atome in praznino. Etika sicer ostaja etika, a se njena vsebina zato nič manj ne spremeni: od razumevanja človeka kot državljana se odkrije človek kot posameznik, ki ga bolj kot vrojen razum vodi izkustveno učenje iz poskusov in napak. Življenje postane najpomembnejši problem, ki ga mora filozofija razrešiti.

Delno je razloge za specifičnost Epikujeve filozofije najti v spremenjenih političnih razmerah. Aleksandrovo osvajanje prinese propad mestnih državic polis, na njihovo mesto pa stopijo imperij in številne monarhije, v katerih ljudje izgubijo svojo politično moč in s tem okvir svojega delovanja. Stik z drugimi kulturami, nestabilnost novih okoliščin, porušen vrednostni sistem itd. gotovo vsaj delno pojasnijo motive, ki so vodili Epikurja do zapovedovanja naukov, v

katerih je vsakdo lahko našel oprijemljiv nasvet za življenje: samozadostnost in anonimnost ne potrebujeta politične stanovitnosti, preprosto življenje ne rabi moči in oblasti, za iskanje resnice pa so dovolj zaznave, občutja in prolepsis, ki temeljijo v izkustvu in jim priviligiran družbeni položaj nič ne koristi. Seveda njegovi nauki niso bili preprost odziv na družbene razmere, in četudi bi v njih hoteli najti le to, bi bili poleg stoicizma in skepticizma tisti, ki so najbolj zaznamovali duhovno ozračje helenizma.

Običajno se Epikurja razume skozi optiko etike, ki naj bi ji bila podrejena tako fizika kot kanonika. V nalogi bom preizkusila, če in kako se da Epikurja razumeti na drug način in skozi kanoniko upravičiti njegovo fiziko in etiko. Površno branje namreč zbuja občutek, da je Epikur iskanje resnice podredil pručevanju najboljšega možnega načina življenja, kar bi lahko omajalo vrednost njegove filozofije, če filozofijo razumemo predvsem kot dejavnost iskanja resnice. Ključna vprašanja bodo zato, kako je Epikur v razmerju do svojih predhodnikov razumel filozofijo in resnico ter kakšno mesto imajo zaznave, občutja in prolepsis (kriteriji resnice in jedro kanonike) v njegovem sistemu. Posebej se bom osredotočila na prolepsis, brez katerih mišljenje in iskanje resnice ne bi bilo mogoče.

2. KANONIKA

2. 1. 1 Kanonika kot teorija spoznanja

Kanonika (grško ὁ κανών "drog, palica; merilna palica"; latinsko: *norma, regula*) opravlja podobno vlogo kot logika v drugih filozofskih sistemih, saj vsebuje teorijo spoznanja in nauk o metodi. Predstavlja kriterij za ločevanje resničnega od lažnega. Vendar se od logike v pomembnem razlikuje; če je logika predvsem analitičen pripomoček za mišljenje in navadno prinaša formalna pravila, ki jih izjave, če naj bodo resnične, morajo upoštevati, pa se kanonika ukvarja predvsem z njihovo vsebino in določa pravila za spoznavanje le glede na to, ali so trditve posledica te vsebine ali ne. Če lahko v aristotelski logiki urejamo in proučujemo sodbe kot sodbe, imajo v kanoniki te smisel le, kolikor se navezujejo na zaznave (αἰσθήσεις), občutja (πάθη) in prolepseis(προλήψεις), ki so po Epikurju edini kriteriji resnice (κριτήρια

τῆς ἀληθείας).[1] Vse trditve izvirajo iz teh kriterijev in se morajo nanašati nanje, da ne sežemo prek meje možnega spoznanja. Epikur zavrne dialektiko kot prazne marnje. Če neka trditev zadosti trem kriterijem kanonike, potem je resnična. V nasprotnem primeru je prazna beseda: "*raziskave /zetesis/ so dveh vrst: ene se nanašajo na stvari, druge na golo besedo*".[2] Prazne besede so tiste, ki jim zaznave, občutja in prolepsis (πρόληψις) nasprotujejo oz. jih izkustvo ne potrjuje. Ti kriteriji predstavljajo edine legitimne vire, iz katerih lahko črpamo material za trditve/sodbe, hkrati pa to niso le viri za spoznavanje, iz katerih bi lahko oblikovali neko svojelastno resničnost po Platonovem zgledu, temveč so najpomembnejši, inherenten del spoznanja samega. Kot bomo videli se zaznave, občutja in prolepsis oblikujejo neposredno, samodejno, brez naše (razumske) vpletenosti, in zato kažejo svet najbolj objektivno. Niso le prva stopnja na lestvici spoznavanja, temveč so edina merila resnice.

Zaznave, občutja in prolepsis so vedno resnična; zmota se lahko pojavi le v naši interpretaciji le teh oz. v dodajanju napačnega mnenja. Če jim pustimo biti le to, kar so, nam kažejo svet, kakršn je. O tem, kakšno vlogo pri tem igra razum, ki ga ni med kriteriji, je med Epikurjevimi deli ohranjenega bolj malo. Razbrati je, da je sicer še vedno vrhovna instanca pri presojanju o tem, ali se neka predstava, misel ujema z dejanskostjo, vendar pa se njegova vloga skrči na potrjevanje in zavrnitev pričevanja zaznav, prolepsis in občutij – brez vezi z izkustvom spoznanje ni spoznanje. Trditve, ki jih postavljamo v svetu, se več ali manj oblikujejo samodejno; mnenje porodijo zaznave, občutja in prolepsis, a ker lahko te svet opišejo na več načinov (stolp je od daleč videti drugačen kot od blizu), lahko postanemo pozorni le na enega od the vidikov in ga zamenjamo z edino resnico. Če zaznave, občutja in prolepsis potrdijo ali ne ovržejo nekega mnenja, ki se porodi iz njih, potem je trditev resnična, v nasprotnem primeru je zmotna. Kanonika noče preobračati preproste, vsem dostopne resničnosti. Beleženje, opisovanje tistega, kar nam nosijo čuti (in v nekaterih primerih tudi um – več o tem v nadaljevanju) ali čuti vsaj ne ovržejo, je edina verodostojna metoda za odkrivanje resnice. Resnica, ne le da ne potrebuje neskončnega dokazovanja, temveč jo to od nje celo odvrača in je eden izmed razlogov, zakaj je kanonika potrebna – kot opomnilo, da za resnico in filozofijo

1 Diogen Laertski, 10. 31., cit. po Marx, 1989, 119–120.
2 Diogen Laertski, 10. 34., cit. po Marx, 1989, 121.

potrebujemo le pozorne čute in nezaletavi razum, ki ne sega dlje, kot vidi. Kar čuti potrdijo ali vsaj ne ovržejo, je po Epikurju resnično; vse ostalo je neresnično ali pa še čaka potrditve.

Pri nejasnih, nevidnih stvareh, ki jih s čuti ne moremo zajeti, moramo "*izhajati iz vidnih pojavov/phainomena/ kot znamenj. Saj so vse naše misli/epinoiai/nastale iz čutnih zaznav na podlagi sovpadanja /periptosis/ in ustreznosti /analogia/ in podobnosti /homoiotes/ in sestavljanja /synthesis/, pri čemer nekaj prispeva tudi razumski premislek /logismos/*".[3] Stavek se bo v nalogi še nekajkrat pojavil in bo na drugih mestih podrobneje razčlenjen, a zaenkrat zadostuje, da vemo, da lahko po Epikuru z razumom sklepamo o svetu tudi na neposreden način (pri čemer je resnica to, česar čuti ne ovržejo), za katerega se vsaj zaenkrat zdi, da ga občutja, prolepsis in zaznave same ne morejo prinesti. Glavni razumski razmislek, ki ga Epikur pri interpretaciji pričevanja zaznav dopušča, je sklepanje po analogiji. Zavrne silogizme, zapleteno dokazovanje svojih predhodnikov in razumu zooža doseg delovanja. Jasno je sicer, da je sklepanje po analogiji očiten poskus za spoznavanje s trdnim izhodiščem v izkustvu, ni pa povsem jasno, kako je Epikur opravičil, da je njegovo sklepanje po analogiji (ki lahko prinese tudi kaj drugega od atomov in praznine) edino pravilno.

Ker je delovanje razuma tako kot delovanje čutnosti posledica gibanja atomov, lahko razumemo kanoniko tudi kot del njegove fizike,[4] zaradi česar ne bo odveč pogledati nekaj osnov Epikurjeve fizike. Če lahko iz kanonike sklepamo, da bodo zadnji temelji narave nekaj materialnega (saj bi si težko zamišljali, da bi zaznave, občutja in prolepsis dali prednost čemu drugemu), pa še zdaleč ni očitno, zakaj bi morali biti to ravno atomi in praznina. Tako se morda res že na začetku zdi, da je obljuba naloge, da bomo iz kanonike skušali sklepati tako o fiziki kot o etiki, pretrgana, vendar to ni povsem res. Prvič, Epikur sam v tem ni videl nič spornega in je iz zaznav, občutij in prolepsis samih (tako vsaj trdi) po analogiji sklepal na zakone fizike; drugič, noben od treh delov Epikurovega sistema ne stoji povsem samostojno. Z omembo fizike se zato ne bomo odmaknili od kanonike, temveč jo

3 D. L., 10. 32, cit. po Marx, 1989, 120.
4 Bailey, 1964, 235.

osvetlili še z druge strani, po kateri kanonika ni le metoda spoznanja, temveč tudi poskus opisa delovanja razuma (in, kot bomo videli, izkustva nasploh).

2. 1. 2 Kanonika kot del fizike

Epikurjeva fizika govori o zadnjih temeljih sveta in narave, ki so za razliko od tistih pri Platonu in Aristotlu nekaj materialnega. Edino resnično so zanj atomi in praznina, s čimer obudi nauk predsokratikov, a mu da nov pomen. Ker se šele s Platonom in Aristotlom rodijo kategorije čutno-nadčutno, telesno-breztelesno, je Epikur prvi materialist, saj zavrne prvo plat Platonove medalje (nadčutno, breztelesno ...), ki je bila pri predsokratikih še neločena od svojega nasprotja. Namesto popotovanja od čutnega k nadčutnemu hoče filozofijo spet popeljati v svet izkustva, ki ga ne morejo zavrniti nobeni prazni razmisleki, ki bi potrebovali neskončno dokazovanje. Poleg atomov in praznine ni nič tretjega: bivajoče je in nebivajočega ni, vmesne stopnje svojih predhodnikov zavrne.[5]

O atomih in praznini lahko sklepamo na podlagi pričevanja čutov, a jih s čuti vseeno ne moremo zaznati, saj so zanje premajhni. Zato moramo sklepati na podlagi analogije. Ni sicer razumljivo (najbrž zaradi omejenosti virov), zakaj se Epikurjeva metoda o atomih in praznini razlikuje od metode, s katero razlaga nebesna telesa (kjer je najšibkejša razlaga enakovredna najbolj podkrepljeni), a zaenkrat to niti ni važno. Dovolj bo, da razumemo njegovo fiziko do te mere, da z njo bolje razumemo kanoniko.

Po Epikuru na podlagi zaznav vidimo, da se nič ne poraja iz nič, sicer ne bi nobena stvar potrebovala semen, temveč bi se pojavila ob kateremkoli času na kateremkoli območju in bi na koncu, če bi bila neskončno deljiva, z vsem svetom vred izpuhtela v nič. Tako morajo obstajati neki nedeljivi in neuničljivi delci, ki jih mora biti neskončno, saj drugače stvari ne bi imele snovi za svoje ohranjanje in obnavljanje. Če pa je atomov neskončno, je tudi svetov neskončno. Ker so atomi večni, jim je mogoče pripisati le obliko, težo

5 Reale, 2002, 139.

in velikost, vse ostale lastnosti pa so del narave minljivih sestavov, a enako realne kot lastnosti atomov samih. Na podlagi takih analogij Epikur sklepa tudi o nadaljnjih lastnostih atomov: ker zaznamo raznolike stvari, morajo biti tudi atomi različni med sabo. Ker nobenega atoma nikoli ne zaznamo, mora biti število njihovih oblik omejeno (ne sme presegati določene velikosti). Dostopna so nam samo gibajoča se telesa, ki morajo biti potemtakem sestavljena iz atomov in dovolj velika, da jih lahko zaznamo. Njihovo gibanje ne bi bilo mogoče, če ne bi obstajala tudi praznina (analogija s prazno škatlo in premikajočim predmetom v njej). Atomi se gibajo naravnost navzdol (glede na nas) in med seboj trkajo; drugače se sestavi pač ne bi mogli dogajati, kajti v praznini ni nobenega upora in vsi delci padajo navzdol z enako neskončno hitrostjo (Epikur je pravilno opisal dogajanje v vakuumu). Kar povzroča trke, so odkloni (klinamni) posameznih atomov, ki v naravne zakone vnašajo nekakšno svobodno voljo, s katero je mogoč začetek novega gibanja. Najbrž je Epikur, ki v ohranjenih virih nikjer ne govori o odklonu, iz očitnega dejstva človekove svobode po analogiji sklepal na svobodo atomov. Pravilnosti vseh teh sklepanj je sicer možno oporekati (npr. zakaj bi procesi na mikroravni bili identični s tisimi na makroravni; zakaj bi svet izginil brez nedeljivih delcev; prazna škatla ni enaka praznemu prostoru itd.), a za namene naloge to niti ni pomembno. Zaenkrat je dovolj, da vemo, da so sestavi zgrajeni tako iz atomov kot iz praznine in da je slednja kriva za njihovo deljivost, ki prinese smrtnost. Vsaka smrt odstopi snov rojstvu nečesa drugega, saj je atomov vedno enako, le njihove razporeditve se spreminjajo. Narava je po številnih poskušanjih naredila naš svet, dovolj stabilen da se ohranja (atomi so si ustrezali) in zato deluje po naravnih zakonih (klinamen te včasih izneveri). Epikur ob tem s posmehom zavrne Platonov nauk o netelesnosti večne duše, saj je edino, kar je večno in ne more učinkovati/ne čutiti učinka, praznina, torej skoraj prazen nič.[6]

Ker torej na svetu ne obstaja nič drugega razen atomov in praznine, tudi človek in njegov spoznavni aparat nista nič drugega kot njun sestav. Brez pomoči božje smotrnosti,

6 Bailey, 1964; Dewitt, 1954; Long, 1974; Sharples, 2000; Lukrecij, 3 .670–776, 1959, 74–76.

ki bi kot pri Platonu stvarem vnaprej podelila namen, Epikur poudarja primat narave, ki je sama iz poskusov in napak ustvarila naš svet in človeka. Zato se do resnice po njegovem ne dokopljemo po neskončnih miselnih ukanah, temveč je naša prva naloga, da raziščemo delovanje narave in sveta. Naravno sredstvo za to so čuti, občutja, naš spomin in razmislek, ki ne sega prek empiričnih podatkov. Nimamo oči zato, da bi videli, temveč vidimo zato, ker imamo oči, in skladno s tem je tudi naš razum posledica uporabljanja naravnih sposobnosti, ki so se preko uporabe izkazale za koristne. O tem priča tudi Lukrecij, saj "*na telesu rojeno ni nič, da bi v rabo bilo nam, pač pa, kar je rojeno, samo ustvarja si rabo*".[7]

Če lahko logiko razumemo kot teorijo delovanja razuma, lahko kanoniko razumemo bolj kot teorijo delovanja človeka nasploh oz. kot opis temeljnih stebrov, iz katerih je človek sestavljen in na katere se ves čas naslanja, ker želi v svetu preživeti in se v njem orientirati. Filozofija zato ni nič več kot podaljšek običajnega razuma, ki se trudi, da bi preko vestnega beleženja tega, kar mu nosijo čuti, izkustvo sem in tja prehitel. Znanje o nebesnih pojavih zanj ni potrebno, ker se človeka ne dotikajo kot morebitni tiger, ki se mu bliža; naše izkustvo ima vedno primat pred domišljijo. Narava po Epikurju ne pesni. Vseeno pa Epikur ni filozof, ki hoče človeka spraviti nazaj na raven živali, temveč nazaj v svet, ki ga je s prazno dialektiko že davno zapustil. Zato o razumu in resnici Epikur govori na raznovrstne načine in jima ne odmerja posebnega mesta znotraj svoje teorije: enkrat so vse zaznave resnične, drugič je resnična vsaka sodba razuma, ki je čuti ne zavrnejo.

2. 1. 3 Kanonika, resnica in filozofija

Poudarek na čutih in ne na razumu ni naključje, saj je Epikurovo pojmovanje resnice in filozofije, ki vodi do nje, drugačno kot pri njegovih predhodnikih. Na vsak način je nekaj, kar se sklada s prijetnim in naravnim življenjem: "*… če kdo pravi, da zanj ura za študij filozofije še ni prišla ali da je že minila, je podoben človeku, ki trdi, da za srečno življenje še ni čas ali da je že mimo*"[8]*ali "če nimaš pred vsakim svojim dejanjem ob vsakem času pred očmi cilja, ki ti ga predpisuje narava, ampak zaviješ pred koncem v stran in se obrneš proti drugemu cilju, bodisi da pred*

7 Lukrecij, 4. 834–835, 1959, 104.
8 Epikur, Pismo Menojkeju, D. L., 10. 122, cit. po Lukrecij, 1959, 523.

čim bežiš bodisi kaj zasleduješ, tvoja dejanja ne bodo ustrezala tvojim besedam"[9] *in "nemogoče je, da bi se človek osvobodil strahu o najpomembnejših vprašanjih življenja, če ne pozna narave vesoljstva, ampak domneva, da utegne biti kaj resnice v mitih. Zato brez poznavanja narave ni mogoče doseči čistega ugodja*".[10] Namesto da bi Epikurja, ki zagovarja naravnost in srečo kot smoter filozofiranja, omaloževali kot nekoga, ki mu je resnica drugotnega pomena, mu je, najmanj, kar je mogoče, treba pripisati iskrenost. Glede na to, da sta si duš(ev)ni mir in resnica tudi pri drugih filozofih pogosto blizu, Epikur eksplicitno zatrjuje le tisto, h čemur stremi veliko drugih filozofov, ki pa tega ne priznajo in se pokaže le v njihovih končnih rezultatih (božji um, najboljši izmed svetov itd.).

Do tega, kaj resnica in filozofija pomenita za Epikurja – čeprav o njima le redko govori eksplicitno – pa lahko sklepamo tudi brez ovinka v atomsko teorijo ali druge fragmente. Do podobnega sklepa, ki poudarja primat izkustva, pridemo tudi, če si pogledamo same kriterije kanonike. Brez kriterija, ki loči resnično od neresničnega, resničnega ne moremo najti, a obenem kriterij lahko postavimo le, če smo resnično v določeni meri že prej imeli. Ali kot pravi Diogen Leartski v poglavju o Epikurju, da "*ne bi nikoli mogli raziskati iskanega, če ga ne bi že prej poznali*".[11] Kot bomo še videli, Epikur resnico omenja na ne povsem jasen način, ima pa zanjo oblikovane kriterije (zaznave, prolepsis in občutja), zato lahko sklepamo o njej na podlagi njih: ker so kriteriji kanonike zaznave, občutja in prolepsis, mora biti resnica najprej nekaj, kar je bolj čutno kot nadčutno. Obenem to implicira, da je nekaj, kar je dostopno skoraj vsem ljudem, saj ima tudi brez učenja ali pameti vsakdo zaznave in občutja. Potemtakem pa mora biti tudi nekaj, kar je bolj naravno kot božje. Občutja in zaznave so del narave, ki jih imata tako žival kot otrok, bog pa jih navadno ne potrebuje. Torej je resnično nekaj naravnega, vsem razvidnega, bolj čutnega kot nadčutnega. Da je to v očitnem nasprotju s Platonovi in Aristotlovimi nauki, ni treba posebej poudarjati.

9 Epikurove maksime, 25. D. L., 10. 148, cit. po Lukrecij, 1959, 503.
10 Epikurove maksime, 12. D. L., 10. 143, cit. po Lukrecij, 1959, 502.
11 D. L., 10. 33, cit. po Marx, 1989, 121.

S tem se pokaže tudi Epikurjeva konsistentnost; kaj edino je tisto, kar je mogoče že vnaprej najti, ne da bi bila to neka samoljubna določitev resničnosti ali filozofova neutemeljena preferenca? Prav to, nekaj naravnega in očitnega, kar ne potrebuje dokazov, temveč nam je dano že samo po sebi. Epikur se torej nekako izmota iz znane krožnosti. Čeprav je sklepanje nekoliko naivno (saj vprašanje, kako interpretirati mnogotere klice narave, bržkone potrebuje prav toliko dokazov za svojo razrešitev kot dolgovezni silogizmi), gre pri kanoniki predvsem za metodo. In ta se od prejšnjih metod loči po tem, da temelji v svetu in se od njega noče ločiti; misel, ki je presegla navezavo nanj, so za Epikura prazne besede. Prazne besede niso le nevarne za resnico, temveč tudi za prijetno življenje, ki je z resnico tesno povezano, saj prinašajo nenaravne potrebe in neutemeljene strahove. Zato ni čudno, da so opis, analogije in podobno, kar brez čutnosti nima veljave, edine metode, ki nam o resničnem lahko kaj povedo. Iz istega razloga predstavlja fizika tako pomembno mesto v epikurjevem sistemu. Vse veje filozofije bi bile na koncu nepotrebne, če bi znali upoštevati svoje naravne meje.

2. 2 ZAZNAVE

Prvi in bržkone najpomembnejši kriterij resnice so pri Epikurju čutne zaznave. O njih /aistheseis/ najobširneje poroča Diogen Laertski, ki pravi, da so: *"resnične/aletheis/. Kajti (...) vsaka zaznava je nerazumska /alogos/ in ni zmožna nobenega spomina. Saj se ne giblje niti sama od sebe niti ne more, če jo giblje drugo, nečesa dodati ali odvzeti, tako kot ne more imeti mnenja ali pa se motiti. Ničesar ni, kar bi jih /čutne zaznave/ moglo ovreči. Čutna zaznava ne more ovreči nobene čutne zaznave, ki je po izvoru podobna, ker sta obe enako močni – niti neenakovrstne čutne zaznave, ki so drugačnega izvora, saj ne ločujejo istih stvari. Ena čutna zaznava ne more ovreči druge, saj se oklepamo vseh. Pa tudi razlaga /logos/ jih ne more ovreči, saj je vsaka misel odvisna od čutnih zaznav. Tudi obstoj zaznanih predmetov jamči za resničnost čutnih zaznav. Toda naše videnje in slišanje obstajata prav tako dejansko kakor občutek bolečine. (...) Tudi*

prikazni blaznežev in sanjska videnja so resnična. Saj učinkujejo. Kar pa ne biva, ne more učinkovati".[12]

Vlogo čutnih zaznav v spoznanju Epikur razume povsem drugače kot njegova predhodnika Platon in Aristotel. Oba sta zaznave kot legitimen vir spoznanja zavrnila zato, ker so nerazumske in relativne (odvisne tako od našega čutnega aparata kot tudi pozicije v prostoru). Epikur njuno sklepanje obrne in jim iz istih razlogov priznava resničnost. Vse zaznave (kot tudi prolepsis in občutja) so po njegovem resnične. Seveda pa to ne more biti resničnost v običajnem smislu skladnosti med zunanjostjo in zaznavo. Absurdno bi bilo domnevati, da so sanjska videnja enakovredna budnim zaznavam ali absolutna resnica v smislu matematičnih zakonov. Gre za resničnost, ki je sicer vedno absolutna (zaznave ne morejo biti ovržene) in vsaj na nek način adekvatna zunanjosti (na kakšen način, bomo opisali v nadaljevanju), a je hkrati tudi le delna (prikazuje le del realnosti) in nepopolna (potrebuje še neko drugo inštanco, ki lahko zagotovi skladnost med vtisom in pojmom).

Zaznava je vtis, ki ga iz zunanjega sveta dobimo prek čutov. Za Epikurja ta ni nekaj samovoljnega, saj "se ne giblje ... sama od sebe", temveč jo povzroči nekaj nam tujega. To je za Epikurja očitno dejstvo, ki ga ne skuša utemeljiti. Iz izkušnje vemo, da na zaznave ne moremo vplivati in da so neodvisne od naših morebitnih zahtev. Nekaj vpliva na to, da zaznavamo, in ker to nekaj očitno povzroča na nas nek učinek, mora tudi obstajati (saj je edino, kar biva in ne more učinkovati, za Epikurja praznina). Tako nam vsaka zaznava nosi neke informacije o svetu. Pa ne le to – po Epikurju nam zaznave nostijo informacije tudi na več ali manj tak način, na kakršen zunanjost obstaja, saj zaznave omogočijo mrene atomov, ki odtekajo iz zunanjih predmetov in se v pogosto neizmaličeni podobi dotaknejo naših čutil. Da bi natančneje razumeli, kaj to pomeni za njegovo kanoniko in celotno filozofijo, si lahko spet pomagamo z daljšim skokom v njegovo fiziko, kjer je opisan mehanski način, na katerega se zaznave tvorijo.

12 D. L., 10. 31–32., cit. po Marx, 1989, 120.

2. 2. 1 Duša

Duša (psyche, ἡ ψυχή) je pri starogrških filozofih razumljena kot neko duhovno sebstvo, ki označuje "življensko silo", torej vse, po čemer se vse živo loči od neživih stvari. Navadno zaobjema iracionalen del (duh/anima), ki je odgovoren za naše zaznavanje, in racionalen del (um/animus), kriv za naše emocije, misli, zavest. Epikur sam v ohranjenih virih ne dela te razdelitve in ima zato po mojem mnenju dobre razloge. Kot sem omenila že v prejšnjem poglavju, sta racionalen in iracionalen del zanj preveč prepletena in je vse, kar zanima Epikurja, celotno človekovo delovanje, ki je vedno skupek obeh delov. A če sklepamo po Lukreciju, je vsaj funkcionalna razlika obstajala: duša se po njem razteza po vsem telesu, njen osrednji del (um) pa ima sedež v prsih, saj tam čutimo čustva. Duh ima podobno funkcijo kot živčni sistem (čeprav je bil odkrit šele nekaj let kasneje), saj občutke iz mesa prenaša v um, nagibe pa v gibanje od uma do udov. Pri tem vsekakor ne velja zmotno mnenje stoikov, da je v resnici duša tista, ki vidi, in je telo le njen pripomoček; to po Lukreciju ne more biti res, saj drugače npr. premočna svetloba ne bi zmotila vida.[13]

Razlika med Epikurjem in njegovimi predhodniki (Platonom in Aristotlom) je predvsem v tem, da duša za Epikurja ni nekaj večnega, nematerialnega, ločenega od mesa, temveč je smrtna, telesna in nerazdružljiva od mesa. Če bi duša obstajala pred rojstvom, bi se tega spominjali; če bi lahko obstajala po smrti, nanjo bolečine, staranje itd. ne bi imele vpliva. Če ne bi bila telesna, ne bi mogla povzročati učinkov (očitno pa je, da lahko spravi meso v gibanje) ali biti vplivana od drugih stvari (zunanje stvari se je dotaknejo). Prav tako ne more obstajati neodvisno od mesa, saj sta drug od drugega odvisna: brez telesa bi se duša razpršila, saj je kot zrak in veter iz rahlih delcev, ki se sami od sebi ne morejo zadržati na enem mestu; hkrati pa brez mesa ne bi mogla zaznavati, saj ni sama tista, ki gleda, temveč to počno naša čutila. Velja tudi obratno: če meso ne bi imelo duše, ne bi moglo zaznavati, se gibati ali početi karkoli drugega, saj sploh ne bi bilo živo, temveč podobno kamnu.[14]

13 Bailey, 1964; Sharples, 2000; Lukrecij, 3. 360–365, 1959, 67.
14 Prav tam.

Duša je torej nek atomski sestav, zaradi česar je smrtna in podobna vsem ostalim stvarem. Sestavljena je iz štirih elementov: elementa, podobnega toploti, elementa, podobnega zraku, tistega, podobnega vetru, in neimenovanega elementa, ki ni podoben nobeni drugi snovi. Zrak omenja le Lukrecij, v ohranjenih Epikurjevih spisih zrak ni omenjen. Vzrok za tovrstno sestavo duše je najti v izkustvu: po smrti telo izgubi toploto in dih, obenem pa nam zaznavanje, mišljenje in čutenje pričajo o neki težko opredeljeni snovi oz. neimenovanem elementu, ki je tega sposoben.[15]

Epikur in Lukrecij pogosto poudarjata, da je vsak atomski sestav več kot skupek svojih delov. Atomi imajo le težo, obliko in velikost, medtem ko so za sestave značilne tudi barva in druge lastnosti. Na enak način so delci duše, ki niso nič drugega kot atomi, sami po sebi nezmožni zaznavanja, čutenja, mišljenja, njihov skupek pa vsebuje te lastnosti. Iz neživih delcev se lahko oblikuje tudi kaj živega. Na podlagi tega bi lahko sklepali tudi, da je duša enostavno akcidenca našega telesa (podobno kot je bilo pri Aristotlu), a se Epikur iz neznanega razloga temu upira. Razlogi so morda v tem, da bi se skladno s spreminjanjem telesa morala spreminjati tudi duša, kar pa pogosto ne velja (če telo ostane brez noge, bo duša ostala nedotaknjena): duša lahko čuti ugodje tudi kadar ga meso ne in obratno, hkrati je duša aktivna, tudi ko meso spi.[16]

Zato je Epikur ločeval med delci duše in delci mesa in mnogi so mnenja, da je pri tem presegel začrtane meje materializma. Sporno je pojmovanje četrtega elementa, ki ga ni moč opisati z ničemer iz izkustva. Hkrati ni povsem jasno, zakaj ne bi potem tudi pri ostalih stvareh predpostavljali nekega elementa, ki priča o njih svojskosti, npr. drevesnega elementa pri drevesih.[17] Če se še posebej težko strinjamo s prvim pomislekom (saj tudi ostali elementi niso veter, temveč so "kot veter", torej jih ne poznamo, temveč lahko o njih sklepamo le po analogiji), pa tudi drugi po našem mnenju ne predstavljajo prevelike težave za njegov sistem. Povsem v skladu z njegovo teorijo je, da so se delci za nastanek našega, relativno stabilnega sveta, morali združevati po neki ustreznosti, podobnosti, in če Epikur

15 Prav tam.
16 Prav tam.
17 Annas, 1994.

pravi, da so delci duše taki in taki, to ne pomeni, da je treba iskati neke religiozne vzroke zanje, temveč le da so – kot vsi skupki atomov na svetu – po obliki, teži itd. drugačni od ostalih; jasno je pač, da imajo ljudje neko posebno kakovost, ki jih neživa narava in rastlinje nimajo.

Duša je po Epikurju tako le akcidenca dušnih atomov, ki so drugačni od tistih, iz katerih je sestavljeno naše telo. Delci duše se od drugih razlikujejo po svoji gladkosti, okroglosti, majhnosti in posledično gibčnosti. Ker niso neka trdna snov, temveč so razpršeni kot zrak, veter, hlid, potrebujejo nek oklep, ki jih drži skupaj, kar pa ni nič drugega kot naše telo/meso, brez katerega bi se porazgubili in ne mogli opravljati svojih funkcij. Duša potrebuje meso, da lahko obstaja, meso pa potrebuje dušo, da je zmožen zaznav, čutenja, mišljenja, življenja. Duša je vseeno nekaj telesnega in tesno povezanega z našim telesom samim, saj lahko duša spravi telo v gibanje, kar ne bi bilo mogoče brez kontakta; duša trpi s teleson (npr. ko se napijemo), torej od njega ni neodvisna. Obenem ne bi bila sposobna učinkovati in čutiti, če ne bi bila sestavljena iz atomov. Po interpretaciji, ki poudarja etični vidik Epikurjeve filozofije, je eden glavnih razlogov, da je dušo tako tesno združil z mesom, dokazovanje njene smrtnosti.[18]

Prvi trije elementi duše omogočajo pojasnitev razlike v karakterijh (vročina z jezo, veter s strahom, zrak z vedrostjo) in dopolnjujejo pojasnitev, kako se dogaja gibanje zaznavanja, čutenja in mišljenja. Četrti, neimenovan element predstavlja dušo duše in je subtilnejši od njih. Omogoča njihovo gibanje in sploh vsako zaznavanje, mišljenje in voljno delovanje. Vsi štirje elementi so razporejeni po vsem telesu, a so bolj razpršeni kot atomi trdnih stvari, zaradi česar ne zaznamo vsake stvari, temveč le tiste, ki so večje od intervalov med njimi. Že med atomi, ki sestavljajo naše telo, so presledki, saj je, kot vemo, vsak sestav sestavljen tako iz atomov kot praznine: v te presledke se naselijo dušni atomi. Ko se nas neka zunanja stvar dotakne, se vzdrami neimenovani element, ki prenese gibanje na atome hlida, ki spravi v gibanje atome vetra in ti gibanje prenesejo na atome zraka, dokler gibanje ne doseže atomov našega telesa, kar omogoči, da zaznavamo ali se začnemo gibati. Če

18 Bailey, 1964; Sharples, 2000.

neka stvar povzroči preveč gibanja, umremo. Različne vrste atomov prodrejo skozi različna čutila.

Epikur in njegovi nasledniki poudarjajo, da mi sami ne gledamo, temveč vidimo, kar vključuje akt pozornosti z naše strani. O tem bo govora predvsem v poglavju o prolepsis. Pred tem si še na hitro poglejmo, kaj sploh sproži gibanje v nas oz. zaznavanje, mišljenje in čutenje.

2. 2. 2 Simularki

Ker se atomi ves čas gibajo, vsak sestav neprestano vibrira (tudi če to ni opazno); atomi v notranjosti neprestano stremijo k površju, a jih nasprotno gibanje atomov trdnih teles tam ustavlja. Na površju vsake stvari pa atomov ne ustavlja nič več, temveč se razpršujejo v vse smeri. Ker so te atomi/simularki zelo rahle sestave in votli, lahko neizmaličeno potujejo skozi ostale morebitne ovire in predstavljajo predmet kakršn je; ker se proces nenehoma odvija, ne vidimo posameznih simularkov, ki čutom niso dostopni (so le umu), temveč podobe.

Predstava, ki jo dobimo, ko neka podoba trči ob nas, je natančno taka, kot so atomi, ki jo proizvedejo. Vsa telesa namreč pokrivajo sloji atomov, ki se nenehoma luščijo s površine predmetov in odtekajo v vse smeri. Epikur pravi, *"da nastajajo čutne zaznave tako, da iztekajo iz predmetov ter vstopajo v nas nekakšni tipi (τύπων)(ali vzorci, skratka, simularki), ki imajo enako barvo in enake oblike kakor izvirni predmeti v velikosti, primerni našim očem in naši umski dojemljivosti"*.[19] Simularki se od predmetov razlikujejo po svoji rahlosti, ki povzroča, da so "nagli kot misel". Ker odtekajo nepretrgoma "*ustvarjajo v nas predstave enotnih, v sebi zaključenih predmetov ter vzdržujejo skladnost s svojimi originali*".[20] Ne zaznamo posameznega simularka, temveč njihov skupek, podobo. Ker se atomi nenehoma gibljejo, predmeti kar naprej vibrirajo in oddajajo simularke. Na predmetih pri tem ne opazimo pomanjkanja, kajti odlepljene atome neprestano nadomeščajo novi. Če na poti do nas simularki ne naletijo na ovire, predstavijo predmet adektvatno,

19 Epikur, Pismo Herodotu, D. L., 10. 49, cit. po Lukrecij, 1959, 507.
20 Prav tam.

lahko pa se zgodi, da se na poti spojijo, porazgubijo ali kako drugače spremenijo, kar privede do zaznav kentavrov in drugih stvari, ki predmetov, katerih zaznave so, ne opišejo adekvatno. Bolj kot smo predmetu blizu, več je možnosti, da bodo simularki ustrezali predmetu, ki ga predstavljajo, saj je manj možnosti, da na poti naletijo na ovire.

Obstajajo tudi tako fini simularki, da jih s čuti ne moremo zaznati in ki zato prodrejo neposredno v razum – tem ustrezajo npr. predstave boga. Sem spadajo tudi sanjske prikazni in videnja blaznežev (med spanjem izklopljeni čuti naredijo, da je začne umsko zaznavanje prevladovati). Kako ločiti med simularki, ki prikazujejo prikazni, kentavre, in tistimi, ki prikazujejo realne predmete, je na tej točki težko reči.

Kakorkoli naj že bo, tudi voh in sluh dobivata informacije na enak način, saj se tudi tu delci ločujejo od predmeta in potujejo k nam. O okušanju in tipanju Epikur v ohranjenih virih sicer ne govori, a je najbrž podobno; ker pa je pri tem stik s predmetom neposreden, bi morala ta čuta predstavljati predmet najbolj adekvatno in zato prednjačiti pred ostalimi čutili. Čeprav gre pri vseh zaznavah za nekakšen dotik,[21] s katerim nam zunanjost predstavi svojo naravo, pa je pri vseh Epikurjevih razlagah o zaznavah in zmoti v ospredju vid.

2. 2. 3 Zaznava in resnica

Vsaka zaznava je torej popolnoma skladna z zunanjostjo, ker je vedno taka kot atomi, ki od zunaj zadanejo čutne organe, a se hkrati od zunanjosti tudi razlikuje. Atomi lahko na poti do nas izmaličijo podobo predmeta, tako da nam zaznave sem ter tja predmeta ne prikažejo tako, kot je v dejanskosti, temveč npr. okrogel stolp (pravokoten stolp, kot naj bi ga videli v daljavi). Navidezno neskladje je razrešeno, če vemo, da okroglega stolpa zaznave sploh nikoli ne prinesejo, kajti "okrogel stolp" je že delo pojmov in mnenj, ki so vedno lahko podvrženi zmoti. Zaznave nam vedno prinašajo le neke podobe, ki so, če jih le opišemo, vedno resnične.

21 Lukrecij, 3. 161–165, 1959, 62.

Vidimo res nekaj, kar izgleda kot okrogel stolp. Zaznava nam resda eno in isto stvar kaže enkrat okroglo, drugič pravokotno. Če Epikur tako pri zaznavah kot pri prolepsis govori o "jasnem videnju (enargia)" (ko smo na pravi oddaljenosti od stolpa, ga vidimo jasno in razločno, torej pravokotno), to ni neka poljubna točka, s katere po slučaju adekvatno vidimo predmete, temveč dejanskost, kolikor smo je sposobni in ki se ji niso mogli odpovedati niti Platon niti drugi filozofi, ki so bili mnenja, da nas čuti varajo. Čutom lahko varanje prisodimo sploh le, če imamo katere od zaznav za resnične. Ali kot pravi Epikur, "*če se bojuješ proti vsem čutnim zaznavam, sploh ne boš imel ničesar, na kar bi se opiral, ko boš presojal tiste zaznave, ki jih imaš za lažne*".[22]

Če je pri drugih filozofih jasno videnje neka točka, kjer naša čutila po slučaju najbolje delujejo, lahko pri Epikurju to točko razumemo kot najbolj naravno in zato resnično izhodišče. Ni naključje, da nebesnih teles ne zaznamo s čutili (zaradi česar je Epikur do njih – drugače kot pri atomih – apatičen), kajti zadevajo nas veliko manj kot morda tiger, ki se mu moramo izogniti. Še enkrat se pokaže Epikurjeva strategija: čuti nam sami pokažejo resnico že z dosegom svojega delovanja. Vse, kar jih presega, za nas ni potrebno ali koristno – če bi se vsi ljudje držali te naravne meje, filozofija sploh ne bi bila potrebna.

Da je prej okrogel stolp zdaj postal pravokoten, ni dokaz za relativnost resnice (če jo utemeljimo na čutih) in varljivost čutov, temveč prinaša dragoceno informacijo o dejanskosti, na podlagi katere lahko sklepamo tudi o marsičem drugem (npr. da je nek oddaljen predmet, denimo sonce, v resnici večji, kot se zdi).[23] Čuti imajo svoje področje delovanja, ki ga ni mogoče ovreči, seveda pa imajo zaznave za naše razumske in druge smotre večjo ali manjšo vrednost[24]. Spremenljivost podobe istega predmeta ne pomeni, da nas čuti varajo, temveč le da pokažejo, kakšen je predmet videti za nas od daleč. Vsaka zaznava nam

22 Epikurove maksime, 23. D. L., 10.147, cit. po Lukrecij, 1959, 503.
23 Čeprav je Epikur prišel ravno do nasprotnega sklepa, kar je ena izmed njegovih večjih napak. Brigid Harry v svojem zanimivem članku trdi, da je bil Epikur slaboviden, pa se tega ni zavedal. Le slabovidnim se zdijo luči, ogenj itd. od daleč večji kot v resnici in le zanje je stolp v daljavi okrogel – primer, ki ga pogosto navaja. (Harry, 1970)
24 Dewitt, 1943.

kaže košček realnosti in zato ni relativna resničnost: če se daltonist in nekdo, ki dobro vidi, kregata, češ kakšne barve je jabolko, to ni relativizacija resnice, temveč njena obogatitev: to nekaj je lahko zeleno in oranžno. Sploh pa si lahko najbolj zanesljivo prepričamo, da nas neki čut ne "vara", tako, da si pomagamo z drugimi čuti (npr. otipamo rob, da vidimo, če je stolp res pravokoten).

Trditev o zunanjosti in njenih kvalitetah ne postavlja zaznavanje, saj je to nemo. Dostavlja nam le podatke o resničnosti, ki se ne samo skladajo z zunanjostjo, temveč o njej sploh ne morejo lagati. Zaznavanje giblje nekaj drugega od samega sebe in se ne sproža samo, zaradi česar "niti ne more, če ga giblje drugo, nečesa dodati ali odvzeti", saj je posledica učinkovanja stvari, ki se dogajajo neodvisno od naših zahtev, mnenj. Zato "zaznava ne more imeti mnenja ali se motiti", saj je mnenje tisto, ki ga zaznava sama ni zmožna. Zaznava je vedno resnična, saj je za sposobnost laganja že potreben razum, zmotna sodba, nekaj kar bo presodilo, ali je stolp okrogel ali ne ter če je to nekaj sploh stolp. Hkrati pa nam prav zato, ker je nerazumska in nezmožna sodb o svetu, zaznava služi kot najbolj nepristranski kriterij resnice.

Zmota torej ni delo zaznav, temveč razuma oz. prehitrega sklepanja. Lahko se pojavi le, če sodimo, da se nek vtis ujema z zunanjo stvarjo samo in ne le s podobo, ki prispe do nas, če torej napravimo enačaj med zaznavo in tistim, kar naj bi ta predstavljala. Marsikdaj lahko rečemo, da *vidimo* stolp oz. da se nam nekaj kaže kot stolp (čeprav v resnici vidimo le drog ali stolpnico itd.), vendar le v določenih primerih, da tisto *je* stolp (pa še to morda lahko ne pove ničesar o tem, ali tisto res je stolp v vsej svoji stolposti, temveč le da se sklada z nečim, kar smo poimenovali stolp na podlagi spominske shranitve večkrat videnega *nečesa* ... tu imajo pomembno vlogo prolepsis, o katerih več v nadaljevanju).

Zaznav torej ni moč ovreči. Druge zaznave prvih v ničemer ne spremenijo, saj so vse zaznave "enako močne" oz. si zaporedoma sledijo in učinkujejo na enakovreden način, oziroma če so mnogorodne, nastopajo sinhrono, tako da nobena ne more nikoli uničiti druge. Prav tako pa jih tudi naša razmišljanja ne morejo ovreči, "saj je vsaka misel odvisna od čutnih zaznav." Epikur spet sprevrača Platonov nauk, kjer razum neprestano zavrača čutne zaznave.

Vprašljivo pa je, na kakšen način so misli odvisne od čutnih zaznav. Možni sta najmanj dve interpretaciji.

Stavek lahko, recimo, implicira, da je vsaka misel zrasla iz naših zaznav, še več, da je pri vsaki misli moč spoznati njen čutni izvor (ter da misli ne morejo ovreči zaznav, ker so le njihov podaljšek). Lahko pa pomeni zgolj to, da brez zaznav tudi mišljenja ne bi mogli imeti, saj brez njih sploh ne bi bili živi. Mišljenje za vsako potrditev/nepotrditev svojih sklepov, torej za samo spoznavanje, potrebuje čute. Zato jih misel ne more ovreči, ker ne le da delujejo na drugačen način, temveč brez čutov misel ne bi obstajala niti imela ničesar, na kar bi se lahko (legitimno) nanašala. Če si pomagamo s Kantovo distinkcijo, je morda res, da se po Epikurju spoznanja sicer res vzpostavijo šele ob izkustvu, da pa zato še niso vsa prišla iz izkustva. Za presojanje o tem, katera razlaga je pravilnejša, je potrebno preučiti drugi kriterij resnice, prolepsis, ki ima z mišljenjem že več skupnega.

2. 3 PROLEPSIS

2. 3. 1 Prolepsis kot naravni začetek mišljenja

Drugi kriterij resnice so prolepseis oz. anticipacije. Gre za koncept, ki si ga je, če naj verjamemo Ciceru, prvi domislil Epikur in so ga v nekoliko spremenjeni obliki od njega prevzeli stoiki. Zaradi omejenosti virov, ki so nam na voljo o njih in omadeževanosti s stoiškimi pomeni, je težko enoznačno odgovoriti, kaj prolepsis pomenijo. Epikur jih le nekajkrat mimogrede omeni, pa še tedaj nastopajo izmenjujoče se z izrazi, kot je razumski zasnutek (epibole). Vsekakor so prolepsis nekaj, kar je kot zaznave vedno resnično in so kriterij resnice (v smislu skladnosti med predstavami in zunanjostjo). Gotovo je tudi, da brez njih ne moremo spoznavati. Tesno so povezane s spominom in jezikom in, lahko rečemo še, da bolj s splošnimi pojmi kot s konkretnimi stvarmi. Pri vsem ostalem si bom dovolila svobodno interpretacijo.

Diogen Leartski govori o njih kot: *"predpojem /prolepsis/ (πρόληψιν) razumejo /sc.epikurejci/ nekaj takega kot zajetje /katalepsis/(κατάληψιν) ali pravilen nazor /*

doksa orthe/ ali predstavo /ennoia/ ali splošno zamisel, položeno v nas /katholike noesis/, tj. spomin /mneme/ na neki zunanji predmet, ki se je pogosto prikazal, kakor npr. 'Takšna in takšna stvar je človek'. Kakor hitro namreč rečemo 'človek', hkrati na podlagi predpojma mislimo tudi njegov lik /typos/ (ὁ τύπος), ker imajo čutne zaznave vodilno vlogo. Torej je za vsako ime razvidna stvar (τὸ ἐναργές), ki je izvirno v njenem temelju; in ne bi mogli raziskati iskanega, če ga ne bi že prej poznali ... tudi ne bi mogli nečesa poimenovati, če ne bi prej s pomočjo predpojma razumeli njegovega lika. Predpojmi so potemtakem razvidni (ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλέψεις). Tudi predmet mnenja je odvisen od neke prejšnje razvidnosti, na katero merimo, ko govorimo."[25]

Preden se lotimo razlage gornjega odstavka, naj opozorimo, da Epikur sam sicer omenja prolepsis le v zvezi z abstraktnimi pojmi, kot so bog, čas, lastnosti, pravica, zato so mnogi mnenja, da so prolepsis abstraktni pojmi, ki so vrojeni v nas (kot nekakšne vrojene ideje pri Platonu, le da so tu posledica narave). To se res sklada s Cicerovim prepričanjem, po katerem naj bi Epikur "*edini spoznal, prvič, da bogovi so, saj je pojem /notio/ o njih narava sama vtisnila v dušo vseh ljudi. Kajti katero ljudstvo ali kateri človeški rod ne bi že brez poučevanja /doctrina/ imel neke predpojme /anticipatio/ o bogovih? Te je Epikur imenoval πρόληψιν, tj. neko vnaprejšnjo z dušo dojemljivo misel /informatio/ o stvari, brez katere ni mogoče ničesar ne spoznati ne iskati ne o ničemer razpravljati.*"[26] Čeprav je res, da za prolepsis niso najpomembnejši čuti (ker vemo, da imamo prolepsis o bogovih, njihova podoba pa ni dostopna čutom), pa zanje kot za vse kriterije kanonike (občutja, zaznave) še vedno potrebujemo obstoj nečesa, kar vpliva na nas, se pravi obstoj nekega zunanjega predmeta/slike, da jih lahko imamo. Zato lahko sklepamo, da predpojmi ne morejo biti vrojeni.

Če tako vzamemo poročanje Diogena Laertskega za verodostojno, so prolepsis v našem spominu shranjene predstave zunanjih stvari, ki so nastale samodejno na podlagi ponavljajoče se zaznave in brez katerih sojenje, razmišljanje in dvomljenje ne bi bilo mogoče. Pogosta ideja o prolepsis kot nekakšnih shranjenih slikah objektov pa je preveč preprosta, da bi lahko veljala in zato Diogen ne govori o slikah, temveč o liku, splošni zamisli. Kajti če bi bile prolepsis res neke gole podobe večkrat videnih predmetov, bi

25 D. L., 10. 33, cit. po Marx, 1989, 120–121.
26 Cicero, O naravi bogov, 1. 16, cit. po Marx, 1989, 295.

morali najti v spominu vrsto shranjenih posnetkov npr. ljudi, velikih in majhnih, suhljatih in debelušnih, takih in drugačnih dreves, ne bi pa teh slik nič povezovalo v skupino "človek", saj bi imeli le množico takih in drugačnih slik, ki se z nobeno novo zaznavo ne bi ujemale, saj niti dva predmeta ne moreta biti identična. Vprašanje je pravzaprav, kako preiti s konkretnih podob na pojme oz. kako sploh misliti in ne samo zaznavati. Diogen nam pravi, da "*so vse naše misli/epinoiai/ nastale iz čutnih zaznav na podlagi sovpadanja / periptosis/ in ustreznosti /analogia/ in podobnosti /homoiotes/ in sestavljanja /synthesis/*".[27] Potem doda, da k temu "*nekaj prispeva tudi razumski premislek /logismos/*".

Najprej torej nimamo samo najrazličnejših vtisov, ki jih razum šele naknadno poveže glede na sovpadanje, ustreznost in podobnost, kot so mislili npr. angleški empiristi, med njimi npr. Locke. Zanj je naš duh na začetku nepopisan list, ki vse predstave dobi preko čutov oziroma izkustva. Ti čutni vtisi so enostavni (bel, vroč itd.) in se jih skozi ponavljajočo izkušnjo naučimo kot črke v abecedi povezovati v besede oz. stvari; vsa snov pride iz čutov, duh jo šele naknadno poveže z operacijami kompozicije, kombinacije in abstrakcije – operacije, ki zelo spominjajo tudi na omembo Diogena Laertskega o sovpadanju /periptosis/, ustreznosti /analogia/, podobnosti /homoiotes/ in sestavljanju /synthesis/. A razlika je v tem, da Epikur nikjer ne omenja enostavnih vtisov, temveč so njegovi vtisi vedno že kompleksni (predmeti oddajajo simularke, ki so več ali manj skladni s predmeti), torej med seboj že povezane. Največ, kar potrebujemo sami zanje, je pozornost/osredotočanje. Dvomljivo je tudi, če so epikurjeve operacije delo razuma – vsaj za sestavo je mogoče reči, da se lahko oblikuje skozi zaznavo samo, in sicer kot spojitev idolov.

Torej naše zaznavanje in shranjevanje zaznav v spominu pri Epikurju deluje drugače. Reči, da se te predstave, ko so enkrat odtisnjene v nas (četudi v obliki kompleksnih predmetov), naknadno združijo v našem umu, bi pomenilo, da imamo mi sami neko zmožnost, ki lahko deluje po svojih naključnih načelih. Epikurja vsekakor ni med tistimi filozofi, ki bi umu priznavali neko samostojno avtoriteto, ki bi potreboval le nekaj podatkov iz okolice in si potem sam zgradil svet. Njegov razum je vedno v tesni povezavi z okolico in je kot ta tudi sam zgrajen iz atomov; največ, kar lahko razum stori, je, da opazuje okolico in jo sem ter tja

27 D. L., 10. 32, cit. po Marx, 1989, 120.

prehiti, iz nje previdno sklepa ter včasih opazi koristnost tam, kjer je sama ne. Res je mogoče, da gre tudi tu za sklepanje po analogiji, ki ga Epikur dopušča. Tudi atomi se sestavljajo po ustreznosti in podobnosti, zakaj se ne bi še naš miselni aparat? A naš miselni aparat bi moral najprej spoznati okolico in v njej prepoznati vzorce delovanja, da bi lahko te sam kasneje uporabljal in jih izboljšal.

Zato sem mnenja, da je sklepanje sicer na tak način možno tudi po tem, ko so predstave v nas že shranjene, vendar pa je to naknadno delo najbrž za Epikurja bolj leglo zmote kot resnice. Obenem tudi ni središčno za razumevanje prolepsis, saj že dejstvo, da Diogenov dodatek, da "malo pristavi tudi razumski premislek", bolj priča o tem, da je razumski premislek pri tem nekaj postranskega in da gre pri sestavljanju, podobnosti itd. (prav tako kot pri zazanavah in občutjih) primarno za odzivno vedenje našega sestava. Bolj je verjetno, da razvrstitvene kriterije ustvarja v prvi vrsti izkušnja sama. In res pravi Epikur o lastnostih stvari (oblika, barva itd.), ki ustvarjajo naravo predmeta in so več ali manj vse, kar zaznavamo: "*in sleherna med njimi ima svoj karakteristični način, kako si jo predstavljati in razločevati, vsekakor pa zmeraj skupno s celotnim telesom in nikakor ne ločeno, zakaj samo na podlagi celotne predstave je telo dobilo svoj razred in označitev*".[28]

Delovati moramo torej na drugačen način. Podobe se najverjetneje razvrščajo že v samem procesu shranjevanja. Kot vsi drugi atomski sestavi tudi mi ne moremo stopati v stik s katerimikoli sestavi, temveč le tistimi, ki so nam dovolj podobni in nam bolj ali manj ustrezajo (drugače umremo). Vsaka stvar je sestavljena tako iz praznine kot atomov. Zaradi praznine lahko skozi pore pronicajo najrazličnejši simularki in v nas povrzročijo majhno ali veliko neravnovesje (odvisno od tega, kako podobni oz. ustrezni so naši strukturi). Preproste podobe v nas ne povzročijo prevelike zmede in bolečine, vsekakor pa na nas vplivajo in nekoliko spremenijo naše atomsko ravnovesje. Že s prvo zaznavo se to zgodi – neka podoba se vtisne v nas in ustvari neko gibanje v nas samih, ki bo povzročilo, da se predmetu na nek način prilagodimo. Če predmeta ne srečamo več, se naše ravnovesje vrne v stanje, kot je bilo pred tem – pozabimo ga. Če pa vidimo podobo večkrat zapovrstjo, ta na nek minimalen način spremeni tudi nas. Naše ravnovesje postane drugačno

28 Epikur, Pismo Herodotu, D. L., 10. 69, cit. po Lukrecij, 1959, 512.

kot je bilo prej in lažje sprejema naslednje možne podobne podobe. Tako atomski sestav od vsake nove zaznave začne skorajda pričakovati, da bo ubrala eno od že uhojenih poti.

Tudi če verjamemo Lukreciju, ki trdi, da dobivamo mentalne slike predmetov tako, da zagrabimo enega od neštetih simularkov, ki neprestano letijo po zraku, za kar v bistvu sploh ne bi potrebovali spomina, nam ostane še vedno pozornost, ki jo Epikur pogosto omeni in ki se brez ponavljajoče se izkušnje ne more oblikovati (zakaj bi drugače med neskončnimi Lukrecijevimi slikami izbrali ravno ene in ne drugih). Sicer pa Diogen iz Ojnoande pravi, da "*po prvih učinkih podob na nas ima naša narava pore odprte na tak način, da prejemamo stvari, podobne prvim, skozi um tudi ko objekti niso več prisotni*".[29]

In prav to gibanje v nas samih, ki ga povzroči zunanjost in nas povezuje tako s preteklostjo (s tistim že videnim) kot s prihodnostjo (v smislu pričakovanja oz. usmerjanja pozornosti na iskanje starega v novi izkušnji) ni po mojem mnenju nič drugega kot prolepsis. Ko se predmeti neprenehoma ponavljajo v naši izkušnji in so nas zato enkrat dovolj globoko zaznamovali, je po Epikurju naravno, da se na to odzovemo. Zato Epikur pravi, da besede, če niso prazne, izražajo prolepsis: "*… imena stvari prvotno niso bila rezultat dogovora, pač pa so narave ljudi same, ki so vsaka po svoji plemenski pripadnosti imele svoje posebne občutke in prejemale svoje posebne vtise, na svoj poseben način pošiljala (iz ust) v zrak, kakor so ga oblikovala občutja in vtisi, in sicer tudi ustrezno glede na različnost krajev, v katerih so plemena prebivala*".[30] Na primer, nekaj kapljic vode ne zaznamo, bi pa ob neprestanem kapljanju na isto točko začutili bolečino in zavpili "au". Na tak način se neka podoba, ki se ne ponavlja pogosto, ne zasidra v nas, nekim predmetom pa damo ime "drevo".

Najpomembnejše pri tem pa je naslednje: kaj je tisto, kar se v naši izkušnji največkrat pojavlja? Tisto, kar je predmetom skupno. In zato se to, kar jim je

29 Prosti prevod: *"After the impingings of the first images our nature has its pores opened in such a way that even when the objects are no longer present, things similar to the first ones are received by the mind."* (Diogen iz Ojnoande, novi frag. 5. 3, cit. po Annas, 1994, 164.)
30 Epikur, Pismo Herodotu, D. L., 10. 75, cit. po Lukrecij, 1959, 514.

skupno, najbolj vtisne v nas. To pa ni nič drugega kot najmanjši skupni imenovalec neke skupine predmetov oz. nek lik, figura, abstraktna ideja. Na ta način je torej mogoč prehod iz konkretnih podob do konceptov. Prolepsis so torej lahko razumljene statično, kot nek shranjen koncept, ki ga lahko kadarkoli prikličemo, ali pa dinamično, saj se ta koncept nenehoma ustvarja in krepi z dodajanjem novih in novih predstav.

Torej se samo shranjevanje v spomin/procesiranje zaznav dogaja tako, da iz predmetov dela pojme oz. povezuje zaznani predmet z nečem že shranjenim. Kot merilo, kot razločevalni faktor in gibanje so prolepsis tudi aktivne: njihov princip je, da predmet prepoznajo (kar pomeni, da ga uvrstijo v neko skupino) in usmerjajo našo pozornost. Zato se tudi, ko so bile prolepsis že ustvarjene, njihova pot nič ne spremeni. To delajo le jezikovno/mišljeno ter vsaki novi stvari rečejo: to je okrogel stolp ali to je ploska miza, kar pomeni le uvrstitev med že videno. Seveda se z družbeno uporabo jezika vse nekoliko zaplete (več o tem v nadaljevanju). Za zdaj je dovolj, če vemo, da so te uvrstitve lahko tudi napačne, vendar za samo prolepsis to nič ne spremeni, saj od predmeta vzame le tiste značilnosti, ki so skupne ostalim v kategoriji (da predmet lahko sploh prepozna). Tako je prolepsis resnična na podoben način kot zaznava, toda kot kriterij resnice v smislu ustrezanja med predstavo in resničnostjo je lahko – spet podobno kot zaznava – tudi neresnična. Nje same ne spremeni, če se med kategorijo jabolk znajde kakšna hruška, saj bo od nje shranila le tisto, kar ji je skupno z jabolki. Spremeni pa resničnost naše sodbe, kar se dogaja le vsakokrat znova. Če hruški rečemo jabolko, je to seveda napačno. Zato se moramo vsakokrat prepričati, ali je naša sodba oz. razvrstitev zaznanega predmeta v preoblikovano skupino točna. In sicer tako, da se s čuti prepričamo, če res tja spada: *"Če je namreč nekaj potrjeno in ne ovrženo, je resnično; kadar pa nekaj ni potrjeno ali pa je ovrženo, se pokaže kot napačno. Zato so (epikurejci, op.a.) tudi vpeljali pojem ‚pričakujočega' / prosmenomenon, prosmenon/ (προσμένον), kot na primer, da je treba počakati in se približati stolpu, da spoznamo, ali se tudi od blizu kaže tak, kakršen je videti od daleč".*[31] Zato je pojem pričakujočega tako pomemben (saj z njim razum prisili

31 D. L., 10.34, cit. po Marx, 1989, 121.

prolepsis, da zadrži svojo sodbo) in zato je Epikurjevo načelo za resnico tako ohlapno, saj gre za samodejen proces, ki je načeloma resničen, vendar ga moramo za svoje smotre (npr. iskanja resnice kot take in take) vedno preveriti. Če se potrdi ali ne ovrže, je resnično, v nasprotnem primeru pa posamezne trditve ne moremo označiti za resnične.

Iz istega razloga po našem mnenju Epikur bolj kot o sredstvih za iskanje resnice govori o sredstvih za iskanje zmote. Sodbe se oblikujejo že samodejno, na podlagi ponavljajoče se izkušnje, ki od stvari izlušči njihovo skupno jedro in skrbi za njihovo razvrščanje oz. presojanje. Zmota lahko nastane pri enkratni izkušnji, pri našem vsakokratnem mnenju, ko stvar prehitro poveže s prolepsis. Zato pri tem "prispeva nekaj tudi razumski premislek", ki pove, ali je bila povezava (sodba) storjena pravilno oz. zaukaže povezavi, naj počaka, dokler zaznani predmet ne bo jasen, da se povezava vzpostavi. Seveda pa je po drugi strani prolepsis že delno gibanje mišljenja samega, saj zmožnost tvorjenja pojmov ni več delo zaznav. Zato lahko, ko ju povežemo, zaznavi nekaj dodamo/odvzamemo. Zaznavi dodamo pomen (tako da jo uvrstimo v določeno skupino oz. jo poimenujemo. Epikur zato pravi, da je že prilepljenje imena na stvar neko mnenje.), s čimer se ustvari mnenje in z njim možnost prevare: "*Prevara /pseudos/ in zmota, bodisi da ni potrjena bodisi da ni ovržena, je vedno v tem, kar si sami zraven mislimo/ dodamo z mišljenjem – zaradi nekega gibanja v nas samih, ki je povezano z nekim predstavnim zasnutek/phantastike epibole/, ki vsebuje lasten način razlikovanja / dialepsis/(διάληψις), na čigar podlagi nastane prevara /pseudos... in na podlagi tega gibanja /ki je povezano/ z našim predstavnim zasnutek in ima lastno zmožnost razločevanja, nastane prevara /pseudos/, če pa se potrdi ali ne ovrže, nastane resnično /to alethes/... kajti resnično je samo vse tisto, kar je dejansko ugledano, ali kar razum dojame na podlagi zasnutka /epibole/(ἐπιβολή).*"[32]

Ob tem velja omeniti, da je omenjeni predstavni zasnutek po mnenju Sedleya[33] na začetku razvoja Epikurjeve kanonike nadomeščal prolepsis, in če naj verjamemo večini interpretov, pomeni ta nekakšen priklic shranjanega

32 D. L., 10. 50-51, cit. po Marx, 1989, 135.
33 Sedley, David. 1973. Epicurus, On nature: Book XXVIII. Cronache Ercolanesi: str. 5–78.

predmeta/koncepta v misli (npr. da si predstavljamo konja). Zakaj je zamenjal predstavni zasnutek s prolepsis? Po mojem mnenju zato, ker vsak koncept (zlasti po začetku uporabe jezika) ni prolepsis, prav tako pa sam akt priklica ne pove ničesar o načinu shranjevanja ali povezavi med preteklo in neposredno izkušnjo.

Takoj ko smo dobili besede in videli njihovo družbenopraktično uporabnost, smo jih začeli uporabljati tudi v druge namene: "*pozneje pa so bila pri slehernem ljudstvu po dogovoru postavljena posebna imena z namenom, da bi bilo izražanje krajše in v občevanju manj dvoumnosti. A tudi nekatere doslej neznane stvari so uvajali tisti, ki so jih poznali. V obtok so spravili določena imena zanje, bodisi taka, ki so jih bili po naravi prisiljeni izgovarjati, bodisi izbrana s preudarkom po običajni analogiji, s čimer so izrazili svojo misel.*"[34] S tem se je začela zmešnjava. Besede so začele dobivati vse več pomenov, pojavljati so se začeli prazni pojmi, ki ne ustrezajo prolepsis, pripisovanje napačnih predikatov prolepsis itd. Čeprav ni mogoče videti, kako bi se do njihovega naravnega stanja še kdaj dokopali, pa Epikur svetuje najočitnejšo rabo besed in ima zato tudi druge, čeprav istovrstne razloge. Brez tega bi zapadli v neskončno regresijo o pomenih in še bolj oddaljili od pomenskih substratov, ki morajo biti za spoznanje nekaj dejanskega in zaznanega: "*Predvsem si moramo biti na jasnem s tem (...), kaj je (pomenski) substrat besedam; zakaj samo tako dobimo oporo za presojanje mnenj, vprašanj in problemov, drugače bi se naše dokazovanje brez dognane sodbe izgubljalo v neskončno, ali pa bi s praznimi glasovi mlatili prazno slamo. Kajti pri slehernem izrazu moramo tako rekoč z očmi videti njegov prvotni pomen, ne da bi mu bilo treba še razlage, če hočemo, da bomo imeli trdno točko, na katero se bomo mogli opirati pri obravnavanju spornih vprašanj, ugibov in domnev.*"[35]

Torej je povsem jasno, zakaj Epikur zavrača dialektiko. Vsako raziskovanje potrebuje neko trdno točko, da se sploh lahko začne, in ki jo moramo predpostaviti, da nas kakršnokoli zasledovanje smotra lahko kam privede. Po drugi strani je jasno tudi, zakaj zavrača matematiko, sofistiko, astronomijo itd.,

34 Epikur, Pismo Herodotu, D. L., 10. 76, cit. po Lukrecij, 1959, 514.
35 D. L., 10. 37, cit. po Lukrecij, 1959, 505.

ki so jih njegovi predhodniki visoko cenili. Ne le, da se te ne nanašajo na nič neposredno dostopnega, temveč pri njih ne moremo imeti nikoli nobenega nepoljubnega kriterija, saj ni izven naše izkušnje ničesar, po čemer bi jih lahko presojali. Hkrati nam te v ničemer ne koristijo; vse kar potrebujemo za življenje in mišljenje, se nahaja v naši naravi, ostalo nas lahko privede le v nesmisle in nesrečo.

2. 3. 2 Prolepsis v družbeni in jezikovni realnosti

Ni povsem očitno, kako Epikur pojmuje družbeno in jezikovno realnost, ki je spremenila našo naravo in kako ta vpliva na prolepsis. Te sicer ne zanika, a o njej ne pove veliko. Izvemo, recimo, da je pojem pravice nastal iz prolepsis koristnosti in da je pojem človeka nastal iz prolepsis razumne živali – vendar pa je to vse. Čeprav sta koristnost in razum dovolj elementarna, pa je težko sklepati, kako bi ju bilo mogoče dobiti iz zaznav. Veliko bolj verjetno je, da sta nastala iz zaznav, ki so jim bili že pripisani pomeni ali iz občutij, saj oboje v zaznave (če vzamemo, da so občutja zaznavam res inheretna, kot meni npr. Bailey)[36] vnašajo naš odnos do sveta. Če dražljaji, ki vplivajo na nas, večkrat sprožajo pri nas ista občutja, lahko na podoben način kot pri zaznavah temu občutku pripišemo pomen/ga prepoznamo/kategoriziramo. Čeprav seveda različne stvari v nas zbujajo različna občutja, pa so občutja sama po sebi na koncu pri vseh podobna, saj je občutek bolečine pri vseh naznanilec tujosti in v skrajni instanci smrti, zaradi česar imajo lahko kot zaznave objektivno veljavo.

Prav tako bi lahko prolepsis nastale iz prolepsis samih (ob malenkostni pomoči razuma ali dogovora). Sposodila si bom primer, ki ga podaja A. A. Long.[37] Recimo da so nekoč prolepsis izražale oljke, vrbe itd., z uporabo jezika pa so odkrili, da jim bolj koristi, če vse te vrste dreves poimenujejo pod skupnim imenom "drevo". Tako bi se lahko se s spremembo besede spremenil tudi objekt – ne sicer v svoji realnosti, temveč do te mere, da bi bili mi sami sposobni zanemariti razliko

36 Bailey, Cyril, 1964.
37 Long, A. A., 1974.

med različnimi drevesi oz. sedaj imeli drug razločevalen kriterij in sedaj oljko kategorizirali kot drevo. Saj besede na nas delujejo podobno kot zunanji predmeti (sprožijo asociativno povezavo z nekim konceptom), tako da ob večkrat slišani besedi takoj razpoznamo, kaj ta beseda pomeni oz. v kakšnih okoliščinah smo jo že slišali. Tako bi lahko neka nova beseda, katere koncept razpoznamo, v nas spremenila samo prolepsis, tj. razločevalni kriterij. Ob srečanju z oljko bi sedaj avtomatično pomislili na "drevo" in ne več na oljko, torej jo razvrstimo v skladu z drugimi kriteriji kot prej. S tem bi se razložilo tudi, zakaj Epikur govori toliko o pozornosti – ta potem ni nič drugega kot vplivanje kriterijev za razvrščanje na naše zaznavanje. Zaznavanja seveda ti v ničemer ne spremenijo, vendar pa med materialom, ki ga zaznavanje zaznava, izberejo enega in pri strani pustijo drugega. To je po eni strani naraven proces, saj smo vedno soočeni z množico predmetov in med njimi izberemo (že zaradi omejenosti naših zmožnosti), vendar pa seveda tudi naša pretekla izkušnja usmerja našo pozornost. Če je naša pretekla izkušnja bolj v obliki poslušanja in razumevanja besed kot pa soočanja s predmeti, o katerih govore, bi se morda lahko to res zgodilo. Vendar pa se mi zdi bolj verjetno, da se prolepsis že same ustvarjajo na več ravneh, in imamo lahko prolepsis oljk in dreves hkrati, saj bi se ob vsakokratnem soočanju z oljko gotovo kmalu spet morala vzpostaviti prolepsis oljke.

Zato ni pozornost tista, ki se ob prolepsis ustvari, temveč gre po mojem mnenju bolj za nekaj drugega: ko imamo nek pojem, nam ta pove, na kakšen način je neka stvar ta stvar oz. vsebuje nujne predikate neke stvari. Ni ognja brez vročine in ni ognja, ki bi bil mrzel. Vsako kategoriziranje/shranjevanje se seveda dogaja tako, da neko vrsto stvar loči od drugih glede na podobnosti. Tako lahko že na podlagi nekega shranjenega koncepta brez neposredne izkušnje predvidimo, katere predikate lahko pripišemo neki stvari (če jo kdaj še srečamo v izkustvu) in katerih ne. Na ta način lahko napovedujemo prihodnost in imamo od nje neka pričakovanja (ne le v smislu pozornosti). Dokaz za to, da Epikur res govori o tem, najdemo pri njegovem pojmovanju bogov. O njih vemo, da sicer obstajajo, da pa niso taki kot si jih predstavlja večina ljudi, torej kaznivi in nagrajevalni: "*kajti to, kar govori o bogovih večina ljudi, niso predpojmi /prolepseis/, temveč lažnive*

domneve /hypolepseis/(ὑπολήψεις)."[38] Strinjam se z Morelom,[39] da torej Epikur zagovarja prolepsis bogov, vendar pa da ta ni takšna, kot si misli večina ljudi. Torej bogovom lahko pripisujemo napačne predikate.

Kako pa sploh lahko pripisujemo napačne predikate? Ker so bogovi ena najbolj nejasnih stvari v njegovi filozofiji, je pri tem primerut težko kaj reči. Vemo, da je njihovo bistvo v blaženosti in neminljivosti, zaradi česar jim potem ne moremo pripisati vmešavanja v človeške zadeve, saj to ne bi bilo v skladu z njihovo blaženostjo. Epikur meni, da dobivamo podobo bogov na enak način kot pri drugih stvareh, to je skozi simularke, kar najbrž pomeni, da smo blaženost in neminljivost dobili tako, da sta se ti dve v nas največkrat ponavljali (na karšnkoli že način). Bogovi seveda ne obstajajo na enak način kot preostali zunanji svet (če sploh niso le posledica naših misli o njih), saj živijo v medsvetovjih, od koder lahko pronica le malo zaznanega[40] in so iz tako finih delcev, da jih lahko zaznamo le z umom, zato je vsaka razlaga dvomljiva. A gotovo je, da ko enkrat imamo prolepsis, tej lahko pripisujemo napačne predikate (in tako postane prolepsis le še napačna domneva).

Zdi se, da gre tu za neko logično sklepanje, saj Epikur pravi, da je njihovo jedro blaženost in neminljivost, in da temu jedru ne smemo pripisovati česa, kar se s tem ne sklada. Kot ne smemo ognju odvzeti vročine/pripisati hladu, če naj sploh še bo ogenj, tako tudi bogovom ne smemo pripisati ukvarjanja s človeškimi zadevami, če naj ostanejo bogovi. Vendar pa gre tu za neko drugačno logično sklepanje in ne ukvarjanje s pojmi samimi, ki bi živeli samostojno življenje kot pri logiki v drugih sistemih. Gre za sklepanje po analogiji: neka stvar je taka in taka, drugače je pač druga stvar, zato lahko po analogiji sklepamo, da bo vsaka nova stvar v izkustvu, če

38 Epikur, Pismo Menojkeju, D. L., 10.123/124, cit. po Marx, 1989, 120.

39 Morel, Pierre-Marie. Method and evidence on Epicurean preconception. Colloquium 2. University Paris 1 Pantheon-Sorbonne. 25–48.

40 Zanimiva je razlaga Konstana (Konstan, David. 2011. Epicurus on gods. V: Epicurus and The Epicurean tradition, Jeffrey Fish in Kirk. R. Sanders, ur. Cambridge: Cambridge University Press, str. 53–72.), ki omenja možnost, da je Epikur postavil bogove v medsvetovje prav zato, da o njih ne bi mogli sklepati kaj več kot o nebesnih telesih. To potrjuje dejstvo, da je Epikur zelo nejasen glede njih, a po drugi strani se pri bogovih vseeno zdi, da ima Epikur o njih več mnenja kot pa o nebesnih pojavih.

bo to res ta stvar, imela te in te predikate. Ko pa imamo enkrat koncepte, ki povedo sami nekaj o zunanjosti, ne da bi za to potrebovali neposredno izkušnjo, pot do sklepanja po analogiji glede nevidnih stvari ni več dolga.

Še vedno pa ostaja vprašanje, na kakšen način lahko stvarem sploh pripisujemo napačne predikate, če bi nam mogla izkušnja sama pokazati, kakšna je neka stvar Po mojem mnenju so za to krive besede, njihova trajnost in večpomenskost.

Kot smo že omenili, prolepsis same ne moti, če se sem in tja zmoti, saj si želi le prepoznavati in to ji uspe, tudi če se zmoti. V vsem prepoznavamo nekaj, da se sploh lahko orientiramo v svetu, prepoznavanje pa ima zlasti na jezikovni ravni že obliko sodbe "to je drevo", temu pač instinktivno verjamemo. Ponavljajoča se izkušnja poskrbi, da se napake, ki so za nas pomembne, ne dogajajo prepogosto, saj smo večino časa soočeni z enimi in istimi stvarmi, ki jih lahko pravilno prepoznavamo (a to velja le, dokler se ne vmešajo besede s svojim trajanjem in pomeni, ki presegajo našo izkušnjo). A prepoznanje še ni dovolj za spoznanje v smislu skladnosti med predstavami in zunanjostjo – v stvari sami lahko prepoznamo nekaj drugega kot je ona sama (če simularki na poti naletijo na ovire). In z uporabo jezika se hitro pokaže, da se napake dogajajo: da nekdo v nečem prepozna drevo in drug grmovje. Če to vsakokratno sklepanje same prolepsis nič ne zmoti, pa postane pa problem v družbeni realnosti, ki za svoje koristi potrebuje neko objektivno resnico.

Vsak napačen sklep na jezikovni ravni pa se obnaša drugače kot naraven proces prolepsis: besede mu dodajo trajanje. In ker vemo, da besede tako kot ponavljajoče se druge zaznave v nas sprožijo asociativno povezavo z nekim konceptom, lahko večkratno napačno sklepanje v nas vnese neke pomene, ki jih izkustvo samo ne kaže. Tako zmotna sodba ni odpravljena v samem delovanju prolepsis, temveč ustvari neko lastno (ne)resničnost. In ker ima prolepsis kot vsak drug pojem neka pričakovanja od prihodnosti (če se bo neka stvar pojavila bo imela take in take predikate) lahko zbudi neupravičevene strahove, med katerimi so tisti o bogovih in smrti.

Obenem se besede obnašajo tudi drugače kot ostale večkrat ponovljene zaznave. Če slišimo neko besedo/zvok, bomo avtomatično pomislili na njen pomen; če vidimo nek objekt/obliko, ga bomo avtomatično prepoznali oz. kategorizirali. V tem so si torej ni razlike.

Vendar pa besede delujejo tudi nekoliko drugače kot drugi prepoznani zvoki: če npr. večkrat slišimo grmenje, se sčasoma naučimo, kaj zvok pomeni (da so oblaki na nebu, da sledi nevihta itd.). Če pa večkrat slišimo neko besedo, se ta resda lahko pojavlja v podobnih okoliščinah (zato sploh lahko razberemo njen pomen), vendar pa so te okoliščine precej bolj raznolike. Iz tega in drugih razlogov nastajajo različni pomeni besed, ki pa seveda ne prinesejo drugega kot zmoto. Pri ostalih zaznavah se res lahko prepričamo že s tem, da gremo na pravo razdaljo od predmeta: na tej točki ima lahko nek predmet le en objektivni pomen. Pri besedah pa nič ne pomaga, če jih dobro slišimo, kajti še vedno bo njihova vsebina lahko ostala nejasna ali odvisna od domišljije. Epikur je na začetku svoje poti zato svaril pred tem večpomenskostjo besed in skušal vsaki stvari najti pravo, enopomensko besedno ustreznico: "*vsaka napaka, ki jo človek stori, nima druge oblike kakor tiste, ki se zgodi glede na prolepsis in čutne vtise zaradi mnogotere rabe besed.*"[41] Projekt je, če gre verjeti zelo slabo ohranjenim fragmentom, opustil, saj je najvrjetneje opazil kompleksnost jezika, na katerega se težko vpliva.[42]

Ustvarjanje mnenja, poimenovanje, sojenje, ki so vse ene in iste stvari, je pravzaprav vedno neka dejavnost, aktivnost povezovanja med konceptom in zaznanim; in pred prehitrim sojenjem Epikur svari na več mestih.

2. 4 OBČUTJA

2. 4. 1 Občutja kot osnova Epikurjeve etike

Običajno mnenje je, da so občutja temelj Epikurjeve etike. Priznaval je dvoje občutij: odsotnost bolečine (ugodje) in bolečino. Ugodje nima kvantitativnih stopenj, temveč samo variira: "*meja količine ugodja je v odstranitvi vsega, kar zbuja neugodje. Kjer je in dokler traja ugodje, tam ni ničesar, kar bi povzročalo telesno ali dušno bolečino ali oboje hkrati.*"[43] Celi vrsti prijetnih občutij, ki se ločijo od indiferentnih, se Epikurju ni zdelo vredno podeliti posebnih oznak, kar je morda

41 Prosti prevod: *"Every mistake men make has no other form than that which occurs with regard to preconceptions and sense-impresions owing to the multiple usage of words". (Epikur, O naravi, 12. knjiga,* 3. 8–12, cit. po Long, 123)
42 Prav tam.
43 Epikurove Maksime, 3. D. L., 10. 139, cit. po Lukrecij, 1959, 501.

posledica želje, da bi jih tesno povezal z zaznavami (saj bi bilo pri teh lažje razumeti tak dvojen kriterij) in prolepsis in jim tako lahko pripisal enako neizpodbitno resničnost. Če so občutja inherenten del zaznav, do zaznav pa smo več ali manj indiferentni (le če te na nas učinkujejo s preveliko silo), je odsotnost bolečine povsem dovolj za kriterij resnice, ki je tesno povezana z našim delovanjem. Za njegovo etiko to sicer ni pomembno: še preden je jasno, na kakšen način je lahko bolečina kriterij resnice, ni težko videti, zakaj jo nedvomno postavlja za kriterij delovanja. Bolečina je zanj zlo, saj je nam izkušnja to kaže na enak neizpodbiten način kot to, da je ogenj vroč, med sladek itd.[44]

Odsotnost bolečine je najvišja stopnja popolnosti in sreče, zato skuša Epikur v etiki pokazati, kako lahko je živeti srečno, če le živimo preprosto in v skladu z naravnimi mejami. Večina drugih stvari ne le da ni potrebna, ampak v naša življenja vnaša neslutene skrbi in nadloge. Vse, kar ne prinese bolečine, če ni dobljeno, je ničvredno. Za izogib bolečini je potrebna predvsem varnost pred soljudmi in varnost pred prihodnostjo.

Z varnostjo pred soljudmi se Epikur ne ukvarja toliko, kajti ta je lahko doseglijva. Umik v osamo je preprost: "*najčistejša oblika varnosti (je) v tem, da živiš sam zase v miru in se izogiblješ množici.*"[45] Še boljši recept, ki ga ponuja, je prijateljstvo, saj ta ne prinaša le varnosti pred soljudmi, temveč tudi varnost pred prihodnostjo, in sčasoma preseže svoje naravne smotre ter postane samemu sebi namen. Zato pravi, da "*od vsega kar ima filozofija za nared za blaženost celega življenja, je prijateljstvo daleč največja dobrina.*"[46] Ukvarjanje s politiko navadno ne prinese varnosti, temveč nepotrebne težave, zato ga načeloma odsvetuje: "*mnogi bi si radi postali slavni in ugledni, ker menijo, da si bodo s tem pridobili varnost pred ljudmi. Če je torej življenje takih oseb varno, so dosegli naravno dobrino; če pa ni varno, tedaj nimajo tega, za čimer se jim je od začetka budila želja po instinktu narave.*"[47] Skladno s tem so po Epikurju tudi vsi družbeni dogovori posledica želje

44 Cicero, 2004, 13.
45 Epikurove maksime, 14. D. L., 10. 143, cit. po Lukrecij, 1959, 502.
46 Epikurove maksime, 27. D. L., 10. 148, cit. po Lukrecij, 1959, 503.
47 Epikurove maksime, 7. D. L., 10. 141, cit. po Lukrecij, 1959, 502.

po varnosti. Če je ta dosežena, tedaj je dogovor pravičen, v čem drugem pa pravica sploh ne obstaja: "*pravičnost nikdar ne biva sama v sebi, pač pa v vzajemnem občevanju ljudi po kakršnih koli krajih in v kateremkoli času, kot nekak dogovor, da drug drugemu ne bi prizadevali škode.*"[48] S tem se še enkrat loči od Platona, za katerega je pravica obstajala sama po sebi kot nekaj božjega in je bila glavno vodilo ravnanja; postane spremenljiva (odvisna od okoliščin in dogovorov) in svoj smoter pridobi le glede na odsotnost bolečine. Tu lahko najdemo zasnutke za Hobbsovo pojmovanje družbeno pogodbo, ki je Epikurjevim naukom nadalje podobna tudi v tem, da družabnost ni nastala zaradi nekega naravnega instinkta, temveč iz koristnosti in varnosti. Politika torej Epikurja ne zanima, saj ni primarno potrebna za to, da bi dosegli svoj naraven cilj, izogibanje bolečini: "*nič ne koristi skrb za varnost pred soljudmi, dokler nas pojavi tam gori in pod zemljo in sploh v vsem širnem vesoljstvu navdajajo z nezaupanjem in strahom.*"[49]

Na mesto modrosti, ki je bila vodilo ravnanja pri Platonu in Aristotlu, stopi preudarnost, ki zna med potrebami ločiti tiste, ki so naravne in nujne (pitje, ko si žejen), tiste, ki so naravne, a nenujne (pitje okusne pijače, ko si žejen) in tiste, ki so nenaravne in nepotrebne (želja po moči, oblasti in časti). Ločnica sicer ni povsem utemeljena (kako ločiti med naravnimi, a nepotrebnimi in nenaravnimi in nepotrebnimi željami ni nadvse jasno), a ideja za njo je očitna: naravne in potrebne so vsa tista stremljenja, ki so nujna za preživetje, v drugi skupini so tista, ki življenjsko nujo izboljšajo, v tretji pa gre za potrebe, ki z naravo človeka nimajo nič skupnega in so posledica praznih mnenj in družbenih zmot. Pri tem pa postane še enkrat razvidno, da sta občutji ugodja (odsotnosti bolečine) in bolečine vsaj toliko pomembni za kanoniko kot sta za etiko, saj Epikur očitno loči med ugodjem kot odsotnostjo bolečine (pitje vode) in ugodjem kot nekaj pozitivnega (pitje okusne pijače).

Kakorkoli, ker so torej strahovi pred soljudmi z lahkoto pregnani, se Epikur loteva predvsem izkorinjanja strahov pred prihodnostjo, ki ležijo v nepoznavanju narave in njenih zakonov. Telesna bolečina je kratkotrajna ali pa blaga, dušno pa – ki je trdovratnejša in zaobjema tudi prihodnost – je mogoče odstraniti, če odstranimo dva

48 Epikurove maksime, 33. D. L., 10. 150, cit. po Lukrecij, 1959, 504.
49 Epikurove maksime, 13. D. L., 10. 143, cit. po Lukrecij, 1959, 502.

njena največja zaveznika, in sicer strah pred smrtjo in strah pred bogovi, ki rasteta iz praznih besed in pomenov. S tem dosežemo dušni mir, ataraksijo. Ko odstranimo strah pred smrtjo, si po Epikuru tudi večnosti življenja ne bomo več želeli. Način, na katerega se je loteval izkoreninjanja praznih besed, najdemo predvsem v njegovi kanoniki in fiziki, v etiki pa Epikur ponuja praktične nasvete za premaganje teh dveh poglavitnih strahov, iz katerih nastanejo tudi drugi strahovi in nenaravne in nenujne potrebe. Smrti ni, ko smo živi, in ko umremo, nimamo več občutij, zaznav ali česarkoli, zaradi česar bi nam bilo lahko po smrti mar, da smo umrli. Strah pred smrtjo je enako nesmiseln kot strah pred obdobjem, ko nas še ni bilo ali: *"kar ne vznemirja, če je pričujoče, zbuja namišljeno skrb, če se pričakuje"*. Tudi morebitne prehitre smrti se ni bati, saj je bolj kot velik obrok pomemben boljši okus. Še bolj absurden je strah pred posmrtnimi kaznimi. Če bi se hoteli bogovi vplesti v naš svet, bi se morali odpovedati svoji blaženosti, kar pa bi pomenilo, da niso več bogovi. Že samo pripisovanje zla krivičnim dejanjem je napačno. Zlo je le v strahu pred tem, da bi nas razkrinkali, in bolečini, ki nam jo ta prinese, in samo zato je bolje živeti pravično. (prav tam). Ali kot to bolj slikovito povzema Lukrecij:

Pač pa pred kaznimi strah je človeka za hude pregrehe,
hujši, čimbolj so hude, pokora za delo zločinsko,
ječa pa strašni prekuc v globino pa rabelj,
bič pa klada in smola, razbeljena ploča in bakle:
toda četudi jih ni, jih vest, v svesti si grehov,
sluti, pa zbada se sama, s pekočimi tleska se biči,
vendar ne vidi medtem, kak konec je možen trpljenju,
niti tega, kje slednjič je kaznim postavljena meja,
da, boji se celo, da bodo po smrti še hujše:
skratka, že tukaj sprevrača v pekel se življenje bedakov."[50]

50 Lukrecij, 3. 1014–1023, 1959, 82.

Poglaviten nauk etike je, da moramo biti zadovoljni že s tem, kar nam je po naravi dovolj, česar pa nam, presenetljivo, ne pokaže že narava sama, temveč jo moramo najprej spoznati.

"Večkrat odide gospod na cesto iz hiše bogate,
ker zagrenel mu je dom, pa spet nenadno se vrne,
ker pač vidi, da zunaj mu niti za troho ni bolje;
potlej drevi na pristavo se s ponijev jadrno vprego,
kakor bi gnala ga skrb, da rešil gorečo bi streho.
Komaj pa vstopil je vili čez prag, takoj se mu zeha:
ali globoko zaspi, to je, da išče pozabe,
ali pa obrne se koj in dirka nazaj v mesto.
Vsakdo tako beži pred seboj: prek volje obešen je nase,
sam se mrzi, ker bolan ne zaveda se vzroka bolezni.
Toda ko vedel bi zanj, bi pustil vse in se vrgel
najprej na študij narave ter skušal jo dobro spoznati."[51]

2. 4. 2 Mesto občutij v kanoniki

S tem se spet vrnemo na področje fizike in kanonike. Kot zaznave za Epikurja tvorijo ali pa bi vsaj morale tvoriti izhodiščno točko in končni cilj našega mišljenja, občutja predstavljajo začetek in konec našega delovanja. Ne služijo pa le kot vodilo ravnanja, temveč tudi resnice. Spet se znajdemo pred podobnim zapletom kot pri zaznavah in prolepsis: če je resnično vse, kar nam govori narava, bi moral Epikur svetovati neprestano izogibanje bolečini in zasledovanje ugodja, pred čimer pa celo svari, pa čeprav le v prid dlje časa trajajočega ugodja. Vse skupaj je videti nekoliko paradoksno: razum, kot vemo, moramo po Epikurju uporabljati zato, da najdemo naravne meje, ki smo jih zapustili delno prav zaradi razuma samega, in pa zato, ker nam jih sama narava ne zna postavljati.

51 Lukrecij, 3. 1060–1072, 1959, 83.

Sledeč Epikurjevi metodi, ne bom razčlenjevala besed, kot sta "razum" ali "narava", da bi razrešila neskladje, temveč bom skušala pojasniti problem z druge strani, in sicer s konceptom odklona. O klinamnu je znanega le malo, predstavlja pa nek samovoljen odklon atoma, ki naj razloži ne samo združevanja atomov, temveč tudi svobodno voljo ljudi in živali. Zaradi Lukrecija vemo, da je odklon služil kot pobudnik nekega gibanja, ki nima zunanjega vzroka, zaradi Diogena iz Ojnoande pa, da je bil odklon potreben za upoštevanje moralnih nasvetov, torej vzgoje.[52] Po mojem mnenju je to ključni podatek, ki lahko osvetli celoten Epikurjev sistem.

Epikur ni želel ljudi naučiti samo razmišljati, temveč jih tudi prevzgojiti. Vsakdo, ki išče zakone etike oz. delovanja in v skladu s svojimi najdbami ustanovi šolo z vrtom na obrobju Aten, v kateri se morajo učenci na pamet učiti njegove nauke in kritizirati nauke vseh drugih filozofov, ne more imeti drugačnega namena. Iz ljudi je želel izkoreniniti napačna mnenja in jim s tem omogočiti boljše življenje. O naravi je sam napisal čez tristo knjig, kar je gotovo čuden pripomoček za nekoga, čigar cilj je podoben ciljem verskih voditeljev.

Ključ leži torej v vzgoji. Za Epikurja ta očitno ni mogoča brez spoznavanja narave in sveta oz. njunih zakonov ali vsaj vzročnoposledičnih zvez. Del naše narave so vsekakor naravni zakoni, ki sestavljajo največji del resnice. Občutja, zaznave in prolepsis so po eni strani vedno resnične, ker pomenijo naravne zakone, po katerih delujemo. Ni se jim mogoče odpovedati, lahko pa nujnost presežemo s (samo)vzgojo. In sicer tako, da spoznamo samo nujnost in jo obrnemo sebi v prid. Da vsako bitje stremi k ohranjanju življenja, torej izogibanju bolečini, je naravni zakon, ki se mu ni mogoče izogniti, zato nas bo vsako prepuščanje svoji naravi gnalo v prekomerne užitke, ker tja strmi naša telesna narava, ki pozna le sedanjost. Če živali tega ne počno, to ni zato, ker ne bi hotele, temveč zato, ker ne rastejo v izobilju. A s spoznavanjem narave in torej odkritjem tudi tega zakona, lahko najdemo svojo drugo naravo – svobodo. Ta leži v tem, da se zakonom (narave) podredimo na razumen način (sopomenka za vzgojo). Ker imamo sposobnost zaznavanja, prolepsis in občutij, lahko spoznavamo svet in njegove zakone, s tem pa odkrijemo tudi prostor svobode.

52 Long, 1974, 30.

Pri prolepsis smo videli, da lahko tudi brez neposredne izkušnje sklepamo o svetu. Prolepsis v svoji statični obliki (ki smo jo dobili le preko ponavljajočega se izkustva) ni nič drugega kot skupek nujnih lastnosti, ki jih mora stvar imeti, če naj sploh spada v neko kategorijo stvari in ne drugo. Torej lahko že na podlagi prolepsis same sklepamo po analogiji (prolepsis v aktivni obliki), katere lastnosti bo neka stvar imela, če se bomo z njo še kdaj srečali; vemo, da bo ogenj vsakič vroč, kajti sicer sploh ne bi bil več ogenj. Tako lahko po neštetokrat videnih dogodkih že vnaprej predvidimo njihove predikate oz. posledice, ki jim bodo sledile (če se ognja dotaknemo, se bomo opekli), in na ta način prepoznamo tudi, da večno poslušanje mesenih želja ne bo vodilo do našega končnega smotra – meso (Epikrov izraz za naše telo) ne pozna preteklosti in prihodnosti. Kot se pri prolepsis ne moremo odpovedati samemu pravilu, ki je naravno dejstvo in vedno resnično, lahko pa se odpovemo vsakokratnemu sklepu, tako se tudi pri občutju ne moremo odpovedati njegovemu principu (saj bi umrli), temveč ga lahko zanemarimo le vsakič posebej in le do določene mere. In v tem je vsa naša svoboda/odklon. Lahko sicer mislimo, da je naš smisel kaj večjega od odsotnosti bolečine in življenja samega, pa nas bo realnost na koncu le še bolj oddaljila od zamišljenega cilja.

Epikur v zaključku Pisma Menojkeju zapiše, da je "lepše biti nesrečen z razumno glavo (εὐλογίστως ἀτυχεῖν) kakor srečen z zmedo v glavi (ἀλογίστως εὐτυχεῖν)"[53] in s tem dopolni svojo slavno primerjavo med zdravniško umetnostjo in filozofijo (ki nas mora, če naj bo kaj vredna, ozdraviti bolezni duše). Filozofija ni sredstvo za osvoboditev duše, ker bi filozofija morala slepo slediti potrebam ljudi po sreči, ob tem pa zanemariti iskanje resnice, temveč ker je izogibanje bolečini tisto dejstvo, ki smo mu hote ali ne zavezani vsi in ga ne moremo zanemariti niti pri delovanju niti pri spoznavanju. V Epikurovi filozofiji, kjer obstajajo le atomi in praznina, ima dušna bolečina približno enake zakone kot telesna; zunanje stvari jo hitro pokvarijo, zato včasih potrebuje cepljenje proti praznim besedam in filozofija je zanj najbolje usposobljena.

53 D. L., 10. 135, cit. po Lukrecij, 1959, 526.

3. ZAKLJUČEK

Kanonika je precej več od golega pripomočka, ki bi Epikurju omogočal samovoljne etične sklepe, saj nam pokaže, kako sploh določamo etične smotre in zakaj je delovanje nepogrešljiv člen v iskanju resnice. Da je eksistenca pred esenco, pri Epikuru ne pomeni le tega, da je narava naša edina učiteljica (morda je Epikur zavračal svoje učitelje prav zaradi tega), ki ji dolgujemo svoje sposobnosti, četudi lahko njene nauke kdaj presežemo, temveč tudi, da naše mišljenje ni nič drugega kot posledica delovanja, skozi katerega smo se sploh oblikovali in začeli uporabljati naravne danosti v svojo korist. Filozofija ni nič drugega kot pomagalo pri prebijanju skozi življenje in če hočemo imeti od življenja karseda veliko, ga moramo najprej spoznati, česar pa ne moremo storiti brez zaznav, prolepsis in občutij. Kanonika je neločljivo prepletena s fiziko in etiko.

Zaznave so same po sebi resnične, saj so ne glede na naša morebitna hotenja dogajajo samodejno in v spoznavanje prinašajo objektivnost. Naše sodbe o tem, kaj vidimo, slišimo itd. oz. kaj zaznave pomenijo, so lahko tudi napačne, kar je posledica nepozornega opazovanja narave in njenega delovanja oz. dodajanja napačnega našega mnenja golim vtisom. To pa ne pomeni, da kdaj lažejo same po sebi; tega niso niti sposobne.

Prav tako so prolepsis same po sebi vedno resnične, saj omogočajo shranjevanje preteklih zaznav in občutij po nekem naravnem razvrstitvenem kriteriju; če se ta razvrstivtveni kriterij ne sklada z našimi smotri (npr. iskanjem resnice kot skladnosti med zunanjostjo in našo predstavo), to ne pomeni, da so prolepsis lažne, temveč da smo jim sami pripisali nek pomen, ki njim ni lasten.

Tudi občutja ne morejo lagati, saj imajo naše subjektivne želje nanje le malo vpliva. Spet je naša interpretacija tista, ki jih lahko naredi za lažne: skozi njo se dimenzija resnica-laž v smislu ustreznosti med našimi predstavami in zunanjim svetom sploh odpre. Resnico narave pa vedno že posedujemo, če je le ne izmaličimo s praznimi izmisleki. Človekova naloga oz. naloga razuma pri tem je, da odkriva nujne zakonitosti delovanja narave in človeka in se jim razumno podredi, s čimer lahko zakone v največji meri tudi preoblikuje. Kako? Tako, da razločimo med naravnimi principi, ki poganjajo zaznave, občutja in prolepsis,

in poljem naše svobode. Vsa naša svoboda leži v poznavanju naravnih nujnosti in se dogaja kot odklon, ki mu sem in tja uspe skreniti s poti in v svet prinesti novo gibanje. To pa je lahko le vsakokratna odpoved naravnim zakonitostim in ne izničitev samih principov.

Da se stvari ponavadi odvijajo tako in tako, zlasti na področju človekovega delovanja ne pomeni, da je v njih neka nujnost. Svoje sodbe moramo neprestano preverjati v izkustvu in jih moramo, takoj ko se izkustvo z njimi več ne sklada, opustiti in poiskati nove. Epikur je opazil, k čemu ljudje stremijo po naravi, in preučeval najboljše načine za dosego naravnega smotra, odsotnosti bolečine, pri tem pa je vsakomur pustil svojo pot in pozitivnih napotkov skorajda ni ponujal. Čeprav je bil načeloma proti poroki, se je njegov najzvestejši učenec Metodor poročil; čeprav ni verjel, da bogastvo prinaša resnično varnost, ni imel nič proti tistim, ki so v njem našli iskano; nobena stvar ni pač sama po sebi zlo, saj je zlo le v odzivu nanjo, bolečini.

Prav tako je neresnica v smislu skladnosti med predstavami in znanjostjo le naš odziv na nevtralno pridobljene informacije o svetu, ki jih dobivamo skozi zaznave, občutja in prolepsis, na katere s svojimi željami nimamo vpliva. Same po sebi so resnične prav zato, ker so odtisi zunanjega sveta na nas; od tega, kaj s temi odtisi naredimo, pa je odvisna kakovost življenja, spoznavanja in sreče. Epikur svetuje, da čim manj, saj so že sami dovolj zgovorni. Prek kanonike lahko tako s pomočjo fizike in opazovanja sveta dospemo do etike, saj nam kanonika pokaže, da lahko le iz naravnih danosti in sposobnosti zaznavanja, občutij in prolepsis oblikujemo etične in drugačne sklepe.

Literatura

Annas, Julia. 1994. The Epicureans. V Hellenistic philosophy of mind, Julia Annas, ur. Berkley: University of California Press, str. 121–201.

Bailey, Cyril. 1964. Epicurus. V: The Greek Atomists and Epicurus: A study, Cyril Bailey, ur. New York: Russell & Russel, str. 217–537.

Cicero. 2004. On moral ends. Cambridge: Cambridge University Press.

Dewitt, Norman W. 1943. Epicurus: All sensations are true. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 74: 19–32.

Dewitt, Norman W. 1954. Epicurus and his philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Diogenes, Laertius. 2005. Book 10. V: Lives of eminent philosophers, Jeffrey Henderson, ur. Cambridge: Harvard University Press, str. 528–679.

Harry, Brigid. 1970. Epicurus: Some problems in Physics and Perception. Greece & Rome, Second Series, 17(1): 58–63.

Konstan, David. 2011. Epicurus on gods. V: Epicurus and The Epicurean tradition, Jeffrey Fish in Kirk. R. Sanders, ur. Cambridge: Cambridge University Press, str. 53–72.

Long, A. A. 1974. Epicurus and epicureanism. V: Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, A. A. Long, ur. London: Gerlad Duckworth & Company Limited, str. 14–75.

Long, A. A. Aisthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus. 114–133. University College London.

Lucretius Carus, Titus. 1959. O naravi sveta. Ljubljana: Slovenska matica.

Marx, Karl. 1989. Spisi o antični filozofiji. Ljubljana: Marksistični center CK ZKS.

Morel, Pierre-Marie. Method and evidence on Epicurean preconception. Colloquium 2. University Paris 1- Pantheon-Sorbonne. 25–48.

Reale, Giovanni. 2002. Zgodovina antične filozofije: Sistemi helenistične dobe. Ljubljana: Studia humanitatis.

Rist, John M. 1980. Epicurus on Friendship. Classical Philology, 75(2): 121–129.

Sedley, David. Epicurus, On nature: Book XXVIII. Cronache Ercolanesi. 5–48. 1973.

Sharples, R. W. 2000. Stoiki, epikurejci in skeptiki: Uvod v helenistično filozofijo. Šentilj: Založba Aristej.

Vincenzo, Joseph. P. 1994. Nietzsche and Epicurus. Man and World, 27: 383–397.

Goran Starčević

NARAVA KOT OGLEDALO FILOZOFIJE

(Vodič skozi galaksije skupnega sveta)

PHYSIS IN LOGOS

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

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

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

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

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

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

Človek-vedež, ki ga je boginja pravice napotila na skrivnost narave, mora zato »*izprašati tudi resničnost tega, kar se ljudem dozdeva*«.[3]

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

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

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

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

4 τό γάρ αυτό νοεῖν εστίν τε και είναι. Slovenski prevod se glasi: »*Isto je namreč umevati in biti.*« *Isto*, str. 529.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

GENEZA IN TE(LE)OLOGIJA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 *Isto*, str. 1275, 42 d.
15 Aristotel, *Metafizika* (prevod Valentin Kalan), Založba ZRC, Ljubljana, 1999, str. 312 (1072 b 25-30).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

presojanja fizičnega sveta v skladu z nujnimi zahtevami praktičnega uma v smislu možnosti doseganja najvišjega dobrega.«[18]

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

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

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

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

DELEUZOV POVRATEK

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

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

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

20 Deleuze Gilles, *Guba*, Študentska založba, Ljubljana 2009, str. 69–70.

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

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

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

nerazločljivosti, obstaja ena sama stvar na pojem. Skupek teh načel izpostavi razliko kot pojmovno razliko in razvije reprezentacijo kot posredovanje.«[22]

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

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

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

22 Deleuze Gilles, *Razlika in ponavljanje*, ZRC SAZU, Ljubljana, 2011, str. 51.
23 Daniel W. Smith: „Deleuze on Leibniz: Difference, Continuity, and Calculus“, dostopno na: http://m.friendfeed-media.com/9f13c7b42c059ecc66c4b22d363f4d9c6ab61de5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

26 *Isto*, str. 245.

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

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

KIBERNETIKA IN BIOTEHNOLOGIJA

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

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

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

27 *Isto*, str. 247.

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

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

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

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

28 Roof Judith, *The Poetics of DNA*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.
29 *Isto*, str. 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31 Whitehead Alfred North, *Process and Reality*, the Free Press, New York, 1978. str. 18.
32 Whitehead Alfred North, *The Function of Reason*, Beacon Press, Boston, 1958., str. 8.

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

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

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

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

34 Grof Stanislav, *Mind, Nature, and Consciousness*, dostopno na: http://www.stanislavgrof.com/pdf/gregory_bateson.pdf.

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

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

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

35 *Isto*, str. 22.
36 Jonas Hans, *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanson, 2001. (Prva izdaja 1966.)

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

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

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

37 *Isto*, str. 47.

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

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

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

38 Rifkin Jeremy, *Stoletje biotehnologije*, Krtina, Ljubljana, 2001.
39 Glej v: Galović Milan, *Kraj ekologije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013.

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

EXODUS?

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

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

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

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

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

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

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

41 *Isto,* str. 200.

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

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

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

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

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

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

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

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

sicer brez vednosti, vendar v bodoče morda z večjo vednostjo – kot tistega, ki je potreben za varstvo bistvovanja resnice.« [42]

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

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

42 Heidegger Martin, »Vprašanje po tehniki«, v *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana, 2003, str. 43.
43 *Isto*, str. 43–44.

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

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

Prevedel *Jernej Kaluža*

Literatura

Aristotel, *Metafizika* (prevod Valentin Kalan), Založba ZRC, Ljubljana, 1999.

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

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

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

Deleuze Gilles, *Logika smisla*, Krtina, Ljubljana, 1998.

Deleuze Gilles, *Guba*, Študentska založba, Ljubljana, 2009.

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

Galović Milan, *Kraj ekologije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2013.

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

Jonas Hans, *The Phenomenon of Life, Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanson, 2001.

Kant Immanuel, *Kritika razsodne moči*, Založba ZRC, Ljubljana, 1999.

Kocijančič Gorazd (urednik), *Fragmenti predsokratikov* (1. zvezek), Študentska založba, Ljubljana, 2012.

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

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

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

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

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

Rorty Richard, *Filozofija i ogledalo prirode*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

Sesardić Neven, *Fizikalizam*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1984.

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

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

Internetni viri:

Grof Stanislav, *Mind, Nature, and Consciousness*, dostopno na: http://www.stanislavgrof.com/pdf/gregory_bateson.pdf

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

Tomaž Grušovnik

CAVELL, SKEPTICIZEM IN SAMOVZGOJA

Uvod

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

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

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

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

Življenje kot uganka

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

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

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

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

> Kako bi bilo, če bi mi nekdo z vso resnostjo rekel, da (zares) ne ve, ali zdaj sanja ali je buden? –
>
> Ali lahko imamo to situacijo: nekdo reče »Mislim, da zdaj sanjam«; in zares se kmalu potem zbudi, se spomni te izjave v sanjah in reče »Imel sem torej prav!« – ta razlaga lahko vendar pove zgolj: nekdo je sanjal, da je rekel, da sanja.
>
> Pomisli, da nekdo brez zavesti (recimo v narkozi) reče »Sem pri zavesti« – bi rekli »Moral bi vedeti«?
>
> In če bi nekdo v spanju rekel »Spim«, – bi rekli »Ima popolnoma prav«?
>
> Ali nekdo, ki mi reče »Nisem pri zavesti«, govori neresnico? (In resnico, če to izreče ko je brez zavesti? In kako je s tem, če papiga reče »Ne razumem niti besede«, ali gramofon »Sem zgolj stroj«?) (Z § 396)[1]

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

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

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

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

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

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

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

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

> Rešitev problema, ki ga vidiš v življenju, je v takšnem načinu življenja, v katerem bo to, kar je problematično, izginilo.
>
> Da je življenje problematično, pomeni, da se tvoje življenje ne prilega obliki življenja. Svoje življenje moraš zato spremeniti, in če se bo prileglo v formo življenja, bodo izginili tudi problemi.
>
> Toda ali nimamo občutka, da je tisti, ki v tem ne vidi problema, slep za nekaj pomembnega, tako rekoč za najpomembnejše? Ali me ne mika, da bi dejal – tale živi kar tako tjavendan: slep kakor krt, in če bi le mogel spregledati, bi brž uzrl problem?
>
> Ali pa naj raje rečem: kdor živi pravilno, problema ne občuti kot *nekaj žalostnega*, torej vendarle ne kot nekaj problematičnega, temveč bolj kot radost; torej kot nekakšen svetel eter okoli svojega življenja, ne pa kot negotovo ozadje. (VB, 1937)[2]

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

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

Metonimije nemogoče zahteve

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

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

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

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

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

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

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

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

> Mislim, da mi je zvesta – in da ni.
> In da si ti pravičen – in da nisi.
> Hočem dokaz /…/ (III, iii, 389–92)[4]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Samovzgoja skozi pripoznavanje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Epilog

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

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

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

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

Literatura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jurij Selan

K RAZUMEVANJU POGOJEV SODOBNE UMETNOSTI. DISKURZIVNA ANALIZA

1. Uvod: Vstop v hermenevtični krog razumevanja sodobne umetnosti

Da bi nek pojav razumeli, moramo izbrati ustrezen raziskovalni pristop in odgovarjajočo metodo raziskovanja. To temelji na uskladitvi dvojega: 1. rezultata, ki ga želimo dobiti in 2. realnosti, ki jo želimo raziskati.[1] Oboje se poveže v raziskovalnem vprašanju, ki je temeljni kriterij za izbor raziskovalnega pristopa in metode raziskovanja.

Če si v teh hermenevtičnih okvirih zastavim naslednje vprašanje »Kakšni so pogoji sodobne umetnosti?«, se torej postavi naslednji hermenevtični problem: S kakšnim raziskovalnim pristopom in s kakšno metodo raziskovanja analizirati sodobno umetnost, da se bodo njeni pogoji kar najbolje razkrili?

Vendar včasih pozabljamo, da razumevanje ni enosmerna, pač pa dvosmerna ulica. Z izborom metode namreč vstopimo v hermenevtični krog. Presoja o primernosti izbora metode raziskovanja vedno temelji na predhodnem (vsaj

1 Prim. Pertti Järvinen, »Research Questions Guiding Selection of an Appropriate Research Method«, v: Hans Robert Hansen, Martin Bichler in Harald Mahrer (ur.), *Proceedings of European Conference on Information Systems 2000, 3-5 July*, Wirtschaftsuniversität Wien, Dunaj 2000, str. 124–131.

okvirnem) razumevanju pojava in iz tega izpeljani hipotezi, ki naj bi jo z izbrano metodo raziskali.

Kakšna so torej moja predvidevanja v zvezi s pogoji v sodobni umetnosti? V raziskovanju pogojev delovanja v zahodni kulturi, ugotavljam, da se je ta na različnih ravneh oblikovala kot kultura, ki limitira k polu kulture pomena.[2] Če ta spoznanja prenesem na polje umetnosti, lahko predvidevam, da se splošnemu trendu po diskurzifikaciji tudi zahodna umetnost ni uspela izogniti. Moja hipoteza je torej, da se sistemski premik v zahodni kulturi od kulture prezence (neposrednosti, izkušanja, doživljanja, involviranosti ipd.) h kulturi pomena (posredovanosti, mentaliziranja, distanciranosti ipd.),[3] odraža tudi na polju umetnosti.

2. Aura umetnine med artefaktno formo in diskurzivnim kontekstom

Preden preidem k analizi tega premika, bom to hipotezo najprej podrobneje pojasnil. Pri tem mi bosta pomagala pojma *artefaktičnost* (narejenost) in *diskurzivni kontekst* (umeščenost), ki ju bom definiral v odnosu do koncepta *aure*, ki ga v polje umetnostne teorije vpelje filozof Walter Benjamin.[4]

Umetniško delo je vselej *nekaj posebnega*, ekskluzivnega, zato ima nekaj, kar je Benjamin imenoval *aura*. Toda, od česa je aura umetnine odvisna?

Na eni strani je aura umetnine intimno povezana s »prepletom tradicije« in pridobljena šele v tej tradiciji.[5] S tem ima Benjamin v mislih tisto, kar lahko v odnosu do koncepta diskurz[6] opredelim kot *diskurzivni kontekst*, umetnostni teoretik Arthur C. Danto pa to opiše z znano sintagmo »umetnostni svet« (ang.

2 Prim. Jurij Selan, »Prezenca in diskurz. K pogojem in izvorom doživetja prezence. Del. 1.«, *Anthropos*, 1-2/45 (2013), str. 185–201; Jurij Selan, »Prezenca in diskurz. Kultura pomena in kultura prezence. Del. 2.«, *Anthropos*, 3-4/45 (2013), str. 231–252.
3 Prim. Selan, Prezenca in diskurz. Kultura pomena …, op. cit.
4 Walter Benjamin, »The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction«, v: Walter Benjamin, Hannah Arendt (ur.), Harry Zohn (prev.), *Illuminations*, Harcourt, New York 1968, str. 222.
5 Prim. ibid., str. 223.
6 Prim. Selan, Prezenca in diskurz. Kultura pomena …, op. cit.

artworld).[7] Sem sodijo razni socialno-jezikovni dejavniki izkušanja umetnin (npr. različna kulturna prepričanja, družbena in naročnikova pričakovanja, teoretske predispozicije, uveljavljene interpretacije ipd.). Diskurzivni kontekst je torej vse tisto, kar vpliva na auro umetniškega dela *od zunaj*. Ta *od zunaj* ima etimološki izvor v latinski besedni zvezi *cum*, kar pomeni 's, z, obenem z' in *textus*, kar pomeni 'tkivo' in tudi 'besedilo'. Besedna zveza kon-tekst primarno tako pomeni 'skupaj s tkivom'. Pri umetnini je to »tkivo« njena *prostorska narejenost* oz. *artefaktičnost*,[8] ki tako skupaj s kontekstom vpliva na auro umetnine.

Na eni strani imamo torej artefaktičnost in na drugi strani diskurzivni kontekst. Kako torej artefaktna forma in diskurzivni kontekst generirata umetnine kot *nekaj posebnega*? Ker kontekst ni del »tkiva«, ga v umetnini ni mogoče občutiti in doživeti, pač pa ga je mogoče samo posredno *vedeti*. To pomeni, da lahko kontekst zagotovi umetnini auro (*kontekstualno auro*) zgolj na osnovi nekega privilegiranega vedenja – jo torej lahko naredi samo za *nekaj posebnega za vedeti* –, saj se je o njem potrebno seznaniti v naprej. Nasprotno pa je artefaktna forma tisto, kar je v umetnini neposredno razvidno v prostoru, z njo lahko pridemo v občuteni telesni stik, nas pritegne s svojo *formalno auro* in je zato *nekaj posebnega za doživeti*.

V vsaki realni umetnini tako lahko razberemo neko razmerje med formalnimi in kontekstualnimi dejavniki aure, med *umetnino kot nekaj posebnega za doživeti* in *umetnino kot nekaj posebnega za vedeti*.

Kaj se torej po mojih predvidevanjih dogaja z odnosom med artefaktičnostjo in diskurzivnim kontekstom v razvoju zahodne umetnosti?

Ob pregledu staroveške in pretežnega dela novoveške umetnosti je mogoče

7 Prim. Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, Harvard University Press, Cambridge in London 1981, str. 5, 124–125, 166.

8 Besedi »artefakt« in »artefaktičnost« uporabljam zaradi pomenljivosti njunega izvornega pomena v latinščini. Beseda »artefakt« namreč izhaja iz dveh latinskih besed (*ars, artis* – 'spretnost', *factum* – 'dejanje, delo, dejstvo', *factus 3* – 'storjen, narejen'). Beseda »artefakt« torej pomeni 'spretno narejen'. Bistveno za artefakt je torej, da ga je nekdo naredil in da je narejen v fizični materiji. »Narejenost« in »artefakt« sta torej soodvisna termina, tako vsebinsko kot etimološko.

prepoznati bistveno vztrajanje pri artefaktnih formah, ki jih zagotavljata slikarstvo in kiparstvo.[9] Toda umetnost je postopoma sledila zahodni kulturi proti polu kulture pomena s premikom, ki ga je Marcel Duchamp označil kot premik od »retinalnega k mentalnemu«.[10] Postmoderna je tako postavila zahtevo po drugačni naravi umetniškega dela. Če artefaktna umetnina vselej nastopa kot nekaj fiksnega in trajnega predvsem z namenom, da bi jo gledalec v zbranem soočenju doživel, pa sodobni postmoderni gledalec za to nima več pripravljenosti. Ker so postale artefaktne umetnine za sodobno informacijsko ero komunikacijsko prepočasne, sodobni gledalec zanje nima več ne časa ne volje, tolerira pa jih le takrat, ko je na voljo okoli njih dobra mera »podnapisov«, ki mu pomen kar se da hitro in učinkovito posredujejo. Zato ga artefaktne umetnine obremenjujejo in se jih nekako boji ter namesto njih zahteva fluidne procesualnosti in neobvezne *abjekte*. To so objekti, ki niso več kot likovni artefakti nekaj posebnega za doživeti, pač pa so le še »vizualni« fakti v smislu, da jih je sicer mogoče videti, a niso *nič posebnega za videti*.[11]

V postmoderni zato pride do bistvenega premika v auri umetniškega dela, saj postane za njegovo auro likovna artefaktičnost nepomembna in razvodeni v vizualno indeksikalnost, vso breme tvorjenja aure pa se prenese na diskurzivni kontekst, ki lahko tako ali drugače osmisli umetnino.

Hipoteza o premiku od *umetnosti prezence k umetnosti pomena* tako označuje premik od *doživljanja artefaktičnosti k vedenju diskurzivnega konteksta*: od umetnin, ki stavijo predvsem na doživetje artefaktne ali, kot pravi Jožef Muhovič,

9 Prim. Jožef Muhovič, »Fenomen forma, ali zakaj ga v umetnosti več ne potrebujemo«, v: Stefan Majetschak, Jožef Muhovič (ur.), *Umetnost in forma*, Nova revija, Ljubljana 2007, str. 249–256.

10 Prim. Calvin Tomkins, *Duchamp: A Biography*, Henry Holt and Company, New York 1996, str. 158; Pierre Cabanne, *Dialogues with Marcel Duchamp*, Viking, New York 1971, str. 43; Cleve Gray, »Marcel Duchamp: 1887–1968. The Great Spectator«, *Art in America*, julij/avgust (1969), str. 20–27.

11 Prim. Jožef Muhovič, »Umetnost, diskurz, prezenca«, *Nova Revija*, 317–318/27 (2008), str. 193.

suverene forme[12] in ki jih lahko po analogiji s sintagmo kultura prezence imenujem *umetnine prezence*, k umetninam, ki stavijo predvsem na suvereno moč diskurza oz. konteksta in ki jih po analogiji s sintagmo kultura pomena lahko imenujem *umetnine pomena*.

3. Diskurzivna analiza

Zdi se torej, da je realnost, na katero se sodobna umetnost bolj kot ne zanaša, »realnost diskurza«. Zato je za identifikacijo primerov, ki bi to »stanje« kar najbolj razkrili, primerna prav metoda, ki diskurzivne pogoje realnosti raziskuje. Ta metoda je v okviru t. i. socialnega konstrukcionizma znana kot *diskurzivna analiza*.[13]

Zasnovo takih metod predstavlja Foucaultova metoda proučevanja »realnosti diskurza«, ki jo zastavi kot neke vrste *arheološko metodo*. Njen namen je odkriti regularnosti – *pravila diskurzivne formacije* –, ki diskurz povezujejo v koherentno celoto.[14] Funkcija diskurzivne analize je tako oblikovanje celote *arhiva diskurza*, ki je celota vseh diskurzivnih regularnosti, ki zaznamujejo posamezno obdobje.[15]

Ker je diskurzivna analiza v sodobnih družbenih teorijah priljubljeno in učinkovito sredstvo proučevanja socialno-jezikovnih pogojev realnosti, obstajajo njene mnoge različice. Ena izmed teh, ki jo bom uporabil tudi sam, je metoda diskurzivne analize, kot jo strukturira Ian Parker.[16] Parker metodo strne v sedem glavnih in tri pomožne teze o *dinamiki diskurza*, ki jih lahko sledimo k njihovemu izvoru pri Michelu Foucaultu. Te teze služijo kot raziskovalna

12 Prim. Jožef Muhovič, »Diskurz in suverenost forme. O virih neznanske moči izgovorljivega«, v: Simpozij *Umetniško delo in diskurz/Werk und Diskurs*, Ljubljana, oktober 2007, *http://videolectures.net/uid07_muhovic_dsf/*, 13. april 2010.
13 Prim. Vivien Burr, *An Introduction to Social Constructionism*, Routledge, London 2000, slovar.
14 Prim. Manfred Frank, »Kaj je 'diskurz'?«, *Nova revija*, 317–318/27 (2008), str. 187.
15 Prim. ibid., str. 189.
16 Prim. Ian Parker, *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*, Routledge, London 1992, str. 6–20.

izhodišča, saj usmerjajo na problematike, ki jih je potrebno pri raziskovanju diskurza proučiti.

Te teze so torej:[17] (1) *Diskurz je realiziran v izjavah*: bistveno za izjavo je, da je odsev diskurzivnih pogojev. Izjava je torej vsakršen izraz (verbalni ali neverbalni), ki odseva diskurze, ki konstruirajo *diskurzivne objekte*; (2) *Diskurz je o objektih*: v odnosu do diskurzov se srečamo z dvema ravnema realnosti. Prva raven realnosti so objekti, na katere se diskurz nanaša in ki jih konstruira kot realnost. Druga raven realnosti, na katero se nanaša diskurz, pa je on sam. Diskurz v izjavah namreč vselej potrjuje samega sebe; (3) *Diskurz vsebuje subjekte*: diskurz ne konstruira samo objektov, pač pa tudi subjekte, ki se v njem pojavijo; (4) *Diskurz je koherenten sistem pomenov*: ko izjave o diskurzivni realnosti povežemo v reguliran sistem, ki mapira podobo diskurzivnih pogojev realnosti, dobimo diskurzivno teorijo; (5) *Diskurz se nanaša na druge diskurze*: protislovja, ki jih odkrijemo znotraj enega diskurza, postavljajo vprašanje o tem, kateri dodatni diskurzi jih povzročajo. Sistematizacija diskurza torej zahteva sistematizacijo odnosov z ostalimi diskurzi; (6) *Diskurz reflektira svoj lasten način govorjenja*: diskurz v določenih izjavah opisuje in reflektira samega sebe. (7) *Diskurz je historično lociran*: diskurzi niso statični, pač pa so v zgodovinskem toku. Nanašajo se na objekte, ki so jih sami v preteklosti ustvarili. Diskurz se v tem nenehnem časovnem samonanašanju izgrajuje in spreminja.

Parker tem glavnim kriterijem doda še tri pomožne, ki se vsebinsko nanašajo na *politično vlogo* diskurzov in se ukvarjajo z institucijami, močjo in ideologijo. (8) *Diskurzi podpirajo institucije*: diskurzi imajo tendenco, da se institucionalizirajo. V institucijah so razmerja moči med subjekti natančno določena; (9) *Diskurzi reproducirajo razmerja moči*: diskurzi so v okviru institucije vselej odraz političnih razmerij. Temeljna *politična relacija* po Foucaultu je relacija *moč – znanje*. Diskurz določa znanje, to pa daje subjektu na višjem položaju moč, da si podreja tistega na nižjem položaju z manj moči. (10) *Diskurzi imajo ideološke učinke*: ideologija je učinek političnega razmerja znanje – moč. Tako *ideološki učinek* sankcionira druge diskurze, ki se z prevladujočim diskurzom ne skladajo,

17 Prim. ibid.

ideološko razmerje pa je razmerje, ki subjekte v nekem diskurzu v take učinke prepriča.

4. Primeri »izjav« iz sodobne umetnosti

Če sedaj to analitično mrežo vržem preko »izjav« iz sodobnega umetnostnega sveta, mi to omogoča identifikacijo naslednjega stanja. (Teze iz diskurzivne analize, na katere se določena ugotovitev nanaša, navajam v oklepajih.)

Odraz umetnostnega sveta so različne *izjave* (*1. Diskurz je realiziran v izjavah*). Izjave v umetnosti niso toliko umetniška dela (čeprav tudi), pač pa predvsem različni izrazi diskurzifikacije umetniških del, kot so razstave, umetnostne nagrade, ankete, lestvice, institucionalne funkcije kuratorjev, zbirateljev, investitorjev itd. Umetniško delo zato funkcionira predvsem kot *objekt, na katerega se diskurz kot sistem izjav nanaša in ga s tem konstruira* (*2. Diskurz je o objektih*). Če torej parafraziram Parkerja, je »diskurz umetnosti (umetnostni svet) sistem izjav, ki konstruirajo umetniško delo«. Glavno vprašanje je zato, kaj razkrivajo različne izjave o naravi diskurzivnih pogojev konstruiranja umetnin v sodobni umetnosti.[18]

S tega vidika je zanimivo proučiti nekaj primerov takih »izjav«.

Ena izmed teh je do danes že precej razvpita anketa. Leta 2004 je podjetje *Gordon's Gin*, ki je med drugim tudi sponzor Turnerjeve nagrade, izvedlo anketo med 500 strokovnjaki angleškega umetniškega sveta, to je med vplivnimi kritiki, kuratorji (kot je Charles Saumarez - Smith), zbiratelji (kot je Charles Saatchi) in tudi umetniki (kot sta Damien Hirst in Tracy Emin) ter jih povprašalo za mnenje

18 O nekaterih pomenljivih »izjavah« sicer govorim tudi v: Jurij Selan, »Anesthesia. Sodobna umetnost in mehanizmi diskurza«, v: Črtomir Frelih, Jožef Muhovič (ur.), *Likovno/vizualno. Eseji o likovni in vizualni umetnosti*, Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana 2012, str. 83–97.

o tem, katero je najvplivnejše umetniško delo dvajsetega stoletja.[19] Strokovnjakom so dali na voljo 20 umetniških del, izmed teh pa so morali izbrati tri. 1. decembra 2004 so bili razglašeni sledeči rezultati. Zmagovalec je bila *Fontana* Marcela Duchampa, ki je zmagala z veliko premočjo (64 %). Drugo mesto so zavzele Picassove *Avignonske gospodične* (42 %), sledil je Warholov *Diptih Marilyn* (29 %), četrto mesto je zasedel še en Picasso (*Guernica*, 19 % glasov), na peto pa je prišel Matissov *Rdeči atelje* (17 %).

Kaj nam torej ta »izjava« pove o sodobnem umetnostnem svetu?

Predvsem dvoje. Kot prvo potrdi zgoraj prepoznano dejstvo, da so se v svetu umetnosti bistveno reducirali standardi *artefaktičnosti*, po drugi strani pa se je vrednotenje prestavilo izključno na *diskurzivne standarde*. Ravno zmagovalka ankete, Duchampova *Fontana* (1917), je namreč vzpostavila kliše takega vzpostavljanja umetnin. S *Fontano* se pozornost preusmeri na okoliščine, ki bi uspele na tak način generirati auro umetnine, da ta ne bi bila več pogojena z doživetjem artefaktičnosti, pač pa z vedenjem diskurzivnega konteksta. Duchamp je to storil tako, da je vzel objekt brez formalne aure, pisoar, in okoli njega vzpostavil okoliščine, ki ga nato konstituirajo kot umetniško delo. Tovrstni način tvorjenja umetnosti Dore Ashton imenuje *princip banalnosti*.[20] S formalnega stališča je *readymade* samo eden izmed mnogih, auratičen pa je s kontekstualnega stališča. Ker umetnine, kot je *readymade*, ni vredno doživeti – saj prostorska prezenca, ki bi jo lahko doživeli, ni nič posebnega – njena aura tudi ne more nastati v doživetju, pač pa le skozi izkušnjo pomena, ki ji da nek poseben status.

Morda je pri rezultatih omenjene ankete na videz presenetljivo, da so v večinski

19 O anketi povzemam po: Louise Jury, »'Fountain' most influential piece of modern art«, *The Independent*, 2. december 2004, *findarticles.com/p/articles/mi_qn4158/is_20041202/ai_n12823441,* 26. oktober 2007; Nigel Reynolds, »'Shocking' urinal better than Picasso because they say so«, *Telegraph.co.uk.*, 2. december 2004, *www.telegraph.co.uk/news/uknews/1478021/Shocking-urinal-better-than-Picasso-because-they-say-so.html*, 26. oktober 2007.

20 Navedeno po: Dore Ashton, »From Achilles' Shield to Junk«, v: Gyorgy Kepes (ur.), *The Man-Made Object*, George Braziller, New York 1966, str. 194.

meri za *Fontano* glasovali umetniki in ne »teoretiki« (s tem mislim kuratorje, zbiratelje, investitorje, kritike ipd.) ter, da prav nihče izmed umetnikov ni glasoval za Matissa.[21] Toda, to je le na videz presenetljivo. Umetnikom je namreč premik, ki se je zgodil s *Fontano*, prišel zelo prav: redukcija artefaktičnosti je namreč znižala stopnjo napora pri ustvaritvi umetnine, prenos na diskurzivne standarde pa je tistemu, ki bi rad bil umetnik, omogočil, da lahko vstopa v umetnostni svet zgolj preko idejne vrednosti umetnine. Za »teoretike« pa je bil ta premik sploh pravi blagoslov, saj jim je omogočil prevlado nad umetniki. Kdo drug, če ne »teoretik«, je namreč pristojen za vrednotenje idejne vrednosti umetnin, ki jih ponuja umetnik? Ko namreč artefaktičnost izgubi svojo veljavo, se moč umetnika prenese na moč »teoretika«. Moč »ustvariti« postane nepomembna, vse postane odvisno od moči »interpretirati«.

Kot drugič pa nam rezultat ankete precej pove o »političnem« odnosu med dominantnim diskurzom umetnosti in ostalimi diskurzi v »opoziciji« (*5. Diskurz se nanaša na druge diskurze*). Anketa namreč ni bila izvedena med komer koli, pač pa med tako imenovanimi »strokovnjaki«, ti pa so smetana in »politična« elita sodobnega umetnostnega sveta, ki imajo v sodobnem umetnostnem svetu tudi največ moči (primerjaj v nadaljevanju lestvico *Power 100*). Z ozirom na javnost, ki ji je bilo vprašanje po najpomembnejši umetnini 20. stoletja zastavljeno, bi bilo zato v resnici presenečenje, če v obravnavani anketi ne bi zmagala Duchampova *Fontana*, ampak Matissov *Rdeči atelje*. To pa tudi pomeni, da bi bil rezultat take ankete verjetno precej drugačen, če anketiranci ne bi bili smetana trenutne »vlade« v diskurzu umetnosti, pač pa »opozicijski« strokovnjaki, ki so svoj prepričanje oblikovali pod vplivom drugih umetnin in zagovarjajo drugačne vrednote v umetnosti.

Torej, čeprav je ta tok danes dominanten, pa ni edini. Vselej mu namreč stoji nasproti opozicijski proti-tok. To pa tudi pomeni, da taka vplivna anketa tvori tudi *ideološki učinek* in *ideološka razmerja* na dveh ravneh (*10. Diskurzi imajo ideološke učinke*): kot prvo sankcionira diskurze, ki se z rezultati prevladujočega diskurza ne skladajo. In kot drugič, subjekte v prevladujočem diskurzu prepriča,

21 Prim. Jury, »Fountain« …, op. cit.

da »so na pravi strani«, tiste v opozicijskem diskurzu pa, ali postavi v dvom, da se morda motijo, ali pa jih še bolj razjezi. V tem smislu pa dominantni diskurz s takimi anketami tudi propagira in potrjuje samega sebe ter širi svoj krog vpliva (*2. Diskurz je o objektih: Diskurz vselej potrjuje samega sebe*).

Posebej izrazite in pomenljive »izjave« so tudi različne nagrade. V globalnem smislu je najmočnejša gotovo Turnerjeva nagrada, ki jo umetnikom do 50 let, ki živijo ali delajo v Veliki Britaniji, podeljuje londonska galerija Tate.[22]

Ena izmed bolj provokativnih podelitev Turnerjevih nagrad je bila leta 2001, ko jo je prejel Martin Creed za delo *Delo št. 227: Luči se prižigajo in ugašajo*. Pri delu je šlo le za prazno galerijsko sobo, v kateri so se luči prižigale in ugašale na pet sekund. Človek bi pomislil, da je delo dobilo nagrado zato, ker je bilo v svoji minimalistični preprostosti tako izvirno, da je bila stroka šokirana nad dejstvom, da se tega še nihče ni spomnil. Vendar pa v resnici to delo sploh ni bilo tako *izvirno*, saj precej spominja na nekatere performanse gibanja *Fluxus*, na primer na tistega, ki si ga je leta 1964 zamislil umetnik Henning Christiansen. Razlika je le v tem, da se pri Creedu luči prižigajo na pet sekund, pri Christiansenu pa na pet minut.[23] Creedovo delo očitno torej ni bilo posebej *izvirno*, bilo pa je nekaj drugega. Bilo je *novo*, to je *ob pravem času na pravem mestu*. Bilo je *primerno za diskurz* in zato tudi dobilo nagrado. *Primernost-za-diskurz* je bila očitno tolikšna, da že pred razglasitvijo nagrajencev nihče ni dvomil, da bo nagrajeno prav to delo. To, da je nagrado Creedu podelila Madonna, pa celoten koncept »primernosti-za-trenutek« le še potrdi.

Kaj nam govori ta »izjava«? Očitno, da *izvirnost* v običajnem pomenu besede, ne igra več odločilne vloge pri tem, da ima neka stvar status umetnine. Umetnine danes tako niso več izvirne, pač pa so zgolj žurnalistično producirane *novice*, ki pridejo in gredo.[24] Novost pa je lahko učinkovita le ob *hitrem pozabljanju*, da je

22 Prim. »What is the Turner Prize?«, *www.tate.org.uk/visit/tate-britain/turner-prize/what-it-is*, 2. oktober 2014.
23 Gre za delo *Audience Eve. Event score* o tem performansu prim. *Fluxus Performance Workbook,* str. 30, *www.thing.net/~grist/ld/fluxusworkbook.pdf*, 16. april 2010.
24 O razliki med izvirnostjo in novostjo prim. George Steiner, *Resnične prisotnosti*, prev. Vid Snoj, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2003, str. 30–31.

lahko neka stvar, ki je danes nova, jutri že pozabljena, zato da lahko pojutrišnjem zopet postane *novost*.

Diskurz umetnosti pa vsebuje tudi različne vrste subjektov (*3. Diskurz vsebuje subjekte*): umetnike, umetnostne teoretike, kritike, galeriste, kuratorje, zbiratelje ipd. Vsak izmed teh subjektov znotraj diskurza umetnosti opravlja določeno funkcijo, ki jo pridobi, če zadosti institucionalnim pogojem za vstop v umetnostni svet. Umetnostni svet je torej institucionaliziran (*8. Diskurzi podpirajo institucije*), saj so se v zgodovini oblikovale različne ustanove, ki so imele in še imajo v umetnostnem svetu različno moč. Ključno vprašanje je torej, kako se med različnimi subjekti in institucijami, ki jih zastopajo, v sodobni umetnosti delijo razmerja moči (*9. Diskurzi reproducirajo razmerja moči*).

»Izjave«, ki nazorno govorijo o tem, so vsakoletne lestvice revije *ArtReview* s pomenljivim naslovom *Power 100* (nekakšen umetnostni ekvivalent *Forbesovi lestvici*).[25] Te lestvice so pomenljive z dveh vidikov. Prvič, posamične jasno razkrivajo vsakoletne trende v diskurzu umetnostnega sveta. In drugič, skozi primerjavo različnih let pokažejo tudi njegovo precej brutalno dinamiko. Nekdo, ki je bil namreč še leta 2008 prvi na lestvici, ga leta 2013 na njej ni več; in obratno, nekdo, ki ga še dve leti nazaj ni bilo na njej, je sedaj zmagovalec. Prav tako je zanimivo opazovati, kdo v tej brutalni dinamiki vseeno ohranja stabilen status.

Vzemimo za primerjavo lestvici iz leta 2008 in leta 2013.

Na lestvici za leto 2008 je bil za najmočnejšega v umetnostnem svetu drugič izbran razvpiti umetnik Damien Hirst in njegovo podjetje *Science*.[26] Čeprav je Hirst umetnik, pa je evidentno, da ni mogel biti nagrajen zaradi likovne moči svojih del, pač pa so morali biti razlogi drugje. Ko analiziramo štiri kriterije, s katerimi revija *ArtReview* meri moč posameznikov v umetnostnem svetu (to so: vpliv na produkcijo umetnosti, vpliv na mednarodni ravni, finančni obseg

25 Prim. »Power 100«, *artreview.com/power_100*, 2. oktober 2014.
26 Prim. T. Coburn, E. Gray, J. Mack, J. Maeda, C. Mooney, J. T. D. Neil, J. Sans, S. Timberg, »Power 100«, *ArtReview*, november/27 (2008), str. 94–152.

in aktivnost v zadnjem letu),[27] postane zadeva bolj jasna. Kriterija, ki ga imamo običajno za neizmerljivega (to je kriterija likovne kvalitete), namreč sploh ni med njimi, pač pa so zaobseženi le kriteriji, ki zaznajo dobiček in razvpitost. To torej pomeni, da se Hirst ni zavihtel na vrh lestvice zato, ker bi povzročil kakršno koli likovno revolucijo (kot so jo na primer v začetku 20. stoletja Picassove *Avignonske gospodične* s kubizmom), pač pa le zato (kot potrjujejo tudi pri *ArtReview*), ker je uspel iztisniti največ dobička iz trenutnega k profitu naravnanega umetnostnega sveta: »Hirstovo napredovanje k statusu umetnika-kot-znamke ni toliko v revolucioniranju umetnostnega sveta — gre zgolj za to, da si je odrezal največji kos pogače in ga pojedel.«[28]

Vprašanje je torej, kako si je Hirst v letu 2008 »odrezal kos pogače«?

O tem govori naslednja »izjava«. Hirst se je leta 2008 odločil, da svojih najnovejših del ne bo prodal preko trgovcev, pač pa da bo šel direktno v dražbeno hišo *Sotheby's* in postavil svoja dela na licitacijo.[29] Pri tem pa ni želel prodati le nekaj del, pač pa kar 220, ki jih je zares prodal v samo dveh dneh za celotno vsoto 111,464,800![30] Razpredati o izvirnosti teh del je brezpredmetno. So sicer nova, saj so nastala leta 2008, niso pa posebej izvirna. Toda kupci so se zanje kljub temu stepli. Zakaj? Eden izmed razlogov je v prefinjeni socialni konverziji, do katere pride v logiki *dražbanja*.[31] Hirst z dražbo seveda ne bi ničesar dosegel, če ne bi bil že dovolj razvpit v umetnostnem svetu. Toda, trenutno razvpitost je z dražbo potenciral za »še večji kos pogače«. Med logiko percepcije umetnine v galeriji in dražbeni hiši namreč obstoji bistvena razlika, prav to razliko pa Hirst izkoristi do

27 Prim. ibid., str. 95.
28 Prim. ibid., str. 97.
29 O tem fenomenu sicer podrobneje razpravljam v: Jurij Selan, »Auctioning: A New Way of Placing Good Old-fashioned Art«, *Journal of Fine and Studio Art*, 1/1 (2010), str. 1–4, *www.academicjournals.org/JFSA/contents/2010cont/Aug.htm*, 17. avgust 2010.
30 Te dve dražbi z naslovom *Beautiful Inside My Head Forever* sta potekali 15. in 16. septembra 2008 (prim. *Sotheby's*, *www.sothebys.com/en/auctions/2008/damien-hirst-beautiful-inside-my-head-forever.html*, 2. oktober 2014).
31 Vlogo mehanizmov dražbanja v sodobni umetnosti z ekonomskega vidika podrobno proučuje tudi Don Thompson, *The $ 12 Million Stuffed Shark. The Curious Economics of Contemporary Art*, Palgrave Macmillan, London 2008.

skrajnosti. Ljudje gredo namreč na dražbo zato, da bi se zagrebli za neko stvar, za katero so od vplivnih oseb izvedeli, da naj bi bila trenutno nekaj posebnega in da bodo z njo lahko pred drugimi dvignili svoj status (pri čemer se ne ukvarjajo s tem, ali jim je kupljeno sploh všeč), medtem ko gredo v galerije predvsem uživat v doživljanju umetnin (in se šele kasneje ukvarjajo z vprašanjem, ali bi bilo kaj tudi vredno kupiti).

Hirst je torej leta 2008 zavzel prvo mesto na lestvici *Power 100* zato, ker je uspel vzpostaviti zmagovito razmerje med kapitalom in vplivom. Ker je pri tem uporabil mehanizme dražbanja in ker imajo dražbene hiše precejšnjo vlogo v dviganju vrednosti umetniškim delom, ni nenavadno, da pomemben segment *Power 100* lestvice zavzemajo tudi lastniki dražbenih hiš.

Ključno pri sodobni umetnosti torej ni, ali je kakorkoli izvirna, pač pa dejstvo, da sovpada s klišejem časa in da to izkoristi za maksimizacijo profita. Sodobni umetnik tako postaja *producent*, saj mora predvsem vzpostaviti pogoje za uspeh neke *novosti*: to zahteva koordinacijo produkcije, najem ustreznih kadrov, ki bodo zagotovili optimalno proizvodnjo, pridobitev kapitala, predvsem pa plasiranje v ustrezno tržno nišo, kar je povezano z gibanjem v ustreznih umetnostnih krogih.

Združitev kapitala in vpliva, ki jo je dosegel v letu 2008 Damien Hirst, pa je pravzaprav nagrajena vsako leto na lestvici *Power 100*. Če pregledamo lestvice različnih let, lahko opazimo, da stabilna mesta na tej lestvici ohranjajo tisti, ki imajo denar (zbiratelji) in tisti, ki imajo institucionalni vpliv (galeristi, kuratorji ipd.). Tipični taki subjekti so na primer Sir Nicholas Serota (direktor Tate galerije), Larry Gagosian (najmočnejši svetovni trgovec z umetninami), Francois Pinault (francoski milijarder in lastnik beneške galerije Palazzo Grassi), Glenn D. Lowry (direktor MoMA galerije) ipd.

Na prvi pogled se zdi, da je bilo leta 2008 pri Hirstu posebno prav to, da je tak vpliv v umetnostnem svetu dosegel samostojno s svojimi deli in ne kot trgovec z deli drugih umetnikov, kar je njegovo moč navidezno potenciralo. Vendar pa je danes bolj kot ne očitno, da je Hirstovo prvo mesto na lestvi 2008 le dajalo vtis, da ima lahko umetnik tako moč, v resnici pa mu je bilo to *dovoljeno* s strani drugih dejansko vplivnih oseb. Hirst je namreč v naslednjem letu zasedel le še 48 mesto, v letu 2013 pa je, kljub temu, da je imel leta 2012 v Tate Modern obsežno

retrospektivo, z lestvice celo izpadel! To priča o tem, da je dejanska Hirstova moč v sodobnem umetnostnem svetu v resnici precej »fantomska«.

Kar potrjuje tudi lestvica iz leta 2013. Na njej je zmagala šejkinja Al-Mayassa bint Hamad bin Khalifa Al-Thani, vodja katarskih muzejev (*Qatar Museums Authority (QMA)*). V razlagi za prvo mesto sta našteta dva razloga.[32] Prvi razlog je v izjemni kupni moči (njen brat je namreč emir Katarja), ki daleč presega konkurenco, saj ima na razpolago 1 milijardo USD na letni ravni (30 krat več kot MoMA in 175 krat več kot Tate) ter je v zadnjih letih izvedla nekaj najdražjih nakupov umetnin.[33] Toda vsa ta moč kapitala, razlagajo v ArtReview, ne bi bila dovolj za prvo mesto. Kljub neverjetnim novim muzejem, ki jih vodi in umetninam, ki jih je nakupila, je publika v Katarju relativno omejena. Če bi šlo le za lokalno »dogajanje« v Katarju, njen vpliv ne bi zadostoval za prvo mesto. Ključno je, je da je QMA pod njenim vodstvom v letu 2012 in 2013 sponzorirala različne vplivne dogodke v mednarodnem umetnostnem okolju, med drugim prav retrospektivo Damiena Hirsta v Tate Modern. Glede na to, da je Hirst kljub prav tej isti retrospektivi iz lestvice 2013 izpadel, to le potrjuje dejstvo, da vpliva v resnici nima Hirst, pač pa vsi drugi okoli njega, ki ga postavljajo v ospredje in mu *dovoljujejo*, da si tudi sam vsake toliko »odreže kos pogače«.

5. »Anatomija moči« v diskurzu umetnosti

Na osnovi analize zgornjih »izjav« me bo sedaj zanimalo dvoje: 1. Kakšen »koherenten sistem pomenov« (4. *Diskurz je koherenten sistem pomenov*) o naravi sodobnega umetnostnega sveta lahko na osnovi tega oblikujem? 2. In, kaj ta pove o moji hipotezi o premiku od umetnosti prezence k umetnosti pomena?

Ob 2013 izdaji *Power 100* so v *ArtReview* povabili Nicolasa Bourriauda, dekana pariške *École des Beaux Arts*, da naredi pregled premikov v svetu umetnosti, ki

32 Prim. »Sheikha Al-Mayassa bint Hamad bin Khalifa Al-Thani«, *artreview.com/power_100/sheikha_al-mayassa_bint_hamad_bin_khalifa_al-thani/*, 2. oktober 2014.
33 »The Power 100, profile 1–36«, *ArtReview*, november (2013), str. 102.

ga razkriva primerjava lestvic skozi leta.[34] To je storil v članku s pomenljivim naslovom *Anatomija moči*. Čeprav je od članka, ki je povabljen s strani tistih, ki sami deloma producirajo dominantni »diskurz umetnosti«, pričakovati predvsem »utrjevanje pozicije« (*2. Diskurz je o objektih: Diskurz vselej potrjuje samega sebe*), pa Bourriaud predstavi nekatere ključne kritične poudarke, ki so skladni z mojo analizo, zato mi bodo v pomoč.

Bourriaud si na začetku članka zastavi štiri vprašanja. Dve izmed teh lahko parafraziram za svoj namen.

Ad 1) Pri vzpostavitvi »koherentnega sistema pomenov« si lahko pomagam s prvim vprašanjem: Ali obstaja v umetnostnem svetu posebna vrsta moči, ki naredi te izjave (ankete, lestvice ipd.) kakorkoli konsistentne in smiselne?[35]

Ključni koncept, ki poenoti vsak diskurz v nekaj kolikor toliko »koherentnega« je *moč*. V diskurzu umetnosti so subjekti, institucije in institucionalne funkcije hierarhizirani glede na moč, s katero lahko uveljavljajo vpliv na umetnine. Moč se meri glede na sposobnost institucije ali subjekta, da lahko nek objekt umesti v umetnostni svet, ga s tem spremeni v umetniško delo ter mu kar se da dvigne tržno vrednost. Tisti, ki ima več moči, zato kotira na lestvici *Power 100* višje.

Če pogledamo strukturo prve deseterice na lestvicah *Power 100,* so proporci običajno naslednji: v prvi deseterici sta en do dva umetnika, v celotni stoterici pa ok. 20, vendar večinoma v spodnji polovici. Vsi drugi so trgovci, galeristi, zbiratelji in kuratorji, ki zasedajo direktorske funkcije v največjih svetovnih muzejih. V kolikor se na teh lestvicah znajdejo subjekti iz akademskih krogov in izobraževalne institucije, jih je le za vzorec in so na povsem zadnjih mestih. Na lestvici za leto 2013 je tako en filozof umetnosti in dve umetnostni akademiji, vsi ok. 80. mesta.

Razmerja moči v umetnostnem svetu se torej skozi čas očitno precej spreminjajo. V 19. stoletju so na primer precejšnjo moč imele akademske in izobraževalne ustanove, danes pa na lestvicah ni subjektov iz akademskega

34 Prim. Nicolas Bourriaud, »An Anatomy of Power«, *ArtReview*, november (2013), str. 98–99.
35 Prim. ibid., str. 98.

sveta, torej umetnostnih teoretikov in filozofov. Vpliv so povsem prevzele druge institucije, kot so galerije in celo dražbene hiše ipd. ter z njimi povezani subjekti, kot so kuratorji, zbiratelji ipd. Primerjalno gledano so tudi od začetka objavljanja lestvice *Power 100* nekateri subjekti nekoliko izgubili in drugi pridobili, saj je zaznati porast vloge kuratorjev, zbirateljev in direktorjev umetnostnih sejmov v primerjavi z direktorji muzejev in galeristi. Znotraj tega pa postopoma vznikajo tudi druge vrste subjektov, kot so »viralne« institucije (blogerji ipd.).[36]

Pri interpretacijah lestvic *Power 100* je zato potrebno biti pazljiv, saj o realni moči subjektov bolj kot vsakoletna lestvica govori pregled vseh lestvic. Kot ugotavlja Bourriaud, je mogoče iz primerjave lestvic *Power 100* razbrati tri vrste moči subjektov v sodobnem umetnostnem svetu: prvi so tisti, ki imajo »neuničljivo« moč in vztrajajo na lestvicah, kljub temu, da v nekem letu niso nič posebnega naredili. Pri teh, kot sta Sir Nicholas Serrota in Francois Pinault, gre za tako vpliven režim moči, da sploh ni potrebno, da se ta moč realizira v nekem konkretnem dogodku. To so v resnici tisti, ki držijo vajeti umetnostnega sveta v rokah.

Naslednji na lestvicah so »častni gostje«. Njihova moč je bistveno bolj krhka (in zato tudi pozicija na lestvici bolj »na prepihu«), saj niso oni tisti, ki vodijo, pač pa so tisti, ki jim prvi *dovolijo* oz. jih izberejo, da za posamezne dogodke prevzamejo vajeti in se zato vsake toliko znajdejo na vrhu lestvice. To so redkeje umetniki (npr. Damien Hirst), pogosteje pa kuratorji pomembnih dogodkov, kot so *Beneški bienale*, *Dokumenta* ipd.

Naslednji na lestvicah pa so »preboji«, zvezde trenutka, ki jih izstrelijo politični in družbeni dogodki. Paradoks pri teh je, da niso povsem v domeni umetnostnega sveta in ga včasih tudi malo pretresejo in spravijo v protislovje (npr. Ai Weiwei) (*5. Diskurz se nanaša na druge diskurze*), vendar pa dominantnega diskurza ne spravijo v zadrego, saj si jih ta prav s tem, ko jih sprejme medse, podredi.[37]

36 Prim. ibid., str. 99.

37 Značilno za različne umetnostne dogodke in nagrade je, da so sponzorirani s strani megakorporacij. Umetnik, ki je sicer velik »družbeni kritik« (kot npr. Ai Weiwei), se tako, ko ga nek dogodek vzame pod svoje okrilje, ga razstavi ali celo nagradi, moralno, če hoče ali noče »umaže« in podredi poziciji moči, ki jo sicer kot umetnik kritizira in prezira.

Pod površino, kjer se zdi, da lahko v umetnostni svet vstopi vsakdo in v njem uspe, tako umetnostni svet ostaja zelo jasno zamejen svet, ki temelji na institucionalni moči. Zato tudi lestvice *Power 100* privilegirajo subjekte, ki so pozicionirani na vodilnih položajih določenih institucij.[38]

Tisto, kar pove nekaj bistvenega o sodobnem umetnostnem svetu, pa v resnici ni toliko to, kdo *je* na lestvicah *Power 100*, pač pa koga na njih *ni*.

Kot rečeno in kot ugotavlja tudi Bourriaud, je izrazito očitno, da na lestvicah manjkata dva tipa subjektov in institucij: Kot prvo, profesionalni misleci o umetnosti, del česar je tudi opazno izginotje umetnostne kritike. V nasprotju z modernističnimi subjekti moči, kot so bili Clement Greenberg, Pierre Restany ali Harald Szeeman, pri katerih je bilo njihovo kuratorsko delo neločljivo povezano s teoretično in kritiško aktivnostjo, sodobnih kuratorjev in galeristov, čeprav so izobraženi, ni mogoče povezati z nekim teoretičnim in kritiškim ozadjem.

Tisto, kar Bourriaud najbolj pogreša v sodobnem umetnostnem svetu, pa je večji vpliv in prepoznanje izobraževalnih institucij. Prav umanjkanje slednjih pa po mojem mnenju precej pove o naravi moči sodobnega umetnostnega sveta. *Znanje* očitno ni več glavni vir moči v diskurzu, pač pa moč bistveno bolj definira kapital v povezavi z institucionalnim vplivom. Na eni strani tako dominirata London in New York kot ekonomska in institucionalna vrhova, na drugi strani pa Moskva in Peking glede na potrošnjo in kupno moč ipd. Očitno je, da umetnostnemu svetu vlada ekonomska moč, ki v navezavi z institucijami narekuje proces industrializacije umetnosti in dovoljuje ter izbira, kateri manjši subjekti – srečni »častni gostje« in »zvezde trenutka« – lahko vsake toliko dobijo svojih pet minut slave, ki jih lahko, čeprav je le trenutna, finančno več kot preskrbi za celo življenje. V kolikor je na lestvicah *Power 100* zmagal umetnik, je bilo to torej zato, ker mu je bilo tako *dovoljeno*. V dvanajstih letih je bilo to dvakrat *dovoljeno* Damienu Hirstu in enkrat Aiu Weiveu, s čimer se na ravni vseh zmagovalcev pravzaprav reproducira vsakoletno razmerje znotraj prve deseterice.

V zvezi s konceptom moči, ki vzpostavlja diskurz umetnosti kot relativno »koherenten sistem«, pa je potrebno opozoriti na neko z logičnimi zmotami

38 Prim. Bourriaud, An Anatomy …, op. cit., str. 99.

povezano dejstvo. Z vsemi obravnavanimi »izjavami« diskurz po eni strani sicer »izraža« sebe, vendar pa to počne tako, da utrjuje in propagira svojo pozicijo (*2. Diskurz je o objektih: Diskurz vselej potrjuje samega sebe*). Zakaj, če ne zaradi drugega, bi sicer znotraj umetnostnega sveta sploh delali lestvice in ankete na osnovi takih kriterijev. Podobno kot je pri anketi iz 2004 javnost izbrana na tak način, da dominantni diskurz v umetnosti dobi rezultat, ki ga potrjuje, so tudi kriteriji za izbor na *Power 100* taki, da se bodo na njej znašli ljudje, ki se *morajo* znajti. Tako v oči bode dejstvo, da pravzaprav vse dominantne izjave, ki sem jih analiziral in ki razkrivajo globalni diskurz umetnosti, izvirajo iz bolj kot ne enega žarišča, londonskega umetnostno-ekonomskega centra. Anketo iz leta 2004 je izvedel Gordon's Gin, ki je sponzor Turnerjeve nagrade, ki jo podeljuje Tate galerija, njen direktor Sir Nicholas Serrota pa sodi med »neuničljive« na lestvicah *Power 100*. In edini umetnik, ki mu je bilo dvakrat *dovoljeno* biti prvi na lestvici *Power 100*, je Britanec iz ozkega kroga londonske skupine umetnikov znane kot YBA (Young British Artists), ki jih je »odkril« londonski oglaševalski mogul Charles Saatchi, sicer zmagovalec prve lestvice *Power 100* iz leta 2002.[39] Skratka, dominantni diskurz umetnosti skozi »izjave« v nekakšni »krožni logični argumentaciji« krepi svojo »koherentnost« in moč nekaj izbranih institucij (*8. Diskurzi podpirajo institucije*). Če bi svet diskurza umetnosti vodila logika in ne politična propaganda, bi bilo to neetično: svojo moč namreč krepi in širi skozi lastne propagandne izjave o svoji moči, s katerimi hkrati utrjuje mnenje že prepričanih, hkrati pa prepričuje še neprepričane.

Zato se mi zdi, da je rešitev za večji vpliv izobraževalnih ustanov v sodobnem umetnostnem svetu, ki jo ponudi Bourriaud, sicer dobronamerna, a vprašljiva. Po njegovem mnenju se izobraževalne ustanove izgubljajo v monolitičnosti univerzitetnih sistemov in so preveč zaprte. Pomemben igralec v mednarodnem umetnostnem svetu bi lahko postale le pod pogojem, da bi sledile modelu umetnostnega centra (ang. *art center*), se bolj odpreti in

39 »2002 Power 100«, *artreview.com/power_100/2002/*, 2. oktober 2014.

postati umetnostni centri-šole (ang. *art center-school*).[40] Ta predlog se mi zdi po eni strani dobro mišljen, po drugi pa, glede na politični ustroj sodobnega umetnostnega sveta, precej naiven in utopičen. Rešitev je dobro mišljena zato, ker predpostavlja, da bi vstop izobraževalnih ustanov na umetnostni trg imel za logično posledico, da bi se diskurz umetnosti pod njihovim vplivom prestrukturiral. Pri tem gre po mojem mnenju pravzaprav za etično vprašanje. Vrednote, ki so bile od nekdaj pomembne v izobraževanju o umetnosti (likovno znanje in kvaliteta ipd.), bi tako ponovno pridobile na moči tudi v diskurzu umetnosti. Toda! Ker diskurz umetnosti, tako kot vsak diskurz, ne sledi logiki, pač pa politični moči, je vprašanje, če si ne bi diskurz umetnosti ravno obratno izobraževalnih ustanov povsem podredil ter svoje problematične vrednote prenesel tudi v izobraževanje o umetnosti. To pa se v resnici danes že kaže (prim. v nadaljevanju trend preimenovanja iz likovnih v vizualne umetnosti, ki se kaže tudi v razpravah poimenovanja umetniških akademij).

Ad 2) Kaj pove ta kolikor toliko »koherenten sistem pomenov« (4. *Diskurz je koherenten sistem pomenov*) o moji izhodiščni tezi o premiku od umetnosti prezence k umetnosti pomena? Pri tem si lahko pomagam s parafraziranjem drugega vprašanja, ki si ga zastavi Bourriaud: Ali umetnostni svet vodi kultura, ki ne ceni drugega kot le prenapihnjene dogodke?[41]

Ker je diskurz umetnosti del širše kulturne in družbene dinamike ter historičnega razvoja (*7. Diskurz je historično lociran*), izjave, ki smo jih srečali, ne povedo veliko samo o sodobni umetnosti, pač pa tudi premikih v družbi na splošno. S tem pa po mojem mnenju verificirajo širši kulturni okvir, iz

40 Bourriaud da za primer spremembe, ki jih je sam vpeljal na *École des Beaux Arts*. Pojasni, da je šolo razvil v umetniški kompleks, center, ki je opremljen z razstavno stavbo, založniško hišo in zgodovinsko zbirko več kot 100 000 del. Šola naj bi pod njegovim vodstvom postala prvi agent in prvi zbiratelj del svojih diplomantov, in se projicirala navzven skozi razstave in kuratorsko vodene projekte. V letu 2013 so zato priredili letno razstavo, ki so jo kurirali uveljavljeni kuratorji. (Prim. Bourriaud, An Anatomy …, op. cit., str. 99.)
41 Prim. Bourriaud, An Anatomy …, op. cit., str. 98.

katerega sem na začetku izhajal in o katerem sem sicer razpravljal na drugem mestu.[42]

Kot kaže anketa iz leta 2004, je okvirna narava sodobne umetnosti določena po logiki *postduchampovske konceptualne umetnosti*. V skladu z uveljavljeno terminologijo za področje vizualne kulture bi lahko rekel, da postduchampovska konceptualna umetnost danes narekuje nek specifičen *skopični režim*[43] *umetnosti pomena*. Danes popularna »izjava« o institucionalni potrebi po preimenovanju *likovnih umetnosti v vizualne umetnosti*, češ da je oboje tako ali tako eno in isto – da sta Duchampova *Fontana* in Michelangelov *David* umetnini enake vrste – je tipičen izraz tega. »Vizualno« danes namreč postaja oznaka za vse, kar je sicer mogoče *videti*, vendar pa to samo po sebi nima nikakršne posebne doživljajske vrednosti, pač pa je le nek faktični predpogoj védenja – diskurzifikacije, ki lahko vse, kar je »vizualno«, zgolj z diskurzom spremeni v umetnost.

Vendar pa bi bilo koncept *umetnosti pomena* napačno razumeti kot umetnost *znanja*, saj njene diskurzifikacije kot prikazano zgoraj ne narekuje *moč znanja*, pač pa *moč kapitala* v povezavi z institucionalnim vplivom. Znotraj umetnosti pomena tako mesta ne najde tisto, kar je bolj intelektualno zahtevno, pač pa, kar se lahko ustrezno trži, kar je napihnjeno, potencialno popularno ipd. Kar pomeni, da se je duchampovska logika umetnine pomena začela sama v sebi pervertirati. Z izpeljavo logike *readymades* v sodobni postmoderni umetnosti bi se Duchamp težko strinjal. Duchamp je nekoč res naredil umetnino iz vsakdanjega predmeta tako, da jo je postavil v galerijo in izkoristil njeno »posvečujočo« socialno moč. Toda! Duchamp tega akta sam ni želel zlorabiti za to, da bi naredil umetnino

42 Prim. Selan, Prezenca in diskurz. Kultura pomena …, op. cit.

43 Diskurzivni pristop obravnava reprezentacije kot neke vrste *politične režime*, torej kot *režime reprezentacije* (prim. Stuart Hall, »Introduction«, Stuart Hall (ur.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, London 1997, str. 6). Na področje vizualne kulture tak koncept »režima« prenese Martin Jay, ki govori o vizualnih, to je *skopičnih režimih* (prim. Martin Jay, »Scopic Regimes of Modernity«, v: Hal Foster (ur.), *Vision and Visuality*, Bay View Press, Seattle 1988, str. 3–28). Skopični režimi so politični v tem smislu, da določajo nek sistem pravil, ki izvršuje diskurzivno determinacijo v dveh smislih: subjektom znotraj nekega polja vizualne kulture določa, kako morajo videti, objektom v dani kulturi – na primer umetniškim delom – pa kako naj bodo videna in razumljena.

iz česar koli in da bi karkoli prodal kot umetnino. Ravno nasprotno, omejeno število njegovih *readymades*, izmed katerih nekateri sploh niso bili realizirani, reprezentirani ali pa so se izgubili, ter dejstvo, da Duchamp nikoli niti ni bil preveč navdušen nad tem, da bi jih razstavljal, govori o tem, da jih je očitno videl bolj kot nekakšne intelektualne premisleke o naravi umetnosti. Duchamp se je torej želel izogniti redundantnosti, ki bi jo lahko napačno brali kot »vse je mogoče«. Kot ugotavlja Thomas Girst, pa se je Duchampa – ironično – ravno na tak nihilistični način v postmoderni umetnosti zlorabilo.[44] To na primer ponazarja znana teza Johna Careya »vse je lahko umetnost in vse tudi je umetnost«,[45] ki trdi, da je umetnost vse, kar si kdor pač misli, da je umetnost in – tako dodam sam – kar uspe javnosti *prodati kot umetnost*.[46]

To »*anything goes*« pravico tako danes uveljavljajo danes tisti, ki imajo v umetnostnem svetu moč. Če lahko Duchampov akt vidimo hkrati kot ironičen, intelektualno zahteven in plemenit (saj je bil zamišljen kot dobronamerna samorefleksija umetnosti), pa moramo sodobno logiko »vse je mogoče prodati kot umetnost« označiti za nekakšno perverzijo, saj ni mišljena kot dobronamerno za umetnost samo, pač pa zgolj za trenutno maksimizacijo profita vseh vpletenih institucij in subjektov.

Take in drugačne »izjave« torej dobro razkrivajo stanje v sodobni umetnosti, do katerega pride, ko se relativistična in arbitrarna koncepcija umetniškega dela, ki izhaja iz logike *readymades*, poveže z agresivno logiko sodobnega kapitala in institucionalnega vpliva.

To pa očitno vodi do mnogih problematičnih posledic za celotno družbo. Eno izmed teh bi lahko imenoval *nenadzorovano stapljanje različnih strok*. Bourriaud sicer z odobravanjem pozdravlja, ko ugotavlja, da je značilnost sodobne

44 Prim. Thomas Girst, »(Ab)Using Marcel Duchamp: The Concept of the Readymade in Post-War and Contemporary American Art«, *Tout-fait: The Marcel Duchamp Studies Online Journal* 5/2 (2003), *www..///_5///.*, 20 oktober 2008.
45 Prim. John Carey, *What good are the Arts?*, Faber and Faber, London 2005, str. 16–31.
46 Carey se s to mojo interpretacijo njegove teze seveda ne bi strinjal, saj želi sam predvsem dobronamerno poudariti, da ima vsak posameznik pravico razumeti kot umetnost, karkoli ga pač navduši — pa naj bo to telenovela ali pa *Mona Liza*. Vendar pa, če vzamemo to tezo, kot stoji sama zase, so lahko njene politične implikacije take, kot navajam.

umetnosti, da znotraj nje najde lahko mesto vsakršna kreativna dejavnost, ki se lahko »razstavi«. Enkrat je to filozofija, drugič politika, kulinarika (za primer da razstavo kuharskega mojstra Ferrana Adrie, nekdanjega lastnika najboljše restavracije na svetu *El Bulli*, ki je imel razstavi v londonskem *Somerset House* in newyorškem *Drawing Center*). Verjamem, da Bourriaud to dobro misli. Toda, če je vse mogoče razstaviti (in prodati) kot umetnost, kaj to pomeni za ostale stroke. Podobno namreč kot teza »človek je povsem svoboden« ne upošteva omejitve te svobode s strani soljudi, tako tudi teza »vse je umetnost« ne upošteva svobode drugih strok, ki jo omejujejo. Če je namreč vse umetnost, ali to pomeni, da je tudi vse znanost in vse religija. Ali je res vse eno in isto? Ali pa je to morda le tržna strategija, s katero institucije moči, ki arbitrarno odločajo, kaj je umetnost, po eni strani utrjujejo svojo pozicijo, po drugi pa opravičujejo svoje nebuloze. Ali namreč ne postaja sodobna umetnost prav zaradi tega prevečkrat nekakšen azil za ideje ter projekte, ki se morda v znanosti niso uspeli uveljaviti, umetnostni svet pa jih strži in proda kot umetnostne presežke »nacionalnega pomena«.[47]

47 Podajam primer: Alenka Pirman je od otroštva zbirala nemčizme v slovenskem jeziku, zato se je odločila, da bi jih izdala v obliki slovarja. Toda to zahteva upoštevanje znanstvenih kriterijev *leksikografije*. Ker umetnici ni bilo do tega, je slovar izdala kot umetniški projekt, financirala pa sta ga Ministrstvo za kulturo in Moderna galerija. Vendar pa je slovar vseeno izšel tudi kot slovar-knjiga (prim. Alenka Pirman, *Arcticae horulae. Slovar nemških izposojenk v slovenskem jeziku*, elektronska izdaja prvega natisa iz 1997, *www.arcticae-horulae.si/index.htm*, 25. april 2010), torej kot objekt, ki bi moral biti strokovno ustrezen. Ker ni bil, je bil odziv strokovnjakov oster (prim. Marko Snoj, »Nazadovanje za dva koraka«, *Delo* (*Književni listi*), 8. januar 1998). Seveda se je umetnica izgovorila, da je skušala problematizirati ravno odnos med umetnostjo in znanostjo (prim. »Arcticae horulae, kronologija«, *www.arcticae-horulae.si/kronologija.htm*, 25. april 2010).
Čeprav je danes v umetnosti vsak izgovor dober, moram priznati, da se mi zdijo umetniška dela, ki so se prisiljena opravičevati pred znanostjo (ali religijo ipd.) vprašljiva, saj očitno nimajo lastne doživljajske moči, ki bi legitimirala njihov obstoj, pač pa se hranijo le iz konfliktov z drugimi strokami.

6. Zaključek: O tistem, kar diskurzu umetnosti uide

Del vsakega hermenevtičnega razumevanja in uporabljene metode je refleksija tega, česar nam metoda ni omogočala spoznati. Zato želim zaključiti s premislekom tega, kar diskurzivni analizi sodobnega umetnostnega sveta uhaja.

Glede na to, da diskurzivna analiza proučuje diskurzivne pogoje realnosti, ji uhaja tisto, kar ni del teh pogojev, predvsem kar ni del dominantnega diskurza o umetnosti. Kaj je torej to?

Spremenjena logika zahodne umetnosti je privedla tudi do spremembe na ravni hermenevtičnega razumevanja. Ker so postmoderne umetnine grajene v podrejenosti diskurzu, zahtevajo obliko hermenevtičnega razumevanja, ki terja vse bolj suvereno in eksplicitno *posredovanost*.[48] Ker umetnine danes nimajo več presežne vrednosti na ravni artefaktičnosti, je le diskurz tisti, ki sploh da neko presežnost vrednost in stvar naredi za umetnino. Nesuverena forma zato zahteva suveren diskurz.[49]

Nevarno posledico takega hermenevtičnega pristopa – katerega del je tudi diskurzivna analiza, ki sem jo uporabil tudi sam – zato imenujem *diskurzifikacija celotne umetnosti*. Z diskurzivnim pristopom ni nič narobe, če mora nastopiti kot hermenevtična nujnost pri umetnosti, ki druge možnosti za razumevanje ne ponuja. O sodobnem umetnostnem svetu je tako pravo veselje razpravljati o diskurzivnih pogojih in njegovih »izjavah«. To je pri njem sploh edino, kar lahko počnemo, saj za nas drugače ne morejo biti nič posebnega. Toda problem nastane, ko postane tak pristop vsesplošna hermenevtična navada, ko skušamo z njim razložiti naravo vse umetnosti, tudi tiste, pri kateri vsega smisla ne moremo reducirati na diskurzivno mero, pač pa jo moramo z duhom in telesom doživeti v njeni suvereni artefaktni prisotnosti. In to je morda najbolj zaskrbljujoča posledica sodobnega kompostiranja s diskurzom. Mislimo, da zmoremo z njim razložiti vse. Tako se zdi, da je nujnost, v katero nas sodobna umetnost sili, v nas zatrla celo zmožnost, da bi tudi umetnine, ki izvorno niso popolnoma diskurzivne in bi

48 Prim. Muhovič, Umetnost, diskurz …, op. cit., str. 207.
49 Prim. Muhovič, Diskurz in …, op. cit.

jih kot nekaj posebnega bilo mogoče in vredno doživeti, hermenevtično osmislil kakorkoli drugače kot preko tamponske cone diskurza. Prepriča nas, da je edina relevantna razlika med Duchampovo *Fontano* in Matissovim *Rdečim ateljejem* razlika v njuni uvrstitvi v anketi.

Tako hermenevtično stališče pa nato vpliva nazaj na produkcijo umetnin, s čimer je začaran krog zaključen. Umetnik, če želi uspeti, se je namreč namesto s suverenostjo forme prisiljen ukvarjati s suverenostjo diskurza v podobi samozgodovinjenja, samorazlaganja, samovrednotenja, samooglaševanja, političnega mreženja ipd. V tem pa je tudi glavna nevarnost Bourriaudovega predloga, da bi se morale izobraževalne ustanove po svojem načinu delovanja približati sodobnim umetnostnim centrom.

Bibliografija

»2002 Power 100«, *artreview.com/power_100/2002/*, 2. oktober 2014.

»Arcticae horulae, kronologija«, *www.arcticae-horulae.si/kronologija.htm*, 25. april 2010.

»Power 100«, *artreview.com/power_100*, 2. oktober 2014.

»Sheikha Al-Mayassa bint Hamad bin Khalifa Al-Thani«, *artreview.com/power_100/sheikha_al-mayassa_bint_hamad_bin_khalifa_al-thani/*, 2. oktober 2014.

»The Power 100, profile 1–36«, *ArtReview*, november (2013), str. 102.

»What is the Turner Prize?«, *www.tate.org.uk/visit/tate-britain/turner-prize/what-it-is*, 2. oktober 2014.

Ashton, Dore (1966): »From Achilles' Shield to Junk«, v: Gyorgy Kepes (ur.), *The Man-Made Object*, New York: George Braziller, (str.) 192–207.

Benjamin, Walter (1968): »The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction«, v: Walter Benjamin, Hannah Arendt (ur.), Harry Zohn (prev.), *Illuminations*, New York: Harcourt, (str.) 217–252.

Bourriaud, Nicolas (2013): »An Anatomy of Power«, *ArtReview*, november,

(str.) 98–99.

Burr, Vivien (2000): *An Introduction to Social Constructionism*, London: Routledge.

Cabanne, Pierre (1971): *Dialogues with Marcel Duchamp*, New York: Viking.

Carey, John (2005): *What good are the Arts?*, London: Faber and Faber.

Coburn, T., Gray, E., Mack, J., Maeda, J., Mooney, C., Neil,J. T. D., Sans, J., Timberg, S. (2008): »Power 100«, *ArtReview*, november/27, (str.) 94–152.

Danto, Arthur C. (1981): *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, Cambridge in London: Harvard University Press.

Fluxus Performance Workbook, *www.thing.net/~grist/ld/fluxusworkbook.pdf*, 16. april 2010.

Frank, Manfred (2008): »Kaj je 'diskurz'?«, *Nova revija*, 317–318/27, (str.) 177–191.

Girst, Thomas (2003): »(Ab)Using Marcel Duchamp: The Concept of the Readymade in Post-War and Contemporary American Art«, *Tout-fait: The Marcel Duchamp Studies Online Journal* 5/2, *www.///_5///.*, 20 oktober 2008.

Gray, Cleve (1969): »Marcel Duchamp: 1887–1968. The Great Spectator«, *Art in America*, julij/avgust, (str.) 20–27.

Hall, Stuart (1997): »Introduction«, Stuart Hall (ur.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage, (str.) 1–12.

Järvinen, Pertti (2000): »Research Questions Guiding Selection of an Appropriate Research Method«, v: Hans Robert Hansen, Martin Bichler in Harald Mahrer (ur.), *Proceedings of European Conference on Information Systems 2000, 3-5 July*, Dunaj: Wirtschaftsuniversität Wien, (str.) 124–131.

Jay, Martin (1988): »Scopic Regimes of Modernity«, v: Hal Foster (ur.), *Vision and Visuality*, Seattle: Bay View Press, (str.) 3–28.

Jury, Louise (2004): »'Fountain' most influential piece of modern art«, *The Independent*, 2. december, *findarticles.com/p/articles/mi_qn4158/is_20041202/ai_n12823441*, 26. oktober 2007.

Muhovič, Jožef (2007): »Diskurz in suverenost forme. O virih neznanske moči izgovorljivega«, v: *Simpozij Umetniško delo in diskurz/Werk und Diskurs*, http://

videolectures.net/uid07_muhovic_dsf/, 13. april 2010.

Muhovič, Jožef (2007): »Fenomen forma, ali zakaj ga v umetnosti več ne potrebujemo«, v: Stefan Majetschak, Jožef Muhovič (ur.), *Umetnost in forma*, Ljubljana: Nova revija, (str.) 249–256.

Muhovič, Jožef (2008): »Umetnost, diskurz, prezenca«, *Nova revija*, 317–318/27, (str.) 192–228.

Parker, Ian (1992): *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*, London: Routledge.

Pirman, Alenka (1997): *Arcticae horulae. Slovar nemških izposojenk v slovenskem jeziku*, elektronska izdaja prvega natisa iz 1997, *www.arcticae-horulae.si/index.htm*, 25. april 2010.

Reynolds, Nigel (2004): »'Shocking' urinal better than Picasso because they say so«, *Telegraph.co.uk.*, 2. december,

Selan, Jurij (2010): »Auctioning: A New Way of Placing Good Old-fashioned Art«, *Journal of Fine and Studio Art*, 1/1, (str.) 1–4, *www.academicjournals.org/JFSA/contents/2010cont/Aug.htm*, 17. avgust 2010.

Selan, Jurij (2012): »Anesthesia. Sodobna umetnost in mehanizmi diskurza«, v: Črtomir Frelih, Jožef Muhovič (ur.), *Likovno/vizualno. Eseji o likovni in vizualni umetnosti.*, Ljubljana: Pedagoška fakulteta, (str.) 83–97.

Selan, Jurij (2013): »Prezenca in diskurz. K pogojem in izvorom doživetja prezence. Del. 1.«, *Anthropos*, 1-2/45, (str.) 185–201.

Selan, Jurij (2013): »Prezenca in diskurz. Kultura pomena in kultura prezence. Del. 2.«, *Anthropos*, 3-4/45, (str.) 231–252.

Snoj, Marko (1998): »Nazadovanje za dva koraka«, *Delo* (*Književni listi*), 8. januar.

Sotheby's, *www.sothebys.com/en/auctions/2008/damien-hirst-beautiful-inside-my-head-forever.html*, 2. oktober 2014.

Steiner, George (2003): *Resnične prisotnosti*, prev. Vid Snoj, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Thompson, Don (2008): *The $ 12 Million Stuffed Shark. The Curious Economics of Contemporary Art*, Palgrave Macmillan, London.

Tomkins, Calvin (1996): *Duchamp: A Biography*, New York: Henry Holt and

Company.

www.telegraph.co.uk/news/uknews/1478021/Shocking-urinal-better-than-Picasso-because-they-say-so.html, 26. oktober 2007.

Gašper Pirc

PRAVNI DISKURZ IN PRAVNA ZAVEST: OČRT FILOZOFSKIH TEMELJEV HERMENEVTIKE PRAVA

V temeljnem pravnem aktu se skriva bogastvo jezikovnega materiala, ki se veže na pojmovno celoto kraljestva prava. V tej na videz hladni, rigidni formaciji se razkriva erekcija vsakdanjih preklad, deviacij in vprašanj; vladavina pristojnosti sodobnega človeka. Človeka kot temeljno družbene eksistence.

Sleherna jezikovna akrobacija se v logično predikacijo vpisuje kot spremenljivka; govorno dejanje se vpisuje v korpulentni register vednosti. Pa vendar je vnos dinamičen in dovzeten za jezikovne eksperimente. Elementarno razumevanje eksistence sledi krivulji, ki uokvirja človeška prepričanja, artikulacijo in dovršitev v reprodukciji predhodnega materiala.

Jezik kot fundamentalno ogrodje manifestacije misli zajema vsa področja, ki jih *jezik misli* predpostavlja v navidezni eksistenci. V pisani paleti formacij se razkriva tudi s konceptom pravičnosti obteženo pravno mišljenje; živahna, fluidna interpretacija togih, zgolj navidezno logično izpovedanih pravnih načel.

Kaj konstituira pravno izročilo? Zgodovinski odmev, trenutki, ki vzpostavljajo provizorične vrednosti politike prava in končno *svet* percepcij na intimni ravni, se izrisujejo v obliki smelega, eklektičnega konglomerata. Dogajalni prostor prava zaseda mesta v oddaji, prenosu in sprejemu informacij pravnega značaja.

Znotraj horizonta jezika poteka plodna interakcija med svetnimi fenomeni;

razmerja med elementi – entitetami – poziva in odziva se manifestirajo v dinamičnih tokovih govorice. Kot reprezentacija branika pravičnosti v družbi se med igre, vpete v jezikovni sistem, umešča tudi Postava prava.

Tako v vsakdanjem, z *velikimi zgodbami* neobremenjenem govoru kot v spekulativno-filozofski dikciji vdor fikcije vnaša učinek *kaotične fenomenalne eksistence*: polisemične zmede, ki takšen govor razpira za delo kreativne interpretacije.[1] Dinamizem pomensko osveženega govora vrši pritisk na interpretativno strukturo: mehanična operacija razumevanja na način objektivnega prepoznanja ne zadostuje, zato je priporočena vpeljava hermenevtične interpretacije, ki na pogorišču enoznačnosti vzpostavlja nove smisle.

V delu Vprašanje metafore v filozofiji Paula Ricoeurja sem s pomočjo analize sestavka Živa metafora[2] obravnaval perspektivo nastopa in funkcije metafore v neumetniškem besedilu – držo figure, ki v postulirani, kodirani in govorjeni jezik vnaša igro ustvarjalne hevristike v napetostni zasnovi resnice.[3]

Metafora se v filozofskem govoru razkriva v *podobi podobe* – element perspektive *kot da* v govorici resnice.[4] Nakazuje se kot zastavonoša sistemske reorganizacije jezika pod vodstvom poetične fikcije, ki pogojuje spremembo v valovanju toka besedila (govora, jezikovne izpostave).

In vendar je metafora – podobno kot druge jezikovne figure (metonimija, sinekdoha, hiperbola idr.) – zgolj glasnik, vidni moment ali rezultat vdora ustvarjalne dinamike, ki v posamezni tekst vnaša nove, interpretativno kompleksnejše pomene. Fenomen kreativnega osmišljanja filozofskega govora jezikovne figure izpostavlja kot učinke in ne vzroke hermenevtične operacije;[5] v reprodukciji jezikovnega materiala se prepoznane pomenske

1 Natančneje razlagamo v: Gašper Pirc: »Življenje žive metafore: o metafori v filozofiji Paula Ricoeurja«, v: *Phainomena XXII/86-87* (2013), str. 130–138.
2 Govor je o: Paul Ricoeur: *Živa metafora*, KUD Apokalipsa, Ljubljana, 2009.
3 Pirc: 2012, str. 126.
4 Koncepcija »videti kot« v teoriji Marcusa B. Hestra. (Ricoeur: 2009, str. 70–72) Za več glej: Marcus B. Hester: *The Meaning of Poetic Metaphor*, La Haye, Mouton, 1967.
5 Prevzemanje po Pirc: 2002 in Ricoeur: 2009.

strukture oplajajo z agenti nove pomenske reprezentacije v razsežnosti zlitja horizontov.[6]

Ena od posledic takšnega zadržanja je prepoznanje, da filozofski (humanistični) diskurz ne more biti podvržen niti empirično-eksaktni niti spekulativno-retorični obravnavi, pač pa mora interpretacija tovrstnega govora prevzeti vmesno pot – dialektiko strogega, pedantnega branja raznolikih konceptov.

Vzporedno razumevanje (sondiranje) in zaporedna formalna sinteza; formalna sinteza v sintagmo hermenevtične interpretacije – kombinacija duhovno-zgodovinskega in *znanstvenega* pristopa se je dokazala kot ustrezen način dostopa k vprašanju jezika v filozofskem besedilu.[7] S tem ne prestopamo okvirja hermenevtike (in njene ontološke baze), temveč model razumevanja dopolnjujemo s preverljivimi vrednostmi komponent v spoznavni enačbi.[8]

Za ponazoritev podanega si poglejmo primer jezikovne figure v značilno filozofskem diskurzu: metafore sonca, ki lahko nastopa tudi na način alegorije ali simbola.[9] Figura se v zgodovini filozofije pojavlja izjemno pogosto, praviloma nastopajoč v vlogi manifestacije (absolutne) vednosti v ontologiji ali epistemologiji; z videzom konstitucije *heliotropa* se v filozofiji Jacquesa Derridaja razrešena in konceptualno ponotranjena metafizična

6 Referenca na Gadamerjev koncept zlitja (stapljanja) horizontov. (Hans-Georg Gadamer: *Resnica in metoda*, LUD Literatura, Ljubljana, 2001, str. 254)

7 O metafori v filozofskem besedilu kot faktorju ustvarjalne hevristike in pomenskega obogatenja piše Paul Ricoeur v že omenjeni *Živi metafori*.

8 Ob tem spomnimo na tezo Paula Feyerabenda – pri čemer ne zanemarimo vloge filozofije Thomasa Kuhna – ki zanika splošno veljavna metodološka merila v znanosti. S tem, in z vzporedno kritiko metodologije pri Gadamerju se bomo intenzivneje ukvarjali kasneje, na tem mestu pa napotujem na: Paul Feyerabend: *Proti metodi*, Studia Humanitatis, Ljubljana, 1999. Zanimivi branji na predlagano temo sta tudi: Dimitri Ginev: *A Passage to the Hermeneutic Philosophy of Science*, Rodopi Bv Editions, Amsterdam/Atlanta, 1997, str. 29–38; in: Richard J. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983, str. 34–49.

9 S tem ne aludiran na specifičen primer uporabe te metafore (najbolj razvpito v Platonovi izvedbi), temveč nas bolj zanima širina in aplikativnost koncepta iskane metafore v filozofski vedi.

forma vzpostavlja kot emblem zgodovinske filozofske represije metafizike prezence.[10]

Kaj v filozofski govor vnese podani jezikovni trop? Metafora pogosto podaja vizijo omnipotentnega ideala – bodisi vrline ali duha – bivanja in stremljenja, navdihujoča vero v razum in *poetično*, gibljivo mrežo ustvarjalnosti.

Metafora, ki se staplja v filozofski koncept; koncept, ki zabriše samostojno vrednost metafore in postane vodilo metafizike (Derrida, Bela mitologija). Derrida izrecno opozarja na *strašljivo* konotacijo metafore sonca, ki postaja simbol patosa filozofije – pa je njegova opazka vredna brezpogojnega sprejema?

Vzporedno z Ricoeurjevim pristopom k razumevanju metafore k besedilu pristopimo hermenevtično: jezikovna figura nakazuje pot k presežnemu v tekstu, ki ga oplaja s še neraziskanimi pomeni. Sonce, ki razsvetljuje pristop k biti, ni le metafizični ideal, temveč vsakokratna oživitev dinamike duha filozofije. Ker se referenčna podstat ne navezuje le na nadstavbo spoznanja, temveč se nahaja v razsežnosti bivajočega – vsakokratne spoznavajoče eksistence –, se interpretacija fenomena sonca sprevidenja razloči v kognitivni dimenziji zavesti.[11] Filozofija nastopi z obrazom *stroge znanosti*, ko pronicljivo razkriva jezikovni okvir, v katerem poteka njen specifični diskurz,[12] trenutek prenosa (epifore) – jezikovne figure – pa razkriva referenčno polje, ki soustvarja smisel na ustrezno pogojeni jezikovni podlagi. Metafora v filozofiji tako nikoli ni svobodna, ne zavezujoča se prispodoba, temveč znamenje ustvarjalnega diskurza, ki na prevzeti paradigmatski osi pomensko dopolni in obogati spekulativni govor.[13] Sonce izgublja naravo

10 O tem pišemo v: Vprašanje metafore v filozofiji Paula Ricoeurja : diplomsko delo, Škofja Loka, 2012, str. 108–111. Sicer predlagam: Jacques Derrida: *Bela mitologija: metafora v filozofskem besedilu*, Hyperion, Koper, 2011.
11 O razmerju med referenco in smislom glej: Gottlob Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008.
12 Za vpogled v dogajalni prostor in spoznavne tendence metafore in metonimije glej: Michel Le Guern: *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, Pariz, 1973, str. 11–38.
13 Natančno v: Ricoeur: 2009, str. 391–482.

umirajoče metafore metafizike[14] in se nakazuje kot svetilo ustvarjajoče, raziskujoče zavesti.[15]

Za nas najpomembnejši izsledek zgornjega odstavka je potrditev, da je za interpretacijo filozofskega (spekulativnega) besedila, v katerem jezikovne figure odigrajo pomembno vlogo pri razvitju inherentnega smisla, ustrezen drugačen interpretativni pristop.[16] Izrekanje predhodno vzpostavljenega poraja vsakokratno reprodukcijo dogodka, pri čemer specifično razumevanje interpreta v procesu združitve horizontov[17] dopolni pomene izvirnega avtorja in besedila.[18] Ekspresivni jezik humanistike samostojno razkriva nove možnosti razumevanja: vzpostavlja se iskrivo, a vselej v območju dovoljenega.[19] Nasprotno pa v enoznačnem, empirično prevedljivem znanstvenem govoru metafora nima spoznavne vrednosti – kolikor se znajde v besedilu stroge znanosti služi zgolj na način, ki ga je v znameniti definiciji metafore predlagal že Aristotel: kot nepretenciozna jezikovna dekoracija.[20] Kako pa je je z jezikom prava in pravne znanosti?

V natančnejšo razgrnitev problema določitve prava se v tem poglavju ne bomo spuščali; vendar pa je na dlani, da je že tu potrebno predpostaviti množtvo pritiklin, ki neposredno aficirajo pravo. Pravo pozitivno določajo značilne lastnosti:

– Pravni red se vzpostavlja kot sistem regulacijskih pravil, ki s prohibitorno-represivnimi in politično-normativnimi sredstvi ustvarja učinek družbene kohezije in spoštovanja medsebojnih pravic. Enovita definicija je sicer nepremostljiva naloga: Austinu tako pravo predstavlja izvrševanje volje suverena, Hartu sistem pravil, ki omogočajo izvrševanje pravnega reda, Dworkinu pa pojem prava predstavlja sistematizacijo interpretativnega koncepta, ki omogoča

14 Derrida: 2011, str. 155–156.
15 Glej op. 13.
16 Ta pristop je drugačen od pristopa pri empirični-eksplicitni govorici znanstvenega jezika. Več v: Monroe C. Beardsley: »Metaforični obrat«, v: Božidar Kante, *Kaj je metafora?*, Krtina, Ljubljana 1998, str. 73–90.
17 Zlitja oziroma stapljanja horizontov. Gadamer: 2001, str. 254–255.
18 Prav tam.
19 Tj. referenčnega polja.
20 Aristoteles: *O pesniški umetnosti*, Študentska založba, Ljubljana 2005, str. 122, 1457b/8-10.

ustrezno izpeljevanje pravnih zakonov in pravil z namenom vzpostavitve pravične družbe.[21]

– V celoti prava součinkujejo pravila, načela in (politični) nazori, ki v trhlem ravnovesju omogočajo dosledno delovanje pravnih organov (zakonodajalcev in sodstva).

– Obstaja metapravna struktura, v kateri se konvencionalno (človeško) pravo ustave in podrejenih zakonov sooča z naravnim pravom in splošno družbeno moralo. Odnos med predlaganimi osmi pravne zgradbe je zapleten in predstavlja enega od oglišč razširjene razprave o hermenevtični interpretaciji v filozofiji prava. Na tem mestu velja omeniti, da se zavzemamo za prikaz celostne pravne zgradbe, v kateri se splošno prepozna(v)no naravno pravo izpostavlja kot faktor kvalifikacije veljavnega družbenega prava *eo ipso*.

S temi potezami lahko zarišemo osnovne poteze pravnega diskurza, ki se, kot je zdaj že moč uvideti, izraža v neposredni odvisnosti od izhodiščnih premis posameznega interpreta: dikcija Austinovega, Kelsnovega in Hartovega pravnega pozitivizma ima obrise znanstvenega, eksaktnega govora, dočim se pri Dworkinovem ali Bettijevem interpretativizmu v pravni jezik vmešajo endemične sestavine govora humanistike in razumske, subjektivne presoje.[22] Slednja dispozicija bo prvenstveni nagib našega zanimanja v tem segmentu, pri čemer pa ne bomo zanemarili preostalih teoretskih omrežij, brez katerih naloga ne bi bila reprezentativna.[23]

21 Za kratko razgrnitev uvidov v naravo prava glej: Jeffrey Brand: *Philosophy of law: Introducing Jurisprudence*, Bloomsbury, London, 2013, str. 3–11. V tem poglavju smo izpostavili zgolj tri poglavitne pravne teoretike; o avtorjih iz področja naravnega prava in pravnega realizma pišemo v nadaljnjih razpravah.

22 Glej: str. 8–9 v pričujoči razpravi.

23 Kot že omenjeno, se v tej razpravi osredotočamo in teoretike pravnega pozitivizma in interpretativizma. Glej tudi op. 21.

Sprva povzemamo torej teorijo »prava kot integritete«,[24] po kateri se premica pravnega delovanja nahaja pretežno v sredini med dvema klasičnima teoretskima poloma, zasnovama konvencionalizma in pragmatizma.[25] Dworkin predpostavlja, da »pravo kot integriteta zanika, da so pravne trditve ali v preteklost usmerjeni dejanski prikazi konvencionalizma ali v prihodnost usmerjeni instrumentalni programi pravnega pragmatizma.«[26] V pravu kot integriteti se težišče zanimanja prenese z raziskave vloge zakonodajalca na razumevanje figure sodnika v neposrednem pravnem postopku.[27] Vodniki sodniške prakse so načela pravičnosti, poštenosti in minimalne zahteve poštenega postopka,[28] ki služijo kot poslednja varovala pravnega reda in družbene pravičnosti. Sodnik – v razširjeni obliki tudi zakonodajalec – mora za odločitev, pozicijsko adekvatno idealom pravne prakse, prevzeti vlogo interpretanta, ki spretno manevrira med zakoni, pravnimi pravili in političnimi načeli.[29] Misel je sorodna pravnemu pozitivizmu, kolikor sodniku odreka možnost diskrecije ter se zavzema za splošno preverljivost v optimalnih pogojih; in vendar s podelitvijo primata idealu pravičnosti v luči zagovornikov naravnega prava pozitivistično teorijo presega in povratno dopolnjuje.[30]

Na tem mestu se zaustavimo; za ponazoritev teoretske sheme pravnega interpretativizma podani pregled zadostuje. Izpostavimo povezavo med *dobro sodniško prakso* in družbeno pravičnostjo, ki je obenem vzrok in posledica delovanja konvencionalnega prava. Po prepričanju angloameriškega pravnega teoretika mora biti sodnik aktivno udeležen v procesu celostne in vsakokratne

24 Pravna razlaga, samosvoja Dworkinovemu pravnemu vpogledu. Opozarjam, da avtor v iskanju *najboljše rešitve* vprašanja statusa prava ni vselej konsistenten in se periodično nagiba k eni od predhodno vzpostavljenih razlag. Prim.: Ronald Dworkin: »Model pravil I«, v: *Izbrane razprave*, GV založba, Ljubljana, 2011, str. 93–136; in Ronald Dworkin: »Integriteta v pravu«, v: *Izbrane razprave*, GV založba, Ljubljana, 2011, str. 267-324; slednjo razpravo obravnavamo tudi v izvirniku: Ronald Dworkin: *Law`s Empire*, Hart Publishing, Oxford, 1998, str. 225–275.
25 Analitiki Dworkinove teorije se strinjajo, da se za podanimi imeni razkrivata pozitivizem (konvencionalizem) in (ameriški) pravni realizem. Glej v: Dworkin: 2011, str. 59.
26 Prav tam, str. 267.
27 Brand: 2013, str. 11.
28 Dworkin: 2011, str. 80.
29 Prav tam, str. 288–294.
30 Prav tam, str. 93–136.

reinterpretacije prava, ki potrjuje vrednost pravne konvencije z moralnimi zgledi vsakdanjega sveta. Akterji pravnih postopkov so podvrženi ideji družbene pravičnosti, ki se kot negativni pol razkriva v kompleksu deviacije (kršenja pravnega reda). Razpoka, ki jo v pravni svet vnese (zunanje) odklonsko delovanje, je ključnega pomena za razjasnitev elementarne naloge sodnika ali zakonodajalca: simptomi človeškega v *realni* pravni eksistenci relativizirajo in preizprašujejo smisel eksplicitnih pravnih pravil in v pravni anatomiji odpirajo prostor, ki ga mora pravnik zapolniti s pomočjo odgovorne in preudarne interpretacije razmer ter sistematičnega poznavanja pozitivnih pravnih določil.[31] Sodnik takrat ne nastopa več kot uradnik, z empirično natančnostjo povzemajoč predpostavljena pravna pravila, temveč kot aktivni udeleženec v reprodukciji pravnega reda: v njegovem delu je izražen moralni čut, izhajajoč iz gotovosti bivanja-v-svetu in prepoznanja prava kot primarno zavezujočega normativnega sistema. V tej točki pravo oživi: v kompleks dimenzije prava vstopa neznanstveni jezik vsakdanjega življenja, ki zrcali vrednost obstoječega prava. Sodnik se znajde pred nalogo raz-sodnika v sporu med konvencijo in naravo, ki primerja in oplaja kontrastne vzgibe z namenom optimalne razrešitve pravnega problema.[32]

Na tem mestu je potrebno omeniti, da Dworkin figuri sodnika ne priznava *realne* vloge kreatorja pravnih določil; prav tako mu za razliko od nekaterih pozitivistov odvzema možnost diskrecije (prostega preudarka). Po racionalni interpretaciji konkretnih razmer v pravnem primeru sledi izbira najboljše rešitve, ki je pretežno vezana na izbiro med različnimi pravili ustvarjenega, tj. veljavnega prava. Vendarle pa se zdi, da podani

31 Prim. s Hartovo prepoznavo primarnih in sekundarnih pravnih pravil. (H. L. A. Hart: *Koncept prava*, Študentska organizacija univerze v Ljubljani, Ljubljana, 1994) Vendarle pa gre v tem primeru za razumevanje vodil, inherentnih konvencionalnemu pravnemu sistemu, medtem ko v zgornji določitvi poudarjamo razumevanje prehajanja prava v svet dinamične bivanjske intuicije pravičnosti, konvergenčne toposu naravnega prava.

32 Opozarjamo na dodatno razsežnost pravniške razlage obstoječih dejstev; le-ta ni omejena zgolj na interpretacijo pravnega pravila (kot npr. v: Marijan Pavčnik: *Teorija prava, 4., pregledana in dopolnjena izdaja*, GV založba, Ljubljana, 2011, str. 85).

nazor zagotavlja ustrezno podlago za uresničitev naloge pričujočega traktata.[33]

V tej razpravi se torej ne bomo spuščali v globino Dworkinove misli; zanimajo nas predvsem značilnosti operativnega jezika, ki zastopniku pravne aktualizacije (sodniku ali zakonodajalcu) omogoča konstruktivno interpretacijo neposrednih pravnih dejstev in obstoječih družbeno-političnih razmer.[34] Odnos med agentom pravnega sistema in javnostjo zrcali relacijo med pravom in družbo: družbena realnost zagotavlja material za delovanje pravnega sistema, obenem pa se pravo samopotrjuje z učinki, ki jih projicira na družbeno stanje. Med poloma politično umerjene družbe in njenega (pravnega) fundamenta poteka plodna interakcija v jeziku, ki je poznan obema strukturama in lasten specifičnemu govornemu modusu na presečišču komunikacijskih tokov. Kakšne so njegove značilnosti?

Izpostavitev govora, ki se vzpostavlja na osi med (notranjo) razsežnostjo prava in zunanjim svetom, v katerega vstopa, zahteva natančnejšo analizo in bo tema kasnejših razprav. Vendarle pa moramo v zanosu po potrditvi metodološke ustreznosti že na tem mestu vsaj delno razgrniti njegove inherentne lastnosti: posebno zmožnost, da se zadovoljivo interpretira na način hermenevtičnega razumevanja.

Najprej bomo na kratko predstavili jedrno strukturo pravnih pravil, načel in pravnopolitičnih usmeritev, pri čemer bomo pozorni na določujoči način izrekanja posameznega činitelja pravnega reda. Zatem bomo poskušali konkretizirati pravni postopek v težnji po razbiranju vloge poudarjenega interpretativnega formata za učinkovito jezikovno analizo.

Pravna pravila so temeljni gradniki pravnega sistema. Po mnenju angleškega pozitivista H. L. A. Harta se pravo vzpostavlja kot konglomerat primarnih in

33 Ob tem velja opozoriti na številne kritike Dworkinove pravne teorije, ki avtorju očitajo nekonsistentnost, nerazumevanje in neustrezno predstavljanje alternativnih stališč. (za več glej npr.: Dworkin: 2011: 33–43; ali: Brian Leiter: »Beyond the Hart/Dworkin Debate: the Methodology Problem in Jurisprudence«, str. 5 in 20–21, v: *American Journal of Jurisprudence*, Vol. 48 (2003)) V tej razpravi zadošča, da v sozvočju tako z Dworkinovo kritiko kot s kritiki njegovega teoretskega odgovora sledimo *vodilom* interpretativne pravne misli v težnji po učinkoviti razjasnitvi vprašanja jezikovnega modusa pravnega govora.
34 Dworkin: 2011, str. 356.

sekundarnih pravil, pri čemer »pravila prvega tipa nalagajo dolžnosti, pravila drugega tipa dodeljujejo pooblastila, javna in zasebna.«[35] S tem poudarkom se pravo iz sistema ukazov suverena (Austin) prelevi v univerzalni, obče veljavni normativni program, ki presega z minljivostjo suverena obremenjeno teorijo Johna Austina ali *logični* pravni pozitivizem Hansa Kelsna.[36]

Besedilo pravnega pravila je pogojeno z zahtevami po jasnosti in preglednosti; temeljni kriterij, po katerem pravilo vstopi v splošno veljavo, je njegova razumljivost in premočrtnost. Dasiravno lahko primarna pravila delujejo nejasno, jih standardizirano tolmačenje sekundarnih pravil (konkretno pravila o priznanju veljavnosti) vzpostavlja kot neizogibljive norme družbenega življenja.[37] Jezikovne figure ali sekundarni pomeni v tekstu pravnega pravila ne najdejo mesta; interpretacija poteka na osnovi empirične analize.

Zanimivejša pa je za nas koncepcija pravnih načel. V pravni teoriji Ronalda Dworkina so pravna pravila podprta z ohlapnejšimi pravnimi načeli, ki služijo kot vrednostna dopolnila in razširitve konvencionalnih pravnih pravil. Nastopajo kot modus utemeljitve odgovora v pravu: Dworkin načelo poimenuje kot »merilo, ki ga je treba spoštovati ne zato, ker bo izboljšalo ali zavarovalo neko gospodarsko, politično ali družbeno situacijo, ki se zdi nezaželena, ampak ker to zahteva pravičnost, ali poštenost, ali kakšna druga moralna razsežnost.«[38] Povedano drugače: z vstopom načel se v pravni svet umesti etična dimenzija, ki ji je v pravnem pozitivizmu pogosto deprivirana pravna eksistenca. Osebno prepričanje, moralni čut ali družbena odgovornost so kategorije, ki v pravo vnašajo občutja negotovosti in relativizma; vendar pa po Dworkinu pravno odločanje ni retorični postopek, ki povzdiguje prepričevalno moč sodnika, temveč rezultanta premišljenega postopka, združujočega razumsko prepoznavo

35 Hart: 1994, str. 83.
36 Brand: 2013: str. 4; Pavčnik: 2011, str. 505.
37 Opozarjamo, da se raziskava v tem delu ne nanaša na prepoznavanje narave zaključenih vsebinskih enot (pravil, zakonov) in njihove interpretacije, temveč poizkuša zgolj vzpostaviti pogoje nadaljevalne hermenevtične interpretacije. Tako se v tej razpravi ne opredeljujemo do utemeljenosti posameznega pravnega pravila, temveč zgolj predpostavljamo njegovo jezikovno podstat.
38 Dworkin: 2011, str. 105.

razmer in premišljeno izbiro ustreznega dejanja. A navkljub Dworkinovi težnji po skoraj znanstveni zanesljivosti procesa odločanja o pravnih ukrepih pravna načela v pravni red vpletejo razsežnost, ki se izmika suhoparnemu jezikovnemu enoumju konvencionalnega prava. Govorica pravnih načel črpa svoj material iz vsakdanjega življenja, vendar se izgovarja v jeziku humanističnega preudarka; v njej so zastopane sekundarne prvine, za katere velja, kot smo že omenili poprej, da v jezik vnašajo dodatno spoznavno razsežnost.[39] Diskurz pravnih načel namreč ni le mentalno pozicioniranje prepoznanih dejstev o svetu, temveč razumska, *filozofska* interpretacija moralnega ravnanja. Tako se v pravni prostor naselijo figure neznanstvenega počela: metafore spoznavnih vrlin in metonimije filozofov. S tem se povratno spreminja tudi sestava pravnih pravil, ki se na podlagi dognanj pravnih načel spreminjajo, ukinjajo in dopolnjujejo. Kot primeri tovrstnega posega Dworkin ponudi eksplikaciji *težkih* pravnih primerov »Riggs v. Palmer« in »Henningsen v. Bloomfield Motors, Inc.«:[40] v njih je uporaba moralnih načel pripomogla k odločitvi, osnovani na principih družbene pravičnosti, in posledični reinterpretaciji področne zakonodaje. Vsekakor se zdi, da vpeljava pravnih načel v pravo vnaša dodatno, vznemirljivo razsežnost, ki rigidni sistem dopolni z novimi pomeni, razširitvami smisla in dopolnitvami vloge agentov pravnega reda. Vendarle pa je za našo razpravo v tem trenutku najpomembnejša ugotovitev, da se s pravnimi načeli v pravo naseli tudi drugačen tip diskurza, ki zahteva metodo interpretacije, ustrezajočo hermenevtičnemu modelu.

Z razmeroma podobno, precej poljubno dikcijo se Dworkin opredeli tudi do občestva pravnopolitičnih usmeritev: kot takšno usmeritev predlaga »tisto vrsto merila, ki postavi cilj, ki ga je potrebno doseči, na splošno izboljšanje kakšne gospodarske, politične ali družbene značilnosti skupnosti.«[41] Iz navedka je jasno, da se tudi ta oblika pravnega pogojevanja prilega zgornjim ugotovitvam o uporabnosti za progresivno analizo pravnega jezika; tudi pravnopolitične

39 Glej op. 1. Ponovimo: neposredno je ne vnašajo jezikovne figure, temveč celostna sprememba jezika v trenutku semantičnega preboja v podmeni ustvarjalnega diskurza.
40 Dworkin: 2011, str. 106.
41 Prav tam, str. 105.

usmeritve so zunanja načela, ki jih pravni interpret razmeroma svobodno prevzema in dopolnjuje z osebnimi prepričanji in moralnimi sodbami.

Na tem mestu moramo zavrniti očitek, da se za potrebe kvalifikacije interpretativnega postopka v filozofiji prava zatekamo k zgolj eni od različnih vej pravne znanosti: pravni pozitivisti bi lahko gladko zavrnili podane argumente in zahtevali empirično-eksaktno znanstveno metodo, ki bi z logiško natančnostjo razkrivala strukturo prava kot sistema med seboj povezanih pravnih pravil.[42] Prav tako bi nas lahko obtožili namernega prioretiziranja določene pravne teorije.[43]

Na te očitke je moč posredovati odgovor, da se pričujoči traktat nikakor ne poizkuša vrednostno opredeliti do posameznih pravnih teorij. Namen razprave je v vzpostavitvi opazovalne platforme, izgrajene s pomočjo kritičnega vpogleda v zgodovino pravnih idej in teoretskih opredelitev. V tem segmentu je interpretativna ost naperjena proti Dworkinovi teoriji prava, medtem ko je konstruktivna analiza pravnega pozitivizma, realizma in naravnega prava predmet razprav, v katerih se že kažejo obrisi dopolnjenega interpretativnega aparata.[44] Z njim in z razgrnitvijo pogosto interpretativno problematične in nejasne vsebine pravnih pravil bo odgovorjeno tudi na prvi očitek.[45]

Namen pričujoče razprave je bil v možnosti izpostavitve formalnih pogojev, ki že pred vsebinsko analizo pravnih pravil in konkretnih postopkov opravičuje uporabo hermenevtične interpretacije. Izkazalo se je, da za interpretacijo pravnih načel in pravnopolitičnih usmeritev, ki jih Dworkin umešča v elementarni sestav

42 Drugačen ugovor bi posredovali pravni realisti ali zagovorniki naravnega prava.
43 Celo po Dworkinovem vzoru: glej opombo 35.
44 Hermenevtična analiza se bo dosledno dopolnila z izsledki in prilagoditvami ob neposredni interpretaciji pravnih teorij in učinka formacije pravne zavesti. Več o tem v nadaljnjih razpravah.
45 Opozarjamo, da se v tej analizi ukvarjamo s predvsebinskimi formalnimi pogoji vstopa hermenevtike na polje pravne interpretacije.

teorije prava, ne zadostuje empirična analiza znanstvenega diskurza.[46] Spomnimo se primera »Riggs v. Palmer«, v katerem so načela pravičnosti in poštenosti odigrala ključno vlogo v precedenčni sodbi:

Leta 1889 je sodišče v New Yorku odločalo o tem, ali je sicer v oporoki ustrezno priznani dedič po umoru nosilca oporoke do slednje še vedno upravičen. Navkljub temu, da tedaj niso obstajala pravno veljavna pravila, ki bi izničila obligacijsko moč oporoke, je sodišče na podlagi prepričanja, da »nikomur ne sme biti dovoljeno, da bi imel dobiček od svoje lastne prevare, ali korist od svojega lastnega protipravnega ravnanja, ali da bi utemeljil kakšno zahtevo oz. pravico na svoji nepravičnosti, ali pridobil premoženje s svojim zločinom,« morilcu odreklo pravico do dedovanja.[47]

Za zdaj zapostavimo protiargument načela kot podpornega pravila[48] in prepoznajmo zgornji primer kot eleganten prikaz dejanske rabe (izven)pravnega načela na mestu, kjer kot ustvarjalni vdor moralnega prepričanja in volje do pravičnega ravnanja razkrije hibe v pravni enačbi dedovanja in semantično dopolni polje poudarjenega področnega prava. Volja zavesti, ki sledi načelom pravičnega in poštenega pravnega delovanja, ne nastopa v igri retorike. V podanih razširitvah se zrcali oblika pravne zavesti, ki v harmoniji čuta za pravičnost in ozaveščenosti o družbeni realnosti ter družbeno pogojenemu pravnemu redu ustrezno interpretira fenomene pravnega sveta in jih umešča v zgradbo sveta bivanja: sveta, v katerem se pravna zavest kot spoj zavesti o družbeni pravičnosti in logično pogojenega sistema pravil, ki omogočajo njeno aktualizacijo, razkriva kot fundament človekovega delovanja kot posameznika v družbi. Bivajočega, ki mu gre v svojem bistvu za preživetje na način družbene eksistence.

46 Na to opozarja tudi Svetlič, ki ob navajanju Dworkinove interpretativne vizije prava ugotavlja, da »Značilni izrazi, ki jih pravo uporablja (npr. odgovornost, dolžnost, pravičnost itd.) brez zapletenega vstopanja v kompleksno konstelacijo konkretnega primera, ne pomenijo nič,« in da je »v naravi nosilnih pojmov naše politične kulture, ki nastopajo tudi kot toposi v javni besedi, [je,] da jih ni mogoče obravnavati kot nekaj, kar ima jasen pomen v naprej.« (v: Rok Svetlič: »Ukrivljenost hermenevtičnega prostora in svobode besede«, v: *Phainomena XX/76-77-78* (2011))

47 Posredovano po: Dworkin: 2011, str. 106.

48 Med drugim glej: Hart: 1994, str. 91–98.

Viri in literatura

Aristoteles: *O pesniški umetnosti*, Študentska založba, Ljubljana 2005.

Beardsley, Monroe C. : »Metaforični obrat«, v: Božidar Kante: *Kaj je metafora?*, Krtina, Ljubljana 1998, str. 73–90.

Bernstein, Richard J.: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

Brand, Jeffrey: *Philosophy of law: Introducing Jurisprudence*, Bloomsbury, London, 2013.

Derrida, Jacques: *Bela mitologija: metafora v filozofskem besedilu*, Hyperion, Koper, 2011.

Dworkin, Ronald: *Izbrane razprave*, GV založba, Ljubljana, 2011.

Dworkin, Ronald: *Law`s Empire*, Hart Publishing, Oxford, 1986 (ponatis 1998).

Feyerabend, Paul: *Proti metodi*, Studia Humanitatis, Ljubljana, 1999.

Frege, Gottlob: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008.

Gadamer, Hans-Georg: *Resnica in metoda*, LUD Literatura, Ljubljana, 2001.

Ginev, Dimitri: *A Passage to the Hermeneutic Philosophy of Science*, Rodopi Bv Editions, Amsterdam/Atlanta, 1997.

Hart, H. L. A.: *Koncept prava*, Študentska organizacija univerze v Ljubljani, Ljubljana, 1994.

Hester, Marcus B.: *The Meaning of Poetic Metaphor*, La Haye, Mouton, 1967.

Le Guern, Michel: *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Larousse, Pariz, 1973.

Leiter, Brian: »*Beyond the Hart/Dworkin Debate: the Methodology Problem in Jurisprudence*«, v: American Journal of Jurisprudence, Vol. 48 (2003).

Pavčnik, Marijan: *Teorija prava: Prispevek k razumevanju prava, 4., pregledana in dopolnjena izdaja*, GV založba, Ljubljana, 2011.

Pirc, Gašper: »Življenje žive metafore: o metafori v filozofiji Paula Ricoeurja«, v: *Phainomena XXII/86-87* (2013), str. 101–139.

Ricoeur, Paul: *Živa metafora*, KUD Apokalipsa, Ljubljana, 2009.

Svetlič, Rok: »Ukrivljenost hermenevtičnega prostora in svobode besede«, v: *Phainomena XX/76-77-78* (2011), str. 265–277.

Miroslav Griško

SVETA VOJNA IN TOTALNA MOBILIZACIJA

Uvod

Z vidika metafizike, ki jo preoblikuje eshatologija, strategije upora proti »modernemu svetu« bodisi vzamejo formo nove organizacije sveta v skladu s svetom bodisi nasprotujejo svetu samemu. Prvo stališče sprejme metafiziko, kjer svet – tj. razne materialistične, naturalistične ali fizikalne obravnave – izčrpa metafiziko. Apokaliptična preobrazba – npr. koncept revolucije pri Marxu – je povsem imanentna svetu. Drugo stališče se sklada z izvornim smislom apokalipse. Po Taubesovih besedah se apokalipticizem začne s tem, da »božji svet … absolutni onkraj, zunaj tega sveta … zreducira svet na zaprt sistem, ki vrtoglavo obkroži vse, kar je vključeno in izgubljeno v svetu, toda svet je še vedno izpostavljen kot končen.«[1] Če zunaj tega sveta oziroma forma sakralnega, ki ji pripada status absoluta, opredeli prvotni uvid apokaliptičnega, svet nikoli ni fundamentalen za apokalipticzem. Apokalipticizem brez te skrajne transcendence je njegova popačena forma, po kateri izgine metafizična zasnova apokaliptičnega in eshatološkega.

1 Taubes, 2009, 27.

Koncept smrti boga povzame to izginotje. »V besedah 'Bog je mrtev' je ime Bog – mišljeno bistveno – nadčutni svet idealov, ki vsebujejo nad zemeljskim življenjem obstoječi cilj življenja, ki ga tako določajo od zgoraj in nekako od zunaj.«[2] (Heidegger) Smrt boga kot smrt tistega, kar je nad, je smrt nesvetovne določitve sveta, in potemtakem smrt tistega, kar določa svet od zunaj. Po smrti boga zemeljsko življenje oziroma svet postane njegov lastni izvor. Svet zanika svojo končnost, medtem ko nič ne ostane onstran njega. Tradicionalni teološki koncept avtarkije[3] namreč sedaj pripada svetu. Avtarkija boga je absolutna samozadostnost boga, ki obenem pomeni odvisnost stvarstva od boga za obstoj stvarstva, avtarkija sveta nasprotno pomeni, da zgolj svet je.

Jüngerjev koncept totalne mobilizacije je rehabilitacija svete vojne po smrti boga. Če se sveta vojna zgodovinsko vedno sklicuje na apokaliptični zunaj, ki obenem omeji svet, se rehabilitacija svete vojne po smrti boga prav tako zavezuje k celotnosti teh mej, toda brez vrnitve k teologijam, zanikanim s smrtjo boga. V *Totalni mobilizaciji* Junger razvije apokaliptični in eshatološki smisel absolutne vojne, ki se zoperstavi modernemu svetu, čeprav je ta forma vojne kot absolutna vojna dozdevno povsem povezana z modernostjo. Zaradi svojega izvora v »tehniki« in »napredku« je vojna totalne mobilizacije navidezno le simptom nove avtarkije. Totalna mobilizacija kot brezizjemnost tistega, kar je moč mobilizirati za vojno, se sklada z dojemanjem smrti boga, pri čemer božja smrt odstrani mejo tostranstvenega. A za Jüngerja razumevanje totalne mobilizacije kot simptoma svetovne avtarkije kaže zgolj na »znižano formo« totalne mobilizacije. *Frontelerbnis* »velike vojne«, ki se navsezadnje nanaša na absolutno vojno, je tako rekoč edini ostali pogoj *thaumazein* po smrti boga. Ta forma vojne kot absolutna vojna namiguje na transcendenco klasične metafizike (npr. skrajnost *epekeina tes ousias*), hkrati pa transcendenco preoblikuje nujnost smrti boga v nasprotju z nujnostjo njegovega življenja. Vojna totalne mobilizacije pristopi k tej preobraženi transcendenci preko svoje forme vojne kot absolutne vojne, s tem pa se približa

2 Heidegger, 2000, 151.
3 V terminih srednjeveške zahodne teologije: aseiteta.

absolutni smrti, ki je prisotna tudi v smrti boga kot smrti absoluta. Na podlagi tega absolutnega smisla smrti se vojna kot absolutna vojna obrne proti svetu, ki jo je navidezno porajal. Ta obrat oziroma »višja forma« totalne mobilizacije odstrani avtarkijo sveta. Absolutna vojna vzeta kot sveta vojna problematizira določitev totalne mobilizacije s strani svetovne avtarkije, saj uvede absolutno smrt, ki vključi smrt sveta. Kolikor avtarkija sveta izbriše sleherni koncept transcendence, vojna v smislu edinega odprtja naproti transcendenci glede svetovne avtarkije pomeni, da ta forma vojne kot absolutna vojna grozi svetovni avtarkiji od eksteriornosti. Višja forma totalne mobilizacije kot absolutna apokaliptična in eshatološka smrt, ki jo razkrije absolutna vojna, kaže na transcendentni zunaj do svetovne avtarkije, obenem pa prvo prekliče slednje.

Zunaj totalne mobilizacije Jünger poudari na raznih mestih v eponimnem tekstu, kjer uvede koncept: »herojskem duhu nasprotuje, da bi podobo vojne iskal v obzorjih, ki bi jih lahko določalo človekovo delovanje«[4] ter »totalne mobilizacije namreč ne izvajamo toliko mi, kolikor se izvaja sama.«[5] Medtem ko totalna mobilizacija navidezno odseva (samo)imanentno določitev svetovne avtarkije, pa višja forma totalne mobilizacije išče izvor določitve v zunanjem do tega, kar prisvoji in lahko prisvoji človek oziroma svet. Povsem epigealna vojna totalne mobilizacije kot tehnike sledi svojemu izvoru do svetovnega kraljestva, ki je postalo nebeško kraljestvo na zemlji. Nasprotno pa totalna mobilizacija kot sveta vojna po smrti boga predvideva koncept transcendence, ki ne izgine po smrti boga. Tovrstna konceptualizacija vojne je prag tega koncepta transcendence.

1.

Svet po smrti boga napoveduje nemožnost svete vojne, katere zavezanost k transcendenci je vse razen nerazpoznavna. A zahtevana zavezanost k svetu po smrti boga, iz katere se rehabilitacija svete vojne nato razvije, tj. forma vojne

4 Jünger, 1997, 79.
5 Ibid., 79.

sveta po smrti boga kot absolutna vojna, pomeni, da je ta svet obenem »dogodek kozmične vrste«.[6] Nujnost rehabilitacije prav tako vznikne iz nezadostnosti sveta po smrti boga glede dojemanja kozmične in navsezadnje metafizične pomembnosti, ki obstaja v njem. S tem pa je njegova meja tudi označena. Vojna kot sveta vojna po smrti boga povzame zaporednost teh premis, kakor tudi oriše prehod od prvega do drugega določilnega elementa. Vojna oziroma *Frontelerbnis*, ki sproži delo Jüngerja, ni imanentna h konstituiranim elementom sveta, ki navidezno omogoča »posebno naravo njene velike katastrofe«.[7] Takšna forma vojne razkrije prividno nujnost katere koli imanentne vezi.

Svet po smrti boga je mišljen preko njegove forme vojne kot totalne mobilizacije. Toda možni opis totalne mobilizacije kot svete vojne zlomi domnevno korespondenco med svetom in njegovo formo vojne. A) Vojno kot totalno mobilizacijo, izhajajočo iz svetovne avtarkije, po kateri je mobilizacija brezmejna, se pravi, da je svet brezmejen, predvideva smrt boga kot razveljavitev transcendence, ki bi označila to mejo. B) Vojna kot totalna mobilizacija po smrti boga postavi brezizjemnost glede svoje mobilizacije, medtem ko prav oblika brezizjemnosti predpostavi brezizjemnost sveta. Ta neteološka avtarkija se sklada z vrstami ontologij, ki promulgirajo po smrti boga (npr. univokalne ontologije, ontologije imanence, ontologije nastajanja/sile, materialistične ontologije, naturalistične ontologije) ter ohranijo pomanjkanje izjeme v njihovih dometih na podlagi pomanjkanja izjeme v ontološkem samem. Ne glede na določeno obravnavo biti ali konceptualnih analogov za bit, tj. materija, svet, narava, je skupni aksiom tega pomanjkanja izjeme povsem imanentna ontološka enoznačnost: »bit se izreka v enem in istem smislu za vse«.[8] C) Kolikor brezizjemna forma vojne kot totalna mobilizacija sveta po smrti boga postavi brezizjemnost vojne v skladu z brezizjemnostjo sveta, sveta vojna po smrti boga kot drugo ime za

6 Ibid., 79.
7 Ibid., 79.
8 Deleuze in Guattari, 1999, 87.

totalno mobilizacijo nasprotno razdvoji vojno od sveta, s tem pa prekine svetovno oziroma ontološko (nad)determinacijo. Ta razdvojitev je vpeljana brez boga. Sveta vojna po smrti boga izhaja iz koncepta transcendence, ki se ne nanaša na predhodni absolut boga kakor tudi ne na svet, ki navidezno preostane kot edini absolut po božji smrti. Izpostavljanje fundamentalnega značaja sveta po smrti boga preko vojne kaže na meje sveta in potemtakem na njegovo deabsolutizacijo. Izguba svetovne avtarkije je (ne)sorazmerna z rehabilitacijo svete vojne, ki se odpira naproti resnici, ki si je svet ne more prisvojiti.

Zgodovinska dimenzija rehabilitacije ni odločilna, niti določene eksigence, med katerimi se pojavi rehabilitacija in na katere ukrepa. Rehabilitaciji tu pripada nujnost, da prekliče taiste eksigence. Iz tega izhaja strogi in šibki smisel rehabilitacije. V njenem šibkem smislu koncept X postane neraben zaradi logike koncepta Y; ta sodba je napačna, saj je moč sintezirati X v skladu z logiko Y. Nasprotno, njena močna oblika trdi, da je razveljavitev oziroma asimilacija X-a neupravičena, medtem ko kaže na meje eksigence same. Iti onkraj eksigence pomeni razveljaviti eksigenco. Zato rehabilitacija ni povratek. Postavitev svete vojne po smrti boga izključi »napačni romanticizem«, ki ohranja določeno obliko življenja. A ker se rehabilitacija obenem sklicuje na neko varianto antecedence, pri njej ne gre za instanco novosti (tj. dogodek ali tudi formo »supervencije«). Novost izhaja iz (svetovne) ontologije, ki sovpada z ontološko brezizjemnostjo totalne mobilizacije oziroma avtarkije sveta. Ontologije novosti oziroma dogodka se skladajo z brezizjemnimi oziroma enoznačnimi ontologijami, saj se pomembnost dogodka, oziroma novosti, ujema z izvorno točko enoznačnosti, ki izključi izjemo na fundamentalni ontološki ravni. Na podlagi tega, da ontologija nima izjem, koncept razlike, ki nekako razdre ontološki monizem, postane odločilen zavoljo novosti oziroma intenzivnosti razlike. Rehabilitacija nasprotno vključi asimetrično teorijo vzročnosti oziroma določitve, po kateri nepartikularni nevzročno vzniknejo med partikularnimi, prvo pa potem odstrani slednje. Rehabilitacija razkrije prividne nujnosti z aperiodičnimi izbruhi globlje nujnosti. S svojo razgradnjo navidezno nujne eksigence partikularnih, rehabilitacija svete vojne po smrti boga namreč porine svet- sledeč militantni parsimoniji Jüngerjeve

misli – do skrajnega roba ničnosti. Likvidacija sveta preko vojne dovrši logiko sveta, v tem pa je nenujnost prividne svetovne avtarkije ter eksteriornost, ki je izvor te nenujnosti. Po smrti boga je nihilizem sveta v smislu subjektivnega rodilnika (tj. obstaja zgolj svet) površje globljega nihilizma, ki izpostavi nenujnost sveta. Pri tem metafizičnem nihilizmu svet ne more vsebovati logike za svojo nenujnost brez prekoračenja teiste nenujnosti. Nihilizem nenujnosti sveta tu sklene inflacionarni pojem resnice, ki jo je zaradi njene eksteriornosti k ne zgolj kateri koli zgodovinski partikularnosti, temveč tudi k svetu, moč imenovati klasična oziroma metafizična. Prelom z nekakšno tradicionalno deklaracijo kakor tudi odstranitvijo plitkosti svetovne realnosti je v tem, da če je nekoč bilo odprtje naproti tej resnici dostopno za človeka preko raznih hierofanij ali hipostaz boga oziroma transcendence, je sedaj dostopno zgolj preko vojne. Ta zasuk ne navsezadnje razveljavi metafizične resnice, ki je zunanja svetu, temveč kaže na minljivost mišljenja glede absoluta, s katerim nikoli ni bilo enako. Pridevnik »sveta« glede vojne ter metafizični in transcendentni smisel totalne mobilizacije odstrani vezi sveta, na katerem se ta vojna navidezno zgodi. Ohranitev transcendence po smrti boga pomeni, da se tudi brez boga svet ne more razširiti, da bi si prisvojil kraj transcendence, oziroma, da je moč postaviti transcendenco kot kraj v skladu z breizjemnostjo in enoznačnostjo sveta oziroma biti. Črta neprečkanja ostane cela za ta isti svet, z bogom ali brez njega. Za Jüngerja rehabilitacija svete vojne oriše to črto zoper nemožnosti transcendence, črta kot rez pa obenem porine nemožnost transcendence do njene skrajnosti in jo prav tako preobrne proti svetu.

Razne pejorativne besede proti Jüngerjevi hagiografiji »mistične vojne« (Benjamin) izgubijo ostrost, ki jim jo pripiše svetovna avtarkija takrat, ko je mistično vzeto kot tisto, kar oporeka vsaki absolutizaciji sveta. Nujnost opozicije svetu in njegovi logiki je osnovna karakteristika svete vojne. A v skladu s postopkom rehabilitacije, tu ne gre za negativno svobodo svobode od sveta, saj je s tega uvida nujnost sveta na novo vpeljana kot pogoj za sveto vojno. Sveta vojna

po smrti boga ohrani absolutno enostransko[9] formo vojne »v imenu nečesa«, a tu vojna ni v imenu boga kakor tudi ne sveta.

2.

Skupna teoretična zavezanost tako imenovanega »nemškega konservatizma«, ki se je pojavil med *interbellum* prve in druge svetovne vojne in mu pripadajo misleci, kot so Schmitt, Heidegger in Jünger, je morda v tem, da se posvečajo misli eksteriornosti glede sveta. To eksteriornost izvajajo zoper obravnavo smrti boga, ki pusti zgolj svet.[10] Medtem ko je tu eksteriornost – ki jo je moč imenovati transcendenca, odvisna od skrajnosti njenega koncepta – kot enostranska eksteriornost glede modernizma po definiciji tuja logiki slednjega, pa obenem ne le označi vrnitve k transcendentnemu božanstvu, ki obstaja pred raznimi desakralizacijami, ki se splošno pripadajo modernizmu. Izvirnost te vrste konservatizma je v tem, da zavrne modernizem v skladu z imperativom, da je potrebno misliti instance eksteriornosti oziroma transcendence, ki niso bile razveljavljene s smrtjo boga. Za Schmitta je torej moč reči, da eksteriornost prevzame obliko odločitve, ki vznikne »iz ničnosti« glede buržuaznega diskurza in domnevne razširjenosti njegovih lastnih normativov; Heidegger pa postavi bit zunanjo k nihilističnemu modernizmu, ki razpozna zgolj bivajoča; medtem ko za Jüngerja radikalizirani koncept vojne kot totalne mobilizacije kaže na eksteriornost od modernističnega napredka, ki navidezno poraja absolutno formo vojne totalne mobilizacije.

9 Koncept »enostranskosti« uporabljamo v smislu Laruella: ne gre za dialektično recipročno določitev med dvema elementoma (npr. subjekt in »zunanji« svet, saj obstoj subjekta določa to, kar je »zunaj«, medtem ko je morda subjekt nenujen, se pravi, subjekt je morda kontingenten, tako da je vsako realistično stališče nemogoče), temveč označi asimetrijo med tipičnimi »dialektičnimi« pari. Takšna interpretacija Laruellove enostranskosti je namreč modalistična interpretacija enostranskosti.

10 Vzemimo, da je misel transcendence bolj transcendentne od boga splošna tendenca nemške filozofije oziroma teologije: na primer Eckhart in Boehme in njun koncept *Gottheit* in *abgrund*, ki sta prvotnejša od boga.

Jüngerjeva varianta eksteriornosti je navidezno najbližja modernemu svetu. Formo vojne totalne mobilizacije poraja tehnični napredek modernizma v skladu z neteološko avtarkijo sveta. V tem smislu se da razumeti Heideggerjevo diagnozo Jüngerja brez osnov Heideggerjeve ontologije in njegove interpretacije metafizike, tj. da je Jünger uspešno predstavil nihilizem, obenem pa ni mogel misliti onkraj njega. Toda takšna bližina ne kaže nujno na komplicitnost. Logika vezi eksteriornosti in vojne s tega uvida izhaja iz vezi tehnike z Jüngerjevo formo eksteriornosti kot totalne mobilizacije, saj le-ta mora biti v zadnji instanci nasilna forma eksteriornosti, da bi se odtrgala od te vezi. Totalna mobilizacija, ki poraja vojno anihilacijo »brez precedence«, predvideva anihilacijo sveta, ki jo je omogočil. Brezizjemna mobilizacija totalne mobilizacije za vojno označi preokret, pri čemer totalna mobilizacija kot vojna anihilacije odstrani brezizjemno mobilizacijo. Tu gre za preobrazbo in posledice te preobrazbe totalnosti, prisotne v »nižji formi« k totalnosti, ki je prisotna v »višji formi«.

Vojna anihilacije, ki bi povzročila svetovno anihilacijo, je splošno vzeta kot nekakšna izguba nadzora s strani tehnike. »Izumrtje« absolutne vojne v smislu Clausewitza sedaj postane možnost modernega sveta oziroma njegove politične odločitve. Virilio je opisoval tovrstno anihilacijo kot pomembnost nezgode za modernizem, se pravi, da tehnika lahko izvrši svoje uničenje.[11] A pri tej obravnavi je anihilacija zgolj kontingentna možnost modernizma. Za razliko od Virilia, Jüngerjeva obravnava vojne in vojne anihilacije, v kolikor se sklada s formo eksteriornosti do modernizma, vpelje nujnost, ki ni lastna tistemu, kar jo navidezno povzroča. Poizkus tu je postaviti kontingentnost kot nujnost. Vojna anihilacije uvede v svoji dovršeni formi absolutno smrt, ki se – kot absolut – izogiba svoji rekapitulaciji kot zgolj kontingentnemu izidu. Eksteriornosti absolutne smrti ni moč zreducirati na svet. V bližini višje forme totalne mobilizacije z absolutnim smislom smrti, iz katere sledi eksteriornost k svetu, absolutna smrt sedaj ni kontingentna možnost sveta, saj razveljavi njegovo nujnost na bolj fundamentalni ravni. Možno izumrtje sveta ni lastna možnost sveta. V tej nujnosti smrti – v

11 Virilio, 1997.

nasprotju z nujnostjo sveta – se totalna mobilizacija približuje absolutni smrti zaradi bližine smrti sveta, ki ni zgolj kontingentna smrt sveta, temveč kaže smrt samo kot zunaj, ki je nujen.

Deleuzov in Guattarijev koncept »zunaj« lahko prispeva razvoju te interpretacije, ker se izmuzne svoji določitvi s strani tistega, od katerega je zunaj. Pri zunaj gre za »tisto, kar mora biti mišljeno, in tisto, česar se ne da misliti … je najbolj intimno v misli, pa vendar absolutni Zunaj.«[12] V tem je enostranski smisel zunaj. Relacionalni prostor notranjega in zunanjega ne dojema atopičnega »neprostora« zunaj, se pravi, njegova nereducibilnost oziroma nerelacionalnost, ki je njegova absolutnost: »Zunaj, ki je dlje od vsega zunanjega sveta, saj obstaja znotraj, ki je globlji od vsakega notranjega sveta: to je imanenca, »intimnost kot Zunaj, eksteriornost, ki je postala vdor, ki duši in obrat enega in drugega.«[13] Zunaj, ki ga ne določa tisto, kateremu je zunaj, hkrati vključi bližino »znotraj« v smislu, da v svoji tujosti misli zunaj omogoči misel. To je imanenca zunaj, saj je le-ta prav enoznačnost, ki odstrani razcepitev notranjega in zunanjega, tj. »bit se izreka v enem in istem smislu«.[14] Zato za Deleuza in Guattarija zunaj ni transcendenca. Transcendenca kaže na varianta zunaj, ki se, kot transcendenten glede sveta, ontološko razlikuje (npr. drugačen ontološki status boga) od sveta in prav tako prekorači ontološko enoznačnost. A zunaj totalne mobilizacije ni odvisen od razcepa na ontološki ravni, ki odstrani ontološko enoznačnost. Koncept absolutne smrti predstavi ontološko enoznačnost kot ontološko nenujnost. Zunaj, ki ga koncept absolutne vojne inferira, zaradi svoje bližine absolutni smrti oziroma brezizjemni ontološki smrti pomeni, da je zunaj razumljen bolj kot modalnosti nujnosti in kontingentnosti oziroma nenujnost, ki vpelje transcendenco zunaj. Transcendenca ne naznači »zunanjega sveta«, temveč kaže na nujnost zunaj in nenujnost sveta. Nenujnost sveta vedno »vertikalno« vodi do transcendence, saj je brezizjemna ontološka nenujnost simptom neprivativne neontološke nujnosti.

12 Deleuze in Guattari, 1999, 63.
13 Ibid., 64.
14 Ibid., 87.

Nenujnost sveta oziroma ontološkega pripelje do nujnosti, ločene od tistega, kar je nenujno.[15]

Z vzponom *Materialschlacten*, ki pospešuje nasilje, katerega brezizjemnost je dozdevno neločljiva od vojne anihilacije in absolutne smrti, smrt vendarle ni fundamentalna za tehniko, temveč le označuje slučajno brezobzirnost povsem imanentne smrti. S tem pa podredi in navsezadnje ovira tako nujnost kakor tudi absolutnost smrti. Zaradi njene domnevne samozadostnosti tehnika oziroma svet po smrti boga postavi svojo (kontingentno) smrt kot imanentno sami sebi. Totalna mobilizacija v svoji višji formi kot zunaj smrti, ki se sklicuje na nujnost, obrne ta vektor določitve: »Medtem ko sem padal, sem videl gladke bele kamenčke na blatni cesti; njihova razporeditev je imela smisel, nujna je bila kot razporeditev zvezd, vsekakor je bila v njej skrita velika modrost. To me je zadevalo, bilo je pomembneje od pokola, ki je potekal vsepovsod okoli mene.« Vojna v smislu kontingentnega pokola je disimulativna kontingentnost, ker skriva nujnost smrti. Vojna kot onemogočenje kontingentnosti zavoljo nujnosti smrti se odreče imanentni samozadostnosti sveta, ki dojema smrt kot možnost na podlagi enoznačnosti možnosti, po kateri je smrt zgolj ena možnost med ostalimi. V povsem Heideggerjanskem smislu smrt za Jüngerja ni enoznačna možnost, saj jo v zadnji instanci razveljavi. Obrat od kontingentne možnosti k nujnosti odstrani kontingentnost samo, ta odstranitev pa premesti imanenco smrti. Nujnost, konsistentna s to smrtjo, je nenujnost navideznega »vzroka«, se pravi, nenujnost tehnike oziroma sveta kot zunaj do slednjega. Enostranskost zunaj je v tem, da preko vojne in smrti postane kontingentnost neprivativna nenujnost ter kot neprivativna nenujnost le-ta sedaj kaže na nujnost. Nenujnost

15 Sledeč Deleuzu in Guattariju Negarestani (2008) in Guha (2010) razvijata koncept vojne v skladu z Zunaj, tj. v nasprotju s Clausewitzem država ne določa vojne, slednja pa kaže na Zunaj. Vendar pa Zunaj predstavita v Deleuzovskem smislu, njun cilj namreč je, da ohranita ontološko enoznačnost oziroma imanenco. Država je simptom ontološke ekvivokalnosti; v kolikor vojna destabilizira državo, prva kljubuje slednji. Jüngerjeva rehabilitacija vojne se torej razlikuje, toda ne na ravni ontološke enoznačnosti. Kljubuje vezi med ontološko enoznačnostjo in imanenco, saj ontološka enoznačnost, vzeta kot ontološka nenujnost, inferira neontološko oziroma meontološko transcendenco.

ne vsebuje lastne nenujnosti brez svoje kršitve. Niz kontingentnost-nenujnost-nujnost označi nujnost kot zunaj zavoljo transcendentnega jedra nenujnosti. Kontingentnosti so ločene od imanentne prisvojitve kontingentnosti s postavljeno distinkcijo med kontingentnostjo in nenujnostjo, nenujnost pa prav tako indicira zunaj. Kontingentnost tistega, kar je, je sedaj razumljena kot nenujnost tistega, kar je. Nenujnost kaže na nujnost, ki je *eo ipso* transcendentna glede nenujnega. Premik od nižje do višje forme totalne mobilizacije je preobrazba kontingentnega v nenujno, po kateri je nenujno prelomljeno z »vertikalnostjo« nujnosti, transcendentno glede nenujnega.[16]

Avicenna je bil prvi, ki je uvedel tovrstno modalno logiko, da bi tako ponudil dokaz za obstoj boga onstran sveta. Kontingentnost sveta kaže na transcendenco, kolikor po definiciji predstavi, da svetu primanjkuje samozadostnosti glede njegovega obstoja. Kontingentnosti manjka avtarkija ker je po Avicenni to, kar je kontingentno, bodisi nemogoče bodisi mora biti. To, da svet je, inferira nujni obstoj Boga. Vpeljava nenujnosti v to logiko pomeni, da ne izhajamo iz problematike kontingentnega obstoja, temveč postavimo, da obstoj ni tisto, kar je fundamentalno za svet. Nenujnost sveta ne vodi do nujnosti, ki utemelji obstoj, temveč k transcendentni nujnosti, ki je ni moč povzeti v skladu z obstojem oziroma s konceptom biti. Ta nenujnost kot neprivativna nenujnost vertikalno uvede transcendenco, neodvisno od prividne nujnosti biti. Absolutna smrt oziroma smrt boga se izogne pripisu nujnosti k slehernemu ontološkemu konceptu, saj je absolutna smrt absolutna ontološka nenujnost. To je absolutni nič smrti boga kot absolutna smrt. Nižja forma totalne mobilizacije je utemeljena na ontološki nujnosti, višja forma pa postavi ontološko nenujnost, ki kaže na zunaj neontološke transcendence.

Z vključitvijo nižje in višje forme koncept totalne mobilizacije vsebuje svojo lastno disimulacijo, toda prav zato antagonizem v konceptu ni dialektika. Nižja

16 To zaporednost oziroma niz kontingentnost-nenujnost-nujnost lahko razumemo kot ravne površja in globine pri Jüngerjevem konceptu »stereoskopičnega vida« cf. 2012.

mobilizacija je važna zgolj, v kolikor razkrije enostranskost višje mobilizacije. Distinkcija nižje in višje mobilizacije ne vzdrži reciprokalnega odnosa med dvema formama, vrzel med formama pa tudi ni odločilna. Fundamentalna asimetrija med njima namreč obstaja. Čeprav Jünger včasih opisuje razliko med nižjo in višjo mobilizacijo v *Totalni mobilizaciji* kot dialektiko, če pa sta, za razliko od tega, obe obliki vzeti kot kontingentnost in nujnost, pri čemer je kontingentnost bolj natančno postavljena kot nenujnost, ki navsezadnje kaže na nujnost, je dialektični značaj prekoračen. Nujnost smrti v absolutnem smislu enostranskega zunaj k svetu ohrani nenujnost sveta, v skladu z enostransko eksteriornostjo pa totalna mobilizacija v svoji višji formi odstrani kontingentni (ne)vzrok sveta. Kontingentnost postane nenujnost, saj kontingentnost sveta implicira internalizacijo svoje kontingentnosti, nasprotno pa nenujnost sveta kaže na zunaj k svetu. Svet ne more vključiti svoje nenujnosti brez njene pretvorbe v nujnost, s čimer oporeka nenujnost. Enostranska določitev zunaj k ontološkemu je neprivativna neontološka absolutna smrt.

Redukcija tovrstne konceptualizacije absolutne smrti na fatalistični determinizem ali tradicionalno vez med vojaško kasto in kultom smrti prezre zavezanost k smrti boga v tej obravnavi. Koncept absoluta tu se sklicuje na smrt boga kot smrt absoluta. Smrt absoluta uvede brezizjemno in nujno smrt, ker se v ubranosti med absolutom in smrtjo bog sooča s svojo nenujnostjo. Totalna mobilizacija v zadnji instanci ni nižja mobilizacija oziroma totalna mobilizacija sveta, temveč je višja mobilizacija čistega zunaj k taistemu svetu v formi smrti sveta od zunaj. Vojna po smrti boga kaže na zunaj smrti, pri čemer smrt boga pomeni, da se nenujnost sveta ne prisodi bogu, obenem pa ohrani enostranski zunaj kot nujnost. Nujnost smrti, ki je absolutna smrt, je nezadostnost sveta, da bi v nekem spinozovskem smislu postavil svojo smrt kot imanentno *causa sui*. Vojna anihilacije odpre proti nujnosti absolutne smrti ter uvede čisto novost smrti sveta. A ta novost se razkrije kot nujna resnica, ki se je vedno in se vedno bo izogibala svetu, ker je absolutni zunaj k svetu.

V *Totalni mobilizaciji* Jünger razvije koncept zunaj takole: »Tehnična plat totalne mobilizacije ni odločilna. Njena predpostavka, tako kot predpostavka sleherne tehnike, leži globlje: na tem mestu bi jo radi poimenovali pripravljenost.«[17] V nasprotju z imanentno samozadostnostjo površja tehnike, formulacija »pripravljenost« prekine površje s svojo nedovršenostjo. Nedovršenost, prisotna v pomenu pripravljenosti kot pripravljenosti za X, implicira na neznano nameravanega stanja pripravljenosti. To, da se za Jüngerja stanje pripravljenosti sklada s pripravljenostjo za vojno, ne prekorači nedovršenosti ali neznanega pripravljenosti. V skladu z zunaj totalne mobilizacije je pripravljenost za vojno, ki je navsezadnje pripravljenost za smrt v njeni absolutni formi, usmeritev naproti zunaj. Stanje pripravljenosti preplavi površje z zunaj oziroma vpelje enostransko neznano glede površja. Zaradi navidezne razširjenosti totalne mobilizacije v njeni nižji formi, izhajajoče iz ontološke enoznačnosti kot pogoja za brezizjemno mobilizacijo, je pripravljenost za vojno pripravljenost za absolutno smrt zunaj k ontološkemu, kolikor neontološka eksteriornost razveljavi samozadostnost mobilizacije oziroma ontološko samozadostnost.

Ontološka samozadostnost se ujema z disimulativno formo pripravljenosti tehnike. Ta ni pripravljenost za zunaj, saj bi bila s tem samozadostnost tehnike ustavljena. Pri tej nižji formi je tehnika sama pripravljenost. Pripravljenost tu izhaja iz taiste samozadostnosti. Nižja mobilizacija kot tehnika »prežema (vojno) z duhom napredka«,[18] se pravi, tehnika je tu ponarejena pripravljenost napredka, ki se »razpotegne v neskončnost.«[19] Ko napredek vstopi v krvni tok vojne, postane domnevna imanentna neskončnost tehnične strani odločilna. Tehnika je brezizjemna ontološka enoznačnost kot predpogoj totalne mobilizacije oziroma mobilizacije sveta, nižja forma totalne mobilizacije pa je samomobilizacija sveta v skladu z njegovo avtarkijo. Zato je moč povzeti samozadostno totalno mobilizacijo tehnike kot ontološko samozadostnost. Zaradi ontološke

17 Jünger, 1997, 84.
18 Ibid., 78.
19 Ibid., 80.

samozadostnosti, ki poraja brezmejno mobilizacijo, zunaj k biti ni. Tehnika je dialektična pripravljenost na sebi in za sebe, ki obenem negira zunaj, saj prvo določa slednje. Ontološka vojna totalne mobilizacije tehnike je samorazširjenje v neskončnosti, ta ukrep pa dovoli ontološka enoznačnost. Absolutna smrt kot enostranski zunaj k ontološki enoznačnosti je neprivativni zunaj k ontološki enoznačnosti. Anihilacija absolutne smrti prekaša anihilirano ter kaže zunaj anihiliranemu. Medtem ko absolutna smrt enostranskega zunaj k brezizjemni ontološki enoznačnosti vendar vključi ontološko enoznačnost v brezizjemnosti smrti oziroma ontološke nenujnosti, pa le-ta obenem indicira enostranski zunaj neontološkega, ki je nujno v nasprotju z ontološkim. Preokret vojne od logike tehnike oziroma prividne svetovne avtarkije napram absolutni smrti odstrani nujnost sveta z ločitvijo smrti sveta od nujnosti sveta za njegovo smrt.

Prav zato je moč poimenovati pojem vojne, skladen z višjo formo totalne mobilizacije, eshatološka vojna, in to v dveh smislih. Prvič, eshatologije na splošno vključujejo višjo in nižjo forme kot boga in antikrista oziroma sleparja. Medtem ko forma antikrista prinese psevdoeshatološko resnico svetu (tj. nebeško kraljestvo na zemlji je svetovno kraljestvo, saj je resnica antikrista resnica zgolj sveta), pa se višja forma zoperstavi posvetitvi sveta z ontološko nenujnostjo, ki jo določa zunaj. Zaradi vsepovsodnosti sveta po smrti boga samoimanentna pripravljenost svetovnega kraljestva kot avtarkije sveta omeji beg od sveta. Hitrost oziroma globina, ki je zahtevana za prekašanje sveta, implicira vrsto transcendence glede disimulativne neskončnosti. Čeprav ta transcendenca ne pripada svetu, je moč odpirati svet k njej preko vojne anihilacije, ki za Jüngerja »razbije svetovni red«.[20] Absolutna smrt vojne anihilacije odstrani antikristični mir svetovnega kraljestva z eshatološko smrtjo, ki označi končnost prividnega neskončnega. V tem drugem eshatološkem smislu je višja forma totalne mobilizacije kot eshatološka vojna transcendenca neimanentnega »razbitja« svetovnega reda. Eshatološka vojna oziroma njena transcendenca ni pospešena svetovna hitrost nižje forme totalne mobilizacije, temveč je neizmerna eshatološka hitrost kot nenadno razveljavitev

20 Jünger, 1922, 150.

od zunaj h kontingentnosti svetovne (psevdo)avtarkije. Eshatološka vojna svete vojne po smrti boga ne izhaja iz katere koli nujnosti vitalistične oziroma ontološke transcendence, ki navsezadnje izgine v smrti boga, temveč iz nujnosti dovršenosti in konca, ki ne zgolj označita meje, marveč njuna nujnost pomeni njuno enostransko transcendenco do sveta. Eshatološki konec izhaja iz skrajne transcendence absolutnega zunaj v nasprotju z imanentnim psevdoeshatološkim koncem svetovne absolutizacije, ki je le odsotnost sveta. Logika slednjega postavi smrt sveta kot zgolj privacija sveta, s svojo prisvojitvijo absolutne smrti kot kontingentne smrti sveta pa oporeka eshatološki smrti. Kot transcendentna glede sveta, je eshatološka oziroma absolutna smrt homologna z metafiziko nenujnosti sveta. Eshatološka odločitev boga, da intervenira v svet, je transcendenca, ki enostransko določa končnost imanence. Nebožanska eshatologija absolutne vojne pa je absolutna smrt, ki loči smrt od njene redukcije na svet. V nasprotju s svetovno popačeno psevdoeshatologijo, ki je sodila boga kot mrtvega, kakor tudi samo sebe postavila kot nujno glede morebitnega dogodka svoje kontingentne smrti z vpisom svoje smrti kot imanentne sami sebi, nesvetovna in nebožanska eshatologija uvede neteološki ter neontološki koncept transcendence, po katerem je kozmična pomembnost totalne mobilizacije akozmični in absolutni zunaj. Kozmična pomembnost iz stališča eshatološke oziroma višje forme totalne mobilizacije pomeni brezizjemno kozmično nenujnost. Neimanentni konec in dovršitev presegata metafiziko nujnosti sveta. Tudi pri metafiziki, ki bi nekako vključila neizbežnost smrti sveta, je ta neizbežnost zaradi njene odvisnosti od osnovne ontološke nujnosti glede totalne ontološke smrti zgolj teleološka po značaju. V skladu z (a)kozmičnim zunaj absolutna smrt ni imanentni telos, temveč je enostranska transcendenca imanence kot eshatološka smrt. Logika telosa je preblizu nosilcu poslednjega vzroka, da bi inferirala zunaj. Eshatološka smrt se namreč razlikuje od teleološke smrti v tem, da je smrt enostransko transcendentna glede tistega, kar umre; eshatološka smrt se sklada z absolutno tanatologijo, po kateri smrti ne določa tisto, kar umre. Tanatološki element višje mobilizacije, ki je tako rekoč mobilizacija smrti same, postane viden iz praga absolutne vojne ter njene kontiguietete z neimanenco eshatološke smrti. Virilio

opaža, da vsaka teorija vojne zahteva tudi tanatologijo:[21] sledeč logiki višje forme totalne mobilizacije, ko je tanatologija vzeta v skrajnem smislu, ki ne postavlja smrti kot nezgodo, temveč odmakne imanenco smrti od tistega, ki umre, tanatologija postane metafizika nenujnosti sveta.

Metafizika nenujnosti sveta je odločilna za doktrino krščanske metafizike, npr. koncepta *creatio ex nihilo* in eshatološke smrti sveta. A smrt boga vsebuje nenujnost na način, ki je za teologijo nemogoč. Če teologija ohrani totalno ontološko nenujnost, se spreobrne v absolutno tanatologijo. Absolutna nenujnost kot brezizjemna nenujnost tu vključi tudi boga. Tovrstna absolutna tanatologija je seveda predvidena v krščanski smrti boga, tj. križanje Kristusa kakor tudi vstajenju Kristusa, ki se v svoji apokaliptični obliki izogiba vsaki nujnosti sveta. To je krščanska martirologija, po kateri je bog tudi mučenik, svet pa je obenem nenujen, saj vedno obstaja na meji absolutne smrti, ki ni njegova lastna smrt. (Razodetje 3:3 »pridem kakor tat in nič ne boš vedel, katero uro pridem k tebi«) V tem smislu je koncept totalne mobilizacije krščanski in prav tako apofatičen, toda ne v epistemološkem kakor tudi ne v ontološkem smislu, temveč v meontološkem smislu, saj je zunaj totalne mobilizacije zunaj k biti. Meontološka dimenzija totalne mobilizacije se tu sklada z razodetno dimenzijo apofatičnosti, ki razkrije asimetrijo med bogom in svetom, obenem pa preseže to apofatičnost s smrtjo boga. Višja forma totalne mobilizacije kot sveta vojna po smrti boga vključi boga v ontološko nenujnost, ki jo določa zunaj k ontološkemu.

Martirologija svete vojne pripada tudi retoriki sveta, toda v popačeni obliki antikristusove oziroma sleparske psevdoeshatologije: »Sem spadajo besede o nibelunški zvestobi in pričakovanja, ki so stavila na uspeh razglasitve svete vojne mohamedancev. Seveda tu govorimo o tehničnih vprašanjih, o vprašanjih režije – o mobilizaciji substance, ne pa o substanci sami.«[22]Nižja forma svete vojne je teorija gibanja substance, ki izhaja iz predpostavke absolutnosti sveta. Neskončno

21 Jünger, 1922, 150
22 Virilio, 1997.

gibanje tehnike se utemelji na absolutnosti substance. Odločitev za absolutizacijo substance pomeni, da ni onkraj substance, temveč zgolj fizika substance. Višja forma svete vojne se posveti substanci sami, saj njena eshatološka oziroma tanatološka dimenzija postavi substanco samo kot nenujnost substance. To je teorija smrti, izhajajoča iz smrti boga, kot teorija absolutne smrti. Smrt absoluta ne poraja novega absoluta, ki je bil najbližje mrtvemu absolutu, se pravi, pri tej smrti ne gre za prenos avtarkije k svetu, temveč za ohranitev apokaliptične spremembe, skladne s smrtjo absoluta, ki je enostranski zunaj absoluta. S svojo pretvorbo smrti boga v svetovno avtarkijo modernizem podvrže smrt časovnosti, pri čemer je smrt zgolj kontingenten trenutek v »napredku« ontološke absolutizacije, ki se neskončno generira skozi čas. Nižja forma totalne mobilizacije je absolutizacija časovnosti, s katero je neskončnost imanentna ontološkemu, tako da se jedro neskončnosti brezmejno odvija. V tem smislu je svet po smrti boga absolutni substrat neskončne ontološke proizvodnje. Smrt boga je *trivializirana* kot le ena smrt med drugimi. Nasprotno pa je totalna mobilizacija v višji formi trivializacija sveta na podlagi premise, da smrt absoluta ohrani »v sebi« absolut. Smrt nesvetovnega absoluta ni brezmejna izpustitev kozmičnih sil, temveč vpelje totalizacijo in v zadnji instanci razveljavitev totalizacije v skladu z zavezanostjo, da smrt absoluta postavi ontološko kot končno totalnost, v kolikor je nenujnost breizjemna. Brezizjemna ontološka nenujnost totalizira svet kot nenujen. Obenem pa vpelje zunaj enostranske transcendence glede sveta v skladu s taisto nenujnostjo. Koncept totalnosti totalne mobilizacije v njeni višji formi namreč tudi vključi koncept skrajne transcendence.

3.

Zavrnitev totalnosti in transcendence pripada formi tehnike ter je tudi na splošno premisa filozofemov po smrti boga. Zanje smrt boga ni niti eshatološka ne tanatološka. Degradacije totalnosti in transcendence se pokažejo v raznih oblikah na epistemoloških (npr. jezik *eo ipso* nasprotuje svoji totalizaciji) ter ontoloških ravneh (npr. v kolikor množica množic ni, se ne da biti totalizirati, tako da je bit mnogoterna (Badiou), neskončni značaj ravnine imanence in krepka anti-

transcendenca (Deleuze)).[23] Transcendenco ukine pripis avtarkije splošnemu konceptu biti, slednji se potem razpoči, da bi bila njegova totalizacija, na primer v formi njegove končnosti oziroma nenujnosti, preprečena.

Razni učenjaki eshatologij so to interpretirali kot simptom splošnega zatona dobah človeka.[24] Brezmejna hkratna enoznačnost in heterogenost imanence očara misel poslednje dobe, ki nato postavi prvo kot načelo. V eshatološkem smislu so tovrstni filozofemi vendar predvideni. Klasični hierarhični razcep med bitjo in nastajanjem je zgolj obrnjen. Kolapsiranje biti v nastajanje izenači bit z raznimi lastnostmi nastajanja, v skladu z enoznačnostjo pa se misel posveti razvojem nastajanja, tako da sledi zgolj heterogenosti spremembe.

Brezizjemna ontološka nenujnost se sooča s to tendenco brez obnovitve prvobitnega načela. Za Jüngerja iz nenujnosti sveta sledi, da »ob vsem gnusu vpričo plitkosti in enoobličnosti tvorbe, ki smo se ji postavili nasproti, se vendarle zbuja sum, ali ni morda temelj, iz katerega ta tvorba izhaja, veliko pomembnejši.« Temelj oziroma izvor ni substrat, ki bi obrnil izenačitev biti in nastajanja. Izenačitev vpelje substanco kot neznani X, katerega gibanja oziroma fundamentalna mnogoternost so tista, čemur se misel posveti. Izvor je skladen z nenujnostjo, ki je simptomatična transcendence. Eshatološki in tanatološki značaj izvora kot absoluta oriše končnost z enostransko vpeljavo nenujnosti iz transcendence, ki obenem indicira zunaj transcendence. Izvor ne fungira na podlagi teorije sprednjo-linearne vzročnosti, temveč postavi smrt kot nenujnost, ki totalizira svet; izvor nenujnosti je zunaj svetu.

23 Prav tako se polemika med Badioujem in Deleuzeum vrti okoli tega, čigava filozofija se bolj ujema z mnogoternostjo biti, tj. oba sta filozofa anti-transcendence in anti-totalnosti. A to stališče je stališče sveta po smrti boga oz. kapitala oz. tega, kar bi Jünger imenoval tehnika. Deleuzova raba ontološke enoznačnosti odseva isto ontološko enoznačnost kaptiala (cf. Negarestani, 2008), Badioujeva raba teorije množic pa zadostuje mnogoternosti biti, obenem pa razpozna skladnost med tem pristopom in strukturo kapitala. (Badiou, 1992, 58) Kljub njunim političnim zavezanostim, ponudita ontologijo, ki je komplicitna z ideologijo, ki jo kritizirata. Takšna ideologija namreč izključuje koncept transcendence in totalnosti, tako da rehabilitacija transcendence in totalnosti postane možna kritika te ideologije.

24 Tj. učenjaki »tradicionalne« šole, kot so Guenon, Schuon in Evola, ki so obenem prav zaradi takšnih interpretacij izven »kanona« sodobne akademije.

Heideggerjeva kritika Jüngerja je tu primerna, kolikor se utemelji na problematiki »iti onkraj črte«.[25] To je misel skrajne oblike transcendence, medtem ko je za Heideggerja pomembneje to, da se misel drži praga. Pomembnost »praga« pri Heideggerju je poizkus izogniti se konflaciji med bitjo in bivajočim. Vendar je v absolutnem smislu smrti ontološka razlika razveljavljena. Absolutna smrt zloži razliko vase s totalizacijo biti oziroma z brezizjemnostjo smrti, ki obenem kaže na enostransko transcendenco. Brezizjemnost smrti absolutne smrti kot ontološka nenujnost, ki se odpira nasproti vertikalnosti absolutne transcendence, spodreže subsistenco biti brez bivajočih ali obratno, saj je taka subsistenca prevrat brezizjemne ontološke nenujnosti. Z zavezanostjo k pragu oziroma substratu ostane razlika nedotaknjena ter operira kot neskončni in generativni bog. Prag ohrani mejo, medtem ko pri absolutni smrti te meje ni. Gre pri njej za enostransko sufuzijo biti z njeno nenujnostjo, ki oriše zunaj ne v smislu meje, marveč v smislu abstruzne transcendence, pri kateri je »črta« prav točka »uvod« nenujnosti.

Zato fronta oziroma *Frontelerbnis* svete vojne po smrti boga ne razdeli prostorov, temveč razmeji totalnost, ki obenem kaže na zunaj. Fronta ne označi prostora kakor tudi ne časa vojne. Fronta je enostranska preplavitev imanence z nenujnostjo v skladu s fronto kot lokacijo smrti ter z atopično nelokacijo, ki lokacijo v zadnji instanci transcendentira. Fronta, kljub tehničnemu razvoju vojne (na primer pretvorba linije taktičnega konflikta v globalni logistični konflikt ali pa razvoji tistega, kar bi Deleuze in Guattari imenovala »*espace strié*«,[26] ki zaustavi tuje premike), prav tako ne postane arhaična. Če strateški, logistični in taktični napredki problematizirajo jasnost fronte, na primer koncept »globokih operacij« Tuhačevskega.[27] ki skuša udariti onkraj fronte in torej predvideva neko razširitev fronte, a s tem obenem izpraša njeno koherenco, vzemimo, da so pri Jüngerjevem konceptu fronte takšne globoke operacije obrnjene, ker sedaj

25 Heidegger, 1978.
26 Deleuze & Guattari, 1980.
27 Tuhačevski, 1964.

izhajajo iz fronte, ki se stalno izmika svetu. V nasprotju z Viriliovo dromologijo,[28] pri čemer svet postane fronta, kolikor možnost hitrosti prekorači fronto in jo tako razprši po vsem svetu, je Jüngerjeva fronta fronta onkraj hitrosti. Fronti pripada transcendentna dimenzija, s katero so epigealne sile nižje mobilizacije okamenele iz zunaj.[29] Fronta označi eshatološko-tanatološko (nično)hitrost apofatične – toda brez boga – »teme«; fronta je tu fronta onkraj svetlobe zoper dromološko hitrost sveta v njegovi maksimalni dimenziji svetlobe. Višja forma totalne mobilizacije je nemožnost prekoračenja fronte s položaja sveta. V svojem eshatološkem in tanatološkem smislu je fronta višje forme totalne mobilizacije globina globlja od boga, saj izhaja iz globine božje smrti. Iz smrti boga vznikne nova oblika boga kot mučenika, pri čemer bog v svoji absolutni smrti kaže na transcendenco, avtonomno glede sveta kakor tudi samega sebe, oziroma glede katerega koli smisla biti. Zavezanost k tej smrti boga je torej tuja misli sami. Jüngerjevo delo je »martirologija« misli, če je martirologija vzeta kot zlom misli od ontološkega, ki jo vsebuje. Fronta kaže na transcendentnega in mrtvega boga, ki vendarle ostane absolutna transcendenca, martirologija svete vojne pa je propedevtična misel te transcendence.

28 Virilio, 1997.

29 Tj. z vidika deleuzovskega imanentnega Zunaj, »biti položen, razbit, poklan« od Zunaj (Negarestani, 2008, 214); z vidika teološko-eshatološkega božje apokaliptično razbitje sveta.

Literatura

Badiou, Alain. *Manifesto for Philosophy*. Albany, NY: SUNY, 1992.

Deleuze, Gilles in Guattari, Felix. *Capitalisme et schizophrenie, Tome 2: Milles plateaux*. Paris, Editions de Minuit, 1980.

Deleuze, Gilles in Guattari, Felix. *Kaj je filozofija?* Ljubljana, Študentska založba, 1999.

Guha, Manabrata, *Reimagining War in the 21st Century: From Clausewitz to Network-centric Warfare*, London, Routledge, 2010.

Heidegger, Martin, »Nietzschejeve besede »bog je mrtev««, v *Phainomena*, št. 31-32, Ljubljana, 2000.

Heidegger, Martin. »Zur Seinsfrage«, *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978.

Jünger, Ernst. *In Stahlgewittern: Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers.* Berlin, Verlag von E. S. Mittler & Sohn, 1922.

Jünger, Ernst. *The Adventurous Heart*. Candor, NY, Telos, 2012.

Jünger, Ernst. »Totalna mobilizacija«, *Nova revija,* str. 79–90, Letnik XVI, Marec 1997.

Negarestani, Reza. *Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials*, Melbourne, re. press, 2008.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge, MA, MIT Press, 1985.

Taubes, Jacob. *Occidental Eschatology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Тухачевский, Михаил Николаевич. *Избранные произведения*. (Tuhačevski, Mihail Nikolajevič. Izbrannije proizvedenija). Воениздат, 1964.
http://militera.lib.ru/science/tuhachevsky/index.html

Virilio, Paolo in Lotringer, Sylvere. *Pure War*. Los Angeles, Semiotext(e), 1997.

Jernej Kaluža

NIETZSCHE IN NAVADA

OBLIKOVANJE IZHODIŠČNEGA VPRAŠANJA

Nietzsche se je v *Onstran dobrega in zlega* najbolj neposredno soočil z enim centralnih motivov njegove misli, z moralo kot nečim, kar je potrebno preseči in zavreči. Vendar pa lahko takoj opazimo, da se v tem zastavku samem skriva določena past: kako je mogoče utemeljiti ta imperativ, ta »potrebno je«, brez da bi znova zapadli v neko višjo obliko moralnosti? Ali je mogoče zavreči moralo, a obenem tega ne storiti v imenu neke druge morale? Če pristanemo, da je to mogoče, se pojavi drugačen problem, saj se zdi, da onkraj-moralnost implicira tudi nezainteresiranosti, torej določeno neselektivnost in sprijaznjenost z vsem, kar je. Na nek površen način, sledeč principu negacije, se zdi tovrstno sklepanje pravilno, četudi je jasno, da je povsem v nasprotju z Nietzschejevo bojevito mislijo. Nietzsche namreč ugotavlja, da je vsaka moralnost neka zainteresiranost, ki se zaradi lastnega interesa preoblači v obleko objektivnosti, nujnosti in nepristranskosti, skratka v preobleko resnice. Toda *»kaj v nas pravzaprav hoče 'k resnici'?«*[1] Nietzsche odgovarja: *» /…/ večino filozofovih zavestnih misli skrivaj vodijo njegovi nagoni in jih silijo v določene tire. Tudi za vso logiko in navidezno samostojnostjo njenega gibanja so vrednotenja, jasneje povedano, fiziološke zahteve po ohranitvi določene vrste življenja.«*[2] Za vsako resnico je torej nek skrit interes in namen, še posebej za tisto, ki se samo-reprezentira kot nezainteresirana: *»Moralni (ali nemoralni) nameni v vsaki filozofiji [so] prava življenjska klica, iz katere je vselej zrasla vsa rastlina. V resnici človek ravna dobro (in pametno), kadar si hoče priti na jasno, kako so pravzaprav nastale najbolj odmaknjene metafizične*

1 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 10.
2 *Isto*, str. 12.

trditve kakšnega filozofa, če se vselej najprej vpraša: za katero moralo jim (ali mu) gre pravzaprav?«[3] Nietzsche torej obrne na glavo ustaljeno podobo filozofije: metafizika in ontologija ne utemeljujeta morale, temveč velja obratno – temeljna je morala, ta pa sama temelji v življenju; želi afirmirati neko specifično obliko življenja.

Načelno isto izhodišče lahko najdemo denimo tudi v pragmatizmu Wiliama Jamesa, ki ugotavlja, da je moč na zgodovino filozofije v veliki meri gledati kot na spopad človeških temperamentov. Tako kot v Nietzschejevi analizi tudi tu velja, da mora filozof prikrivati lasten interes: »*Ne glede na to kakšnega temperamenta je poklicni filozof, poskuša med filozofiranjem zamolčati resnico o svojem temperamentu.*«[4] Vendar pa se zdi, da med Jamesom in Nietzschejem, med obema veličastnima redukcijama zgodovine filozofije, obstaja načelna razlika. Pri Jamesu predstavlja vprašanje »kaj hoče pragmatizem, kakšen je njegov temperament?« točko, na katero v okvirih teorije pragmatizma ni več mogoče odgovoriti: v čem je denimo instrumentalnost izjave, da so »*vse naše teorije instrumentalne, da so duhovni načini prilagoditve stvarnosti?*«[5] Kakšen je nadalje interes resnice, ki trdi, da se »*resnico naredi, tako kot se naredi zdravje, bogastvo in moč, v teku izkustva?*«[6] Nietzsche ostaja na drugi strani vselej imanentno umeščen v lastno kritiko: ne gre za to, da bi ponudil filozofiji neko povsem zunanjo metodo in zasedel mesto nekakšne ptičje perspektive, s katere bi bilo mogoče zgodovino filozofije videti takšno, kot je ta v resnici. S tovrstnim preseganjem bi se ponovno znašel točno tam, od koder je želel zbežati. Zato Nietzsche nasprotno ostaja v določenem smislu enak filozofom, ki jih kritizira: tako kot njim mu ne gre za nič drugega kot za afirmacijo določene oblike življenja, toda ne za obliko asketa, duhovnika ali sužnja, temveč za obliko gospodarja in aristokrata.[7] Razlika je le v tem, da

3 *Isto*, str. 14.
4 James W., *Pragmatizem In Volja do verovanja*, Krtina, Ljubljana, 2002, str. 19.
5 *Isto*, str. 106, 107.
6 Isto, str. 119.
7 O potencialni povezavi med Nietzschejem in evolucijsko etiko glej: NI, Liangkang, "Genealogy of Morality and Phenomenology of Moral Consciousness", v *Phainomena, Genealogies,* Letnik XXII, št. 84-85, Nova revija, Ljubljana, 2013, str. 83–105.

Nietzsche svoje filozofije ne zakriva s tančico objektivnosti in nezainteresiranosti, temveč dopušča, da pride na dan njena bojevita nrav. Kot ugotavlja Klossowski, se zdi, da Nietzsche s svojim pisanjem in nagovarjanjem bralca vseskozi vztraja pri afirmaciji lastnega tipa in lastne vizije sveta: lastnemu tipu čutenja daje možnost uspeha in računa, da bodo »*nekega dne /…/ ti posamezni, izolirani primerki dobili posest nad metodo za 'usmerjanje' prihodnosti človeštva*«.[8] V tem smislu ostaja enak ustanoviteljem moralnosti, ki vselej poskrbijo za to, da »*morala služi svojemu ustanovitelju*«[9] (ena izmed nalog pričujočega teksta pa bo najti razlike med obema pozicijama). Zavračanje morale torej ne implicira zavračanja vseh njenih funkcij in ravno funkcija selekcije in razločevanja, ki služi življenju, četudi to ni več mogoče govoriti o razločevanju med dobrim in zlim, je tista, ki jo Nietzsche ohrani in skozi svoje pisanje celo potencira. Prav tako ne moremo govoriti, da zavračanje morale, četudi implicira zavračanje vrednot, implicira tudi striktno zavračanje vsake vrednosti. Naloga spoznanje je torej dvojna: otresti se morale, a se ob tem ne ujeti v določeno past, ki se predstavlja kot nasprotje moralnosti v spoznavanju: »*'Spoznanje zaradi spoznanja' – to je zadnja zanka, ki jo nastavlja morala: s tem se še enkrat do kraja zapletemo vanjo*«.[10] Zato mora razvrednotenje vrednot s spoznavanjem vselej spremljati tudi pozitivna naloga: ustvarjanje novih vrednot.

Od tu se nam torej izcedi veliko vprašanje, izhodišče pričujočega teksta: kako selekcionirati in razločevati brez morale in moraliziranja? Kako ne biti natovorjen osel, ki vsemu reče ja, zgolj zato, ker bi se rad zoperstavil moralizatorskemu »ne«?[11] Za enkrat lahko ponudimo le splošen odgovor, kot ga zastavi Deleuze (na čigar interpretacijo Nietzscheja se bomo najbolj naslanjali) v spisu *Opraviti s sodbo,* ki pa ga bo potrebno v nadaljevanju še razdelati: »*Mogoče je v tem skrivnosti: omogočiti obstoj, ne pa soditi. Soditi je ogabno, pa ne zato, ker je vse enakovredno,*

8 Klossowski P., *Nietzsche and the Vicious Circle*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, str. 7.
9 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 88.
10 *Isto*, str. 69.
11 O oslovski afirmaciji glej več: Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 218–229.

ampak nasprotno, ker se vse, kar je vredno, lahko vzpostavi in se razlikuje le s kljubovanjem sodbi.«[12] Naloga je torej paradoksna in polna pasti, saj se nevarno približuje temu, čemur se zoperstavlja: sodbo je potrebno zavreči, brez da bi jo obsodili, ohraniti pa je potrebno tudi njen selekcijski karakter.

HIERARHIJA

Odgovor na vprašanje po možnostih onkraj-moralne selekcije je smiselno iskati v Deleuzovem (in Nietzschejevem) razumevanju koncepta hierarhije, kjer se srečajo številni težavni tokovi in navidezni paradoksi, ki se tvorijo med glavnimi pojmi njune misli. Že pri bežnem branju Nietzscheja lahko takoj opazimo določeno ambivalentnost glede družbenih hierarhij: po eni strani se zdi, da prevrednotenje vrednot implicira rušenje hierarhij in avtoritet, ki iz njih izhajajo, denimo avtoritete duhovnika ali filozofa: genealogija vrednot nam namreč pokaže, da vsaka vrednota zatira, obsoja in podjarmlja. Vendar pa po drugi strani Nietzsche ne nasprotuje samo hierarhiji vrednot, temveč tudi popolnemu nasprotju, torej načelnemu zoperstavljanju hierarhiji: težnjam po enakosti, izravnavi in čredni moralnosti. Počuti se tujec v svojem času, kjer se razraščajo ideje francoske revolucije, ideje enakosti, socializma in anarhizma, ki jih vse po vrsti obravnava striktno negativno. Toda kakšna je tretja rešitev, ki se izogne tako ustaljenim hierarhijam kot težnjam po njihovem rušenju v imenu enakosti? Zdi se, da se na tej točki pojavijo največje težave za interpretacijo, saj Nietzsche velikokrat pušča vtis, da imamo opraviti z nekakšno »naravno hierarhijo«, z gospodarji in sužnji, ki so to po svojem bistvu in ne glede na njihov družbeni položaj. Kdor ima za nalogo, da raziskuje duše, mora ugotoviti *»zadnjo vrednost duše, nepremakljivo, prirojeno stopnjo na lestvici«*.[13] Nietzsche tovrstne gospodarje imenuje različno in nesistematično: stavi na redke *»aristokrate«*, *»ljudi višjega duha«*, v nekoliko drugačnem kontekstu govori o *»nadčloveku«*.

12 Deleuze G., Kritika in klinika, Študentska založba, Ljubljana, 2010, str. 194.
13 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 182.

Jasno je, kako nizko nas lahko pripelje sledenje temu sklepanju, kakor se je to zgodilo denimo v nacističnih prisvojitvah Nietzschejeve misli.

Deleuze ohrani Nietzschejevo pojmovanje hierarhije, le da ne sledi dobesedno njenim poosebitvam, oziroma Nietzschejeve osebe pojmuje kot pojmovne like, torej ne toliko kot realne osebe, ki reprezentirajo določeno hierarhično pozicijo v svetu, temveč kot poosebitve neke argumentacije, ki kot take funkcionirajo le znotraj konteksta. Poosebitvam gospodovanja in sužnosti v splošnem se Deleuze izogne tako, da skuša v ozadju Nietzschejevih reprezentativnih oseb razpoznati igro aktivnih in reaktivnih sil, iz katere se šele tvorijo hierarhije med gospodarji in sužnji; ti so, to kar so, vselej le relativno glede na prevladujočo silo, ki žene njihovo delovanje: »*Sile, ki so v telesu prevladujoče ali superiorne, imenujemo aktivne, sile, ki so inferiorne in prevladane, pa imenujemo reaktivne. Aktivno in reaktivno sta izvorni kvaliteti, ki izražata razmerje sile do sile. Kajti sile, ki vstopajo v odnos, bi ne imele neke določene kvantitete, če bi vsaka izmed njih ne imela hkrati tudi kvalitete, ki ustreza njihovi kvantitativni razliki kot taki. To razliko med silami, ki so v skladu s svojo kvantiteto kvalificirane kot aktivne ali reaktivne, bomo imenovali hierarhija.*«[14]

Koncept hierarhije torej povzroča pri Nietzscheju toliko težav, ker ima, kot ugotavlja Deleuze, dvojni smisel, ki ga je mogoče natančneje določiti le iz vsakega posameznega konteksta: »*Najprej pomeni razliko med aktivnimi in reaktivnimi silami, superiornost aktivnih nad reaktivnimi silami. Zato lahko Nietzsche govori o 'nepremakljivi, prirojeni stopnji na lestvici'; /…/ Toda hierarhija pomeni tudi triumf reaktivnih sil, okužbo reaktivnih sil in novo kompleksno organizacijo, kjer obolijo tudi močni in kjer je suženj – še vedno kot suženj – zmagal nad gospodarjem, ki gospodar preneha biti. To je vladavina zakona in kreposti.*«[15] Dva smisla besede hierarhija (dva pomena kakor tudi dve različni smeri manifestacije) nam tako že razodevata paradoks hierarhije v celoti: tisto, kar po navadi vlada, kar je višje na hierarhični lestvici v faktičnem svetu (kot ga detektira Nietzsche) je samo po sebi nekaj reaktivnega, suženjskega, pritlehnega in nizkotnega, nekaj kar je

14 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 60.
15 *Isto*, str. 84.

nižje na »nepremakljivi« hierarhični stopnji. V faktičnem svetu, torej v svetu gospostva morale, je hierarhija obrnjena na glavo ali kot pravi Deleuze: »*Tisti, ki jim Nietzsche pravi gospodarji, so prav gotovo možje moči [puissance], toda ne možje oblasti [pouvoir], saj je oblast vezana na utečene vrednote [valeurs en cours]; za sužnja ne zadošča prevzem oblasti, da bi nehal biti suženj – to, da ga vodijo sužnji, je celo zakon teka [cours] ali površine sveta.*«[16]

Pri določanju prave hierarhije torej ne gre za vprašanje, kdo je na oblasti in kdo podrejen. Reprezentacija gospodarja nam namreč pove ravno nasprotno: gospodar sam je le suženj, suženj lastne reprezentacije, kar je eden izmed izvorov Nietzschejevega vztrajnega zoperstavljanja Heglu: »*Pri Heglu volje želijo, da se njihova moč pripozna, da je njihova moč predstavljena. Po Nietzscheju pa je to povsem napačno pojmovanje, to je podoba, ki si jo o moči naredi človek resentimenta. Suženj ali hlapec je tisti, ki razume moč zgolj kot predmet pripoznanja, snov reprezentacije ali zastavek v tekmi, in jo s tem ob koncu boja podredi goli atribuciji etabliranih vrednot.*«[17] Nekdo, ki hoče biti pripoznan kot gospodar, že zaradi tega hotenja samega, ne more biti gospodar. Kot pravi Nietzsche: »*Nečimrni se veseli vsakega dobrega mnenja, ki ga zve o sebi /…/ ravno tako pa trpi spričo vsakega slabega mnenja: obojim se namreč podreja, čuti, da jim je podrejen, iz tistega najstarejšega nagona podrejenosti, ki udarja pri njem na plan.*«[18] Nečimrni torej izgubi vsako možnost selekcije onkraj suženjske želje po pripoznanju: veseli se čisto vsakega dobrega mnenja o sebi, ne glede na njegovo vsebino.

Toda, kot smo že nakazali, bi bilo napačno v Nietzschejevem imenu Hegla zgolj obrniti na glavo in zatrditi, da so gospodarji sužnji in sužnji gospodarji: iz razlike ne smemo nikoli narediti protislovja, kot se glasi eden glavnih Deleuzovih motivov glede zoperstavljanja Heglu. Razmerje med gospodarji in hlapci tako nikakor ni simetrično in ravno ta nesimetrija pogojuje »zmago« sužnjev: triumf sužnja implicira, da gospodar preneha biti gospodar, ne zgodi pa se tudi nasprotno: suženj torej ostane suženj tudi na oblasti. Reaktivna sila je »kužnejša«

16 Deleuze G., Razlika in *ponavljanje*, Založba ZRC, Ljubljana, 2011, str. 112, 113.
17 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 23.
18 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 179.

od aktivne sile, saj neprestano teži k temu, da naredi iz vsake bližnje aktivne sile, sebi podobno reaktivno silo. Kot pravi Deleuze: »*Od tod Nietzschejeva raba besed 'nizkoten', 'neplemenit', 'suženjski': te besede označujejo stanje reaktivnih sil, ki se postavijo visoko, ki aktivno silo zvabijo v neko past in nadomestijo gospodarje s sužnji, ki ostanejo sužnji.*«[19] Toda kako se vse to zgodi? Zakaj reaktivne sile ponavadi zmagajo in si podjarmijo aktivne sile? Ali ni to protislovna zmaga, iz katere bi lahko sklepali na šibkost Nietzschejeve argumentacije, ki stavi na to, da so aktivne sile superirorne nad reaktivnimi?

Zadnje vprašanje izgubi svoj smisel, če upoštevamo dejstvo, da zmaga in nadvlada na eni strani ter podrejenost in poraz na drugi strani, v okviru Nietzschejeve teorije niso nikoli stabilni in trajni ter da realne reprezentacije oblasti ne ustrezajo izvorni superiornosti aktivnih sil nad reaktivnimi. Da bi to odkrili, se moramo poslužiti genealoške metode: »*dejstvo, da se vsaka sila nanaša na drugo silo, bodisi zato, da ji ukazuje, bodisi zato, da se ji ukloni, nam je odprlo pot do izvora: izvor je razlika v izvoru, razlika v izvoru je hierarhija, tj. odnos nadrejene sile do podrejene sile, ukazujoče volje do volje, ki uboga. To hierarhijo, ki je ne moremo ločiti od genealogije, Nietzsche imenuje »naš problem«. Hierarhija je izvorno dejstvo, identiteta razlike in izvora. /…/ vrednost neke stvari je hierarhija sil, ki se izražajo v tej stvari kot kompleksnem fenomenu.*«[20] Uvideti hierarhijo kot razliko in izvor; to je torej osnovna naloga genealogije v njenem najširšem smislu. Toda zakaj je ta naloga tako težavna? Najprej: genealogija, neke moralne vrednote denimo, ni tisto, kar se znotraj te morale interpretira kot njena zgodovina. Prej gre za ravno nekaj nasprotnega, saj je razkrita genealogija vrednot sama tista, ki postavi pod vprašaj vrednost teh vrednot. Genealogija sama je torej bojna praksa, praksa prevrednotenja, ki se vrača v preteklost zgolj v imenu prevrednotenja vrednot v sedanjosti in prihodnosti.

19 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 23.
20 *Isto*, str .21.

1. BOLEZEN IN ZDRAVJE, NIETZSCHE IN DOSTOJEVSKI

Vrnimo se k problemu dvojnega smisla hierarhije pri Nietzscheju in Deleuzu: gospodarji niso nujno gospodarji, toda vsi, ki so jim podjarmljeni, so nujno sužnji. Reaktivna sila je zelo kužna, medtem ko je aktivna sila nekaj redkega, izjemnega in krhkega, nagnjena je k pokvarljivosti in pretvorbi v reaktivno silo. Kako se torej v teh neugodnih okoliščinah boriti proti reaktivnim silam, proti resentimentu, moralizmu …? Te strategije, kakor tudi samo pretvarjanje aktivnih sil v reaktivne, je v literarnem okviru morda najbolj nazorno prikazal Dostojevski, čigar bližina z Nietzschejem je dobro znana.[21] *Zapiski iz podtalja* je roman, ki transformira v zgodbo Deleuzovo trditev, da je zakon površine sveta ta, da ga vodijo sužnji; da bi torej gospodar ostal gospodar se je prisiljen umakniti na rob, v samoto, v podtalje. Toda tega ne počne iz odrekanja in usmiljena, niti ne zaradi asketskega ideala, četudi gre tudi tu za določeno prakso, za kompleksen način samo-poškodovanja in samo-zdravljenja. Dostojevski tako tekom romana, v različnih kontekstih in iz različnih ust navaja: »*Užitek je bil ravno v preveč kričeči zavesti lastnega ponižanja; v tem, da tudi sam čutiš, kako si prišel do zadnje stene; da je to sicer ogabno, da pa drugače ni mogoče*«[22] ali »/…/ *celo v zabobolu odkrivate užitek* /…/«[23] ter »/…/ *človek [se] nikoli ne odpove pravemu trpljenju, se pravi razdejanju in kaosu. Saj je trpljenje edini vzrok spoznanja.*«[24] Vprašanje se zdi jasno: zakaj bi si želeli trpljenja in ponižanja, če stremimo po volji do moči in gospodovanja? Ali z Nietzschejevimi besedami iz *Vesele znanosti*: »*Ali ni volja edinole po zdravju predsodek, figovstvo in mogoče koščck najfinejšega barbarstva in zaostalosti?*«[25]

Zdi se, da je trpljenje nujni stranski proizvod ohranjanja aktivnih gospodovalnih sil znotraj danega sveta, v katerem vladajo reaktivne sile. Trpljenje

21 Glej denimo: Philonenko A., »Nietzsche – Filozof življenja (pogovor z Didierom Raymondom)«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000, str. 97–107.
22 Dostojevski F.: M., *Zapiski iz podtalja*, Založba Karantanija, Ljubljana, 1995, str. 12.
23 *Isto*, str. 18.
24 *Isto*, str. 40.
25 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 134.

izhaja iz neprestanega zoperstavljanja navideznim gospodarjem, iz tega, da se teži k gospodovanju, četudi iz pozicije, ki je s stališča neke družbe dojeta kot šibkejša. »*Saj ne morem živeti brez oblasti in trinoštva nad komer si že bodi*«,[26] je glavni moto anti-junaka iz podtalja – toda pri tem nikakor ne gre za oblast, ki bi jo lahko enostavno izenačili s pozicijo na nekakšni družbeni lestvici. Strategije gospostva so veliko bolj kompleksne: junak se denimo na začetku zgodbe skuša na vsak način zaleteti v nekega vzvišenega oficirja, zgolj zaradi njegovega prezirljivega in vzvišenega pogleda. Toda vsak neuspel trk še veča njegovo ponižanje in trpljenje. A ko trk končno uspe, je pozicija gospodarja in podrejenega v trenutku zamenjana, brez da bi človek iz podtalja postal oficir in obratno. Junak podobno funkcionira tudi na srečanju s svojimi bivšimi, zdaj bolj uspešnimi sošolci ali v interakciji v ljubezni – v vseh kontekstih ne gre za nič drugega kot željo po prevladi. Toda ta prinaša konstantno premeščanje pozicij: »*junakinja [je] zdaj ona, jaz pa ravno tako ponižano in poteptano bitje, kakršno je bila ona spričo mene tisto noč /…/*«.[27] Gre skratka za kompleksne boje, kjer zmaga ni nekaj enoznačnega, temveč nekaj, kar je potrebno šele interpretirati; v vsakem srečanju nekdo zmaga in nekdo se podredi, vendar pa ni nujno, da se ta zmaga ujema z družbeno nadvlado, kakor tudi ni nujno, da se gospodarji v družbi ujemajo s pravimi gospodarji. Kot opozarja tudi Deleuze, je interpretacija kvalitete sil v vsakem posamičnem dogodku ali fenomenu izredno težavna, saj je nemogoče izhajati iz splošnih načel: »*Ne pozabimo, da vsak posamični primer postavlja interpretaciji kar najbolj pretanjene težave in probleme: da bi lahko interpretirali, potrebujemo 'izjemno natančno' percepcijo, takšno, kot jo najdemo v kemijskih telesih.*«[28]

Ena glavnih Deleuzovih stav, pri interpretaciji Nietzscheja je, da so reaktivne in aktivne sile to, kar so, le v medsebojnem trku, v medsebojnem razmerju: »*To je tudi bistveno: visoko in nizko, plemenito in nizkotno niso vrednote, temveč diferencialni element, iz katerega so izpeljane vrednosti vrednot samih.*«[29] Tudi

26 Dostojevski F.: M., *Zapiski iz podtalja*, Založba Karantanija, Ljubljana, 1995, str. 140.
27 *Isto*.
28 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 75.
29 *Isto*, str. 14.

same volje do moči kot diferencialnega principa med reaktivnimi in aktivnimi silami ne smemo pojmovati kot nič substancialnega, temveč izhajajoč striktno iz diferencialnega razmerja: »*Volja do moči se sili dodaja kot notranji princip determinacije njene kvalitete v odnosu (x + dx) in kot interni princip kvantitativne determinacije tega razmerja samega (dy/dx). Sila dominira ali ukazuje drugim silam vedno samo z voljo do moči. Še več: le volja do moči (dy) lahko zagotovi, da bo neka sila v odnosu ubogala /…/*«[30] Sile same po sebi torej niso niti aktivne niti reaktivne: takšne postanejo šele skozi razmerja, v katerih so udeležena: so, kar so, le glede na razmerje, glede na učinke na drugo silo. Poglejmo si, kako ta nujna umeščenost sil v medsebojna razmerja funkcionira na nekoliko bolj konkretni, notranji in izkustveni ravni. Bilo bi namreč premalo reči, da sta trpljenje in ugodje (kot izvora moralnega razsojanja med dobrim in zlim) zgolj produkta zunanjih trkov med silami, saj tako trpljenje kot ugodje pri Nietzscheju prvenstveno izhajata iz trkov s samim sabo; iz notranjega trka dveh sil, ki se borita za prevlado. Pravzaprav je sama razlika med zunanjim in notranjim trkom povsem nična, saj individuum in njegova zavest nista v tem kontekstu nikakršni enoti, ki bi bila enostavno dani: trki se dogajajo med individuumi, znotraj njih, predvsem pa tudi onkraj njihove zavesti, bolj pomembno pa je, da so ti trki (in ne nekakšna podstat ali bistvo) tisti, ki tvorijo individualnost individuuma, in tudi tisti, ki jo neprestano premeščajo. Izsiljevanje tovrstnega samo-srečevanja, ki rezultira v samo preseganju, je, četudi boleče, nujno, saj bi v nasprotnem primeru vedno znova afirmirali obstoječo moralo in moralnega človeka: ta doseže lažno stanje, ko je individuum enkrat za vselej zadovoljen in pomirjen zaradi trdne in večne moralne slike, ki si jo ustvari točno tako, da ga potrjuje takšnega, kot je; po lastni individualni podobi. Morala tako primarno skrbi za ponavljanje in vračanje istega iz preteklosti tudi v prihodnosti. Dostojevski tovrstno pozicijo karikira: »*Živim mirno, umrem zmagoslavno – saj to je vendar paradiž, pravi paradiž! In kako bi mi potem zrasel trebuh, kakšen trojni podbradek bi dobil, kakšen pijanski nos bi si*

30 *Isto*, str. 73.

privoščil, /…/«[31] Tudi pri Nietzscheju najdemo številne odlomke, ki nakazujejo na zoperstavitev temu procesu zaustavljanja in omrtvičenja. Vsa filozofija morale skozi zgodovino je zanj *»uspavalo«,* ki omogoča lažno pomiritev, četudi se izogne trpljenju in prinaša ugodje. Ravno zato so *»hedonizem, pesimizem, utilitarizem, evdajmonizem /…/ načini mišljenja, ki vrednost merijo po užitku in trpljenju, se pravi po spremljajočih stanjih in postranskih rečeh, so plitvi nazori in naivnosti, na katere vsakdo, ki se zaveda oblikujočih moči in umetniške vesti, gleda zviška, ne brez poroga, pa tudi ne brez sočutja.«*[32] Nietzsche je tako, z namenom izogibanja pastem navideznega ugodja in pomirjene samozadostnosti, prisiljen v konstantno premeščanje in preoblikovanje lastnih moči. Prevrednotenje vrednot je zato neskončen proces in ne neka naloga, ki je lahko dovršena. Nikoli se ne sme pojaviti neka vrednota ali neka misel, ki trajno zavlada, saj mora biti tudi sama presežena ne glede na svojo vsebino. To natančno zapazi Lou Salomé, ki je v svojem spisu *Nietzsche* logiko součinkovanja bolezni in zdravja prikazala najbolj eksplicitno: Nietzscheju se novi uvidi porajajo kot *»zahteve po ozdravljenju«. »A takoj zatem, ko ga ujamejo in osvežijo, ko jih umesti v lastno moč, ga nemudoma znova zagrabi nekaj, podobno vročici ali nemirnemu bučečemu presežku notranje energije, ki svoje želo na koncu vedno uperi proti njemu, in je vzrok bolezni, ki si jo je sam nakopal.«*[33]

Opazimo lahko, da se nam, če sledimo tej interpretaciji, popolnoma zabriše razlika med zdravjem in boleznijo: vsako zdravje samo v sebi že nosi zametke neke prihodnje bolezni, kakor tudi vsaka bolezen v sebi že vsebuje prihodnje ozdravljenje. Ravno zato je vsaka strategija, ki se skuša popolnoma in trajno zoperstaviti trpljenju, nesmiselna in nujno neuspešna. Nietzsche torej, sledeč Deleuzovi formuli iz logike smisla, med postajanjem postaja več in manj obenem: zboleva med ozdravljenjem in se ozdravlja med obolevanjem. Kot ugotavlja Lou Salomé, je *»s pomočjo bolezni prišel do zdravja; do pravega čaščenja prek iluzije;*

31 Dostojevski F: M., *Zapiski iz podtalja*, Založba Karantanija, Ljubljana, 1995, str. 73.
32 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 133.
33 Nietzsche F., Salomé L., *Pisma Salomé*, Nietzsche, Založba FDV: Študentska založba, Ljubljana, 2013, str. 163.

in do samopotrditve in poživitve prek samoranjenja. /…/«.[34] Bistveno vprašanje, ki se iz tega součinkovanja poraja, se glasi: Zakaj je Nietzsche, kljub temu, da se je zavedal nujnosti bolezni za zdravje in obratno, vseskozi bolj poudarjal le en pol, torej zdravje? Zakaj je zgodovina njegove bolezni vselej »*zgodba o ozdravljenju*«?[35]

Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo razločiti med veči smisli besede zdravje: lažno in »kvazi« večno »moralno« zdravje, nadalje zdravje kot faza, ki je nujno zoperstavljena bolezni, ki sledi in nenazadnje neko višje zdravje, ki vase vključi tudi samo bolezen in trpljenje. Le iz tega tretjega zdravja je mogoče izpeljati Nietzschejevo misel večnega vračanja in afirmacije, ki naznačuje prav to zmožnost: pregrizniti, ne pa izruvati črno kačo,[36] ki leze iz ust,[37] biti vselej sposoben najhujšo bolezen transformirati v zdravje. Kot pravi Deleuze: »*Dioniz afirmira vse, kar se pojavlja, 'še tako grenko trpljenje', in se sam pojavlja v vsem, kar je afirmirano. Bistvo tragičnega je mnogotera ali pluralistična afirmacija. Bolje ga bomo razumeli, če pomislimo, kako težko je napraviti iz vsega predmet afirmacije.*«[38] Veliko zdravje torej ni neka faza, ki je povsem odporna proti bolezni, temveč sposobnost, da se samo bolezen vedno znova transformira v zdravje. Vendar proces vseskozi poteka tudi v obratni smeri: veliko zdravje – »*tako, kakršno ne le imaš, temveč ga ves čas tudi še pridobivaš in moraš pridobivati, ker ga zmeraj znova opuščaš, moraš opuščati! …*«[39]

Naloga skratka ni izogibanje trpljenju, prav nasprotno: ravno najskrajnejše trpljenje je potrebno afirmirati in si želeti njegovo večno vračanje, saj se lahko le tako izcedi »*veliko zdravje*«. Nietzsche na to opozarja v številnih različnih kontekstih: »*Močan in uspel človek prebavi svoje doživljaje (vštevši dobra in zla dejanja), tako kot prebavi svoj obed, četudi mora pogoltniti trde grižljaje*«,[40] ali denimo »*kar spodleti, še toliko bolj ohranjati v časteh pri sebi, ker je spodletelo –*

34 *Isto*.
35 *Isto*, str. 177.
36 O vlogi različnih živali v Nietzschejevi filozofiji glej: Guery F., »Zaratustrov zverinjak«, v *Nihilizem*, Phainomena, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000, str. 115–121.
37 Nietzsche F., *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana, 1999, str. 185.
38 Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 31.
39 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 277.
40 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 315.

je že prej del moje morale«.[41] A spet se pojavi problem: kako razločiti afirmacijo vsega, ki jo zahteva večno vračanje, od afirmacije vsega, ki jo izvrši preobloženi osel ali moralni človek, ki vsemu odpušča? Kot vselej pri Nietzscheju je razlika med tistim najbolj odrešilnim in najbolj pogubljajočim, med najbolj gosposkim in najbolj suženjskim tudi tu nadvse majhna in prefinjena. Toda kljub tej majhnosti gre za ključno, kvalitativno razliko, ki jo moramo v interpretaciji vselej nujno vzpostaviti, v nasprotnem primeru lahko kaj hitro iz Nietzscheja naredimo njegovo nasprotje.

Pri površnem branju se Nietzschejev ideal res zdi identičen krščanskemu dobremu, odpuščajočemu in oproščajočemu človeku: *»/…/ prepovedujem vsak povračilni, vsak varovalni ukrep – se razume, tudi vsako obrambo, vsako 'opravičilo'.«*[42] *»Lahko obračate moje življenje sem in tja, /…/ ne boste našli niti sledi, da bi bil kdo nejevoljen name.«*[43] A ključna razlika se skriva v kopičenju dolga: osel odpušča, vendar to stori tako, da si naloži »grehe«, ki so mu bili zadani. Podredi se, je primarna podoba suženjske morale. Na drugi strani pa pri gospodarju ne gre za odpuščanje, ki se kopiči in se kot uporabna valuta izkaže v takšni ali drugačni ekonomiji ugodja in trpljenja (recimo v posmrtnem življenju, kjer so grehi odplačani). Ne gre za kopičenje dolga, za nalaganje bremena, temveč za takojšnjo transformacijo bremena v nekaj razbremenjujočega, za afirmacijo lahkotne pozabe in popolnega izbrisa, ki sta mogoča le vzporedno s transformacijo. Ta tema je morda najbolje razvita v Nietzschejevem dopisovanju z Lou Salomé, ki ga lahko v grobem razdelimo v dve fazi: sprva je Nietzsche prepričan, da je našel svojo najbližjo duhovno prijateljico, morda celo življenjsko sopotnico. Toda Lou se ne odziva po pričakovanjih: izogiba se, v nekem trenutku se pojavijo z njene strani govorice, opravljanja (*»tista gnusna žaljivka«).*[44] Nietzsche zavrnitev vzame kot poraz in skozi pisma lahko jasno razberemo, kako ga razjeda najhujša vrsta gneva in maščevanja (*»Ta suha umazana smrdljiva opica in njene umetne*

41 Nietzsche F., *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana, 1989, str. 175.
42 *Isto*, str. 168.
43 *Isto*, str. 166.
44 Nietzsche F., Salomé L., *Pisma Salomé, Nietzsche*, Založba FDV: Študentska založba, Ljubljana, 2013, str. 99.

prsi – nesreča!«).[45] Kako naj preživi sam s sabo, kako naj se pomiri z zavrnitvijo? *»Ne, nisem ustvarjen za sovražnost in sovraštvo, in ker je stvar že tako daleč, da nikakršna sprav /…/ ni več mogoča, ne vem več, kako bi živel; ves čas mislim na to. To je nezdružljivo z mojo celotno filozofijo in načinom mišljenja – to, da sem zapadel v rubriko človeške sovražnosti in to s takšnimi revnimi ljudmi, poruši vsakršen ambiciozen občutek, ki ga imam! Dotlej nisem nikogar sovražil, /…/. Sedaj se resnično počutim ponižanega.«*[46]

Potrebna je torej afirmacija doživljaja z Lou, toda ne afirmacija iz prve, ljubezenske faze, kakor tudi ne nekakšna sinteza te prve afirmacije in druge negacije. Kot smo že rekli, ne gre za pomiritev, za odpuščanje, niti ne za slavljenje ponižanja, temveč za paradoksno transformacijo poraza v zmago. Poraz je sicer poraz in tega ne morejo olepšati nobene interpretacije: Nietzsche je v tem odnosu podrejeni, je suženj, je, paradoksno, celo ženska (v enem izmed njegovih lastnih pomenov tega pojma). Poraz je potrebno afirmirati z vso njegovo poraznostjo, brez da bi ga zakrili in olepšali. A ta isti poraz lahko postane zmaga s spremembo konteksta in prostora boja: *»Velika obdobja našega življenja so tam, kjer se opogumimo in svoje zlo prekrstimo v svoje najboljše«*[47] Reaktivnost mora postati aktivnost, večno vrtenje v krogu maščevanja se mora razviti, zapustiti krog in se vključiti v krog večnega vračanja, kjer se edino lahko producira nekaj novega. Večno vračanje, v številnih (predvsem tistih psiholoških) različicah pri Nietzscheju, vedno vsebuje ravno ta poudarek: sprijaznjenje s preteklostjo, predvsem z njenimi najbolj bolečimi deli (hoteti doživeti isto še enkrat in še enkrat), ki omogoča odprtje prihodnosti, neobremenjeno aktivnost. Nietzsche mora tako presežek bolečine iz odnosa z Lou transformirati v svoje pisanje, preko katerega se edino lahko dogodi ozdravljenje: *»Moja učenka je postala moja učiteljica – ironični bog je dosegel popolni triumf … Navdahnila me je z mislijo Zaratustre: moj največji poem opeva najino zvezo in najino tragično ločitev.«*[48]

45 *Isto*, str. 134.
46 *Isto*, str. 138.
47 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 76.
48 Nietzsche F., Salomé L., *Pisma Salomé, Nietzsche*, Založba FDV: Študentska založba, Ljubljana, 2013, str. 138.

Tudi v drugih kontekstih, najbolj izrazito pa v *Ecce Homo*, kjer Nietzsche interpretira in vrednoti lastno življenje, njegova obdobja in zasuke, lahko opazimo na delu isto logiko: trpljenje se zdi vselej nujni del nosečniškega procesa, ki rojeva novo. Toda kako vemo, kako lahko vrednotimo in razločujemo med reaktivnimi in aktivnimi deli življenja? Morda se ravno v tej nerazločljivosti skriva del skrivnosti večnega vračanja: predznaki se neprestano menjujejo in najbolj aktivni deli življenja se z nove perspektive, ki je prerasla prejšnjo, izkažejo za največje iluzije in zastoje, kakor tudi obratno. Obdobje Baselske profesure, ki bi ga morda lahko z nekega zdravo razumskega stališča pojmovali kot produktivno in uspešno obdobje, Nietzsche zavrača z vso močjo.[49] Na drugi strani imamo paradoksno in v več pomenih ključno leto 1879, ko je Nietzsche star 36 let. Umre mu oče, odloči se za umik iz družbe in zapusti profesuro, sledi poletje, ki ga *»preživi kakor senca«* in zima *»z najmanj sonca v mojem življenju«*.[50] Toda ravno to je obdobje, ko Nietzsche zares postane to, kar je: gre za točko v življenju, ko je obenem najnižje in najvišje, ko je najmanj in postaja največ: neznosna bolečina sama predstavlja obrat k velikemu zdravju. Le sredi trpinčenja v obliki mučnih bolečin v možganih, ki jih je spremljalo bljuvanje, je lahko Nietzsche doživel jasnost misli, za katero v bolj zdravih okoliščinah ni bil sposoben.[51]

V vsakem trenutku življenja je torej na delu notranji boj za prevlado: boj med navadami, boj med interpretacijami, boj med različnimi silami. Nietzsche se sistematično vselej zoperstavlja tistemu, kar je trenutno na oblasti, pri čemer je vsebinskost te oblasti drugotnega pomena: že samo dejstvo »biti na oblasti« zadostuje za nujnost prevrednotenja, saj so na oblasti vselej reaktivne sile. Ta vsebinska nepomembnost in »vseenost« velja tudi v obratni smeri: vse, kar zmore, prevrednoti, je dovolj »dobro« za svojo nalogo, saj je ravno njegova aktivnost, njegova zmožnost delovanja in prevrednotenja tista, ki definira njegovo »dobro«. In vkolikor prevrednotenje uspe, mora biti nova vrednota nadalje nujno zrušena in vržena iz prestola. Naša teza, ki je nenavadna in jo bomo morali v nadaljevanju

49 Nietzsche F., *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana, 1989, str. 220.
50 *Isto*, str. 161.
51 *Isto*, str. 162.

utemeljiti še v drugih kontekstih, se torej glasi: revolucija zaradi revolucije same in revolucija znotraj vsake revolucije. Vsaka vsebinska selekcija je v tem kontekstu že reaktivna, že delo neke prevladujoče morale (ali morale, ki bi rada bila prevladujoča). Moralna iluzija je ravno vera v ločitev resnice od videza, prave od neprave vrednote, zato Nietzsche raje predlaga: »*onkraj meščanskega sveta in njegovega ja in ne*«.[52] Toda tudi tu je potrebna že omenjena previdnost: da bi se izognili stalno prisotni pasti preobloženega osla, ki vse afirmira, moramo vzpostaviti selekcijo, ki se izvrši na drugačen način in v drugih okoliščinah. Zavrnitev vsebinske selekcije tako implicira vzpostavitev stroge selekcije med aktivnim in reaktivnim, med vladajočim in podrejenim, med ustaljenimi vrednotami in njihovim prevrednotenjem: reči je torej potrebno ja, vsemu, kar prevrednoti, kar transformira in kar postaja drugo in reči je potrebno ne vsemu, kar potrjuje trenutno prevladujočo gospostvo, občo moralo in splošno sprejeto resnico.[53]

Od tu lahko že zarišemo osnovne obrise naše teze, ki jo bomo še podrobneje razdelali v nadaljevanju: Nietzschejeva selekcija je selekcija, ki se ne zoperstavi vsebini neke moralne navade, temveč sami formi navade, ki jo morala prevzema, četudi skuša samo sebe prezentirati ne kot nekaj »navajenega«, temveč kot nekaj večnega, nespremenljivega in občega. Ravno s tem, ko se Nietzsche odpove vsebinskemu razločevanju med navadami (med dobrimi in slabimi, med tistimi, ki prinašajo trpljenje, in tistimi, ki prinašajo ugodje, …), se lahko zoperstavi formi navade v vsej njeni splošnosti. Z odpovedjo slabi vsebinski selekciji, ki jo navadno izvršuje vzpostavljena navada, lahko selekcionira in izloči vse tisto, na kar smo navajeni: dober okus, zdravo pamet, čredno moralo, plitke resnice.

NAVADA IN ČREDNA MORALA

Naša teza o Nietzscheju in navadi je še presplošna. Preveriti jo moramo na konkretni genealogiji prevladujočih moralnih navad. V *Genelaogiji morale*

52 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 42.
53 O prevrednotenju vrednot glej: Kessler M., »Filozof umetnik«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000, str. 107–115.

koncept navade namreč odigra ključno vlogo, četudi je to docela evidentno le v slovenskem prevodu in ostaja zgolj implicitno v nemškem izvirniku, kjer dobesedni prevod slovenske besede navada [die Gewohnheit, die Gewöhnung] na ključnih mestih, ki jih imamo v mislih, ni uporabljen. Poglejmo si torej, kako Nietzsche ubesedi trenutek velikega preloma naše zgodovine, ki šele povzroči razdelitev pojma hierarhije na dva pomenska smisla, ko prave »gospodarje« zamenjajo lažni »gospodarji-sužnji«: *»'Gospodarji' so odpravljeni; zmagala je morala NAVADNEGA ČLOVEKA. ['Die Herren' sind abgetan; die Moral DES GEMEINEN MANNES hat gesiegt.]*[54] Pridevnik »gemein« moramo tu razumeti v vsej njegovi pomenski večplastnosti: označuje tako nekaj navadnega, splošnega in skupnega kot tudi nekaj prostaškega, podlega in nizkotnega.[55] Nietzsche, skozi celoten njegov opus, stavi na nerazdružljivost obeh pomenskih sklopov, oziroma ju še globlje poveže: kar je navadno in ne-izjemno, je plitko, nizkotno in prostaško in to ravno zato, ker zahteva enakost in reprodukcijo lastne navadnosti: boji se odklona in drugačnosti. Tako so zanj vse ideologije enakosti (socializem, anarhizem, feminizem …) vselej izrazi negativnih in maščevalnih instinktov čredne morale in odraz dekadence 19. stoletja. Vse, kar je lahko skupno veliki množici, kar ta lahko razume, je nujno nekaj črednega, plitvega in reaktivnega, in obratno, vse, kar je višjega in gosposkega, ne more nikoli biti nekaj splošnega in občega. Zakaj je torej splošno sprejemanje neke ideje znak njene plitkosti in reaktivnosti? Zakaj se tudi Deleuze, sledeč Nietzscheju, vselej zoperstavlja tovrstni splošni sprejetosti, denimo v obliki *»zdravega razuma« [bon sens]*, *»skupnostnega čuta« [sens commun]* ali *»zdrave pameti« [la raison populaire commune]*?[56] V *Onkraj dobrega in zla* Nietzsche ugotavlja: *»/…/ med vsemi silami, ki so kdaj do zdaj gospodarile nad človekom, [je] morala biti najsilovitejša lahko sporočljivost*

54 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 225. V tem in v vseh nadaljnih primerih, kjer je v navedkih beseda navada poudarjena z velikimi tiskanimi črkami, je to poudarek avtorja tega teksta in ne avtorja izvornega navedka.
55 V srednjem veku »Gemeiner man« denimo označuje nekoga, ki je posrednik in mirovni razsodnik, ki ni odgovoren plemstvu, obenem pa je izraz Gemeiner mann zamenljiv z izrazom sodrga [Pöbel, Gesindel] – Nietzsche tudi ta izraz (posebej v Tako je govoril Zaratustra) uporablja zelo pogosto.
56 Deleuze G., *Razlika in ponavljanje*, Založba ZRC, Ljubljana, 2011, str. 215–271.

stiske, se pravi navsezadnje doživljanje samo povprečnih in skupnih doživetij. Podobnejši, NAVADNEJŠI ljudje so bili in so zmeraj na boljšem, izbranejši, finejši, posebnejši, teže razumljivi ostajajo bolj sami zase, pri svoji osamitvi doživljajo nesreče in se redko razmnožujejo. Treba je sklicati neznanske nasprotne sile, da prečrtajo ta naravni, preveč naravni progressus in simile, človekovo nadaljnjo rast v podobno, NAVADNO, povprečno, čredno – v nizkotno!«[57] Črednost je torej tista, ki je kužna; drugo ime za njeno kužnost pa je navada. Preko imperativa enakosti in reaktivnega resentimenta proti gosposkosti občа navada iztreblja tiste redke aktivne in gosposke sile, ki prihajajo z njo v stik. Te so se tako, zaradi specifične geografije sil, prisiljene umakniti. Toda tu gre za umik v imenu moči, za umik zaradi ohranitve moči. Morda bi lahko celo skupaj s Klossowskim govorili o zaroti, o zgodovinskem poslanstvu Nietzschejeve misli, ki skuša, podobno kot Marxova misel, vreči iz prestola obstoječe gospodarje sveta, le da v tem primeru nosilec prevrata ni razred, temveč izoliran posameznik, ki je pravi gospodar, vkolikor se mu uspe izogniti občim navadam okoliškega sveta.[58]

Vendar se nam ravno ta zarotniški vidik Nietzscheja zdi najbolj problematičen in vreden kritičnega preizpraševanja, ravno takšnega, kot bi ga samemu sebi namenil Nietzsche, vkolikor bi bil od sebe dovolj oddaljen (*»Preblizu sebe imam oči – ne uzrem se, ker me vid slepi. Kaj več lahko bi o sebi zvedel, če bi bolj stran od sebe sedel, /…/.«*[59]) Nikakor torej nočemo reči, da se moramo od Nietzscheja enostavno zgolj oddaljiti in da moramo zapustiti njegovo misel, da bi lahko ugledali njene pomanjkljivosti. Ravno nasprotno, izhajajoč iz njegove neizprosne kritike izhaja intenca po še strožji samo-kritiki, ki je usmerjena v samo izvajanje kritike: gre torej za oddaljitev z namenom približanja. Kritika pri Nietzscheju ne pomeni kritiziranja v površinskem pomenu besede, temveč genealogijo kot prikaz porekla, ki v imenu prihodnosti prevrednoti sedanjost. Nekje ob strani in medtem ko Nietzsche razkrinkava vse oblike moralnosti, tako da prikaže njihov

57 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 186, 187.
58 Klossowski P., *Nietzsche and the Vicious Circle*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, str. XV..
59 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 23.

naključni in nasilni nastanek, deloma tudi sam tvori neko novo veliko zaroto, veliko zgodbo o ponižanju pravih gospodarjev, z idealnim izvorom in padcem. Tvori torej zgodbo, ki ima prvenstveno obliko neke moralnosti, zaroto, ki zahteva točno določeno delovanje. Bralca lahko tako hitro zamikajo prehitri sklepi: »izvorni gospodarji, ki so jih nadomestili sužnji, morajo spet priti na oblast.« Nadčlovek iz prihodnosti se izenači z izvornim gospodarjem iz zgodovine, človeška zgodovina pa postane le ponesrečena epizoda, kratkotrajen odklon znotraj večnih zakonov narave, na glavo obrnjena slika »naravnega« in »večnega« razmerja med pravimi gospodarji in sužnji. Tovrstno branje Nietzscheja se ujame v vsebinsko definiranje gosposkosti in s tem iz Nietzschejeve misli naredi neko moralo »par excellence«. V odlomkih, kjer Nietzscheja zanaša v to smer, se pogostokrat pojavi tudi teorija večnih, rasnih in prirojenih razlik. Poglejmo si še enkrat ključni odstavek iz Genealogije morale, ki smo ga obravnavali že zgoraj, tokrat s poudarkom na njegovem nadaljevanju: »*Gospodarji« so odpravljeni; zmagala je morala navadnega človeka. To zmago je hkrati mogoče jemati kot zastrupitev krvi (ta zmaga je premešala rase med seboj) /…/«*[60]

Zakaj torej Nietzsche ponekod potrebuje raso kot zadnje razsodišče med gospodarji in sužnji? Zdi se, da je to eden izmed načinov njegovega nasprotovanja moči navade: navada lahko povzroči zmago sužnjev, lahko tudi postopoma zastruplja plemenito (vkolikor se to navaja na sužnost in reakcijo), vendar mora obstajati neka meja, kjer se njena moč konča. Morda je to način izogibanja pesimizmu in nihlizmu; ohranjanje upanja za prihodnji nastop gospodarjev, za povrnitev naravne hierarhije, za prihodnjo vrnitev Grkov. Nietzsche se tako ponekod ujame v specifičen način razločevanja med naravnim, prirojenim in večnim na eni strani ter med pridobljenim, privajenim in pokvarljivim na drugi strani. Slednje vlada zgolj zato, ker smo na tovrstno oblast navajeni. Gospodar, se tako lahko zoperstavlja zastrupitveni moči navade le, če to dovoljuje kri (na katero navada nima moči): »*Za vsak visoki svet mora biti človek rojen; jasneje rečeno, človek mora biti zanj vzgojen: pravico do filozofije – v pomenu veličine te besede – imaš samo zaradi svojega rodu, predniki, 'kri' odločajo tudi tukaj. Veliko rodov*

60 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 225.

je moralo pripravljati nastanek filozofa /…/.«[61] Toda pozorni moramo biti na to, da se tudi sam Nietzschejev argument krvi pretvori v argument navade: številni rodovi morajo postopoma plastično oblikovati gospodarja. Kot bomo skušali še pokazati, je torej tudi sama gosposkost pri Nietzscheju vselej neka oblika navade, le da gre tu za brezvsebinsko kontra-navado, ki se striktno upira prevladujočim navadam nekega zastrupljenega okolja.

Jasno je, da ne smemo, z namenom da bi ga rešili pred samim sabo, Nietzscheju povsod dobesedno slediti: določena selekcija je potrebna tudi znotraj njegove misli. Menimo, da ni slučaj, da se Deleuze ni nikoli posebej posvečal Nietzschejevi teoriji o nadčloveku, vkolikor se ta zdi na trenutke preveč idealistična, poosebljena in zarotniška, morda tudi preveč maščevalna nad človekom sedanjosti. Za Deleuza je bil nadčlovek le poosebljena prazna forma prihodnosti, ki naznačuje kvalitativno spremembo in ne vračanja k večnim zakonom narave: *»nadčlovek [je] usmerjen proti dialektičnemu pojmovanju človeka in prevrednotenje proti dialektiki prilastitve ali odpravi odtujitve.«*[62] Da bi se torej izognili zarotniško-moralnemu delu Nietzschejeve misli, moramo povsem razvezati starega gospodar in nadčloveka prihodnosti: nadčlovek nikakor ni stari gospodar, ki se ponovno znajde na svojem mestu, ni nikakršen Grk prihodnosti. Kot pravi Deleuze: *»Ne mislimo si, da je Nietzschejev nadčlovek le neka višja stava: od človeka, od jaza se razlikuje po naravi. /…/ Nov način vrednotenja: ne sprememba vrednot, ne abstraktna permutacija ali dialektični obrat, temveč sprememba in obrat v elementu, iz katerega izhaja vrednost vrednot – 'prevrednotenje'.«*[63] Nadčlovek torej ni nikakršna vsebinska določitev, ni negacija človeka sedanjosti, niti ne predstavlja vrnitve k naravni hierarhiji. Ravno nasprotno, nadčlovek je drugo ime za afirmacijo popolnega naključja in brez-vsebinskosti prihodnosti. Nadčlovek ni namen, ni končni cilj, niti ni prikrito človekovo bistvo. Nadčlovek je torej lahko karkoli, oziroma je ta prihodnji »karkoli že« sam. Vendar, kot pravi Deleuze: *»karkoli že hočemo, je treba tisto, kar hočemo, postaviti na 'n-to' potenco, se pravi*

61 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 124.
62 Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 21.
63 *Isto*, str. 204.

iz njega je treba potegniti najvišjo formo zahvaljujoč selektivni operaciji mišljenja v večnem vračanju, zahvaljujoč singularnosti ponavljanja v večnem vračanju samem. Najvišja forma vsega, kar je – natanko to je neposredno identiteta večnega vračanja in nadčloveka.«[64] Le v tem smislu je vredno brati Nietzschejevo besedo narava: ne gre za ideal vračanja k preteklemu, temveč za večno vračanje, ki je vračanje različnega: *»Ne 'vrnitev k naravi': še nikoli namreč ni bilo naravnega človeštva. Pravilo, začetek je sholastika nenaravnih in protinaravnih vrednot; do narave pride človek po dolgem boju – nikoli se ne 'vrne'… Narava: se pravi, tvegati in biti tako nemoralen kakor narava.«*[65]

V Deleuzovi interpretaciji Nietzscheja torej lahko opazimo dvojni poudarek, ki se tiče začetka in konca, skrajne preteklosti in skrajne prihodnosti. Zavajajoče je dobesedno slediti Nietzscheju, ko v začetku *Genealogije morale* zariše izvorno zgodovinsko stanje, ko so gospodarji in sužnji kot fiksne entitete na svojih naravnih mestih, kakor je tudi zavajajoče v teoriji o nadčloveku videti vzpostavitev te iste pravilne hierarhije v prihodnosti. Vsebinskost na tem nivoju nadomesti teorija o razmerju med aktivnimi in reaktivnimi silami, ki vselej izhaja iz diferencialnega računa: te sile niso torej nič vsebinskega, nič onkraj svojega razmerja, onkraj trka z drugimi silami, v katerem so udeležene. Šele iz tega razmerja se definirata gospodar in suženj kot kvalitativno različne entitete. Vsebina, torej kvaliteta sil, je torej le njihova prikrita kvantiteta, njihova moč: *»Naše spoznanje je postalo toliko znanstveno, kolikor more uporabljati število in mero. Morali bi napraviti poskus, ali bi se ne dal kakšen znanstveni red vrednot zgraditi preprosto na številčni in merski lestvici sile. … Vse siceršnje 'vrednote' so predsodki, naivnosti, nesporazumi. – Povsod so zvedljive na številčno in mersko lestvico sile.«*[66] Toda Deleuze takoj za tem opozarja, da Nietzsche včasih stavi tudi na (na videz) povsem nasprotno tezo: zgolj *»kvantitativna določitev sil ostaja hkrati abstraktna, nepopolna, nedoločena«*.[67] Kako torej misliti obe tezi, eno, ki zagovarja

64 *Isto*, str. 204.
65 Nietzsche F., *Volja do moči,* Slovenska matica, Ljubljana, 1991, str. 75.
66 Povzeto po: Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 63.
67 *Isto*.

kvantitativno in drugo, ki zagovarja kvalitativno določitev sil, skupaj? Spet je rešitev v specifični interpretacij diferencialnega računa. Nietzsche nasprotuje redukciji na kvantiteto sile, vkolikor se tako na sile vselej gleda, kot da so te v stanju ravnovesja: kvantiteta *»vselej in bistveno teži k identifikaciji, k izenačenju enotnosti«*.[68] Tovrstno stanje pa je vselej le iluzija, podoba, ki jo skuša vzpostaviti določena partikularna sila, zaradi svojega interesa po prevladi in neenakosti: vse ideje enakosti in ravnovesja so zgolj načini omrtvičenja, ki jih skušajo vpeljati obstoječi gospodarji – enakost kot ideal je lahko vzpostavljena le s strani nekoga, ki hoče tako zavarovati lastno vzvišeno pozicijo in ravnovesje trenutnega stanja, podobno kot je izvor ideala sočutja v užitku v gledanju trpljenja, ki mora biti v imenu tega istega užitka, nujno ohranjeno.[69] Vsebinska določitev neke moralnosti torej vselej potrjuje ustanovitelja te morale in njegov večvredni, gosposki položaj: izvor vsake izenačujoče in izravnavajoče morale (kot enakosti, pravičnosti itd.) je tako vselej nemoralen, namen moralne vsebine pa je reprodukcija in prikrivanje izvorne neenakosti. V tem smislu (in ne v smislu njune vsebine) sta lika gospodarja in sužnja neodpravljiva: njuno kvaliteto določa sama neodpravljiva kvantitativna razlika med njima: *»Nietzsche vsaki zgolj kvantitativni določitvi sil očita, da izniči, izenači ali kompenzira kvantitativne razlike. In nasprotno, ko Nietzsche kritizira kvaliteto, ne smemo nikoli pozabiti, da niso kvalitete nič drugega kot kvantitativna razlika, kateri ustrezajo v predpostavljenem odnosu med vsaj dvema silama.«*[70]

Našo tezo, ki se je glasila »Nietzsche kontra navada«, moramo torej dopolniti: vselej gre za boj proti prevladujoči navadi, toda sam ta boj poteka v imenu neke obrobne navade in povzroča oblikovanje novih navad. Gre torej za boj med navadami, za afirmacijo tega boja kot takega: kvaliteta boja je ravno v kvantitativni razliki. Poglejmo si na konkretnem primeru izvornega zgodovinskega stanja, kot ga prikazuje Nietzsche, zakaj je zgolj kvalitativna ali zgolj kvantitativna določitev sil v boju nezadostna. Ta Nietzschejev prikaz se zdi, če ga beremo dobesedno, nasproten našemu stališču, v kolikor direktno namiguje na »naravni«

68 *Isto*, str. 64.
69 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 50.
70 Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 64.

in kvalitativen red gospostva. Na začetku so »pravi« gospodarji res na oblasti, medtem ko so jim »pravi« sužnji res podložni: »*Pravilo, da se pojem politične premoči vedno razreši v pojem duševne premoči, zaenkrat še nima izjeme /…/*«[71] Toda kaj določa »pravega« gospodarja in kako je ta razločen od »pravega« sužnja, od navadnega človeka, ki pozneje sprevrže oblast? Določitev je povsem kvantitativna in brez-vsebinska. »*Pravica gospodarjev je dajati imena*«:[72] same sebe imenujejo za dobre (kar izvorno pomeni »*'imeniten', 'plemenit' v stanovskem pomenu*«) svoje nasprotje imenuje za slabo: ta pojem se v razvoju združi s pojmi »*'NAVADEN' [gemein], 'prostaški, 'nizek'*«.[73] Nietzsche to dokazuje z etimologijo: »*Najzgovornejši primer za slednje je sama nemška beseda 'schlecht' [slab]: ki je identična z besedo 'schlicht' [preprost] – primerjaj 'schlechtweg [nasploh], 'schlechterdings [povsem, naravnost] – in je prvotno označevala preprostega, NAVADNEGA človeka, še brez sumničavega prezira v pogledu, preprosto v nasprotju z imenitnikom.*«[74] Kaj torej dela »pravega gospodarja« res pravega? Pravzaprav nič razen tega, da samemu sebi reče gospodar in svojemu nasprotju suženj. Zakaj to stori? Zato, da lahko ohranja svojo gosposkost in neenakost. Splošni navadi in povprečni navadnosti se zoperstavi zato, ker si želi nadoblasti redkih izbrancev utemeljene na kvazi-kvalitativni razliki, ki pa je v svojem jedru kvantitativna: ne glede na vsebino zavrača tisto, kar je skupno, čredno in pogosto, torej tisto, kar je večje po številu. Če bi se namreč zgodilo nasprotno in bi zavladalo čredno (kar se pozneje tudi zgodi), bi bila oblast izbranih in redkih razvrednotena, sam gospodar pa ne bi bil več gospodar.

V oči nas takoj zbode dejstvo, da je gospodar še vedno ujet v moralo, v razločevanje med dobrim in slabim; pravzaprav je moralist v Nietzschejevem pomenu besede »par excellence«: samemu sebi reče dober, svoje nasprotje pa proglasi za slabo. Če torej gospodarja razumemo le kot prazno nasprotje »navadnemu človeku«, se ta izenači s svojim nasprotjem, z gospodarjem-

71 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 221.
72 *Isto*, str. 217.
73 *Isto*, str. 218, 219.
74 *Isto*, str. 219.

sužnjem, ki deluje iz resentimenta: »*Predstavljajmo si, nasprotno, »sovražnika«, kot ga koncipira človek resentimenta – in prav tukaj je njegovo dejanje, njegova ustvarjalnost: koncipiral je 'zlega sovražnika', 'zlobneža', in sicer kot temeljni pojem, iz katerega si izmisli sebe kot posnetek in nasprotek, torej – samega sebe – tudi kot 'dobrega'! …«*[75] Pozicije se nam torej, še enkrat več, povsem zavrtijo: obenem so stari gospodarji (če jih definiramo negativno, dialektično) vselej že sužnji in obratno; sami iznajditelji in ohranjevalci prevladujoče morale so, zaradi svoje izvorne nemoralnosti, zvitosti in ustvarjalnosti, primarna podoba gospodarjev. Razlika med obojimi je torej spet zelo precizna – pravi gospodarji se nikoli ne definirajo dialektično, kot nasprotje, kot reakcija na sužnje: »*Medtem ko vsaka imenitna morala izrašča iz nekega triumfirajočega potrjevanja [Ja-sagen] samega sebe, pravi morala sužnjev že vnaprej Ne nečemu, kar je 'zunaj', kar je 'drugo', kar je 'ne-sam'«.*[76] Kako je torej mogoče, če upoštevamo to ključno razliko, misliti stare gospodarje kot nasprotnike »navadnega človeka«, brez da bi iz njih naredili negativno in reaktivno definirane gospodarje-sužnje, ki v imenu vzpostavljenih moralnih navad zavračajo vse, kar od njih odstopa?

Razlika je najprej v tem, da se gospodar za razliko od moralista ne slepi: ve, da ne obstaja dobro in zlo na sebi, temveč le dobro in slabo iz specifične perspektive nekoga. Zato ne naseda neki zunanje vsiljeni morali (tako kot »navaden človek«), temveč sam ustvarja lastno moralnost in lastne vrednote. Zoperstavljanje navadnemu človeku tako ne pomeni negativnega definiranja preko drugega, temveč zoperstavljenje samemu negativnemu zoperstavljanju, vkolikor se navadno vselej definira le kot resentiment nasproti nenavadnemu, izbranemu in redkemu. Zoperstavljanje navadnemu človeku tudi ne pomeni zoperstavljanja neki vsebini ali ideologiji temveč temu samemu vsiljevanju vsebine. Nietzsche se tako po našem mnenju, v pasusih, kjer poudarja zoperstavljenost gosposkega in navadnega, ujame v dialektično past: bolj v skladu z njegovo teorijo bi bilo reči, da gosposki človek zavrača navadnega človeka tako, da je do njega indiferenten, da se izogiba obči navadi kot meri, bodisi v pozitivnem bodisi v negativnem

75 *Isto*, str. 229.
76 *Isto*, str. 226.

smislu. Oziroma: gosposki človek se zoperstavlja sami formi vladajoče navade kot neke vzpostavljene mere, ki zavrača odklone in definira potencialna nasprotja. V nasprotju s tem, gospodarji neprestano ustvarjajo nove vrednote in odklone, tudi in predvsem odklone od samih sebe in svojih vrednot: »*kot polni, z močjo preobloženi in potemtakem nujno aktivni ljudje so prav tako vedeli, da ne gre ločevati delovanja od sreče, – dejavnost je pri njih nujno všteta v srečo /…/*«.[77]

Nasprotovati navadi torej pri Nietzscheju implicira afirmacijo aktivnosti, ki ni usmerjena k vsebinskemu cilju, v kolikor ta vselej implicira reakcijo proti nasprotju od tega cilja, torej resentiment nasproti sedanjem stanju, ko je cilj še nedosežen. Gospodar se skratka definira šele skozi delovanje, medtem ko se gospodar-suženj definira preko odpora do drugega, preko resentimenta in maščevanja nad drugim. Ravno pojem resentimenta tako predstavlja ključno točko, kjer se začne zarisovati razlika, ki jo iščemo: »*Vstaja sužnjev v morali se začne takrat, ko postane sam resentiment ustvarjalen in poraja vrednote: resentiment takšnih bitij, ki jim je odtegnjena prava reakcija, reakcija v dejanju, ki se oddolžijo zgolj z imaginarnim maščevanjem.*«[78] Reaktivni resentiment sužnjev je torej zoperstavljen aktivnemu delovanju in ustvarjanju gospodarjev: »*Resentiment imenitnega človeka samega, če se pri njem pojavi, se namreč izpolni in izčrpa v takojšnji reakciji; in zato ne zastruplja /…/*«[79] Resentiment, ki pa se nemudoma ne preusmeri v delovanje in ne izčrpa v akciji, se začne kopičiti v notranjosti kot njena vsebinska, torej negativna določitev. Tako postane bistveni moment vzpostavljanja identitete; je na strani pasivnosti, je zoperstavljen delovanju in gospodarjem tako, da jih definira kot svoje zlo nasprotje. Obrat v morali je tako izvršen: »*kdo je pravzaprav 'zel' v smislu morale resentimenta. Z vso strogostjo odgovorjeno: prav 'dobri' druge morale, prav imenitnik, mogočnik, vladajoči, samo prebarvan, preimenovan [umgedeutet], uzrt s strupenim očesom resentimenta.*«[80]

Toda četudi je maščevalna morala sužnjev pasivna, uspavalna in pomirjujoča,

77 *Isto*, str. 228.
78 *Isto*, str. 226.
79 *Isto*, str. 229.
80 *Isto*, str. 230.

je, na določen način uspešna, saj nam vlada. Ne moremo enostavno reči, da je povsem nesposobna delovanja, saj ji uspe tisto, kar je, vsaj na videz (in pokazati bomo skušali da tudi *zgolj na videz*), znotraj Nietzschejeve teorije, najpomembnejše: gospodovanje in podjarmljanje. Povsem v skladu z večnim vračanjem ji uspe iz svojih šibkosti in bolnosti narediti lastno prednost: »*Svečeniki so, kot je poznano, najzlobnejši sovražniki – zaradi česa? Ker so najnemočnejši. Pri njih se iz nemoči razrašča sovraštvo v nekaj neznanskega, grozljivega, v nekaj najduhovnejšega in najstrupenejšega.*«[81] Tu torej ne gre enostavno za popolno odsotnost delovanja, temveč za delovanje, ki prvenstveno preprečuje vsako drugačno delovanje: natanko v tem je skrivnost kužnosti reaktivnih sil – njihova mamljiva pomiritev in pasivizacija (Nietzsche pogostokrat govori o »opiju« in »narkotikih«).

Tudi v primeru reaktivnih sil gre torej za voljo do moči in s tega stališča se zdi, da so bili svečeniki močnejši od starih aristokratskih gospodarjev, da so bili bolj gosposki, saj je zavladala njihova podoba morale, njihova definicija dobrega in zla: Zmaga morale je torej zmaga šibkosti, vendar pa mora sama ta šibkost biti neke vrste moč. Zato Nietzsche nikakor ne more, četudi to na več mestih poskuša, kvalitativno razliko v moči povezati z kvantitativno določitvijo resentimenta: prav nasprotno, resentiment sam je v službi volje do moči, je specifično orožje v boju. A četudi gre pri resentimentu še vedno za udejanjanje volje do moči je za Nietzscheja ključna kvalitativna razlika ravno med pozicijama – imeti ali ne imeti resentiment. Ta nadomesti kvantitativno razliko v moči, razliko med imeti ali ne imeti moč, ki se izkaže za sekundarno. Kot pravi Deleuze: »*V resnici ne vemo, kaj bi bil človek brez resentimenta. Ali bi bil človek, ki bi eksistence ne obtoževal in razvrednotil, sploh še človek? Ali bi še mislil kot človek? Ali bi ne bil že nekaj drugega kot človek, skoraj nadčlovek? Imeti ali ne imeti resentiment: ne obstaja razlika, ki bi bila pomembnejša od te, /…/. To je resnična razlika ali transcendentalna tipologija – genealoška in hierarhična razlika.*«[82] Zakaj je potreben takšen poudarek na tej razliki? Zakaj je potrebno koncept nadčloveka prvenstveno opredeliti kot odsotnost resentimenta? Deleuzu gre za to, da bi

81 *Isto*, str. 223.
82 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 53, 54.

Nietzscheja rešil pred heglovsko dialektiko, ki mu je, najbolj očitno v *Genealogiji morale*, stalno za petami. Z Nietzschejevimi besedami je formula za to težavno izogibanje: »*Nasprotujem, kakor ni bilo nikoli nasprotovano, pa sem kljub temu nasprotje zanikujočega duha.*«[83] Potrebno je nasprotovati, a nikakor ne tako, da se postavimo kot dialektično nasprotje. Nadčlovek torej ni nikakršen maščevalec nad tisočletno prevlado morale, nikakršen pravičnik, iztirjevalec dolga, višji sodnik in višji svečenik, ki bi zanikal in obsodil sodnike našega sveta, saj bi v tem primeru postal le novi svečenik, novi človek, še bolj človek. Na tovrsten način bi se spet ujeli v sodbo (in med branjem Nietzscheja, ki vselej piše na robu svojega nasprotnega moralističnega dvojnika, lahko najdemo tudi številne dele, kjer privre na dan tovrstno sojenje in resentiment). V nasprotju s tem je potrebna kvalitativna razlika: ne samo prevrednotenje vrednot na ravni vsebine; temveč prevrednotenje same vrednosti vrednot, sprememba na ravni elementa, iz katerega izhajajo vrednote.

Da bi torej Nietzscheja rešili pred heglovsko dialektiko, moramo povsem razločiti pojme gospostva aktivnih sil in nadčloveka na eni strani od pojmov oblasti, podjarmljenja in resentimenta na drugi strani. Pravi gospodarji niso v nikakršnem razmerju z oblastjo: lahko so sicer na oblasti, lahko pa tudi niso. Ali rečeno obratno: biti na oblasti ne zagotavlja biti gospodar. Kot smo že pokazali, v svetu, kjer vlada moralna podoba misli, velja celo nasprotno: gospodar je nujno suženj. Vendar, kako potem razložiti Nietzschejevo obravnavo starih gospodarjev, kot prikaz oblasti aktivnih sil, njegovo slavljenje Grkov in Napoleona? V vseh teh primerih se zdi, da gre za nujno združenost elementov – »biti svoboden«, »biti na oblasti«, »biti na strani aktivnih sil«, pri čemer je za obstoj vsakega posameznega člena nujna sopostavljenost vseh treh. A če pogledamo podrobneje, lahko opazimo, da v jedru Nietzschejeve fascinacije nad oblastjo ne gre nujno tudi za fascinacijo nad podjarmljanjem in omejevanjem drugega, temveč prej za neko možnost ustvarjanja, prevrednotenja in delovanja, ki naj bi jo oblastna pozicija omogočala. Zgovoren je primer, ki ga Nietzsche navaja glede Napoleona. Ta naj bi svoji ženi, ki je podvomila o njegovi zvestobi, dejal: »*Imam pravico na vse, glede*

83 Nietzsche F., *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana, 1989, str. 260.

česar se pritožujejo čezme, odgovarjati z večnim: 'Tak pač sem. Sem zunaj vsega sveta od nikogar ne sprejemam nobenih pogojev. Hočem, da se podrejajo tudi mojim sanjarijam in zdi se mi popolnoma samo po sebi razumljivo, če se vdajam takemu ali drugačnemu kratkočasju«.[84] Zakaj je prvemu delu Napoleonovega odgovora potreben drugi del? Zakaj »ne sprejemati nobenih pogojev« zahteva tudi, da se morajo drugi »podrejati mojim sanjarijam«? Ali ni ravno, če pogledamo iz perspektive tega drugega, problem, ki zavira aktivne sile, to podrejanje sanjarijam, ki prihaja od zunaj? In navsezadnje, zakaj ne bi mogel identičnega odgovora ponuditi tudi nekdo, ki bi prevaral svojo ženo in ne bi bil na poziciji oblasti kot Napoleon?

Zamislimo si nekoga, ki je na oblasti, v vsej splošnosti te situacije. Ali res lahko aktivno ustvarja ali pa je, z namenom ohranitve oblasti bolj smiselno, da le reaktivno odgovarja na sanjarije drugih (za katere sicer morda misli, da so njegove lastne)? Pri Nietzscheju lahko najdemo tudi številne navedke, ki nakazujejo, da prej velja slednje: ideje, ki postanejo splošne, se pokvarijo in zasužnjijo tudi njihovega ustvarjalca, zato se je tudi potrebno na vso moč izogibati temu, da bi verjeli pohvalam drugih in postali njihovi ujetniki. Biti na oblasti skratka ni nikakršno varovalo pred vplivi čredne morale, nasprotno, sama čredna morala zahteva točno določeno obliko oblasti. Spet je na delu argument kvantitete – množično je reaktivno in plitko. Kot sporoča Nietzsche pridigarjem morale: *»kakor to počnete, dobivajo vse dobre stvari s tem nazadnje na svojo stran popularnost in vpitje ulice: vendar pri tem postrgajo z njih tudi vse zlato in še več: vse zlato v njih se spremeni v svinec. Zares, vi ste doma v narobni umetnosti alkimije, v razvrednotenju najvrednejšega!«*[85] Tisto, kar je ključno pri razločevanju pravih gospodarjev od gospodarjev sužnjev, torej ni razlika v moči oblasti nad drugimi, temveč razlika med navadnim in izjemnim, med splošno sprejetim in neodvisnim, posamičnim. V tem kontekstu se zdi pojem »oblasti« uporabljen veliko bolj konsistentno – *»zmožnost imeti v oblasti svoj*

84 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 60.
85 *Isto*, str. 183.

Za in Proti«,[86] »*Biti sam, čutiti se posameznik, ne ubogati ne vladati, /…/*«,[87] biti »*veliki samozadostni*«.[88]

Biti gospodar, aktiven in ustvarjalen pomeni z drugimi besedami: biti neodvisen od črede, njenih navad in njene morale. »*Kaj se pravi živeti? – Živeti se pravi: kar naprej odbijati od sebe kaj, kar hoče umreti*«.[89] In obči moralni imperativi, vselej težijo po tovrstnem mrtvem avtomatizmu delovanja, ki izključi vsako aktivnost in vsak dvom; njihovo sledenje se kaže v obliki trdne in nespremenljive navade. Občost je tu le drugo ime za črednost: »*Moralnost je čredni nagon v posameznem*«,[90] je način vsiljevanja vsebine od zunaj (od zgoraj navzdol in obratno), ki dela posameznike predvidljive. Nietzsche po istem receptu zavrne tudi druge avtomatizme, ne glede na njihovo dozdevno koristnost in smotrnost: slepa divjajoča pridnost denimo povzroči, da se nanjo tako navadimo, da nismo sposobni uživati njenih sadov in postanemo »*duhovno čutno zakrneli*« – »*venomer znova več denarja in zmeraj znova več pridnosti /…/*«.[91] Po tem receptu prevladovanja avtomatizma se pozabi na začetni vzgib, ki je sploh povzročil nastanek neke navade: nastane vtis, da je pridobljena navada nekaj najbolj notranjega, nekaj kar ni mogoče nehati ponavljati: »*aktivno ne-hoteti-se-spet-rešiti enkrat vrezanega vtisa /…/*«.[92]

Toda, kot smo že rekli, Nietzsche se navadi ne zoperstavlja z ničemer drugim, kot s kontra-navado, a pozornost je potrebno nameniti temu, kakšne oblike je ta navada. Ne gre namreč toliko za vsebinsko razliko, temveč za kvantitativno razliko: razliko v trajanju, v ritmu: potrebno je vzpostaviti navado konstantnega menjavanja navad. »*Rad imam kratkotrajne navade /…/ »Nasprotno pa sovražim trajne navade in sem mnenja, da prihaja v mojo bližino tiran in da se življenjski zrak zgosti, kjer se dogodki tako oblikujejo, da je videti, kakor da se iz tega nujno*

86 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 305.
87 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 132.
88 *Isto*, str. 178.
89 *Isto*, str. 62.
90 *Isto*, str. 132.
91 *Isto*, str. 56.
92 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 245.

razraščajo trajne navade«,[93] pravi Nietzsche. Toda pri tem ne gre zato, da bi vsako navado pridobil zato, da bi jo takoj zamenjal, temveč zmeraj znova iz navade verjame, da je tisto najnovejša res prava, res trajna in večna (četudi se potem vedno znova izkaže za zgolj začasno in prilagojeno določenemu trenutku). Če bi že vnaprej vedel, da je vsako privzetje navade, zaradi njene kratkotrajnosti nesmiselno, potem bi zapadel nihilizmu, ki načelno zavrača vse nove navade: *»Seveda bi mi pomenilo nekaj najbolj neznosnega, pravzaprav najbolj groznega, ko bi bilo vse moje življenje povsem brez navad, življenje, ki kar naprej narekuje improvizacijo: – to bi bilo moje izgnanstvo in moja Sibirija.«*[94]

Kako torej utemeljiti nujnost ritmičnega menjavanja navad v okviru Nietzschejeve filozofije, to disciplinirano upiranje disciplini navade? Najprej, kar lahko opazimo, je, da pri anti-moralistu Nietzscheju vseskozi ostaja določeno »moraliziranje«, le da to ne izhaja več iz neke obče in onkraj-svetne morale. Gre za vprašanje zdravja, ki pozornost preusmeri v neštete majhne in na videz nepomembne vsakodnevne navade: zastrupljenost piva in kart pri Nemcih, pomembnost zgodnjega vstajanja, vprašanje kvantitete in kvalitete družbe, vloga sprehodov, menjave okolja in kulture in predvsem vloga vremena: *»Zgodba vsakega dneva – Kaj ima pri tebi opraviti zgodovina vsakega dne? Oglej si svoje navade, iz katerih sestoji: so plod neštetih majhnih strahopetnosti in lenob ali tvojega poguma in iznajdljive pameti?«*[95] Nietzsche torej hoče, da bi moralo nadomestila fizika ali kemija, znanost, ki bi bila sposobna na vprašanja morale, ki so pogostokrat zvedljiva na vprašanje o načinih proizvajanja ugodja, odgovarjati iz nekega onkraj moralnega stališča, iz katerega se nam še tako vzvišene moralnosti izkažejo le za pridobljene navade. A sam ta ideal znanstvenosti, k »naravoslovju morale«, nam lahko razloži le nastanek in vlogo posameznih navad, ne pa Nietzschejevega ideala njihove ritmične menjave. Da bi iz te misli naredili kaj več kot zgolj obrobno kurioziteto, jo moramo povezati s samim jedrom Nietzschejeve filozofije, z

93 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 186.
94 *Isto*, str. 186.
95 *Isto*, str. 194.

naukom o večnem vračanju in z njegovim problematičnim pojmovanjem oblasti.

Problem čredne morale se, gledano s strani posameznega individuuma, izkaže za problem trajne, zatirajoče, vrhovne navade. Biti neodvisen od moralne oblasti implicira torej tudi neodvisnost od občih navad, a upor se nikakor ne more izvršiti v obliki pasivnosti, temveč le v obliki kontra-navade: da pa ne bi šlo za vsebinski odpor potrebujemo navado menjave navad, kjer kvalitativno nadomesti kvantitativna razlika. Menjava navad je brez ciljna, torej ne more biti utemeljena na nikakršnem višjem in zunanjem idealu. »*Zamislimo si to misel v njeni nastrašnejši obliki: bivanje, kakršno je, brez smisla in cilja, vendar neizogibno vračajoče se, brez finala v nič : 'večno vračanje'.*«[96] Menjavati navade in vedno znova verjeti v novo in zadnjo izmed njih torej ne pomeni nič drugega kot afirmirati večno vračanje. Kako to mislimo? Po eni strani gre tu za afirmacijo brez selekcije, za afirmacijo vsake pretekle oblike jaza in vsakega preteklega srečanja – ne zaradi cilja v prihodnosti ali onstranstvu, temveč zato, ker so nas ta (in točno ta) srečanja pripeljala do tega singularnega trenutka in položaja v sedanjosti, iz katerega afirmacija obenem izhaja ter se nazaj nanj nanaša. Ena prvih formulacij, ki nakazuje Nietzschejevo misel večnega vračanje, se glasi: »*Čedalje bolj bom poskušal tisto nujno na stvareh gledati kot lepo: /…/ prej ali slej želim biti samo še pritrjevalec!*«[97] Afirmirati vse, kar je, implicira tudi afirmacijo vseh prejšnjih postaj; in večje, kot je njihovo število in raznolikost, večja je tudi afirmativna moč, saj je afirmacija nekega trajnega vladajočega stanja vselej reaktivna: »*Filozof, ki je šel skozi mnogo stopenj zdravja in jih še venomer prehaja, je šel tudi skoz toliko filozofij: kratko in malo si ne more kaj, da ne bi svojega stanja vselej prestavljal v najbolj poduhovljeno obliko in daljavo – umetnost preoblikovanja je ravno filozofija.*«[98] Afirmacija večnega vračanja torej prebavi vse, brez vsakršne selekcije, vključno z najhujšim trpljenjem in nesmislom. Preizkus ali smo zmožni misliti misel večnega vračanja je namreč ravno v tem, če smo zmožni prebaviti misel, da bo potrebno do potankosti isto življenje in vse njegove stopnje preživeti še

96 Nietzsche F., *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana, 1991, str. 35.
97 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 173.
98 *Isto*, str. 12.

neštetokrat.[99] Vendar pa je ena najpogostejših napak, da bi ta preizkus razumeli dobesedno, kot da gre zares za vračanje in ponavljanje istega. Ne gre za to, da se večno vrača isto, temveč zgolj za vprašanje, če smo zmožni prenesti to misel. In če in le, če smo tega zmožni, potem se večno vračanje istega izkaže za svoje nasprotje, za večno vračanje različnega, za diferenciacijo, za množenje in vračanje same razlike, kar je eden največjih poudarkov Deleuzove interpretacije Nietzscheja.[100] Selekcija vseh selekcij med gospodarji in sužnji se zgodi na tej ravni: kdo je in kdo ni zmožen te radikalne afirmacije. Zaradi te selekcije lahko Deleuze zatrdi, da se večno vračajo zgolj aktivne in ne tudi reaktivne sile. Afirmacija vsega pomeni afirmacijo zdajšnjega trenutka, afirmacijo delovanja in ustvarjanja: zmožnost za novo.

99 *Isto*, str. 216.
100 *Isto*.

Literatura

Deleuze G., *Kritika in klinika*, Študentska založba, Ljubljana, 2010.

Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011.

Deleuze G., Razlika in *ponavljanje*, Založba ZRC, Ljubljana, 2011.

Dostojevski F. M., *Zapiski iz podtalja*, Založba Karantanija, Ljubljana, 1995.

James W., *Pragmatizem in volja do verovanja*, Krtina, Ljubljana, 2002.

Guery F., »Zaratustrov zverinjak«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000.

Kessler M., »Filozof umetnik«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000.

Klossowski P., *Nietzsche and the Vicious Circle*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.

Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988.

Nietzsche F., *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana, 1989.

Nietzsche F., *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana, 1991.

Nietzsche F., *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana, 1999.

Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005.

Nietzsche F., Salomé L., *Pisma Salomé, Nietzsche*, Založba FDV: Študentska založba, Ljubljana, 2013.

NI, Liangkang, "Genealogy of Morality and Phenomenology of Moral Consciousness", v *Phainomena, Genealogies,* letnik XXII, št. 84-85, Nova Revija, Ljubljana, 2013.

Philonenko A., »Nietzsche – Filozof življenja (pogovor z Didierom Raymondom)«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000.

Mateja Kurir Borovčić

REZ MODERNE: MARTIN HEIDEGGER IN SIGMUND FREUD

Ali je mogoče prijeti za samo jedro moderne, ali natančneje, za hrbtenico refleksije prve polovice 20. stoletja tako, da primerjamo dve nasprotujoči si poziciji, ki sta modernost skušali premisliti do obisti? Z namenom, da zarišemo postulate moderne in modernosti, bomo skušali na izrazito elementarni ravni zajeti to jedro tako, da bomo naskicirali primerjavo med filozofijo Martina Heideggerja in psihoanalizo Sigmunda Freuda. To skico postavljamo pred bralca zato, ker želimo prikazati na potenco nekega premisleka, ki je tema dvema pomembnima mislecema moderne in modernosti skupen in zato toliko bolj pomenljiv. Gre za *das Unheimliche*, ki ga morda velja že zaradi tega, ker v njem pride do neslutene kolizije hermenevtične in psihoanalitične pozicije, postaviti za nevralgično točko moderne.

Praznina

Psihoanaliza in fenomenologija stopita na prelomu stoletja v luknjo, v praznino,[1] saj začenjata na izpraznjenem prostoru, ki se je oblikoval po zgodovinskem

1 O temi praznini kot objektu umetnosti 20. stoletja glej odlično študijo francoskega psihoanalitika Gerarda Wajcmana, *Objekt stoletja*, Zbirka Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2007.

rezu razsvetljenstva. Ta je zaslužen za izbris, za negacijo, za uničenje dotedanjih veljavnih avtoritet oziroma absolutov, pa naj si bodo ti postavljeni v obliki države (vladar), vere (bog) ali intimne sfere družine (oče). Na prelomu stoletja, torej v času nastanka in konsolidacije psihoanalize in fenomenologije, je na mesto tradicionalnih vzorcev mišljenja, ki so svojo nesporno legitimacijo pridobivali iz absoluta (ali bolje rečeno, absolutov v vseh njegovih preoblekah), stopil um. Resnica sama pa je potihoma enačena z umom, ki se organizira in konsolidira v znanstveni sferi. Ta deluje po načelih abstrakcije, matematično-racionalističnega mišljenja, preverljivosti in eksaktnosti. Ko govorimo o psihoanalizi, ki se vzpostavi kot alternativna metoda za zdravljenje posameznikov z analizo, in fenomenologiji, ki s svojo maksimo »*K stvarem samim!*« odpira individualen način mišljenja, vselej govorimo o načinu mišljenja, ki izvira iz razsvetljenske ideje.

Če bi bilo potrebno, to sicer jasno povezavo z razsvetljenstvom, dokazovati, bi bilo zato verjetno najbolj pripravno, da bi analizirali odnos, ki sta ga imeli fenomenologija in psihoanaliza do znanosti (kot novega absoluta) in do religije (kot figure zahajajočega, preteklega absoluta). Ti odnosi so, na obeh straneh, milo rečeno problematični, napeti, ambivalentni, večinoma pa jih lahko beremo skupaj, saj so tesno prepleteni. Freud je znotraj psihoanalize kot vzpenjajoče se znanosti vseskozi zagovarjal eksplicitno ateistično pozicijo: ta znanost bo religijo, ki jo na večih mestih omenja kot eno največjih »sovražnic« psihoanalize, premagala in domala pokončala. Religijo obsoja in kritično analizira zgolj kot iluzijo, kot svetovni nazor, ki izvira iz neke infantilne želje. Nanjo pogleda iz »znanstvenega« zornega kota, ki ga sedaj zaseda psihoanaliza, saj ta deluje po načelih znanosti in je vključena v znanstveno polje. Psihoanaliza bo tudi brez težav dokazala, da je religija zgolj iluzija. Znanost, po drugi strani, ni nikakršen privid, ampak ima v lasti polje objektivne realnosti. Še več: psihoanaliza je izrazito znanstvena, saj je tudi sam objekt njenega preučevanja domala oblikovan kot objektivna realnost. Freud sklene svoj tekst *Prihodnost neke iluzije* z namigom, da je psihični aparat strukturiran v skladu z objektivnim, znanstvenim spoznanjem. Psihoanalizi je torej med drugim dano, da kot znanost z razlago psihičnega aparata človeštvo ozdravi religije, te iluzije,

ki preprečuje spoznavanje človeka in njegovega psihičnega aparata.[2] Ta štartna pozicija je v polnosti – razsvetljenska.

Heideggerjevo sidrišče je, pričakovano, popolnoma nasprotno. Če sledimo eni od njegovih izjav o religiji,[3] je polaganje upov v znanost, ki je značilno za po-razsvetljenski, moderni čas, le nova oblika religije. Znanost sama je stopila na mesto, ki jo je nekoč zasedala religija, in Heidegger bo do te nove religije kritičen. Zakaj gojiti tako odklonilen odnos? Če poenostavimo, lahko rečemo, da je zanj znanstveni doživljaj oziroma znanstveni svet preozek, osiromašen koncept v primerjavi z življenjskim svetom, do katerega vodita poezija in poetično mišljenje. V njegovem delu lahko nasprotje med znanstveno (teoretično) in umetniško (poetično) naravnanostjo prebiramo kot eno bolj profiliranih tematik, h kateri se vselej znova vrača. Življenjski svet je svet doživljanja in doživljajev, ki ga znanstveno mišljenje nikakor ne more zapopasti v celoti: temu svetu zato v njegovem delu pripada primat, človek v njem pa je razumljen kot zgodovinski jaz. Temeljno določilo človeka je po Heideggerju, tudi v obdobju konca metafizike in prevlade znanstvenega mišljenja, ostalo isto: to je njegova *umrljivost*. Ljudje smo to, kar smo, ker umiramo: smrt nam je položena v zibelko. Človek postane smrtnik takrat, ko zmore umirati; šele takrat, ko zmore smrt iz njenega bistva, postane človek. Več indicev pa kaže v smeri, da se ravno ta opredelitev človeka kot smrtnika izkazala za vzvod, da je Heidegger v svojo misel vpeljal pojem četverja. Z njim v korpus svoje misli ponovno vpotegne s strani znanosti izbrisane, zradirane bogove. Domala v istem zamahu, ko znanosti odreka vsako legitimnost o »pravem«, celostnem razumevanju sveta, v ta svet vpelje četverje kot kraj združevanja ljudi in bogov, neba in zemlje. Četverje, kjer se po Heideggerju sveti jasnina sveta, lahko odpira in razgrinja le pesniška govorica, logični svet znanosti do njega ne more prodreti. Samo pesniška govorica lahko nakaže razmerja med ljudmi in bogovi, zemljo in nebom; vsi ti »elementi« sveta odsevajo eden v drugem, samo

2 Prim. z Ana Žerjav, *Ateizem v psihoanalizi, od Freuda do Lacana*, v: Problemi, številka 7/8, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2008.
3 Povzeto po dokumentarnem filmu o Martinu Heideggerju, *On the way to thinking*, 1975.

njihova vzajemnost in zrcaljenje omogočajo, da kompleksnost četverja[4] sploh obstane. Heideggerjeva misel, ki premišlja konec metafizike, kritiko znanosti in vznik četverja ob prednjačenju pesniške govorice, je tako različna v primerjavi s Freudom, da že te izhodiščne razlike postavljajo obe refleksiji na kar se da ločena bregova.

Metoda

Vendar lahko razlike, ki jih je mogoče potegniti njima, najbolj korenito zaostrimo na podlagi metodologije, ki sta ju *na novo* zastavila vsak na svoji strani. Pred tem pa velja opozoriti še na eno skupno točko. Čeprav sta Freud in Hedeigger črpala iz dveh sočasnih, vzporednih vednostnih bazenov, ki sta si nasprotujoči in v izhodiščni naravnanosti različni – govorimo o psihologiji in filozofiji, je na zastavitev njune metode deloma vplivala ista filozofska figura: Franz Brentano. Husserl, Heideggerjev učitelj, velja za Brentanovega učenca, četudi je poslušal njegova predavanja na dunajski univerzi samo dve leti (1884–1886). Znano je, da je bila prav Brentanova disertacija tista ost, ki je Heideggerja pripeljala do tega, da je želel vstopiti v filozofijo.[5] Freudove povezave z Brentanom po drugi strani niso tako jasne in tudi niso tako eksplicitno datirane. Poleg dejstva, da je Freud študiral na isti univerzi, na kateri je predaval Brentano, vendar ne v istih časovnih intervalih 80. let 19. stoletja, obstaja baje samo ena osebna anekdota o njunem poznanstvu.[6] Brentano naj bi Freuda, ki je bil po njegovih osebnih zagotovilih tedaj njegov učenec, kot prevajalca priporočil avstrijskemu filozofu Theodorju Gromperzu. Za nas pa je indikativno, da se je Brentanova misel v Freudovem delu prijela predvsem kot negacija, medtem ko je za Heideggerja verjetno pomenljivejša, saj je ta preko nje vstopil na področje ontološkega spraševanja.

4 O širini četverja kot ene osrednjih tem Heideggrove filozofije, glej: Julian Young, *The fourfold, v: The Cambridge Companion to Heidegger,* Cambridge University Press, 1993.
5 Več o tem Martin Heidegger, *Moja pot v fenomenologijo*, Phainomena številka 13-14, Ljubljana 1995.
6 Povzemam po: Philip Merlan, *Brentano and Freud, v Journal of the History of Ideas,* Vol. 6, No. 3, str. 375–377, University of Pennsylvania Press 1945.

Kot Brentanov osrednji prispevek sicer štejemo za opisno psihologijo oziroma za neko osnovno platformo, po postavitvi katere so se lahko začeli oblikovati drugačni, še ne videni korpusi mišljenja, kot je bila fenomenologija.[7]

Freud je imel prav enačenje zavesti in psihe, ki ga potrjuje tudi Brentano, za tipični filozofski predsodek, ki ga je treba preseči. Zato je sam namesto enačaja v človekov psihični aparat postavil razlike in ga diferenciral: »... *psihoanaliza ne more umestiti bistva psihičnega v zavest, temveč mora zavest razumeti kot eno izmed lastnosti psihičnega, ki se pridružuje drugim lastnostim ali pa izostane.*«[8] Psihoanalizo je utemeljil na osrednji predpostavki obstoja nezavednega, do katere ga je pripeljalo tudi klinično opazovanje pacientov. Kot že termin pove, nezavedno pokriva tiste duševne vsebine, ki se odvijajo brez intraspekcije, brez zavesti posameznika. Freud je samo konceptualizacijo nezavednega deloma spreminjal, spreminjala pa se je tudi celostna slika duševnega aparata. Če vzamemo v zakup, da ima ta termin pri Freudu lahko več pomenov, da se lahko po eni strani giblje od pomena pridevnika (*nezavedne misli, nezavedne predstave*) do pomena samostalnika (*nezavedno* kot ne-zavestni del duševnega aparata), in da ima ob tem še različne terminološke uporabe, vidimo, da gre za zapleteno shemo. Zato bomo spet primorani poenostaviti in sprejeti kot začasno opredelitev ta zapis: »*Nezavedno je redna in neogibna faza v procesih, ki utemeljujejo našo psihično dejavnost; vsak psihični akt se začne kot nezaveden in lahko tak ostane ali pa se razvije in napreduje v zavest, pač glede na to, ali naleti na odpor ali ne.*«[9]

S procesom potlačitve, na katerega lahko gledamo kot na obrambni mehanizem, duševni aparat iz zavestnega v nezavedno premakne tiste duševne vsebine, ki so

7 Več o tem glej Dean Komel, *Misel Franza Brentana in ontološke perspektive Husserlove in Heideggrove fenomenologije, v: Intencionalnost in ontologija, razprave o filozofiji Franza Brentana*, 2002 in Tine Hribar, *Fenomenolgija 1 (Brentano, Husserl, Heidegger*), Slovenska matica, Ljubljana 1993.

8 Sigmund Freud, *Jaz in Ono, v: Metapsihološki spisi*, 2. pregledana in dopolnjena izdaja, Studia Humanitatis, Ljubljana 2012, str. 311.

9 Sigmund Freud, *Nekaj pripomb k pojmu nezavednega v psihoanalizi*, v: Metapsihološki spisi, 2. pregledana in dopolnjena izdaja, Studia Humanitatis, Ljubljana 2012, str. 29. Glej tudi daljšo študijo v tem zborniku z naslovom Nezavedno.

zanj neugodne, lahko so boleče ali celo nevarne. Duševni procesi težijo – spet poenostavljemo – k ugodju oziroma se ravnajo po načelu ugodja.[10] Delovanje nezavednega je pri zdravem človeku moč opaziti skorajda vsakodnevno, primeri so »*lapsus liguae, spominske in govorne napake, pozabljanje imen itd.*«. Nezavedno ne sledi istim zakonom delovanja zavestnega dela duševnega aparata – psihoanaliza se je prvotno z mehanizmi, z zakoni nezavedne duševne dejavnosti soočila ravno preko interpretacije sanj, kjer je Freud pokazal na razliko med latentno in manifestno vsebino sanj.

Nezavedno v vsej svoji kompleksnosti (po drugi strani pa – izjemni enostavnosti) je temeljna domneva psihoanalize, ki je tudi korenito spremenila pogled na modernega človeka: človekovo ravnanje je sedaj odvisno od nekih neznanih, prikritih, temnih, ne-ozaveščenih sil, ki do tedaj niso dobile ustreznega mesta v filozofskih in drugih obravnavah človeka; psihoanaliza pa je v tej luči nemara edina, ki je (poleg hipnoze) razvila tehniko, ki omogoča prebrati te ukrivljene in premeščene slike nezavednega, tega neizbrisljivega spomina. Človekova duševnost je skozi perspektivo psihoanalize tako vsaj dualna, človek pa je na vrhuncu moderne koncipiran kot osebnost, ki ga bistveno preči dihotomija neznanega in znanega, skritega in vidnega – v kar lahko na hiter način vpelje tudi občutek *das Unheimliche*. Eden ključnih očitkov, ki vse od začetkov psihoanalize letijo na Freuda, je, da se je nezavednemu veliko obširneje posvečal kot zavesti. Vendar se je sam teh očitkov otepal vselej s postavitvijo novih tez oziroma dognanj psihoanalitične teorije, ki so se močno naslanjale tudi na psihoanalitsko prakso, ki jo je ob teoriji razvijal Freud. Tako kot je na nezavedno pogledal iz več vidikov, je tudi svojo teorijo duševnega aparata večkrat spremenil ali dopolnjeval. Zdi se, da je najbolj obveljala shema iz spisa *Jaz in ono* (1923), kjer je podal tripartitno shemo psihičnega aparata, ki se »deli« na ono (*Es*), jaz (*Ich*) in nadjaz (Über-*Ich*). Prehitro pa bi sklepali, če bi

10 Prav teoretska umestitev načela ugodja v silnice delovanja psihičnega aparata bo pri Freudu nakazala na možne prelome in drugačno branje njegovih zastavkov tega psihičnega aparata v celoti, saj bo v spisu *Onstran načela ugodja* v to kompleksno konstalacijo umestil tudi strukturirano, dualno sliko gonov.

zavestno in nezavedno »porazdelili« po tem modelu – vendarle to temno polje duševnega aparata ni tako enostavno strukturirano.

Freud je bil vselej luciden in natančen preučevalec svojega psihičnega aparata. Delovanje nezavednega in njegovih mehanizmov je preučeval preko sanj, prostih asociacij, fantazij, idej, vicev in spodrsljajev. Nezavedno se kaže ravno na teh mestih: skozi popačitve, potlačitve, zabrisane sledi in premestitve. Jaz je tisti, ki izvaja cenzuro in prestavlja, premika nezavedno, tako da je to vedno dislocirano. Zaradi tega stalnega delovanja zavesti, ki briše in premika, premešča in prestavlja, mora nezavedno zaobiti jaz in se v analizi prikazati v oblikah, ki preživijo težki boj s cenzuro zavesti. Vendar pa ne glede na to, kako poglobljena in dolgotrajna je analiza, četudi se ta izvaja kot praktični *tete-a-tete* med analitikom in pacientom ali na teoretski ravni kot zapis predpostavk in raziskovanje psihičnega aparata, samo nezavedno v neki celostni, nepremeščeni in nepreluknjani podobi, ne bo nikoli prišlo do izraza. Kot koncizno zapiše Dolar: »*Nezavedno pomeni ravno dejstvo, da kaj takega nikoli ni mogoče*. «[11]

To ne pomeni, da bi se psihoanaliza zaradi tega odpovedala svoji glavni domnevi, ki je obenem tudi osrednji objekt njenega preučevanja. Celotna psihoanalitična obravnava je usmerjena k identificiranju in razumevanju nezavednega oziroma nezavednih pomenov. Za Freuda je psihoanaliza sicer pomenila združitev treh sfer: raziskovanje psihičnega aparata, teorijo in zdravljenje.[12] S tem namenom je morala oblikovati ne samo novo metodo preučevanja psihičnega aparata, ki temelji na obširnem pridobivanju informacij o pacientu in naknadnem interpretiranju njihovega vedenja, ampak tudi novo terminologijo, da je lahko svojo vednost koherentno strukturirala. V svojem raziskovalnem fokusu ima psihoanaliza skoraj neštevno množico aspektov, entitet, mehanizmov in struktur psihičnega aparata, ki jih je znotraj psihologije opredelila popolnoma na novo.

11 Mladen Dolar, *Spremna študija*, v: Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, prevod Samo Krušič, Gyrus, Ljubljana 2001, str. 104.

12 Italijanski filozof Umberto Galimberti je opozoril, da je možno Freudovo trodelno shemo, ki jo preide človek pri psihoanalizi – simptom oziroma bolezen, analiza in zdravljenje – v končni fazi kljub Freudovemu ostremu nastopi proti krščanstvu reducirati ravno na trodelno krščansko strukturo greha, pokore in ustajenja.

Če naštejemo le nekatere in začnemo pri užitku, gonih in libidu, in nadaljujemo pri travmah, fantazijah, perverziji, nevrozah in psihozah, nas to kmalu pripelje do transferja, inhibicije, sublimacije in potlačitve. Ob tem pa uvidimo, da znotraj korpusa psihoanalize ti mehanizmi, te entitete psihičnega na različnih mestih trčijo in se stečejo v seksualnost.

Seksualnost

Če bi rekli, da se je Freud s psihoanalizo trudil predvsem v smeri, da bi celostno razložil vedenje posameznika, za katerim se skriva cel diapazon motivov, ki so kompleksnejši in obsežnejši od običajne predstave, in bi vse te motive speljali zgolj v potlačeno seksualnost, bi ga veliko preveč poenostavili. Gotovo pa je seksualnost ena od centralnih fokusov psihoanalize in družbena graja, ki jo je dvigovala psihoanaliza, je letela predvsem na ta specifično drugačen prikaz (modernega) človeka, katerega delovanje so kar naenkrat usmerjale sile, ki jih je zahodna civilizacija dejavno skušala sublimirati. Freudova teorija seksualnosti je kompleksna in mogoče jo bomo najlažje zagrabili tako, da navedemo enega boljših povzetkov, ki ga je podajal psihoanalitik Balmès:

»Kaj je seksualno in kaj ni? Freud začne z razglašanjem znatne razširitve koncepta s serijo dobro znanih tez, ki pa jih sodobna kultura, kljub hitro naraščajočemu potrjevanju, ne priznava zares:

– obstaja (polimorfno perverzna) otroška seksualnost;
– izhodiščni smoter seksualnosti ni reprodukcija, temveč užitek;
– obstaja seksualnost, ki je neodvisna od genitalnosti, namreč pluralnost gonov z njihovim nenavadnim kroženjem, telesno geografijo in slovnico;
– analitični simptom je seksualna zadovoljitev;
– vsaka subjektivna pozicija se definira glede na materino kastracijo. «[13]

13 François Balmès: *Seksualno*, Problemi 4-5, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2010, str. 6.

Iz tega Balmèsovega branja Freudovega orisa seksualnosti lahko izpostavimo vsaj dvoje: *1.* namen seksualnosti pri človeku ni razmnoževanje kot pri vseh drugih bitjih, ampak doseganje ugodja in *2.* Freudova teorija seksualnosti z ugodjem bistveno trči na lacanovskega Drugega. Zgleda, da takrat, ko Freud zapiše besedo užitek, meščanska morala tega nikakor ne more požreti in skoči na okope. Mogoče lahko to še boljše razumemo, če ob *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* iz leta 1905 vzamemo v roke še Freudov spis ‚*Kulturna*' *spolna morala in moderna nervoznost* iz leta 1908, kjer lahko preberemo: »*Naša kultura je v splošnem osnovana na zatonu gonov*«[14] in tudi »Človekovo seksualno vedênje je pogosto vzor *za vse njegove siceršnje načine reagiranja v svetu*«.[15] Freud iz tega novega branja človekovega delovanja na generični ravni nato potegne še en sklep, ki se dotika njegovega časa: moderna nervoznost, sodobna nevrestenija, izvira prav iz tega »kulturnega« tlačenja seksualnosti, iz te domala večne sublimacije, ki jo od posameznika zahteva zahodna družba. Če spet nekoliko dvignemo pogled na širšo sliko vpeljave in vloge seksualnosti pri Freudu, lahko ta ovinek zaključimo z dvema začasnima sklepoma: *1.* Freud prvi koherentno umesti seksualnost v splošno delovanje psihičnega aparata, kjer se veliko posveča prav razlagi delovanja (seksualnih) nagonov; *2.* Freud prvi celovito pogleda na človekovo delovanje skozi optiko seksualnosti, pri čemer ta nikoli ni zastavljena kot pojasnjevalni, končni odgovor, ampak kot vselej odprto, pertinentno vprašanje. V tem je nenazadnje njena potencialnost. Seksualnost psihoanalizi ni služila kot banaliziran odgovor na vse normalne ali deviantne psihične (in družbene) pojave; Freud se jo je posluževal kot paradigmo, ki jo je treba vsakič znova artikulirati.

Če je seksualnost ta »dejavnost« duševnega aparata, ki jo lahko v tej naši poenostavljeni shemi povezujemo z nagoni (*Trieb*) in njihovo zadovoljitvijo, Freud v svojem delu ves čas vleče še eno pomenljivo vzporednico, ki se jo da

14 Sigmund Freud, ‚*Kulturna*' *spolna morala in moderna nervoznost*, v: Spisi o družbi in religiji, Društvo za teoretsko psihoanalizo – Zbirka Analecta, Ljubljana 2007, str. 30.
15 Prav tam, str. 39.

razložiti iz domala radikalno drugačnih okvirjev in katerim posveča diametralno nasprotne teoretske obravnave. Ta »drugi« centralni fokus je želja. Če je osnovna poanta želje v tem, da nikakor ne more najti svoje zadovoljitve, ji stoji nasproti v psihičnem aparatu nagon, ki kriči po takojšnji potešitvi. Freud se je v nekaterih klasičnih spisih (*Interpretacija sanj, Vic in njegov odnos do nezavednega)* posvečal prvenstveno želji in njenim poskusom zadovoljitve, do katerih nikoli ne pride – lik histeričarke je nenazadnje lik ženske, ki nikoli ne more zadovoljiti svoje želje, na drugi strani pa je obsežno pisal o nagonih in njihovi premočrtni poti k zadovoljitvi (*Tri razprave o teoriji seksualnosti, Onstran načela ugodja*), do katere mora vselej priti, pa čeprav v obliki inhibicije ali zvrtja, v prav tako klasičnih delih psihoanalize. Željo in nagon lahko tako jemljemo kot dve vzporedni poti, okrog katerih se konstituira psihoanalitična doktrina.

Zaradi metodološkega okvirja psihoanalize, ki je na preučevanju nekaterih pacientov oziroma na izolaciji določenih entitet in mehanizmov znotraj psihičnega aparata iz posamičnega sklepala na splošno, brez da bi ob tem imela možnost klasične ponovitve preiskusa, kot ga zahteva naravoslovna doktrina, so nekateri do nje gojili veliko skepso. Freudova psihoanaliza je ob tem postavljala tako odmevne trditve, da se je kritičnega pretresa njene vsebine in njene metodologije lotilo nenavadno veliko filozofov in znanstvenikov. Nenazadnje imajo teoretske trditve, da je možno vsako psihopatologijo zvesti na potlačeno seksualnost, lahko po videnju nekaterih resne družbene posledice. Freud je s somišljeniki iz klasično vzpostavljene igre za oblikovanje in afirmacijo teoretskega znanja tudi izvrgel poiskus ter ga nadomestil z nekoliko nenavadnimi, da ne rečemo »sumljivimi« viri, kot so bile interpretacije sanj, literatura in primeri vsakodnevnega življenja. Zato je glavni očitek, ki je letel na psihoanalizo, da je tako osnovana vednost vzpostavljena na veliki razliki, na preveliki diskrepanci med teorijo in dokazi, ki jih ni mogoče nadomestiti s trdnimi in neomajanimi podatki. Popper je psihoanalizi ostro odrekal status znanosti zato, ker proti njej ne moremo zbrati nobenih dokazov, ki bi lahko postavili pod vprašaj njeno resnico. Freud se je s podobnimi zavrnilnimi stališči spopadal večino svojega teoretskega angažmaja. Namesto da bi manko dokazljivosti največje predpostavke psihoanalize, nezavednega, v takih klasičnih znanstvenih okvirjih imel za pomanjkljivost psihoanalize, jo je

prikazoval v nasprotni luči. Psihoanaliza je namreč po Freudovem prepričanju ravno z vpeljavo nezavednega v polje psihologije iz te vednosti naredila znanost: »*Medtem ko psihologija zavesti ni mogla preseči onega nepopolnega, očitno od nečesa drugega odvisnega niza, je drugo pojmovanje, ki psihično pojmuje kot v sebi nezavedno, omogočilo, da psihologijo izoblikujemo v naravnoslovno znanost podobno drugim znanostim*.«[16] Kot trdi Freud, lahko že zaradi same psihoanalitične tehnike, ki vzdrži vsako kritiko, znanost kot taka obstane.

Hermenevtika faktacitete

Heidegger je svojo filozofsko mišljenje znotraj fenomenološkega okvirja oblikoval ravno na negaciji znanosti in znanstvenega mišljenja. S fenomenologijo se je srečal v prvem letniku študija, ko je prebiral Husserlove *Logične raziskave*. Husserl je na začetku 20. stoletja položil temelje fenomenologije kot nove filozofske veje, ki sledi znani maksimi »*K stvarem samim!*«. Nekje v istem času, kot se začne formirati psihoanaliza, se v filozofiji začenja mišljenje, ki želi razkriti samo tisto najbolj evidentno, kar se nam lahko v mislih sploh pokaže. Fenomenologija je osnovana na predpostavki, da se nam s tem, ko se nam pokaže to evidentno, pokaže tudi stvar sama, kot jo je moč neposredno uvideti. Kot je znano, ta veda o fenomenih zasleduje nekaj, čemur pravimo fenomenološka stvar sama (*die Sache selbst*), ki ni kantovska stvar na sebi (*das Ding an sich*), ampak je prav fenomen in nič drugega, kar bi lahko izhajalo iz metafizične tradicije ali bilo z njo primerljivo. Fenomenologija zahteva vrnitev mišljenja k stvarem samim, predvsem pa kliče k mišljenju stvari v njihovi biti. Fenomenologe je, če vzamemo Brentana, Husserla in Heideggerja kot najbolj prominentne, vselej družila enotna rdeča nit: sveta s svojim mišljenjem ne želijo ne interpretirati ne spreminjati, ampak ga želijo razumeti iz njegove biti.

Heidegger se je vpisal v filozofske anale prav z obuditvijo vprašanja po biti: veliko pred tem pa se je pravzaprav spustil v fenomenologijo tako, je že na začetku stvari

16 Sigmund Freud, *Očrt psihoanalize*« prevedel Robert Vouk, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2000, str. 31.

obrnil na glavo. Oddaljil se je od Husserlove transcendentalne fenomenologije, saj je zavrnil vlogo deskriptivne psihologije. Namesto postopnega opisovanja, kot ga je predlagal Husserl, je pri opredeljevanju objekta mišljenja zagovarjal prepoznanje, čisto doživetje in s tem stal na poziciji, da je potrebno usmeriti misel v uvid v doživljaj. Sam ta doživljaj kot dogodek izhaja iz hermenevtične intuicije. Heidegger uvede hermenevtiko znotraj svojega mišljenja ne kot vedo o interpretaciji, ampak kot vedo, ki daje razlago sporočilnosti. V hermenevtiki se namreč ob prenovi, ki se zgodi z Diltheyem in Schleirmacherjem, namesto vprašanja »*kako brati*« neki tekst oziroma interpretirati njegovo besedilo ali kakšno drugo umetniško celoto, sedaj postavi vprašanje »*kako sploh sporočati*«. S tem vsebinskim zasukom se hermenevtika na novo zastavi; tej novi postavitvi je imamenentna tudi težnja, da postane splošno sprejeta metoda vseh humanističnih ved. Heidegger v hermenevtiko prinese ontološki obrat, saj hermenevtiko na najširši ravni enači s samo ontologijo in jo tudi poimenuje drugače: pravi ji hermenevtika fakticitete. Hermenevtika tako ne govori več le o sporočilnosti, ampak se njeno področje bistveno razširi in postane bolj fundamentalno: njen fokus postane eksistenca oziroma človekovo življenje kot tako.

Heidegger bo znotraj tako razumljenje, predrugačene fenomenologije, opredelil tri ključne (metodološke) momente. Zanj je izhodiščna, prva stopnja fenomenološke metode fenomenološka redukcija, kateri sledita konstrukcija in destrukcija. Sama redukcija sedaj ne nastopa več kot pri Husserlu, ampak je tu bistveno usmerjena na prehod: prav na tem koraku se naredi korak od bivajočega k biti. Z redukcijo, konstrukcijo in destrukcijo Heideggerjevo mišljenje teži k čim večjemu odklonu od bivajočega in k čim bolj intenzivni napotitvi k biti. Vse tri korake pa Heidegger vpelje kot nekakšno troedinost, saj jih definira enotno, kot »*redukcijsko konstrukcijske destrukcije*«. *Bit in čas* se začenja ravno z destrukcijo filozofije kot ontologije. Heidegger bo od svojega zgodnjega obdobja, ki ga zaznamuje kot vsebinski klicaj ravno *Bit in čas*, do obrata (*Kehre des Denkens*) v 30. letih, in nato do zrelega ter poznega obdobja, vselej gojil ostro kritiko do znanstvenega mišljenja in s strani znanosti ustvarjenega sveta. Hermenevtiko fakticitete ali filozofijo kot tako ne bo nikoli želel oblikovati kot znanost. Husserlovo transcendentalno fenomenologijo, ki ima te ambicije, bo Heidegger prav iz tega

zornega kota ostro kritiziral, saj naj bi ta z absolutizacijo teoretiške naravnanosti podlegla znanstvenosti in s tem izgubila svojo spoznavni potencial. Z obratom pa se bo tudi Heidegger vedno bolj oddaljil od teh vprašanj. Obdobje obrata namreč kaže linijo prehoda od zgodnjega Heideggerja do njegovega poznega obdobja, ki se najbolj plastično zgodi z opustitvijo terminologije analitike tubiti iz *Biti in časa*, opustitvijo mišljenja biti in časovnosti iz horizonta smrtnosti tubiti. Po obratu se Heidegger približuje poetičnemu mišljenju, ki ga najpogosteje išče v delu Rilkeja, Trakla in Hölderlina, in predsokratski misli Heraklida, Parmenida in Anaksimandra. Heideggerjevo sidrišče ob biti pa skozi celoten opus ostaja tudi bivajoče, resnica kot aletheia, tubit in bit-v- svetu, dogodje, tehnika, postavlje, umetnost in seveda govorica. Med te odlikovane teme se na vzporednem tiru vpisuje tudi premišljevanje o entiteti med domačim in nedomačim, ki se sicer pojavlja v različnih terminoloških različicah, najbolj sredinska in prevladujoča pa je *das Unheimliche*.

Hermenevtika v psihoanalizo

Če se za trenutek ozremo na celoto zahodne tradicije in primerjamo Heideggerjevo hermenevtiko s Freudovo psihoanalizo z odtisom, ki sta ju naredili na najbolj generični ravni družbenega, lahko ugotovimo, da je hermenevtični doseg občutno manjši od psihoanalize. Heideggerjeva stava je pri vsem tem že izhodiščno jasna: filozofija ne more spreminjati družbe. Znotraj eksistencializma, kamor so (ob njegovi ostri kritiki) prištevali Heideggerja, se je njegovo delo sicer vpelo v neko popularno težnjo po premisleku bivanja človeka, vendar njegov doseg na družbeni ravni še zdaleč ni primerljiv s psihoanalizo. Ta je predstavljala izrazito odklonilno pozicijo do dotedanjega mišljenja in etike ter ponujala drugačno razumevanje človeka, nato pa še obrnjen pogled na religijo, politike in znanosti. Kot smo že nakazali zgoraj, se je psihoanaliza postavila v neposreden boj z religijo kot sistemom iluzoričnih prepričanj. S preučevanjem seksualnosti je temeljito zatresla moralne koordinate zahodnega človeka. Tako je bila psihoanaliza v prvih petdesetih letih označena kot »večni outsider«, do katere nihče ni bil ravnodušen: ali so njene pionirje slavili kot izjemne raziskovalce ali

so jih prezirali kot perverzneže, ki želijo spriditi otroke in družino kot osnovno družbeno celico, nato pa še celo družbo kot tako.

Na ozkem, teoretskem polju pa je po drugi strani tudi veljalo, da se je veliko filozofov, psihologov, psihoanalitikov in drugih intelektualcev odločilo združevati psihoanalizo in filozofijo, ki je izhajala iz Hedeiggrovega mišljenja.[17] Ali je prišlo do kakršnegakoli podobnega združevanja tudi pri samem Heideggerju in Freudu? Medtem ko Freud v svojem delu nikoli ne referira ali omenja Heideggerja, se ga mlajši Heidegger parkrat dotakne v svojih predavanjih, vendar venomer le s slabšalnim tonom: psihoanaliza je zanj zgolj pretiran biologizem, apliciran na človeka, Freud pa je le neka manjša figura v zgodovini metafizične subjektivitete.[18] Heidegger se je s psihologijo in psihopatologijami, pa tudi s psihoanalizo kot tako, ukvarjal na pobudo Medarda Bossa v seriji predavanj, ki jih je imel za analitike, zdravnike in študente v Švici v 60. letih. Namen teh predavanj je bil postaviti filozofske temelje same zdravniške prakse, oziroma, povedano drugače, ontološko in fenomenološko prevpraševati teorijo in prakso medicine, psihologije, psihiatrije in psihoterapije. Na rednih tedenskih srečanjih so je zbiralo od petdeset do sedemdeset slušateljev, ki so se srečevali s filozofskim prevpraševanjem fenomenov, kot so bit, jasnina, bit-v-svetu, telo, tesnoba, stres, grška filozofija in drugi termini Heideggerjevega mišljenja. Seminarji so bili za slušatelje težavni; Boss je o prvih srečanjih pripomnil, da je Heidegger spominjal na marsovca, ki je slučajno pristal na zemlji in zemljane uči, kako se tu prebiva. Za nas je zanimiva predvsem prigoda, ki se je zgodila na prvem predavanju in jo je Boss povzel takole: »*Serija seminarjev se je začela 8. septembra 1959 s Heideggerjevim predavanjem v velikem avditoriju psihiatrične klinike Univerze v Zurichu, znane kot „Burghölzli“. Izbira lokacije se je pokazala kot dokaj neugodna.*[19] *Pravkar prenovljeni avditorij*

17 Glej delo: Michael Thompson, *The Truth About Freud's Technique: The Encounter With the Real*, Psychoanalytic Crosscurrents, 1995.

18 Več o tem glej: David Farrell Krell, *Das Unheimliche: Architectural Sections of Heidegger and Freud, v: Archeticture, Ecstasies of Space, Time, and the Human Body*, State University of New York Press 1997.

19 Boss pri svojem opisu uporabi izraz »*inauspicious*«, kar lahko prevajamo tudi kot zlovešče, nesrečno.

je imel tak hipermoderen, tehnološki videz, da njegova atmosfera enostavno ni bila primerna za Heideggerjevo mišljenje. Zato se je naslednje, drugo predavanje odvilo v moji hiši v Zollikonu. Vsa sledeča predavanja so tam nato potekala celo naslednje desetletje.«[20]

V tem okolju se torej pričenja Heideggerjevo desetletno seminarno delo, ki se je na več mestih dotaknilo psihoanalize, vendar ostajajo ti dotiki dokaj fragmentarni: ne moremo reči, da je Heidegger znotraj teh seminarjev ponudil nek poglobljen odgovor na psihoanalizo, prej bi lahko trdili ravno nasprotno. Poglejmo za ilustracijo nekaj referenčnih zapisov: »*Torej, analiza v Freudovem smislu je redukcija v smislu razpustitve [Auflösung], zato da lahko razvijemo vzročno razlago*«.[21] Ob kritičnem pretresu Freudove metode pa nekaj strani naprej njegovo celotno delo misli iz stališča objektivnosti, o kateri smo govorili že zgoraj: »*Freudova metapsihologija je aplikacija neokantovske filozofije na človeka. Po eni strani združuje naravoslovne vede, po drugi strani pa Kantovo teorijo objektivnosti.*«[22] V izredno redkih pasusih, kjer sploh omenja psihoanalizo ali Freuda, pa pravi tudi tole: »*Psihoanaliza se bežno spogleduje s tubitjo samo preko načinov padanja in nuje. To konstitucijo postavlja kot avtentično človeško in objektivizira (človeka) s svojimi „nagoni" [Triebhaftigkeit].*«[23] Cinično bi tako lahko s Heideggerjevega zornega kota rekli, da je njegova misel ontološka, Freudova pa povsem ontična in zato zanj premalo pertinentna. Morda pa velja to že izhodiščno izrazito Heideggerjevo negativno držo[24] do psihoanalize brati tudi iz umanjkanja nekega bolj poglobljenega uvida v to drugačno polje: med drugim so tudi njegovi številni

20 Medard Boss, ibid., str. XII.
21 Martin Heidegger, *Zollikon Seminars, Protocols – Converstations – Letters*, Northerwestern University Press, Illinois 2001, str. 148, prevod M. K. B.
22 M. Heidegger, ibid, str. 260, prevod M. K. B.
23 M. Heidegger, ibid. str. 220, prevod M. K. B.
24 Več o tem glej tudi Martin Heidegger, *Tri pisma Martina Heideggra Karlu Löwithu*, Phainomena 1997, VI/19-20, kjer Heidegger na str. 109 zapiše tudi: »Že od davna sem se prav malo zanimal za psihoanalizo, iz tega razloga, ker se mi ni zdela dovolj relevantna načelno filozofsko, glede centralnih problemov. Becker in Vi pa sta že od začetka mojo hermenevtiko faktičnosti prikrojila psihološko in moje delo potisnila v perspektive, v katerih se ni nikoli gibalo.«

učenci, ki so se poglobljeno srečevali s psihoanalizo, dokaz tega, da je stik med hermenevtiko in psihoanalizo mogoč.

Zavest

Če izhajamo iz opusov Freuda in Heideggerja, lahko kot ključno zagato, ki preprečuje, da bi se med hermenevtiko in psihoanalizo vzpostavila bolj konsistentna povezava, za to že izhodiščno okličemo pojmovanje zavesti. Ob tem, da je psihoanaliza večino svojega preučevanja namenila nezavednemu, je duševno tudi tesno povezala s telesnim, somatskim. Tako zapiše Freud: »*Potem se seveda kar samo ponuja, da v psihologiji poudarimo te somatske procese in v njih vidimo tisto pravo bistvo psihičnega, zavestnim procesom pa pripišemo drug pomen, kar pa zavrača večina filozofov, kakor tudi mnogi drugi, in razglašajo, da je nezavedno psihično nesmisel.*«[25] Kar Heidegger počne znotraj Zollikonovih seminarjev, je ravno to: v psihoanalizi išče zgolj ostanke drugih filozofij in njeno celoto ter v istem zamahu njeno metodo in nosilne pojme diskvalificira in opredeljuje natanko kot ta nesmisel, ki se kaže kot podaljšano neokantovstvo. Če ostanemo na področju neke zasilne opredelitve zavesti, bi lahko rekli, da se ta znoraj psihoanalize opredeljuje v celostni sliki duševnega aparata mogoče najenostavneje prav v razliki do nezavednega, znotraj Heideggerjeve filozofije pa lahko v grobem rečemo, da se zavestno skuša čim bolj povezati z bitjo. Če torej Heideggerjevo osnovno definicijo tubiti, ki *Dasein* opredeljuje kot odprto, neko odprto za bit, beremo na tej ravni zelo dobesedno in poenostavljeno, lahko vidimo, da je izrazito nasprotno temu, kako Freud razume zavest. Tudi če znotraj psihoanalize govorimo v neki poenostavljeni shemi o zavestnem in nezavednem, se tu znotraj Freudovega opusa ne bomo direktno spraševali o biti ali o bivajočem, ampak bomo raje pogledali, kako delujejo mehanizmi in procesi znotraj teh dveh osnovnih polov. In medtem ko je Heideggerjeva filozofija vselej naravnana na bit, je neka osnovna kritična gesta, ki je številnim preprečevala stik med fenomenologijo in psihoanalizo ta, da v nezavednem »ni« biti. Kar posledično za

25 Sigmund Freud, *Očrt psihoanalize*; ibid. str. 30.

nekatere pomeni, da psihoanaliza zaradi takega konceptualnega okvirja zavesti sploh ne morem misliti.

Če še enkrat dvignemo pogled izven pojmovanja zavesti na širšo raven odnosa med filozofijo in psihoanalizo, nas nekateri prepričujejo o nemožnosti vsakega njunega stika. Fredric Jameson tako psihoanalizo zaradi njene praktične naravnanosti ostro ločuje od filozofije. Psihoanalizo zanj namreč ne moremo uvrščati ne v filozofijo, ki želi ustvariti nek koherenten in permanenten sistem (mišljenja), ne v teorijo, ki parazitira na sistemih filozofije, ki jih skuša zrušiti. Psihoanaliza je izven teorije in filozofije zato, ker tvori enotnost prakse in teorije, ker je vselej v gibanju in se prilagaja situaciji. Če torej na psihoanalizo pogledamo iz dveh skrajnih pozicij, fenomenološke in marksistične, lahko vidimo, da obstaja nek minimalni konsenz, da psihoanalizi kot taki težko vsilimo nekatere zvrsti mišljenja, ki so ji bile »priličene«, in se vršijo samo v filozofiji. Seveda pa ne velja prezreti, da psihoanaliza doživlja v filozofiji številne odmeve.

Človek in smrt

Vendarle je pri Freudu in Heideggerju kljub nasprotnim pozicijam v razumevanju zavesti v njunem delu na bolj generični ravni, to je v pojmovanju človeka, mogoče spet najti neke korelacije. Pri definiranju človeka je to stičišče lahko vloga smrti. Kot ugotavlja Havi Carel,[26] je smrt pri obeh odločilnega pomena za opredelitev eksistence človeka. Smrt s svojim nabojem deluje na človeka in ga opredeljuje kot končnega in omejenega. Ob tem Carel tudi pristavlja, da pri obeh velja, da smrt osvetljuje ponavljanje kot bistveni koncept za razumevanje časovnosti in tudi smrti. Njuno pojmovanje smrti pa je mogoče podobno brati tudi na etični ravni. Freud postavlja smrt predvsem v negativni konotaciji, saj je zanj *nagon smrti* izvor destrukcije in nasilja, smrt sama pa znotraj življenja ostaja negativna, čeprav neodpravljiva plat življenja, ki je nezavednemu v obliki lastne smrti nepredstavljiva in zato nemogoča kot taka. Nekateri so Freudov

26 Havi Carel, *Life and Death in Freud and Heidegger*, New York & Amsterdam: Rodopi, 2006.

»imperativ« življenje je priprava na smrt brali kot etični poziv k prepoznavanju izgube in končnosti, v čemur je Carel našla tudi neke vznike nove etične struje. Za Heideggerja ima smrt bolj pozitivni podton, če smemo uporabiti ta Carelov izraz, saj si tubit s srečevanjem, prepoznavanjem smrti odpre pot do svoje lastne avtentičnosti. Pri tem ne velja pozabiti, da je Heidegger v *Biti in času* smrti namenil celo prvo poglavje drugega odseka, kjer podaja podrobno fenomenološko analizo smrti in jo vmešča v eksistencialne analitike. Umiranje tu opredeli kot fenomen, smrt pa ontološko fiksira kot vselejmojost, pri čemer je sama smrt v najširšem smislu za fenomen življenja. Po drugi strani pa Freud na več mestih o smrti in z njo povezanimi občutki pove, da ta v nezavednem ne more priti do izraza. Če Heidegger misel smrti jemlje za izhodišče tega, da se tubit odpre, smrt sama za Freuda nikoli sploh ne pride do pravega ozavedenja: »*Stavek „Vsi ljudje so umrljivi" se sicer šopiri v učbenikih logike kot primer splošne trditve, vendar ne prepriča nikogar; za predstavo o lastni umrljivosti je danes v našem nezavednem prav tako malo prostora kot nekoč.* «[27] Oba sta se s smrtjo veliko ukvarjala in postavila celo specifične terminske fiksacije, ki naj bi razplastili mišljenje smrti na več ravneh: najverjetneje bi se dalo celo pokazati na neke bolj eksplicitne skupne ravni njunih razumevanj ob natančni analizi dveh terminov, in sicer *biti-k-smrti* in *nagona smrti*.

Kako pa Heidegger in Freud izven tega okvirja opredeljujeta človeka? Ob izhodiščni točki, ki je postavljena preko smrti, ostajata na neki podobni liniji, saj nihče od njiju ne operira s klasičnim, metafizično zaznamovanimi termini in raje ponudila svojo opredelitev: Heidegger večinoma govori o tubiti kot tistem odprtem, Freud pa o mehanizmih, strukturah in načelih delovanja duševnega aparata. Heidegger eksistenco ne razume v tradicionalnem, metafizičnem pojmovanju kot existentia, ampak jo povezuje izključno s človekovo eksistenco kot *Ek-sistenco*. Ta je pojmovana kot zadržanje v resnici biti, v »jasnini biti« (*Lichtung des Seins*). Človek ni pojmovan kot subjekt, ki mu stoji nasproti objekt. *Ek-sistenca* dobesedno pomeni stati zunaj sebe v odprtost biti, v kateri se razkriva ta bit tega tu-ja (kot *tubit*). Človek je za Heideggerja torej tubit, tubit kot eksistenca

27 Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, ibid, str. 213.

oziroma svoja lastna izpostavljenost. Tako pojmovana eksistenca je bistvo človeka kot tubiti, ki je nadalje kot izpostavljenost, kot odprtost, postavljena v svetu z namenom, da postavi vprašanje o biti. Oziroma, povedano drugače: glavna esenca tubiti (in s tem človeka) je postavitev vprašanja po smislu biti. V sredini 30. in 40. let pa človeka opredeli kot najgrozljivejše bitje, das *Unheimlichste*. Vse te dikcije se znotraj poznega obdobja Heideggerjeve filozofije prelomijo in postavijo z nekoliko spremenjenimi formulacijami, saj človeka tu opredeljuje iz razlike do neskončnosti bogov, ko človeka prvenstveno okliče za smrtnika. Za našo tukajšnjo bolj hitro primerjavo lahko sedaj vzamemo eno od številnih Freudovih opredelitev človeka, ki se nekoliko približa prav tej Heideggerjevi, ko pravi, da je človek kot bog, ki sebi natakne proteze in umetne podaljške. Človek je tako izvorno v manku, v pomanjkanju tega, kar ima bog, in želi to nadomestiti s praktično uporabo svojega vedenja.

Iz širšega vidika pa lahko njuno razumevanje (modernega) človeka postavimo na dve zelo globoki liniji razreza: prva je nezavedno, ki stoji med njima najverjetneje kot glavna ločnica, druga pa je seksualnost. Ali, kot zapiše Derrida v članku *Geschlecht: Seksualna diferenca, ontološka diferenca:*

»Brez posebnih težav lahko opazimo, da Heidegger o spolu govori kar se le da malo in da o njem morda sploh nikoli ni govoril. (...) Vse se dogaja tako, kot da, če bi temu sledili naprej, seksualna diferenca ne bila na višini ontološke diference: v pogledu vprašanja smisla biti bi bila tako nepomembna kot katerikoli razlika že, kot določeno razločevanje, ontični predikat.«[28]

Kot pravi Derrida, dejstvo, da tubit nima spola (oziroma da je nevtralna, aseksualna), pa tudi to umanjkanje vprašanja seksualne razlike v času, ko je seksualnost postala »*obči topos vseh besedičenj*«, kažeta na neko arogantno in naduto gesto Heideggerjeve misli. Heidegger je o seksualnosti molčal, tako Derrida, in ta molk ni brez pomena, ta molk je določen *statement*. Vendar je vseeno mogoče reči, da obstaja neka minimalna raven mišljenja o seksualnosti: to Derrida najde v terminu *Geschlecht* (njen pomen je spol, rasa, družina, potomstvo

28 Jacques Derrida, *Geschlecht: Seksualna diferenca, ontološka diferenca*, Problemi 4-5/1995, letnik XXXIII, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1995, str. 209.

itd.), ki ga je Heidegger uporabljal v poletnem seminarju leta 1928 ob podajanju analitike tubiti.

Tesnoba

Ustavimo se še pri občutku, afektu, stanju ali razpoloženju, ki je bistveno označilo čas moderne in ki predstavlja nemara najbolj evidentno točko potencialnega spoja njunega mišljenja: to je tesnoba, *Angst*. Če si dovolimo zadeve nekoliko poenostaviti, in rečemo, da je smrt za Freuda in Heideggerja temeljno določilo človeka nasploh, potem je tesnoba tisto temeljno počutje, ki človeka zaznamuje v prostoru in času moderne. Koncepta tesnobe bosta stala pri obeh – pričakovano – paralelno nasproti. To razliko lahko izluščimo že iz njunega osnovnega izhodišča: Heidegger se bo tu veliko bolj naslanjal na filozofsko tradicijo, kamor med večje mislece tesnobe uvrščamo Svetega Avguština in Kierkegaarda, Freud pa bo ob običajni psihološki opredelitvi seveda podal v celoti novo, psihoanalitsko stališče, ki ga bo močno naslonil na svoja klinična opazovanja.

Heidegger se najbolj evidentno posveča tesnobi v *Biti in času*. V nasprotju z (ontičnim) strahom tesnoba ni usmerjena na določen objekt ali dogodek: če je strah vselej določen, je tesnoba neka razpoka, nek prelom, ki se v tubiti pojavi že samo zaradi konstitucije *biti-v-svetu*. Tesnoba je eksistencialno-ontološko pomembno, temeljno počutje tubiti. Zakaj? Eksistencialna analitika tubiti izpostavi bit tubiti tako, da poišče najizvornejšo možnost razklepanja tubiti. Najbolj poenostavljen način tega razklepanja, s katero pride na »*svetlo strukturna celota iskane biti*«, je analiza fenomena tesnobe. Tesnoba je temeljno počutje tubiti, ki izvira od znotraj in prebuja oziroma spravlja na plano neko specifično nelagodje, da ne rečemo grozljivo nedomačnosti, kar Heidegger zapiše z nemškim terminom *das Unheimliche*. Tubit je naenkrat vržena v nedomačnost, ko se vsakodnevne stvari odmaknejo in se prikaže brezno tesnobe; tesnoba pa obenem preprečuje tubiti, da bi se povezovala s svetom in s sabo na vsakodnevni način. Tubit v trenutku nastopa tesnobe izgubi interes za svet, ki ga sedaj preko same tesnobe uvidi v celoti: od nastopa te zareze naprej lahko tubit na svojo eksistenco šele dobro pogleda od zunaj. Tesnoba je tista, ki prežene tubit iz udomovljenosti, domačnosti. Domači,

znani svet postane *unheimlich*, spremeni se v nedomači in tuji svet, tubit pa v trenutku ne more biti več v skrbi zanj. Tesnoba in *unheimlich* sta v Heideggerjevi zgodnji filozofiji skrita, vendar fundamentalna načina biti, ki sta konstitutivna za specifično formiranje odprtosti same tubiti. Ko se v tesnobi soočamo s specifično ravnjo samih sebe, naseljujemo neko tuje, še ne videno perspektivo, ki tesnobo samo razlikuje od vseh drugih razpoloženj. Kot je dejal Heidegger, vstopimo skozi tesnobo v neko zelo odlikovano razpoloženje, ker se v tesnobi počutimo *unheimlich*.

Freudov psihoanalitski pogled na tesnobo bo seveda nasproten, neprimerljiv s Heideggerjevim, vendar lahko obenem, v svoji drugi opredelitvi, nakazuje na nekatere podobnosti. Prva razlika med njima je gotovo ta, da je Freud svojo teorijo tesnobe postavil na osnovi kliničnih opazovanj pacientov, na osnovi teh opazovanj je tudi postavil več teorij o tesnobi, razlikoval pa je več vrst tesnobe. Za tukajšnjo rabo bo verjetno dovolj, če rečemo, da se je Freud tesnobi najbolj eksplicitno posvečal v tekstu *Inhibicija, simptom in tesnoba*, za katerega Lacan v svojem deset seminarju o tesnobi pravi, da se posveča vsemu drugemu – razen tesnobi. Že iz tega zapisa lahko slutimo, da je Freudova misel o tesnobi kompleksna in razdrobljena na obrobne obravnave ter zato, nemara prav tako kot Heideggerjeva, nekonsistentna. Pri obeh se je ta tematika pojavljala v različnih kontekstih in v različnih spisih, tudi zato ta naš kratki prikaz nima nobene druge ambicije, kot to, da nakaže neke fragmente, ki so za oba bistveni. V omenjem spisu je Freud tesnobo opredelil kot afekt, ki nastopi ob neki nevarnosti, kar je obveljala kot njegova »druga teorija tesnobe«, ki jo lahko na generalni ravni ločujemo od prve, kjer je nakazoval, da je tesnoba izkaz potlačenega seksualnega afekta. Tesnoba pa je lahko tudi spontana reakcija, ki nastane ob notranji ali zunanji travmatični situaciji. Čeprav ostaja v teh opredelitvah pri Freudu tesnoba zgolj signal, zgolj nek provizorični znak, ki nakazuje na nekaj večjega v psihičnem aparatu, in je kot taka brez objekta, pa bo Freud razlikoval tudi številne oblike tesnobe. Tako je med drugim omenil kastracijsko tesnobo in tesnobo, ki nastopi ob smrti – vendarle pa bo vsako njeno »podvrsto« tudi skrbno definiral, namreč kastracijska tesnoba nastane kot posledica nevroz, spet druge, kot recimo ta ob smrti, pa so posledica psihoze. Freud pa se bo k sami analizi *das Unheimliche* podal tudi zato, da bi

dognal, kaj je tisto jedro »... *ki omogoča, da znotraj tesnobnega prepoznamo nekaj kot „grozljivo*".«[29] Atribute same tesnobe v tem spisu tako že izhodiščno povezuje z grozljivim, tesnobo postavlja tesno ob bok *das Unheimliche*.

Pri Freudu je tesnoba afekt, ki kaže na različne odgovore psihičnega aparata. Lacan pa bo takemu konceptu tesnobe dodal profiliran, izdelan in zelo pomenljiv okvir: to je dom in iz njega izvirajoča domačnost. Lacan bo Freudovo branje tesnobe kot signala prestavil na drugi nivo in ga bo tesno povezal z *das Unheimliche*. Lacanova morda središčna izjava, ki povezuje tesnobo in domačnost, gre takole »*Fenomen tesnobe nastane, ko v okvirju vznikne heimlich. Zato je lažno reči, da je tesnoba brez objekta.*«[30]

Das Unheimliche

S tem nakazilom se premikamo k zadnji etapi te zasilne primerjave Heideggerjevega in Freudovega dela. V grobem, na robovih, bomo pretresli njuno mišljenju *das Unheimliche*, ki je pri obema nekaj izmuzljivega, nekaj težko zapopadljivega, nekaj, kar se giblje na robu domačega in nedomačega, varnega in grozljivega. Ali lahko rečemo, da je prav *das Unheimliche* tisto nekaj, kar lahko združuje tako različna misleca?

V nemški besedi *das Unheimliche* se skriva pomenska večplastnost, ki gre dalje od običajnega slovenskega prevoda, ki pod to besedo razume nekaj nedomačega, strašljivega, grozljivega, tesnobnega in skritega, ki nas preganja. Zaradi te dvoumnosti, pa tudi zato, ker se je kot teoretski termin že zasidral v sodobni filozofiji, ga puščamo neprevedenega. *Das Unheimliche* je torej nek preostanek, neka izmuzljiva minimalna prisotnost, ki se ga ne da zvesti na racionalne postulate merljivega in dejstveno preučljivega razumskega nagiba znanosti. Njegov »vznik« postavljajo v širši čas meščanskega preporoda, kot so antika, renesansa, razsvetljenstvo in moderna, pri čemer lahko najbolj

29 Freud, ibid. str. 291.
30 Lacan, ibid, str. 82.

ekspliciten začetek in ekspanzijo pripišemo obdobju 18. stoletja.[31] Na hitro zgleda *das Unheimliche* kot temni, črni brat razsvetljenskega projekta, ki je hotelo z razumom osvetliti spoznavno polje človekovega bivanja in se je moralo pri tej strukturi ustaviti, obmolkniti, saj je ni zmoglo racionalno prijeti in podvreči spoznavnemu procesu. Z nastopom moderne in njenih idej napredka, presežka in novosti, ki fungirajo kot sintagme razsvetljenstva, pa postane *das Unheimliche* morda nek dominanten in reprezentativen, inherentni del same moderne. O tem med drugim priča odtis, ki ga je pustil na delu Heideggerja in Freuda.

Če začnemo biografsko, lahko ugotovimo, da je med prvima objavama na to temo pri obeh minilo osem let. Freud je po dolgih letih potegnil iz predala spis, kjer je začel svojo pionirsko analizo te specifične vrste grozljivega, in je tako napisal leta 1919 izdani esej, ki velja med njegovim opusom za enega bolj spekulativnih. Heidegger se bo k tej temi večkrat vračal, najbolj eksplicitno lahko to vprašanje najdemo v treh njegovih delih: *Biti in čas* (1927), *Uvod v metafiziko* (1935) in *Predavanja o Hölderlinovi himni Ister* (1942), omembe pa se pojavljajo znotraj njegove celotne misli. Nobeden od njiju pri svoji analizi ne referira na drugega. David Farrell Krell ugotavlja,[32] da bi se moral Heidegger med vsemi Freudovimi spisi posvetiti ravno eseju *Das Unheimliche*. Do sredine dvajsetih let prejšnjega stoletja, ko je Heidegger predaval o tematikah iz *Biti in časa* ter prvič pisal eksplicitno o *unheimlich*, je imel različne možnosti, da je prebral Freudov spis, ki je do tedaj izšel v štirih različnih edicijah.[33] Čeprav ravno Farrell Krell ugotavlja, da Heideggerjeva fenomenološka analiza strahu in tesnobe v predavanju iz leta 1925 zelo spominja na Freudov nabor izkušanja strukture *das Unheimliche* iz drugega

31 Pri tem se naslanjamo na vsaj dva avtorja: na Nicolasa Royla in njegovo monografijo *The Uncanny* (Manchester University Press, Manchester 2003) ter Mladena Dolarja in njegov članek *Strah hodi po Evropi (v: Strel sredi koncerta*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2012).
32 Glej njegovo knjigo, kjer se ukvarja ravno z vprašanjem das Unheimlicha pri Freudu in Heideggru: David Farrell Krell, *Archeticture: Ecstasies of Space, Time and the Human Body*, State University of New York Press, 1997.
33 Leta 1919 v reviji Imago, 1922 – S. K. S. N., 1924 prvo znotraj G. S. in nato še v reviji Dichtung und Kunst.

dela njegovega spisa, ni mogoče zatrdno vedeti, ali je Heidegger prebral ta Freudov spis ali ne.

Druga paralela, na kateri iščemo podobnosti ali razlike pri obravnavi *das Unheimliche*, je področje, kamor ga umeščata: pri obeh gre za isto besedo, ki se vpenja v neko zadržanje, ki se giblje na meji domačega in nedomačega, vendar ga Heidegger pripenja na razpoloženje človeka nasploh, mogoče lahko rečemo, da ga povezuje z neko ontološko ravnjo človeka, Freud pa ostaja bolj na področju estetike, čeravno na tisti njeni plati, ki ostaja bolj zanemarjena, saj se estetika nerada ukvarja z nečim »*protislovnim, odbijajočim, mučnim*«. Medtem ko bo ta Heideggerjev ontološki projekt povezal *das Unheimliche* z domom kot takim, pa se Freudova teoretska fiksacija ves čas giblje na neki prostorski ravni, na meji med domačim in nedomačim, vendar je ta tako evidentna, da je sploh ne postavlja pod vprašaj. Verjetno ravno zato to »prostorsko podstat« pušča teoretsko dokaj odprto in se raje posveča predvsem literaturi in drugim primerov vznika tega občutka iz vsakdanjega življenja, dom in opredeljevanje neke domačnosti pa bosta pri njem ostajala na robu. Tudi če se bo Heidegger pri svojih eksplikacijah deloma naslanjal tudi na literaturo (predvsem na Sofoklejevo Antigono), bo o mišljenju *das Unheimliche* govoril takrat, ko se bo ukvarjal z razumevanjem tubiti in njene odprtosti ter z vprašanjem doma, ki ga bo ravno tu najbolj eksplicitno zastavil. K vprašanju doma se bo, tudi preko mišljenja *das Unheimliche,* Heidegger bolj intenzivneje vračal v dveh različnih momentih svojega mišljenja: sprva v *Biti in času*, torej skozi eksistencialno analitiko tubiti, kasneje pa v času po obratu, kjer ga bo postavil v horizont bitnozgodovinskega mišljenja in samega prebivanja. V *Biti in času* bo nedomačnost kot posebno »vrsto« tesnobe, *Unheimlichkeit*, mislil ekplicitno kot »ne-biti-dom« (*das Un-zuhause*). Heidegger v tem prvem obdobju povezuje *das Unheimliche* z dvema večjima področjima, ali, bolje rečeno, fenomenoma: prva je tesnoba, drugi je dom. Ker je bit tubiti dana kot *bit-v-svetu*, ki se kaže kot odprtost tubiti, je sama tesnoba tista, ki pokaže tubiti pravi obraz sveta: svet se tubiti pokaže šele preko nedomačnosti tesnobe. Tesnoba in nedomačnost sta skupaj z nekim izrazito abstraktnim pojmom doma tako za Heideggerja že pri prvi obravnavi

das Unheimliche ključnega pomena, tematika doma pa ostaja centralna tudi pri dveh predavanjih, kjer se bo ukvarjal s tem vprašanjem.

Freud bo sicer omenjal izraz »*unheimlich hiša*«, torej hiša, v kateri straši, deloma bo govoril tudi o domačnosti sami, vendar pa doma kot takega v svojem širokem naboru primerov, kjer pride na dan to grozljivo, to nedomače, ne bo posebej izpostavljal. Skorajda lahko rečemo, da dom kot tak zanj v povezavi s tem občutkom ni neka prominentna tema: čeprav se *unheimlich* sicer pojavi takrat, ko naj bi nekaj skritega, zakritega, prišlo na dan, ko to domače začne drseti proti nedomačemu in grozljivemu, lahko to občutje (ne glede na dom kot tak) zbujajo tudi odrezani udi, animizem, magija, čarovništvo, kastracijski kompleks, nenamerno ponavljanje itd. Če skušamo torej Freudovo in Heideggerjevo razumevanje *das Unheimliche* primerjati glede na njuno področje umeščanja te tematike, lahko vidimo, da smo pri enem postavljeni bolj na področje ontologije, pri drugem bolj v polje estetike.

Kar ju pri njunem mišljenju te entitete povezuje, je to, da bosta oba, ne glede na razlike, vstopala v to polje takrat, ko bosta obravnavala tesnobo, ne pa strah. Strah je za oba, poenostavljeno povedano, nekaj, kar preži s strani zunanjega okolja in je pokazatelj tega, da nas nekaj ogroža. Freud na začetku svojega spisa *Das Unheimliche* pravi, da želi identificirati »... *to skupno jedro, ki omogoča, da znotraj tesnobnega prepoznamo nekaj kot „grozljivo“*.«[34] Pri Heideggerju imamo pri bolj površnem branju *Biti in časa* celo občutek, da je *Unheimlickeit*, s katerim tu operira in do katerega pride znotraj analiza fenomena tesnobe, le neka posebna podzvrst tesnobe. Redki interpreti tega pasusa *Biti in časa*, pa se strinjajo, da velja že to začetno Heideggerjevo opredelitev ločevati od splošne definicije *unheimlich* kot nekega »čudnega, pošastnega občutka«, saj izgleda, da Heidegger ne referira zgolj na nek občutek, ampak na *unheimlich*, ki odkriva posebno plast človekove eksistence in njegovega bistva.

Čeprav bosta tako oba pri oženju svoje analize o *das Unheimliche* temu dodajala pridevnike, kot so grozljivo, strašljivo, nedomače, skrito in prikrito, ostaja pri obeh tesnoba glavna podstat, na katero se *unheimlich* najbolj prilepi. Kar pa ju

34 Freud, *Das Unheimliche*, ibid, str. 291.

v obravnavi te strukture še povezuje, je to, da jo nihče od njiju ne dokončno opredeli in definira. Oba nizata primere, podajata podrobne analize, opisujeta in krožita okrog te izmuzljive strukture, nakazujeta vse njene možne oblike, vendar končno definicijo izpustita. Tako je ta umankana dokončna fiksacija, ki pokaže na pravo naravo *das Unheimliche*, še dodatna skupna raven.

Kar pa ju korenito razlikuje, in tu se bomo strinjali z analizo Katherine Wilthy,[35] je status, ki ga dodeljujeta tej strukturi: pri Heideggerju gre za koncept, ki je domala imanenten človekovi eksistenci, pri Freudu gre za občutek. *Unheimlich* je pri Heideggerju v celoti del njegovega ontološkega projekta in čeprav na prvi pogled zgleda strukturiran na podoben način kot Freudov občutek *unheimlich*, pri njem ne gre zgolj za neko zadržanost, ki vznikne naključno. Tubiti je že izvorno zadano, da se kot tisto odprto zave svoje končnosti in ravno iz razumevanja te končnosti postane, je *unheimlich*. *Unheimlich* je vpisan v osnovno kodo tubiti zaradi njene odprtosti, je imanenten koncept, ki zajame človeka. Še več: Heidegger ravno termin *das Unheimliche* na več mestih izbere za to, da poda – morda edino? – definicijo človeka, ko zapiše, da je »človek *najnedomačnejše* (*das Unheimlichste*)«.[36]

Zato lahko v zadnji instanci, ko primerjamo Freuda in Heideggerja, rečemo, da se Freudov pacient/človek občasno počuti *unheimlich*, Heideggerjeva tubit pa enostavno je *unheimlich* in se temu »biti« *unheimlich* nikakor ne more izmuzniti. Prav zato lahko govorimo o Heideggerjevem in o Freudovem razumevanju *das Unheimliche*, ki ju ne velja enostavno enačiti in površno združevati. Sama substanca *das Unheimliche* ostaja pri njiju v temelju različna, drugačna. Vendarle pa je ta širina te entitete, te nasilne geste, ki gre od zajetja samega bistva (modernega) človeka pri Heideggerju, do tega, da postane znotraj psihoanalize mišljen kot neka ključna točka moderne, ki stopi na izpraznjeno mesto svetosti in absoluta, vidna ravno v tem, da postane

35 Glej njeno doktorsko dizertacijo: Katherine Wilthy, *Heidegger on Being Uncanny*, ProQuest, UMI Dissertation Publishing 2011.
36 Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, prevedel Aleš Košar, Slovenska matica, Ljubljana 1995, str. 150.

potencialna združevalna, skupna hrbtna stran dveh tako različnih projektov, kot sta psihoanaliza in fenomenologija.

Z neko detajlno analizo, ki smo jo opravili na drugem mestu,[37] je možno *das Unheimliche* izpostaviti kot skupni imenovalec modernosti, kot ta enotujoč temelj, za katerega se zdi, da bistveno določa prostor ob koncu metafizičnega mišljenja, prostor 20. stoletja, ki ga prečijo tesnoba, nedomačnost, brezdomovinskost, kar lahko mislimo z določujočima mislecema tedanjega časa, Martinom Heideggerjem in Sigmundom Freudom.

37 Glej Mateja Kurir Borovčić, *Arhitektura v filozofiji; Refleksija arhitekture kot sodobne umetniške forme v hermenevtični in strukturalistični filozofiji dvajsetega stoletja*. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2013; Mateja Kurir Borovčić, *Arhitektura arhitekture – O pomenski zgradbi besede arhitekture od antike do modernizma*, Phainomena XXI/80-81, Ljubljana 2012.

Sebastjan Vörös

OKROGEL TRIKOTNIK ALI MILJO VISOK MONOCIKEL? O MOŽNOST IN NATURALIZACIJE FENOMENOLOGIJE

1. Nenavadno zavezništvo: sanjarija ali resničnost?

V zadnjih dveh desetletjih smo bili na področju proučevanja zavesti priča razmeroma plodovitemu, četudi nekoliko nenavadnemu sodelovanju med kognitivno znanostjo in fenomenologijo.[1] Da je omenjeno »akademsko tovarištvo« vse prej kot samoumevno, je razvidno že iz dejstva, da sta se obe disciplini še do pred kratkim motrili z nemajhno mero skepse in nezaupanja: kognitivni znanstveniki so fenomenologiji očitali, da je neznanstvena in subjektivistična, fenomenologi pa so na to odgovarjali, da je (kognitivna) znanost redukcionistična in epistemološko naivna. A kot uči izkušnja, poskrbijo krizne razmere velikokrat za neobičajne naveze, in tako so v luči perečih in še vedno globoko skrivnostnih

1 Ker ima izraz »fenomenologija« v kognitivni znanosti in sodobni filozofiji duha (zlasti analitične provenience) vrsto različnih pomenov (uporablja se npr. kot generični naziv za vse izkustvene pojave, kot sopomenka za kvalije oz. takšnosti itd.), bi veljalo eksplicitno poudariti, da se bo v pričujočem prispevku ta izraz nanašal na posebno filozofsko tradicijo, ki jo je na začetku 20. stoletja uvedel Husserl in so jo kasneje na različne načine dopolnjevali, dograjevali, pa tudi pomembno spreminjali misleci, kot so Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre itd.

vprašanj, ki pestijo problem zavesti, postale meje med obema disciplinama veliko bolj porozne, kot so bile poprej. Avtorji na obeh bregovih akademske ločnice so pričeli opozarjati, da med fenomenologijo in kognitivno znanostjo obstajajo pomembna stičišča in da bi bilo namesto apriornega odklanjanja ustrezneje pogledati, ali in na kakšen način bi disciplini lahko vstopili v konstruktivni medsebojni dialog.

V pričujočem prispevku skušamo očrtati najpomembnejše vidike tovrstnega zbliževanja s posebnim poudarkom na ideji o »naturalizaciji fenomenologije«. Zadane naloge se lotimo v dveh korakih: v prvem si ogledamo, ali je takšno povezovanje sploh *načelno izvedljivo*, v drugem pa, ali do njega lahko pride *na ravni prakse*. Da bo distinkcija med *logično* (načelno) in *naravno* (praktično) (ne) možnostjo nekoliko bolj nazorna, si oglejmo dva primera: okrogel trikotnik in miljo visok monocikel.[2] Jasno je, da gre pri *okroglem trikotniku* za nekaj, kar je logično oz. pojmovno nemogoče: že sama definicija trikotnika, ki pravi, da je trikotnik lik s tremi stranicami, namreč ne dopušča, da bi bil trikotnik okrogel. Ali drugače, ni si mogoče logično neprotislovno zamisliti lika, ki bi bil trikoten in obenem okrogel. In ker je okrogel trikotnik *logično* nemogoč, je hkrati tudi *naravno* nemogoč: nekaj, kar je pojmovno protislovno, ne more obstajati v naravnem svetu. Pri *miljo visokem monociklu* pa je situacija nekoliko drugačna. Čeprav je tak monocikel pojmovno mogoč (logično neprotisloven), je verjetnost, da bi ga kdo dejansko izdelal, zanemarljivo majhna.

Temeljni vprašanji, ki nas bosta v okviru naše razprave zanimali, se torej glasita: gre pri spoju fenomenologije in kognitivne znanosti za logično protislovje, sorodno okroglemu trikotniku, ki sicer lahko obstaja na ravni *besede*, ne pa tudi

2 Tukaj v zelo ohlapnem smislu sledimo dihotomiji, ki jo navaja Chalmers v svojih odmevnem razmisleku o (ne)možnosti obstoja fenomenoloških zombijev. Fenomenološki zombiji so bitja, ki so fizično istovetna ljudem, a so brez izkustev/doživetij: čeprav jih torej »navzven« (na podlagi fiziološko-anatomskega ustroja in/ali vedênja) ni mogoče razlikovati od »normalnih« ljudi, so »navznoter« oropani vsakršnih fenomenoloških stanj. Kot je bralcu bržda znano, uvede Chalmers fenomenološke zombije kot del miselnega eksperimenta, s katerim skuša pokazati, da so duševna stanja resda naravno (praktično), ne pa tudi logično (pojmovno) odvisna od možganskih, in da so zato redukcionistični pristopi v filozofiji duha zgrešeni (Chalmers 1996: 94–99).

na ravni *pojma*? In nadalje, če se izkaže, da je omenjeni spoj načeloma mogoč, ali je nemara obsojen na večno bivanje v muzeju ekstravagantnih umislekov kakor miljo visok monocikel, ki najbrž ne bo nikoli uzrl sončnega sija dejanskega obstoja? V prispevku bomo zagovarjali mnenje, da sta odgovora na obe vprašanji negativna, tj. da ne le, da spoj med obema disciplinama (logično) *je* mogoč, temveč da že obstajajo *konkretni nastavki*, kako bi takšno sodelovanje lahko potekalo.

2. Okrogel trikotnik: načelni pomisleki

Preden se lotimo obravnave načelne (ne)možnosti, si na kratko oglejmo, kako je do povezovanja med obema disciplinama sploh prišlo. Kognitivna znanost je razmeroma mlada interdisciplinarna veda, ki je nastala na prelomu prejšnjega stoletja in se ukvarja – če njen predmet karseda posplošimo – s proučevanjem človekove duševnosti, pojmovane kot zbir kognitivnih (spoznavnih) procesov. Čeprav se je izvorno razvila v znamenju upora zoper behavioristične pristope, sta prevladujoča paradigmatska okvira v 70. in 80. letih – kognitivizem in konekcionizem –, ki sta izhajala iz prepričanja, da je človekov kognitivni aparat zgrajen kot računalnik, ostala zvesta dediča svojih intelektualnih predhodnikov. Resda sta si drznila pogledati, kaj se dogaja *v* zloglasni črni škatli duševnosti, a sta obenem onemogočila vsakršno govorjenje o tem, kakšno naj bi bilo to dogajanje *za* sámo škatlo: »[V]ideti je, da nam kognitivna znanost pojasnjuje, kako kognitivni duh/možgani delujejo sami *po* sebi, in ne, kako pride do tega, da delujejo tudi sami *za* sebe« (Roy *et al.*, 1999: 12).

Od 80. let dalje pa je vse več avtorjev pričelo opozarjati, da je prevladujoče razumevanje duha kot stroja za procesiranje informacij nezadostno, saj sistematično spregleduje bistveno lastnost zavesti, namreč njen *kvalitativni* (Jackson, 1982/2002), *fenomenalni* (Jackendoff, 1987) ali *kako-je-biti* (Nagel, 1974) značaj. Po Chalmersu (1995) je »težek problem« zavesti – problem, ki naj bi bil za razliko od »lahkih problemov« v okviru sodobne naravoslovne znanosti *načelno* nerešljiv – »problem [subjektivnega] izkustva«:

Kako naj pojasnimo, da obstaja nekaj takega, kot je imeti duševno podobo ali izkušati čustvo? Čeprav obstaja splošni konsenz, da se izkustva porajajo iz fizične

osnove, nimamo nobene razlage, zakaj in kako do tega pride. Zakaj naj bi fizično procesiranje informacij vzbudilo bogato notranje življenje? Z objektivnega vidika se zdi to nerazumno, in vendar vidimo, da je tako. (Chalmers, 1995: 201)

Ti in podobni pomisleki so vzbudili ponovno zanimanje za prvoosebne pristope: porajale so se zahteve, da je sodobno kognitivno znanost potrebno obogatiti z novimi metodami, ki bi omogočile sistematično in disciplinirano proučevanje zavesti in živetega izkustva (npr. Depraz *et al.*, 2003; Gallagher, 1997; Varela *et al.*, 1991.; Varela, 1996; Varela in Shear, 1999). V iskanju izboljšanih prvoosebnih metodologij, ki bi pomagale ubežati dihotomiji »znanstveni (in zato neizkustveni) *objektivizem* proti introspekcionističnemu (in zato neznanstvenemu) *subjektivizmu*«, so se mnogi avtorji naslonili na fenomenološko tradicijo. Razlogi za to nenavadno – in za marsikaterega tradicionalističnega filozofa duha domala bogokletno – meddisciplinarno spogledovanje so bili dvojni: prvič, na področju (sistematičnih) prvoosebnih pristopov naj bi fenomenologija prekašala vse druge kandidate, in drugič, med fenomenološkimi opisi izkustvenih podatkov in ugotovitvami sodobne nevroznanosti naj bi se izrisovale pomenljive vzporednice.

Tako so se kmalu začeli pojavljati modeli (Marbach, 1993, 2003; Roy *et al.*, 1999; Varela, 1996), ki so iskali različne načine in poti, kako fenomenologijo kar najučinkoviteje *naturalizirati*, tj. vpeti v (tako ali drugače razumljen) naturalistični okvir kognitivne znanosti. Ideja o »naturalizaciji fenomenologije« pa je seveda dvignila nemalo prahu in njeni zagovorniki so se znašli v navzkrižnem ognju kritik s tako kognitivne kakor fenomenološke strani. Pomisleke enih in drugih lahko še najbolje ponazorimo, če si ogledamo temeljno protislovje, ki po mnenju Overgaarda pesti vse tovrstne poskuse meddisciplinarne integracije: ti namreč po eni strani izpostavljajo nereducibilnost zavesti in trdijo, da mora kot izhodišče za vse analize služiti ravno *izkustvena sfera*; po drugi strani pa privzemajo odzadnje predpostavke kognitivne znanosti, ki ontološki primat pripisujejo *nevrobiološki sferi* (Overgaard, 2004: 366). Kritiki s *kognitivne* strani so nasprotovali zlasti prvi postavki in izpostavljali, da izkustvena domena ne more biti izhodišče vseh analiz ter je zato za (kognitivno) znanost neuporabna; kritiki s *fenomenološke* strani pa so nasprotno oporekali drugi postavki in izpostavljali, da je srčika fenomenološke metode, kakor jo je zasnoval Husserl, nezdružljiva s temeljnimi (metafizičnimi

in epistemološkimi) predpostavkami sodobne (kognitivne) znanosti. V nadaljevanju si bomo ogledali vsak pomislek posebej in proučili, ali je mogoče nanju prepričljivo odgovoriti.

2. a. Kognitivna kritika ali o duševni gimnastiki

Pričnimo s prvo polovico. Najostrejši med kritiki na kognitivnem spektru fenomenologiji očitajo, da ni nič drugega kakor »presežen raziskovalni program« (Metzinger, 1997), »nekakšna introspekcionistična duševna gimnastika« (Dennett, 1987), ki je »intelektualno obubožala pred vsaj petnajstimi leti« (Metzinger, 1997) ter zato kognitivni znanosti ni in ne more biti v nobeno korist. Pri tem se seveda nemudoma poraja vprašanje, čemu tako ostro in kategorično zavračanje. Dennett ga utemeljuje z mislijo, da fenomenologiji »ni uspelo najti ene same, ustaljene metode, s katero bi se vsi strinjali«, zato »obstajajo zoologi, ne pa tudi fenomenologi: nekontroverzni strokovnjaki za naravo stvari, ki plujejo v toku zavesti« (Dennett, 2012: 63). In ker je za fenomenologijo značilno, da k pojavom pristopa po (nezanesljivi) prvoosebni poti, se v primeru nasprotujočih si trditev ne more sklicevati na noben (nevtralni? zunanji?) kriterij, s katerim bi razrešila nastali spor. Če denimo nekdo izjavi: »To je najčistejša modra, kar jih je mogoče zaznati,« in nekdo drug na to odvrne: »Ne bo držalo, vsebuje namreč odtenek zelene,« fenomenologi ne bodo mogli priti do intersubjektivnega konsenza, katera (če sploh katera) od navedenih trditev je pravilna. Metzinger zato sklene, da se za fenomenološke »podatke« samo *zdi*, da so podatki, a v resnici to niso. Da bi namreč neka »reč« veljala za podatek, mora biti intersubjektivno preverljiva, medtem ko fenomenološka opažanja ostajajo na ravni dozdevnosti (Metzinger, 2003: 591). Skratka: ker fenomenologija nima *izdelane metode*, s katero bi prišla do *intersubjektivno preverljivih podatkov*, je obsojena na *subjektivistični relativizem* in zato ne more prerasti v vedo, ki bi bila zmožna obogatiti naše poznavanje duševnosti. Je le reciklirana različica »introspekcionizma«, ki nekritično ponavlja napake svojih predhodnikov, in je zato neizbežno zapisana propadu.

Predlagam, da se s to argumentativno kačo spopademo tako, da jo zagrabimo pri repu, tj. pri očitku, da fenomenologija ni nič drugega kakor v nova

oblačila odeta introspekcija. Zagovornikom naturalizacije fenomenologije sta na voljo vsaj dva odgovora. Prvič, tudi če bi fenomenologija bila istovetna z introspekcionizmom – kar je zelo problematična domneva –, je vprašljivo, ali bi bila zato res obsojena na propad, o čemer pričajo (sodobni) introspekcionistični pristopi, ki sicer izhajajo iz posameznih (atomarnih) izkustev, a z namenom priskrbeti splošne (intersubjektivno preverljive) doživljajske konstante (npr. Petitmengin *et al.*, 2013; Petitmengin in Bitbol, 2009). Drugič, in kot že omenjeno, obstajajo dobri razlogi za trditev, da je istovetenje (klasične) introspekcije s fenomenološkimi analizami neutemeljeno. Ključna razlika med obema pristopoma je, da se prva skuša prebiti do »izkustvenih atomov«, medtem ko slednje ne zanimajo toliko *duševne posamičnosti* (npr. vprašanja, katera barva je »bolj modra« ali katera elipsa »bolj ovalna«) kakor *transcendentalne* strukture izkustva, tj. strukture, ki izkušanje sveta *sploh omogočajo*. Če bi namreč radi razumeli doživljajske »danosti« in se (kot se glasi Husserlova znana maksima) »vrnili k stvarem samim«, moramo biti zmožni ločiti to, kar *res izkušamo*, od tega, kar *mislimo, da izkušamo*, tj. od tega, kar smo v izkustvo vnesli naknadno ali »od zunaj« (odzadnje predpostavke, pričakovanja itd.). Da bi torej razumeli pojave v *njihovi pojavnosti* in ne v *njihovi domnevnosti*, moramo biti zmožni izluščiti »sámo možnost in strukturo fenomenalnosti«, odkriti »bistvene strukture in pogoje« izkustvenosti, ki pa niso individualni, temveč *univerzalni* in zato *intersubjektivno preverljivi*. Ne zanima nas torej, kako svet zaznavaš ti ali kako ga zaznavam jaz, temveč »*kako je možno*, da svet zaznava *kdorkoli*« (Gallagher in Zahavi, 2008: 26).[3]

Fenomenološka tradicija je v ta namen – in s tem prehajamo k očitku, da fenomenologiji nikoli ni uspelo razviti zanesljive metodologije – razvila vrsto orodij (Depraz *et al.*, 2003; Gallagher in Zahavi, 2008; Kordeš, 2013; Schmicking, 2010; Varela, 1996), ki nam pomagajo prodreti do transcendentalnega »ogrodja« pojavnosti. Seveda bi lahko kdo ugovarjal, da te metode niso splošno sprejete in

3 Za nekoliko drugačno interpretacijo odnosa med prvo- in tretjeosebnimi pristopi glej Markič, 2012.

stoodstotno zanesljive ter da je to temeljni razlog, zakaj bodo fenomenološka orodja za (kognitivno) znanost *vselej* neuporabna. Toda zagovornikom naturalizacije sta tudi to pot na voljo vsaj dva odgovora: prvič, zavrniti fenomenologijo, ker ji ni uspelo priti do splošnega konsenza glede metodoloških vprašanj, se zdi preveč radikalno, saj bi to zahtevalo tudi zavrnitev več znanstvenih teorij, ki v sodobni znanosti zavzemajo osrednje mesto, npr. teorije evolucije (Varela, 1996: 334; Zahavi, 2007: 37). In drugič, dejstvo, da neka metoda ni stoodstotno zanesljiva, še ne pomeni, da je napačna, in vprašamo se lahko, kakšna bi bila podoba sodobne znanosti, če bi iz nje odstranili vse metode in teorije, ki niso stoodstotno zanesljive. Z besedami Zahavija: »Kateri zdravnik bi si drznil trditi, da bi morali zato, ker mamografija ni popolnoma zanesljiva, zavzeti nevtralno držo glede obstoja raka? (Zahavi, 2007: 38)«

2. b. Fenomenološka kritika ali o strašilu transcendentalizma

In tako smo prispeli na prag kritik s fenomenološke strani. Glavna ost tovrstnih kritik je vezana na fenomenološki antinaturalizem in zgoraj omenjeno transcendentalno naravo zavesti (Moran, 2013; Glendinning, 2007). Za kaj gre? Edmund Husserl, čigar delo predstavlja enega od poglavitnih virov navdiha za zagovornike naturalizacije fenomenologije, je naturalizmu nasprotoval iz dveh razlogov. Najprej so tu *znanstveni* pomisleki oz. t. i. *problem matematizacije*. Husserl je bil mnenja, da matematični jezik, ki tvori hrbtenico sodobne znanosti, ni primeren za zajetje fenomenoloških podatkov: »V filozofiji ni mogoče definirati tako kot v matematiki; vsako posnemanje matematičnih postopkov v tem primeru ni samo neplodno, ampak tudi napačno in ima najhujše posledice« (Husserl, 1997: 22–23). Proučevanje doživljajskega sveta namreč sodi v kategorijo »opisne eidetike«, ki ima opraviti z neeksaktnimi bistvi, medtem ko sodi matematika v kategorijo »aksiomatske eidetike«, ki ima opravka z eksaktnimi bistvi. In ker je formalizacija (matematizacija) nepogrešljiva za naturalizacijo, fenomenologije po Husserlu ni mogoče naturalizirati. Toda Roy *et al.* opozarjajo, da je bil Husserlov ugovor veljaven za takratni čas, da pa je z razvojem novih matematičnih postopkov izgubil na prepričljivosti. Postulirani kontrast med

matematiko in fenomenologijo je zato posledica »zmotne domneve, da omejitve matematičnih in naravoslovnih znanosti takratnega časa niso relativne, ampak absolutne« (Roy *et al.*, 1999: 42). Ker subjektivno izkustvo »sestoji iz kompleksnega večdimenzionalnega toka, v katerem se porajajo izstopajoči trenutki zaznave, mišljenja, domišljije, spominskih reprezentacij, sprememb v budnosti, pozornosti, čustvih itd.«, strukturne konstante, ki jih dobimo s fenomenološko redukcijo, po svoji naravi niso statične, temveč dinamične in posledično dovzetne za analizo v sklopu *teorije dinamičnih sistemov* (Rudrauf *et al.*, 2003: 50). Ta se zato ponuja kot nekakšen formalni »most« med fenomenološko in znanstveno domeno (k teoriji dinamičnih sistemov se bomo vrnili na koncu naslednjega razdelka).

Toda za problem naturalizacije fenomenologije niso toliko ključni Husserlovi znanstveni kolikor *filozofski* pomisleki (Zahavi, 2004: 335). Za kakšne pomisleke gre in zakaj je bil naturalizem Husserlu tako gorak, da ga je proglasil za *zgrešeno filozofijo* (*ibid.*)? Poglavitni razlog se skriva v tem, da naturalistične razlage po njegovem mnenju preprosto niso kos nalogi, ki so si jo zadale. Naturalizem namreč pojmuje zavest kot *predmet v svetu* – predmet, enakovreden vulkanom, slapovom, kepam zlata, atomom in črnim luknjam –, a pri tem spregleduje/pozablja, da je zavest tudi *subjekt za svet*, tj. pogoj možnosti, da se neka stvar sploh pojavi kot predmet (da je takšna, kot je, in ima pomen, ki ga ima). Predmeti se nam kažejo *kot predmeti* le *v izkustvu*: doživljajska sfera je nepogrešljivi pogoj možnosti vsakršne predmetnosti, je tisto, kar »metanje predse« sploh omogoča. Povedano drugače, po Husserlu je glavna pomanjkljivost naturalizma to, da ni zmožen pojmiti zgoraj omenjene *transcendentalne* razsežnosti zavesti (Zahavi, 2010: 5):

> Za fenomenologa je vsak pristop, ki pri opisovanju stvari in dogodkov v svetu ne izhaja iz zavesti, nesprejemljivo redukcionističen. Zato se že na tej točki zdi, da fenomenoloških in nevroznanstvenih pristopov ni mogoče zbližati. (Overgaard, 2004: 367)

Ne gre torej za to, da bi nas pri takšnem podvigu čakale ogromne *pragmatične* ovire, kot bi nas radi prepričali Roy *et al.*, temveč za to, da sta pristopa *načelno*

nesoizmerljiva. Kognitivna nevroznanost je pozitivna znanost in se kot taka ukvarja s proučevanjem posebnega segmenta naravnega sveta, ne da bi ob tem reflektirala svoje lastne epistemološko-metafizične predpostavke. Za Husserla je vsaka pozitivna znanost filozofsko naivna, saj se njen proučevani predmet obravnava kot nekaj samoumevnega. Fenomenologija zato ni le ena v nizu pozitivnih disciplin, veda, ki bi širila in bogatila nabor našega pozitivnega znanja (denimo z analizo dogajanja v izkustveni sferi), temveč je njena poglavitna značilnost, da kritično preizprašuje *same temelje* izkustva in znanstvenega mišljenja, tj. raziskuje osnovo pozitivnega znanja in se sprašuje, kako je takšno znanje sploh mogoče. To je navsezadnje tudi bistvo ene od njenih najosnovnejših metod, *fenomenološke redukcije*[4] (epoché ali »postavljanja v oklepaj«)[5].

Bistvo epoché je, da začasno zavremo – »postavimo v oklepaj« – svojo »naravno držo« do sveta, »nereflektirano stališče«, po katerem so izkustveni pojavi – pojavi, kakor so nam dani v izkustvu – locirani »v naši glavi« ali »našem duhu« in so zato

4 Kar tukaj obravnavamo kot enovit pojav (fenomenološka redukcija), je pri Husserlu dejansko večstopenjski proces, ki sestoji iz (a) psihološke redukcije oz. fenomenološke redukcije v ožjem pomenu, (b) eidetske redukcije in (c) transcendentalne redukcije (Hribar, 1993: 57–70; Depraz, 1999: 97–109). *Psihološka redukcija* nam omogoča vstopiti v polje fenomenov kot takih, tj. kakor se nam kažejo v zavesti in brez sklicevanja na neki zunanji (transcendentni) svet (Hribar, 1993: 61–62). *Eidetska redukcija* gre korak naprej in empirična dejstva reducira na čiste fenomene (*eidose*, bistva), tj. pripelje nas do »razvidnih in očitnih občosti (bistev)«, oluščenih vsakršne empirije (*ibid.*: 63–64). S *transcendentalno redukcijo* pa vstopimo v domeno samih pogojev možnosti izkustva, tj. do temeljne strukture doživetja, ki določa, »kako se spoznavni objekt konstituira znotraj spoznanja« (*ibid.*: 65–66). Fenomenološka redukcija tako nastopa v dvojnem pomenu: *ožjem*, po katerem označuje le prvo stopnjo celotne redukcije, in širšem, po katerem se nanaša na celoten proces. Kot pravi Hribar: »Fenomenološko redukcijo moramo torej razumeti kot tako *in* v celoti. Kot taka je prvostopenjska redukcija, v celoti pa je to redukcija, ki jo sestavlja [več stopenj]« (*ibid.*: 67). Ker za našo razpravo te podrobnosti niso bistvene, bomo celoten proces označevali s skupnim nazivom.

5 Strogo gledano sta redukcija in epoché dva *vidika* istega procesa (fenomenološke redukcije). Kot pove Hribar: »Redukcija pomeni *speljavo na* ..., v zadnji instanci na čisti jaz, epoché pa pomeni oklepajno *priprtje* navzočega in se godi kot postopno izključevanje vseh ožjih območij stvari (na sebi), se pravi: čedalje ožjih transcendentnih območij« (Hribar, 1993: 73). Skratka, s tem, ko nekaj »postavim v oklepaj«, odstranim iz fenomena neki njegov *transcendentni* vidik (npr. domnevo, da se nanaša na neki zunanji predmet) in ga tako speljem na fenomenološko »čistejšo« obliko, dokler naposled ne pristanem pri samem *transcendentalnem* minimumu (»čistem jazu«).

ločeni od »predmetov v zunanjem svetu«. Z drugimi besedami, fenomenološka epoché od nas zahteva, da se osredotočimo na *pojave kot take* in jih ne dojemamo kot »[notranje] reprezentacije« ali »vmesnike«, tj. kot nekaj, kar le odraža »dejanske stvari« v »dejanskem [zunanjem] svetu«. In če je introspekcionistična psihologija želela priti do temeljev duševnosti s »pogledom navznoter« (*introspicio*), tj. z usmeritvijo pozornosti v »človekovo notranjost« (duševnost), ločeno od »zunanjosti« (sveta), je za fenomenologijo takšna perspektiva *problematična*, saj »razcep na znotraj in zunaj« korenini v »naivni vsakdanji metafiziki« in je zato »fenomenološko vprašljiv in neustrezen« (Gallagher in Zahavi, 2008: 21).[6]

Če povzamemo: fenomenologija se od pozitivnih ved ne razlikuje le *po proučevanem predmetu* (npr. po tem, da namesto črnih lukenj raziskuje doživljanje), ampak tudi in predvsem *po naravi samega pristopa*: ne zanima je *dejstveno* znanje (*empirična* domena), temveč *pogoji možnosti* dejstvenega znanja (*transcendentalna* domena). Kaj lahko na vse to odvrne zagovornik naturalizacije? Sta naravoslovje in fenomenologija res absolutno nezdružljiva? Prva možna rešitev te nevšečne, a ne nujno brezupne situacije se, nemara nekoliko presenetljivo, ponuja pri samem Husserlu. Kot izpostavljata Zahavi (2004: 340–310; 2010: 10–11) in De Preesterjeva (2002: 242: 642), razlikuje Husserl med tremi pristopi k zavesti: »empirično psihologijo«, »fenomenološko psihologijo« in »transcendentalno fenomenologijo«. Za razliko od *empirične* psihologije, ki je vpeta v mrežo pozitivnih znanosti, gre pri *fenomenološki* psihologiji za posebno obliko opisno-eidetske psihologije, ki jemlje prvoosebne pristope skrajno resno in proučuje različne modalitete zavesti, a je za razliko od *transcendentalne fenomenologije*, ki se ukvarja s pogoji možnosti izkustva, ukoreninjena v naravni drži, tj. obravnava zavest kot *del sveta* in *ne* kot *njegov pogoj*. Fenomenološka psihologija, nekakšna teoretična dvoživka, bi lahko torej služila kot potencialna vez med (transcendentalno) fenomenologijo in (naturalistično) kognitivno znanostjo. Toda glavna težava pri tej rešitvi je, da od nas zahteva, da »se odrečemo

6 K vprašanju fenomenološke redukcije se bomo vrnili v naslednjem razdelku, kjer si bomo ogledali njeno »modernizirano« različico, prirejeno za potrebe raziskovalnega programa nevrofenomenologije.

dobršnemu delu vsega, kar dela fenomenologijo filozofsko zanimivo«, ali drugače, fenomenologija, ki jo lahko po tej interpretaciji prestavimo v naturalistični okvir, je le »psihološka različica fenomenologije«, nekakšno prvoosebno hevristično pomagálo, in ne »fenomenologija, pojmovana kot filozofska disciplina, tradicija ali metoda« (Zahavi, 2004: 340). Četudi bi torej Royu *et al.* (1999) morda uspelo matematizirati fenomenologijo, bi se tak podvig nanašal samo na fenomenološko psihologijo, ne pa tudi na fenomenologijo v strogem pomenu, saj se zdi, da slednje spričo njene transcendentalne narave ni mogoče naturalizirati.

Nekaj zagovornikov naturalizacije bo nemara zadovoljnih že s takšno razvodenelo različico fenomenologije, tisti, ki se jim zdi, da si fenomenologija brez svojega transcendentalnega jedra tega naziva ne zasluži, pa se bodo morali po rešitev zateči k drugačni argumentaciji. Ena od obetavnejših poti, ki jo lahko uberejo, je, da odprejo še eno črno škatlo, ki smo jo doslej puščali tesno zaprto – škatlo naturalizma. Poraja se namreč vprašanje, kaj razumemo pod pojmom *naturalizem* in kaj na njem je takega, da ga dela nezdružljivega s fenomenološkimi pristopi. Ker naturalizem v *najsplošnejšem* smislu označuje le to, da v svojih razlagah *izhajamo iz narave* (in ne npr. iz neke nadnaravne domene) (Zahavi, 2010: 3) ter da proučevani pojav in naš način pristopanja k njemu nista v *aktivnem navzkrižju* z izsledki naravoslovnih znanosti (poudarjam, *izsledki*, ne njihovimi metafizično-epistemološkimi nastavki), je videti, da fenomenologija in naturalizem nista nujno protislovna. Res pa je, da izraz povečini ne uporabljamo v tako širokem pomenu, temveč je pojmovan kot stališče s specifičnimi metodološko-metafizičnimi obvezami:

> Metodološke obveze temeljijo na prepričanju, da so edini ustrezni verifikacijski kriteriji tisti, ki jih srečamo in uporabljamo v naravoslovnih vedah. Metafizične obveze pa se nanašajo na monistično prepričanje, da obstaja en sam tip stvari, namreč stvari z naravnimi lastnostmi, in da je zato vse, kar obstaja, naravno. Če metodološke in metafizične obveze združimo, dobimo stališče, da moramo vse, kar obstaja (vključno z vsemi vidiki človekovega življenja, kot so zavest, kultura in zgodovina), proučevati z naravoslovnimi metodami. (*ibid.*: 5)

Videti je, da je takšna shema že v osnovi neskladna s fenomenologijo, saj izključuje možnost uporabe fenomenoloških metod. Toda glavni razlog za to neskladje ni toliko v metodoloških in metafizičnih obvezah, kolikor v *odzadnjih epistemoloških nastavkih*, ki usodno določajo tako prve kot druge. Naturalizem namreč običajno pomeni sprejemanje takšne ali drugačne različice *epistemološkega realizma*, tj. prepričanja, da gre pri (spo)znanju/védenju za

> zanesljivo zrcaljenje od duha neodvisne resničnosti. Gre torej za vednost o resničnosti, katere obstoj ne le, da je neodvisen od te vednosti, ampak je neodvisen od vsakršne misli in izkustva. Če želimo spoznati pravo resničnost, je naša naloga izdelati opise sveta, kakršen je, tj. neodvisno od tega, kako se kaže ljudem. Povedano drugače, naš cilj je izdelati opise sveta, v katerih so odstranjene vse sledi nas samih. [Epistemološki realizem] predpostavlja, da so v vsakdanjem izkustvu prisotne subjektivne in objektivne lastnosti ter da lahko do objektivne slike o tem, kakšen je svet v resnici, pridemo le z odstranitvijo subjektivnih vidikov. To pomeni, da jasno razlikuje med lastnostmi, ki jih imajo stvari »same po sebi«, in lastnostmi, ki jih »mi projiciramo vanje«. In medtem ko svet pojavov, svet, kakršen nam je dan v vsakdanjem življenju, združuje subjektivne in objektivne lastnosti, se znanost ukvarja z objektivnim svetom, svetom, kakršen je sam po sebi. (*ibid.*: 5–6)

Težava torej ni v metafizičnem postulatu, da obstajajo le stvari, ki imajo naravne lastnosti, ali v metodološkem postulatu, da je mogoče te stvari proučevati le s sredstvi, ki jih uporablja naravoslovna znanost, temveč v *samem pojmovanju narave*, pojmovanju, po katerem narava nastopa kot neodvisna, zunaj človeka obstoječa realnost, do katere lahko dostopamo samo, če *odmislimo sami sebe*. Nezdružljivost naturalizma s fenomenologijo tako ni odvisna toliko od metodološko-metafizičnih postavk kolikor od reprezentacionalistične/dualistične epistemološke sheme, ki ji je zapisano sodobno naravoslovje. Če znanost želi proučevati doživljanje, ga mora »popredmetiti«, tj. spremeniti v še en predmet v neodvisno obstoječem svetu, ki ga lahko spoznamo le tako, da odmislimo

doživljanje. Znanost bi rada proučevala izkustvo kot »nekaj zunanjega«, čeprav je izkustvo tisto, preko česar nam je to zunanje sploh dano, tj. tista iztočnica, spričo katere se nam »zunanjost« kaže *kot taka*, in je zato vprašljivo, ali ima ideja »odmišljanja izkustva« sploh kakršenkoli smisel. Husserl se je v svoji kritiki obregnil ravno ob to nekritično (nereflektirano) sprejemanje epistemološkega dualizma (»naravne drže«) in je želel s fenomenološko redukcijo priti do njegove transcendentalne osnove, ki predhodi razcepu na subjekt in objekt.

Če sta torej fenomenologija in naravoslovje v svojem bistvu nezdružljiva (Overgaard, 2004), se zdi, da je ideja naturalizacije fenomenologije nesmiselna in da pristopoma ostaneta na voljo le dve možnosti: popolno ignoriranje ali vljudno toleriranje. Takšen zaključek pa spregleda *tretjo* možnost, možnost, ki bo temeljno vodílo teoretičnim in pragmatičnim predlogom, ki si jih bomo ogledali nekoliko nižje:

> Lahko bi dokazovali, da je pojem naturalizem vse prej kot enoznačen in da je fenomenologova glavna naloga upreti se poskusom [epistemoloških] realistov po monopoliziranju pojma narave. Povedano drugače, pravi izziv bi bil pojem narave – pojem, za katerega je Hume nekoč dejal, da »ga ni bolj nejasnega in dvoumnega« – na novo premisliti. Zakaj bi pristali na po nepotrebnem zamejeno pojmovanje narave? Zakaj ne bi sprejeli dejstva, da obstajajo tudi druge oblike naturalizma, ki se razlikujejo od te, ki trdi, da je mogoče naravo – kakor se to trenutno domneva – v celoti premeriti s spoznanji naravoslovja? Povedano drugače, morda bi morali dojeti, da potrebujemo bogatejše pojmovanje narave, pojmovanje, ki upošteva tudi vprašanja, ki se dotikajo pomena, konteksta, perspektive, dostopnosti in kulturnih sedimentov. (Zahavi, 2010: 15)

Po tej tretji možnosti je torej *naturalizacija fenomenologije* le ena, *fenomenologizacija naturalizma* pa druga – in nič manj pomembna – plat teoretsko-praktične medalje. Povezava med živ(et)im izkustvom in znanostjo mora biti namreč *obojestranska*: če je zaželeno, da se fenomenologija oplaja pri naravoslovju, je enako zaželeno, da se naravoslovje oplaja pri fenomenologiji.

Zato se paradigma »4 EA«, ki si jo bomo ogledali spodaj, že na samem začetku odpove možnosti, da bi znanost lahko »stopila sama sebi za hrbet«, in jemlje neizbežnost *situiranosti* in *utelešenosti* za svoje temeljno izhodišče.

> Znanost je vselej produkt posebne skupine ljudi in odraža posebno teoretsko držo do sveta. Ta drža ni padla z neba, temveč ima svoje lastne predpostavke in vire. Znanstvena objektivnost je resda nekaj, k čemur moramo stremeti, a ob tem ne smemo pozabiti, da počiva na ugotovitvah in izkustvih posameznikov. Je védenje, ki ga deli skupnost izkušajočih subjektov, in predpostavlja triangulacijo njihovih stališč oz. perspektiv. (*ibid.*: 6)

Alternativna teoretsko-praktična paradigma, znotraj katere delujejo zagovorniki naturalizacije, tako skuša najti novo pot za sodelovanje med fenomenologijo in znanostjo, pot, ki preko dvosmernega dialoga in sodelovanja vodi v smeri postopne integracije. Iskanje te poti se začne z odpovedjo dualistični epistemološki shemi sodobne znanosti in iskanjem načinov za njeno preseganje v pojmih, kot so utelešenost, udejanjenost, nereprezentacionalnost itd. Projekt *naturalizacije fenomenologije* v tem kontekstu ne pomeni redukcije fenomenologije na naravoslovno znanost, temveč je zrcalna podoba komplementarnega projekta *fenomenologizacije narave*.

3. Miljo visok monocikel: praktični pomisleki

Na podlagi zgoraj povedanega lahko torej previdno zaključimo, da kognitivna znanost in fenomenologija na načelni ravni *nista* nesoizmerljivi. A tudi če privzamemo, da to drži, ali nista nemara vendarle nezdružljivi *na ravni prakse*? Je projekt naturalizacije fenomenologije podoben izdelavi načrta za ogromni, do neba segajoči chalmersovski monocikel, ki bi ga v načelu sicer lahko izdelali, a je verjetnost, da bi se tega podviga kdo dejansko lotil in bil pri tem uspešen, zanemarljivo majhna? V pričujočem razdelku bomo skušali pokazati, da temu ni tako. V ta namen si bomo ogledali nekaj modelov, ki si prizadevajo omenjeni

spoj z ravni zanimive hipoteze pomakniti v polje dejanskosti. Začeli bomo na *teoretskem* polu, kjer bomo v nekaj splošnih potezah očrtali alternativni model človeške kognicije, znan pod akronimom 4EA, nato pa se bomo pomaknili na *pragmatični* pol, kjer si bomo ogledali konkreten predlog, kako bi bilo sodelovanje med fenomenologijo in kognitivno (nevro)znanostjo mogoče prenesti v eksperimentalno domeno.

3. a. Črkarska pravda: GOFAI proti 4EA[7]

Kaj se torej skriva za zagonetnim akronimom 4 EA? Glavne značilnosti te razmeroma mlade teoretske alternative, ki je navdih za prestrukturiranje uveljavljenih pogledov na zavest, kognicijo in problem duh-telo črpala pri fenomenoloških klasikih in sistemski teoriji (zlasti teoriji autopoiesis) (Varela *et al.*, 1991), lahko še najlažje prikažemo *per negationem*, tj. tako, da jo zoperstavimo kognitivističnim trendom, ki so nekoč prevladovali v kognitivni znanosti in se jih je v računalništvu (*cf.* Haugeland, 1985) oprijel ljubkovalni naziv »dobra staromodna umetna inteligenca« oz. GOFAI (ang. *good old-fashioned artificial intelligence*). Središčna predpostavka GOFAI je, da je struktura človeškega duha podobna računalniku: kognitivni procesi (zaznava, mišljenje itd.) niso nič drugega kot različni načini *obdelovanja podatkov*, tj. manipuliranja s simbolnimi reprezentacijami zunanjega sveta. Ali drugače, duh ni nič drugega kot stroj, ki manipulira s simboli, preko katerih v svoji notranjosti reprezentira zunanjo resničnost.

Alternativni model 4EA pa kognicijo pojmi na korenito drugačen način: kot *razširjeno* (ang. *extended*), tj. »kognitivna stanja in procesi se lahko razširijo tudi onstran meja spoznavajočega organizma«, *vpeto* (ang. *embedded*), tj. odvisno od »dejstev o tem, v kakšnem odnosu smo z okoljem, ki nas obdaja«, *utelešeno* (ang. *embodied*), tj. odvisno od »dejstev, ki se nanašajo na našo telesnost«, *udejanjeno*

7 Nekatere zamisli iz tega in naslednjega podrazdelka sem podrobneje razvil v Vörös, 2013 (glej zlasti 4. poglavje) in 2014.

(ang. *enactive*), tj. »odvisno od različnih vidikov dejavnosti spoznavajočega organizma«, in *afektivno* (ang. *affective*), tj. »odvisno od vrednosti, ki jo ima spoznavni predmet za spoznavajoči organizem« (Ward in Stapleton, 2012: 89). Paradigma 4EA ni monolitna tvorba, temveč sestoji iz številnih heterogenih pristopov, ki so si nemalokrat precej različni (za natančnejši prikaz glej: Fingerhut *et al.*, 2013). Ker bi izčrpen pregled polja različnih pozicij presegel domet pričujočega članka, bomo v nadaljevanju iz povsem pragmatičnih razlogov izhajali iz domneve, da imamo opraviti z enotnim stališčem, in bomo na splošni skelet razobesili le nekaj kosov *mesa*, ki so za našo razpravo najpomembnejši.

(a) *Utelešenost*. Uporaba izraza »meso« tukaj ni zgolj prispodobična, saj zareže v samo *tkivo* problema. Za razliko od GOFAI, ki kognicijo razume kot »breztelesno oko, ki objektivno motri igro pojavov« (Varela *et al.*, 1991: 4), zagovarja 4EA mnenje, da je človekova kognicija določena z njegovo telesnostjo. Pri tem se opira na fenomenološko koncepcijo »telesa«, ki je izrazito *dvoplastna*: po eni strani ga označuje kot *materialno stvar* (*Körper*), po drugi strani pa kot *doživljajsko (fenomenološko) danost* (*Leib*).[8] Človek po Husserlu in Merleau-Pontyju[9] tako ne le, da *ima* telo (*Körperhaben*), temveč tudi *je* telo (*Leibsein*): telo si *lasti* in telo *živi*. Telo (utelešenost, situiranost) je torej tista pojmovno-doživljajska kategorija, ki preči razcep med živ(et)im izkustvom in brez-telesnim »pogledom od nikoder« (Nagel, 1986), tista prehodna točka oz. *Umschlagstelle* (Husserl), kjer se duševnost staplja z naravo in narava z duševnostjo (Krüger, 2010). »Živeto oz. »fenomenalno telo« pa ni isto kot »objektivno telo«, *corps machine*, kakor ga pojmijo pozitivne znanosti:

> Živeto telo je čutečost (ang. *sentience*) sama, je *moja* osebna uprostorjenost, telo, v katero sem rojen, v katerem zbolim, s katerim

8 Čeprav se omenjeno razlikovanje običajno pripisuje Merleau-Pontyju ali poznemu Husserlu, sta ga, kot poudarja Hans-Peter Krüger, prvotno uvedla Helmuth Plessner in Frederick Jacob Buytendijk (Krüger, 2010).

9 Kljub številnim vzporednicam, ki jih je pri pojmovanju telesa mogoče povleči med Merleau--Pontyjem in poznim Husserlom, se avtorja na več mestih tudi pomembno razlikujeta (za natančnejši prikaz glej Carman, 1999).

> hrepenim, vzgajam otroke, se staram in umrem. Je moja bit iz mesa in krvi. [...] To živeto telo je osišče in besedišče vsega človekovega doživljanja. Ni ne subjekt ne objekt, ni ne popolnoma duševno ne popolnoma fizično, in ga s tradicionalnimi filozofskimi kategorijami, kakršni sta imanenca ali transcendenca, ne morem do kraja zapopasti. (Morley, 2008: 152)

»Meso« (fr. *la chair*) je eden od izrazov, ki ga je vpeljal Merleau-Ponty, da bi nam pomagal misliti *vmesnost*, to *ne-tu-ne-tamkajšnjost*, ki preči tradicionalni razcep med subjektom in objektom, med duševnostjo in telesnostjo.[10] Kot táko torej ne označuje nasprotja duha, temveč tisto, kar (objektivni) telesnosti in (subjektivni) duševnosti (transcendentalno) pred-hodi, ali bolje, kar ju *preko*-hodi.

(b) *Udejanjenost*. GOFAI pojmuje kognicijo kot tristopenjski linearni proces (t.i. »klasični sendvič«, *cf.* Hurley, 1998), ki ga tvorijo *zaznava*(input)-*kognicija*(obdelava podatkov)-*dejavnost*(output): kognitivni procesi niso po tem razumevanju nič drugega kakor procesi reševanja problemov, ki se začnejo z zbiranjem in obdelavo podatkov ter končajo z izvedbo ustreznih dejanj (Ward in Stapleton, 2012: 95). 4EA pa po drugi strani razume kognicijo kot *veščost*, tj. kot spretno uporabo praktičnega *know-how*, v katerem so zaznava, kognicija in delovanje povezani v dinamično, interaktivno celoto. Takšno razumevanje se naslanja na Merleau-Pontyjevo zamisel o nerazdružljivosti zaznavanja in delovanja: način, kako zaznavamo, določa, kako bomo delovali; način, kako delujemo, določa, kako bomo zaznavali (Merleau-Ponty, 1963: 13).

(c) *Antireprezentacionalizem*. Za razliko od klasične zamisli o kogniciji kot (notranji) manipulaciji simbolov, ki reprezentirajo lastnosti neodvisnega (zunanjega) sveta, pojmuje model 4EA kognicijo kot *udejanjanje sveta*, kot nenehno *so*-porajanje spoznavalca in sveta. Antireprezentacionalistična drža modela 4EA črpa navdih iz fenomenološke kritike reprezentacionalizma, teorije autopoiesis in konstruktivistične kritike naivnega realizma: ni neke objektivne

10 Drugi tak izraz je denimo *hiazem* (iz gr. *khiazmos*: preplet, križišče), ki označuje kraj neločenosti, prepletenosti, sopripadnosti – polje izkustev, »ki še niso ‚obdelana' in nam ponujajo vse obenem v sprepletu: ‚subjekt' in ‚objekt', bivanje in bistvo« (Merleau-Ponty, 2000: 115).

realnosti s fiksiranimi predobstoječimi lastnostmi, ki bi jih subjekt »zajemal« s svojimi kognitivnimi procesi (»duševnimi reprezentacijami«); subjekt in svet nista ločena, temveč se sodoločata in soporajata, sta dva vidika enovitega »življenjskega toka«. Svet tako ni »nekaj zunanjega«, temveč »presežek pomena« (Thompson, 2007, 2011), ki se porodi iz agensove samovzpostavljajoče se dejavnosti.

(d) *Nedualizem*. Na podlagi prikazanih razlik v tem, kako oba modela koncipirata kognicijo (abstraktna, diskretna in reprezentacionalistična na eni proti utelešeni, udejanjeni in nereprezentaciaonalistični na drugi strani), je že mogoče razbrati razlike v njunih temeljih epistemoloških ogrodjih. Če je GOFAI čvrsto ukoreninjen v dihotomiji med subjektom in objektom – (neodvisno obstoječi) kognitivni stroj, ki v svoji notranjosti reprezentira (neodvisno obstoječi) objektivni svet –, pa 4EA takšno dualistično stališče odločno zavrača in zagovarja temeljno *soodvisnost* subjekta in objekta. Takšna drža zaseda v fenomenološki tradiciji osrednje mesto. Merleau-Ponty denimo zapiše: »Notranjost in zunanjost sta neločljivi. Svet je v celoti znotraj in jaz sem v celoti izven sebe« (Merleau--Ponty, 2006: 415), odjek podobnih misli pa zasledimo tudi pri Heideggerju: »Jaz in svet sodita drug k drugemu in tvorita celoto, tu-bit. Nista torej dve stvari kakor subjekt in objekt ali kakor jaz in ti, temveč sta dve temeljni določili tubiti same v enotnosti strukture biti-v-svetu« (Heidegger, 1982: 297–298). Objektivno in subjektivno, znotraj in zunaj se družno sodoločata in soudejanjata, človek je vselej vpet ali »vržen« v svet, je vselej že biti-v-svetu (*In-der-Welt-sein*).

(f) *Razmerje telo-duh*. Po modelu 4EA duševnost in zavest nista zamejeni na možgane, temveč ju moramo iskati *v ločnicah med možgani, telesom* in *svetom* (Thompson in Varela, 2001: 422). To seveda ne pomeni, da pri konstituciji duha nekateri deli telesa (specifični možganski predeli in/ali procesi) ne igrajo bistvene (npr. restriktivne) vloge, ampak da so te podstrukture »le kritična vozlišča za *delovanje* duha, niso pa duh *kot tak*« (Rudrauf *et al.*, 2003: 39). Duševnost je tesno povezana s *situiranostjo* in *dejavnostjo* organizma. Utelešeni in udejanjeni duh zato ni »solipsistično strašilo«, temveč deluje znotraj »telesa-v-prostoru«, je nekakšna »ne-točka«, ki igra pomembno funkcijo v širni mreži interakcij, ki jih izvaja organizem. To pa ima pomembne posledice za razumevanje tradicionalnega vprašanja o odnosu med duhom in telesom: podobno kot epistemološko vprašanje

o subjektu in objektu tudi to vprašanje ni nevtralno in teoretsko neobremenjeno (»zdravorazumsko«), temveč predpostavlja *specifično gledišče*:

> Od Descartesa naprej je vodilno vprašanje v zahodni filozofiji, ali sta telo in duh ena ali dve ločeni substanci (lastnosti, opisni ravni itd.) in kakšen je ontološki odnos med njima. [...] Po našem mnenju je Descartesov sklep, da je misleča stvar, posledica zastavljenega vprašanja, to vprašanje pa je posledica specifične prakse – breztelesne, nečuječe refleksije. [...] Temeljna postavka tega naprednega [fenomenološkega] pristopa k človeškemu izkustvu je, da odnos ali modaliteta duh-telo ni preprosto zakoličena in dana, temveč jo je mogoče korenito predrugačiti. (Varela *et al.*, 1991: 28, 30)

Če spremenimo gledišče – *usvojimo* utelešeni/udejanjeni pogled, in sicer tako v *teoretičnem* kot *izkustvenem/bivanjskem* smislu –, se nam obeta korenita sprememba v dojemanju problema, nemara celo njegovo izginotje.

3b. Kača, ki grize lasten rep: o nevrofenomenologiji

Za konec si oglejmo še enega od konkretnih predlogov, kako bi bilo mogoče kognitivno znanost in fenomenologijo povezati na *eksperimentalni* ravni.[11] Izhajajoč iz »janusovske narave« utelešenosti (»imeti telo« *versus* »biti telo«), je Francisco Varela skušal izdelati *raziskovalni* program, ki bi krožnost med izkustvom (prvoosebnimi vidiki, *Leib*) in znanostjo (tretjeosebnimi vidiki, *Körper*) jemal *skrajno resno*. Prepričan je bil, da nam Chalmersovega težkega problema zavesti ne bo uspelo premostiti z »delnimi empiričnimi korelacijami«

11 Različni modeli, ki so bili razviti v ta namen, so bili deloma že preneseni v prakso, in sicer tako, da so bodisi porodili nove eksperimentalne okvirje ali da so z nove perspektive osvetlili kakšno temo, ki že dalj časa buri duhove kognitivnih znanstvenikov. Sodelovanje med kognitivno znanostjo in fenomenologijo se je izkazalo za produktivno na več različnih področjih: *epilepsija* (Le Van Quyen in Petitmengin, 2002), *bolečina* (Price, Barrel in Rainville, 2002), *shizofrenija* (Gallagher, 2003; Gallagher in Varela, 2003), *sindrom tuje roke* (Gallagher in Brøsted Sørensen, 2006), *intersubjektivnost* (Gallagher in Hutto, 2008), *zaznava* (Lutz *et al.*, 2002; Lutz in Thompson, 2003) itd.

ali »golimi teoretičnimi načeli«, temveč da sta za to potrebna »*rigorozna metoda* in *jasen nabor praks*« (Varela, 1996: 330).[12] Rešitev torej ni v empiriji ali teoriji, marveč v dobri metodologiji. Predlagani program je poimenoval *nevrofenomenologija* in s tem že v izhodišču (na ravni samega *imena*) podčrtal njegov dvosmerni značaj: »Nevrofenomenologija je pragmatični pristop, v katerem opazovalec, eksperimentator *eksplicitno* upošteva testirančevo stališče, ki ga razume kot situiranega in utelešenega v specifičnem prostoru in času« (Rudrauf *et al.*, 2003: 47). Toda ali ne upošteva fenomenoloških vidikov tudi sodobna (klasična) nevroznanost? Morda ji lahko očitamo, da je pri njihovem opisovanju površna, nikakor pa ne moremo trditi, da jih zanemarja. V čem se torej nevrofenomenologija kot oblika *utelešene* kognitivne (nevro)znanosti razlikuje od *klasične* kognitivne (nevro)znanosti?

Prva pomembna razlika je v tem, da prvoosebnim in tretjeosebnim perspektivam pripisuje *popolnoma enakovreden status*. V prvi instanci to pomeni, da so fenomenološki podatki pojmovani kot *ireducibilni*: »[F]enomenoloških podatkov ni mogoče zvesti na tretjeosebno perspektivo ali jih izpeljati iz nje« (Varela in Shear, 1999: 4). V drugi instanci pa to pomeni, da so *fenomenološki podatki enako obvezujoči in omejujoči kot nevrofiziološki,* ali splošneje, da imajo rezultati, dobljeni v eni domeni, neposreden učinek na drugo (in obratno). Pri nevrofenomenologiji potemtakem ne gre zgolj za iskanje »nevrobioloških (možganskih ali telesnih) korelatov zavesti«, saj bi s tem ostala »krožna narava njunega odnosa nepojasnjena«. Nasprotno, njen cilj je »naturalizacija fenomenologije« in »fenomenologizacija nevroznanosti« (Varela v Rudrauf *et al.*, 2003: 47). Varela je to recipročnost strnil v *delovno hipotezo nevrofenomenologije*, ki se glasi: »Fenomenološki in kognitivni opisi strukture izkustva se vzajemno omejujejo« (Varela, 1996: 343).

Nevrofenomenologija se torej s poudarjanjem ireducibilnosti prvoosebne domene odmika od strogih fizikalističnih pristopov, ki izkustvene vidike podcenjujejo in jih skušajo bodisi *izpodriniti* z nevrološkimi (eliminativizem) bodisi jih skušajo nanje *zvesti* (redukcionizem). Obenem pa spričo nabora

12 Toda glej Strle, 2013, za filozofske in metodološke pomisleke glede tovrstnih trditev.

konkretnih raziskovalnih smernic ne zdrkne v subjektivistične oz. misterijanistične struje, ki izkustvene vidike precenjujejo in trdijo, da je težki problem *nerešljiv* (Bitbol, 2002: 181–182). Njen glavni cilj je, da preko vzpostavitve in gojenja *dialoga* med prvoosebno in tretjeosebno domeno postopoma in sistematično »zmanjša razdaljo med subjektivnim in objektivnim« ter s tem »zoži vrzel med psihičnim in fizičnim« (*ibid.*: 48): »To pomeni, da imata obe domeni enakovreden status in sta spričo svoje edinstvenosti upravičeni do naše polne pozornosti in spoštovanja« (Varela, 1996: 343).

Druga pomembna razlika je v predlaganem *načinu* raziskovanja prvoosebnih in tretjeosebnih vidikov izkustva. Varela poudarja, da mora biti kroženje med prvimi in drugimi vidiki *disciplinirano*, kar pomeni, da za njihovo raziskovanje potrebujemo *sistematično metodologijo*. Kakor znanost, ki operira z ustaljenim naborom metod, potrebuje tudi prvoosebno raziskovanje, v kolikor želi biti zanesljivo, za disciplinirano proučevanje doživljanja temeljite in dosledne pragmatične tehnike. Varela se v iskanju primernih kandidatov opre na dve tradiciji: azijske (zlasti budistične) meditativne/kontemplativne šole in – v kontekstu pričujočega prispevka še posebej relevantno – filozofsko fenomenološko gibanje. Ključna vloga v sklopu nevrofenomenologije je tako poverjena Varelovi specifični interpretaciji (zgoraj že omenjene) fenomenološke redukcije. Ta naj bi bila sestavljena iz štirih korakov:

(1) *Drža (redukcija)*: v tem začetnem koraku, »nepogrešljivi iztočnici«, gre za »nenadno, začasno zavrtje prepričanj o proučevanem predmetu, krajši odlog našega vsakdanjega diskurza, postavljanje v oklepaj vnaprejšnjega strukturiranja, ki tvori vseprisotno ozadje našega vsakdana«. To zavrtje pa ne pomeni zaustavitve toka misli, temveč njegovo zaobrnitev »od nereflektiranih, na vsebino usmerjenih misli nazaj k njihovemu viru«. Gre za gojenje »sistematične zmožnosti refleksije«, zaznavo »avtomatičnih miselnih vzorcev«, lociranje in zavrtje »‚pričakovanega' opisa oz. tega, kar mislimo, da bi v izkustvu ‚morali' najti« (*ibid.*: 336–337). Izkustveno polje postane spričo redukcije »bolj prosojno in intenzivneje prisotno – kakor bi se vsakdanja megla, ki izkuševalca loči od sveta, razkadila« (*ibid.*: 337).

(2) *Intimnost (intuicija)*: ta korak je za fenomenološko analizo bistven,

saj predstavlja »temeljni kriterij resničnosti, naravo njene evidence« (*ibid.*). Razkaditev »vsakdanje megle« (gojenje reduktivne drže) nam omogoči, da postanemo s proučevano doživljajsko domeno intimnejši, bolj domači (Rudrauf *et al.*, 2003: 49). Pomembno je izpostaviti, da intuicija tukaj ne pomeni nekega »puhastega oblaka«, »izmuzljivega, neulovljivega navdiha«, temveč gre za »temeljno človeško zmožnost, nepogrešljivi del našega vsakdana in pogosto temo v študijah o ustvarjalnosti«:

> Pomislite na matematiko: teža nekega dokaza temelji v zadnji instanci na njegovi prepričljivosti, na neposredni evidentnosti, katere moč prekaša moč simboličnega sklepanja. Narava intuitivne evidentnosti ne sloni na argumentaciji, temveč na vzpostavitvi brezprizivne jasnosti. (Varela, 1996: 339)

Proces, ki se začne z neposrednostjo, se nadaljuje »z gojenjem namišljenih *spremenljivk*, s tem, da v virtualnem duševnem prostoru preizkušamo mnogotere možnosti danega fenomena«. Tako dobljene spremenljivke »nas popeljejo do nove ravni razumevanja, do (samo)evidentnega ‚aha' doživetja« (*ibid.*: 336).

(3) *Opis (konstante)*: gojenju namišljenih spremenljivk mora slediti opis, v katerem določimo *fenomenološke konstante*. Te poskrbijo, da fenomenološka metoda ni obsojena »na status zasebne spoznavne dejavnosti« (*ibid.*: 337), in nas primorajo, da intuitivno evidentnost prevedemo v »sporočljive enote«, pri čemer si pomagamo »z jezikom ali drugimi simbolnimi sistemi (denimo skicami ali formulami)« (*ibid.*). Pomembno je, da je mogoče te javne opise – strukturne opisne konstante – intersubjektivno preveriti: »Vsak dokaz je skupinski dokaz: intersubjektivnost je nepogrešljiva« (Rudrauf *et al.*, 2003: 50).

(4) *Usposabljanje (stabilnost)*: če želimo, da bi fenomenološka redukcija prerasla v resno pragmatično metodo, jo moramo sistematično in dosledno razvijati: »Brez gojenja *veščine*, ki nam pomaga stabilizirati in poglobiti zmožnost pozornega postavljanja v oklepaj in intuitivnega motrenja, ter veščine, ki nam pomaga priti do primernih opisov, ne more dozoreti nobeno sistematično raziskovanje« (Varela, 1996: 337–338). Če želimo dobiti *stabilne* fenomenološke

opise, moramo poskusne osebe usposobiti za to, da v eksperimentalnih pogojih postanejo zmožne zanesljivo reproducirati svoja notranja zavestna stanja.

Če strnemo: fenomenološka redukcija nam omogoča začasno zavreti (»postaviti v oklepaj«) naše vnaprejšnje predsodke, pričakovanja itd. o naravi izkustva in se prebiti *nazaj do »stvari [fenomenov] samih«*. Z odstranitvijo »vseh naknadnih primesi« počasi razvijamo *intimnost (domačnost)* s proučevano fenomenološko sfero, fenomeni se nam pričnejo razkrivati *v svoji neposredni (živeti) evidentnosti*. Preko gojenja namišljenih spremenljivk – preizkušanja možnih vidikov nekega fenomena – se prebijemo do *strukturnih izkustvenih konstant*, ki jih je mogoče prevesti v intersubjektivno preverljive opise. Kot nobene druge veščine pa tudi fenomenološke redukcije ni mogoče usvojiti kar čez noč, saj zahteva *redno, sistematično usposabljanje*.

Fenomenološka redukcija	
Metodološki vidiki	*Značilnosti raziskave*
Drža	Postavljanje v oklepaj, zavrtje prepričanj
Intuicija	Intimnost, neposredna evidentnost
Konstante	Pretvorbe, intersubjektivnost
Usposabljanje	Stabilnost, pragmatični vidiki

Preglednica 1: Štirje koraki fenomenološke redukcije. (Povzeto po Varela, 1996: 338)

Za znanstveno raziskovanje doživljanja je še posebej pomemben tretji korak, s katerim naj bi se prebili do temeljnih, intersubjektivno preverljivih strukturnih konstant izkustva. Varela meni, da struktura doživljanja ni poljubna, ampak »fiksna in končna« (Rudrauf *et al.*, 2003: 47), in da posledično seznam s fenomenološko redukcijo dobljenih strukturnih konstant ne bo naraščal *ad infinitum*, ampak se bo sčasoma strnil v korpus dobro integriranega znanja (Varela, 1996: 343): »Na podoben način nas empirični in intuitivni dokazi prepričujejo, da človeško izkustvo, tako moje kakor vaše, sledi nekemu temeljnemu strukturnemu načelu, ki, podobno kot prostor, vsiljuje naravo tega, kar nam je v izkustvu dano« (*ibid.*: 340).

S fenomenološko analizo usvojen nabor strukturnih konstant pa odpira možnost *formalizacije* ali *matematizacije fenomenologije*. Ta korak igra izredno pomembno vlogo pri dvosmernem projektu naturalizacije fenomenologije in fenomenologizacije nevroznanosti, saj predstavlja matematika »formalno in zato nevtralno domeno za izražanje rezultatov, ki so bodisi prvoosebni (fenomenološki) bodisi tretjeosebni (naravoslovni)« (Gallagher in Zahavi, 2008: 47).

V nevrofenomenološkem programu velja torej kot strukturno sotočje, v katerega se stekajo prvo- in tretjeosebni opisi, (zgoraj omenjena) dinamična teorija sistemov. Kot takšna predstavlja *idealno formalno raven* za zajetje krožnega (dvosmernega) so-delovanja nevroznanstvenih in fenomenoloških raziskav, kjer nevrodinamični podatki omejujejo in potrjujejo fenomenološke, fenomenološki podatki pa omejujejo in potrjujejo nevrodinamične. Pri tem velja še enkrat poudariti, da je omejevanje *obojestransko*, kar pomeni, da »morajo biti *disciplinirani prvoosebni* opisi integralni del verifikacije nevrobioloških predlogov in ne le naključne ali hevristične informacije« (Varela, 1996: 344). Fenomenološki opisi niso le (hevristična) pomagála, temveč aktivno (so)določajo in omejujejo nevrofiziološke podatke, kakor denimo v primeru, ko je sistemsko-dinamična fenomenologija doživljanja zahtevala sistemsko-dinamično (in *ne* modularno-linearno) nevroznanost. Dolgoročni cilj nevrofenomenologije je

> ustvariti fenomenološke opise realnočasovnih subjektivnih izkustev, ki so dovolj natančni in dodelani, da jih je mogoče izraziti v formalnem in napovedljivem besedišču, tega pa je nato mogoče prevesti v specifične nevrodinamične lastnosti možganske dejavnosti. Ti dvosmerni dinamični opisi zavesti bi se lahko izkazali kot robustna in napovedljiva osnova za recipročno povezovanje izkustvenih in živčnih ravni. (Lutz in Thompson, 2003: 42)

Seveda pa smo zaenkrat od tega cilja še zelo oddaljeni. Za njegovo dosego je bistveno, da fenomenologija in nevroznanost hodita z roko v roki: »Nadaljnji napredek na področju proučevanja zavesti je zato odvisen od povezovanja vrhunskih znanstvenih tehnik in analiz s konsistentnim razvojem fenomenoloških raziskav, ki jih bo mogoče uporabiti v kasnejših poskusih« (Varela, 1996: 343).

In čeprav čaka nevrofenomenološki program še veliko preizkušenj, so rezultati pilotnih raziskav spodbudni (za več o tem glej Lutz *et al.*, 2002 in pa tudi Gallagher in Zahavi, 2008: 33–38; Lutz in Thompson, 2003: 42–46; Rudrauf *et al.*, 2003: 54–57).

Vse to pa velja tudi za odnos med fenomenologijo in kognitivno znanostjo *nasploh*: čeprav smo videli, da obstajajo tako obetavni načelni kot praktični razlogi za tesnejše medsebojno sodelovanje, bi izkrivljali resnico, če bi zanikali, da je proces zbliževanja šele na samem začetku. Morda je bila ena od pomembnejših pomanjkljivosti dosedanjih prizadevanj v tej smeri, da so se premalo posvečala eksplikaciji dinamičnega odnosa med *naturalizacijo fenomenologije* in *fenomenologizacijo narave* (za več o tem glej Vörös, 2014). Prepričani smo, da lahko le dvostransko, krožno sodelovanje med fenomenologijo in (kognitivno) znanostjo, sodelovanje, ki se ogiblje pastem redukcionizma in je zmožno kritičnega pretresa lastne janusovske narave, privede do korenitih paradigmatskih prebojev pri razumevanju zavesti. Temelji za takšno navezo so že postavljeni, ali bo na njih zrasla mogočna stavba (nove) vednosti, pa bo pokazal prihodnji čas.

Bibliografija

Bitbol, Michel (2002): »Science as if Situation Mattered«, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 181–224.

Carman, Taylor (1999): »The Body in Husserl and Merleau-Ponty«, *Philosophical Topics* 27 (2): 205–226.

Chalmers, David John (1995): »Facing Up the Problem of Consciousness. Journal of Consciousness Studies« 2(3): 200–219.

Chalmers, David John (1996): *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory.* Oxford: Oxford University Press.

De Preester, Helena (2002): »Naturalizing Husserlian Phenomenology: An

Introduction«, *Psychoanalytische Perspectieven* 20(4): 633–647.

Dennett, Daniel (1987): *Intentional Stance*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dennett, Daniel (2012): *Pojasnjena zavest*. Ljubljana: Krtina.

Depraz, Natalie, Varela, Francisco J. in Vermersch, Pierre (2003): *On Becoming Aware*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.

Depraz, Natalie (1999): »The Phenomenological Reduction As Praxis«, v: Varela, Francisco J. in Shear, Jonathan (ur.), *The View from Within: First-person Approaches to the Study of Consciousness*. Thorverton: Imprint Academic: 95–110.

Fingerhut, Joerg, Hufendiek, Rebekka in Wild, Markus (2013): *Philosophie der Verkörperung: Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Gallagher, Shaun in Brøsted Sørensen, Jesper (2006): »Experimenting with Phenomenology«, *Consciousness and Cognition* 15 (1): 119–134.

Gallagher, Shaun in Hutto Daniel (2008): »Understanding Others through Primary Interaction and Narrative Practice«, v: Zlatev, Jordan (ur.): *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company: 119–134.

Gallagher, Shaun in Varela, Francisco J. (2003): »Redrawing the Map and Resetting the Time: Phenomenology and the Cognitive Sciences«, *Canadian Journal of Philosophy* 29 (sup1): 93–132.

Gallagher, Shaun in Zahavi, Dan (2008): *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, New York: Routledge .

Gallagher, Shaun (1997): »Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science«, *Journal of Consciousness Studies*, 4 (3): 195–214.

Gallagher Shaun (2004): »Neurocognitive Models of Schizophrenia: A Neurophenomenological Critique«, *Psychopathology* 37: 8–19.

Gallagher, Shaun (2003): »Phenomenology and Experimental Design«, *Journal of Consciousness Studies*, 10 (9–10): 85–99.

Gallagher, Shaun (2012): »On the Possibility of Naturalizing Phenomenology«, v: Zahavi, Dan (ur.): *Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford:

Oxford University Press.

Glendinning, Simon (2007): *In the Name of Phenomenology*. New York: Routledge.

Haugeland, John (1985): *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge (MA): MIT Press.

Heidegger, Martin (1982): *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington, Indiana University Press.

Hribar, Tine (1993): *Fenomenologija I*, Ljubljana: Slovenska matica.

Hurley, Susan (1998): *Consciousness in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Husserl, Edmund (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl, Edmund (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.

Jackendoff, Ray (1987): *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge MA: MIT Press.

Jackson, Frank (1982/2002): »Epiphenomenal Qualia«, v: Chalmers, David John (ur.): *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York, Oxford: Oxford University Press: 273–280.

Kordeš, Urban (2013): »Problems and Opportunities of First-Person Research«, *INDECS* 11(4): 363–375.

Krüger, Hans-Peter (2010): »Persons and Their Bodies: The Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-Centric Positionality and Homo absconditus«, *Journal of Speculative Philosophy* 24 (3): 256–274.

Le Van Quyen, Michel in Petitmengin, Claire (2002): »Neural Dynamics and Conscious Experience: An Example of Reciprocal Causation before Epileptic Seizures«, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 169–180.

Lutz, Antoine in Thompson, Evans (2003): »Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness«, *Journal of Consciousness Studies* 10 (9–10): 31–52.

Lutz, Antoine; Lachaux, Jean-Philippe; Martinerie, Jacques in Varela, Francisco J. (2002): »Guiding the Study of Brain Dynamics Using First-Person Data:

Synchrony Patterns Correlate with On-going Conscious States during a Simple Visual Task«, *Proceedings of the National Academy of Science USA* 99: 1586–1591.

Marbach, Eduard (1993): *Mental Representations and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Kluwer Academy Publishers.

Marbach, Eduard (2003): »On Bringing Consciousness into the House of Science – With the Help of Husserlian Phenomenology«, *Angelaki* 10: 145–162.

Markič, Olga (2012): »First- and Third-Person Approaches: The Problem of Integration«, *INDECS* 10 (3): 213–222.

Merleau-Ponty, Maurice (1963): *The Structure of Behavior*. Pittsburgh: Dusquesne University Press.

Merleau-Ponty, Maurice (2000): *Vidno in nevidno*. Ljubljana: Nova revija.

Merleau-Ponty, Maurice (2006): *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.

Metzinger, Thomas (1997): »Editorial«, v: *Journal of Consciousness Studies* 4 (5–6): 385–388.

Metzinger,Thomas (2003): *Being No One*. Cambridge, MA: MIT Press.

Moran, Dermot (2013): »Let's Look at It Objectively – Why Phenomenology Cannot be Naturalized«, *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72: 89–115.

Morley, James (2008): »Embodied Consciousness in Tantric Yoga and the Phenomenology of Merleau-Ponty«, *Religion and Arts* 12: 144–163.

Nagel, Thomas (1974): »What is it like to be a bat?«, *Philosophical Review* 83 (4): 435–50.

Nagel, Thomas (1986): *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

Overgaard, Morten (2004): »On the Naturalising of Phenomenology«, *Phenomenology and the Cognitive Science* 3: 365–379.

Petitmengin, Claire; Remillieux, Anne; Cahour, Béatrice in Carter-Thomas. Shirley (2013): »A gap in Nisbett and Wilson's findings? A first-person access to our cognitive processes«, *Consciousness and Cognition* 22 (2): 654–669.

Petitmengin, Claire in Bitbol, Michel (2009): »The Validity of First-Person Descriptions as Authenticity and Coherence«, *Journal of Consciousness Studies* 16

(11–12): 363–404.

Price, Donald D.; Barrel, James J. in Rainville, Pierre (2002): »Integrating Experiential-Phenomenological Methods and Neuroscience to Study Neural Mechanisms of Pain and Consciousness«, *Consciousness and Cognition* 11: 598–608.

Roy, Jean-Michel, Petitot Jean, Pachoud, Bernard in Varela, Francisco J. (1999): *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.

Rudrauf, David; Lutz, Antoine; Cosmelli, Diego; Lachaux, Jean-Philippe in Le van Quyen, Michel (2003): »From autopoiesis to neurophenomenology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being«, *Biological Research* 36: 27–65.

Schmicking, Daniel (2010): »A Toolbox of Phenomenological Methods«, v: Gallagher, Shaun in Schmicking, Daniel (ur.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer: 35–55.

Thompson, Evans in Varela, Francisco J. (2001): »Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness«, *Trends in Cognitive Science* 5 (1): 418–425.

Strle, Toma (2013): »Why Should We Study Experience More Systematically: Neurophenomenology and Modern Cognitive Science«, *INDECS* 11(4): 376–379.

Thompson, Evans (2007): *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Thompson, Evans (2011): »Living Ways of Sense-Making«, *Philosophy Today SPEP Supplement*: 114–123.

Varela, Francisco J. in Shear, Jonathan (ur.) (1999): *The View from Within: First-person Approaches to the Study of Consciousness*. Thorverton: Imprint Academic.

Varela Francisco J. (1996) Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. Journal of Consciousness Studies 3 (4): 330–349.

Varela, Francisco J.; Thompson, Evans in Rosch, Eleanor (1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

Vörös, Sebastjan (2013): *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika.* Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba FF.

Vörös, Sebastjan (2014): »The Uroboros of Consciousness: Between the

Naturalisation of Phenomenology and the Phenomenologisation of Nature«, *Constructivist Foundations* 1 (10) (*forthcoming*).

Ward, Dave in Stapleton, Mog (2012): »Es are good: Cognition as enacted, embodied, embedded, affective and extended«, v: Paglieri, Fabio (ur.) *Consciousness in Interaction: The role of the natural and social context in shaping consciousness*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company: 89–104.

Zahavi, Dan (2004): »Phenomenology and the Project of Naturalization«, *Phenomenology and the Cognitive Science* 3: 331–347.

Zahavi, Dan (2007): »Killing the Straw Man: Dennett and Phenomenology«, *Phenomenology and the Cognitive Science* 6: 21–43.

Zahavi, Dan (2010): »Naturalized Phenomenology«, v: Gallagher, Shaun in Schmicking, Daniel (ur.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Springer: Dordrecht: 3–19.

Martin Heidegger

PREMISLEKI

29

Umetnost – kar tako imenujemo in historično poznamo v njegovi zgodovini – je mogoče zgolj na temelju metafizične odločitve, ki se je naredila [za] samorazumljivo kot razlikovanje bivajočega in bivajočosti [*Seiendheit*],[1] čutnega in ne(nad)čutnega, »dejanskega« in »ideje«, pojasnjenega in ujasnitve [*Verklärung*]. Metafizično razlikovanje sicer v najraznovrstnejših formah gospoduje – zvečine je postalo nerazpoznavno – današnjemu in naslednjemu uravnavanju »življenja« in »dejanskosti«, *uporabljajo* ga, da učijo svetovnonazorske »ideje« in »vrednote« kot take in jih »pretvarjajo« v »dejanje«. Razlikovanje sámo je tako izrabljeno, da se nihče več ne spotakne obenj, pa da bi sploh lahko domneval, da je tu še kako nevprašano vprašanje. (Filozofska učenost si dobavi kakršno koli navezavo že na kakšno historično dano »metafiziko« ali na kakšno mešano tvorbo večih metafizičnih naukov in pogreša vsako določujočo silo, |[2] ki je poleg tega ob samoumevnosti nerazlikovanja že postala odveč. In če zaradi primernosti času filozofska učenost zdaj odkriva samo še »življenje« in »narod« in »dejanje« in »uporabnost«, potem je to le še šolsko, naknadno uporabljanje preobrnjenja platonizma.)

1 Prim. M. Heidegger, *Uvod v metafiziko,* SM 1995. [Pojasnjevalne opombe so prevajalčeve, bibilografske večinoma izdajateljeve. Prim. zadnjo opombo. *Op. prev*]
2 Navpične ločnice [|] so Heideggrove.

Vmes je umetnost prestala razširitev metafizičnega razlikovanja v utečeno in masovnostno, zdaj je historično prevladano in historično vse spretneje so-iskano in spodbujano, mnogim utečeno in pogosto niti ne »slabo« izgotavljanje takega, kar je nekdaj bilo »delo« [»*Werk*«] in je zdaj – sledeč historizmu – po imenu še vedno tako. Samorazumljivosti svojega metafizičnega temelja ustrezno se je »ta umetnost« udomačila kot »višje« sredstvo kulturnega pogona, skupaj z zagotovitvijo, da je poklicana za zasiguranje, lepšanje in lajšanje »življenja«, skupaj z zahtevo, da naj jo uvrstimo v primerjavo z [vsem] zgodnejšim. Breztalno in brezodločitveno, ki ga metafizično razlikovanje učvrsti v komaj upoštevano, pa vendar vse nesoče, je tudi razlog za to, da se umetnostni pogon, še posebej okoli njega naraščajoči historizem, ne pusti spodbijati iz že dogodevajočega se konca (metafizično nošene) umetnosti. Če konec metafizike še ni konec mišljenja, ampak le dovršitev zgodovine njegovega prvega začetja, če mišljenje postaja mislenje[3] b i t i,[4] *Denken des Seyns*, in je ono razlikovanje prebito v vskoku | v njegov izvor (odločitev), kaj bo potem stopilo na mesto >tistega<, kar je metafizično doslej bilo umetnost? Ali ni treba, da najavi svojo nujnost nekaj izvornejšega, nedomačnejšega, ker [je] prinujeno iz b i t i same – ali ni treba, da mu lahko odgovorimo, terjati prav razrešitev od vsega umetnostnega pogona ter od vsakega *historičnega* motrenja umetnostne zgodovine? Se tudi tu dajejo poti osmislenja; – lahko zgodovina umetnosti vsaj posredno namigne – ne, kako se jo začne, da spet pridemo do neke umetnosti, temveč kvečjemu, kako moramo biti pripravljeni za sunek b i t i same?

Ali pa mora zdaj najprej vse scela izvirati iz drugega začetja in vedeti za vse prehodno *kot* prehodno? Ni treba, da vse drugo »umetnosti«, kar ji b i t n o z g o d o v i n s k o odgovarja (ji sploh mora pripadati kako odgovarjanje?) –, ni treba

3 Prim. M. Heidegger, »Pesnik in mislec«, oz. »Izkušnje misljenja«, Nova revija 339–341 (2010), str. 85 isl. in str. 97 isl. in M. Heidegger, »Platonov nauk o resnici«. Phainomena 2, Fenomenološko društvo 1991. V prevodu sledim liniji misliti, misel, mislenje, oz. smisel, osmisliti, osmislitev, osmislenje, onesmislenje. (Prim. SSKJ, Besedišče, Nova beseda, Skok, Bezlaj, Miklošič.)

4 *Seyn* z izpeljankami zapisujem r a z p r t o: b i t, *Sein* utečeno: bit. Prim. M. Heidegger, *Zgodovina b i t i*, Nova revija 2010, str. 13, op. *

da je utemeljeno na trdnem *védenju* in kaj takega terjati – dolga stalnost redkih v vpraševanju >*enega*< (od-ločitve). Kaj naj bo v pogledu na te nujnosti »*glasbeniška/muzična vzgoja*« in sploh to »glasbeno/muzično« v podobi prodora »glasbe/muzike«? Morda je to nepogrešljivo kot od-daljitev množic od popačevanja b i t i. »Glasba/muzika« v najširšem smislu je morebiti podržanje v krhkem | videzu »živosti«, ki si vse bolj zadošča, nenaklonjen slednjemu izkušanju nuje b i t i. Umikanje pred b i t j o s pomočjo »bivajočega« (»polnine-doživljaja«)?

Vsako formalno vrednotenje [že] potekajočega umetnostnega pogona in historičnih obnovitev umetnostne zgodovine, vsaka *vsebinska* osvežitev umetnostnega pogona z dovajanjem novih »idealov« in »vrednot« – vse to nujno obtiči v dozdajšnjem, kar bi še bilo irelevantno, če v to ne bi bila podržana odločitev o umetnosti, če se ta »umetnost« sama kot odločitev s tem ne bi odlagala. Vprašanje po »izvoru umetniškega dela«[5] želi osmislenje glede umetnosti potisniti v to območje odločilnega in pripraviti zgodovinski trenutek premene bistva umetnosti, od »metafizično« nošene pa do druge. Pa vendar tu preostane možnost, da umetnost ne najde *nikakršne*ga ustrezanja/odgovarjanja več; da potemtakem umetnostni pogon toliko stalneje, spretneje in preračunljiveje postaja nekaj običajnega; *kritje resnice b i t i v bivajočem* pa označuje proces, katerega bodoča podoba nam ostaja tako trdovratno zastrta, kakor se odrekanje [*Verweigerung*] jasni kot bistvovanje b i t i, nas *od-stavlja* v izgubljenost v bivajočemu in iz tega odstavljanja do-loča razpoloženje pre-bivanja [*be-stimmt die Stimmung des Daseins*].

Če kdo zgolj deluje in celo pretežno deluje, pa »je« pri tem zgolj *to*, kar vsi že »so«, potem mu vse manjka za edinstvenost, tj. za izvorno sopripadnost k b i-t i. In če je »umetnost« postala izrazno sredstvo in potrditev in pred-stava tega *delovanja*, je dosegla svojo poslednjo uporabljivost in izrabljanje njenega *bistva* je pri koncu. – Kaj tu meni to drugo umetnosti? *U-dela-vanje resnice*. [Das Ins-

5 M. Heidegger: »Der Ursprung des Kunstwerkes«, V: Holzwege | Gozdne poti, HGA 5, F/M [2]2003, str. 1–74, oz. »*Izvir* umetniškega dela«, *Izbrane razprave* 1967, str. 217–318. Glej tudi M. Heidegger: »Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung«. V: Heidegger Studies Vol. 5 1989, str. 5–22; »*O izvoru umetniškega dela*«. Nova revija [XXI] 245/246 (2002), str. 241–257.

Werk-Setzen der Wahrheit.] Resnica tu pomeni resnico b i t i; nujno postane, da nas b i t sáma, kar je njenega bistva – od-stavi iz prednosti bivajočega (in s tem metafizike). »Delo« je učinkovanje »te« b i t i (v smislu b i t n o z g o d o v i n s k e g a genitiva), ne pa prikaz bivajočega. »Učinkovanje«, »*Wirkung*«, te »b i t i«, *des* »*Seyns*«, ne more biti rezultat in posledica kakega vzroka, ampak u-činjenje, *Er-wirkung*, izposlovanje tega »vmesja« – presaditev v prostor igre časa odločitve med bogovi in človekom – začetje zgodovine.

33

Filozofija – pomislimo, kako malo jih je – prav redko – dojelo bistveno mišljenje v njegovi skriti volji; kako je to mišljenje brezmostno [*brückenlos*] do »bivajočega«, kljub njegovim bojda ugotovljivim »učinkom« znotraj predstavljanja in ravnanja, potem se bo vprašanje >čemu?< verjetno zdelo skorajda odveč.

To [vprašanje >čemu?<] tudi je; mislenje b i t i, *das Denken des Seyns*, naj namreč ne bi le ničemur koristilo, ničesar tudi ne more »izposlovati«, »*wirken*«, saj se izčrpa v tem, da je neka b i t: kot *biti*-tu stoji v bistvénju b i t i same [*in Wesung des Seyns selbst*]. Vendar, pomeni to več kot preobilje, za katerega b i t občasno zaterja kakega misleca? Dejansko – nimamo nikakršnih meril, da táko občasno vstojnost v b i t i ovrednotimo; *mislenje* b i t i bi torej moralo biti od časa do časa od nje same iznujano, »zgolj« zato, da [lahko] bistvuje. Morda doba, kot je »novoveška«, shaja scela brez zmorenja, da zmore kot »bistveno v najneznatnejšem pripoznati« to brez-ciljno in preračunavanju povsem odtegnjeno, da, da v taki vstojnosti sploh najde kako bit.

Morda pa je | to tudi čas, ko moramo bistvo filozofije védneje izkusiti, saj se b i t sili v odločitev proti bivajočemu. B i t sama *je* in zgolj b i t je – in kot b i t *je brez* cilja. Tak »brez«, »*ohne*«, tu pove: stava cilja mora kot nekaj neprimernega in ponižujočega izostati [*fern bleiben*]. Resnico b i t i je treba utemeljiti, saj spada k b i t i. *Ali* se na takem temelju in kako se na njem gradi kaj drugega – ohranjanje bivajočega –, je b i t i nebistveno, saj je bistvénje b i t i vsako ohranjanje bivajočega že prehitelo, zato ga lahko tudi pogreša.

Ker je b i t le brezdanji temelj, *der abgründige Grund*, zato nima nikakršnih ciljev in odvrne vsako stavo cilja. Cilj b i t i ne more postati niti prevladanje niča, saj se nič

šele od b i t i sem opolnomoči za svoje ničenje, iz katerega se b i t reši v svojo [*seine*] edinstvenost. Za to, da b i t zgolj je, človek vsekakor postaja (kot vstojni v biti-tu) vse bistvenejši. Bistveneje ko je človek od b i t i sem u-lastnjen, toliko nepomembnejši postaja | kot eno bivajoče med drugimi in pred drugimi. (Ne-možnost subjektivitete *subjectuma*.) Najprej pa – in verjetno tudi še za dolgo – je človek dojet kot *subjektum* vsredi bivajočega. Ta pojem tu ne meni nikakršne prazne obče predstave, temveč zapopadenje trdih uskladitev,[6] v katerih se človekobit giblje. Zdi se, da človekova subjektiviteta šele zdaj misli resno s svojimi najlastnejšimi, še neizčrpanimi bistvenimi posledicami – kolikor se človek sploh nameri, da ničesar več ne prepusti »naključju«, ampak vse »brez ostanka« vpotegne v načrtujoče preračunavanje uma. To pomeni, da je preračunljivost sama stavljena kot *cilj* in da mora celo brez-ciljnost v smislu superiornosti cilju veljati kot groza nasploh.

Mislenje b i t i se takó šele pomakne v svojo nedotakljivo potujljivost; pripravlja se zgodovinsko trenutje, s tem ko si skrajna nasprotja najvišje odločitve stoje drugo proti drugem. Zato govoričenje o vračajoči se poznorimski dobi – da o vseh drugih njenih nemožnostih ne rečemo nobene – pravzaprav trči | ob zgodovinsko osmislitev, ki v današnjosti ne prepozna ničesar »poznega«, temveč prav tako – če se sploh sme tako računati, nekaj zgodnjega[7] – to je >takega<, kar ima pred sabo še dolgi nasledek. Prerazločno, preodločno, preveč mnogovrstno in predolgo pripravljano – so že vsa znamenja, ki kažejo na to, da se šele zdaj pričenja, v sklenjeni silini [*Wucht*], z nezmanjšanim naporom vseh sil in želja – doba *dovršene subjektivitete*, v kateri je izbrisana vsaka sled kakega »subjektivizma«, na videz zgolj jazne subjektivitete. Edinstveno zgodovinsko trenutje prihajajoče »zgodovine« brezzgodovinskega je določeno s tem, da osmislitev in onesmislitev – *die Besinnung und die Besinnungslosigkeit* – kot temeljni razpoloženji dosežeta njeno [*ihre*] najvišjo sočasnost; – s podvojeno odločnostjo dôbi (tega prehoda) podelita zgodovini dotlej tujo ostrino obenem še zamolčane in prekrite razpornosti.

Osprednje utemeljiva podoba [*vordergründliche Gestalt*] te sočasnosti

6 V izvirniku »*fester Fügungen*«. Prim. F. Hölderlin, *Pozne himne*. KUD Logos 2006, str. 282: »*harte Fügung*«.
7 Prim. Vid Snoj, *Zgodnost*. LUD Literatura 1993.

omogoča, da se osmislitev prikaže kot to brezciljno in potemtakem brezkoristno. To pomeni: [osmislitev] izgine iz javnega in niti ne more več veljati niti za izjemo, njeno ovrednotenje predstavlja še najneznatnejše pripoznanje s strani | običajnega in spodobnega. Onesmislenje, *Besinnungslosigkeit*, se prikaže kot trk najiznajdljivejšega preračunavanja in najvztrajnejše dejavne sile, ki zasedeta to javno in sploh dopuščata javnost kot edino področje »prebivanja«, s čimer se to poimenovanje samo razblinja. Človek dovršene subjektivitete je vse kaj drugega kot računarski stroj; »doba tehnike« ravno »tehnike« ne napravi za cilj, temveč vse bolj za sredstvo onesmislenega/brezosmislenega preračunavanja. – In ker tehnika tako postane to najoprijemljivejše in najrazumljivejše, ne povzroči ne »materializma«, ne čustvenega uboštva. Povsem nasprotno: človek – postal je dovršeni subjekt – šele zmore do kraja razviti in urediti >tisto<, kar ovedeni [*vorwissende*] duh govorice že dolgo imenuje »doživljaj«, »*Erlebnis*«, iz-življaj. Šele zdaj je spravljen preko prazne muhavosti in posebnosti posamičnih obstrancev, postavljen v občе potrebovanje in njegovo zahtevo: čutiti svoja občutja in uživati strasti (besede *ne* jemljemo kristjansko podcenjevalno). Užitek občutkov vključuje, da je vsako čutenje neko *sebe*-čutenje, *ein* Sich-*fühlen*, neko čutiti-se, | ta čutnostni užitek sebe samega – ravno človeka kot *subjectum*. S tem ko človek v svojih *občutkih* čuti sebe, se mu zdi, da z njimi srečuje nekaj drugega od [*als*] sebe samega in vendar v tem drugem znova sebe samega [*er selbst*]. Do-življanje, *das Er-leben*, iz-življanje kot užitek občutka tako postane človekova spodbuda, da to subjektiviteto vse bolj izključujoče zagotavlja, saj je v teh *občutkih* obenem povzdignjena nekaj drugega, v čemer se človek znebi lastnega »Jaz«. Zmoči čutiti občutke in razgubljati se v tem užitku, je najvišje doživljanje.[8]

Izposlovanje [*Bewerkstelligung*] in vsakokratno prirejanje doživljanja kot čutenja-občutka prevzame »umetnost«; zatorej mora nastati prepričanje, da je šele zdaj odkrita in utrjena preračunljiva in načrtljiva naloga in s tem bistvo umetnosti. Da je užitek občutka torej toliko bolj posrebljiv in ugodljiv, bolj ko je nedoločen, bolj ko je brezvsebinski – tákemu vzbujanju občutka pač najneposredneje zadosti glasba,

8 »Die Gefühle fühlen zu können und in diesem Genuß zu verschwimmen, ist das höchste Erleben.«

[zato] glasba postane merodajna umetniška zvrst (prim. romantiko, Wagnerja in – Nietzscheja). Da glasba v sebi sami nosi lastno zakonitost in preračunljivost najvišje vrste, s tem ni v opreki, temveč samó oznanja, kako odločno se čisto | število in golo čutenje občutka [drug drugega] prenašata in spodbujata. Vse umetniške zvrsti postanejo muzične/glasbeniške, dojete po meri glasbe/muzike, tj. kot izraz in sprožitelj občutkovnega užitka (občutkov dejanja, slave, moči in skupnosti). Pesništvo, *die Dichtung*, kolikor se kako kdaj prebije čez pisunstvo – postane »spev«, »*Gesang*«, beseda [pa] zgolj dodatek k zvenu, njegovemu toku in planju. »Misli«, sploh če motijo onesmislenje, so pregnane; poleg tega s pristnimi mislimi (*lógoi*) razpolagamo v preračunavanju in načrtovanju, ki zmoreta kaj »udejanjiti« [»*wirken*«]. Doživljajno tolmačenje umetnosti se vzdigne do vloge merila za vse dejavno in ustvarjajoče človekovega zadržanja (*téchne*); kot najvišje odlikovanje velja, če je ocenjeno kot »umetniško« (država kot »umetnina«). Po meri umetnosti se oblikuje tudi dojemanje kulture in kulturne politike – ta je prireditev doživljaja kot izraz »življenja« prireditvenikov. Kultura, ki se jo tako gredo, postane kot politična kultura temeljna forma izposlovanja doživljaja in načrtovanja dovršene subjektivitete.

Čutenje občutkov kot *sebe*-čutenje v smislu ustvarjalca so(ob)-|čutkov [*der Ge-|fühle*] se izkazuje kot »živa« forma zavesti-sebstva in s tem obenem odloča o vrsti pravega »védenja«, ki je prav *tak* občutek. Ustrezajočo privajenost občutkov in navad imenujejo »instinkt« ali »karakter«. Zgolj kratkovidnost in bolestno nergaštvo lahko menita, da se tu uveljavlja svojevoljni »svetovni nazor« redkih, zadostno nasilnih. V resnici se tu vrši dosledni izbruh bistvene volje subjektivitete subjekta – ki že v prvih začetkih, z zaznamujočim nazivom *cogitationes* (pri Descartesu) zaobseže vse načine »zavesti«, kot *sentire* – *Sich-fühlen*, sebe-čutenje. To svetovnonazorsko zdaj sámo postane merodajni in edini svetovni nazor, ki v določenih političnih in narodnostnih izoblikovanjih kaže zgolj svoje odločujoče bojevnike. Pravzaprav pa tudi nasprotnike in te, ki stremijo nazaj, nosita *svetononazorskost* človeka kot subjekta, tj. pri njih je brezosmiselnost [*Besinnungslosigkeit*] preračunavanja preoblečena samó v to, kar je historično izročeno, ki se z nepravim, neustvarjalnim razkošjem loteva preseženega kot navidezne vzvišenosti [*Überlegenheit*].

Ker pa je komaj >kdo< v gospostvu preračunavanja vsega in | v neomejeni sposobnosti za vsako formo doživljanja vsega in za sebe-čutenje v vsem, v razpolaganju z najhitrejšim in najučinkovitejšim sporočanjem vsega doživljanja vsem ne neposredno doživljajočim – bi domneval ali pa le priznaval neko onesmislenje – je subjektiviteti subjekta pripadajoča samozavest (v temeljni formi propagande) same sebe tako brezpogojno gotova, tako gotova, da je kakršnakoli druga vedljivost zavrnjena kot nemogoča, da, sploh se je več ne upošteva kot možnost. Doba dovršene subjektivitete je glede na preddoločeni začetek gospodovanja *certitudo* subjekta, doba popolne brezvprašanjskosti. Ne le da izginjajo vprašanja, ki zadevajo premeno bistva, vpraševanje kot táko – v smislu odločitve za to, kar je najbolj vprašanja vredno – izostane, sploh ne doseže sile potujujoče meje do česa drugega.

Kdor v zanesljivosti te dovršitve subjektivite ne zmore videti nikakršne veličine, temu manjka vsak predpogoj za zgodovinsko osmislitev. Vsekakor potrebujemo tu vpogled v *vrsto* [Art] veličine, ki je subjektiviteti kot taki in le njej mogoča, | da bi se zgodovinsko poklonili veličini dobe. Taisti vpogled priskrbi tudi védenje, da ta doba nikdar ne bo dojela in dopustila bistva osmislitve. Doba subjektivitete je skrajna forma preokrenjenja vse še slutene biti v pojasnljivost bivajočega – bit postane končna ali pa ne-končna predmetnost za misleči subjekt. Ta s tem prevzame to razpolaganje z bitjo in se sam napravi pripadajočega in uslužnega preračunavanju in doživljanju »samolastno« bivajočega (*subjektum*) – bit je poslednja usluga v golem mišljenju razblinjajočega se bivajočega – torej le še to.

S tem je odločeno o možnosti osmislitve (vpraševanja po resnici b i t i). Mislenje b i t i izpade iz *bistvovanja* dobe, ne – sploh ne more niti izpasti, ker se v njej nikdar ni moglo udomačiti. Kje je njegov [*sein*] izvor? V b i t i – kdaj pa »je« b i t? Ko tako vprašujemo, smo že odločeni za osmislitev, pripravljeni za to brez-ciljno, ki ga ne moremo izmeriti po učinkih, nanj na novo sklepati iz učinkov. In vendar smo v | dobi brezosmiselnosti, izvršujemo njen način [*Art*] predstavljanja, menjenja, imetja in uporabljanja. Ali pa smo na prehodu? In kaj je tu mislenje b i t i? Kako se zadržujemo do doživljanja in do *subjektuma*? Čutiti občutek velja za »vrhunec« doživljanja (od tod muzika/glasba »absolutna umetnost«). Ob tem je občutek pripetljaj v človeku, nekaj takega, kar *subjektum* »ima«, in kar na njem lahko vzburjamo. Kako naj to dojemanje

občutka, kakor vsaka druga lastnost človeka, ne bilo »naravno«, in se nemudoma potrdilo pred pogledom sleherneža?

Morda pa je to »naravno«, se pravi: naravnostno[9] »razumljivo«, nekdaj bilo nekaj neobičajnega; takrat, ko se je človek izkusil in dojel kot »*animal rationale*«; ta, iz temeljnega dojemanja bivajočega kot *phýsei ón* izrasla razlaga človeka, ki je obenem učvrstila tudi tisto mnenje o bivajočem; život/telesje, duša, duh izstopijo v luči *ousía*, v svoji razlikovanosti in enotnosti – občutki pa, *Gefühle* (*páthe*), postanejo na nečem navzočem nekaj sonavzočega (*symbebekóta* v *najširšem* smislu). Posledično so jih morali ocenjevati in sploh razlikovati po tem, kaj so učinkovali in kako so sami bili po-|vzročeni (*be-|wirkt*, po-|činjeni; *Wirken*, učinkovati: nastopati kot navzoč v sosledju [česa] že navzočega). Tako je človek stvar, na kateri se pojavljajo ti učinkovani in izposljivi [*erwirkbare*, učinljivi] učinki občutkov – človek je v enem njihov nosilec, uživalec in koristnik. Ta sovisja pozneje eksaktno znanstveno raziskujeta in pojasnjujeta fiziologija in psihologija – in samolastni »napredek«, ki ga ta spoznanja prinesejo, je v učvrstitvi že osnovanega dojemanja človeka in bivajočega nasploh. Kakšna druga možnost do tega »naravnega« dojemanja človeka se zdi izključena; če bi se že najavila, potem zgolj zato da bi bila naravna.

Toda, zakaj naj bi tisto nekočno *neobičajno*, ki je postalo temelj zdajšnjega »naravnega«, ostalo edinstveno, enkratno? Kaj neobičajnega je vselej znamenje za to, da so na njegovem področju njemu odgovarjajoče možnosti zaprte in z njim vsakokrat za dolgo prekrite. To neobičajno (razlaganje človeka kot *animal rationale*), že zato pogreša pravico do edinstvenosti, ker je nastalo na temelju čisto *določne* zgodovine b i t i,[10] ki jo zdaj začenjamo spoznavati kot onemočenje *phýsis* in kot vdor še neutemeljene *alétheia*. Začetek bitne zgodovine je premočila prednost bivajočega, ki jo je sam nujno omogočil, ta prednost se je z razlago iz-vrstnega bivajočega v smislu obstojnega-prisostvujočega naredila za tisto, ki se ji ni moč upreti. Najzačetnejše možnosti prvega začetka b i t n e z g o d o v i n e je zasulo; nikdar več se jih tudi ni dalo razprostiti [*freigemacht*] v njihovi nekdanji podobi.

9 Prim. F. Hölderlin, *Poetični fragmenti*. Hyperion 2012, str. 111.
10 Prim. op. št. 4.

Res pa je prek nje [že] od začetka omajana edinstvenost in samorazumljivost tako imenovanega »naravnega«, četudi je to omajanje postalo neizkusljivo zaradi ugleda »naravnega«. Ko »naravnost« razlaganja človeške »narave« v dovršitvi subjektivitete subjekta doseže svoje končno stanje, potem se s tem pripravlja odločitev, ki mora najprej preiti to ali do odločitve sploh pride, ali pa to končno stanje obenem ovekoveči brezodločnost kot to »naravno«, torej, dokler se trajnostno obdrži, kot se sploh vzdržuje brezzgodovinskost človeka, s katero se človek potem utrjuje v tehnično žival, se postavlja nazaj v navzoče, ki je razblinilo še zadnji soj *videza/sija* kake biti, pa ne v njegovo temó, temveč v brez-temno in sploh šele v brez-lučno (prim. zgoraj, str. 39 isl.)[11]

Odločujoča odločitev lahko postane samo tista, v kateri b i t | sama, v svoji odločujočnosti kot dogodje, določi to, o čemer je treba odločiti: *njeno* gospostvo ali novo premeno prednosti bivajočega (tj. nek novi novi vek). Pri teh b i t n o-z g o d o v i n s k i h odločitvah se soodloča o človeku, in sicer o vrsti/načinu [*Art*] njegove *bistvene* določitve in bistvenega oblikovanja, ne le zato, ker *tudi* človek spada k bivajočemu, temveč ker mu ostaja odrejen bistveni odnos do b i t i, odnos, ki zatemnjen in *spre*menjen, ves čas nespoznan, prihaja na svetlo v *animal rationale* in v *subjektum*. Ta b i t n o z g o d o v i n s k a odločitev zato tudi soodloča o novoveško dokončni formi človekobiti »doživljanje«, *das »Erleben«*, kot čutenje občutkov, in sicer spet ne, kolikor kot zmožnost in lastnosti spadajo k sestoju človeka, temveč kolikor so tvorile človeko*bit* subjekta. Odločitev o občutku kot takem ne zadeva golega dojemanja in »pojma« »občutka« in s tem npr. pravilnost in nepravilnost psiholoških naukov in psihologije kot take, temveč ta b i t n o z

11 Heidegger napotuje na § 18: »*Glede odločitve*. – Zdaj se ne od-loča o volji ene generacije proti kakšni prejšnji, ne o »duhu« kakega stoletja proti minevajočemu, ne o bistvu dobe proti kaki prihajajoči, ne o kristjanstvu proti kaki novi »religiji«, ne o dva tisoč letih zahodne zgodovine proti kaki tuji [zgodovini], temveč – odločitev pada med vse preveč poznanim in obvladanim *bivajočim* in skritostjo *b i t i*. Ali se prvo uveljavlja ali pa to drugo omogoča zasijati žarku svojega bistva in človeku najti [pot] nazaj v svojo izvornost, ki mu je bila dovolj temno naznanjena že v začetku zahodne zgodovine, a se je prav kmalu izgubila: izboriti si svoje bistvo kot utemeljevalca in oresničevalca [*Verwahrers*] resnice b i t i. Ta odločitev med bivajočim in b i t j o (ki ni nikakršen logični ali–ali), se sama določa iz ostrine svoje izvornosti do edinstvenega zgodovinske odločitve naroda. Iz prostora igre časa te odločitve izvira edinole bistveni sklad kakega naroda in vse historično-biološko raziskovanje in pojasnjevanje

njegovih pogojevanj – [gre za] izvajanje zaslepitve, ki človeka dela neprimernega za u-lastitev po b i t i; premajhen je za veličino zgodovine.
V tej odločitvi | med bivajočim in b i t j o gre za boj za znano, obvladovano in pravilno prvega in za to skrito druge: boj gre med njima obenem kot prostor odločitve bistva in bistvene moči pravilnosti in skritosti – oba jima različno izvorno pripadata iz bistva resnice (ujasnjenja skritega). Zato je v tej odločitvi – za njeno lastno odločljivost nujno – soodločeno bistvo resnice. Tako smo mi, kolikor vemo za to odločitev in smo od njene nuje iznujani, zasnuti v vprašanje po bistvu resnice. Pred tem vprašanjem zatone vse hlastanje in poseganje po »resničnem«, po »resnicah«, ker takemu trudu manjkata tla in pot, brez utemeljevanja bistva resnice kot take. Ta ostaja docela usklajena v tisto odločitev in zato ni nikakršno poznejše, zatorej odvečno vprašanje po skupnih značilnostih že priposedovanih resnic (prim. predavanja iz let 1937/8 [*Grundfragen der Philosophie*. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«. | Temeljna vprašanja filozofije. Izbrani »problemi« »logike«. HGA 45, F/M 1984]). Vendar, že *to* vpraševanje po bistvu resnice ne dovoli več iskati »resničnega«, najprej in zgolj v bivajočem (kot dejanskem): tako vpraševanje je že v sebi premena človeka v njegovem dozdajšnjem položaju do bivajočega in do njega samega. Tu se najprej razodeva moč (b i t n o z g o d o v i n s k e g a) mislenja, ki nikdar ne more biti »ab | straktno«, ker nikdar ni konkretno, in s tem ni pod nikakršno »logiko« kot »normo«.
In vendar, to mišljenje (priprava filozofije v drugem začetju) zase ostaja le tih pridih, če menimo, da bi lahko in da naj bi to bivajoče človeka, ki je izveden edinole v njem, prisililo iz skamnitve. Za določitev ni nikdar odločilno neposredno spreminjanje bivajočega, ampak posredno utemeljevanje tistega izvornega bistva človeka, iz katerega on, človek, nagovarja neprisiljeno prostoto b i t i, jo upesnjujoč-umisljujoč ubeseduje, da lahko bistvo govorice hkrati najde svoja trdna tla. Zato pripravljanju, sploh pa izvrševanju te odločitve nič več ne zadošča trud za »boljšo« in »narodu zavezano« umetnost; tu zadošča edinole še osmíslenje glede bistva umetnosti in kakšnega bistva mora biti, da lahko resnico b i t i spravi do gospodovanja. To bistvo je sámo zgodovinsko, sposobnost bistva in visočina bistva umetnosti zavisi od njega razmerja do bivajočega in od njenega nezadržanja do b i t i. Z bistveno zgodovinskostjo umetnosti pa se tudi odloči, katere poznane in še nepoznane »zvrsti« so določene utemeljevati zgodovino b i t i. (Čisto računarsko zaganjati *vso* umetnost po enaki meri, se pravi – če na to zganjanje sploh ne gledamo – spregledati bistvo te | umetnosti v njeni zgodovino določujoči določitvi). Z odločitvijo o bistvu resnice pade tudi odločitev o bistvu umetnosti in s tem spet o merodajni določitvi odločujoče umetnostne »zvrsti«.
Odločitev je zgodovinska v bistvenem smislu, saj odloča za zgodovino ali za brezzgodovinskost. *Historično* motrenje, npr. sedanjega *položaja* Zahoda in njegovih narodov, nikdar ne najde »ravni« ali bolje, prostora odločitve; zgodovinopisje kot táko spada v >tisto<, *o čemer* se odloča. Iz takega osmislenja je treba spoznati, da označevanje »položaja« že ne zadošča več, da edinstvenosti našega »biti-tu«, ki še ni nikakršna, da vsaj v temeljnih potezah ne ocenjujemo za odločilno osmislitev; ne najdevamo se več na enem mestu znotraj historično ugotovljivega bivajočega, ampak vemo za nas v prostoru odločitve med bivajočim (in vsem historičnim) in b i t j o (in zgodovino); gre za »kraj«, ki naj bi postal čas-prostor kakega stojišča, bolje, zgodovinsko nujna pot k izvoru (b i t n o z g o d o v i n s k i hod; prehod). Morda je ta »kraj« pradomovina bistva samote, če predpostavimo, | da mu, pobratenem z bistovanjem b i t i, nudi njegovo prvo in stalno mesto.« [HGA 95, 117–120. Prim. Grimm, Deutsches Wörterbuch, gesla *Wahr, wahren, gewahren, währen, gewähren.*]

g o d o v i n s k a odločitev ločuje en in drug način, kako je človek v občutku in čutenju človek –; kar hoče povedati: ali je nosilec in uprizorjevalec in uživalec | občutkov in so ti nekaj, kar se na njem (po)javlja – ali pa, kar že davno in naravno poznamo kot občutek – se ga p o m e r i b i t i premenja v >tisto<, kar – namesto da bi bilo navzoče na človeku – iz temelja sem nosi bit človeka in pred tem prevzame njegovo bistveno določitev, tj. kot način človekobiti izloča *animal rationale in* subjekt.

Predpriprava odločitve za *to* možnost je v *Biti in času*[12] nakazana z imenovanjem »občutkov« z imenom »razpoloženje«. (Tu ne gre za spreminjanje psihološko-antropološkega pojasnjevanja občutkovne plati človeka, temveč za *čisto*, iz vprašanja biti določeno načelno in za drugo bistveno utemeljitev človeka v biti-tu [*das Da-sein*]. Izpeljava te odločno ovedene naloge je tako pomankljiva kot možna – to odločilno ostaja tu čisto drugačno vpraševanje iz povsem drugega vidokroga.) Razpoloženje (prim. zimski semester 37/8)[13] ubira človeka na njegovo izvorno določitev odkazanosti v čuvajstvo resnice b i t i. Ubranost, *Gestimmtsein*, ne pomeni predajati se razpoloženjem kot občutkom in te občutke čutiti, temveč pove: pripadajoč b i t i *biti* ta >tu< kot ujasnjenje skrivanja kot takega. Čutiti občutke je | skamnitev na subjekt, ubranost je izmaknjenje v to odprto resnice b i t i, tako da ta [*dieses*] ni kasneje mišljena kot poslednja bledica predstavljenega navzočega, temveč najprej in stalno kot dogodje (prim. *Prispevke*)[14] – ni predstavljena predmetno, ampak [je] vstojnostno iz-kušana [*er-fahren*, iz-peljana]. Ubrani človek ima določitev svojega bistva iz v u-lastnjenju u-branega temeljnega razpoloženja. In določitev je določitev za *biti*-tu, *zum Da*-sein, za pre-*bivanje*, za utemeljiteljstvo resnice b i t i. Bistvo/bistvovanje človeka, *das Wesen des Menschen,* zdaj bistvujoč izvira iz b i t i in táko bistvénje je izvorna zgodovina – ker sama navira dogodju.

Bilo bi temu bitnozgodovinskem mislenju neprimerno, da bi vnaprej izračunavali posledice in učinke njegove poti – to mislenje mora vsakič vztrajati v

12 M. Heidegger: *Sein und Zeit*. HGA 2, 178. *Bit in čas*, str. 247.

13 M. Heidegger: *Grundfragen der Philosophie* |Temeljna vprašanja filozofije. HGA 45, 151 isl.

14 M. Heidegger: *Beiträge zur Philosophie* | Prispevki k filozofiji. HGA 65.

svojem trenutku in *vedeti* za skrito trenutnost svoje prihodnje zgodovine kot [za] to zaprečeno in tako izvorno že »bivajočo«. Utemeljevanje resnice b i t i je brezciljno, ker bi vsak cilj in vsa stava cilja morala ponižati bistvénje b i t i v sredstvo, kakor da bi izvir kdaj lahko bil sredstvo toka. Če bit – zgolj in poleg tega še kot taka nespoznana – neprekinjeno, | neprestano priteka iz okrožja vsakokratno oskrbetega bivajočega, potem človek vztraja v svojem človeškem (tega *animal rationale*) in s tem se zdi, da njemu (subjektu) pripada tudi vse bivajoče (to objektivno) in to dejansko (učinkujoče in učinkovano).

Vendarle je človek takega bistva izločenec – iz odločitve o izvoru svojega bistva. Izločeni se najdeva spravljen [*aufgehoben*] v bivajočem, skozi katero umerja svoj blagor in bol, svojo srečo in nesrečo. Kakor nek cilj bi se lahko zdelo, da bi *temu* človeku zagotovili največje »šanse« njegovega bistva v njihovi polni razširitvi in trajanju. S tem bi bila »zgodovina« tega vselej bolj historično (brezzgodovinsko) izoblikujočega se človeka usmerjena na stalno »nove« in »novejše« čase, stave ciljev pa bi naraščale po preračunljivosti; ugled in sila bivajočega – samo zato ker »dejansko« je – bi se morala stopnjevati vse dokler – pa prav prek preračunljivega obvladovanja izkusi popolno skrčenje v brezpredmetno, iz njega samega pa se ne da več najti nobenih pobud in poti za svoje izpričevanje. Neskaljeno običajnost ugleda bivajočega v smislu navzočega, le zato ker je navzoče, lahko le, če še sploh enkrat, zlomimo s pobliskujočim iz- | ginevanjem b i t i na temelju izkustvene sposobnosti človeka za b i t.

34

»Narava« in to »naravno« sta enkrat to, kar je *phýsis* začetno bila; njej je bilo namreč lastno to scela in v celoti začudljivo, ne-običajno in ne-naravno; s tem smo povedali, kaj to »naravno« meni danes in že dolgo: to, kar se za zdravi človeški razum naravnost[15] daje – tisto, kar je dolgo, v njenem izvornem že ne več védeno navado izkušanja bivajočega razumljivo, v smislu tistega, kar se izkazuje samo po sebi. Sklicevanje na »naravno« zbuja videz neposrednosti in virnega odnosa

15 Prim. op. št. 9.

do bivajočega. V resnici se ima naravno zahvaliti za svojo prednost zapletanju predstavljanja in menjenja v brezvprašanjskost biti, ki odpre vse zapore navalu tistega, kar je postalo historično samorazumljivo. »Naravno« je historično pripravljeno, njegova priprava se je tako izrabila, da je kot take ne opazimo več, še najmanj tam, kjer postopanje in vrednotenje cilja na to, da zoper postarano uveljavimo >novo<.

Prevedel[*] Aleš Košar

[*] Prevedeno iz: M. Heidegger: *Überlegungen* VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39). HGA 95, V. Klostermann, Frankfurt ob Majni 2014, [VIII] §. 29, 33, 18 & 34. str. 134–137, 147–157, [117–120]. | Za *Tomislava Vebra* (1963–1982).

Dean Komel

ČRNO NA BELEM IN CHIAROSCURO: V HEIDEGGROVIH »ČRNIH ZVEZKIH«

Zdi se, da moramo uvodoma omeniti dvoje: najprej Heideggrovo volilo o obelodanjenju dnevniških zapiskov, znanih kot *Črni zvezki*, brez vsebinskih korekcij, posebej seveda kar zadeva stališča, ki tvegajo oceno »odkritega antisemitizma«, in drugič: da je ta izdaja sklepno dejanje »Gesamtausgabe«, s čimer je seveda ustvarjena neka avtotopologija pogleda za nazaj. Odtod gotovo izhaja tudi zagata urednikov in založbe Klostermann, kako zagrabiti primer in hkrati posredno zagotoviti, da celotni Heideggrov opus ohrani svojo intelektualno kredibilnost. Urednik izdaje Peter Trawny je bil skorajda primoran, da k izdaji teh zvezkov prispeva poseben komentar[1] in se tudi dejavno vključi v spremljajočo medijsko kampanjo.[2]

1 Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2014.
2 Prispevek je bil v krajši obliki najprej objavljen v zborniku, ki ga je uredil Adriano Fabris, *Metafisica e antisemitismo*. I *Quaderni neri* di Heidegger tra filosofia e politica, Edizioni ETS, Pisa 2014, v katerem sodelujejo še Peter Trawny, Jesús Adrián Escudero, Alfredo Rocha de la Torre in Adriano Fabris. Ta različica je bila prirejena za hrvaško izdajo *Evropskega glasnika* 2014 v uredništvu Žarka Paića.

Na prvi pogled je tudi tokratna kampanja ubrala iste tone kot prejšnje, ko se je skušalo Heideggra bodisi očrniti bodisi očistiti z vidika bolj ali manj vase gotovih etičnih, filozofskih pa tudi političnih pozicioniranosti. V nekoliko bolj zatemnjeni evropski in svetovni perspektivi pa se tokrat javlja problem, kako naj Heideggrov najnovejši primer opišemo in kako označbo naj mu pripišemo. Heideggrove misli in njenega vpliva verjetno ne bi bilo težko izbrisati iz zgodovine 20. st., če bi se ta zgodovina sama izkazovala kot »pripravna« za to, očitno pa se ne, saj smo danes širom sveta priča največjim političnim in gospodarskim zaostrovanjem po koncu druge svetovne vojne, obenem pa se še naprej vedemo, kot da je vse v najlepšem redu.[3]

V redu. A v katerem *redu*? Je to *sploh še kak red*?_Mar ne vstopa vse v neko *izredno stanje*? Toliko huje je vprašanje, kaj in koga naj tu zastopamo?

Naj se odločimo za prestopništvo, ko pa je že stanje samo prestopilo same sebe? Heidegger v zvezi s tem stanjem, ki je vstalo in prestopilo sebe, v pripisu k »Večernemu pogovoru v taborišču za vojne ujetnike v Rusiji med mlajšim in starejšim« iz *Razgovorov na poljski poti* zapiše: »Grad Hausen v dolini Donave, 8. maja 1945. Na dan, ko je svet slavil svojo zmago in še ni uvidel, da je že stoletja premaganec lastne vstaje.«[4] Pripis je po svoji problematičnosti vsekakor na ravni ozloglašenih zapisov *v Črnih zvezkih*, obenem pa ne gre zanikati, da ohranja svoj kritični potencial vse do danes, morda zlasti danes. Vendar najdemo v tem pogovoru tudi nadvse pomemben namig, kaj na bi bilo zlo-nosilno:

»Zlonosno je uporniško, ki počiva v gnevnem, in sicer tako, da gnevno na določen način skrije svoj srd, hkrati pa z njim neprestano grozi. Bistvo zla je gnev

3 Tako tudi Peter Trawny v prispevku »Europa und die Revolution« (*Phainomena* XIII/88-89, 2014, str. 127) ugotavlja, da je Evropa danes vržena iz pogona. Vprašanje je, kako je mogoče to bitnozgodovinsko tezo uskladiti s konstatacijo domnevnega Heideggrovega bitnozgodovinskega nihilizma, kot ga Trawny podaja v zgoraj navedenem pripisu k izdaji »Črnih zvezkov«.
4 Martin Heidegger, *Razgovori na poljski poti*, prev. A. Košar in M. Soldo, KUD Apokalipsa 2004. str. 247.

upora, ki nikdar povsem ne izbruhne in ki se, ko izbruhne, še pretvarja, ter se v svojem grozenju pogosto pritaji, kot da ga ne bi bilo.«[5]

Potem ko starejši izrazi mnenje, da je zlonosno »nekaj po meri volje«, mlajši odgovarja »Morda je sama volja zlo«.[6]

V obzorju aktualnih scenarijev moči, ki se naposled po Heideggeru kaže kot »volja do volje«,[7] se Heideggrovi *Črni zvezki* v celoti pokažejo za sicer kontroverzno, a vseeno posebno pričevanje in spričevalo nič manj kontroverznega časa, ki ga očitno še vedno nismo v stanju docela osmislili in zato grozi, da se vrne v vsej svoji zli banalnosti. Kako naj drugače opredelimo to, kar se nam vztrajno servira kot zgodovino po zgodovini, ne pomeni pa nič

5 Ibid., str. 214.
6 Ibid., str. 214.
7 »V zapisih o moči še nisem videl tistega, kar si Ti naznačila z 'radikalnim zlom'? [mit dem radikal Bösen?] Nekaj let kasneje, ko sem v volji do moči spoznal voljo do volje, sem mislil na brezpogojni dvig absolutnega iskanja lástnosti v biti.
Da pa si bila Ti tukaj, in iz *tega* 'tukaj' *tu* tudi ostaneš, je vse spravilo bliže, naju in Tebe. Obenem naju zdaj naraščajoča grožnja Sovjetov sili, da gledamo jasneje, jasneje, kakor zdaj gleda Zahod. Namreč, zdaj smo neposredno ogroženi *mi*. Stalinu sploh ni treba napovedati ne prav nobene vojne več (ki si jo omenjala. Vsak dan dobi kako bitko.) Prav nič si ne domišljam, z mojim mišljenjem pripadam najogroženejšim, ki bodo izbrisani prvi. Ni nas mogoče zgolj 'fizično' 'povoziti' v nekaj dneh; lahko se tudi zgodi, da še dolgo časa ne bo mogoče predajati vélikega in spravljati naprej bistvenega, saj česa takega ni več: da bi čakali na prihodnost, ki bo šele odkrila to, kar je skrito, ki ohranja izvornost. Morda pa je planetarni žurnalizem prvi vzgib tega prihajajočega opustošenja vseh začetkov in predajanja le-teh.« *(Pisma Martin Heidegger – Hannah Arendt*, prev. A. Košar, Nova revija, Letn. 18, št. 202/203 (1999), str. 175). V luči tako mišljene volje se tudi ni mogoče strinjati z ugotovitvijo Slavoja Žižka glede Heideggrove opombe v spisu Prevladanje metafizike »izenačevanja načina pridelave trupel v koncentracijskih taboriščih z meha: »Heidegger preprosto (in odločilno) *ravna napak*, ko holokavst zreducira na tehnološko proizvodnjo trupel; v dogodkih, kot je holokavst, obstaja odločilni element volje ponižati in prizadeti drugega. Žrtev se obravnava kot objekt na refleksiven način, zato da bi se je še naprej poniževalo, kar je v očitnem kontrastu z industrijsko pridelano zelenjavo, kjer za namera prizadejati bolečino umanjka – v industrializiranem poljedelstvu zelenjava preprosto *je* zreducirana na objekt tehnološke manipulacije (Slavoj Žižek »Zakaj je Heidegger leta 1933 napravil pravi korak (toda v napačno smer)«, *Problemi* 34 (2008), str. 41–42.) Ugotovitev se nanaša na Heideggrovo naznako: »Poljedelstvo je zdaj motorizirana industrija hrane – v bistvu isto kot proizvodnja trupel v plinskih celicah in uničevalnih taboriščih, isto kot blokiranje in stradanje dežel, isto kot proizvajanje vodikovih bomb.« (Martin Heidegger, »*Einblick in Das Was Ist*«, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1997, str. 27.)

drugega kot naselje taiste zgodovine?[8] Zavedajoč se tega, se ne moremo obnašati, kot da smo iz njega že davno izstopili in ga lahko varno iz distance obsojamo in presojamo. *Distanca,* če že hočemo, in kot je med drugim neštetokrat poudarjeno v *Črnih zvezkih,* prihaja od drugod, iz zgodovinskega odtegovanja biti. Kako je možna *odkrita* beseda o tistem, kar se odvija kot »*zgodovina*«, če to, kar naj bi tvorilo njen smisel, *samo sebe skriva* v odtegovanje? Je možno, da se ob tem zatemnjevanju, ali že kar mraku smisla ter sosledno omračevanju sveta, prezre ali celo s prezirom gleda tisto, kar se zgodovinsko odvija tako rekoč pred našimi očmi, od česar se pa lahko kot priče tudi umaknemo ali pa se nam enostavno izmakne.

V Heideggrovem primeru ne gre za tako umikanje in izmikanje. Ali pač? Ključno vprašanje, ki se ob Heideggrovih antisemitskih formulacijah v *Črnih zvezkih* poraja, je seveda, ali nas Heidegger še prepriča kot pričevalec svojega časa in koliko so njegovi so-časni (v)pogledi verodostojni glede na tisto, kar lahko ponudi njegova filozofija, če ne filozofija sploh? S tem se seveda tisto, kar je *Zvezkih* podano tako rekoč *črno na belem*, obda v *chiaroscuro*, tako kot se v tak *chiaroscuro* zavija *bit*, kolikor odteguje sebe zgodovini. Heidegger se sicer sam, recimo v primerjavi z Jüngerjem, nikoli ni postavljal kot pričevalec časa, marveč

8 V zvezi s tem bi napotil na razmišljanja Gorana Starčevića v delu *Volk v supermarketu*, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2011, ki so izrecno uperjena na to v znatni meri nemogoče pozgodovinsko eksistenčno stanje.

kot čuječi premišljevalec[9] usode biti, ki v tem času nima časa, *bistvuje brezbistveno* in svojem *dogodju odgodena*. *Čr*ni *zvezki* pomenijo predvsem spričevalo tega premišljanja izpada biti iz časa, iskanje izvora tega izpada in ne toliko kake izvornejše biti, kot v nekem časopisnem pogovoru domneva celo izdajatelj *Črnih zvezkov*. Ali misliti tej odsotnosti biti *nasproti* nujno povleče s seboj misliti *proti* času? Kaj kaže ta »proti«?

Tu še posebej izstopa predpona »anti-», ki smiselno karakterizira ne le to, kar je v *Črnih zvezkih* moč prepoznavati za Heideggrov anti-semitizem, pač pa tudi anti-amerikanizem, anti-boljševizem, anti-nacionalsocializem, anti-krščanstvo, anti-demokratičnost, anti-imperalizem, anti-filozofijo, anti-kulturo, anti-znanost itn. Zdi se, da ta anti- spremlja določen resentiment, ki se mu Heidegger očitno ni mogel, ni znal ali celo ni hotel izogniti. Kolikor mi je znano, v *Črnih zvezkih*, pa tudi v kakih drugih spisih, ne nastopa anti-nemštvo (tako kot recimo pri Nietzscheju, ki je resentiment, duh maščevanja primislil

9 Tako so tudi Heideggrovi dnevniki naslovljeni »Überlegungen«, »Premisleki«. Brati te premisleke v Črnih zvezkih le na podlagi škandaloznih antisemitskih stališč bi bilo zato v isti meri škandalozno (v FAZ-u, 12. 3. 2014, najdemo tudi celotno zbirko mest iz *Črnih zvezkov*, ki so zaznamovana z antisemitizmom (http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/martin-heideggers-schwarze-hefte-beweisen-den-antisemitismus-des-philosophen-12844017-p4.html). Po Heideggru se temeljni ali, če hočemo, najbreztemeljnešji *skandalon* skriva v *svetovnem imperializmu* oziroma *svetu imperializma*: Svetovni imperializem (Welt-Imperialismus, imperializem sveta) je sam le tisto gnano in potisnjeno nekega poteka, ki ima svoj temelj svoje določenosti in odločenosti v bistvu novoveške resnice. Temeljna forma te resnice (svetovnega imperializma) se razvija kot 'tehnika', za bistveno obmejitev katere ne zadostujejo več običajne predstave. 'Tehnika' je ime za resnico bivajočega, kolikor jo je za misliti kot v brezbistveno brezpogojno preobrnjeno 'voljo do moči', t. i. metafitično-bitnozgodovinsko *mahinacjio*.« (Martin Heidegger, Martin Heidegger, *Überlegungen (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2014, str. 239/40.) Za napotilo se zahvaljujem Alešu Košarju.

volji večnega vračanja),[10] na podlagi česar bi lahko sklepali, da je poreklo tega resentimenta pri Heideggru morda treba iskati v latentni tesnobi, da bi mu *ukradli domovino* – potem ko mu je bila ta, če je to sprejemal ali ne, *že ukradena*.[11] Vso Heideggrovo ukvarjanje s Hölderlinom poteka v znamenju pričakovanja, da se mu ta domovinskost znova od nekje prikrade.[12] Vendar pa zaradi občutka lastne brezdomovinskosti ni mogoče odrekati domovinskosti in doma drugemu. Je zakon Hestije same.

V *Črnih zvezkih* najdemo namige, da naj bi Judje bili celo spodbujevalci in pospeševalci novoveškega razdomovinjenja, kar seveda meče zelo nenavadno luč oziroma senco na razmerje med preganjalci in preganjanimi.[13] Sicer se tovrstna

10 »To ja, samo to je samo maščevanje: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'.« (Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana: Slovenska matica 1999, str. 164.) Prilagam k temu Heideggrov zapis »Kdo je Nietzschejev Zaratustra«, prev. A. Tonkli Komel, v: *Predavanja in sestavki*, Ljubljana: Slovenska matica 2003, str 110–137, ki izrecno omenja »domotožje okrevajočega« (str. 111), glede Nietzschejevega duha maščevanja pa se vpraša: »Toda kako naj Človek prevzame oblast nad Zemljo, kako naj vzame v oskrbo Zemljo kot Zemljo, če in kolikor zaničuje zemeljsko, kolikor njegovo razmišljanje določa duh maščevanja?« (str. 126)

11 Da to seveda Heideggru nikakor ni bilo neznano, kaže Heideggrovo stalno obkrožanje tega »neznansko neznanega«, *Das Unheimliche*, *to deinon* v *Biti in času* in v kasnejši zbliževanjih s Hölderlinovim pesništvom. Drugo pot prebolevanja tega »anti«, »proti«, »gegen« se nakazuje v poskusu udomovjenja v tistem odprtem, širnem »plani«, »polja«, »naprotja«, »Gegend«, razprtosti pre-bivanja, »Da-sein«; v zvezi s tem pri, predvsem že prej navedene *Razgovore na poljski poti,* (prev. A. Košar in M. Soldo, KUD Apokalipsa 2004), ker se ta odprta dalja (Weite) prebivanja kaže tudi kot kontra-pukt utesnjenosti taborišča za vojne ujetnike v Rusiji, v katerem je nekaj let prebil Herrmann Heidegger: »Širjava nas nosi k brezpredmetnemu, a na vseeno obvaruje pred tem, da bi se razblinili v njem. Naše bitje razveže v odprto in ga hkrati zbira v preprosto, kot da bi bilo njeno mujenje tu čisti prihod, ki smo mu mi vhod.« (str. 212)

12 Tudi v svojem zadnjem zapisu, pismu prijatelju teologu Bernhardu Welteju, par dni pred smrtjo, Heidegger izpostavi za poglavitno, kar predstoji snujočemu mislenju: ali in kako v dobi tehnizirane civilizacije lahko še je domovina.« (Martin Heidegger, *Aus fer Erfahrung des Denkens* GA 13, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, str. 243.)

13 »Svetovno judovstvo, spodbujeno z emigranti, spuščenimi iz Nemčije, je vsepovsod neoprijemljivo in mu pri razvitju moči ni nikjer potrebno, da sodeluje pri vojnih dejstvovanjih, medtem ko nam preostaja zgolj to, da žrtvujemo najboljšo kri lastnega naroda.« Martin Heidegger, *Überlegungen (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2014, str. 121.

zamenjevanja zgodovinsko potrjujejo, pomislimo le na zunajsodne povojne poboje »okupatorjevih sodelavcev« leta 1945, ki jih nekateri celo opravičujejo kot nezapisano pravico zmagovalcev do maščevanja nad poraženci oziroma celo upravičujejo kot neke vrste zgodovinsko zakonitost. Danes pa lahko bolj lahkotno pomislimo že na to, kako kaj pride na vrsto kot dogodek v medijih, da bi se v naslednjem trenutku že pozabilo, pred čemer nas ne more obvarovati tudi t. i. filozofsko »angažirano« pisanje in komentiranje.[14]

V *Črnih zvezkih* ne najdemo nobenega zapisa o požigu freiburške sinagoge leta 1938, nedaleč od univerze. Naletimo pa v njegovih predavanjih iz zimskega semestra leta 1941/42 z naslovom *Hölderlinova himna Spomin* na zanimivo okoliščino, da se Heidegger v samem vrhuncu predavanj, kjer razvija konstelacijo »*prijatelji – tujci – povratek domov*«, loti razlage grške besede *synagoge* (v pomenu »skupaj spraviti«, »shodnica« in Platonove besede za lepoto),[15] in to v povezavi z besedo *prophetein*, »vnaprej govoriti v stanju vnesenosti«[16] – kar je gotovo izstopajoče, še posebej, če pomislimo na to, kar o judovskem profetstvu lahko preberemo v *Črnih zvezkih*: »'Profetstvo' je tehnika odvračanja od usodnostnega zgodovine. Je instrument volje do moči. To, da so največji profeti Judje, je

14 Prim. k temu glede na obravnavano temo zbornik *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics*, edited by Gianni Vattimo & Michael Marder, London & New York: Bloomsbury, 2014, ki pa kljub temu da je glavna tarča kritike politika država Izrael, kot avtorja ne vključuje nikogar, ki je neposredno prizadet z njo. Urednik Michael Marder se je sicer v zvezi s *Črnimi Zvezki* oglasil v članku »A Fight for the Right to Read Heidegger«, *The New York Times* 20. 7. 2014. http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/07/20/a-fight-for-the-right-to-read-heidegger/., na katerega se je odzval Ben Cohen v članku »From Heidegger to Gaza«, *Commentary Magazine*, 23. 7. 2014. http://www.commentarymagazine.com/2014/07/23/from-heidegger-to-gaza/. Omeniti velja tudi predstoječo komentirano izdajo Heideggrovih seminarjev o Heglovi *Filozofiji prava* leta 1934/35 On Hegel's Philosophy of Right. *The 1934-35 Seminar and Interpretive Essays*, edited by Peter Trawny, Marcia Cavalcante Schuback, Michael Marder*, London/ New Delhi/ New York/ Sydney: B*loomsbury Academic 2014. Kot zgleda postaja potreba po komentiranih izdajah Heideggrovih del vedno večja, kljub Heideggrovemu izrecnemu navodilu, da naj *Skupna izdaja* ne vključuje komentarjev, ki bi presegali uredniške opombe.

15 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«,* GA 52, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1982, str. 176–177.

16 Ibid., str. 127.

dejstvo, katerega skrivnost še ni bila premišljena.«[17] Ali nam ta okoliščina razkriva Heideggrovo ignoranco ali protest, puščamo odprto.

Koliko so iskreno mišljene Heideggrove besede, izrečene kmalu po drugi svetovni vojni Hannah Arendt:

»*Retten*«, rešiti, pomeni, ni le: ravno še pobegniti nevarnosti, temveč za vnaprej sprostiti v bistvo. Ta *neskončna namera* je končnost človeka. Iz nje zmore človek prestati duha maščevanja. Že dolgo mislim o tem, ker zgolj moralična drža ne zadošča, prav tako ne poljubna izobrazba.

Človek mora izkusiti najnotrišnje vodstvo biti, da se lahko vzpostavi tam, kjer prestaja to, da pravičnost ni nikakršna funkcija moči, temveč žarek odrešujoče dobrote. Zgolj internacionalno in »združeno nacionalno« se še vedno zakrito hrani z nacionalnim, ki je v svojem bistvu neosvobojeno. Narodi sveta šele morajo podarjati svojo najsamolastnejšo moč v neskončno namero odrešilne dobrote, da bo človeštvo v zgodovinskem dostojanstvu doraslo poslanju biti in se bo v njej rešilo.«[18]

V tem bitnozgodovinskem kontekstu »… ima usoda Judov in Nemcev svojo lastno resnico, ki je naše historično računanje ne doseže«.[19]

Kaj bi Hannah Arendt rekla ob branju *Črnih zvezkov*? In kaj bi dejal Celan, ki je od Heideggru pričakoval, v tem pismu Arendtovi sicer naznačeno »odrešujočo besedo«. Pismo Elfride Heidegger (ki se ji pripisuje še večja zavzetost za nacionalsocialistično revolucijo kot Heideggru) Malvini Husserl, 20. 4. 1934, torej potem, ko je Heidegger že nastopil svoj rektorski mandat, ni pa še vstopil

17 Martin Heidegger, *Überlegungen (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2014, str. 127.
18 Ibid., str. 176.
19 Ibid., str. 176.

v NSDP, kaže na zavedanje in določeno obsojanje antisemitskih postopkov nove nacistične oblasti, saj izraža obžalovanje, da se je na spisku godnih za prisilno upokojitev znašel tudi Husserlov sin Gerhard, sicer profesor prava in odlikovani borec iz prve svetovne vojne, kar bi moralo preprečiti prisilno upokojitev, pa je ni.[20] Vsekakor pa ima spor med Heideggrom in Husserlom druge podlage in ni bil podložen šele s Heideggrovim rektorskim angažmajem leta 1933.[21]

Seveda bi nizanje teh biografskih referenc lahko potekalo tako rekoč brez kraja in konca – v tem smislu je gotovo zanimiv tudi najnovejši intervju Hermanna Heideggra, ki je svoje starše vztrajno brani pred očitki nacionalsocializma.[22] Vendar nas vse ta vtikanja in podtikanja, še posebej po izdaji *Schwarze Hefte*, prej odvedejo od, kot privedejo do srži »problematike antisemitskih stališč«, ki so očitno podane iz same ravni Heideggrovega filozofiranja, ne pa nekje pod njo. Ta raven je poljana bitnozgodovinskega mišljenja. V tem okviru seveda najbolj zbode zapis: »Vprašanje vloge svetovnega judovstva ni rasno, marveč metafizično vprašanje po načinu človečanskosti, ki *preprosto nevezana*, lahko prevzame nalogo izkoreninjenja.«[23] Tu lahko posumimo, da je Heidegger svoj »antisemitizen« zastavil na bolj koreniti in zato celo nevarnejši princip od nacionalsocialistov, ki pristajajo na rasni princip in v njen tudi pristanejo. V zvezi s tem smo zgoraj že omenili spremljajoči občutek resentimenta, duh maščevalnosti, ki pa po Heideggru, kakor je razvidno iz pisma Hannah Arendt, ne more izveneti drugače kot v dopolnitvi in hkrati sprostitvi zgodovine biti. Toda ta dopolnitev očitno pomeni neznansko zagnanost v bivajoče in stran od biti *v razliki* do bivajočega. Poudarjeno smo zapisali »v razliki«, kajti sicer smo v pasti, da bit (*Sein*) kot

20 *Pisma Martin Heidegger – Hannah Arendt*, prev. A. Košar, Nova revija, Letn. 18, št. 202/203 (feb.-mar. 1999), str. 176.
21 Prim. Dean Komel, *Razprtost prebivanja*, Ljubljana: Nova revija 1996, str. 15–27.
22 Herrman Heidegger, »Es war ein lieber Vater«, *Die Zeit*, 6. 3. 2014, http://www.zeit.de/2014/11/hermann-heidegger-schwarze-hefte.
23 Pismo Elfride Heidegger Malvini Husserl, prev. A. Košar, *Phainomena* VI /21-22 (1997), str. 231–32.

bit (Seyn) kljub Heideggrovemu poduku[24] še naprej razumemo zgolj v smislu identitete bivajočega, ne pa tistega, kar šele prihaja in kar že prestajamo skoz razliko biti in bivajočega: kot zgodovino biti.[25]

Kako se v mišljenje razlike vplete resentiment, ki slej ko prej izdaja neko voljo po identiteti in identificiranju, je možno vsaj okvirno razumeti iz tega, da ontološka razlika sama po sebi *nosi* celotno metafiziko in ji v tem smislu še vedno *pripada*, tudi ko se jo na podlagi mišljenja razlike skuša prevladati; zato je v zadnji konsekvenci potrebno *preboletje razlike same*. Šele tak »sentiment« lahko osvobodi od »resentimenta«.

Da pa to dogajanje razlike nima samo metafizičnih, pač pa tudi politične razsežnosti v *Črnih zvezkih,* napotuje sicer kratek Heideggrov namig v zvezkih, *kako metafizika prerašča v metapolitiko*. Izraza metapolitika pri Heideggru prej nisem srečal, sem ga pa sam uporabil pred približno desetletjem, ko se je sprožila intelektualna diskusija o političnih nasledkih invazije na Irak in ki se, vzpodbujena še z drugimi vojnimi dogodki, razvija še danes. Takrat sem oznako »metapolitika« uporabil, da bi opozoril na medsebojno spletenost in iz tega izhajajočo *spletko* metafizike in metapolitike, ki ji ni mogel ubežati noben od premišljevalcev 20. st., ne glede na to, ali se je postavljal na določeno stran v spopadu ali ne, ali je

24 Še posebej bi v tem pogledu opozorili na dva zvezka skupne izdaje z naslovom *Zum Ereignis-Denken*, ki sta v *Skupni izdaji* (GA 73.1/2) izšli leta 2013, torej tik pred *Črnimi zvezki*, prav tako v uredništvu Petra Trawnyja.

25 Vanja Sutlić je bil, »gotovo eden prvih, ne samo v prostoru« bivše Jugoslavije, ki je na podlagi lastnih uvidov pokazal v to dimenzijo po Heideggeru (in Marxu) odkazanenega zgodovinskega mišljenja: prim. Dean Komel: »Sutlićevo poimanje biti i suvremenosti«, u: Ž. Paić (ur.), I*zgledi povijesnog mišljenja: zbornik radova povodom osamdesete obljetnice rođenja Vanje Sutlića*, Zagreb: Antibarbarus 1997. Str. 85–97.

skušal delovati politično ali apolitično.[26] Heidegger, ne le da ji ni ubežal, marveč jo je dobesedno hotel neposredno izruvati iz »tubiti«, kakor kaže zapis iz časa rektorata: »*Metafizika tubiti* se mora po svojih najbolj notranjih vezeh poglobiti in razširiti v *metapolitiko naroda*.«[27] Prav na osnovi Heideggrovega primera je tudi jasno, da *znotraj* metapolitične mahinalne volje filozofskega izjavljanja ni mogoče ločevati od političnega ali ideološkega; s stopnjevanjem *lika*, vzetega v smislu jüngerjevske totalne mobilizacije, izgine tudi sicer zgovorna *razlika* med njima. Pod diktaturo metapolitike brezpogojno prehajamo od govora samega k učinkom govora, kar omogoča tudi napredek politične propagande. Ne glede na to, koliko ji nujno (v smislu »nuje breznujnosti«) podležemo ali ne, preostaja ne le izziv, marveč predvsem *poziv filozofije*, da se vzpostavlja kot govor po sebi, ne pa zgolj kot kak njegov učinek.

26 Dean Komel, »Metapolitika, metapolitika«, prev. M. Rapo, *Filozofska istraživanja*, god. 24, sv. 2 (2004), str. 621–633. Na te moje kot tudi sorodne refleksije Maria Kopića (prim njegovo**,** *Proces Zapadu***,** Dubrovnik: Art radionica Lazareti: 2003) se je odzval Marijan Krivak v prispevku; »Kaj je metapolitika«, prev. M. Mihelič, *Nova revija*, Letn. 24, št. 277/278/279 (2005), str. 228–238. Istočasno je pojem metapolitike v več svojih tekstih razgrinjal Žarko Paić; horizontu »metapolitike« se posveča tudi v svojem nedavno teoretsko široko zastavljenem delu *Sloboda bez moći. Politika u mreži entropije*, Udruga Bijeli val, Zagreb 2013.
27 Martin Heidegger, *Überlegungen (Schwarze Hefte 1931–1939)*, GA 96, Frankfurt/M. 2014, str. 243.

Recenzije

FENOMENOLOŠKA FILOZOFIJA SODOBNE ZNANOSTI, NE KOT IZUM, TEMVEČ KOT ODKRITJE

(Tina Bilban)

Lee Hardy: Nature's Suit: Husserl's Phenomenological Philosophy of the Physical Sciences, Ohio University Press, Ohio, 2013

Čeprav razmeroma pogosto bran in interpretiran, ostaja Husserl tudi zelo pogosto napačno pre-interpretiran avtor, poenostavljen v okvire ponovljenega Descartesovega projekta ali celo solipsizma, ki ju je Husserl bistveno želel in uspel preseči s specifičnim pristopom fenomenologije, ki preseže tako preprosti realizem kot antirealizem. Problematična je predvsem obravnava Husserla na področju filozofije znanosti in analitične filozofije, kjer je, zaradi kritičnega tona nekaterih svojih del, poznejšega fenomenološkega (predvsem Heideggerjevega) obrata od znanosti in nasploh zaobrnitve kontinentalne filozofije od sodobnih problemov znanosti, posameznih Husserlovih zmotnih predpostavk o naravi njemu sočasnih odkritij (npr. obravnava atoma in njegovih sestavnih delov kot po principu nezaznavnih) in specifičnosti Husserlove obravnave, ki jo je težko brez ostanka umestiti med obstoječe pristope znotraj filozofije znanosti in analitične filozofije, Husserlova misel pogosto poenostavljena in obravnavana kot zgolj kritična. A

kot ugotavljajo posamezni pisci,[1] Husserlov pristop s konceptom fenomena, zaznavane stvari same, kot se le-ta v specifičnem kontekstu kaze specifičnemu opazovalcu, prinaša prav tisto rešitev, ki bi ob kritični aplikaciji na sodobno znanost lahko razrešila konflikt med naivnim realizmom in antirealizmom.

Prav z naivnim pre-interpretiranjem Husserla na področju analitične filozofije in filozofije znanosti se v delu *Nature's Suit* ukvarja Lee Hardy. Hardy, sam izhajajoč iz tradicije analitične filozofije, razume analitične pomisleke, ki se porajajo ob branju Husserla, in jih obravnava in zavrača z natančno analitično obravnavo Husserlovih tekstov, dokazujoč, da Husserl ni neuspešno ponavljal Descartesovega projekta, da ni ne dogmatik, ne kontradiktoren avtor, ne instrumentalist, in da je njegovo razumevanje znanstvenih teorij združljivo s pogledom realistov, da znanosti ne razume kot fikcije in da njegov pristop vsekakor lahko pripomore k boljšemu razumevanju sodobne znanosti. Čeprav je delo primarno usmerjeno k analitični publiki, je za kontinentalne filozofe in/ali fenomenologe vsaj tako pomembno in zanimivo, saj odstira srž analitičnih problemov s Husserlom, ki med kontinentalnimi filozofi in/ali fenomenologi pogosto ostajajo nerazumljeni s tem pa zavirajo prepotreben dialog med strujama. Hkrati Hardyjeva natančna analitična obravnava izpostavlja nekatere bistvene, pogosto spregledane točke Husserlove misli, predvsem pa podčrtuje primernost Husserlove fenomenološke misli za obravnavo vprašanj sodobne znanosti, ki se jih sodobna kontinentalna filozofija in fenomenologija, v tradiciji po-Husserlovskega zaobrata od znanosti, izogibata.

Hardy izhaja iz ugotovitve, da je v sekundarni literaturi o Husserlu (obravnava predvsem sekundarno literaturo filozofov znanosti in analitičnih filozofov) Husserlovo razumevanje znanosti prepoznano kot izhajajoče iz njemu sočasnega

1 Glej: François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: Luciano Boi, Pierre Kerszberg & Frederic Patras (ured.): Rediscovering Phenomenology, Dordrecht, Springer, str. 246, 2007.
Tina Bilban, »Husserl's reconsideration of the observation process and its possible connections with quantum mechanics: Supplementation of informational foundations of quantum theory« Prolegomena letn. 12, št. 2, str. 431–458, 2013.
Tina Bilban, »Kako misliti znanost: Husserlov in Bohrov pretres znanosti«, Phainomena, letn. 22, št. 86/87, str. 299–322, 2013.

pozitivizma, posledično pa naj bi se Husserl nagibal k instrumentalistični obravnavi znanstvenih teorij. Hardy pa postavlja tezo, da je bil Husserl zares instrumentalist, a je njegov instrumentalizem omejen na interpretacijo znanstvenih zakonov, medtem ko je njegov pogled na znanstvene teorije konsistenten z realističnim razumevanjem znanstvenih teorij. Pri tem se razume zakone kot tiste, ki omogočajo znanstvene napovedi (npr. zakon o prostem padu), teorije pa ponujajo znanstvene razlage pojavov (npr. splošna teorija relativnosti). V nadaljevanju se Hardy, v dokaz svoji tezi, sprehodi skozi Husserlovo fenomenološko filozofijo znanosti, jo v nadaljevanju sooči z glavnimi pomisleki o Husserlovi kompatibilnosti z realizmom v okviru razumevanja znanstvenih teorij, v zadnjih dveh poglavjih pa na podlagi izpostavljenih ugotovitev umesti in utrdi svojo tezo.

V filozofski tradiciji, nadaljujoči se od Aristotela, Husserl trdi, da je znanstveno znanje utemeljeno znanje. A pri tem, kar mnogi kritiki Husserla spregledajo, ločuje med čistimi eidetskimi znanostmi, kakršna je filozofija in empiričnimi znanostmi, kakršne so naravoslovne znanosti. Slednje, kot piše Husserl v *Prolegomeni za čisto logiko*, niso utemeljene na samoumevnih aksiomih in konceptih, temveč na ideji empirične razlage. Tako se teorije empiričnih znanosti v toku znanstvenega napredka stalno spreminjajo, saj z novim znanjem temu ustrezno spreminjamo tudi svoje koncepte. Husserlovo izhajanje iz temelja je tako, piše Hardy, funkcionalno in ne substancialno. Za empirične znanosti je povsem sprejemljivo oz. za njihov napredek celo potrebno, da preprosto sklepajo na obstoj konceptov, ki jih preučujejo. Naloga transcendentalne fenomenologije, ki je čista eidetska znanost, pa je, da izpostavi vprašanje o možnosti znanstvenega spoznanja sveta in o eksistenci sveta, s čimer bistveno dopolni delo empiričnih znanosti. Temeljno epistemološko vprašanje, s katerim se ukvarja transcendentalna fenomenologija, je vprašanje o možnosti kakršnegakoli znanja in potemtakem vprašanje odnosa med zavestjo in njenimi objekti. Zavest je namreč tista, ki vedno že je, postavlja pa se vprašanje, kaj in kako napolni to zavest: zavest je transcendentalna, je vsezajemajoči horizont, znotraj katerega se nam predstavlja svet. A Husserlovo začenjanje pri zavesti nas ne sme zavesti, da bi njegov projekt zreducirali na ponovitev Descartesovega: Pri Husserlu premisa "ego cogito" ni podlaga za deduktivno sklepanje na preostanek sveta. Točka, kjer razmislek izhaja iz obstoja

zavesti, objektivnosti ne zagotovi, temveč jo poizkuša razumeti: svet nam je vedno dan preko zavesti, kar pomeni, da je to podajanje potrebno upoštevati pri razpiranju načina obstoja sveta in nenazadnje tudi pri razumevanju empiričnih znanosti, ki se ukvarjajo s svetom.

Po razmisleku o Husserlovemu odnosu do posameznih vej znanosti se Hardy znova usmeri na izhodiščno vprašanje o Husserlovemu razumevanju znanstvenih zakonov in teorij. Če želimo razpreti Husserlovo razumevanje resničnosti znanja, ki ga podajajo znanstvene teorije in zakoni, je najprej potrebno razumevanje Husserlovega razumevanja pojma resnice. Pri Husserlu je pojem resnice povezan s pojmom dokaza: namreč, upravičeni smo verjeti, da je neko dejstvo resnično, če imamo nek dokaz, da naj bi bilo to dejstvo resnično. Če je to dejstvo resnično, to pomeni, da obstaja, a hkrati ne pomeni, da obstaja, če in samo če, imamo dokaz o njegov obstoju: če imamo dokaz o njegov obstoju, smo upravičeni do sklepanja o njegovem obstoju. Dokaz je pri Husserlu povezan s čutno zaznavo, kar pa ne pomeni, da smo upravičeni sklepati, da je določeno dejstvo resnično samo, če in ko zaznavamo dokaz o njegovi resničnosti. Husserlovo razmerje med resničnostjo in dokazom namreč velja za katerokoli možno zavest, kar pomeni, da lahko sklepamo, da je določeno dejstvo resnično, če je idealno možno, da za to obstaja dokaz. Sorodno Hardy definira tudi odnos med obstojem in zaznavo: Realni objekt obstaja, če in samo če je idealno možno, da bi bil zaznan. S tem ostaja odprta možnost, da Husserl sprejema koncepte znanstvenih teorij za resnične in da je njegova pozicija v tem pogledu združljiva z znanstvenim realizmom. Husserl pa poleg omenjene široke formulacije uporablja tudi ozko formulacijo pogojev za racionalno sklepanje o resničnosti dejstev, in sicer: oseba je upravičena sklepati o določenem dejstvu samo, če ji je to dejstvo jasno predočeno/dokazano (evident). A ta stroga formulacija se ne nanaša na vse, ki bi se radi dokopali do znanja, temveč le za tiste, ki se želijo dokopati do filozofskega znanja. Medtem ko se empirični znanstveniki ne bi dokopali do nobenih odkritij, če bi se vedno znova vračali k temeljem svoje znanosti, je za filozofa nujno potrebno, da izhaja le iz tistega, kar neposredno dokaže oz. mu je neposredno dano kot tako. Husserl tako ne negira znanja, ki ga podajajo empirične znanosti, temveč ga zgolj zameji, saj

zaradi narave svojega pristopa k odkrivanju novega znanja empirične znanosti ne morejo odgovarjati na epistemološka vprašanja.

Je torej Husserla potrebno/možno obravnavati kot instrumentalista? V sodobni anglo-ameriški filozofiji znanosti je instrumentalizem obravnavan kot tista interpretacija znanstvenih teorij, ki slednje razume kot zgolj sofisticiran sintaktični aparat za ustvarjanje novih in znanstveno zanimivih napovedi o opazljivih dogodkih. Husserlov instrumentalizem je vezan predvsem na njegovo dojemanje znanstvenih zakonov in posledično na dojemanje znanstvenega objekta in specifičen način njegove obravnave znotraj znanstvenih zakonov, piše Hardy. Znanstvenik se namreč, kot poudarja Husserl, ukvarja s stvarjo samo, ki se nam daje kot fenomen. Njeni načini pojavljanja, fenomenalne lastnosti (phenomenal properties), niso objektivni, če pod tem razumemo, da pripadajo objektu samemu, temveč subjektivni, saj so odvisno od orientacije in načina čutnega zaznavanja zaznavajočega subjekta (stvari vedno dišijo, smrdijo … nam samim, glede na naš način zaznavanja in odnos do zaznavanega). V iskanju objektivnega empirične znanosti (v tem poglavju Hardy, izhajajoč predvsem iz Husserlove *Krize* vseskozi uporablja izraz fizikalne znanosti) iščejo tiste determinante, ki bi držale vedno za vse subjekte in ki bi potemtakem imele intersubjektivno veljavnost. Do te objektivnosti pride empirična znanost preko idealnega sveta geometrijskih likov. Tako je na primer med "nepravilnimi" krogi realnega sveta težko najti konsenz med različnimi subjekti s svojimi subjektivnimi zaznavami o tem, kaj vse spada pod koncept okroglosti, nasprotno pa je geometrijsko pravilen krog, čeprav idealiziran in neobstoječ v realnem svetu, okrogel za vse. Prav ta preskok v mišljenju je omogočil formulacijo znanstvenih zakonov, kot jih poznamo danes in pospešen napredek moderne znanosti. Husserl tako ne zavrača metode ali rezultatov moderne znanosti, temveč le njeno platonistično ontologijo, ki je pogosto vključena v znanstveno razumevanje lastne metode: znanstvena metodologija vsebuje le možno aplikacijo idealnega na realno, ki olajša njegovo razumevanje v smislu objektivnega opisa in podajanja znanstvenih napovedi, a idealno ni realno, narava pa ni matematična. Husserl znanstvene zakone tako razume kot tiste, ki ne opisujejo realnega sveta, temveč podajajo (zgolj) dobre napovedi, kako naj bi se (približno) obnašal realni svet, fizikalni zakoni opisujejo model realnega sveta,

ki je njegov idealizirani približek, a na ta način podajajo ugotovitve, do katerih drugače ne bi prišli. Po drugi strani pa, trdi Hardy, Husserlova fenomenologija ne zavrača realnosti konceptov iz znanstvenih teorij, ti obstajajo, če je idealno možno, da bi bili zaznani. Prav tako, nadaljuje Hardy, zavračujoč kritike Husserla kot idealista, Husserl ne trdi, da stvari ne obstajajo, brez da bi bile prisotne v zavesti, trdi le, da njihovega obstoja ni mogoče zagotoviti z gotovostjo, brez da bi se pojavile v neki zavesti. Hardy zavrne tudi pogosto sklicevanje kritikov na Husserlovo enačenje objekta s sistemom noemate. A realni objekt in noemata spadata v povsem različni ontološki kategoriji in realni objekti pri Husserlu nikakor niso zreducirani na elemente zavesti. Tako ni razloga, da bi na podlagi Husserlove fenomenologije teoretske koncepte razumeli kot neobstoječe. Husserl zanika obstoj entitet, kot so točkovna masa, idealni plin …, medtem ko teoretski koncepti niso zgolj matematični, vsebujejo realno fizikalno vsebino in, če obstajajo, obstajajo kot fizikalne entitete. Koncepte znanstvenih teorij, ki poizkušajo razložiti obstoj načina obnašanja, kot ga podajajo znanstveni zakoni, vsekakor lahko razumemo kot tiste, ki bi bili idealno možno zaznani. "Fizikalne znanosti se premaknejo onkraj danega, da bi razložile njegovo obnašanje; fenomenologija ostane z danim, da bi opisala njegov način dajanja. Čeprav se objekta, cilja in metodi obeh disciplin razlikujeta, sta disciplini še vedno kompatibilni. Vsak poizkus, da bi med njima ustvarili antagonizem, potvori naravo prve, druge ali obeh. [...] Fenomenologija ne stremi k zanikanju ali nasprotovanju znanosti, temveč zgolj k njenemu razumevanju. V *Krizi* je Husserl podal fenomenološko analizo fizikalne znanosti glede na razvoj eksaktnih empiričnih zakonov in konstitucijo idealiziranih objektov. Ni razloga, da ne bi fenomenologija znanosti podala tudi intencionalne analize oblikovanja znanstvenih teorij in konstitucije teoretičnih entitet." V tem oziru Hardy razume tudi možno uporabo Husserlove fenomenologije za sodobno razumevanje znanosti: "Husserlova fenomenologija zaznave za soočenje s sodobno teoretično znanostjo ne potrebuje zunanjih hermenevtičnih dodatkov. Vsa potrebna sredstva so že na razpolago. V obliki semen ležijo v prvem poglavju prve izmed *Logičnih raziskav*."

Kot sem zapisala že v uvodu, Husserlova fenomenologija bistveno preseže naivni realizem in antirealizem, ko s premislekom možnosti in načina znanstvenega

spoznanja poda kompleksen odgovor o načinu znanstvenega pristopa k objektom iz sveta. Zaradi najpogostejše delitve med realiste in antirealiste (ali v primeru Hardyjeve obravnave instrumentaliste), je umestitev Husserlovega pristopa pogosto problematična, posledično pa pogosto tudi napačna. Hardy tako vztrajno zavrača številne opredelitve Husserla kot idealista ali instrumentalista, ki negira dosežke znanosti in znanstvene teorije razume kot zgolj fikcijo, ki povsem zgreši pot do stvari samih. Pri tem pa, sicer v svoji obravnavi izredno natančni Hardy, nekajkrat tudi sam poenostavi dikcijo in govori o Husserlovi kompatibilnosti z realizmom. Husserl seveda ni v celoti kompatibilen z realizmom, predvsem ne z njegovo najpogostejšo različico, ki še vedno bistveno izhaja iz matematizacije narave, kot na nekaterih mestih sicer izpostavlja Hardy: Husserl znanstvenih zakonov ne razume kot tistih, ki bi opisovali realni svet, medtem ko je pravilno podvzeti, da znanstvene teorije opisujejo (potencialni) realni svet. Vsekakor je Husserla nemogoče brez ostanka uvrstiti med realiste ali antirealiste. Faye in Folse na primer v uvodu k Bohrovim zbranim delom podobno Bohrovo pozicijo opišeta kot epistemski antirealizem in ontični realizem, v smislu, da so koncepti, s katerimi znanstvenik opisuje objekt znanstvenega zanimanja (npr. toplota, masa, spin), vedno znanstvenikovi koncepti in ne lastnosti objekta samega-po-sebi, da pa je tisto, kar znanstvenik preučuje vedno realno obstoječi objekt in ne le skupek informacij, fiktiven objekt, ki ima mesto le znotraj znanstvene teorije. Na podoben način Hardy opisuje Husserlovo pozicijo, ko trdi, da Husserl maso, silo, električni upor in pospešek razume kot fizikalne determinante, ki realno ne obstajajo, medtem ko bi bilo potrebno atome in ione razumeti kot realno obstoječe elemente fizikalne teorije. Husserl je sicer tudi slednje razumel kot fizikalne determinante, a, in pri tem se lahko s Hardyjem le strinjamo, saj drugačna interpretacija z vidika sodobne analize Husserlove fenomenologije ni mogoča, gre pri tem za časovno pogojeno zmoto: kvantna mehanika in načini opazovanja najmanjših delcev so od časa Husserlove analize pojmov atoma in iona, bistveno napredovali in na podlagi pridobljenih rezultatov in izkustev je danes z vidika fenomenologije vsekakor smiselno trditi, da gre za realno obstoječe objekte znanstvenega opazovanja in hkrati bistvene pojme teorije kvantne mehanike, ne pa za zgolj matematične konstrukte brez realne fizične vsebine. Kot zapise Hardy: »Če

obstajajo, obstajajo kot realne fizične entitete.« Pri tem se sicer pojavlja vprašanje, če Hardy upravičeno v krog realnih fizikalnih entitet uvršča tudi močno in šibko jedrsko silo, glede na to, da silo sicer navaja kot fizikalno determinanto, kar je iz njenega izključno matematičnega opisa v okviru fizikalnih zakonov razumljivo. Imata močna in šibka jedrska sila res povsem drugačen status kot sila gravitacije, ki jo je že Newton razumel kot zgolj matematično, teoretično pa je danes razložena v okviru splošne relativnostne teorije z ukrivljenostjo prostora-časa.

Husserlova fenomenologija zaznave, kot svoje delo zaključi Hardy, za soočenje s sodobno teoretično znanostjo zares ne potrebuje zunanjih hermenevtičnih dodatkov, saj sama prinaša kompleksen in natančen filozofski aparat, primeren za kritično (pa ne v smislu negativne, temveč konstruktivne kritike, ki odkriva samo bistvo znanosti in njenega odnosa do objektov) analizo znanosti in njene vloge v našem življenjskem svetu[2]. A to še ne pomeni, da so rezultati takšne fenomenološke analize vnaprej jasni in neproblematični za vse uporabnike tega orodja: kompleksen ni le fenomenološki pristop k znanosti, temveč vsekakor tudi sodobna znanost sama, hkrati pa tudi življenjski svetovi filozofov, ki se v tako analizo spuščajo, življenjski svetovi, ki se nenazadnje razlikujejo od Husserlovega in ki se, kljub delom kot je Hardyjevo, ki to razliko zmanjšujejo, pomembno razlikujejo tudi glede na to, ali analizirajoči filozof prihaja iz anglosaškega ali kontinentalnega okolja.

2 Glej: Ľubica Učnik, »Science and Lebenswelt«, Phainomena, letn. 22, št. 85-86 (2013), str. 24–50.

Recenzije

PREIZKUŠ(A)NJE (SÁMO)POTRDITVE (MODERNEGA) SUBJEKTA

(Andrej Božič)

Boris Zizek: Probleme und Formationen des modernen Subjekts. Zu einer Theorie universaler Bezogenheiten, Springer VS, Wiesbaden 2012.

Nemški pedagog in filozof slovenskega porekla, Boris Zizek, ki deluje v okviru Inštituta za pedagogiko Univerze v Mainzu, skuša v knjigi – pravzaprav knjižni izdaji doktorske disertacije – *Problemi in formacije modernega subjekta* zasnovati, kakor naznanja podnaslov dela, teorijo (človekovih) univerzalnih nanašanj, pri čemer je avtorjeva temeljna predpostavka, da se – človek kot – subjekt, tako v svojem filogenetičnem kot v svojem ontogenetičnem razvoju, skoz svoja raznolika kulturna in zgodovinska uobličenja, spričo preizkušenj, s katerimi se sooča, s katerimi se je neprenehoma primoran spoprijemati, prvenstveno izkazuje kot iskalec (sámo)potrditve.

V metodološkem oziru se Zizek vprašanju (modernega) subjekta, vprašanju kompleksnosti mnogoterih nanašanj, vezi, znotraj katerih živi, ki nosijo človekovo prebivanje, se spletajo in razpletajo v njegovem odnosu do samega sebe, do lastnega telesa, do pripadnosti skupini, do sveta okrog njega in do zastavljenih utopičnih idealov, približa z vidika (principov in prakse) – t. i. – objektivne hermenevtike. Jedro metod(ologij)e, ki jo je kot kvalitativno, k eksplikaciji problemskih struktur naravnano raziskovanje socialnega utemeljil (zlasti) Ulrich Oevermann,

predstavlja sekvenčna analiza, v skladu s katero je mogoče na podlagi interpretacije danega empiričnega materiala, na podlagi tako pridobljenega objektivnega smisla kakšne realitete, tvoriti primerne, primerom ustrezne, ustrezajoče teoretične modele (in ne obratno: zgolj preverjati vnaprejšnjih teoretskih konstruktov ob tolmačenju izkustvenega).

Problemsko polje subjektivitete, vedno znova nanovo v prestanih preizkušnjah srečujoče se s krizami, za katere mora po-iskati, mora iz-najdevati odgovore, ob katerih se sama oblikuje, na odločilen, celo odlikovan način ponazarja roman, zato (si) Zizek za predmet svoje raziskave izbere deli: *Robinson Crusoe* Daniela Defoeja in *Trpljenje mladega Wertherja* Johanna Wolfganga Goetheja. Svojo odločitev Zizek podkrepi z izpostavitvijo dvojega: na eni strani literarno zgoščanje znotraj umetniškega dela, v nasprotju in v primerjavi z neposred(ova)nostjo protokola ali s posred(ova)nostjo opisa, izkazuje najvišjo stopnjo urejanja pri sámo-izražanju in tako lahko postane izjemno ploden vir za miselno obravnavo, na drugi strani obstoji posebno sovisje med romanom in modernostjo, kolikor se je natanko znotraj nje roman do popolnosti razvil in se razmahnil v estetsko dovršeno obliko premagovanja in obvladovanja odprte prihodnosti, ki omogoča drugačno, predrugačeno držo subjekta do samega sebe in do svoje tradicije.

S sekvenčno analizo, z natančnim razčlenjevanjem posameznih pomenskih plasti naslovov, predgovorov in začetnih odlomkov obeh romanov – s prehajanjem, tako rekoč, od besede do besede, od stavka do stavka, upoštevajoč tako tisto, kar se kaže na izrecni, na izrečeni ravni, kot tisto, kar se ji izmika, kar umanjka – v Robinsonu in Wertherju, vtem ko romana o njiju zgodovinsko in kulturno kontekstualizira, Zizek razpozna dve značilni, določilni uobličenji subjekta modernosti, ki ga zaznamuje in bistvenostno opredeljuje gibanje sámo-odmikanja kot (»otoške«) osam(osvoj)itve: misijonarsko in romantično.

Spričo svoje, spričo univerzalne potrebe po (sámo)potrditvi, po tem, da bi, (predvsem) kadar je soočen s krizno, s kritično situacijo (odločitve in določitve), skoznjo potrdil in uveljavil lastno identiteto, (si) subjekt, gradeč (si) svoje sebstvo, oblikuje potrditvene figure in mite, ki naj bi (mu, njegovim naprezanjem) – prospektivno in retrospektivno, segajoč naprej in segajoč nazaj – zagotavljali konturo in kontinuiteto. Gibanje zagotavljanja, pridobivanja gotovosti lastnega

spričo negotovosti, povzročene zaradi sreč(ev)anja s tujim, z ogrožajočim, človeka spreminja v iskalca (sámo)potrditve. Medtem ko po Zizku Robinson, s svojo pustolovsko pripravljenostjo za tveganje, uteleša prvo, zgodnjo fazo osam(osvoj) itvenega gibanja modernega subjekta, ki z vzpostavljanjem misijonarske naloge piše roman lastnega, eksemplarično reprezentativnega življenja, Wertherjeva kasnejša, druga faza z romantično, uporniško razburkanim preverjanjem avtentičnosti eksistence, v katerem trpljenje in pretrpevanje, v katerem življenje sámo postaja roman, nakazuje prehod od konvencionalnega h postkonvencionalnemu. Toda obe, ob Robinsonu in Wertherju re(-?)konstruirani moderni uobličenji subjekta, ki ju Zizek ločuje od predmodernega, z različnima celovitima, celostno naravnanima zgradbama odnosov nanašanj, vzporedno, konkurirajoče vz-trajata – tudi – (že, še) danes: misijonarski z zasledovanjem splošno sprejetega, od drugih pripoznanega, romantični subjekt pa z zasledovanjem pristnega, z lastnim prežetega življenja.

Svoje razumevanje problemov in formacij, obeh modelov moderne subjektivitete, izhajajoč iz izvedene sekvenčne analize romanov, na njeni osnovi, Zizek teoretično poglobi v več smereh, s podrobnim premislekom večplastnih razsežnosti subjektovih nanašanj. Na eni strani, sledeč Helmuthu Plessnerju, tistemu, kar v skladu z njegovo filozofijo sam poimenuje »antropologija krize«, človeka opredeli kot živo bitje, ki lahko zaradi svoje ekscentrične pozicioniranosti v svetu, zaradi svoje napotenosti na nanašalnost vselej zaide v krizo in mora zato lastno življenje nenehno, samemu sebi utemeljujoč ga, vnovično pre-oblikovati, pri čemer pri Plessnerju v ospredje stopata zlasti odnos do telesa in do (okolnega) sveta. Na drugi strani Zizek pod vplivom sociološke in psihološke misli Georgea Herberta Meada v svoj zasnutek vpelje perspektivo kooperacije, spričo katere posebno težo prejme človekovo prebivanje med ljudmi, njegovo nanašanje nanje kot do skupine, ki ji brez-voljno pripada ali ki se ji zoperstavlja v utopičnem stremljenju po udejanjenju idealnega. Subjekt v spreplet(anj)u raznoterih nanašanj, raznorodnih glasov, nastaja, se oblikuje tako, da izbira in se med njimi odloča, da si v tehtanju možnosti osvoji svoj, lasten glas.

S stališča razvoja, s stališča, s katerim lahko zajamemo celovito vzgibanost subjekta, njegove stopnje tako na ozko osebni ravni kot na širši ravni družbenega,

Zizek glede na bistvene dimenzije nanašalnosti razločuje tri velika, dialektično razplastena kulturnozgodovinska uobličenja, ki jim pripadajo vsakokrat drugače premeščeni poudarki potrditvenih figur in mitov in obenem tudi specifične forme spoprijemanja s tujim. Če so za predmoderni subjekt značilni neobrzdan odnos do telesa, idealiziran odnos do skupine, situacijski odnos do sebe in kozmični odnos do sveta, če se njegovo življenje odvija v ohranjanju tradicije, v skladnosti s predniki, če zabrisuje ali celo izbrisuje tuje, se (zgodnje)moderni misijonarski subjekt obrzdano nanaša na telo in je ponotranjil tisto skupnostno, v ekspanzivnem, a hkrati eksotizirajočem odnosu do sveta bere roman svojega življenja, se zadržano spoprijema s krizo, a se obenem poda v misijon, na misijo, da bi imuniziral in anesteziral želo tujega, medtem ko (pozno)moderni romantični subjekt v nihanju telesne ne-obrzdanosti svoje prebivanje doživlja kot roman, se je sposoben v odnosu do skupine dinamično prilagajati ali se ji upreti, je tako sprejel svoje decentralizirano mesto v svetu in se sproščeno nanaša na ideale, potrjuje lastno avtentičnost s spopadanjem s preizkušnjami in se je tujemu pripravljen odpreti in celo notranje zavezati.

V nadaljevanju, preden v zaključku knjige povzame svojo razpravo in naznači možnosti njene razširitve znotraj začrtanega okrožja, Zizek, ob kritičnem premisleku (skupnih in razlikovalnih) potez nekaterih drug(ačn)ih teoretičnih zastavkov, naznači nasledke, ki jih razumevanje subjekta kot iskalca (sámo) potrditve lahko – ne le v smislu terapevtske prakse, temveč tudi v profilaktičnem pogledu – nosi za profesionalno pedagoško delovanje, če naj bi sledilo maksimi, da tovrstni »poklici prevzemajo znanstveno fundirano, metodično stopnjevano in stopnjevani dolžnosti do utemeljitve podvrženo, zastopniško obvladovanje kriz na osrednjih problemskih področjih urejenosti potrebujočega, človeškega življenja v skupnosti, nege občestveno živetega zasnutka reda in v napet odnos s tem postavljene skrbi za somato-psihosocialno integriteto posamičnega življenja.«

Čeprav Zizkova knjiga (nemara) ne postavlja pod vprašaj tega, kar je z njo, skoznjo predpostavljeno, čeprav se ne zaustavlja ob problemu, kako se je človek v svoji človeškosti sploh znašel pod znamenjem subjektivitete subjekta, ki jo je mogoče podvreči razlagi in dati na razpolago kakršni koli, če-tudi domnevno objektivni, hermenevtiki, čeprav (nemara) ne prestopa lastnih metodoloških

okvirov, da bi tako šele resnično zmogla zasnovati njihovo upravičenost, leži njena zasluga (vsaj) v usmerjanju pozornosti k temu, da je ris napredovanja razvoja subjektivitete prepreden z razami razlikovanj, da se eno njeno uobličenje razločuje od drugega, da že znotraj modernosti subjekt ni enak subjektu, da, navsezadnje, moderna nikakor ni trden, za vedno utrjen, zase stoječ, v sebi po-enoten, monoliten fenomen. Da je moderna, ki jo živimo, samo eno izmed uobličenj človeškega. Da je – še vedno, vedno že: – problem.

Recenzije

SVET PODOBE: PODOBA SVETA

(Andrej Božič)

Hans Rainer Sepp: Bild. Phänomenologie der Epoché I, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

Velikopotezno zasnovana knjiga nemškega filozofa Hansa Rainerja Seppa, ki deluje kot direktor Srednjeevropskega inštituta za filozofijo v Pragi na Češkem in ki je letos praznoval šestdesetletnico,[1] se z naslovom naznačenemu fenomenu – in problemu – podobe (oziroma, morda nekoliko določneje: slike) skuša približati z vidika vprašanja o sorodnosti estetskega doživljaja in fenomenološkega zrenja, o sorodnosti dveh nemara različnih, ene od druge razlikujočih se naravnanosti, z vidika vprašanja o sovisju med dojemanjem podobe in izvrševanjem *epoché*.

Študijo sestavljata dva dela, ki ju dopolnjujoče osvetljujejo trije ekskurzi: prvi del, sledeč zlasti rdeči niti razmerja med podobo in njenim nosilcem, predstavlja podroben pregled fenomenoloških teorij podobe z namenom začrtanja kompleksnega zemljevida celote problemskega polja, medtem ko se v drugem – sklepnem, za-ključnem – avtor, na podlagi takó razprtih obzorij, izrecno posveti

1 Hansu Rainerju Seppu, ki kot avtor in član znanstvenega sveta že od začetka sodeluje z revijo *Phainomena* in je obenem organizacijsko zaslužen za aktualni razvoj fenomenologije po svetu, uredništvo iskreno čestita ob tem življenjskem jubileju.

obravnavi zastavljene naloge, pri čemer je potrebno poudariti, da se Sepp s svojo razpravo, če (si) v spomin prikličemo, denimo, znamenito definicijo človeka kot *homo pictorja*, ne dotika le enega izmed (nemara bistvenih) fenomenov eksistence, temveč hkrati, kolikor redukcijsko – a ne redukcionistično – gibanje *epoché* tvori njegovo jedro, sega tudi k problemu vzpostavljanja možnosti fenomenološkega filozofiranja samega, kar je vsekakor ena izmed poglavitnih odlik – in obenem izziv – njegovega pretehtanega, tehtnega dela.

V prvem delu, naslovljenem »Konteksti podobe«, Sepp eruditsko razgrinja temeljne razsežnosti, predpostavke in posledice, skupne bližine in razlikovalne daljave raznoterih teorij podobe, kakor so jih skoz stoletno dogajanje gibanja razvijali fenomenološki misleci: toda piscu ne gre za intelektualistično povzemanje ene teorije za drugo, ne za soočanje med njimi, ne za nekakšno njihovo medsebojno izigravanje, ne za prazno preigravanje, ponavljanje že mišljenega, temveč za celovit, tematsko osredotočen, problemski prikaz tistih po-tez – njihovega poglabljanja in njihovega spreminjanja, tako zastranitev kot razširitev znotraj njihovega, fenomensko za-danega za-risa –, ki jih je mogoče razbirati vse od ustanovitve fenomenološke smeri filozofije pri Edmundu Husserlu. S svojimi spisi o zavesti podobe, z razločitvijo trojnega odnosa znotraj podobe v primerjavi z zaznavo, s poskusom opredelitve stvari, objekta in sižeja podobe, (niča) njene na-videznosti, je Husserl odločilno in določilno zaznamoval nadaljnja razmišljanja o podobi, zlasti pri svojih (neposrednih, najzvestejših) učencih. Medtem ko premislek o podobi pri Martinu Heideggru najde mesto predvsem pri obravnavi umetniškega dela, pri izpostavitvi vsezajemajoče imanence njegove po-sredniškosti, medialnosti (njegove) biti, Eugen Fink, sprejemajoč tako Husserlove kot Heideggrove spodbude, s poudarjeno simbol(istič)nim, kozmičnim razumevanjem razmerja med svetom in podobo, hkrati nakazuje neprikazno in neprikazljivo, – natančneje: – tisto ne-prikazujoče (se) – medialnemu izmikajoče se – meontično. Jean-Paul Sartre se, kot Fink sledeč (in v razgovoru z) obema velikima predhodnikoma, po-vrne k vprašanju odnosa med podobo in stvarjo, pri čemer znotraj moderne, znotraj sočasne umetnosti zazna(va) krizo podobskega. Raziskovanje ontologije (predvsem literarnega) umetniškega dela, njegove intencionalne narave, je Romana Ingardna pripeljalo do razkritja diference med delom in njegovo

konkretizacijo (pri bralcu, pri sprejemniku) in s tem do potrebe po razjasnitvi človekovega sámo-nanašanja prek podobe. Eksistencialno utemeljenost in z njo notranje povezano zgodovinsko dimenzijo podobe so v svojih delih razpirali tudi Fritz Kaufmann, Oskar Becker in Wilhelm Schapp: če je Kaufmann skušal na podlagi eksistencialne osmislitve estetskega doživljanja pojasniti zgodovinsko genezo zavesti podobe, sta Becker in Schapp, vsak na drugačen, na samolasten način, zgodovinskosti podelila poseben, osrednji pomen, Becker z umestitvijo umetnine med naravo in duha, Schapp s premislekom o človekovi narativni vpletenosti, o sprepletenosti (svetovnosti) njegovega prebivanja z zgodbami. Fenomenologija življenja, kakor jo je zasnoval Michel Henry, se giblje na meji med vidnim in nevidnim, to pa tako, da po njegovem mnenju šele tisto nevidno, kar ni in ne more biti podoba, tisto nepodobsko, tisto neupodobljivo, vidnemu podobe podarja njeno razumljivost. Enaka miselna usmeritev je značilna za Jeana-Luca Mariona, ki znotraj področja fenomenskega razloči dve vrsti srečevanja podobe: podobo kot malika in podobo kot ikono: sprašujoč (se) o telesnosti in dejstvu nasilja Marion v križu in v prekrižanju pogledov prepozna – svojstveno dvojno – ikon(klast)ično naravo – resnične? prave? – podobe.

V nadaljevanju, potem ko z ekskurzom k avtorjem, ki so se zgolj ali vsaj posredno ukvarjali s tovrstno problematiko, (a) katerih misel vendarle v zasnutku nosi pomenljive vidike téme, z ekskurzom k Joséju Ortegi y Gassetu, k Hedwig Conrad-Martius, k Dietrichu von Hildebrandu, k Hansu-Georgu Gadamerju, k Hansu Jonasu in k Mauriceu Merleau-Pontyju, zaokroži pregledni prikaz fenomenoloških teorij podobe, Sepp strne ugotovitve svoje raziskave o tem, kaj podoba je – oziroma: kaj naj bi v skladu s fenomenološko filozofijo bila – v pet sistematičnih okrožij: vprašanje podobe najprej zadeva problem zaznave in opredelitve razlike med njo in imaginacijo, na osnovi česar se izkaže, da podobo zaznamuje odnos dvojnega preloma, tako preloma glede na njen nosilec kot preloma glede na skoznjo do izraza prihajajoč siže, zato je potrebno kot pristno, dejansko bit podobe dojeti medialno prosojnost, ki je zrcalo (ekscentrične) eksistencialnosti in s tem (pluralno) pre-sečišče medialnega in meontičnega.

Na temelju takó pridobljenih, takó predstavljenih spoznanj se Sepp v drugem delu knjige z naslovom »Epoché in podoba« za-obrne k izhodiščnemu spraševanju

o njunem sovisju, o njuni možni sorodnosti, k spraševanju o tem, kako lahko podoba vzgiblje *epoché* in kako lahko izvršujemo *epoché* podobe. Toda *epoché*, za katero (mu) gre, ne smemo (več) razumeti – samó – kot del transcendentalne fenomenološke metode, temveč kot eksistencialno dogajanje. Zato je potrebno najprej odstreti kontekst, ki jo (šele) omogoča, kontekst (kraja in pokrajine) življenjskega sveta: Sepp ga misli skoz razliko med zunanjostjo in notranjostjo, skoz njuno vzajemno razmejevanje, in tako, ob poudarjanju patičnega značaja človekovega doživljanja sveta, naznanja tisto trd(n)o, kar (za nas) ostaja (za vselej) nepredirno, kar nudi odpor našemu dosegu, česar se ne dá smiselnostno posredovati, zajeti – ali celo ujeti – v medialno. Cilj gibanja in dogajanja, izvrševanja *epoché*, ki se ne bi omejevala zgolj na teoretično naravnanost, na njeno genezo, temveč bi po-vzela vase/nase eksistenco sámo, je natanko prestopanje meja smisla, (proti-hermenevtično) zadrž(ev)anje na meji, je doseganje svobodnega odnosa do okrožja bivajočega, je poskus (ne-možnega) prodiranja v nepredirno. V skladu s takšnim dojetjem *epoché* se Sepp na(vse)zadnje, v treh stopnjah, v treh korakih, posveti *epoché* (doživljaja) podobe. Znotraj nje(ga) razpozna najprej (v sebi dvojnostni) prelom vtisnjenja imaginativnega realnemu nosilcu in vzpostavitve medialnega v realnem, s katerim se pri-kaže njegova razlika glede na meontično. A doživljajsko nanašanje na siže, na tisto imaginativno reprezentirano realno ali kvazirealno, preskoči in premosti prelom (znotraj) podobe, kolikor pred-postavi zgolj njeno medialnost. Toda s stopnjevanjem (te, druge) *epoché* (preloma), z nekakšno *epoché epoché*, je mogoče sprostiti prelom, kar povzroči, da postanejo vidni motivi in meje imaginacije, njene modifikacije, ki jih je potrebno dojeti zgodovinsko, s čimer lahko zajamemo (funkcionalnost) podobe v različnih kulturah in v različnih časih, v vsakokrat drugačnih uporabnostnih sovisjih, k čemur Sepp v izteku drugega dela knjige poda nekaj značilnih primerov.

Zadnji, končni ekskurz, ki si, tako kot prvi, vstavljen med poglavji o Husserlu in Heideggru, za predmet interpretativne ponazoritve jemlje slikarstvo Vasilija Kandinskega, in ki s sámo svojo paradoksalno postavitvijo znotraj knjige kaže (na) nesklenjenost, (na) nesklenljivost slehernega fenomenološkega filozofiranja, v vidnem medialno prikazujočega se lebdenja *Kompozicije IX* razplasti tri ravni nevidnega, skozenj »zarisujočega se« (izkustva) – odnosa do – meontičnega: po-

imenuje jih: nevidno življenje, nevidni drugi in nevidno realno. »To trikratno in medsebojno učinkujoče lebdenje povzroča trojno odpoved: odpoved izročenosti trdemu, odpoved samoumevni veri v tla preddanega sveta z ozirom na tisto izvorno, takšna tla šele zagotavljajoče samoafektivno življenje in konec koncev odpoved absolutni postavitvi egocentričnega, na horizonte razčlenjenega sveta.«

Seppova obsežna, po svoji vsebinski zasnovi in izpeljavi domala že kar monumentalna monografija *Podoba. Fenomenologija epoché I*, ki s svojim podnaslovom daje željno pričakovati naslednjih zvezkov, je, na eni strani, temeljita, a nikakor ne šolska ali dogmatično okostenela predstavitev razvoja misli o podobi znotraj fenomenološke filozofije. Na drugi strani knjiga s konceptualno jasnim, natančnim razvijanjem téme, njenih mnogosmiselnih strani, na zavezujoč način spodbuja k nadaljevanju razmišljanja o podobskosti izkustva sveta, v katerem nam je za-dano pre-bivati, o njegovi ne-posred(ova)nosti: o svetu podobe kot o podobi sveta.

Povzetki/Abstracts

Andrina Tonkli Komel

Družice, družabnice, druge. Kleobulina: Uganke, radovednost in/ali filozofija

Moj namen ni iz fragmentov in sledov v obstoječi literaturi rekonstruirati ta starodavni glas tišine, nasprotno, zanima me, kaj o teh re-konstrukcijah lahko slišim, če grem k tej stari ugankarici. V kakšnem smislu je bilo njeno ime »slavno« in kako je pridruženo sedmim modrim in filozofiji?

Poskusi »razgovora« s starimi so vedno »fragmentarni«, napoteni na druge sogovornike ter prisiljeni v kolaboracijo z lažnimi imeni in ponaredki, dokler sami ne postanejo del te zgodovine pre- in pripisovanja, navajanja, povzemanja, rekonstrukcije, ponarejanja. »Primer Kleobuline« je dober primer; njene uganke so po eni strani del anonimnega ljudskega izročila, po drugi strani pa se je njeno ime in avtorstvo pripisovalo morda kar vsem zbirkam ugank; to izmišljeno avtorstvo ni zmanjšalo njene slave, je pa postavilo pod vprašaj njen zgodovinski obstoj in jo približalo fiktivnim osebam, za kakršno je (od renesanse naprej) obveljala Diotima. Še bolj zagatno je vprašanje, kaj naj bi jo, razen morda njenega drugega imena Eumetis, povezovalo s filozofijo. Uganke so »preprost klepet« za razliko od »političnega logosa«, a vendar se je Kleobulini pripisovalo prav politično pamet, čeprav naj bi jo izražala le posredno, prek vpliva na očeta. Enigmatičnosti tu ne gre iskati ne v božanski maniji ne v pregovorni drugosti »ženskega govorjenja«, pač pa v »zavozlanosti« prisilnega položaja, da mora govoriti skozi drugega, moško persono, če naj ohrani žensko spodobnost.

Ključne besede: Kleubolina, uganka, radovednost, drugost, politika.

Andrina Tonkli Komel

The Other Companions. Cleobulina: Riddles, Curiosity and/or Philosophy

It is not my intention to reconstruct out of fragments and traces in the existing literature this ancient voice of silence; on the contrary, to me it is of interest, what it is possible to hear about these re-constructions, if I were to go to this old riddler. In what sense was her name "famous" and how it has become associated with the seven sages and philosophy?

Every attempt at a "dialogue" with the ancients is always "fragmentary"; it relates to other interlocutors in the conversation and is forced to collaborate with fake names and falsifications, until it itself becomes a part of this history of ascribing and rescribing, citing, resuming, reconstructing, forgery. The "Cleobulina case" is a good example; her riddles are on the one hand part of the anonymous popular tradition, on the other hand, however, her name and authorship have been ascribed perhaps to all collections of riddles; this fabricated authorship did not diminish her fame, it did, however, call into question her historical existence and placed her in the vicinity of fictitious persons, as one of which, for instance, also Diotima has been (since the renaissance onwards) proclaimed. Even more intriguing is the question, what connects her, apart from her other name Eumetis, with philosophy. In contrast with "political logos" riddles are "simple chatter", and yet precisely to Cleobulina a political shrewdness has been ascribed, even though supposedly expressed only indirectly, through the influence on her father. In this context one should not seek the enigma neither in the godly mania nor in the proverbial otherness of "female discourse", but in the "entanglement" of a coerced position that forces her to speak through the other, a male persona, in order to maintain the decency of womanhood.

Key words: Cleobulina, riddle, curiosity, alterity, politics.

Goran Starčević

Narava kot ogledalo filozofije. Vodič skozi galaksije skupnega sveta

Metamorfoz metafizike od antične Grčije do našega časa nič ne odraža bolj prepričljivo kakor preobrazbe, ki jih je v zgodovini človeškega duha doživel pojem narave. Grkom kozmos, svet ali narava, predstavlja predvsem skupni svet (κοινός κόσμος), ki presega in se obenem razlikuje od vseh človekovih možnih lastnih, posebnih ali eskapističnih svetov (ἴδιος κόσμος). Narava kot skupni svet in skupno prizorišče življenja je potemtakem od vsega začetka mišljena kot svojevrstno ogledalo resnice. Celotno zgodovino zahodne filozofije od Platona do Deleuza lahko razumemo kot poskus odgovora na eno samo vprašanje – ali gre tu za metamorfoze ene substance (organizma) ali za naključne dogodke, ki nas, kakor pravi Deleuze, vodijo v *chaosmos* nenehnih razlikovanj? V kreativnem kaosu brez kopij in originalov kot dionizičnem stroju, ki določa bistvo modernosti, se je, tako meni Deleuze, zgodilo »najbolj nedolžno izmed vseh uničenj« – uničenje platonizma. Proces, v katerem lahko vidimo tudi obrat od logike analognega k logiki digitalnega miselnega koda, je prinesel, poleg drugega, pozabo ideje skupnega sveta. Ta pozaba, ki jo je Gianni Vattimo imenoval proces de-realizacije sveta, je imela skrajno negativen učinek na občo ekonomijo sodobnega človeštva. Ta učinek se danes izraža kot splošna kriza neoliberalne ekonomije, zasnovane na neskončni rasti imaginarnih vrednosti, kot družbena kriza, povzročena z eskapistično kulturo in refevdalizacijo družbenih odnosov, in kot globalna kriza klimatskega in ekološkega sistema.

Ključne besede: narava, *physis*, *logos*, ekonomija, ekologija.

Goran Starčević

The Nature as the Mirror of Philosophy. The Guide trough the Galaxies of Common World

In the metamorphosis of metaphysics from the ancient Greece to our own time, nothing is more convincing than the transformation of the term *nature* in the history of the human spirit. For the Greeks the word *cosmos*, the world or the nature, primarily represents the common world (κοινός κόσμος) which supersedes and differs from all sorts of man's own, special or escapist worlds (ἴδιος κόσμος). So from the very beginning nature as a common world and shared scene of life is understood as a sort of mirror of truth. The entire history of Western philosophy, from Plato to Deleuze, can be understood as an attempt to answer just one question – is it all about the metamorphosis of the same substance (the organism), or about random events that, as Deleuze says, lead us toward the *chaosmos* of the constant difference? What happened in the creative chaos without copies and originals as in a Dionysian machine that defines the very essence of modernity, Gilles Deleuze believed, is "the most innocent of all destructions" – the destruction of Platonism. This process, which can also be viewed as a turn from the logic of the analogue world to the logic or reflective code of the digital world, among other things, brought the oblivion of the very idea of a common world. This oblivion, which Gianni Vattimo named *de-realization* of the world, had a strongly negative effect on the general economy of contemporary humanity. This effect is now expressed as an overall crisis of the neoliberal economy based on infinite growth of imaginary values, as a societal crisis caused by escapist culture and re-feudalization of social relations, and as the global crisis of climate and ecological system.

Ključne besede: nature, *physis*, *logos*, economy, ecology.

Tomaž Grušovnik

Cavell, skepticizem in samovzgoja

Cavellova filozofija je primarno znana po svoji obravnavi skepticizma, ki ga filozof, sledeč Nietzscheju, vidi v premestitvi izvorno bivanjske problematike v spoznavnoteoretsko: obstoj »zunanjega sveta« in »drugih duš« moramo »pripoznati«, ne spoznati. Prispevek skuša izpostaviti strukturo tega uvida z analizo skepticizma, ki je povezana s filozofijo Ludwiga Wittgensteina. Transpozicija in zaslepitev glede metonimij nemogoče zahteve sta odkriti kot predpogoja skepticizma. Nadaljnja analiza pokaže, da lahko *Othella* in *Namišljenega bolnika* pojmujemo kot paradigmatska primera tega, kako lahko, po Cavellu, nekdo »živi« svoj skepticizem. Nekaj misli o vzgoji, ki izhajajo iz predhodne analize, je razvitih v zadnjem delu, kjer je izpostavljena tudi povezava med neskončno nalogo soočanja s skeptično grožnjo in preobrazbo lastnih želja in stremljenj.

Ključne besede: Stanley Cavell, skepticizem, vzgoja, transpozicija, Jean-Baptiste Poquelin Molière.

Tomaž Grušovnik

Stanley Cavell, Skepticism and Self-Education

Cavell's philosophy is primarily known for his treatment of skepticism which the philosopher, following Nietzsche, sees as a transposition of originally existentialist problematic onto epistemological level: the »external world« and »other minds« are to be »acknowledged«, not known. The paper tries to expose the structure of this insight with an analysis of skepticism connected to Ludwig Wittgenstein's philosophy. The transposition and blindedness regarding the metonymy of an impossible demand are discovered as preconditions of skepticism. Further analysis shows that *Othello* and *The Imaginary Invalid* can be seen as paradigmatic examples of how one can, according to Cavell, »live« one's own skepticism. Some thoughts regarding education, stemming from previous analysis, are developed

in the last part where intimate connection between interminable task of dealing with skeptical threat and transforming one's desires is exposed.

Key words: Stanley Cavell, skepticism, education, transposition, Jean-Baptiste Poquelin Molière.

Jurij Selan

K razumevanju pogojev sodobne umetnosti. Diskurzivna analiza.

Avtor v članku raziskuje pogoje sodobne umetnosti. Pri tem izhaja iz hipoteze, da se sistemski premik v zahodni kulturi od kulture prezence h kulturi pomena, odraža tudi na polju umetnosti, kjer se kaže kot premik od doživljanja artefaktne forme k vedenju diskurzivnega konteksta. Na osnovi predvidevanja, da je realnost, na katero se sodobna umetnost zanaša, »realnost diskurza«, avtor za verifikacijo hipoteze uporabi metodo diskurzivne analize, s katero analizira različne primere (»izjave«) iz sodobne umetnosti, ki konkretizirajo hipotezo v odnosu do Foucaultovega koncepta politične moči. Avtor pri tem ugotavlja, da v sodobni umetnosti moči ne vzpostavlja več znanje, pač pa kapital v povezavi z institucionalnim vplivom. Ko se ta poveže z relativistično in arbitrarno koncepcijo postduchampovske konceptualne umetnosti, iz tega sledi, da je lahko umetnost karkoli nekdo na poziciji moči razglasi in proda kot umetnost. To pa vodi do nekaterih problematičnih posledic za celotno družbo, na katere avtor opozori v zaključku.

Ključne besede: diskurz, sodobna umetnost, diskurzivna analiza, kultura prezence, kultura pomena, artefaktičnost, kontekst.

Jurij Selan

Towards Understanding the Conditions of Contemporary Art. Discursive Analysis.

In the article author investigates the conditions of contemporary art. His hypothesis is that the distinctive shift in western culture from presence culture to meaning culture is likewise characteristic of art, where it can be traced as a shift from artefact form to discursive context. Based on the presumption that the reality which contemporary art adheres to is the "the reality of discourse", author uses the method of discursive analysis to verify his hypothesis. Hence, by the use of discursive analysis author analyses different examples ("discursive statements") from contemporary art, which illustrate the hypothesis in relation to Foucault's concept of political power. Author ascertains that in contemporary art the concept of power is not anymore related to knowledge, but to wealth in connection to institutional influence. When such concept of power is related to the arbitrary conception of a postduchampian artwork, consequence follows that, from an appropriate instance of power, scarcely anything can be proclaimed and sold as an art. That, however, implies problematic consequences for society as a whole which are addressed in the conclusion.

Key words: discourse, contemporary art, discursive analysis, presence culture, meaning culture, artefact, context.

Gašper Pirc

Pravni diskurz in pravna zavest: očrt filozofskih temeljev pravne hermenevtike

Avtor se v tej raziskavi ukvarja z vprašanjem statusa pravnega diskurza, tj. specifičnega jezikovnega tipa, ki je značilen za pravno govorico in tekst (zakone, pravila). Bolj kot raziskava modusa manifestacije pravnega diskurza ga zanima način interpretacije, s katerim ga je moč najučinkoviteje zapopasti in celostno razumeti. V ta namen predlaga metodo

hermenevtične interpretacije po vzoru Paula Ricoeurja, ki slednjo učinkovito uporabi v interpretaciji spekulativno-filozofskega diskurza. O ustreznosti tega koraka ga prepriča dejstvo, da tako pri filozofskem in humanističnem kot pri pravnem diskurzu jezikovne figure in navidezne anomalije omogočajo vdor ustvarjalne dinamike, ki v vzpostavljeno besedilo vnaša nove in pogosto presenetljive pomene. Prav tako se počasi razkriva shema, ki pravni diskurz omogoča in odločilno pogojuje: koncept zavesti, ki je zavest o pravnem in pravičnem v družbi.

Ključne besede: filozofija prava, filozofija jezika, pravni diskurz, hermenevtika, metafora.

Gašper Pirc

Legal Discourse and Legal Consciousness: An Outline of Philosophical Foundations of Legal Hermeneutics

In the following study author explores the issue of the status of legal discourse: a specific type of language in legal speech and texts (acts, legal rules). Rather than proccessing an inquiry about modes of manifestation of legal discourse the author questions the method of interpretation best suited for efficient aknowledgement and understanding of legal discourse. Therefore he suggests the use of hermeneutical interpretation on basis of successful adaptation of said method in Paul Ricoeur`s interpretation of speculative-philosophical discourse. An occurence of creative dynamics – established via the effects of figures of speech and virtual anomalies in language – which supplement philosophical, humanistic and legal discourse with new and surprising meanings, convinces him of adequacy of such approach. A scheme which enables and decisively affects legal discourse also begins to unveil: a concept of consciousness of law and social justice.

Key words: philosophy of law, philosophy of language, legal discourse, hermeneutics, metaphor.

Jernej Kaluža
Nietzsche in navada

Izhodiščni problem članka je izpeljan iz Nietzschejeve težnje po preseganju moralnosti. Kako je mogoče slediti tej gesti, saj se zdi, da je vsako zavračanje neke specifične podobe morale nujno izvedeno bodisi v obliki neke druge morale bodisi v obliki nezainteresiranega spoznanja (ki pa je za Nietzscheja zgolj krinka, ki jo morala privzema, da bi lahko ohranila svojo moč)? To težavo povežemo z Deleuzovim vprašanjem: kako je mogoče zavreči instanco sodbe, brez da bi jo obsodili, toda tako, da bi vseeno ohranili princip selekcije? Preko Deleuzove interpretacije Nietzscheja, ki skuša glavno gonilo selekcije povezati z razločevanjem med aktivnimi in reaktivnimi silami, vzpostavimo dvojno pojmovanje hierarhije znotraj Nietzschejeve misli: po eni strani je vse, kar nam vlada, nekaj reaktivnega, toda po drugi strani Nietzsche nikoli ne pristaja na izenačenje vsega. S selekcijo je potrebno izločiti vladajočo moralo, vendar nikakor ne v obliki neke druge moralnosti. To implicira nasprotovanje sami formi (in ne vsebini) moralnosti – ta je vselej formirana v obliki dominantne (moralne) navade. Preko razločevanja med prvotnimi gospodarji in »navadnim človekom« skušamo pokazati, da je Nietzschejeva afirmacija namenjena vsemu singularnemu in ne-črednemu, kar je v končni fazi povezano tudi z mislijo večnega vračanja, ki je vselej afirmacija raznolikosti.

Ključne besede: Nietzsche, Deleuze, navada, morala, večno vračanje.

Jernej Kaluža
Nietzsche and the Habit

The opening problem of the article is connected to Nietzsche's tendency to surpass morality. How is it possible to follow this gesture? It seems to be a problem that every rejection of some specific image of morality is necessarily done in form of some other morality or in form of uninterested knowledge (which

is for Nietzsche just a sort of masking of morality in order to prevent power). We connect this problem with Deleuze's question: how is it possible to reject the instance of judgment without judging it and without rejecting the principle of selection? Through Deleuze's interpretation of Nietzsche (which tries to connect the main power of selection with the dividing between active and reactive forces) we develop a double meaning of »hierarchy« in Nietzsche's thought: on one hand, everything that rules is something *per se* reactive, but on the other hand Nietzsche is against total equalisation. We have to exclude dominant morality through selection, but not in the form of some other morality. This implies resistance against the very form (and not specific content!) of morality – resistance against morality as "the habit". Through Nietzsche's division between "primal masters" and "average men of dominant habit" we try to explicate that Nietzsche's affirmation is oriented towards singular, ungregarious, what is in the end also connected to his thought of eternal return, t. i. to the affirmation of manifoldness.

Key words: Nietzsche, Deleuze, habit, moral, eternal return.

Mateja Kurir Borovčić

Rez moderne: Martin Heidegger in Sigmund Freud

Članek skuša podati premise za premislek moderne tako, da primerja dve nasprotujoči si poziciji, ki sta modernost skušali premisliti do obisti. Z namenom, da zariše nekatere določujoče postulate moderne in modernosti, na neki zelo bazični ravni naskicira primerjavo med filozofijo Martina Heideggerja in psihoanalizo Sigmunda Freuda.

Ključne besede: sodobnost, praznina, metoda, anksioznost, Freud, Heiddeger, grozljjivo.

Mateja Kurir Borovčić

The Cut of Modernity: Martin Heidegger and Sigmund Freud

The article tries to propose a reflection of modernity through a comparison of two adversary positions, which tried to reflect on the core of modernity. With the aim to propose some of the main postulate of modern period and modernity, the article sketches on a basic level the comparison between the philosophy of Martin Hedeigger and the psychoanalysis of Sigmund Freud.

Key words: modernity, emptyness, methodology, anxiety, Martin Heidegger, Sigmund Freud, das Unheimliche.

Miroslav Griško

Sveta vojna in totalna mobilizacija

Splošna teoretična zavezanost tako imenovanega »nemškega konservatizma« (npr. Heidegger, Schmitt, Jünger) je morda naslednja: skušajo misliti forme transcendence, ki jih smrt boga ne odstrani. Po eni strani torej postavijo transcendenco, ki je tuja splošnim načelom »modernizma«, po drugi strani pa se ne vrnejo h konceptu transcendentnega boga. S tega vidika prispevek obravnava Jüngerjev koncept totalne mobilizacije kot koncept vojne, ki se zaradi njenega absolutnega značaja približuje konceptu absolutne smrti, ki je skladen s smrtjo boga kot smrtjo absoluta. Pri »nižji formi« totalne mobilizacije je mobilizacija za vojno brezmejna zavoljo konceptualne podlage ontološke enoznačnosti in brezizjemnosti, homologne z razumevanjem smrti boga kot razveljavitve transcendence, tako da zgolj »svet« je. »Višja forma« totalne mobilizacije oziroma njena forma absolutne vojne pa vsebuje metafizični koncept nenujnosti sveta, ki obenem kaže na nujnost absoluta enostransko onkraj sveta.

Ključne besede: smrt boga, sveta vojna, totalna mobilizacija, transcendenca, eshatologija, nujnost.

Miroslav Griško

Holy War and Total Mobilization

The general theoretical commitment of "German conservatism" (e.g. Heidegger, Schmitt, Jünger) is perhaps the following: it is an attempt to think forms of transcendence which have not disappeared after the death of God. On the one hand, a transcendence is posited which is alien to the general principles of "modernism", on the other hand, a return to a concept of a transcendent God is rejected. From this perspective, the paper interprets Jünger's concept of total mobilization as a concept of war, which, according to its absolute character, is consistent with the death of God as the death of an absolute. In the "lower form" of total mobilization, total mobilization for war is based on the concepts of an ontological univocity and exceptionless, which are homologous with an understanding of the death of God as the elimination of transcendence, such that only the world is. In contrast, the "higher form" of total mobilization as absolute war entails a metaphysical concept of the world's lack of immanent necessity, which, in consequence, indicates the necessity of an absolute that is unilaterally beyond the world.

Key words: death of God, holy war, total mobilization, transcendence, eschatology, necessity.

Sebastjan Vörös

Okrogel trikotnik ali miljo visok monocikel? O možnosti naturalizacije fenomenologije

V prispevku skušamo očrtati poskuse zbliževanja med kognitivno znanostjo in fenomenologijo, do katerih je prišlo v zadnjih dveh desetletjih, s posebnim poudarkom na vprašanju t. i. (ne)možnosti »naturalizacije fenomenologije«. Zadane naloge se lotimo v dveh korakih: najprej proučimo, ali je takšno povezovanje načelno sploh izvedljivo, in nato, ali lahko do njega pride na ravni

prakse. Pri vprašanju načelne (ne)možnosti predstavimo ključne pomisleke s kognitivne (dozdevna neznanstvenost in subjektivnost fenomenologije) in fenomenološke strani (dozdevna nekompatibilnost znanstvenega naturalizma in fenomenološkega transcendentalizma) ter skušamo pokazati, zakaj ne vzdržijo. Pri vprašanju praktične (ne)možnosti pa očrtamo tako teoretske (model 4EA) kakor pragmatične nastavke (nevrofenomenologija), ki skušajo predočiti, kako bi takšno sodelovanje prestavili iz polja možnega v polje dejanskega.

Ključne besede: fenomenologija, kognitivna znanost, nevrofenomenologija, naturalizem, redukcionizem, interdisciplinarnost, teorija znanosti.

Sebastjan Vörös

Circular Triangle or Mile-High Unicycle: On the Possibility of Naturalizing Phenomenology

The article outlines recent attempts to integrate cognitive science and phenomenology, with a special emphasis on the question of the (im)possibility of "naturalizing phenomenology". The article consists of two parts: the first part examines, and tries to reject, the in-principle objections to the overall project, while the second part offers some theoretical and pragmatic suggestions, demonstrating its practical feasibility. The question of the in-principle (im) possibility is addressed by staving off criticism from both cognitive (the alleged non-scientific and subjectivist nature of phenomenology) as well as phenomenological spectrum (the alleged incompatibility of scientific naturalism and phenomenological transcendentalism). The question of the practical (im) possibility, on the other hand, is dealt with by presenting theoretical (the 4 EA model) and pragmatic approaches (neurophenomenology), purporting to show that it is, indeed, possible to transport the dialogue between phenomenology and cognitive science from the realm of the possible to the realm of the actual.

Key words: phenomenology, cognitive science, neurophenomenology,

naturalism, reductionism, interdisciplinarity, theory of science.

Dean Komel
Črno na belem in *chiaroscuro*: v Heideggrovih *Črnih zvezkih*

Komentar se posveča domnevnim antisemitskim stališčem v izdaji Heideggrovih dnevniških zapisov – bolj znanih kot »Črni zvezki« – znotraj *Gesamtausgabe*. Na ozadju burne medijske diskusije z očitnim si zastavljamo vprašanje, v katerem smislu so ta domnevno antisemitska stališča bitnozgodovinsko zaznamovana oziroma v kakšnem kontekstu pravzaprav tu jemljemo nihilistično bitno zgodovino: ali ona pogojuje javljanje antisemitizma in slehernega »anti-« ali pa je že izhodiščno sama pogojena. Kaj potem pomeni preboletje nihilističnega resentimenta teh »anti-«?

Ključne besede: Heidegger, Črni zvezki, antisemitizem, metafizika, metapolitika.

Dean Komel
Black on White and *chiaroscuro*: in the Heidegger's Black Notes

The article discusses Heidegger's alleged anti-Semitic views expressed in the recently published diaries – known as the "Black Notebooks" – within the *Gesamtausgabe*. Against the background of the media debates with the obvious we pose the question, in what sense these allegedly anti-Semitic views denote the history of being, or in what context is the nihilistic history of being being perceived: does it itself condition the emergence of anti-Semitism and, indeed, of each "anti-", or is it already always in itself conditioned. What does thus the overcoming of the nihilistic resentment of all of these "anti-" mean?

Key words: Heidegger, Black notes, anti-Semitism, metaphysics, metapolitics.

Addressses of Contributors

Assoc. Prof. Dr. Andrina Tonkli Komel
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov trg 5
6000 Koper
Slovenia

Špela Ziherl
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof . Goran Starčević
Rajićka 7
10 040 Zagreb
Croatia

Assist. Prof. Dr. Tomaž Grušovnik
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov trg 5
6000 Koper
Slovenia

Assist. Prof. Dr. Jurij Selan
Faculty of Education
University of Ljubljana
Kardeljeva ploščad 16
1000 Ljubljana
Slovenia

Ph. Dr. Candidate Gašper Pirc
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Miroslav Grishko
Rečna ulica 4
Ljubljana 1000
Slovenia

Ph. Dr. Candidate Jernej Kaluža
Institute of Humanities Nova revija
Gospodinjska 8
Ljubljana 1000
Slovenia

Dr. Mateja Kurir Borovčić
Institute of Humanities Nova revija
Gospodinjska 8
Ljubljana 1000
Slovenia

Dr. Sebastjan Vörös
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Dean Komel
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Tina Bilban
Institute of Humanities Nova revija
Gospodinjska 8
Ljubljana 1000
Slovenia

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Contributions should be sent in typewriting and on a floppy disc (3.5”). Manuscripts shall not be returned.

The paper submitted for publication should not have been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, nor will it be during the first three months after its submission. When republishing the paper in another journal, the author is obliged to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45.000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are obliged to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (english: “ and ”, german: » and «).

Contributions should be double-spaced, except references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph brakes should be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). The left margin of the contribution is aligned, and the text remains unaligned on the right. Word division is not to be applied. Graphic design (titles, various fonts, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Tables and synoptic tables should be used in tabular form as enabled by the Word editor.

The author should follow the following rules of writing: for putting down the year of publication (1960--61), indicating the page (p. 99--115, 650--58), use of punctuation marks (dash should be put down as --)

The author should include an abstract of the article of no more than 150 words

and five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. … according to Apel.[3]). Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Karl-Otto Apel, *Toward a Transformation of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Otto Pöggeler (hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 13--39.

Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10--20.

Apel, op. cit., p. 32.

Ibid., p.15.

The "author-date" style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the author surname and year of publication in brackets at the relevant point (Apel 1980: 32). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

Apel, Karl-Otto (1980) *Toward a Transformation of Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Held, Klaus (1989) »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«. In: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (hrsg.), (S.) 13--39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wiehl, Rainer (2003) »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45, (S.) 10--20.

e-ISSN 2232-6650
UDK 1

PHAINOMENA
REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO
JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

GLAVNA UREDNICA – EDITOR IN CHIEF
Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR – EDITORIAL BOARD
Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore.

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET – INTERNATIONAL ADVISORY BOARD
Pedro M. S. Alves (Lisbon), Damir Barbarić (Zagreb), Miguel de Beistegui (Warwick), Azelarabe Lahkim Bennani (Fès), Rudolf Bernet (Leuven), Petar Bojanić (Belgrade), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Alfred Denker (Vallendar), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Günter Figal (Freiburg), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Ilya Inishev (Moscow), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Ankara), Thomas Luckmann (Konstanz), Jeff Malpas (Tasmania), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), Žarko Paić (Zagreb), Željko Pavić (Zagreb), Tatiana Shchyttsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Ľubica Učník (Perth), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Holger Zaborowski (Vallendar), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama), Chung-Chi Yu (Kaohsiung).

Tajnik uredništva – Secretary: Andrej Božič, Jurij Verč

Revija izhaja štirikrat letno – Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA – EDITORIAL OFFICE ADDRESS
Andrina Tonkli Komel, Inštitut Nove revije, Gospodinjska 8, 1000 Ljubljana tel. (386 1)24 44 560 institut@nova-revija.si
Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, tel. 386 1 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

Spletna stran/Website: www.phainomena.com