PHAINOMENA XX/76-77-78, September 2011
Horizons of Freedom

9 Žarko Paić:
Freedom under the Surveillance. The Disappearance of Society in the Globalitarian Age

35 Pier Aldo Rovatti:
We, the Barbarians. Thoughts on the Italian Anomaly

41 Andrina Tonkli Komel:
Hannah Arendt: Figures of Alterity; the Private

75 Jurij Verč:
The Freedom of Speech and the Freedom of Listening

89 Peter Trawny:
The Medium and the Absence of the Revolution

99 Dean Komel:
Freed "Gestalt"

107 Anton Mlinar**:**
Freedom 'on the edge': What Dietrich Bonhoeffer has to say about freedom?

121 Brane Senegačnik**:**
The Crisis of Crisis

133 Petar Jevremović:
Being/Dispersal

149 Damir Barbarić:
Being as Letting-Be

161 Thomas Nenon:
Freedom, Responsibility and Self-Awareness in Husserl

183 Liangkang Ni:
Husserl and Buddhism

203 Rolf Elberfeld:
Kant's Doctrine on Virtues and the Buddhist Practice of Exercises

225 Tadashi Ogawa:
Is Philosophy Regional or Global?

231 Tina Bilban:
The Transgression of Boundaries.
What Phenomenology and Modern Physics Have to Say to Each Other?

249 Sašo Dolenc:
What is Science and what is University?

259 Bernard Nežmah:
The Humanities as the Origin of the Freedom of the Media

269 Rok Svetlič:
Curved Hermeneutical Space and the Freedom of Speech

283 Jernej Letnar Černič:
From the Origins of the Human Rights to their Implementation

297 Gorazd Bajc:
Special Forms of »Freedom«. A Contribution about the History of the Supervision of the Intelligence Agencies

Horizonti svobode

Ljubljana, 2011

Žarko Paić

SVOBODA POD NADZOROM O IZGINOTJU DRUŽBE V DOBI GLOBALITARNOSTI

1. Neoliberalizem in konec družbe

Zakaj so vse akcije odpora zoper neoliberalni globalni kapitalizem od konca 20. stoletja pa vse do danes obsojene na neuspeh? Sindikalni protesti delavcev proti privatiziranju javnega sektorja tradicionalno razumljene socialne države, študentska gibanja zoper komercializacijo univerzitetnega izobraževanja v Evropi, politične zahteve avtonomnih gibanj v civilni družbi, ki se usmerjajo zoper zasedanje in prilaščanje urbanih prostorov, namembnost katerih se spreminja v cone trgovskega interesa finančnega kapitala – tako rekoč vsi izrazi artikuliranega gneva svobode omagajo pred besnečim napredkom nekega prikazenskega sistema, ki je v svojem racionalno-iracionalnem liku udejanjenje človekove želje po objektih potrošnje in človekove preobrazbe v nekaj onstran stvari same, v simbolni objekt reproduciranja življenja kot moči. Če hočemo odgovoriti na to vprašanje, moramo poskusiti razumeti nekaj, kar ni samo zgodovinski rezultat neizbežnosti razvoja samega kapitalizma kot sistema družbenega proizvajanja življenja, temveč tudi nekaj, kar izhaja iz nezvedljivosti odločanja znotraj človekove svobode delovanja. Prvo se veže na sfero tehno-znanstvenega izpopolnjevanja življenja v materialni eksistenci, drugo pa na politično-kulturne predpostavke premene stanja samega sveta. Torej odgovor na vprašanje, od kod permanentna neuspešnost radikalnih alternativ in od kod kriza svobode v naši dobi, izhaja iz tistega, kar je na tako brutalen način izrekla glavna politična zvezda neoliberalizma, nekdanja britanska premierka Margaret Thatcher, ko so se začele oglašati zahteve po družbeno pravični

prerazpodelitvi ekonomskega bogastva njene nacije-države: »*There is no such thing as society.*«

Osnovna teza tega razmisleka bo naslednja: popolni neuspeh slehernega artikuliranega družbenega odpora tradicionalnih subjektov/akterjev postmodernih politik identitet zoper globalni neoliberalni red je posledica tega, da tistega, kar je označevalo okrožje družbe državljanov z njegovo idejo svobode in javnega dobrega, ni več oziroma da je to okrožje razdejano. Nezaslišani cinizem neoliberalizma je v tem, da je družba državljanov razdejana tako, da je neoliberalna država v svoji začetni fazi obenem postala nova družba nadzora. Ta država razvoj *civilne družbe* zunaj območja svoje lastne suverenosti podpira le zategadelj, da bi to družbo ukrotila, s tem ko jo zvaja zgolj na humanitarno delovanje. Razlika med družbo državljanov in civilno družbo je v tem, da je prva moderni koncept politične sfere, druga pa postmoderni koncept postpolitične sfere. Civilno družbo določa delovanje nevladnih institucij in organizacij kot korektivov državne oblasti. V tem so nedvomno prednjačile Združene države Amerike. In zakaj neoliberalna država to sploh počne? Iz dveh razlogov. Prvi je ta, da je to zanjo s stališča ekonomske logike in njene univerzalne dogme o analizi *costs* in *benefits* manjši strošek, kot bi ga predstavljala klasična socialna država. Drugi pa ta, da ji s stališča neoliberalne politične logike gre za vladavino nad »lastno« družbo in drugimi družbami, in sicer s pomočjo mehanizmov političnega nadzora nad cono nenehne nevarnosti, ki preti njenemu lastnemu redu. Čeprav si veliko teoretikov prizadeva razločevati med pojmi družbe, societete, socialnega in skupnosti (Rose 2000: 72–109), s tem ko zastopajo tezo o koncu socialnega in o nastajanju skupnosti (*community*), ki naj bi nadomestila strukture moderne družbe državljanov, mislim, da gre pri tem za radikalno zanikanje družbe nasploh, z vsemi neizogibnimi posledicami, ki od tod zadevajo pojem svobode delovanja. To tezo, ki jo je med prvimi postavil Baudrillard (Baudrillard 1983), v svojem delu *Tisoč platojev: kapitalizem in shizofrenija* implicitno razvijata Gilles Deleuze in Felix Guattari, in sicer v pojmih države kot vojnega stroja ter deteritorializiranja in reteritorializiranja želje (Deleuze/Guattari 1987).

To temo lahko razumevamo iz sovisja odnosa moči znotraj samega politično-ideološkega pojma neoliberalizma. Tedaj, ko neoliberalna država po svoji tendenci postaja družba nadzora v globalitarni dobi, je radikalno odpravljena sama možnost avtonomnega delovanja v mejah družbe državljanov. Zaobrat je v tem, da ni več nasprotnosti med politično državo in družbo državljanov, na delu je zgolj čista ekonomska konstrukcija politike nadzora nad družbo. Ekonomija ponudbe nadzira sleherni radikalni vzgib znotraj meja civilne

družbe. In sicer s tem, da programsko financiranje okruškov socialne države zvede na logiko tržne uspešnosti zdravstva, izobraževanja, socialnega skrbstva. Uspešnost družbe se meri v kvantitativnih kazalcih rasti delnic na borzi in ne več v političnih in etičnih parametrih svobode delovanja. Univerzalno območje družbene odgovornosti in solidarnosti je razdejano s hkratnim razdejanjem – če naj spregovorimo s Heglom – subjektivnega in objektivnega duha – posameznika/družine in družbe/države v prid paradoksalnega in prikazenskega interesa posameznika kot umreženega subjekta/akterja napredovanja in razvijanja transnacionalnih korporacij. Ni težko razumeti, zakaj so nad globalnim neoliberalnim kapitalizmom razočarani tisti znameniti teoretiki družbe, ki so bili goreči zagovorniki klasičnega liberalizma s človeškim obrazom. Sir Ralf Dahrendorf je tik pred svojo smrtjo kritično opozarjal na to, da entropičnost in kaotičnost novega svetovnega reda z neoliberalnim ekonomizmom brez vzpostavitve novih družbenih vezi pomeni nenadzorovano pot v razpad celotnega družbenega sistema in liberalnodemokratične kulture (Dahrendorf 2003). Socialno-psihološka posledica procesa razpadanja družbene sfere na posameznika brez identitete je to, da smo priča pravi eksploziji narcisistične »družbe spektakla«. V njej mediji konstruirajo idealni življenjski slog (*lifestyle*) sodobnega človeka, ki je nekakšen hibrid *menedžerja*, figure *zvezdnika* in *newageovskega* poduhovljenca. V družbenem smislu je postmoderni narcizem implodiral v »družbo doživetij« (Schulze 1995). Zdaj se tudi samo družbeno življenje in njegove zapletene strukture inscenirajo kot v kakšnem *reality-showu*.

Skrivnost uspeha neoliberalizma je enostavno v tem, da se celotno življenje in vse vzvišene vrednote zvajajo na skupni imenovalec racionalnosti posredovanja potreb posameznika. Ideologija svobode, ki svobodo samo podreja totalnemu nadzoru svetovnega trga, postaja strukturalni red moči nad vsem, kar sploh je. Da bi se lahko učinkovito obvladovalo svet potreb in nasprotnih si interesov, se mora vse, kar je, konstruirati kot želja in kot volja svobodnega posameznika do tega, da bo sam temelj lastne odgovornosti in *menedžer* lastne usode.[1] Zanimivo je, da so prav s triumfom neoliberalizma konec 20. stoletja, torej prav ob razdejanju družbenih vezi in vseh oblik družbenosti, začele nastajati različne sociološke teorije o razumni izbiri (*rational choice theory*) ter o

1 »Ne duhovniki in ne preroki starih in novih religij, ne propagandisti političnih ideologij, tudi ne vodje v raznih vojnah ali pa avtoritete v znanosti, temveč specialisti za marketing in gospodarsko prestrukturiranje so tisti, ki nam danes podarjajo vednost o orientiranju in znanosti o zadržanju, ki naj bi nam pomagale pri tem, da bomo lahko delovali pod imperativom trga.« (Bröckling 2000: 134).

razvijanju družbenega in človeškega kapitala (Fukuyama 1999). Za model jim je služila ekonomska logika tekmovanja v pridobivanju kapitala. Ta profana veščina obvladovanja s pomočjo matematičnega preračuna koristi in škode za posameznikovo dobrobit na simbolnem in realnem trgu je zagotovo najpopolnejša pervertirana oblika izenačevanja tistega, kar imenujemo narava, in onega, kar se v današnji teoriji imenuje družbeni konstruktivizem. Če ne obstaja nič več takega, kot je narava, potem je družbeni konstruktivizem druga narava človeka in njegove želje po objektih/stvareh kot predmetih udejanjenja njegove lastne svobode. In če ne obstaja nič več takega, kot je družba, potem je »nečloveška narava« moči globalnega kapitalizma njegovo še edino preostalo »revolucionarno poslanstvo« sredi besnečega napredka onstran vseh naravno-družbenih meja.

Ali potem sploh še lahko govorimo o svobodi in o možnostih zaobrata sedanje situacije agonije realnega in ravnodušja do Drugih, ki sta temeljni oznaki naše dobe, če obenem ne izpeljemo rekonstrukcije ideje družbe in dekonstrukcije tistega, kar se v znamenju prikazenskega dispozitiva moči (Foucault 2008) skriva pod oznako *družba nadzora* globalnega svetovnega reda? Pri tem je treba zadevo še zaostriti in reči, da je sleherni poskus vzpostavitve nekakšne nove oblike solidarnosti in societete, denimo nekakšnega kozmopolitskega reda ali svetovne družbe (Beck 2002; 2007), po analogiji z neoliberalno konstrukcijo ekonomske logike transnacionalnih korporacij pri obvladovanju vseh sfer politične in kulturne eksistence, da je torej sleherni takšen poskus neuspelo dejanje gradnje novega prostora udejanjenja svobode. Neuspelo v tem, ker gre za nemoč gradnje reda na načelih utopije. Neoliberalizem je kapitalistični realizem (Fisher 2009), kozmopolitska družba globalne dobe pa moralni postulat. Porodil se je iz odziva na pervertirano obliko nove, neoliberalne solidarnosti: ta podpira »vzdržni ekološki razvoj«, ki naj bi bil pogoj možnosti družbeno sprejemljivega načina koloniziranja in eksploatiranja sveta življenja. V tem primeru je socialna ekologija nekakšen utopični krik po naravi v njeni deviški obleki. Toda, »narava« kapitalizma je prav v tem, da naravo eksploatira do skrajnih meja vzdržnega. Če ta eksploatacija zaradi apokaliptične grožnje katastrofe vsega človeštva ni več vzdržna, vzdržni razvoj postane zgolj ideološka mantra nove dobe. Služi namreč v iste marketinško-finančne namene kot govorjenje o varovanju biološke/kulturne raznolikosti na našem planetu.

Mnogi ne razumejo, da je skrivnost preživetja kapitalizma, vsem njegovim permanentnim krizam navkljub, v njegovem vstajenju v obliki prikazni z dvema glavama. Eno določa razcvet tehno-znanosti, ki se usmerja k bio-

tehnološkemu produciranju življenja kot umetne narave stvari. Umetno življenje in umetna inteligenca tvorita osnovo sodobnega tehno-znanstvenega kapitalizma (Lyotard 1991). Drugo glavo pa predstavlja estetizirana potrošnja objektov. Ti imajo kot stvaritve oziroma kot *ready mades* status podobe-idola. Fascinacija nad tem prihaja od tod, da so znanost, tehnologija in umetnost v kapitalističnem sistemu hkrati moči legitimiranja tega sistema in njegove maske (Deleuze/Guattari 1987). Posredni dokaz za tezo o izginotju družbe kot horizonta človeške interakcije v dobi globalitarnosti[2] je tudi aktualna kriza družboslovnih in humanističnih znanosti v sklopu izvajanja t. i. bolonjske reforme univerzitetnega izobraževanja v Evropi (Münch 2009). Te znanosti lahko preživijo le pod pogojem, da znotraj korporativnega reda globalnega kapitalizma postanejo »koristne«. Ta preobrat v smer pragmatične učinkovitosti se steka v preobrazbo javnega intelektualca v mandarina korporativnega znanja (Paić 2006). Intelektualci zdaj niso več tradicionalni znanstveniki družbe. Njihovo mesto so prevzeli predstavniki tehno-znanstvenega inženiringa in socialne konstrukcije življenja, predpostavka obojega pa je premena same »človeške narave«, kot to kažejo paradigme post- in transhumanizma v sodobni debati o vladanju in upravljanju v kibernetično določenem okolju človeka in stroja (Bröckling/Krasmann/Lemke 2002; Weiss 2009). Zdaj družbena konstrukcija življenja v dobi globalitarnosti pomeni nekaj povsem drugega. Temelji na etiki tekmovalnosti, na tveganju pri vlaganjih in na redistribuciji možnega dobička ali pa propadlih naložb. Foucault je prav ta sodobni fenomen poimenoval neoliberalna *governmentalnost* človeka kot *homo oeconomicusa*.

2 Besedo *globalitarnost* je kot oznako za svetovni red ekonomske, politične in kulturne globalizacije uporabil Paul Virilio, in sicer v povezavi z analizo militariziranja znanosti v neoliberalnem kapitalističnem redu. Ta izraz povezuje prostor-čas udejanjenja kapitalizma kot svetovnega sistema produkcije življenja, ideologijo neoliberalizma, zasnovano na konceptu svobodnega podjetništva in svetovnega trga, in obenem tudi tisto prikazensko v samem načinu, kako se v stvarnem svetu bojev za moč izraža ideologija svobode posameznika. Gre torej za sklop korporativnega sistema, militarnosti in avtoritarnosti, v katerem vse produktivne moči sodelujejo kot dejavniki, ki sistem legitimirajo, obenem pa tudi kot avtonomne moči – znanost, tehnika, kultura. Če naj Virilia še radikaliziramo, potem je globalitarnost korporativni kapitalizem s totalitarnimi tendencami in sporočili, prikazenski biopolitični stroj napredka, nadzora nad svobodo in neizogibnega ustvarjanja prostora-časa totalne entropičnosti družbenih odnosov, kar se po Viriliu razkriva v apokaliptičnem geslu *informacijske bombe* (Virilio 2000).

2. Transkodiranje moči: od disciplinarne družbe k družbi nadzora

(Foucault-Deleuze)

Da bi razvili tezo, po kateri sta izguba svobode in politična nemoč vseh radikalnih in subverzivnih subjektov/akterjev v okrožju neoliberalne globalne politike rezultat razpada sfere družbenega nasploh, bomo v nadaljevanju kritično pretresli Deleuzov koncept družbe nadzora v njegovem odnosu do Foucaultovega koncepta disciplinarne družbe. In sicer zato, ker oba filozofa v središče svojega premisleka postavljata analizo moči in vladavine znotraj strukturalnega polja naddoločujočih sil, kakršni so novi tehno-znanstveni aparati vladavine in nove informacijsko-komunikacijske tehnologije. S pomočjo teh sil se transkodiranje moči preobraža v stanje svobode pod totalnim nadzorom. S pojmom transkodiranje moči je treba razumeti univerzalni način prevajanja discipline in nadzora nad človekovo svobodo v pogojih, v katerih neposredna, živa, telesna komunikacija izginja. Moč se zdaj prenaša oz., bolje, prevaja tako, da namesto neposrednega odnosa med konkretnim nadrejenim in podrejenim zavlada tehnologija posredovanja informacij med pošiljateljem in prejemnikom. Moč je zdaj abstraktna, tako kot tudi sam kapitalistični red v svoji moderni in sodobni obliki. Takšen semiotični model moči se zasnavlja na čisti pragmatičnosti informacij. Transkodiranje zaznamuje nujni pogoj delovanja novih medijev (Manovich 2001). Če, recimo, hočemo sporočilo razumeti, moramo tisto simbolno v njem prevesti v pragmatični jezik informacije. S tem je komunikacija mogoča le zahvaljujoč tehničnemu prevajanju družbenih odnosov v vizualne odnose med objekti. Na isti način se tudi sam jezik artikulira kot kodirano-dekodirano zaporedje znakov. Pojem transkodiranja je na tem mestu vseeno upravičen zato, ker je tudi karakter samega pojma moči, ki omogoča svobodno izvajanje vladavine nad ljudmi kot objekti/stvarmi, nekaj posthumanega.

Tehnologije obvladovanja družbenega okolja ustrezajo premeni samega karakterja družbenih odnosov v sodobnem globalnem redu. Teorija telematske družbe ali pa teorija informacijske družbe nam kažeta, da je digitalna mreža novih tehnologij informacije-komunikacije – če naj spregovorimo v jeziku tradicionalne metafizike – transcendentalni pogoj eksistence posameznika v svetu umreženih subjektov/akterjev interakcije (Flusser 2005; Castells 2000). Problem ni zgolj v izginotju moderne družbe, ki je razpadla na figuracije življenjskih slogov narcistično razcepljenega posameznika, kar se zrcali tudi v načinu prezentacije moderne politike in kulture, temveč v izginotju družbe nasploh

kot sfere posredovanja svobode med subjektivnim in objektivnim duhom. Če ni več družbe oziroma če se je družba preobrazila v nekaj prikazenskega, v nekaj, kar nam je obenem bližnje in tuje, ali lahko potem sploh še govorimo o možnostih svobode v svetu vseskozišnje indiferentnosti do ponovne oživitve ideoloških bojev okrog karakterja same družbe, ki je razpadla? Z drugimi besedami: mar ni celo govorjenje o disciplinarni družbi in o družbi nadzora, ne glede na vse njegove pronicljive analize preobraženja moči v sodobnem svetu, pravzaprav govorjenje o koncu družbenega, s tem pa tudi realnega političnega organiziranja svobode?[3]

V eseju, ki ga je prvotno objavil v reviji *L'Autre journal* (št. 1, maj 1990) in ga naslovil »Postscript to the societies of control«, Gilles Deleuze trdi, da splošna kriza celotnega prostora udejanjanja družbenosti sodobnega človeka kaže na to, da »smo na prehodu iz disciplinarne družbe v družbo nadzora« (Deleuze 1990: 1). V čem se razlikujeta ta dva pojma? Kot je poznano, se prvi nanaša na dobo modernosti, na delovanje institucij 18. in 19. ter prve polovice 20. stoletja. Analiza moči in nastanka biopolitike, kakršno je v svojih t. i. zgodnjih spisih in v poznih predavanjih o *governmentalnosti* izpeljal Foucault, se usmerja k notranji in vnanji organiziranosti moči kot suverenosti državnega (pravno-političnega) reguliranja odnosov v teritorialnem ustroju moderne

3 Zavoljo resnice je treba odločno reči, da je vprašanje izginotja družbe v dobi dogajanja družbe kot simulakruma radikalno mišljeno v delih Jeana Baudrillarda, in sicer kot prehod iz enega družbenega modela oziroma paradigme v drugega: iz onega, ki ga Foucault imenuje suverena oziroma disciplinarna družba, do družbe nadzora, kakor jo opredeli Deleuze. »To tako v praksi kot tudi zgodovinsko pomeni, da družbeni nadzor zamenja *smoter* (bolj ali manj dialektična *previdnost*, ki bdi nad izpolnjevanjem tega smotra), torej družbeni nadzor prek predvidevanja, simulacije, programske anticipacije, nedoločene mutacije, s katero pa upravlja kod. Namesto pred proces, ki bi se dovrševal v skladu s svojim idealnim razvojem, smo postavljeni pred porajanje s pomočjo *modelov*. Namesto prerokb nam zdaj preostaja le še pravica do 'vpisa'. Med obojim sicer ni radikalne razlike. Spreminjajo in – to velja poudariti – fantastično izpopolnjujejo se zgolj obrazci nadzora. Od proizvodne kapitalistične družbe h kibernetičnemu neokapitalističnemu redu, ki to pot teži k absolutnemu nadzoru: v tem je ta preobrazba, orožje pa ji ponuja biološka teoretizacija koda. V tej mutaciji ni več ničesar, kar bi bilo 'nedoločeno': gre za dosežek celotne zgodovine, v kateri Bog, človek, Napredek, pa tudi sama Zgodovina zaporedoma umirajo v imenu koda, v katerem transcendenca umira v imenu imanence, slednje pa ustreza veliko bolj dovršeni fazi vrtoglavega manipuliranja z družbenimi odnosi.« (Baudrillard 2001: 83) Baudillardove teze o koncu družbenega nasploh izhajajo iz njegove teorije o koncu zgodovine in o vladavini medijske slike sveta, v kateri strukture moderne produkcije življenja kot blaga in kapitala nadomestijo informacijski kodi. Baudrillard in Deleuze se razlikujeta v tem, da je prvi še vedno mislec fragmenta v okrožju udejanjene metafizike, medtem ko je Deleuzova anti-filozofija s svojima ključnima konceptoma imanence in razlike na poti k digitalni svetovnosti sveta kot udejanjene konstrukcije strojev želje (gl. Paić 2009: 330−364).

nacije-države (Foucault 2008). Pri tem je Foucault postavil tezo, da so prostori zapiranja znotraj disciplinarnih institucij, kakršne so zapor, bolnišnica, tovarna, šola, družina, vedno določeni tako, da ni mogoče svobodno prehajanje iz ene institucije v drugo. Zaprtost takšnih institucij je obenem nujni pogoj za to, da lahko obstaja koncept omejene suverenosti osebe in njene svobode. Prostor in čas zaprtosti institucij z njihovimi internimi pravili ustrezata razvoju sistema, ki je v sebi zasnovan korporativno. Predpostavki njegove moči pri obvladovanju narave in drugih prostorov sta disciplina in racionalnost. Iz tega izhaja, da kapitalizem ni družbeni red, ki bi bil nadrejen modernemu ustroju liberalno-demokratične politike, temveč je kompleksna konfiguracija moči, ki se zasnavlja na abstraktnih družbenih odnosih menjave dela in kapitala na trgu. Foucaultova analiza disciplinarne družbe spada v klasični model delitve ekonomije, politike in kulture. Zaprtost posameznega sistema in njegova relativna avtonomija ustrezata dobi omejene teritorialne suverenosti, v središču katere je koncept nacije-države.

V čem pa je razlika med klasičnim (tj. modernim) in sodobnim artikuliranjem moči v globalnem kapitalizmu? Po Deleuzu gre pri tem za fundamentalno premeno. Iz nje izhajajo nezaslišane posledice ne samo glede življenja posameznika v družbenem redu, temveč tudi v zvezi z modernim konceptom svobode v zahodni zgodovini idej. Če se disciplinarna družba zasnavlja na zaznačbi lastnega *podpisa* kot jamstva fiksne osebne identitete, družba nadzora kot instanco, ki regulira fluidno identiteto osebe, uvaja *geslo* (*password*). Disciplinarna družba se po svoji logiki zasnavlja na načelih analognosti, družba nadzora pa na binarnem kodu kot nujnemu pogoju informacijske dobe. To, kar se dogaja v tej premeni, zares prevratno učinkuje na sleherno nadaljnje zagovarjanje posameznikove svobode delovanja v družbenem redu globalitarnosti. Individuum je tisto nedeljivo, kar označuje temelj sebstva v modernem redu subjektov/akterjev. Deleuze namesto pojma individuuma v zvezi z družbo nadzora uporabi izraz *dividual*. To je nekaj brezkončno deljivega in nadomestljivega, kar namesto subjektivacije predpostavlja njeno nasprotje – objektivacijo osebe (Deleuze 1990: 2). Po Deleuzu lahko omenjena načina organiziranja moči družbe razumemo po analogiji z razlikovanjem med dvema vrstama tehnologij ali strojev. Za disciplinarno družbo je ključen hierarhični red moči v obliki piramide, po zgledu delovanja termodinamičnih strojev, za družbo nadzora pa odprtost, fluidnost in rizomatska struktura informacijskih tehnologij in računalnikov.

Podobno misel bodo v svojih analizah umrežene družbe (*network society*) v informacijski dobi izpeljali Manuel Castells ter Michael Hardt in Antonio Ne-

gri, ki v svojih delih nadalje razvijata Deleuzovo teorijo (Castells 2000; Hardt/Negri, 2000). Neoliberalni red globalizacije je brez enovitega središča. Deluje brez hierarhije, pa tudi brez univerzalnega subjekta-substance v smislu dialektike moderne nacije-države in družbe državljanov. To, kar Deleuze imenuje družba nadzora, se nanaša na interaktivno kroženje podatkov abstraktnih teles, na stroje želje ter na informacijske spopade in vojne med transnacionalnimi korporacijami, ki prehajajo sleherno teritorialno in fizično mejo modernega sveta. Brez dvoma na podlagi te analize lahko izpeljemo sklep, da je Deleuze stanje fundamentalne premene družbe opisal, izhajajoč iz fundamentalne premene v tehnologiji vladavine. Namesto energetike je zdaj na delu informatika. Zato nadzor ni več disciplina vzpostavitve omejene svobode subjekta v kapitalizmu moderne, temveč tehnološko nadziranje celotnega življenja, brez kakršne koli razvidne delitve na javno in zasebno sfero. Pravilneje bi bilo reči, da je družba nadzora rizomatskega kapitalizma korporativna privatizacija oziroma izginotje sleherne oblike nezvedljivosti človekove družbene »narave«. Ni naključje, da Deleuze v podkrepitev svoje analize tega stanja globalne entropije navaja pisatelja Anthonyja Burgessa. Ta v svojih distopičnih romanih, še posebno v *Peklenski pomaranči*, skorajšnjo prihodnost opredeli kot nenehni nadzor nad človekom z vsemi možnimi sredstvi. Tudi paradigmatsko delo literature 20. stoletja, roman Franza Kafke *Proces*, je po Deleuzu napoved prikazenskega sveta nadzora nad človekom. Ta preobrazba iz discipline v nadzor je bila zanj zadeva časa, ki je tik pred nami.

Toda, kot pokaže Deleuze, ne gre zgolj za nekaj, kar spada v ožjo definicijo družbenosti in družbe. Nasprotno, gre za veliko širši sklop dispozitivov, torej strateških praks, diskurzov, artikulacij idej in moči, ki tvorijo to »novo prikazen«: to so farmacevtska industrija, molekularni inženiring, genetska manipulacija. Tehno-znanstveni kod sodobnosti določa tendence in možne variacije realnosti. Zato je družba nadzora, kakršna se kaže v okviru Deleuzovega premišljevanja o odnosu med deteritorializacijo in reteritorializacijo moči, predvsem rezultat fundamentalne tehnološke premene v naravi samega kapitalizma. Neoliberalni kapitalizem je novi, univerzalni globalitarni kod. V njem se rezultati tehno-znanstvene (re)produkcije življenja kot umetnega življenja in umetne inteligence spajajo s korporativno strategijo nadzora nad življenjem posameznika, umreženega v informacijske terminale komunikacije. S tem komunikacija skupaj z informacijo postane geslo naše dobe. Ne samo da z interaktivnim delovanjem subjektov/akterjev nadomesti pojem družbe, temveč nakazuje tudi usmeritev prihodnosti – izgradnjo virtualnih skupnosti kot družbenih mrež. Deleuze na nekem mestu v tem svojem, za našo dobo

preroškem, eseju zatrdi: »Ni razloga za up in strah, vse je zgolj v tem, kako najti nova orožja« (Deleuze 1990: 2). To je tako rekoč edino mesto v tem tekstu, na katerem skuša avtor, kot se zdi, najti alternativo družbi nadzora. Nenavadno učinkuje, ko skuša pri tem nekako odgnati up in strah, ogroženost človeške eksistence, vtem ko prihaja nova doba, ki v svojem zagovoru človekovih pravic in svoboščin skriva totalitarno sporočilo, saj v središče vsega postavlja razdružbljeni in deetatizirani pojem svetovnega trga kot novo metafiziko brez skrivnosti. Sam Deleuze je v nekem pogovoru postavil radikalno trditev, da je v neoliberalnem kapitalizmu racionalno vse, razen kapitala oziroma kapitalizma samega, torej trditev, da je v samem bistvu kapitalizma norost (Deleuze/Guattari 1995). Še bolj nenavadno pa je to, da namesto upa in straha edino rešitev zoper totalitarne tendence družbe nadzora nahaja v iznajdbi »novih orožij«. Kaj to pomeni? Da bi to zagonetno, na videz radikalno-subverzivno izjavo lahko razumeli, moramo bolj natančno pokazati, kaj tvori strukturalno polje izkazovanja družbe nadzora in zakaj Deleuze neomarksistično kritiko ideologije kritično zavrača kot iluzijo oziroma kot nebogljeni poskus spopada s političnimi strategijami neoliberalnega kapitalizma.

V družbi nadzora mesto tovarne prevzame korporacija. Vendar se to ne dogaja v prostoru v njegovem fizičnem pomenu, temveč v virtualnosti. Razlika je v tem, da je logika delovanja nadzora digitalna in ne analogna. To pomeni, da korporacija učinkuje po načelih modulacije. Prav ta načela veljajo za logiko novih medijev (Manovich 2001). Večna metastabilnost korporativnega kapitalizma se v njegovi neoliberalni fazi izkazuje v nenehnih krizah. Zato je sistem entropičen, ne pa tak, da bi terjal uravnoteženost vseh delov. Deleuze meni, da moderna disciplinarna družba, kot jo je prikazal Foucault, temelji na ideji enotnega telesa v dvojni podobi: na eni strani je nadzornik oziroma upravljalec poslov v tovarni, na drugi pa delavec, ki se ga nadzira s pomočjo delovne discipline, zasnovane na sistemu nagrad in kazni. Iz tega očitno izhaja, da so družbeni odnosi v kapitalizmu moderne še vedno »človeški«. Seveda so takšni v svoji negativni podobi, saj gre za sistem neposredne komunikacije v piramidalnem redu upravljanja. Množice in sindikati kot organizacija protimoči dela v odnosu do kapitala se lahko mobilizirajo zoper venomer vidnega in teritorialno omejenega, fiksnega sovražnika, utelešenega v figuri kapitalista kot lastnika tovarne, ki je obenem del politično-ekonomske moči nacije-države, četudi načeloma gre za liberalni kapitalizem z jasnimi kompetencami in pravicami zasebne lastnine. Tako kot korporacija nadomesti tovarno, to, kar imenujemo permanentno izobraževanje, s katerim naj bi usvajali nujno potrebne nenehno nove tehnike in tehnologije dela, nadomesti šolo. Kot jasno

pokaže Deleuze, ne gre zgolj za premeno v trajanju in naravi izobraževanja, temveč za premeno v trajanju in naravi nadzora. Korporativni sistem je obrazec slehernega reformiranja tistega, kar je še preostalo od družbe, še posebno univerzitetnega izobraževanja. Že po tem je jasno, da je izobraževanje več od ideološkega aparata države, kot ga je še razumel neomarksistični filozof Louis Althusser (Althusser 1984). Še več, je akumulirani socialni/kulturni kapital posameznika in skupnosti (*community*) in kot takšno univerzalna moč vladavine v kibernetično zasnovanem kodu celotnega življenja ljudi. Ko je kod numerično preveden v jezik vladavine nad Drugimi, govorimo o družbi nadzora kot informacijski družbi.

Najpomembnejša premena v tistem, kar spada v moderni koncept svobode, s tem pa tudi k liberalni ideologiji osebe, zasebne lastnine in človekovih pravic, je po Deleuzu proces človekovega deindividualiziranja. Gre za nekaj zares paradoksalnega. Vsi merodajni teoretiki informacijske družbe in postmoderne namreč govorijo o svobodi izbire in o kultu individualizma v odprti družbi množične kulture. Deleuze pa, nasprotno, trdi, da je družba nadzora, v kateri ima temeljno vlogo korporacija, razdejala pojem modernega subjekta in modernega individuuma. Tako se posameznik ne postavlja več nasproti množici. Posameznik in množica sta binarni opoziciji, ki v družbi nadzora izginjata. Nadomeščajo ju podatki, zgledi, trgi in banke (podatkov). Namesto individualizacije kot predpostavke svobode delovanja smo v korporativnem neoliberalnem kapitalizmu priča dividualizaciji, vzpostavljanju fluidnih in nadomestljivih identitet. Zato je logika družbe nadzora istovetna z delovanjem stroja tretje generacije – računalnika. Po Deleuzu mutacija kapitalizma ustreza tehnološki inovaciji. Zaradi tega je predpostavka delovanja celega sistema prav možnost njegove entropije. Če je bil kapitalizem 19. stoletja, kakor ga je opisal Marx v *Kapitalu*, kapitalizem koncentracije kapitala, blaga in denarja, potem je sodobni neoliberalni globalitarizem disperzen, je kapitalizem marketinga in finančnega nadzora nad trgi. Deteritorializirani prostori takšnega kapitalizma so spektakularna postmoderna arhitektura površin in zrcal, ne-kraji, ki so na(do)mestljivi, fleksibilni in zato brez hierarhije in brez središča (Tschumi 1996; Baudrillard/Nouvel 2002). Vse se vrti okrog tega. Družina ni več vezana na tovarno, temveč na korporacijo, ki v realnosti nima svojega kraja, saj je nenehno v procesu relociranja (Paić 2005). Iz tega ni težko potegniti sklepa, da je kapital v tem procesu scela v položaju *ubegajočega* (*runaway*), ki ga nikakor ne more doseči pravična roka delavskega gneva. Mobilizacija je totalna. Zajema vsa okrožja sveta, ki niso več politično-ideološko razdeljena. To pomeni, da je prva žrtev neoliberalne destrukcije družbe – moč organizacije dela

v sindikatih kot subjektih/akterjih boja v družbi moderne. Ni naključje, da je prav na vrhuncu vladavine neokonservativne politike lady Thatcher konec 70. let 20. stoletja prišlo do najsilovitejše oblike privatizacije javnega sektorja in dušenja sindikalnega boja. Toda če je tedaj nadzorni mehanizem korporacij še predstavljala nacija-država, lahko za danes rečemo, da je prišlo do zaobrata. Zdaj transnacionalne korporacije nadzirajo nacijo-državo (Beck 2002). Le tako je mogoče, na temelju Deleuzovih analiz, razumeti, kakšna je ta družba brez družbe, ki ni več niti v lasti države.

Deleuze pri svojem opisu te fundamentalne premene, do katere je prišlo z družbo nadzora, tako kot tudi drugi najpomembnejši sociologi globalizacije, sploh ne govori več o razredno-družbeni fragmentaciji, o vprašanju družbenih vlog, o identiteti in individualizaciji, kar so vse pojmi postmoderne sociologije. Tu gre samo še za akumulacijo in distribucijo tehnološko-politične moči, za marketing kot osrednji pojem korporativnega kapitalizma in – kar omenjamo nazadnje, a je najpomembnejše – *korupcijo*. Kjer je razdejano celotno okrožje družbe državljanov, osrednji pojem socialne interakcije postane korupcija. Korupcija je v samem bistvu reda, torej v birokratskem redu, ki temelji na avtoregulaciji tržišča kot mere vsega nemerljivega, denimo izobraževanja, znanja, kulturnih tehnik in umetnosti, ni več niti anomalija oziroma nemoralno dejanje klientelistične prakse. Deleuze s pojmom korupcije torej ne misli le na stari običaj podkupovanja državnih uradnikov in politikov, zato da bi nam ti povrnili uslugo. Tu gre za pervertirani sistem družbene netransparentnosti, ki ga regulirajo racionalne transakcije na iracionalnem trgu. Korupcija je oznaka za skvarjenost in sprevrženost sistema, v katerem sta prevara in podkupovanje državnih uradnikov in politikov celo zgolj manj nelegitimni obliki legitimiranja ideološke strukture neoliberalnega kapitalizma. Socio-tehnološke študije o mehanizmih nadzora v korporacijah kažejo, da je temeljno načelo funkcioniranja korporacije njeno univerzalno moduliranje. V družbi nadzora se namreč vsepovsod srečujemo z izginotjem substance in subjekta vladanja, ki sta bila določilna za družbo discipliniranja. Kar se po navadi razume kot kriza institucij, se tu kaže kot neizogibni in trajni proces totalnega nadzora, v katerem so vse institucije – zapor, šola, bolnišnica – brez svojih subjektov. Ni potrebno biti fizično zaprt v instituciji, kot je to veljalo za dobo moderne. Namesto tega je odnos do zapornika, učenca in pacienta »odprt«, v tej odprtosti pa so vseskozi pod nadzorom elektronskega čipa. Nadzor je torej tehnološki in zato njegov karakter ni človeški oziroma je celo posthuman. S tem Deleuzovo razumevanje tistega, kar se po navadi imenuje družba, že bistveno določa koncept, ki je tako rekoč istoveten s Heideggrovimi postulati o »stanovitnosti v premeni«

(Heidegger 1977) moderne družbe kot rezultata novoveške subjektivitete. V skladu z Deleuzovo diagnozo družbe nadzora bo naši prihodnosti bolj vladal nadzor kot pa tehnike discipliniranja človeka. Radikalna premena in nenehne tehnološke inovacije niso nekaj, kar bi bilo logiki »kapitalistične norosti« tuje. Nasprotno, gre prav za pojma njene substance, njenega imanentnega bistva, v katerem se ta kaže kot »prozorni« sistem nadzora nad produkcijo, menjavo, distribucijo in potrošnjo stvari/objektov. Gibalo celotnega reda korporativnega kapitalizma je torej želja. Ta prekoračuje meje vsega, kar je. Gre za red transgresije vseh tabujev in vrednot, ki se – paradoksno – stabilizira tako, da v svoj novi kod vpelje načelo nenehne premene.

Deleuze in Guattari v *Anti-Ojdipu* in v *Tisoč platojih* pojma družbe nista natančno opredelila. Iz omenjenih del lahko zgolj izpeljemo trditev, da je družba – ta se v binarni poziciji z državo kot »vojnim strojem« členi na »primitivno« in »moderno« – zgolj odnos moči in segmentiranja. Da bi se lahko izkristaliziralo to, kaj družba je, če je ta v sklopu države kot »vojnega stroja«, kaj je torej njena *differentia specifica* v odnosu do države, moramo izhajati iz tega, da je Deleuze antiheglovec (Deleuze 1993). Izhodiščni predpostavki njegovega filozofiranja sta imanenca in razlikovanje. Namesto o biti je pri njem govor zgolj o postajanju. Tendenco-latenco razvijanja v zgodovinskem času zamenjuje procesualnost. Iz tega se družba kaže kot nekaj, kar se nahaja v nenehnem postajanju. Družba je za Deleuza, tako kot tudi za Marxa, najprej odnos. Ta se vzpostavlja v procesih produkcije in menjave materialnih in simbolnih dobrin. Poststrukturalizem neizbežno ostaja v mejah relacij. Njegova ontologija državo-družbo, politiko in ekonomijo situira v koncept strukturalnih odnosov, iz katerih neki določen fenomen sploh šele lahko razumemo kot predmet družbe. Lahko bi celo zatrdili – seveda v ponovnem zaobratu –, da družbe sploh ni pred odnosi, ki omogočajo pojav relacij sil oziroma strateških iger, ki nosijo oznako družbenih vezi. Zato pa obstaja igra moči države kot »vojnega stroja«, v katerem gre za »brezmejno polje interakcij« (Deleuze/Guattari 1987: 494, v opombi).

V tem procesu nastaja družba nadzora. Ta po Deleuzu pomeni radikalno premeno ne samo pojma družbe kot družbe državljanov v epohi moderne, temveč tudi pojma nacije-države, ključnega pojma politike suverenosti. Vendar do ontološkega pomena družbe nadzora kot prikazenskega stanja svobode pod nadzorom, v katerem neoliberalna ekonomija v obliki transnacionalne korporacije podjarmi vse preostale elemente nezvedljivega človekovega življenjskega sveta, ne moremo prodreti, ne da bi prej pokazali, kaj Deleuzu sploh pomeni tisto »novo« v svetu. Kako nastaja novo? Predvsem kot nenehna ména elementov v interakciji. V nasprotju s tehno-determinizmom zgodovine,

kakršen je na delu v teorijah medijev McLuhana in Flusserja (Paić 2008), je Deleuzova pozicija interaktivni indeterminizem struktur in moči. Zato družba in družbeni odnosi pri udejanjanju svobode v prostoru-času nikakor ne igrajo drugorazredne vloge. Novo je nenehna možnost postajanja v medsebojnih procesih interakcije in deteritorializiranja. Zato pojem družbe nadzora kaže, kako vse instance delovanja subjektivnega in objektivnega duha niso prevladane v nečem tretjem, denimo, v nekakšnem kvazi-heglovskem absolutu tehno-znanstveno organizirane korporacije onstran nacije, države in družbe državljanov. Gre za to, da sama družba s svojimi mehanizmi discipliniranja in nadziranja posameznika v njegovem družbenem okolju postaja nadzor nad samo sabo. Program le-tega je »instalacija novega sistema dominacije. Eno izmed najpomembnejših vprašanj zadeva invalidnost sindikatov: v svoji celotni zgodovini so se umeščali v boj zoper discipliniranje oziroma znotraj prostorov zapiranja: se jim bo uspelo prilagoditi ali pa bodo ustvarili nove oblike odpora zoper družbo nadzora?« (Deleuze 1990: 4).

Invalidnost je beseda, ki natančno ustreza organiziranju proti-moči v svetu, v katerem je sámo delo v svoji najvišji obliki realne eksistence blaga in kapitala postalo nekaj imaterialnega in virtualnega. Ta premena v strukturi dela se nanaša predvsem na visoko izobražene menedžerje in tehnokrate korporativnega kapitalizma. Sodobne sociološke teorije o kognitivnem kapitalizmu, denimo, načenjajo vprašanje o transformiranju birokratskega reda družbe nadzora v red nove elitarne hierarhije, ki temelji prav na načelih, ki jih v realnost prevajajo osnovni pojmi Deleuzove teorije: deteritorializiranje, disperzija, konekcija, rizom (Deleuze/Guattari 1987). Glavno vprašanje ogroženosti svobode v globalitarni dobi nikakor ni patetično vprašanje o človekovih svoboščinah ali pa vprašanje o identiteti spola/rodu, rase, kulture, temveč vprašanje o možnosti odpora zoper disciplinarni nadzor kapitala v prikazenski formi transnacionalne korporacije. Neoliberalizem je razdejal družbo, nacijo-državo pa preobrazil v instrument kapitalističnega razvoja. Transnacionalne korporacije, iščoč ekstraprofit na svetovnih tržiščih, vladajo deteritorializiranim prostorom, in sicer tako, da sindikate s tem preobražajo v organizacijo invalidne proti-moči. V tej igri so sindikati strukturno brez moči. Le stežka lahko pričakujemo, da bodo nastale nove forme radikalnega odpora, in sicer prav zato, ker so sindikati po svoji formi še vedno organizacije dela v klasični naciji-državi, po svoji vsebini pa spadajo v moderno družbo discipliniranja. Zato edina oblika radikalnega protesta zoper mehanizme družbe nadzora ne more več biti sindikalni boj, tj. frontalni spopad dela in kapitala, temveč je to lahko le notranja subverzija tega reda samega. Situacija je paranoidna zato, ker je celotni red shizofren oziroma

razcepljen in brez fiksne identitete. Edino mesto resničnega odpora – a prav zaradi tega je ta odpor že vnaprej brez slehernega haska – so antiglobalizacijski protesti v svetovnih prestolnicah, v katerih potekajo zasedanja najmočnejših držav sveta: politična moč neoliberalnega globalitarizma je namreč natančno locirana prav v teh mestih. Zato pa se produktivna, in zato edina zares delujoča, ekonomska moč nenehno izmika slehernemu nadzoru in možnosti lociranja. Prav v tem je temeljni problem (ne)moči svobode, ki nima več svojega mesta posredovanja – javnega prostora družbe državljanov. Ta prostor je primarno in tudi edino mogoč le kot univerzalni politični prostor svobode.

Na katero orožje misli Deleuze, ko se izogne tako upu kot tudi strahu pred prihodom družbe nadzora? Na to vprašanje lahko odgovorimo hipotetično. To orožje je ali notranji mehanizem nadzora same družbe nadzora – torej politična institucija odpora, ki se porojeva znotraj same mreže korporativne strukture sveta kot družbe nadzora – ali pa ga sploh ni. Torej gre za svobodo kot moč samega življenja, za nezvedljivost tega življenja na kar koli drugega kot na nepodložnost racionalno-iracionalnemu modelu delovanja korporativnega sistema dominacije nad človekovim telesom. Ta pojem je soroden tistemu, kar je Foucault razvijal v spisih in predavanjih o biopolitiki in *governmentalnosti* iz svojega t. i. poznega obdobja – namreč pojmu *biomoči* (Foucault 2008). Deleuze, tako kot tudi sam Foucault, zavrača neomarksistično kritiko ideologije kot sredstva spoznavno-kritičnega razgaljevanja iluzornega načina delovanja neoliberalnega kapitalizma. V sklopu vprašanj o izginotju družbe v dobi globalitarnosti vprašanje ideologije ni pomembno, prav tako pri tem tudi ne gre samo za ekonomsko-ideološko razliko med klasičnim in neoliberalnim modelom vladavine (disciplina – nadzor). Ideologija je pri tem nekaj drugorazrednega. Pomembna je zgolj superstruktura moči v vseh načinih svojega reprezentiranja (pravo, politika, znanost, izobraževanje, kultura). Po Deleuzu je iluzija prav to, da obstaja nekakšna ideologija družbe nadzora neoliberalnega kapitalizma. Ideologija je dispozitiv moči v svoji organizaciji aparatov in dispozitivov, kot je Deleuze reinterpretiral ta Foucaultova pojma, in ne nova zavest, ki bi se reprezentirala kot resnica. Ta teza pomeni naravnost radikalno sprevrnitev neomarksističnega modela učinkovanja ideologije kot »lažne zavesti« (Žižek 1989; Eagleton 1991).

Vendar se z njo ni mogoče zlahka strinjati, četudi se izkazuje na dokaj prepričljiv način. Z njo se ni mogoče zlahka strinjati zato, ker se že sam pojem ideologije od Marxa pa vse do Althusserja strukturira okrog pojma zavesti kot superstrukture moči v kapitalističnem družbenem redu. Strukture ideološkega diskurza se pokrivajo s strukturami družbene, politične in kulturne delitve v

materialni produkciji. Pri tem ne gre za problem odnosa med (družbeno) bitjo in kompleksno konfiguracijo zavesti znotraj reda dominacije in hegemonije. Gre za interakcijo med močjo kot strukturo dominacije in obliko institucionalizirane zavesti o resničnosti takšnega strateškega delovanja. Tako je prav neoliberalizem v ekonomiji istoveten z neokonservativizmom v politiki in kulturi. Moč in ideologija sta si v odnosu interakcije, četudi je vprašanje organizacije moči predvsem vprašanje vladavine. Kot to kažejo številni zgledi iz sodobnega sveta, je slednja lahko totalno nečloveška, brez kakršne koli potrebe, da bi se legitimirala s sklicevanjem na svete izvire »vere« ali pa na pravila razuma. Moč v družbi nadzora prav tako ni prikazenska sama po sebi, temveč je artikulacija diskurza tehno-znanosti in upravljanja, s pomočjo katerega se udejanja način, kako so vladani sami subjekti/akterji vladanja. Zato bi bilo bolje reči, da gre tu za redefinicijo ideologije s pomočjo Foucaultovega glavnega »orožja« – vednosti kot dispozitiva in aparata moči v disciplinarni družbi. Vendar je med Foucaultom in Deleuzom dosti stičnih točk, če ne celo istovetnosti, glede tega, kar se dogaja v prostoru-času totalne mobilizacije moči kot nadzora.

V predavanjih iz let 1978–1979 na Collège de France, v katerih razvija idejo o nastanku biopolitike in se ukvarja z genealogijo *governmentalnosti*, Foucault slednjo razume kot »veščino vladavine«, ki v sebi združuje politično vladanje in celotni diskurz o vladanju kot strateški igri moči v različnih arhivih vednosti o vladanju, ki so se razvili v zgodovini, od grške *parrhesie*, prek instrumentalne novoveške ideje o suvereni državi do naše dobe biopolitike neoliberalnega kaptalizma (Lemke 2001: 190–207). Genealogija moderne države je povezana z odkritjem koncepta *governmentalnosti* kot tehnologije moči. V nasprotju s političnim razumevanjem vladanja, kakršno je v obtoku od konca 18. stoletja naprej, se je vladanje od antike do novega veka razumevalo kot veščina in kot specifična tehnologija povezovanja božjega, človeškega in naravnega odnosa v tem, kako živeti življenje kot takšno. Po Foucaultu je problem neoliberalizma to, da se z njim vzpostavlja povsem nova logika racionalnosti. Zdaj vladavina ni politična par excellence, tako kot v klasičnem liberalizmu moderne disciplinarne družbe, temveč se premešča na področje ekonomske neenakosti subjektov/akterjev na trgu:

> … tekmovanje, samo tekmovanje lahko zagotavlja ekonomsko racionalnost. (Foucault 2008: 118–119)

Racionalnost neoliberalizma se kaže kot nekaj skrajno transparentnega. Nikakršnega dvoma ni več. Predpostavka racionalnosti delovanja subjektov/

akterjev v dobi globalitarnosti je razdejanje družbe. Vendar je ta racionalnost istovetna temu, kar Deleuze pravi o »naravi« kapitalizma: da je njegova imanentna logika »norost« oziroma da je v kapitalizmu racionalno vse, razen samega kapitala in njemu ustreznih družbenih odnosov. Neoliberalizem kot univerzalna forma vladanja v dobi globalitarnosti deluje kot

> … zaobrat družbenih odnosov v ekonomske odnose. (Foucault 2008: 240)

V tej strukturni inverziji, ki je pogoj možnosti družbe nadzora, se celotno družbeno telo in sam sistem pojavljata kot institucionalizirani red monetarne menjave. V tem je vsa skrivnost ideološke produkcije vednosti in tehnologij vladanja korporativnega neoliberalnega kapitalizma. Vse oblike »subjektivnega duha«, od zakonske zveze, vzgoje in izobraževanja otrok do kriminala in psiho-socialnih anomalij, se odzrcaljajo v racionalni iracionalnosti reda vladavine s pečatom prikazenske *Stvari*, ki zadobiva atribute boštva brez religije. Zato je Walter Benjamin lahko zapisal, da se kapitalizem kaže kot novi religiozni kult. Pri tem se kot nova dogma vzpostavlja neoliberalni red moči (vladavina plus ideologija). Doktrina pa nikoli ne more posedovati verodostojnosti, če se je ne vcepi v kolektivno in individualno zavest. Šele tedaj je lahko neprekoračljivi horizont človekovega delovanja v pogojih svetovno-zgodovinske dogme, ki traja od konca 80. let 20. stoletja pa vse do danes, namreč dogme o novem svetovnem redu globalizacije oziroma konca zgodovine (Fukuyama, 1992; Derrida, 2002). Prav zaradi te dogme o večni in univerzalni racionalnosti takega reda se ne more vzpostaviti radikalna alternativa neoliberalnemu kapitalizmu. Poglavitni argument te dogme je soroden argumentom iz srednjeveške negativne teologije v zvezi s transcendentalnimi pojmi, kot sta dobro in resnica: »Morda ta sistem res ni najboljši, najpravičnejši in najučinkovitejši. Zato pa je manj slab, manj nepravičen in manj neučinkovit od katerega koli drugega sistema.« Iz te dogme izhaja tudi teza Fredrica Jamesona, da si je lažje zamisliti apokalipso ali pa konec sveta kot pa konec kapitalizma (Jameson 1998: 68).

Po Foucaultu analitika moči kot *governmentalnosti* izkazuje tri zgodovinsko-strukturne stopnje.

1) V nasprotju s predstavo o moči, ki se uteleša v zakonu in konsenzu, se *governmentalnost* vzpostavlja v boju in vojni. To je Nietzschejeva izhodiščna postavka, ki jo sicer lahko zasledimo tudi v zgodnjih Heglovih spisih o razvoju države. Foucault to imenuje *Nietzschejeva hipoteza*. Četudi gre pri tem za zanikanje pravno-diskurzivnega koncepta moči, to še ne pomeni, da prehajamo onstran njegovega okvira – gre le za zaobrat genealogije moči: Foucault tu

poudarja mikro-, ne pa makrofiziko moči. Slednja se kaže v državno-pravnem konstituiranju politike suverenosti, ki se razteza vse od novoveškega naravnega prava do modernih nacij-držav. Dejansko življenje vladavine in njenih strateških bojev pa se odvija v okrožju, ki bi ga Hegel imenoval subjektivni duh. Predvsem gre za instituciji družine in šole. S tem ko se pri Foucaultu perspektiva na ta način zaobrne, se razpre ontološko-politična razlika med močjo kot vladavino in močjo kot samo-vladavino. Prav v tej razliki je smisel *governmentalnosti*. Pri tem pa moment nasilja ni izključen: ker se državo razume instrumentalno, to predpostavlja rabo sile prek sodstva, policije in vojske.

2) *Governmentalnost* se nanaša na racionaliziranje posameznika znotraj družbe in države. To pomeni, da samonadziranje ni le vrlina duhovne moči brzdanja nagonov in strasti, zato da bi dosegli maksimum življenjske sile v interakciji z Drugimi. Gre za svojsko notranje discipliniranje, prek katerega se zavest posameznika v skupnosti privaja na zunanja politična pravila in na ekonomsko eksploatacijo kot na »naravni« način človekovega eksistiranja v svetu. Nastanek koncepta moderne subjektivnosti lahko analiziramo prav izhajajoč iz tovrstnih *tehnologij sebstva* (Foucault 1988a). Vendar se subjekt po Foucaultu ne razvija samo s pomočjo metafizičnih disciplin doseganja samozavedanja. Neločljivo je povezan tudi z artikuliranjem moči v državi (politiki) in družbi (ekonomiji). V njegovih poznih spisih in predavanjih pri konceptu moderne subjektivnosti zato ne gre samo za vprašanje procesa discipliniranja, temveč za vprašanje odnosa med tehnologijami sebstva in tehnologijami dominacije. V tem zaobratu se vednost kaže kot enotni sklop zgodovinskega obvladovanja predmetov filozofije, umetnosti, religije in znanosti, hkrati pa tudi dominacije nad Drugim s pomočjo znanja kot moči (Deleuze 2004).

3) Razlikovanje med pojmoma moči in dominacije je tudi nujna predpostavka razumevanja kompleksnih odnosov v sodobnem svetu nadzora, ki v sebi enoti represivne mehanizme discipliniranja in subtilne metode tehnološkega nadzora. Moč je strateška igra med različnimi subjekti/akterji in njihovimi svoboščinami, v kateri si ti ne prizadevajo obvladovati zgolj fizičnega telesa Drugega, temveč tudi njegovo duševnost in željo. Ta teza je tako rekoč identična z Lacanovo tezo o zapeljevanju telesa drugega subjekta (ženske) z zapeljevanjem njegovega hrepenenja in želje. Po drugi strani pa je moč tudi stanje dominacije, torej tega, kar v običajnem, privajenem pomenu imenujemo moč. V tem vmesju, tej razpoklini »med dvojim, med igrami moči in stanjem dominacije, se porajajo tehnologije vladanja« (Foucault 1988b: 19). Po Foucaultu je torej nekako samo po sebi umevno, da gre vedno za tri tipe odnosov, v katerih se strukturira moč: a) strateške igre med različnimi svoboščinami;

b) vladavino in (c) dominacijo (Lemke 2000: 4–6). Izhajajoč iz te sheme, ki jo je v svoji analizi družbe nadzora brez dvoma imel pred očmi tudi Deleuze, se zgodovinsko-strukturno delovanje kapitalizma v njegovi novi fazi, v poznem stadiju neoliberalizma, kaže kot tročleni sklop:

1) strategije dispozitiva moči, ki zdaj nadomesti pojem ideologije;

2) univerzalnosti politične vladavine, ne glede na to, ali gre za konservativne ali pa socialdemokratske politične elite, saj imajo načeloma enake ideje o tem, kako upravljati z državo in preostanki družbe;

3) ekonomske dominacije s pomočjo nadzora nad svetovnim trgom.

Zdi se, da Foucaultov teoretski model analize neoliberalizma kot družbe nadzora, ki se kaže kot sodobna *governmentalnost*, odpira možnosti, da h kritiki, ne zgolj liberalizma v ekonomiji, politiki in kulturi, temveč celotnega sistema idej in praks v dobi globalitarnosti, pristopimo drugače, kot to velja za danes sicer najbolj uveljavljene, največkrat neomarksistične kritike. Slednje je Thomas Lemke pregledno strnil v tri poglavitne smeri (Lemke 2000: 6–7). Prva neoliberalizem pojmuje kot manipulativno »lažno vednost« družbe in ekonomije, ki jo je treba prevladati v emancipatoričnem projektu s pomočjo prave znanosti. To je stališče neomarksistične kritike ideologije. Po drugi prevlada ekonomije nad politiko v neoliberalizmu ustreza dualizmu med kapitalizmom in sodobno državo, pri čemer ima država vlogo političnega dereguliranja »naravnih« procesov mehanizmov trga v vsem, kar je dotlej pripadalo državi. Tu je kritika neoliberalizma le neke nove vrste nostalgija za zlato dobo nacionalne države. Glede tega se z njo strinjajo tako liberalci v tradicionalnem pomenu te besede kot tudi socialdemokrati. Oboji menijo, da samo močna država lahko jamči za vrnitev k igri, v kateri bo družba zopet v partnerskem odnosu z državo, kapitalizem pa ne bo več prikazensko, pošastno neobrzdan, temveč podvržen dereguliranemu nadzoru. Aktualna svetovna finančna kriza in strategije okrevanja neoliberalnega kapitalizma nam kažejo, da je tovrstno reševanje problemov vedno racionalno in tudi praktično. Tretjič, učinki razdejanja individualnosti, ki ga je proizvedel neoliberalizem, recimo, fleksibilnost, fluidnost, mobilnost, tveganje, v tem ko individuum prepustiš njemu samemu, brez solidarnosti in skrbi za Druge, sprožajo zahteve, da se od neoliberalnega »antihumanizma« ponovno vrnemo k človeškosti – torej h kapitalizmu s človeškim obrazom. Toda – v čem je težava vseh teh kritičnih pristopov oz. alternativ neoliberalne globalitarnosti? Ali sploh še gre za verodostojne alternative iracionalni racionalnosti reda, ki zaradi svoje učinkovitosti in svoje nespodkopljive posthumane »narave« postaja tako rekoč nekaj fatalnega, nujnega, neizbežnega in edino mogočega?

3. Postscriptum: preostala moč svobode?

Foucaultov koncept *governmentalnosti* in Deleuzova hipoteza o družbi nadzora navkljub navedenim razlikam spadata v isto miselno paradigmo. Kot takšna pomenita izziv k dvojni kritiki: po eni strani h kritiki kompleksnega sistema neoliberalne vladavine in reda totalnega razdejanja družbe ter premene v konceptu nacije-države v dobi globalitarne ekonomije, po drugi pa tudi h kritiki nebogljenih in neverodostojnih alternativ neoliberalizma nasploh. Še enkrat ponovimo: Foucault je v predavanju *Rojstvo biopolitike* izrecno zatrdil, da se neoliberalizma ne da več pojasniti s pojmi disciplinarne družbe in njenih »normativnih mehanizmov« (Foucault 2008: 259). Nasprotno, neoliberalni program svetovno-zgodovinske vladavine v sebi vključuje »podobo, idejo oziroma temo-program družbe, v kateri gre za optimiziranje sistema razlike, v kateri je odprto polje za fluktuirajoče procese«, »v kateri notranje podrejanje posameznika zamenja tip interveniranja v okolje« (Foucault 2008: 259–260). Odprtost in fluktualnost, to, da si posameznik vsa tveganja naloži na svoja pleča in to sprejema kot edino racionalno odločitev v zvezi s tem, kako bo svoje življenje živel kot tehnologijo sebstva – mar ne gre pri vsem tem za totalno inverzijo modernega koncepta svobode? Razdejanje družbe v imenu svobode posameznika, ki naj bi bila predpostavka uspešnosti ekonomije, obenem označuje ne le konec družbe, temveč tudi konec možnosti svobode v njenem subjektivno-objektivnem statusu možnosti radikalnega preloma z obstoječim stanjem.

Kaj je potem z našo trditvijo, da pomenita Foucaultov in Deleuzov premislek v zvezi z vprašanjem možnosti drugačnega sveta in možnosti »resnične« svobode zunaj »tega sveta« izziv? In če – izziv za kaj? Naša izhodiščna hipoteza je bila, da niti koncept disciplinarne družbe niti družbe nadzora, oziroma, v drugi zaobrnitvi, niti koncept modernega niti postmodernega oziroma poznega kapitalizma, ki se od produkcije zaobrne k modulaciji in h kibernetičnemu upravljanju vseh obstoječih sistemov (ekonomije – politike – kulture), ne odgovorijo na vprašanje o fundamentalnem obratu v samem bistvu ideje svobode. Z drugimi besedami, ne gre več za vprašanje, kakšna sploh je družba, ki ji vladajo prikazenske posthumane sile informacije, rizoma, kodov, saj je že sam Marx v svojem totalnem podružbljenju Heglovih spekulativno-dialektičnih kategorij pokazal, da je kapital družbeni odnos in da se ljudje v kapitalizmu ne pojavljajo kot dejanski ljudje, ampak kot karakterne maske pervertiranih družbenih odnosov. Že vse od dobe novega veka naprej je družba rezultat subjektivnosti. Nujno se mora objektivirati v predmetih in stvareh, zato da bi svoboda sploh lahko imela svojo realno substanco. Moderni koncept svo-

bode se utemeljuje v avtonomiji subjekta v svetu kot horizontu konstruiranja predmetov, stvari in objektov. Zato družba ni zgolj intersubjektivni prostor-čas udejanjenja svobode. Je tudi konstrukcija odnosov, v katerih moč in vladavina izhajata iz tehno-znanstvene zasnutosti sveta nasploh. Telematska oziroma informacijska družba je nujno tudi družba nadzora zato, ker ne vlada človek stvarem in objektom, ampak velja obratno. Zato je digitalni kod sodobnega kapitalizma in celokupnega življenjskega okolja superstruktura: je imanentni sublimni *objekt*, človek v vsem svojem preostanku družbenih vezi pa njegova dekodirana šifra. Človek ni samo celokupnost družbenih odnosov. Je tudi udejanjena postvaritev in totalna objektivacija življenja. Ko se začne bioenergetsko generirati tudi samo življenje, gre za prehod v posthumano stanje. V tem stanju sam kapitalizem nima več opraviti s stvarmi/objekti, temveč z odnosi generiranja življenja kot eksperimenta in manipuliranja z vsemi bitji.

Mar si ni torej namesto vprašanja o možnostih preobrazbe družbe in njenega ponovnega vznika po tem, ko je bila izpostavljena radikalni neoliberalni destrukciji, pravilneje zastaviti vprašanje o možnostih preostale svobode kot moči v posthumanem stanju, v katerem disciplina in nadzor izhajata iz prikazenske »narave« samega tehno-znanstvenega karakterja sveta kot nujnega in neizogibnega sklopa svetovnosti takšnega sveta? Prava resnica omenjene brutalne izjave lady Thatcher o programu neoliberalne konstrukcije globalitarizma je torej samo ta: »*There is no such thing as freedom.*« So samo še svoboščine (*liberties*) pod nadzorom, tako kot še vedno obstajajo tudi država in posamezniki, le da niso nič drugega kot instrumenti neke univerzalne in prikazenske, a pošastno učinkovite moči – globalne ekonomije. Obstajata sicer tudi še politika in kultura, vendar samo kot ideološki dispozitiv moči, kot novi instrument »fundamentalizma« trga, ki je edina še preostala instanca realne svobode. Vse drugo je nekaj drugorazrednega. Zato bi po sledeh Foucaultovih in Deleuzovih analiz veljalo na novo definirati pojem ideologije. Če neoliberalizem nikakor ni mistifikacija, »lažna vednost«, saj bi potem osrednji teoretik neoliberalizma F. A. Hayek bil mistifikator in lažni znanstvenik, ne pa to, kar je, eden izmed najuglednejših ekonomistov in sociologov, čigar teorija ni nič drugega kot sam dispozitiv moči neoliberalizma, potem je očitno, da velja neomarksistični pojem ideologije kot »lažne zavesti« radikalno zaobrniti. Ne gre za zavest in za to, da bi jo »prosvetljevali«, glede na to da se – kot pravi Lacan – nezavedno artikulira kot govorica, problem je v tem, kako zavest v svojih kompleksnih artikulacijah imaginarno, simbolno in realno deluje znotraj epohalnega svetovno-zgodovinskega sklopa. Od tod je vprašanje o izvorih moči v svetu kot izvorih politične, ekonomske in kulturne moči vprašanje o možnostih in mejah svobode v epohalnem svetovno-

zgodovinskem sklopu. Skladno s Foucaultovim temeljnim pojmom *governmentalnosti* lahko rečemo, da je neoliberalizem prav tak epohalni svetovno-zgodovinski sklop moči, ki se artikulira kot novi prikazenski dispozitiv oziroma aparat.

S pojmoma dispozitva (*dispositif*) oziroma aparata (*apparatus*) Foucault misli odnose različnih institucionalnih, fizičnih in administrativnih mehanizmov ter struktur vednosti, ki tvorijo strateško igro moči v telesu družbe. Dispozitiv je francoska beseda, ki pomeni ustroj, pripravo, sklop. V intervjuju iz leta 1977, naslovljenem »The Confession of Flesh«, Foucault na vprašanje, kakšen je metodološki smisel pojmov, kakršen je aparat (dispozitiv), odgovori takole: »S tem imenom skušam naznačiti, prvič, vseskozi heterogeni skupek, zbirko, ki vsebuje diskurze, institucije, arhitekturne forme, pravne odločbe, zakone, upravne ukrepe, znanstvene izjave, filozofske, moralne in humanitarne teze, skratka, tako rečeno kot tudi ne-rečeno; to so elementi dispozitiva/aparata. Sam dispozitiv/aparat je mreža, sistem odnosov, ki jih lahko vzpostavimo med temi elementi.«[4*] (Foucault 1980: 1–2) Gre torej za »heterogeni skupek«, v katerem se vednost artikulira kot svetovno-zgodovinska moč epohe. Dispozitiv se ne omejuje zgolj na družbene odnose. Omogoča in konstruira družbo v njenem antropološkem pomenu.

Biti-na-dispozitivu pomeni biti vklopljen v diskurzivno-strateški red moči, človek je v zadržanju do te moči kot do reflektirane nujnosti realne eksistence svobode. Vendar primarna kategorija, ki nam pri pojmu dispozitiva vzbudi pozornost, vseeno ni »železna nujnost« zakona, nekakšna fatalna sila predodločenosti svobode kot spoznane nujnosti (Spinoza-Hegel). Foucault je namreč svojo misel situiral v horizontu dveh mislecev – Marxa in Heideggra. Prav zato je samoumevno, da sta pojma subjekta in konca človeka pri njem produktivno nadaljevanje teze o družbenem odnosu, ki določa bistvo kapitala in kapitalizma, ter meje metafizične epohe, na kateri človek ni »subjekt«, temveč »zaposedenec« biti in časa v epohalnem dogodku odprtosti novega sveta. V pojmu dispozitiva ima skrito prvenstvo prav modalna kategorija možnosti.[5] Zato ideologija ni la-

4 * Navedeno po: Michel Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, prev. Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 2003, str. 194. Op. prev.

5 Za najvplivnejšega misleca biopolitike po Foucaultu, italijanskega filozofa Giorgia Agambena, je dispozitiv »aparat, nekaj, kar lahko razumemo dobesedno kot sposobnost zajetja nečesa, orientiranja, opredeljevanja, modela, nadzora oziroma zanesljivosti gest, vedênja, dojemanja, oziroma kot sposobnost diskurza živih bitij. Aparat torej niso samo zapori, norišnice, panoptikon, šole, cerkve, tovarne, discipline, pravni ukrepi itd. (katerih povezava z močjo je v nekem smislu zanesljiva), temveč tudi nalivno pero, pisava, literatura, filozofija, poljedelstvo, cigarete, navigiranje, računalniki, mobilni telefoni in – le zakaj ne – jezik sam, ki je morda najstarejši aparat, v katerega je bil pred tisoči let nepričakovano ujet primat sam, verjetno, ne da bi se zavedal, kakšne posledice bo to imelo zanj.« (Agamben 2009: 14)

žna zavest in zato se ne navezuje na kritiko zavesti nasploh, temveč na dispozitiv oziroma aparat moči. Ta vsem sredstvom vednosti omogoča udejanjiti red vere v nujnost in resnico prav tega reda kot najboljšega izmed vseh svetov. Ideologija je bila za Marxa – ne pa tudi za marksiste – predvsem vednost o pogojih postvarjenja zavesti, zato ni naključje, da je njena skrivnost oziroma »mistifikacija« v teološko-religioznem pojmu fetiša v njegovem vulgarnem, profanem pomenu – *fetišizma blaga*. S tem ko neoliberalizem razdeja družbo in jo preobraža v ekonomske odnose menjave na trgu, je obenem dispozitiv moči kot nova ideologija, kot politična vladavina liberalne demokracije v različnih tipih države (od avtoritarne do nadzorne, od demokratične do postliberalne) ter ekonomska moč dominacije na svetovnem trgu.

Če je neoliberalizem praktični anti-humanizem v stanju posthumanosti, saj kapitalistični razvoj sloni na napredovanju tehno-znanosti in biotehnologije, potem alternative njegovi uspešnosti in prikazenski abstraktnosti odnosov, ki jih konstruira z zvajanjem politike in kulture na čisto racionalnost ekonomije, nikakor ne bomo mogli najti v tem, da se bomo obračali nazaj, tj. v svojevrstni politiki nostalgije za človeškim obrazom moderne disciplinarne družbe. Ravno to je čista ideološka mistifikacija, sicer z dobrimi nameni. Če družbe ni več, če so samo še interaktivne komunikacije med mrežami in subjekti/akterji v telematski skupnosti (*network-telematic-community*), potem je jasno, da edino radikalno soočenje z bistvom tovrstnega sveta svobode pod nadzorom predstavlja radikalni teoretični anti- in/ali posthumanizem (Latour 2004). Deleuze nam v svoji zagonetni izjavi o orožjih, ki jih velja najti zoper religiozno uteho v upanju oziroma zoper pesimistični strah pred nadaljnjim napredovanjem tega prikazenskega biopolitičnega stroja kot »gnanja brez utehe« (Heidegger), podarja smer, v kateri je treba iskati odgovor na vprašanje o stanju svobode v družbi nadzora. Svoboda je predpostavka slehernega možnega zapiranja kakršnega koli obeta prebolevanja tega sveta. Resnica neoliberalizma in kapitalizma v njunem stadiju biogenetske reprodukcije življenja je ta, da je svoboda (*freedom*) zaradi razdejanja objektivnih institucij družbe državljanov dospela v stanje, ko nadzira sebe samo. Svoboda je dispozitiv moči, tisto, kar je izvorno močnejše od katerega koli družbenega sklopa vladanja, saj predstavlja njegov temelj. Možnost svobode v sodobnem posthumanem stanju je njena edina še preostala nujnost. Katero je potem to edino še preostalo orožje? To ne moreta več biti družba znanja ali tehno-znanstveni napredek in nadzor nad družbo, temveč svoboda v odločitvi o poti naprej, na enakih temeljih preobražanja biti in časa v totalno mobilizacijo kapitala in ekonomske vrednosti menjave. Ko se svoboda preobrazi v svoboščine (*liberties*), ni nič več drugega kot gola fan-

tazma oziroma vrednost. Nihilizem svobode je v tem, ker se razvrednotuje v tržnem fundamentalizmu sveta. Ta nihilizem je najradikalnejša oblika pervertirane volje do moči, ki si niti biti ne želi več, temveč hoče biti sam Nič, torej tisto, od koder izhaja možnost svobode sploh – dogodek novega. Še preostala moč svobode je življenje samo kot zadnja meja odpora zoper totalno mobiliziranje prikazenskega stroja neoliberalnega kapitalizma. Foucault je v *Rojstvu biopolitike* to imenoval biomoč. To je moč, ki izhaja iz moči dispozitiva samega življenja. Kaj pa potem, ko tudi ta moč postane nekaj nadomestljivega, ko ni več ne posameznika ne množice, ko se življenje tehno-znanstveno konstruira – ali potem sploh še lahko govorimo o preostali moči svobode? Prehitri odgovor na to vprašanje, da namreč človek še vedno vlada nadzornim mehanizmom dobe globalitarnosti, je že zdavnaj ostal brez pokritja. Zares si je lažje zamisliti konec človeka kot pa konec besnečega reda nadzora nad svobodo v samem bistvu tistega, kar je še preostalo od družbe v izginjanju. Svoboda je apokaliptični dogodek novega, pa četudi bo v njem izginil ves svet zaslepljujočega bogastva stvari.

Prevedel Samo Krušič

Literatura

Agamben, G. (2009): *What is an Apparatus? And Other Essays*, Stanford: Stanford University Press.

Althusser, L. (1984): *Essays on Ideology*, London-New York: Verso.

Baudrillard, J. (1983): *In the Shadow of the Silent Majorities or »The Death of the Social«,* New York: Semiotexte.

---- (2001): *Simulacija i zbilja*, Zagreb: Jesenski i Turk.

Baudrillard, J./Nouvel, J. (2002): *The Singular Objects of Architecture*, Minneapolis: The University of Minnesota Press.

Beck, U. (2002): *Macht und Gegenmacht in globalen Zeitalter: Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

---- (2007) *Weltrisikogesellschaft: Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bröckling, U. (2002): »Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts-und Selbstmanagement«, v: Bröckling, U./Krasmann, S./Lemke, Th. (ur.), *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 131–167.

Castells, M. (2000): *Uspon umreženog društva*, Zagreb: Golden marketing.

Dahrendorf, R. (2003): *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. Eine Politik der Freiheit für das 21. Jahrhundert*, München: C. H. Beck.

Deleuze, G. (1990): »Postscript to the societies of control«, *L'Autre journal* 1.
Deleuze, G./Guattari, F. (1987): *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Deleuze, G. (1993): *Logik des Sinns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Deleuze, G./Guattari, F. (1995): »Capitalism; A Very Special Delirium«, v: Lothringer, S. (ur.), *Chaosophy*, New York: Autonomedia/Semiotexte.
Deleuze, G. (2004): *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit,
Derrida, J. (2002): *Sablasti Marxa: Stanje duga, rad tugovanja i nova internacionala*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
Eagleton, T. (1991): *Ideology*, London-New York: Verso.
Fisher, M. (2009): *Capitalist Realism*, London: Zero Books.
Flusser, V. (2005): *Kommunikologie*, Frankfurt/M.: Fischer.
Foucault. M. (1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ur. Gordon, C., New York: Pantheon Books.
---- (1988a): »Technologies of Self (A Seminar with Michel Foucault at the University of Vermont, October 1982)«, v: Martin, L.H./Gutman,P../Hutton, H, (ur.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: Amherst University Press.
---- (1988b): »The Ethics of care for the self as a practice of freedom«, v: Bernauer, J./Rasmussen, D. (ur.), *The Final Foucault*, Boston, The MIT Press, str. 1–20.
---- (2008): *The Birth of Biopolitics (Lectures at the Collège de France)*, New York: Palgrave MacMillan.
---- (1997): *Il faut défendré la société. Cours au Collège de France 1976*, Paris: Gallimard/Seuil.
Fukuyama, F. (1992): *The End of History and The Last Man*, New York: The Free Press.
---- (1999): *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, New York: The Free Press.
Hardt,M./Negri, A. (2000): *Empire*, Harvard: Harvard University Press.
Jameson, F. (1998): *Cultural Turn: Selected Writings on Postmodern 1983–1998*, London-New York: Verso.
Heidegger, M. (1977): *Vier Seminare*, Frankfurt/M.: V. Klostermann.
Latour, B. (2004): *Mi nikada nismo bili moderni. Ogled iz simetrične antropologije*, Zagreb: Arkzin.
Lemke, Th. (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg-Berlin: Argument.
---- (2000): »Foucault, Governmentality, and Critique«, v: *Rethinking Marxism Conference*, University of Amherst (MA), september 21-24.
---- (2001): »The Birth of Biopolitics – Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality«, *Economy & Society* 30, 2, str. 190–207.
Lyotard, J.F. (1991): *The Inhuman: Reflections on Time*, Cambridge-London: The Polity Press.
Manovich, L. (2001): *The Language of New Media*, London-New York: The MIT Press.

Münch, R. (2009): *Globale Eliten, lokale Autoritäten: Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKInsey & Co.*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Paić, Ž. (2005): *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
---- (2006): *Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*, Zagreb: Izdanja Antibarbarus.
---- (2008): *Vizualne komunikacije: uvod*, Zagreb: Centar za vizualne studije.
---- (2009): *Zaokret*, Zagreb: Litteris.
Rose, N. (2002): »Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens«, v:
Bröckling, U./Krasmann, S./Lemke, Th. (ur.), *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 72–109.
Schulze, G. (1995): *Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M.-New York: Campus.
Tschumi, B. (2000): *Architecture and Disjunction*, London-New York: The MIT Press.
Virilio, P. (2000): *The Information Bomb*, London-New York: Verso.
Weiss, M. G. (2009) (ur.): *Bios und Zoë: Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
Žižek, S. (1991): *The Sublime Object of Ideology*, London-New York: Verso.

Pier Aldo Rovatti

MI, BARBARI
RAZMIŠLJANJA O ITALIJANSKI ANOMALIJI

Kdo so barbari? Običajno pravijo, da prihajajo od zunaj in da nimajo obraza. Pravijo tudi, da so to »drugi«. Danes je v Italiji najbolj razširjena identifikacija barbarov s priseljenci. Tudi ko prestopijo iz ilegale v legalnost, ostajajo največkrat »nevidni«.

Kaj pa, če bi veljalo nasprotno, in bi barbari prihajali od znotraj? Kaj pa če bi bili barbari mi sami? Pred nedavnim se je v dnevniku *La Repubblica* razvila debata med pisateljem Alessandrom Barricom in Eugeniom Scalfarijem, ki je ustanovitelj tega dnevnika in hkrati priznan esejist. Barrico je trdil, da bodo »novi barbari« moški in ženske, ki so se preko interneta naučili pluti po gladini stvari in se izogniti težavam lažne globine. Scalfari pa je opozarjal na večjo previdnost in pozival k temu, naj raje razmislimo o svoji zdajšnji barbarizaciji. V splošnem pristajam na ta drugi predlog in mislim, da je projekcija, ki jo vsebuje Barricov pogled, intelektualni luksuz, ki si ga v tem trenutku ne moremo privoščiti. Po mojem odgovarja zdajšnja barbarizacija že razširjeni in poenotujoči podkulturi, ki jo uspešno promovira današnji stil italijanske vlade.

Ravno ta podkulturni konsenz imenujem »italijanska anomalija« in po mojem mnenju vsebuje to soglasje značilnosti sodobnega barbarstva. Rad bi sintetiziral nekaj teh značilnosti, ki prihajajo od daleč in ki jih je Pier Paolo Pasolini predvidel, ko je govoril o poenotenju in antropološki mutaciji. Zdaj sta ti značilnosti postali prikazni, ki ju je izredno težko izgnati; težko ju izžene tudi tisti, ki je ohranil še kakšno zalogo kritičnega duha. Zdi se, da nekakšna megla ali želatina ali lepilo ovijajo čisto vse: od javnih nagovorov do različnih oblik življenja.

Prav mi, mi smo barbari, kajti skoraj nihče se ne more izmakniti tej megli, pa čeprav si nekateri prizadevajo, da bi ohranili cone svetlobe. Mislim, namreč, da ni nihče zares odporen na model življenja, za katerega sta vrednoti zlasti materialno bogastvo in osebni uspeh in (realno ali samo zaželeno) uživanje teh t. i. vrednot. Vendar za materialno bogastvo in njegovo posledično uživanje so demokratična pravila le natlačena ovira, ki jo je treba obiti. Ne vem, če lahko v tem primeru še koristno uporabimo besedo »fašizem«. Zanesljivo pa gre za specifično varianto pojava, ki ga Michel Foucault imenuje biopolitika. Zdaj pa gre za to, da ta pojav potrpežljivo opišemo, ne da bi ga opredelili.

Da lahko nekdo obide oviro, ki jo predstavljajo pravila, se pravi demokratična legalnost, je treba najpoprej razgraditi demokracijo in pri tem zatrjevati, da to počnemo v imenu same demokracije in svobode. Demokracija in svoboda se kažeta kot zaskočeni zaradi lastne zapletenosti: potrebno ju je torej sprostiti, razbremeniti, če hočemo delovati in ukrepati. Delovati in ukrepati pa pomeni (v že povsem utečeni novi govorici) uresničiti prevladujoči življenjski model. Opomin je namenjen vsem, mlademu začasnemu delavcu, brezposelnemu človeku, prav tako človeku, ki je na lastni koži občutil težo materialnega obubožanja, in celo tistemu, ki je zaradi rase, spola in starosti v neugodnem položaju. Vsi naj bi imeli možnost, da postanejo prebrisani samopromotorji, bodisi zaradi osebne podjetnosti bodisi zaradi same »prebrisanosti«, ki je že od nekdaj dota italskega značaja in jo danes promovirajo kot socialni standard.

Neverjetno zaporedje pojavov korupcije, zaradi katerih je danes sodstvo v Italiji tako pomemben (in tako neusmiljeno izpostavljen) subjekt, je v očeh javnega mnenja nekakšna nepričakovana zapreka. Jasno, noben »normalen« državljan ne more pristajati na korupcijo, vendar dogaja se, da sámo korupcijo javno mnenje obravnava kot manjši, zanemarljiv prekršek. Posledični splošni način mišljenja je privajanje na strategije prebrisanosti – ki jih narekuje zasebni interes in jih potrjuje podjetniška logika po zgledu delovanja vlade –, pristajanje na te strategije, včasih je slišati celo hvalnice na njihov račun. Nadaljnja posledica je popolna sprevrženost politične prakse: dan za dnem je politično delovanje v očeh in glavah državljana demotivirano, predstavljeno kot začaran krog, izguba časa, oddaljevanje od pravih smotrov. Na tak način je t. i. politični razred (ki se gneti v televizijskih talk showih) zreduciran na spektakle za tepce in zagotovo ni naključje, da ni nikakršne generacijske zamenjave. Čemu naj bi sploh mlad človek vstopil v politiko? Kvečjemu vstopajo vanjo mogotci in bogataši.

Kot je razvidno, ni potrebno vsakič zastaviti ključnega vprašanja o »konfliktu interesov«, ki spremlja gospoda Silvia Berlusconija od samega vstopa v

politiko, na začetku devetdesetih let. Pravzaprav, ravno ta konflikt je pospešil njegov »vstop« v politiko in se potem zabil in zaril kot odločilni in vse bolj vidni žebelj v italijansko institucionalno sceno. Politična opozicija (ki je bila takrat na vladi) pa se pri tem ni znala, ali mogoče celo ni hotela, spopasti z njim. Koliko dekretov in t. i. zakonov *ad personam* (in včasih *ad aziendam*)[1] se je zvrstilo v teh letih? Tudi v tem času (na koncu leta 2010), kljub makroskopskim problemom na področju zaposlitve in ob izredno težkem socialnem stanju, je glavna skrb premierja Berlusconija ta, da se zavaruje pred domnevno agresivnostjo sodne oblasti in to na dva načina: z institucionalnim ščitom in z najavljenim poskusom, da *ex lege* udomači avtonomijo samega sodstva.

In ni potrebno niti spomniti, da zadeva ta »konflikt interesov« upravo televizije kot vira novic, s katerim se odločilno ustvarja politični in kulturni konsenz. Že stari Marx, tudi če ga jemljemo samo po kapljicah, nam v hipu razkrije, kako se pri nas lastnik proizvodnih sredstev perverzno povezuje s političnim vodstvom in povzroča posledice, ki bi jih vsaka demokracija imela za anomalijo. Monopol medijev ustvarja kulturo podrejenosti v državi, ki je vse bolj podobna podjetju in volilnemu stroju (za dosego zmage na volitvah) ali neprekinjenemu pridobivanju medijskega soglasja.

V Italiji se že dolgo nahajamo v tej anomalni situaciji konflikta interesov in zdi se, da je sama beseda »konflikt« že izbrisana: anomalija je namreč postala kulturna normalnost in vedno manj je tistih, ki čutijo potrebo, da bi jo popravili. Vedno manj občutimo, da gre za perverzno prakso. Kot da bi večina prebavila in sprejela misel, da sta zasebni in javni interes med seboj prepletena in da morata skupno napredovati na naravni, skoraj fiziološki način. In, če je temu tako, se mora vsak državljan sam znajti v tem prepletanju interesov ali ga vsaj »izkusiti« na tak način, da bo imel od tega kar največjo osebno korist.

Kaj je torej barbarsko, kateri so znaki ali simptomi naše barbarizacije? Je, najprej, pristajanje na jezik (to je govorico neke podkulture), v katerem se zasebno in javno mešata v eni sami razsežnosti (v tisti megli, ki sem jo pravkar omenil) in se prekrivata v plehkem klišeju nekega življenjskega sloga. Prenašanje tega klišeja na samo osebo premierja je postal splošni identifikacijski pojav, ki presega »politično« zavest posameznikov. Načeta kritična zavest se znajde v slepi ulici. Ne more seči po modelih, ki bi se temu klišeju zoperstavljali in ki so zgodovinsko pogoreli. Kritična zavest pa ni niti v stanju, da bi ustvarila nove. Edina možna rešitev je boj na celi črti, boj zoper prevladujočo podkulturo, proti barbarstvu, ki se je usedlo v naše duše.

1 Besedna igra in neologizem, dobesedno: v korist podjetja. Op. prev.

Tako držo imenujem »etica minima« in poziva nas k »pogumu resnice«. Samokritično bi jo morali izvajati zlasti na sebi, saj se nihče izmed nas ne more izvzeti ali o sebi zatrjevati, da je na barbarstvo odporen. Morali bi, da tako rečem, polagati sebi račune in ne imeti ničesar za merodajno. Znebiti bi se morali vsake prepričanosti v neko domnevno resnico in se z neobičajno analitično potrpežljivostjo lotiti subjektivitete, ki jo imamo za svojo.

Za primer bi se rad zaustavil pri t. i. »moralnem vprašanju«. Sovpada javna moralnost z zasebno? In kakšno težo ima za nas danes sama »moralnost«? Lahko bi pritrdilno odgovorili na prvo vprašanje, da morata obe morali tvoriti enoto, da pa je dejansko ta enota danes povsem v nasprotju s tradicionalno idejo o »skupnem dobrem«. Na drugo vprašanje pa bi morali odgovoriti, upoštevajoč dejansko stanje, da je beseda »moralnost« skoraj povsem izgubila svojo težo in postala izmuzljiva ter brez konsistence.

Čut za odgovornost pri vodenju javnih zadev je predmet različnih diskurzov, ki se pritožujejo nad dejstvom, da ta občutek upada ali da je že izginil. Te pritožbe so bolj retoričnega značaja in nimajo nobenega praktičnega učinka; pogosto izginejo kot krhek moralizem, za katerim ni že naslednji dan nobenega sledu. Gre za diskurze, ki ostajajo na površini in v bistvu ne povzročajo nobenega odziva. Na koncu se zdi javni prostor povsem odtujen morali: ko zbledi retorika, deluje dejansko samo »cinizem« pristranskih interesov. Če bi lahko takole govorili, bi rekli, da je danes cinizem priznan kot prava vrednota, ki jo gre izvajati in uresničevati. T. i. »skupno dobro« je degradirano na morebitni sopojav ali na zanemarljivo koristnost (kolikor lahko še ustvarja soglasje). Davčna utaja, razširjena nezakonitost, favoriziranje in celo zloraba položaja so oblike delovanja, ki jih ne bremenijo moralne prepovedi. Nasprotno, podpirajo in hvalijo jih celo sami predstavniki vlade, češ da so pametne in upravičene. Jasno je, da doživljajo taka ravnanja, ki so vsekakor zelo razširjena med prebivalstvom, nekakšno ljudsko legitimacijo. Vrsta italijanskih škandalov ponuja s tem v zvezi zelo bogato gradivo, ki potrjuje splošno razširjeni, javni cinizem.

Podobna razmišljanja lahko razvijemo tudi o vrednosti osebnega dostojanstva oziroma zasebnega dostojanstva javnih ljudi. Niti razpuščeno življenje niti seksualne afere, ki sicer povzročajo veliko hrupa, željo po maščevanju in objavo cele vrste tajnih dokumentov, ne diskvalificirajo političnega človeka, ki se običajno brani, da ima pravico do zasebnega življenja, kakršno mu je drago. Še celo Cerkev, ko povzdigne glas v obrambo morale, naleti na gluha ušesa, sicer pa se ne zdi v stanju, da bi lahko upravičeno pridigala.

Vendar, opazujmo stvari pozorno. Zasebstvo igra dvojno in protislovno tekmo: zdaj se sklicuje na nedotakljive pravice *privacy* (glej vso debato o te-

lefonskem prisluškovanju); zdaj pa govori o prepletanju zasebnega in javnega kot o nekem nespornem in zgodovinskem dejstvu. Po mojem mnenju se ravno tu povsem jasno razkriva pravi obraz barbarstva: tu ne gre samo za izničenje moralnih vrednot ali za permisivnost, ampak za modele, ki jih lahko posnemamo in se z njimi poistovetimo. Razuzdano življenje bogatega in hkrati politično vplivnega človeka vzbuja splošno zavist. Kdo pa ne želi bogatih hiš in lepih vil? Kdo si ne bi zaželel vznemirljivega prepleta prestiža in seksa? Ali bliskovitih karier z zagotovljeno glavno, vidno vlogo? S svojo kariero bodri premier svoje podanike: »Če imaš srečo, če tvegaš, če me posnemaš, boš lahko tudi ti dosegel tako življenje.« Koliko se jih je prijelo na to past? Koliko se je tej pasti res izognilo?

Lahko porečemo, da je vse to rezultat spretne propagande v komercialnem pomenu izraza. Lahko porečemo tudi, da gre za lažni, ponarejeni svet. Nedvomno, pa vendar je treba priznati, da je danes igra med resničnim in lažnim v svetu televizijske podkulture in v režimu, ki svet obvladuje ravno s tem medijem, zelo zapletena, da stežka z natančnostjo ločimo resnično od lažnega. Mogoče je najzgovornejši simptom našega zdajšnjega barbarstva prav skrajna težava, s katero začrtati to razmejitev – toliko, da kdaj ne uspemo, če sploh še nameravamo potegniti to črto.

Če se zdi, da smo boj za moralo izgubili že od samega začetka, nam preostane kot možnost vsaj to, da vztrajamo pri minimalnem odporu, da postavljamo neko mejo našemu toleriranju. To je le upanje, vendar v to upanje izlivamo vso svojo civilno, državljansko ogorčenje. Lepljiva želatina nas obdaja in nas prežema, pa vendar se moramo zavedati, da nismo pasivni subjekti neke zdrizaste oblasti, postanemo pa lahko njeni sokrivci, če na to lepilo pristanemo, mogoče celo povsem avtomatično. Kako, od kod začeti? Nimamo političnih receptov, vemo samo, da barbarstvo preprosto ni izven nas, ampak da deluje v naši notranjosti, večkrat ob našem soglasju. Torej gre zlasti za naš način in stil življenja, za nekaj, nad čimer lahko še učinkujemo.

Če bi radi našli vsaj malo resnice, po kateri naj se orientiramo, jo moramo iskati v svojem življenju, v začetku neke kulturne spremembe in v pogumu za ta začetek. Ki je zelo tvegan, brez katerega pa pomeni lahko vsaka politična in socialna poteza le korak v napačno smer.

Prevedla Veronika Brecelj

Andrina Tonkli Komel

FIGURE DRUGOSTI; ZASEBNO

Dubashi se v svojem *Post-orientalizmu*[1] sprašuje s Spivakovo, *kako lahko podrejeni govori*, če so vse besede in načini rezoniranja vedno že besede in rezon tistega, ki ima besedo. Toda v poorientalističnem tempu potem nadaljuje: kako pisati in govoriti-delovati, če/ko ne obstaja več nek univerzalni interlocutor, na katerega se naslavljamo in tako alteriramo način govorjenja? Kaj, če smo samo še »utišani« s svojimi »dialekti« med sabo? Kje naj poroča o svoji grozi zatiranja, mučenja, utišanosti, če pristojni urad-nik kot center njegove naracije ne obstaja. Koga prepričuje ta, ki se upre prav tej fiktivni mednarodni javnosti? Ne gre torej zgolj za vprašanje, kako priti do besede, ampak, čigava je ta beseda; kako naj reportira ta, ki je sam »reportiran« – ne da bi s tem ravno reproduciral center, podaljševal njegov obstoj še onkraj njegovega lastnega zatona. Kot kažejo sedanja gibanja »negibnih«, dobiti glas pomeni ravno ne prepričevati nikogar, temveč delovati, narediti to, kar je nujno. Prav v tem revoltu je vsa njegova prepričljivost in avtoriteta.

Kot kdo govori drugi (spol) ali tretji (svet), če človek (govora) ne obstaja? Če obstaja samo mnoštvo gramatičnih razlik. Kljub analogiji, ki se vsiljuje, se zdi, da vprašanje Hanne Arendt ravno ni: kako lahko »zasebno« govori, ampak ravno nasprotno: kako mu vzeti glas, da bi sploh bilo mogoče govoriti, da bi javno sploh obstajalo. Privatno ji pomeni lastno v smislu prikrajšanosti (tako kot gr. *idios* označuje zasebno, posebno, svojsko, samosvoje, nenavadno,

1 Hamid Dabashi, *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror*, 2008.

čudaško različnost, drugačnost, tujost; lastni jezik v smislu dialekta, lastni žep, hišo, ženo). Po Heraklitu je idiotska pamet obračanje proč od sveta, ki je vsem skupen, k svojemu, kjer je vsak sam zase. Privacija je tedaj prav prikrajšanost za skupni svet. Ko Hannah Arendt razmišlja o možnosti javnega govorjenja in delovanja, torej o možnosti političnega v modernem času skozi klasično grško razliko med javnim in zasebnim,[2] jo vodi prav to vprašanje skupnega sveta v smislu človeških pogojev, brez katerih ni človeškosti človeka. Najbolj presenetljivo, kar se pri tem nakazuje, je morda prav to, da izključenost v zasebno niti ne izhaja iz obstoječega javnega-političnega prostora in njegove ekskluzivnosti, marveč še prej in bolj iz njegovega neobstajanja. Zgornje vprašanje bi bilo treba korigirati. Ni problem zgolj v tem, kako lahko »izključeno« govori, kako pride »zasebno« do glasu, temveč kot kdo govori. Če govori kot zasebno ne samo, da ruši (dane) okvire, v katerih je sploh mogoče javno, vsem razumljivo govoriti, temveč hkrati prav vztraja pri njih. Pogoj emancipacije »privatnega« (reduciranosti na privatno, »ne skupno«, »drugo«) je emancipacija javnega, vsem skupnega.

Po Aristotelu *logos* kot *logon didonai* (»smiselni govor«, »navajanje razlogov«) definira človeško življenje kot politično, javno življenje z drugimi, med seboj enakimi prav v tem, da »imajo besedo« in lahko svobodno govorijo. Pri čemer je treba samo to »govorjenje« razumeti kot akt svobode, kot delovanje, ki se od vseh drugih načinov dela razlikuje ravno po tem, da nima nobenega otipljivega končnega produkta izven sebe, »v sebi« pa pomeni prav to odpiranje javnega prostora svobode. Ta javni odprti prostor svobode je tedaj nekaj, kar se razlikuje tako od truda za golo preživetje v zaprtem krogu nujnosti in potrebe kot od izdelkov, ki presegajo vsakdanjo porabo že s tem, da ostanejo »na zemlji« tudi, ko jih nihče več ne rabi. Toda koristna razjasnitev, ki ga to razlikovanje prinaša, se skali vedno, ko se vprašamo, kako je potem to, kar po definiciji nima mesta v politični skupnosti enakosti in svobode, temveč ostaja v svoji »naravni« ali »kulturni« danosti vedno v razliki, drugosti sploh še prepoznano kot človeško delo v tej »svoji« drugačnosti. Kako je življenje v tej »svoji« nepolitičnosti sploh še medčloveško? Če javno shajanje tvori skupno, vsem prepoznavno, razumljivo, se zasebno drži zase, se regenerira v lastni nerazumljivosti, torej alogičnosti, anomičnosti? Kaj ta meja in omejenost zasebnega pomeni za samo razumevanje političnega? In kako ta nepolitičnost (neenakega) re-produktivnega življenja definira, omejuje »človeka« in »človeško«, ki je prav politično, v interakciji z drugimi (enakimi)?

2 Hannah Arendt, *Vita activa*, Krtina 1986 (*Human Condition*, 1958). V tekstu krajšam: HC.

Kaj ta klasična razlika življenja pomeni Hanni Arendt, ki mora misliti proti tradiciji političnega izključevanja in hierarhičnega pojmovanja, »kaj je človek«, ko svoje obsežno analizo imperializma[3] zaključuje: »Že od Grkov naprej vemo, da visoko razvito politično življenje povzroča globoko zakoreninjen sum glede te zasebne sfere, globoko sovraštvo do vznemirljivega čudeža, ki ga vsebuje dejstvo, da je vsak od nas tak, kakršen je – eden, enkraten, nespremenljiv. Ta celotna sfera zgolj danega, odrinjenega v zasebno življenje v civilizirani družbi, je stalna grožnja javni sferi, saj javna sfera prav tako dosledno temelji na zakonu enakosti kot zasebna sfera na zakonu univerzalnih razlik in razlikovanja.« (IT, 382.) Zasebno ogroža javno; kar ostaja pri tem (še) nejasno, je: ali ogrožanje izhaja iz politične redukcije življenja kot čudeža na zasebno, ali pa prav iz nepolitičnosti čudeža samega, ki obstaja le v skritosti. Če privatizacija političnega pomeni zapiranje vsem skupnega prostora, redukcijo odprtega prostora med ljudmi na bližino domačnosti, je politizacija zasebnega odpiranje, javni nadzor nad privatnim, objava teh razlik in s tem redukcija na nespremenljivo različnost, drugačnost. Ambivalentnost sicer pripada že sami razliki, če jo razumemo kot rob med ozadjem in ospredjem, a tu ostaja nedoločeno, ali je razlika med javnim in zasebnim kot pogoj obstoja političnega – politična, ali pa izhaja ravno iz zasebne sfere razlik tako, da je prav zasebno kot nevključljivo mnoštvo razlik, torej ravno v nepolitičnosti svoje nezvedljive različnosti pogoj politične pluralnosti. Še več, ali ta razlika osvobaja, odpira prostor svobode ali ga ogroža in zapira. Izvoz neenakosti in nasilja v privatno sfero omogoča javni, politični prostor svobode, a jo v tej obdanosti in nevidni vseprisotnosti hkrati ogroža in oži. (To zgodovinsko potrjuje izvoz nasilja v kolonije, ki omogoči »svobodo« in »demokracijo«, celo večjo socialno »enakost« doma, a se vrača kot »teror«. Svet kot politični prostor tedaj ni zgolj skupni za razliko od privatnega, ampak je zgodovinski prostor, v katerem nasilje kroži in »zgolj razliko« zaplete v diskriminatorno razlikovanje dovoljenega in nedovoljenega nasilja, do- in nedopustne neenakosti ...)

To, kar naj bi skupno življenje, *polis*, ločevalo od familjarnega življenja, *oikos*, je ravno skrb za »dobro življenje«, ne zgolj za »preživetje«; družina zato ne more biti model za organizacijo politične skupnosti, tako Aristotelova kritika Platonove idealne države. Politični prostor s svojimi zakonitimi mejami izključuje nasilje in je v tem smislu prostor svobodnega delovanja enakih,

3 Hannah Arendt, *Izvori totalitarizma*, ŠZ Claritas, 2003 (*The Origins of Totalitarianism*, 1958; *The Burden of our Time*, 1951). V tekstu: IT ali OT.

enako-pravnih. Politično življenje (*bios politikos*) obstaja prav v razliki z golim življenjem (*zoe*), ki kot »golo«, nekvalificirano življenje ni enako, temveč prav različno, drugačno in v tej neizenačljivosti neposredljivo, nerazumljivo, samo zase, prikrajšano za skupni (človeški) svet. Prvo vprašanje je zdaj, ali izključitev privatnega omogoča odprti skupni svet, politični prostor, ki je prostor-med-ljudmi ravno v razliki z neposredno bližino sorodnega, ujetega v eno – ali, nasprotno, prav ta izključitev iz skupnega sveta življenje reducira na golo življenje, na privatno v smislu privacije, torej producira to njegovo golost. Ali je zasebno življenje »samo po sebi« nekaj »drugega«, namreč prav neizenačljiva drugačnost tako, da je enakosti in svoboda javnega možna samo v ločitvi in izključitvi te različnosti - ali pa ni nič drugega, temveč zgolj privacija javnega, prikrajšanost za politično življenje in je kot ne-politično v tem smislu neločljivo od političnega, torej ni nespremenljivo, ampak se ravno spreminja v skladu z vsakokratno politiko izključevanja. Drugo vprašanje, ki iz tega neposredno izhaja, pa je prav ne-vključljivost in način iz/vključevanja; ali odpiranje, osvobajanje javnega-političnega prostora po drugi strani. Če razliko med javnim in zasebnim vzamemo zgolj kot razliko, kot poskuša Hannah Arendt, vprašanje, kako se otresti nuje »preživetja«, se osvoboditi prikrajšanosti in izključenosti ter postati del »svobodnega sveta« ali »dobrega življenja« (po Aristotelu), ni preprosto vprašanje participacije v skupnem svetu, ki bi že obstajal, ampak pomeni, da ta kot prostor odprtosti obstaja le v odklonu od (njegove vsakokratne) zaprtosti, omejenosti in kot ta odklon. Osvoboditev je tedaj sprememba, premik meje in omejenosti odprtosti same (ne izključitev, omejitev omejenega).

Hannah Arendt z vrnitvijo h klasični razliki med zasebnim ne skuša priti le do možnosti drugačnega razumevanja političnega; tisto, kar poskuša izboriti, je sama možnost političnega. »Globoko zakoreninjen sum«, »globoko sovraštvo« do življenja kot »mnoštva razlik in razlikovanja«, ki spremlja vse »visoko razvito politično življenje«, je treba preseči, ker se izkazuje, da ta »politična kultura«, paradoksalno, oži politični prostor. Še več, da brez »univerzalnih razlik in razlikovanja« (IT, 382) politično v smislu pluralnosti sploh ne obstaja; da šele v prihajanju-skupaj svet dobi pomen sveta. (Svet je za razliko od »zemlje« ali »narave« ravno: skupni človeški svet pomenjenja.) Soočena z modernimi načini politične izključitve, ugotavlja, da pojavljanje brezpravnega, nezakonitega življenja pomeni izginjanje skupnega sveta, sveta, »ki si ga vsi delimo«, ne kot ozemlje, ampak kot tla človeškega dostojanstva.[4] Celo sužnji v antiki so

4 Hannah Arendt, *Between Past and Future* (BPF), 1961, 439. Izguba mesta v svetu je moderen pojav in pomeni hkrati zaprtje javnega prostora, brezsvetnost sveta. Vseeno pa ni

še vedno pripadali človeški skupnosti, njihovo delo je bilo potrebno in jim je dajalo mesto v svetu. Brez mesta v svetu, brez skupnega sveta, ki si ga delimo z drugimi, ne samo da ne obstaja nikakršno človeško dostojanstvo, ampak je to zadnji in morda najbolj aroganten mit, ki smo si ga izmislili v naši dolgi zgodovini. (OT, 439.) Človeško dostojanstvo, humanost preprosto, ne izhaja niti iz kakšnega večnega bistva ali narave človeka, torej tudi ne iz osebne drže, še posebej ne v pogojih golega preživetja. Pogoj humanosti je pripadanje človeški skupnosti. »Človeškemu bitju, ki je izgubilo svoje mesto v skupnosti, svoj politični status ... in pravno osebnost ... ostanejo tiste lastnosti, ki se navadno lahko izoblikujejo le v sferi zasebnega življenja in morajo ostati nekvalificirane v vseh javnih zadevah. Ta gola eksistenca, torej vse, kar nam je misteriozno dano z rojstvom in vključuje obliko naših teles in miselne talente, je lahko adekvatno obravnavano le v nepredvidljivem hazardu prijateljstva in simpatije, ali z veliko in neprecenljivo milostjo ljubezni, ki pravi z Avguštinom, 'volo ut sis (hočem, da si)', ne da bi mogla navesti kakšen poseben razlog za tako supremno in nepresegljivo afirmacijo.« (OT, 301.)

Človek je človek samo v človeškem svetu, v svoji misteriozni danosti pa je prepuščen misteriju ljubezni, čudežnemu naključju, ki gre v svoji nepojasnljivosti, a vse presegajoči afirmaciji, izven sveta? Ja in ne, pravzaprav. Problem je ravno v tem, da se golo življenje, ta čudež danosti sicer izmika politični izenačitvi, a je v tej »svetosti«, nepolitičnosti plen-material politike brez političnega (ali konca političnega). Če prostor ravno pomeni odprtost, možnost prostega gibanja in delovanja zunaj, v javnosti, pojavljanja, je totalitarizem ravno zapiranje prostora kot celote. V tej pojavi totala brez javnosti, pojavljanja skupaj z drugimi, izgineta hkrati odprti politični prostor in zasebno zavetje. Tu se njeno lovljenje razlike spremeni v resistenco. Prav s tem, ko so človeške razmere kot nujni pogoj človeškega življenja postale preteklost, v kateri je izginila možnost humanizma, je postalo humano (ne v smislu idealizirane človečnosti, ampak ravno kot »vse preveč človeško«) urgentna realnost. Realnost, ki jo je treba zahtevati zdaj, ker sicer jutri ne bo nikoli prišel. Človeškega ni brez človeške

mogoče spregledati neke ambivalentnosti samega razlikovanja med javnim in zasebnim, ki ga skuša misliti proti tradiciji ločevanja, a jo hkrati konsolidira. Nepolitičnost sužnjev (ali žensk) v antiki ni iste vrste ali stopnje kot nepolitičnost gole eksistence, misteriozne rojstvene danosti, dokler se ne pojavi kot golo življenje. To pomeni, da tudi nesvobodno, nujno delo ni brezsvetno, je le skromno svetno? Ker v svetu kot javnem skupnem prostoru pač niso participirali, je to prej dokaz, da zasebno tudi v antiki ni ločeno, temveč je javno normirano in politično regulirano (kot je politično delovanje pa drugi strani dramatizacija zasebnega).

skupnosti. Pravico vsakega posameznika, da pripada človeškemu svetu, da ima pravico do pravic, mora zagotoviti človeštvo samo, ta človeška skupnost sama, ki je nujni pogoj, brez katere »človek« ne obstaja. V tem rezistiranju se ji potem to drugo političnega, ireduktibilno mnoštvo razlik, pokaže kot pogoj pluralnosti, brez katerega ni političnega shajanja. Vprašanje, koliko tako vztrajanje pri humanizmu onkraj humanizma odpira nek drug, posthumanistični horizont in koliko (ravno kot urgentna realnost) reproducira prav njegov zlom, naj ostane (tu) odprto.

Pravica pripadati človeški skupnosti, imeti »pravico do pravic« pri Hanni Arendt ne izhaja iz humanistične »fikcije človeške narave«, ampak iz kritike novoveškega koncepta človeka kot subjekta in njegove suverenosti. Moderni pojem suverenost jemlje svobodo kot voljo, ki hoče samo sebe. V tej samoodločbi sta tako človek kot država subjekt, ki se zaveda samega sebe, obvlada svoje življenje; v tem smislu so ljudje po Descartesu »maitres et possesseurs de la nature«. Svoboda, razumljena kot suverenost, avtonomija, neodvisnost, izhaja pri Descartesu iz nezmožnosti samozapuščanja tudi še v dvomu in zanikanju in je v tej nezmožnosti utemeljena nujnost volje kot samohotenja. Osebni in politični prostor take svobode je prostor lastnega kot biti-po-sebi in izključitev heterogenosti biti-po-drugem kot nesvobode; biti (določen) po drugem, pomeni podrejen, podvržen – subjekt v neavtentičnem smislu. Če je človek, tako Hannah Arendt, človek le, kolikor pripada človeškemu svetu, potem svoboda ni »subjektivna«, ampak »politična«, ne izhaja iz »hočem«, ampak iz »zmožnosti gibanja v svetu«. Torej ne obvladovanje sveta iz centra, ki sem jaz sam, ampak zmožnost gibanja, gibljivost, ki predpostavlja odprtost, je tisto izkustvo, iz katerega primarno izhaja pojem svobode (pri Aristotelu). O »notranji svobodi« po njenem sploh ne bi vedeli ničesar, če ne bi izkusili te svobode sveta. In tako kot svoboda ni svoboda od sveta in njegova podreditev-obvladovanje, je tudi moč le v skupnem delovanju in izgine z njim; dominacija označuje stanje izgubljanja moči, ki se ohranja s pri-silo.

To, kar človeka naredi za človeka, torej ni to, da zapusti svet, gre sam vase in tam notri odkrije svoje skrito bistvo, ampak nasprotno, da se rodi, pride na svet, se pojavi zunaj v človeškem svetu. Rojstvenost, natalnost je način človeškega, človeška situacija, ki je v sebi dvoznačna, hkrati začetek in danost. Rojstvo kot začetek je treba razumeti kot rojstvenost v smislu začetnosti. Initium ut esset homo creatus est, ante quem nullus fuit, da bi obstajal začetek, je bil ustvarjen človek, pred njim ni bilo nobenega, po Avguštinu. Vsako rojstvo ne pomeni le začetek novega življenja in že s tem spremembo sveta (novega, ki je kot neponovljivost samega ponavljanja vpisano že v reprodukcijo), ampak je

rojstvenost življenja prav v tej začetnosti, iniciativnosti hkrati princip svobode kot zmožnosti začeti nekaj na novo, spraviti v gibanje, delovati. Delovanje je prav v tej začetnosti-spontanosti akt svobode, ki je vedno nepredvidljiv, neponovljiv, neobvladljiv. A v tej neobvladljivosti in subverzivnosti ni anarhičen, nasprotno, je prav začeten, arhaičen. Svoboda je v tem aktu, je ni ne prej ne potem; delovanje se prav po tem loči od izdelovanja in pridelovanja, da nima nekega končnega produkta, ampak je zgolj v dejanju. Kot tako je možno le v prostoru-med-ljudmi. Osvoboditev, odprtje prostora je nujni pogoj za svobodno delovanje, pravica imeti pravice, pripadati skupnemu svetu je pogoj, da sploh lahko govorimo o človeških pravicah. (HC, 177.) In hkrati je svet sploh »svet«, »prostor«, odprtost, javnost samo v takem skupnem delovanju (kot aktu svobode) in ga ni izven njega.

Rojstvo kot »ontološki dogodek« ni metafizični (HC, 246) izvor neke »človeške narave«, ampak »human condition« (9), »začetek nepričakovanega, kontingenca in nepredvidljivost«, političnega. Toda natalnost kot nov začetek in začetnost je hkrati tudi misteriozno dano, česar ni mogoče spremeniti, kar ne le, da ni stvar volje, temveč je nevključljivo »drugo« v svoji enkratnosti in neponovljivosti. (Dano torej tu ne pomeni »obstoječe«, pač pa ravno to, česar ni bilo, a je zdaj nenadoma tu, nepojasnljivo, kot »od drugje«.) A ta drugost življenja kot ireduktibilne različnosti, ki zahteva brezpogojno afirmacijo, je izvor pluralnosti, brez katere bi ne bilo so-delovanja, interakcije. V tej danosti začetnost ni izgubljena, nasprotno, je prav dana na način nečesa novega, česar še ni bilo, enkratnega, neponovljivega, nepredvidljivega ... torej tudi različnega, drugačnega, nerazumljivega. Ter neobvladljivega v smislu nevarnega, ogrožujočega za obstoječi red in stabilnost. Zaradi te dvojnosti izključitev ogrožajočega pomeni hkrati izključitev konstitutivnega. Univerzalno ne obstaja v izključitvi singularnega, temveč prav hkrati z njim. Lahko bi rekli tudi, da so človeške zadeve za vsakega različne in hkrati vsem skupne. Prihajanje skupaj med ljudmi je govorjenje-delovanje (glasba?). Za Hanno Arendt je politična drama možna le kot personificiran glas. Nespremenljivost misteriozno danega je torej treba misliti skupaj z nepredvidljivostjo delovanja; čeprav nujnost v tem smislu ni ločljiva od spontanosti, to zvezo spremlja neka nedorečenost.

Če govori o razliki med *bios politikos* in *zoe* (golim življenjem) kot Aristotel, govori o *natalnosti* (začetnosti in danosti življenja) kot Avguštin. (Prvi je človeka definiral kot politično živo bitje, drugi kot apolitično, Hannah Arendt pa pove na ta način, kot se zdi, prav nasprotno.) Z natalnostjo se skuša upreti filozofski tradiciji, ki od Platona naprej razume človeško življenje iz njegove smrtnosti (mortalnosti). Medtem ko osredotočanje na smrtnost človekovega

življenja spremlja strah in neadekvatnost, ki je izvor želje (erotičnega hrepenenja, kjer vse tu spominja samo na tisto tam), osredotočenje na rojstvenost spremlja hvaležnost za danost-dar življenja, ki je izvor spomina. Ko skuša misliti proti tej tradiciji (filozofske apolitičnosti), se (prek Aristotela) vrača k neki tradiciji razlikovanja danega in postavljenega, ki je bila morda najbolj vezana na polis, torej »politična«. Sofistično nasprotje *physis-nomos* v svoji intenci ni naturalizacija življenja v njegovi »različnosti«(ki prisilo in nasilje privatnega opravičuje kot neločljivo od življenja v njegovi »fizičnosti«), temveč politizacija (politična manipulacija) tega »impulza drugosti«. Življenje po naravi, *physei*, pomeni »osupljivo danost«, kar človeka nenadoma zadene in prevzame, a kar si mora *logos* na nek način prisvojiti, obvladati v tem dvojnem smislu, da bi sploh bil prepričljiv, da bi deloval.

Ta »moteči čudež danega« Hannah Arendt prvič odkrije že v svoji disertaciji (*Pojem ljubezni pri Avguštinu*) kot »danost pojavitve same«. In prav h temu se vedno znova vrača: spomin kot hvaležnost ravno ni ponovni spomin samopreporajanja (*Menon*), ampak nesamodanosti. Če spomin ni nekaj, kar lahko s svojimi močmi prikličem iz pozabe, ampak mi je dan, »nenadoma« - kot da bi spomin mene priklical, obudil iz pozabe, potem je spomin kot prisotnost odsotnega ravno prezentnost te nesamodanosti in »vrača v spomin« ravno to, da se človek ni naredil sam. Zbranost v sebi je potem hkrati samoizguba v presežnem – v fenomenu danosti, ki presega (mene kot) dano, je radikalna drugost, ki označuje lastno. Dvojna negacija, v katero je postavljeno človeško življenje (še ne – ne več), je neka preeksistentna relacija, ki se je tudi spominjati ne morem več, a je izvor spomina. Ta danost (iz nič – za nič) je nekaj, za kar je človek lahko le hvaležen (čemur je »priča«) in ne more biti nikoli prisvojena. Moja danost-lastno ni nekaj lastnega, v smislu tega, kar naredim iz sebe. To sem, a mi ne pripada, ni od mene.

Hannah Arendt je tu (v *Augustin Liebesbegriff*, pa tudi kasneje) s svojim razumevanjem spomina na robu neke religiozne zavesti, ki pač ravno ni samozavedanje, ampak nasprotno: samopozabljenje v spominjanju. Spominjanje, priklicevanje je prav pozaba sebe v tem, česar se spominjaš. Spomin gre čez sebe, se razširi v ginjenosti, prevzetosti s tem presežnim. Ta novi spomin (in pozaba), kot rečeno, ni stvar volje, nasprotno, je sam milost, dar, danost življenja (lahko bi rekli tudi, čeprav Hannah Arendt tega ne pravi, božanski dih v človeku, ki mu je bližji kot si je človek sam sebi – in samo skozi to božje v človeku, je božje sploh lahko dojeto), bolj v odprtosti kot prebuditvi.

Spominjanje opisuje skratka prav to situacijo danosti, z Avguštinom izpovedano: da prav v tem, kar sem, v sebi, sebe ne zajamem. Ne gre le širše od

refleksije in kogitacije, ampak jo v osnovi strukturira kot »gledanje nazaj«. Suverenost, samozavestna volja, ki opredeljuje subjekt in njegovo svobodo je tako postavljena v nasprotje z zakonom pojavljanja, dopuščanja, da prihaja na dan, odprtosti (priklicevanja) za to, kar prihaja: volo ut sis, da prideš ... Ta brezpogojna afirmacija danega (dajanja) je predpogoj vsakega začenjanja, delovanja. Človek je prav v tem princip začenjanja v svetu, ustvarjeno, ki se samo ustvarja, akt svobode kot način, kako večno lahko ustvari novo.

Vzeto skupaj je javno, politično prostor svobode kot enakosti, enakopravnosti človeka, ki izhaja iz preseganja lastne življenjske danosti (nelastnosti, samopozabe) in vzpostavitve lastne suverenosti (identitete navznoter in enakosti z drugimi navzven), medtem ko je svoboda kot različnost, vselej drugačnost, enkratnost, novost izmikanje vsakemu izenačevanju, subsumiranju, ki izhaja prav iz čudne danosti, nesuverenosti življenja (da se ne zajamem v tem, kar sem). Ta tujost zase in za druge, stran od oči javnosti, je torej skritost nepojavljanja, apolitičnost kot pogoj političnega? Ali pa je, nasprotno, prav ta situacija pojavljanja, prihajanja iz skritosti v odprtost, javnost sveta in je prav v tem smislu prihajanja na dan in kot to »odpiranje« pogoj političnega? Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* pravi takole: »Naše politično življenje temelji na domnevi, da lahko produciramo enakost z organizacijo, saj človek lahko deluje v skupnem svetu, ga spreminja in gradi skupaj s sebi enakimi in samo s sebi enakimi. Temno ozadje zgolj danosti, ozadje, ki ga je ustvarila naša nespremenljiva in edinstvena narava, vdre na politično prizorišče kot tujec, ki nas v vse preveč očitni različnosti spominja na meje človeške dejavnosti, ki so identične mejam človeške enakosti.« »Ne rodimo se enaki, enaki postanemo kot člani skupnosti z močjo naše odločitve, da si zagotovimo vzajemno enake pravice.« (IT, 382.) Tu pride do izraza omenjena nedorečenost; ni povsem jasno, ali je rečeno, da je ta skrivnostna danost ogrožujoča ali omogočujoča drugost političnega prostora. Je drugost danosti drugo od svobode, nujnost kot njeno nasprotje, ki se v svoji nespremenljivosti nevarno približa naturalizmu, proti kateremu govori; ali pa je drugost same svobode ne le v tem, da si drugačno jemlje enake pravice, temveč možnost vedno nove (drugačne) osvoboditve nasploh.

Z »natalnostjo« sicer izziva dominantno filozofsko paradigmo, a hkrati se zdi, da klasična razlika med zasebnim in javnim zdaj izhaja iz samega fenomena natalnosti in njene dvojnosti danosti in začetnosti. Nereduktibilna različnost nepolitičnega-golega življenja je sicer pogoj političnega; »pozaba«, ločenost in izključenost danosti življenja v njegovi nevključljivi enkratnosti, ki izbriše to mnoštvo razlik, posledično zapre tudi javni prostor kot pluralen.

Toda kljub ošibitvi ločenosti v razliko, se zdi, da v to območje politično drugega, temno ozadje političnega prizorišča, ni mogoče vmestiti pravice do pravic. Vsako vmeščanje že zahteva odprt prostor, politično prizorišče, ki obstaja le, dokler ozadje ostane skrito. (Da bi politični teater deloval, je dovolj, da to ostane javna skrivnost; poskus ustvariti »resnično dramo«, kjer bi ostal skrit sam obstoj skritega, označi na drugem mestu kot hipokrizijo, prikrivanje te za politično konstitutivne »krize«.) »'Tujec' je strašljiv simbol dejstva različnosti same po sebi, individualnosti same po sebi in kaže na področja, na katerih se človek ne more spreminjati in delovati in na katerih torej kaže jasno tendenco po uničenju. Če imajo črnca v belski skupnosti za črnca in nič drugega, ta skupaj s pravico do enakosti izgubi svobodo delovanja, ki je specifično človeška; vsa njegova dejanja zdaj razlagajo kot 'nujne' posledice nekakšnih 'črnskih' lastnosti; postal je pripadnik živalske vrste, imenovane človek.« (Prav tam.) Ženske kot »drugi spol«, če izberemo drugo formo »nepolitičnosti«, spadajo v zasebno sfero, ne zato, ker bi faktično morale ostati doma, na pragu katerega se nehajo vse pravice, ampak, ker so reducirane na spol, ker se »priznava« njihova drugačnost, različnost. Ne, da ne sodijo v javno življenje, ker so ženske, marveč, da se prav v njem pojavijo kot zgolj ženske, bi bilo to nedopuščanje pojavitve. Da so vidne kot spol, prav v tem je njihova nepojavljiva drugost. Privatno torej ni preprosto to, kar je očem skrito, kar nima svojega glasu, ampak se razkrije kot tako prav ker je preveč izpostavljeno pogledu. Še aktualnejši primer te politike depolitizacije je morda »islamizacija« »Bližnjega vzhoda«, kjer redukcija svobode na lastno liberalnost[5] postaja očitna prav v univerzalnosti tega delovanja, a vztrajanje pri kontinuiteti »njihove« drugačnosti (v vlogi kulture zakrivanja

5 Hipokrizija "svobodnega sveta" in "vsiljevanje demokracije" tu ni v skritih privatnih interesih v ozadju, ampak ravno v zavračanju odprte identifikacije z akterji na terenu. Namesto politične spremembe kot skupen projekt na način solidarnosti, so-delovanja, imajo intervencije za cilj "populacijo" in so fokusirane na "reševanje življenj", "stabilnosti", brez interesa za politične spremembe. Prav nasprotno. Te intervencije razpustijo politične subjekte in jih nadomestijo z objekti usmiljenja in reševanja. Njihova internacionalnost, univerzalnost, ne izhaja iz pripadanja vseh človeški skupnosti, ampak iz (samo)izvzetosti. Prav v tej antipolitičnosti se "nevtralni posredniki" ne razlikujejo od "plačancev". Če je bilo že priznanje pravice do "osvoboditve" neizbežno ob nadvse fotogenični refoluciji v Egiptu, je "tuja pomoč" Libiji dokaz, da Zahod ne more iz svojega intervencijskega habitusa, ki zanika svobodo kot politični akt in politično dogajanje obravnava kot naravno nesrečo. Dary Lee, *Shades of Solidarity: Notes On Race-talk, Intervention and Revolution* (Jaddaliyya, 12. 3. 2011) to vmešavanje nevmešanih in vojaško reševanje (osvobajanje) življenj primerja z internacionalnimi brigadami v španski državljanski vojni, da bi izpostavil na zabrisovanje iniciativnosti in orientaliziranje univerzalnosti političnega delovanja "v regiji".

za javnost svobodnega sveta) kljub temu ne kaže kakšnih revolucionarnih znakov popuščanja. Problem pojavitve, javnega delovanja nepolitičnega (drugega) je prav v tem, da se pojavi, nastopa kot nepolitičen (drugi).

Hannah Arendt univerzalnost svobode misli iz akta osvoboditve. Pravica do pravic, do skupnega sveta in mesta v njem je izraz političnega delovanja in ne vsem skupnega bistva ali narave. Politični javni prostor torej ne obstaja sam po sebi, ravno ni danost, ki bi jo bilo možno izvažati, ampak se odpira izključno v delovanju. Se odpre kot prostor svobode, tj. svobodnega delovanja le s tem delovanjem samim, je javen le s pojavitvijo, s tem, da se zasebno ravno pojavi, postane-deluje javno. Torej ni privilegij enega dela sveta, ki je že dan kot »svobodni svet« proti ravno drugemu ali tretjemu nesvobodnemu v prav tako dani in nespremenljivi »naravi« ali »kulturi« nesvobode. Abstraktna pravica do pravic torej morda pomeni načelno priznanje pravice vseh do glasu, ne odpira pa prostora in možnosti personifikacije tega glasu. Pri tem se odpira vprašanje, ali ta (binarna) opozicija svoboda-podrejanje ne reducira možnosti spremembe na resistenco in emancipacijo, ali te tradicionalne forme spremembe, ki se je že zgodila, ne zvajajo nazaj na kontinuiteto, ali to historiziranje in zgodovinske identifikacije nepredvidljivosti delovanja ne zapišejo usodi neizbežne depolitizacije, ki čaka na novo »prebuditev«, kolikor ne govorijo kar o koncu političnega.

Ko Hannah Arendt definira politično kot prostor svobode, ni mogoče spregledati njene kritike zahodne tradicije identificiranja svobode s suverenostjo, neodvisnostjo od drugih in triumf nad njimi (BPF 163, HC 234). Vendar hkrati tudi ne, da njen poskus (kritičnega) razlikovanja sam postane žrtev »binarnega presojanja« (zoe, privatno, golo življenje – bios, politično življenje v svetu; nujnost, prisila, potreba – svoboda, prostost delovanja; nasilje, uporaba drugih za preživetje – vokalna pluralnost; socialno vprašanje kot vprašanje preživetja – politično kot možnost izbire) in hierarhičnega vrednotenja »človeškega«: politično je očitno bolj človeški način biti kot nepolitično. Hannah Arendt obrne Webrov koncept družbe, kjer je solidarnost ravno stvar privatnih odnosov, dominacija pa političnega delovanja. Zanjo je prav privatno življenje ujeto v logiko manipulacije, dominacije, podrejanja in izkoriščanja, ki je nujno za »preživetje«, da bi obstajalo politično prihajanje skupaj, sporazumevanje in s tem solidarnost kot »dobro življenje«. Največja žrtev tega »esencializma« je prav depolitizacija socialne pravičnosti, ki socialne pravice potisne v tehnični problem proizvodnje. Izkoriščanja, tudi kadar jemlje samo možnost preživetja, ne prepozna kot oblike »razčlovečenja« v smislu izključitve iz skupnega sveta (ker preživetje ne tvori skupnega sveta). Skoraj opravičevanje takega nasilja z

nujnostjo preživetja in omejitev tako omejenih na zasebno je že samo po sebi problematično, saj naturalizem konsolidira ravno tam, kjer naj bi ga spodmaknilo. A kaj ga bo zadrževalo tam, ko ta meja, kot sama ugotovi, izgine, ko se nujnost proizvajanja za golo preživetje izkazuje hkrati ravno kot proizvajanje te gole nujnosti. Socialno ni nič bolj bistveno determinirano z nujo kot je politično s svobodo.

To problematično neločljivost javnega in zasebnega, na to motečo prisotnost nepolitičnega v političnem, ki je ni mogoče odstraniti, ne da bi s tem odstranili tudi političnega (z odstranitvijo nevidne zasnove razpade tudi sam zasnutek), skuša misliti kot »natalnost« človeka. Natalnost sicer ni ontološka utemeljitev, temveč breztemeljnost človeka. A zakaj vsa ta ontologija in njena destrukcija, če gre za politiko? Človeške pravice niso večne resnice, ki bi potrebovale tako utemeljitev ali njen spodmik. A v obstoječem političnem diskurzu se ne izgublja le univerzalno izhodišče, s katerega je sploh mogoče upravičevati pravico do pravic, temveč se izkaže, da človeške pravice ravno so nekaj drugega kot politične pravice. Hanni Arendt ne gre za ontološko fundiranje političnega delovanja v natalnosti bistvu človeka, ampak za opis ontološkega ustroja političnega delovanja, načina, kako je nekaj to, kar je. Političnost človeškega življenja skuša misliti iz ontološkega dogodka »rojstva«-v-svet; biti človek pomeni biti-v-svetu. (Pri čemer je svet vedno človeški svet – s svojo geografijo pomenov, kjer kontinenti niso naravne danosti, ampak zgodovinske tvorbe smisla in nesmisla.) Kot je vsako rojstvo dogodek, prihod novega, ki spremeni svet, hkrati danost in začetek nepričakovanega, nepredvidljivega (ki ima torej že v tej danosti karakter političnega delovanja, torej že v svoji goloti neko preobleko), tako tudi pravica do pravic ni nič »zasebnega«, nekaj, kar bi ščitilo golo življenje, »tam zunaj« obstoječe človeške skupnosti, ampak izhaja prav iz tega razumevanja rojstva kot »prihoda na svet«.

Podobno kot feministične kritike v govorjenju o »zasebnosti« vidijo nevarno približevanje obrazcu neskončne igre binarnih opozicij, se tudi Agamben (*Homo sacer)*[6] sprašuje, ali naslonitev političnega na najbolj naravni dogodek,

6 Agamben (*Homo Sacer: Suverena oblast in golo življenje*, Študentska založba, Ljubljana 2004), navezujoč na H. A. argumentira, da je treba »svetega človeka« in »svetost« »golega življenja« razumeti v relaciji z logiko suverenosti, ki jo vidi kot absolutno moč-oblast nad življenjem in smrtjo. Ne religiozne, pač pa prav sekularne moderne oblasti in njenega moralnega in administrativnega discipliniranja »naturaliziranega« življenja in njegovih »naravnih pravic« (*droites naturels, ilienables et sacres*, v *Preambuli* k *Deklaraciji človekovih pravic*, 1789). (To seveda ne pomeni, da moramo na »sveto« gledati kot na masko oblasti, ampak da bi morali gledati, kaj »izkustvo svetega« omogoča in disciplinira, od vsakodnevnih praks do njegovih človečanskih razumevanj.)

kar jih je, rojstvo, ne vleče političnega v nevarno bližino narojenega. Agamben argumentira, da nevarnost za politično danes ni toliko metafizika (in njene pozabe) kot so biologistične organične fantazije, ki skušajo zagotoviti tla rasizmu in etničnim ideologijam. (Bližina je povsem zunanja, a ima nek gravitacijski vpliv, kot se je že prej pokazalo.) Rojstvo za Hanno Arendt, kot rečeno, ni niti ontični, še manj zgolj naravni dogodek v smislu biologije, ampak prav ontološki. Tu je njena navezava na Heideggra bolj ključna kot razhod z njim.

Rojstvo-v-svet je treba razumeti kot »lingvistično rojstvo«, s katerim postane človek politična vrsta živega bitja (*zoon logon echon*). Je vselej že rojstvo nekoga, ne nečesa, namreč »nepričakovane besede«. Nepričakovanost te »*besede*« je treba zopet razumeti kot »dejanje« v smislu predstave-uprizoritve, kjer se novo-neponovljivo pojavi ravno v ponavljanju.[7] Človek je smrten ravno zato, ker se ne reproducira, ker njegovo rojstvo ni zgolj biološko. In zato je njegovo življenje linearno. Nepričakovana beseda, »drugo rojstvo« ni ločljivo od »prvega«, golega fakta fizičnega »prihoda«. Tudi v svoji goloti je *zoon – logon echon*, že v jeziku, že v svetu. To bi pomenilo »priti na svet« (zagledati luč sveta, ne temo privatne sobe).

Natalnost ima v sebi princip svobode, začeti nekaj novega, vendar ta po Heideggru izhaja prav iz smrtnosti že v samem rojstvu; človek je že rojen kot smrten, nezagotovljen – in je svoboden prav zato – ker mora skrbeti zase. Prav ta *fuersorge* je možnost začenjanja novega. Heidegger je previden (*Sein und Zeit,* od. 41), da ne bi to svobodo lociral v individualno voljo. Skrb ni projekt volje; skozi sam ta projekt se kaže, da je spodaj skrb. Skrb bolj osvobaja kot dominira (torej je ne gre povezovati z nujo biološkega preživetja), svoboda je aktivnost receptivnosti, ne akt volje, ampak besede, ki sprejema novoprihajajočega in tujca. Biti imenovan je biti sprejet v jeziku. Dobrodošlica drugih osvobodi prihajajočega njega samega in ga naredi sposobnega naslavljati druge. Zato je človek bolj v prostoru kot v telesu. *Raumlichkeit* se hoče ravno izogniti mišljenju materialnosti političnega telesa v smislu kakršnihkoli organičnih fantazij. Denotira naše utelešenje prostorsko, pomeni telesnost, ki je vedno že involvirana v svetu kot skupnem prostoru pojavljanja, javnosti, ne narave. Prav iz tega izhaja svoboda gibanja v svetu. »Tu« ne pomeni »kje«; nihče ni »utelešen« sam v sebi, ampak je v prostoru svojega gibanja. Z rojstvom se nam odpre svet, ki ga nismo sami začeli in si ga ne moremo »zasebno prilastiti«. Skratka, »biti-k-rojstvu« pri Heideggru pravzaprav korigira dvojnost rojstva in dvojno rojstvo Hanne Arendt, vsaj na miselni ravni.

7 Hannah Arendt, *On Revolution*, 177; kr.: OR.

Kljub temu, da je rojstvo vedno že »lingvistično rojstvo«, rojstvo v skupnost, ki se ga ne da reducirati na biologijo, nasprotno, celo v svoji reproduktivnosti ni nikoli zgolj repeticija, ampak v tem ponavljanju nekaj doda, ni zgolj namesto tega, kar je odšlo, ampak ima besedo. Ker ni človeškega življenja izven človeške skupnosti, kot ni človeškega glasu zunaj govorjenja in je kot goli glas nerazumljivo, neposredljivo, utišano, ga pravzaprav sploh ni, je problem ravno s tem, da obstaja, da se pojavi. Ilegalno. Ta (moderni) pojav življenja kot golega življenja (v svoji izključnosti in izključenosti iz skupnosti) sprevrača sam politični in pravni red (v katerega se lahko vključi le s storitvijo kaznivega dejanja, medtem ko ga nedolžnost in karitativnost zgolj ohranjata pri življenju). Čeprav »svet ni našel nič svetega v abstraktni goloti človeškega bitja« (OT, 299) in je »človeško bitje, ki je izgubilo prostor v skupnosti«, samo to, prepuščeno tej »goli eksistenci, to je, vse kar nam je misteriozno dano z rojstvom in vključuje obliko telesa in miselne talente« (OT, 301) – brez pravice do pravic. Ko človek ni nič drugega več kot samo človek, ostane brez človeških pravic. V času pojavljanja golega življenja, zakonite nezakonitosti in politike nepolitičnega (protipolitičnega) ima že vztrajanje pri političnem smisel resistence, odpora, torej subverzivnega delovanja. – Vztrajanje Hanne Arendt pri političnosti človeškega življenja v nasprotju z apolitičnim humanitarizmom človeških pravic kot posebnih pravic, ki življenje reducira na zasebno, golo življenje v njegovi fizični danosti: spolni, rasni, religiozni, kulturni, ustvarja torej premik v sami razliki med javnim in zasebnim, na katero se sklicuje.

Ne gre zgolj za miselni problem, kako misliti nemisljivo, nasprotno, celo poskus misliti proti mišljenju, miselnim tradicijam, navadam ter čez te meje in konfiniranost, mora upoštevati, da prestop meje skupnega sveta (po Agambenu) pomeni prav znajti se v domeni golega življenja. In prav tu se izkaže, da suverenost mišljenja ne more uiti mišljenju suverenosti in njegovim posledicam, ki niso le na ravni zavesti in imaginacije. Radikalno novi pojav 20. stoletja – pojav brezpravnosti, ilegalnosti ljudi je pravzaprav problem prostorske konfiniranosti in segregacije, preko katere se vrši politična in socialna kontrola. Ko človek izgubi državljanske pravice, torej svoje javno mesto v skupnosti: svoj pravni status in družbeno-politično identiteto, biografijo – ni »nič drugega kot človek« v smislu danosti njegove eksistence človeškega bitja, golega življenja (*zoe*). Ne individuum s svojo posebno identiteto, zgodovino, profesijo, položajem, ampak s svojo »misteriozno danostjo«, določeno s telesnim videzom, miselnimi zmožnostmi, pa tudi s svojim življenjskim okoljem (dialektom, geografijo, materialnimi razmerami) in je v tej nepredvidljivi naključnosti prepuščen prav tako nepredvidljivi naključ-

nosti družinske zaščite, prijateljstva in simpatije – tej »veliki in neprecenljivi milosti ljubezni«, torej golemu sprejemanju brez razloga (ki ne ceni tega, kar kdo naredi, postane, kakšno vlogo ima v družbi sebi enakih, ampak hoče prav »to« drugo). (OT, 301.)

Rešitev političnega prostora tu ni, da mora privatno pač ostati tako, problem je namreč, da javni prostor sam doseže svojo mejo, ko se enakost znajde pred zahtevo neenakosti, drugosti, drugačnosti in se - depolitizira. Vprašanje »ljudi brez prostora« ni vprašanje žrtev, ki jih je ta izguba doletela, ni privatno vprašanje, na katerega je mogoče odgovoriti karitativno, ampak je prav politično vprašanje, še več, je vprašanje samega pogoja političnega, koncepta enakosti. Paradoks človekovih pravic, ki »v času človekovih pravic« pomeni »svet brez sveta«, »ljudi brez zakonitega prostora«, je prav to odkritje: ko človek ni »nič drugega kot človek«, ko je zgolj človeško bitje, izgubi človeške pravice. Ko ni več obravnavan kot so-človek (del skupnosti), se ga v tej danosti ne tolerira več; torej prav to, kar naj bi bilo izključno stvar tolerance, je (brez »milosti ljubezni«) v tej goloti in bližini neznosno. Z izgubo civilnih, državljanskih pravic ne more več osmisliti svojih razlik. V svoji danosti je »življenje kot najvišja vrednota« grožnja javnemu, ruši enakost in skupnost, ki te razlike lahko izenači. V tej neenakosti brez pravne identitete, je njegova edina »identiteta« različnost, drugačnost, tujost, kar pomeni, da ravno ne obstaja več univerzalno kot človek, temveč zgolj kot to faktično mnoštvo (tako kot »ženska« v *Drugem spolu* Simone de Beauvoir). To po Hanni Arendt ne pomeni nič drugega kot, da je izven sveta, ne pripada temu skupnemu svetu, ampak »nekemu svojemu«, drugemu ali tretjemu, onkraj roba vidnega, kjer padajo ljudje z globusa. Paradoksa, kako je lahko nekaj izven sveta, če je svet vse, kar je, in kako tu zunajsvetno zaobseže cel svet in samega sebe, tu ne predstavlja transcendentalni subjekt (kot pri Husserlu), temveč subject, privatni človek. Prav zasebno, ki naj bi bilo skrito zavetje (človeku) lastnega, se pri tem pokaže kot drugo, kot forma drugosti.

»Grožnjo« (javnemu), o kateri govori, prepušča H. Arendt hkrati nekemu nihanju, ki, ujeto med pravičnost in svobodo, uspe opisati premik težišča iz prava na pravice, iz splošno veljavnega zakona na mnoštvo posebnih pravic ter segregacijo in depolitiziranje le-teh, kjer se država postavlja kot arbiter neenakosti, ki uprizarja »dobro vladanje«; v tej depolitizirani republiki, ki skuša ločiti prepletenost skupnega življenja na posebna področja (in njihove pravice) kot so: kultura, ekonomija, osebno življenje, civilna družba, politika, je politično so-delovanje razumljeno kot »politična pravica demosa« do udeležbe na »svobodnih, poštenih in transparentnih« volitvah.

Odgovor na izključenost iz »človeške skupnosti« tako ni preprosto – vključitev, asimilacija v obstoječi politično-pravni prostor, tudi ne zagotavljanje »abstraktnih« človekovih pravic, za katere se je izkazalo, da človeku v njegovi »abstraktnosti«, ko se znajde izven človeškega sveta, ravno ne pripadajo. A »pravica do pravic«, to pomeni: pravica do mesta v svetu, kjer je sploh mogoče govoriti in delovati smiselno, razumljivo, prepoznavno, kar je znak pripadanja istemu svetu, ni nič manj abstraktna, kvečjemu bolj. Od obstoječega koncepta človeških pravic se radikalno razlikuje prav v tem, da je politična prav kot zahteva same možnosti političnega. Čeprav zastavljena kot transcendentalna maksima, univerzalna pravica vsakega, da pripada človeštvu, pomeni »boj« za odpravo same možnosti izključevanja, akt emancipacije, odprtje enega samega skupnega sveta kot prostora političnega so-delovanja. Svet kot skupni prostor svobode se »sprosti« s skupnim aktom osvoboditve in je »prost« le v tej interakciji; političnost pravice do pravic bi pomenila pravica do radikalne politične spremembe, ki spremeni tudi sam obstoječi koncept političnega.

Če je za Hanno Arendt problem, da golo življenje v svoji apolitičnosti ni nič univerzalnega in v tem vidi ves paradoks »človekovih pravic«, ki se končajo z viktimizacijo in karitativnim humanitarizmom, je za Seylo Benhabib[8] problem »pravice do pravic« prav to, da je abstraktna, da kot pravica ne obstaja; pravice morajo biti konkretne, torej prav politično in pravno zagotovljene. Njena kritika je upravičena, vendar se ji vrne in preganja njo samo: zakaj bi bile te pravice enake, univerzalno, če ljudje niso enaki. Odgovor, do katerega pride Hannah Arendt, je: ravno zato, ker gre za »univerzalno različnost«, ker je ta »dana« človeška multituda ravno pogoj političnega delovanja in mora biti vzeta v tem smislu. Univerzalnost ne izhaja iz človeškega bistva po naravi ali po kulturi, ampak iz univerzalnega dogodka natalnosti. Pluralnost je ključen pogoj političnega delovanja. Človek je ustvarjen kot mnoštvo (v HC, 8, se sklicuje na *Genezo*, »kot moškega in žensko ju je ustvaril ...«). Sprejetje te razlike, te danosti ni resignacija, ampak možnost in zmožnost za akcijo. Je sprejemanje tega, kar je dano in ne more biti spremenjeno, narejeno, a prav to sili v delovanje, prav v nespremenljivosti življenja je njegova spremenljivost. Danost razlik omogoča delovanje kot specifično, od vsega drugega dela različno možnost biti-v-svetu, človeško življenje v nezvedljivosti na zgolj privatno. Nesprejemanje te različnosti, ne zaradi privativnosti,

8 S. Benhabib, *The Rights of Others; Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, 2004. (*Pravice drugih. Tujci, rezidenti in državljani.* Temeljna dela, Ljubljana 2010.)

ampak zaradi resentimenta do singularnega, enkratnega, nespremenljivega – »od Grkov naprej« (OT, 302) je ta celotna sfera zgolj danega, odrinjena v privatno, stalna grožnja javnemu, ki konsistentno bazira na enakosti, tako kot privatno bazira na zakonu univerzalne razlike. Nevključljivost, neizenačljivost ni dokaz apolitičnosti življenja samega po sebi, ampak postavlja pod vprašaj smisel same te enakosti, načina zajetosti in izenačenosti v političnem zakonu, kjer »univerzalni horizont« popolnoma odpove, ko se razsvetljenski evropski imperializem sreča s »horror Africans« (OT). Preziranje danosti življenja, moteči čudež danosti podžiga imperializem in , paradoksalno?, pokonča sam ta moderni politični prostor, vključno z njegovo moralno maksimo univerzalnih pravic.

Paradoks, da ravno v trenutku, ko človek ni nič drugega kot samo še človek, ostane brez človeških pravic, je središče njenega ukvarjanja s pogoji pripadanja človeškemu, kar pomeni pravico imeti pravice. In iz tega najbrž izhaja tudi paradoks, da ravno v njenih analizah pogojev, v katerih je ogrožena sama človeškost človeka, možnost pripadanja človeškemu svetu (kar privede v totalitarizem, a se s takoimenovanim koncem totalitarizmov ne spremeni samo po sebi), umanjka ta biopolitična perspektiva golega življenja, kot piše Agamben, in ni povezave med njenimi ugotovitvami v *Human Condition* (*Vita activa*) in *Izvori totalitarizma*. Da torej v obravnavi te biopolitike na delu vztraja, nasprotno, prav pri politični perspektivi (prav pri humanizmu neločljivosti *zoe* od *bios politikos*).

Če »svet ni našel nič svetega v abstraktni goloti človeškega bitja« (OT, 299) v smislu nedotakljivosti življenja, če svetost življenja v tej izključenosti pomeni prav nasprotno, kot je pokazal Agamben v »Svetem človeku«, se pravi, da je pravica do pripadanja skupnosti temeljnejša kot pravica do življenja. Izguba mesta v svetu pomeni hkrati izgubo vseh človeških pravic, ker človeškost, dostojanstvo človeka izhaja iz človeške skupnosti in ne obratno. Zunaj tega političnega konteksta človekovo življenje ni več nič človeškega. Tu ne gre za vprašanje zaščite človeških pravic in neefektivnosti zaščite kot posledice odsotnosti širše organizirane zaščite (nacionalne, internacionalne), ampak prav za problem, da se organizira in vsiljuje ta zaščita. Ne gre torej za to, da ne obstaja suverena sila, ki bi te pravice ščitila, problem je, da ravno obstajajo take sile in da sama ta zaščita že pomeni temeljno kršitev tega, kar naj bi ščitila. Ne, ker država s svojim aparatom jemlje posamezniku svobodo, da govori in dela, kar hoče, temveč: da mu lahko odvzame samo pravico do mnenja in delovanja, politični kontekst in ga depolitizira v problem in predmet zaščite, mu podeli status žrtve (ravno glede na »spol, raso, versko pripadnost«) v »zasebni sferi

oskrbe« (med eksemplarnimi »otroci, ženskami in starci«, ki v svoji »nebogljenosti, šibkosti in betežnosti«: še ne govorijo, imajo prešibek glas, izgubljajo rezon, se zgolj govori o njih).

Natalnost v njeni dvojnosti, pri kateri vztraja Hannah Arendt kot ontološkem izhodišču humanosti, je poskus misliti humanost onkraj humanizma. (S tveganjem, seveda, da prav s preseganjem ohranja pri življenju to, kar skuša preseči.) Univerzalnost »pravice do pravic« tako ne pripada človeku (in državi) kot avtonomnemu suverenemu subjektu, ampak izhaja iz inherentnih pogojev humanosti: iz različnosti v enakosti, iz pluralnosti skupnega sveta. Problem natalnosti ni dvojno rojstvo, dvojnost je že v samem rojstvu, ki indicira hkrati danost življenja (neizenačljivost, nevključljivost, nerazumljivost) in političnost (medčloveško razumljivost) - predpostavka humanosti je torej neka nujna različnost in nerazumljivost, brez katere govorjenje in delovanje ne bi bilo potrebno. Dano generira delovanje kot začenjanje, ki presega to izključ(e)nost v spontanosti delovanja; ta spontanost-svoboda (v svoji subverzivnosti začenjanja novega) ravno ni anarhična, nasprotno, je arhaična. Medtem ko produkcija »barbara«, »divjaka«, »terorista«, »sovražnika«, ki ogrožajo obstoječo stabilnost in red, postavlja ta red »skupnega sveta« v opozicijo z ljudmi, ki v njem živijo, in se prav kot to zagotavljanje »miru in varnosti« izkaže za – ustvarjanje kaosa, organiziranje nereda. Natalnost kot pogoj človeškega ne opredeljuje življenje človeka samega po sebi in za sebe, ampak prav življenje-v-skupnosti; ta človeška skupnost sama, »ljudstvo« je tedaj opredeljeno s to dvojnostjo. In problem ne-političnega ni ta dvojnost, ampak ravno ukinjena dvojnost, kot opozarja Agamben: vsaka interpretacija političnega pomena ljudstva bi morala izhajati od tega, da ta termin vedno indicira tudi revne, podpriviligirane in izključene. Isti termin označuje politični subjekt in razred, ki je izključen iz politike.[9]

Pravica do pravic se zdi načeloma neumestljiva (in je v tem smislu »abstraktna«), ker kot pravica do političnega prostora, ki ne obstaja sam po sebi, ampak se odpira le v delovanju, ne more biti hkrati pozitivna pravica v obstoječih mejah. Seyla Benhabib (2004) vidi problem ravno v tem, da abstraktnost pravice do pravic ohranja abstraktnost drugega, ki ostaja brez svojega konkretnega

9 To se sicer na nov način potrjuje in hkrati dopolnjuje v sedanjih zahtevah po spremebi, ki je našla univerzalni politični odmev, a se prav v tem odmevanju prepozna zgolj v omejenem smislu kot »facebook-twitter revolucija zahodno izobražene mladine srednjega razreda«, kar pomeni: moderne, netradicionalistične ..., z istimi vrednotami kot »mi«; kaj je z večino nezaposljivih, pod mejo revščine, iz urbanih in ne predelov v tej neprepoznavnosti in onstranstvu tega razumevanja?

političnega mesta slej ko prej zgolj drugi, zunaj obstoječega sveta. To pride najbolj do izraza s tem, da univerzalne človeške pravice, ki se vselej nanašajo na človeka singulariter (vključujejo tudi to nevklučljivo posameznost), postanejo pravice izključenosti (posameznikov, manjšin, izbrisanih, imigrantov, ilegalnih ljudi). Vendar hkrati priznava, da bi umestitev drugih zahtevala drugo politično kartografijo, z drugačnim razumevanjem prostora, saj se je s starimi zemljevidi komaj mogoče gibati v že spremenjenem svetu. Politika članstva, ki bazira na samoodločbi demosa, se ujame v paradoks demokratične zaprtosti. Demokratični zakon, ki ga artikulirajo vsi člani demosa tako, da si demos vlada sam sebi, velja le za avtorje tega zakona in se ne more izogniti principu članstva, pripadnosti demosu, kar ustvarja situacijo vključenosti-izključenosti iz neke kolektivne identitete. Nekvalificirana singularnost ni (in ne more biti) nikoli priznana v državni suverenosti, ki je (jo zanima samo) vključljivost in je vse neidentificirano (razumljeno kot) grožnja za skupnost.

Vprašanje je tedaj, ali državna suverenost, meje in okviri politične skupnosti kot jih definirajo (nacionalni) državni sistemi sploh še ustrezajo obstoječemu stanju mobilnosti. Ali ta državocentrični koncept suverenosti (postwestfalski, kot pravi S. Benhabib) sploh še zagotavlja možnost vključenosti v človeško skupnost, pravico do pripadanja človeškemu svetu, ali pa ravno nasprotno, omogoča nastajanje vse večje politične izključenosti in vse številčnejšega ilegalnega prebivalstva. Ali ni že instanca človeških pravic kot pravic »drugih« sama po sebi nekakšen paradoksalni »politični azil« za politično izključene ali »prehodni dom« za te, ki niso nič drugega kot spol, rasa, verska pripadnost sprevrnjene okoliščine, da se ti sploh pojavijo kot »drugi« – kot begunci, azilanti, imigranti, celotna transnacionalna migracija – ravno v tej geografiji negibnih. Kar se tu prikazuja kot problem priseljevanj, nacionalne, kulturne identitete, naturalizacij in končno multikulturnosti, obrne okrog in dela nevidno in neprepoznavno vprašanje, kako se je v obstoječem svetu stalnih selitev,[10] vsakovrstnih medsebojnih »vplivov« in »prepletanj«, »izmenjav« (in manj »kulturnih« vdorov, zasedb, pregonov; podrejanj, osvobajanj, izkoriščanj) sploh uveljavil in prevladal sedanji koncept stalne naseljenosti in domačega prebivalstva (v smislu zaščite njegove predpravice prvorazrednega državljana). Ko Kant (*Večni mir*, 1795) pokrije svetovno geografijo z država-

10 Tudi za Hanno Arendt so »bolj ali manj stalne migracije« »stopnja«, na kateri se nahaja prebivalstvo vzhodne, srednje Evrope in Balkana, ki torej samo z »balkanizacijo« lahko lovi zaostanek za »Zahodnim trojstvom narod-ozemlje-država«, ali pa se kot »plemenski nacionalizem«, ki »je zrasel iz takšnega ozračja nezakoreninjenosti«, »razvije v novo obliko organizacije, v pan-gibanja«, bolj ali manj sovražna do zamujene države (IT, 304–5).

mi, je človek s svojimi pravicami posameznika postavljen nasproti (v opozicijo) državi in njeni suverenosti. Človeškost, čeprav za človeka neizogiben fakt, mu očitno ne sledi, kamorkoli gre, ni zagotovljena že s tem, da faktično obstaja, nasprotno, ta »fakticiteta« vsaj ogroža njegovo vključljivost, če ga že sama po sebi ne kriminalizira.[11]

Kljub temu, da nacionalna država ne more rešiti problema nelegalnih ljudi, saj je sama vzrok, da se sploh pojavijo, Hannah Arendt ne vidi in ne išče rešitve v ukinitvi nacionalne države v prid kakšne »svetovne politične organizacije«. To bi pomenilo, tako kot Kantu, »konec političnega življenja kot ga poznamo« (MDT). A svetovna država bi ne ukinila političnega v smislu odprtega, javnega prostora vseh s tem, da bi državam vzela suverenost političnega odločanja, pač pa prav kot država (konstitucionalni režim). (Lokalna) skupnost je depolitizirana že znotraj vsake države (ne glede na njen obseg). Kjer vse prihajanje-skupaj različnih ljudi asimilira dana večina, natančneje »njena« eksekucijska oblast. Demokratičnost (demokratična možnost soodločanja) se ne izgubi šele s prenosom suverenosti iz držav na meddržavna telesa, ampak je že znotraj obstoječega koncepta državnosti postavljena v nasprotje z abstraktno (ali tujo) nedemokratičnostjo, dejansko pa depolitizirana prav (v nasprotju) z Demokracijo, Republiko in njeno postavo, pa če je še tako civilna. Država je tako, spet paradoksalno, lahko suverena le navznoter, medtem ko se je navzven prisiljena integrirati v globalno politiko, ne da bi mogla prav učinkovito ščititi svoje »nacionalne interese« pred njenimi »transnacionalnimi centri moči« (ki s pridom vršijo dekonstrukcijo tradicionalnega pojma državnosti).

Čeprav ljudska suverenost privede do (celo totalne) nesuverenosti ljudi, se še vedno zdi, da so države in državljanske pravice edina alternativa brezpravnosti. Okvir globalne justice je prav tako preozek kot okvir državne distribucije prava in pravic; kot država trči ob samorazumevanje skupnosti in članstva v njej, meddržavne institucije zadenejo prav na to notranjo suverenost obstoječih držav. Pravica do pravic je ujeta v antinomijo med republikansko enakostjo obstoječe večine (demosa, publike) na eni strani ter univerzalne neenakosti

11 Talal Asad v Uvodu v *The Genealogies of Religion*, 1993, 10, spomni, da »mobilnost« Arendt (v OT, 1975, 475) razume kot »izkoreninjenost« modernih »mas«; če ljudje nimajo mesta, prostora v svetu, se jih zlahka gane, premika, preseljuje. Za razliko od zagovornikov človeškega delovanja kot agilnosti, gibljivosti, H. A. po njegovem ne spregleda, da vladajoče sile realizirajo sebe skozi diskurz mobilnosti. (Možnost delovanja je zanjo ravno možnost pojavljanja v skupnem svetu in svoboda gibanja po njenem izhaja iz mesta v njem.) Vendar ne pozabi opozoriti, da so korenine in tradicije lahko tudi izmišljene ter dodati, da je sama »izkoreninjenost« relativna (tako se angleški uradnik v Indiji ni počutil izkoreninjen kot se priseljenec iz tretjega sveta).

posameznika in njegove ekskluzivne moralne zahteve. Pri čemer ne more biti izenačena niti s pozitivnimi pravicami večine niti reducirana na moralo. Kot »posebna« pravica skuša namreč preseči prav to opozicijo med posameznikom in večino, v kateri interes večine prevlada nad pravičnostjo in je ta etična pozicija razumljena (od Sokrata naprej) ravno kot ekskluzivna drža posameznika v nasprotju z mnenjem večine. A kot posebna pravica ravno ni pravica do participacije, ampak do segregacije.

Svoboda je neločljiva od delovanja ter ne obstaja izven možnosti delovanja, skupnosti. Ni svobode izven skupnega sveta torej. Je pa in treba jo je misliti v razliki s pojmom suverenosti in vključljivosti. Treba je razvezati koncept političnega delovanja od cilja politik vnaprej fiksiranega smisla delovanja in svobode. Tu se Aristotelov pojem (etičnega) delovanja izkaže za uporabnejšega od Kantovega, ki moralni akt razume kot akt avtonomne volje v skladu z kritično zmožnostjo razuma, kljub navadam, medtem ko se po Aristotelu etičnost manifestira in realizira v zunanjih formah obnašanja, konvencijah. Forma obnašanja, prevzeta navada formira osebo, ki jo prevzame. Performativnost etike pri Aristotelu je ravno v tem, da način (etos) življenja konstitura »materialnost« življenja, ki ne obstaja zunaj tega načina. V tem smislu golo življenje, brez vsake forme, sploh ni nič »konkretnega«. Habituirana vrlina, ki po Kantu ravno ni moralni akt, ampak nekritični konformizem, zadene torej tu na normativno razumevanje same kritike in izziva njen pojem delovanja kot kljubovanja subjekta svoji lastni pod-vrženosti, »zasubjektiviranosti« (assujetissement, po Foucaultu). (Osvoboditev v smislu etičnega ekskluzivizma je sicer izraz suverenosti nad življenjem, a implicira neko izključno življenje, ki po Platonu v skrajni konsekvenci ni več prisvojljivo niti skozi »vajo v umiranju«, ne pripada človeku, ampak bogu in je v tej »božjosti« sebi tuje ter prav v tej tujosti, kot tuja last, neodtujljivo. Zato je samomor kršitev nedotakljivosti tuje lastnine; človek je suženj bogov in se ne sme osvoboditi z begom; lahko popije strup, če tako veleva zakon. Izključno samo še življenje modernega časa se ne ujema s suženjskim, v svoji brezpravnosti se nevarno približa situaciji samomora za zaščito zakonitosti v tem, da so ilegalni ljudje tisti, ki bi jih po zakonu ne smelo biti.)

Tudi če ni moderna država zgolj moderni falsifikat enake tradicije, kulture, zgodovine, ljudstva-naroda, če »nacionalni interes« ne prevlada kot ta vnaprej dana enakost in izenačitev, ki izključi pluralnost kot grožnjo, to ni prostor enakosti, ki ga definira zakon, ampak zaprta cona republike, demokracije, kjer ima nomos ta prvotni pomen omejitve območja stalne naselitve. Kako naj torej dr-

žava (tudi globalna) v tem smislu zaščiti človeške pravice, če je prav vzrok, da se potreba po takih »paradržavnih« pravicah sploh pojavi, če je ta tajni obstoj »sveta brez sveta« ravno posledica te državne geografije. Razlika in nerešljiv problem med državljanskimi in človeškimi pravicami se umakne z umikom državocentrične in nastankom politične identitete, ki ni fundirana v tem smislu. Niso migracije problem za obstoječe države, pač pa je tako (državotvorno) razumevanje skupnosti problem za obstoječe migracije. Prehajanje mej naj bi bilo izraz svobode (tako romantika), ne kriminalno dejanje.[12] Geografija osvoboditve zato

12 Zadržano dopuščanje »državne zaščite« človekovih pravic je pri Hannah Arendt povezano z nastankom židovske države in njeno lastno begunsko izkušnjo. Čeprav je imela pomisleke, se je na koncu vendarle nekako sprijaznila, da bi bil lahko Izrael pod določenimi pogoji (ki niso bili nikoli izpolnjeni), vsaj kompromisna rešitev. Izkazuje se ravno nasprotno. Namesto da bi kot država zagotavljal pravice svojih prebivalcev, uveljavlja svojo »pravico do obstoja« proti njim. »Pravica Izraela, da obstaja – kot židovska država«, pomeni za Palestince »pravico do okupacije ozemlja in prebivalstva, uvedbo etnične in religiozne diskriminacije, prepoved vrnitve beguncev«. Pravice do obstoja države ne izhaja iz nobenega mednarodnega zakona, Univerzalna deklaracija človeških pravic trdi nasprotno: »vsak ima pravico, da živi v katerikoli državi, vključno s svojo« (ar. 13/2). Pravica do »svoje države« izhaja iz predpostavke o večji ogroženosti in s tem potrebi po večji zaščiti, gre torej za ekscepcionalizem, posebno pravico, ki nikoli ni za vse, ne more biti univerzalna.
Ne samo da Izrael ukinja demokratičnost zaradi zaščite (edine) demokracije (v regiji), ampak predstavlja nerešljiv problem: kot enonacionalna ali dvonacionalna država se ne more izogniti kolonijalni matrici subordinacije, kjer neodtujljivost osnovnih pravic na eni strani izhaja prav iz odtujljivosti teh na drugi strani (do obrambe, npr.). Azmi Bishara tako vztrajno ponavlja, da je palestinsko nacionalno vprašanje kolonijalno vprašanje; palestinsko nacionalno gibanje je begunsko gibanje za vrnitev. Ni gibanje za samoodločbo in za neko državo, ki bi ne bila izraz, ampak alternativa pravu. Vsota bantustanov (kot pravi v pogovoru *Bantustanisation or bi-nationalism?*) ni sposobna rešiti begunskega vprašanja. Palestinska država je tako, paradoksalno, »izraelska zahteva« (*The Pitfalls of a US-Israeli Vison of a Palestine State*). Vsiljevanje nacionalne rešitve je navidezna rešitev kolonijalne podrejenosti drugorazrednih državljanov, ki imajo pravico pripadati državi (državljanstvo), ne pa tudi participirati pri odločanju (politične pravice), ker je del prav te kolonijalne sheme. In čeprav se zdaj zdi prizadevanje za priznanje pravice do države kot radikalna politika, bo propadla podpora palestinski državnosti pospešila transformacijo boja za suverenost v boj za enake pravice, ki je južnoafriški stil boja proti apartheidu.
Tudi brez razlike med državljanstvom in narodno pripadnostjo, v ZDA na primer, v socialni praksi obstaja hierarhija državljanstva (kar pomeni branje državljanstva kot nacionalne-rasne- ... identitete). Ming Hsu Chen opiše tako državljanstvo kot »pravico imeti pravice«, a to pripadanje državi ne pomeni enakosti, točneje, ne pomeni enake enakosti; »drugorazredni državljani« so zgolj to, nimajo statusa »državljana-plus«, večje enakosti pred zakonom (*Alieneted; A Reworking of the Racialization Thesis after September 11,* 2010), problematični demos, ki se mu po potrebi odrečejo demokratične pravice, da bi se zaščitilo Demokracijo, Svobodni svet.
Reševanje države pred državljani izstopa v zadnjih refolucijah »v regiji«. Pravico do svojega obstoja in tuje pomoči mora zagotavljati s stalnim produciranjem nasilnežev, teroristov, džihadistov, fundamentalistov, dokazati neliberalnost in nedemokratičnost lastnih drža-

ne izhaja iz kozmopolitskih idealov. »Svetovna paradržava«, ne kot vsem skupni prostor, ampak kot transnacionalna ekspanzija in prilaščanje, ki presega in se izvzema iz obstoječih meddržavnih okvirov, je že dolgo tu – torej tudi osvoboditev ni možna, če se pusti zvesti nazaj v te okvire (v postblokovski ali postkolonialni izolacionizem). Svetovno javnost in njene »socialne medije« iz anasteziranosti in depolitiziranosti spravi le kolektivno in proaktivno razmišljanje in delovanje in ne obratno (»internetna revolucija« bi ne preživela internetnega mrka in bi bila neustavljiva tam, kjer tak mrk menda ni možen). Torej: tudi morebitna skrajna zahteva po odpravi držav bi najprej zahtevala zmožnost misliti proti obstoječi geografiji (ne le držav, temveč razmejitvam političnih gibanj v demokratskem svetu od tistih v avtoritarnem svetu in njegovi tretjesvetnosti in brezsvetnosti) in k (iznajdevanju) povezanosti sveta. (Tveganost te zahteve ni, da se odreka še tisti zaščiti, ki jo države lahko zagotovijo nasproti pritiskom multinacionalnih centrov, pač pa da služi državam pri njihovem sklepanju in utrjevanju tega multinacionalnega zavezništva ter sodelovanju v njem.)

Brisanje razlike med vojno in mirom, nova vrsta permanentne vojne za zagotavljanje miru in stabilnosti, je svet spremenila v bojišče. Koncepti kot »terorizem« so vpeljani in v rabi normativno, kot da bi jih produciralo kakšno nevtralno sodišče, ne pa represija. Pravice držav so pravice do nasilja, ne človeške pravice, še pravice državljanov ne. Nekdanji civilni prebivalci so kot »naseljenci« strateško orožje državnega terorja in njegove upravičenosti. (Seveda ne v vseh primerih v enaki meri in na enak način; ker niso vsi primeri kreirani enako, se tudi »odpor« ne more upravičiti enako, kar ovira solidarnost in resonira v pravičniški hipokriziji – »terorizem« v tem smislu označuje le, kaj delajo drugi, in pove zgolj, da to ni naš boj.)

Kako lahko torej »to privatno«, ki ga nasilje določa, a mu ni dovoljeno, govori? Se javno personificira? In kaj javna resonanca pomeni? Ali odmevanje

vljanov in pred njimi z vsemi sredstvi zaščititi demokracijo. Vstaja v Egiptu (in drugje), je takoj označena kot nered, oviranje normalnega življenja, ekonomska škoda, zato pošiljanje domov, k delu in družini, stran od politike. Ker se je to javno zbiranje, anarhično le kot upor proti večni vladavini izrednih razmer, pokazalo z kar neverjetno zmožnostjo samoorganizacije, samoobvladovanja (od civilne zaščite, ko se policija umakne, prepuščajoč ulice ulici, do snage – in to v megapolisu z več kot 20 moljoni prebivalcev), ko kaosa kar ni bilo, je režim poslal svoje nasilneže, poskrbel torej za organizacijo le-tega. Kaos ni torej nič spontanega, nasprotno, potrebni sta policija in vojska s svojimi tajnimi službami vred in še vedno ne kar zavlada. In še glede škode in delavske stavke, kot pravi Hamalawy, med prvimi so delo prekinili prav policija, banke, borza, in tako ustvarili vsaj del nereda, s katerim so opravičevali svojo prekinitev dela ... V tem smislu so te refolucije odprtje političnega prav v arendtianskem smislu univerzalizma v akciji, ki namesto uvoza človeških pravic vrača vprašanje, kje in v čem ta vseprisotni »demakratični credo« pravzaprav sploh je.

»odvzetosti pravic« v globalnem javnem mnenju ne zgolj podaljšuje falsifikata univerzalne humanosti še onkraj abstraktnega reševanja golih življenj in humanitarizma vojaških intervencij. Kako je možna univerzalna etika in Kantov princip presoje dejanja rezistence dominaciji in privatizaciji. Ali je v permanentnem in ireverzibilnem procesu marginalizacije, redukcije na zasebno v smislu odvzema pravic in delegitimacije življenja, vse dovoljeno? Ali je pravica do nasilja in terorja v samoobrambi človeška pravica in kakšne pogoje mora izpolnjevati ta, ki se mu jo prizna? – Kaj je človek? (Kant sam je slab zagovornik »Kantovega kategoričnega imperativa« in njegove univerzalnosti, saj so po njegovem »samo Evropejci in edino oni prišli do dobrega okusa za moralno lepo«.)

Poskus H. Arendt misliti politično proti tradiciji gre nazaj h klasični razliki med javnim in zasebnim, a odgovarja prav času »krize političnega«. Ali ni morda tudi ta »kriza« in »razločitev« zasebno-javno zgolj »privatna razlika« zahodnega liberalizma: njegovega koncepta (ali mita) politike kot diskurza javnega razuma, rezona, zadeve, stvari, res-publice; njegovega projekta univerzalne svobode in osvoboditve kot nenehnega spopada z obdajajočo temo in notranjimi pomračitvami; njegove invencije tradicije »svobodnega sveta« (ki je očitno dosegla svoj »konec zgodovine« z deblokado vzhodnega bloka)[13] in politike konca politike. Je »danost življenja« in njegove nevključljive singularnosti nereduktibilna, ali pa, nasprotno, ta zaprtost in nevključljivost »danega« ni nič drugega kot redukcija na »dano« v smislu nespremenljivosti. Zvedenost na nespremenljivo drugost privatnega. Pri čemer vse forme drugosti (kulturna, etnična, rasna, verska, spolna) in »identifikacije« označujejo prav izgubo »pripadnosti«. Medtem ko vsi »dialogi« in »razumevanja« samo repetirajo in poudarjajo ta ekscepcionalizem. Prav kategoriziranje kot pripadnikov, pripisovanje preddoločenosti z neko grupno mentaliteto, »razumevanje«, ki skupno delovanje odmisli, da dobi razliko, ustvarja to posebno mentaliteto posebnosti in nerazumljivosti.

Vsaka erupcija tako privatizirane domene v javno je izkušena kot nevarnost, ki ogroža njeno bistvo. Ta strah spremlja samogotovost, da je (sekularni

13 Prim. Saba Mahmood, *Politics of Piety, The Islamic Revival and The Feminist* Subjekt, Princeton University Press 2005. Avtorica skuša pokazati, da tudi podrejanje neki tradiciji, ki s stališča liberalizma velja za represivno, zaostalo, pomeni spreminjanje le-te in ne zgolj njene konsolidacije. Ta možnost spreminjanja je prezrta prav zaradi konzervativnosti lastnega (liberalističnega) pojma svobode in napredka ter lastne nespremenljivosti. Sprememba kot predrugačenje bi bila (možna) ravno v razliki z redukcijo na drugost, drugačnost drugega.

tržni) liberalizem, z »brezčasno« modernostjo lastne (»grške«) tradicije, edina pot iz teme in nesvobode. Da je to edina življenjska forma javnega življenja, ki se ne more odtujiti v drugo in drugačno, zdrsniti v zasebno podrejenost. Ker se vzpostavi prav v nasprotju s to drugačnostjo in kot to nasprotje. Ali koncept javnega lahko uide pogojem, v katerih se formira.[14] Zdi se, da Hannah Arendt z vrnitvijo k tej razliki podaljšuje tradicijo modernosti še onkraj njenega konca (ki ga predvsem v analizah totalitarizma sama prepozna kot konec političnega), namesto da bi jo destruirala.

Če univerzalni horizont svobode izgine ravno v njegovi prisvojitvi, kako je z univerzalnostjo želje po svobodi, če jo razumemo tako kot Hannah Arendt v smislu spontanosti skupnega delovanja, ki izhaja iz arhaičnosti »anarhičnosti«? Če je zmožnost delovanja ravno sprememba v svetu, potem smisel tega delovanja ni vnaprej določen,[15] ampak se pojavi prav v delovanju samem. To je ta nepredvidljivost-nevarnost delovanja kot začenjanja. Toda potem tudi svobode ni mogoče zvesti na nasprotje rezistenca-represija, akt svobode ni le rezistiranje normam, ampak tudi način, kako je nekdo v normi. Tudi podrejanje normi spremeni, modalizira tako normo kot tega, ki jo živi. Ponavljanje hkrati stabilizira in destabilizira normalnost, vsaka ponovitev jo hkrati konsolidira, formira in deformira. Akt resistence ni zunaj, ampak je sam produkt teh represivnih restrikcij, ki ne onemogočijo, ampak locirajo delovanje – kot iterativno prakso, ki je imanentna prisili, ne pa kot zunanjo opozicijo. Sama opozicija konsolidacija-subverzija je torej problematična prav v tem, da vnaprej fiksira smisel, prostor svobode, podtakne delovanju neko vrednotenje, cilj izven njega (ki ga šele posveti). To progresivistično gledanje skuša kontrolirati nepredvi-

14 Talal Asad, 1993, izpostavlja problem kriterijev pri ocenjevanju "ne-modernosti". – Zahodna (sekularna) modernost ni le standard, po katerem se mora presojati vsako sodobno pojavljanje, ampak tudi avtentični prehod za vsako tradicijo; pri čemer "tradicionalno" predpostavlja, da je "prava tradicija" nespremenljiva, repetitivna. Veliko tega, kar velja za moderno, pripada tradicijam, ki koreninijo v Zahodni zgodovini – liberalizem je tradicija, ki definira centralni aspekt zahodne modernosti. Ideološkost ni v hibridnosti tradicije svoboda-enakost-bratstvo, temveč v modernosti kot univerzalnem modelu svobodnosti. Model svoboda vs. represija (dominacija), resistenca vs. podrejenost bazira na predpostavki, da je zavedanje bistveno za razlago socialnih struktur in njihovo transformacijo. Kaj če zavedanje ne spremeni načina našega življenja?! Če situacija, okoliščine delovanja niso na voljo akciji, ampak strukturirajo ne-možnost akcije? Ali je v tem smislu treba razumeti "dano" H. A.?

15 Osvoboditev torej ni preprosto priključitev »svobodnemu svetu«, v kar so se pustile ujeti žametne in barvne revolucije v Vzhodni Evropi ter tako pognale prav neoliberalistično čez vse meje in v novo dimenzijo kontinuitete. Za razliko od tega padca zidu je Arabska pomlad znak sveta, ki se je začel sam odpirati točno v trenutku gotovosti zmage svetovne politike konca političnega (in brezsvetnosti sveta).

dljivost delovanja, a zamudi spremembo. Ne samo, da se z načinom delovanja premakne tudi cilj delovanja, tudi angažiranje za spremembo spremeni normativno razumevanje (možnega) spreminjanja.

Če je delovanje možno le v skupnosti, v poziciji izključenosti ne samo, da ni nič subverzivnega, ampak je možno le kriminalno dejanje, problem razlikovanja med privatnim in javnim ni zgolj vprašanje, ali ni privatno vsakokrat že politično opredeljeno in politično socialno normirano, temveč se samo to razlikovanje kaže kot ujetost v razliko. Ali ta konvencionalna razlika ne onemogoča prepoznati nekega delovanja, gibanja kot političnega, ker je politično zoženo na »domačo javnost«. Od socialnega gibanja, kot je stavka, do »neliberalnih gibanj« za pravico do nošenja pokrivala, ki pravzaprav potrjuje subverzijo Hanne Arendt, da delovanje ni manifestacija volje, ampak šele akt producira voljo (zunanji »performans«, »pro-forma« obnašanje formira »pristno izkustvo«). Toda nepolitičnost socialnega vprašanja kot vprašanja preživetja in nesvobode vrača k vprašanju meje, odpiranja-zapiranja tega prostora; svobodna izbira svobode, »samoodločba« je prav tako malo možna v alternativi brez alternative, svoboda ali smrt, kot je možno preživetje v: življenje ali denar. Kako svobodo in osvoboditev rešiti iz te binarne opozicije, kjer je hkrati ujeta v nasprotje in izvzeta kot merilo? Ev-forija osvoboditve je za H. Arendt mejni dogodek, odprtje skupnega prostora, političnega prizorišča... Vendar, ali je to, da osvoboditev ni akt svobodne volje, temveč spontana interakcija s svojo subverzivno nepredvidljivostjo, ali je to nepredvidljivost razumeti kot »drugo svobodo«, kot premestitev iz tradicionalne hierarhične sheme, kjer se odkrije njena arhaičnost (prav v neobvladljivosti, v tem, kar velja za anarhično).

Recimo, da je Hannah Arendt teoretičarka začenjanja, svobode kot spontanosti (nepričakovanega, nepredvidljivega, neobvladljivega). Vsak človek je začetek nečesa novega in hkrati zmožen novega začenjanja, spontanega delovanja v človeški skupnosti. Torej je človek le v človeških pogojih človek. Iniciativnost, novo začenjanje je svoboda v smislu javnega delovanja skupaj z drugimi, ne akt subjektivne volje, ampak interakcije, ki uhaja iz rok. Prav ta nepredvidljivost političnega delovanja, ta »sposobnost človeka, da dela čudeže« (HC, 246) skozi prihajanje skupaj, ta moment, ki naenkrat nastopi kot od nikjer, kot od drugje in kot drugo ter vse spremeni, premaga dozdevno nepremagljivo moč režima itd., ni avtorsko dejanje in prav v tem je njegova neobvladljivost začenjanja novega, da se manifestira in realizira prav v teh danih pogojih človeškega in njegovih formah, ne zunaj njih. V tem je »nevarnost dejanja«. Politično delovanje v tem smislu interakcije, participacije v akciji se razlikuje po njenem od vseh drugih načinov: *labor* (ciklično obnavljanje) in

work (umetni svet *izdelkov*) prav zato, ker nihče ne ve, kaj bo iz tega, ker nima »izida«, rezultata v smislu izdelka, ampak »spreminja svet«, torej sam horizont pomenjenja, premakne samo razumevanje, prestavi-presadi v nov spomin (kot bi rekel Avguštin).

To razlikovanje, kot priznava S. Benhabib, omogoča Hanni Arendt pokazati, da je demokratična participacija in ne eksekutivna demokracija ta, ki sploh odpira javni-politični prostor, po eni strani, ter prispeva k modelu fleksibilnega državljanstva namesto univerzalističnega kozmopolitizem, ki naj ne bi množil ilegalnega prebivalstva, na drugi.[16] A vztrajanje pri razliki, kljub ali prav zato, ker privatne zadeve gospodinjstva (oikos) postanejo v novem veku prioritetna javna zadeva moderne socialno-ekonomske države in njene »družbe«, pomeni v konsekvenci, da stavka, recimo, (ali pa ekonomska migracija) ni politični akt, ker pač in kolikor izhaja (izključno) iz socialno-ekonomske situacije in z (nepolitičnimi) zahtevami po spremembi le-teh (zgolj s ciljem zagotovitve boljšega privatnega življenja, »sreče«). (Tako v *On Revolution* ne prepozna politik, ki bazirajo na socialni identiteti, drugače kot politiko resentimenta.)

Ko Hannah Arendt sooča klasični svet, ločen na javno in privatno sfero, ter moderno družbo kot hibriden fenomen, se prav to razlikovanje in nerazlikovanost kaže kot problem. Zdi se namreč, da je obstoj javnega prostora odprtosti odvisna od te razlike, a hkrati je prav to tako razlikovano mnoštvo v svoji ireduktibilni različnosti skrita »odprtost« tega prostora, predpostavka njegove pluralnosti, celo možnosti razlikovanja. To nihanje bi lahko razumeli tudi kot znak ne-danosti samega tega prostora, ki se mora nenehno in takorekoč sproti iznajdevati. Vsekakor se zdi, da ni problem ujetost te razlike same vase (kjer se meja med zaprtim in odprtim izkazuje »le« kot zgodovinski način, kako se eno odkloni od drugega), ampak prav njena razmejitev in fiksiranje. Če človek »nikoli ne živi zgolj od kruha«, potem »boja za preživetje« ni mogoče reducirati na »socialni problem« kot nekaj principielno apolitičnega in celo protipolitičnega, ne da bi se ta redukcija in izključitev ne vrnila prav kot redukcija in izključenost, zaprtost političnega. Kjer se potem »boj za svobodo« kot tak zatre kot nekaj, kar je že izborjeno, kar ima v naši liberalni javnosti lahko le smisel kriminala, terorizema, boja proti svobodi, ki izhaja iz resentimenta do »svobodnega sveta«. V tej »razlikovani nerazlikovanosti« se zopet pokaže dvojno dno (hierarhičnost) samega pojma »ljudstvo«, s čimer se tudi ta rešilna »participacija« znova vrne kot problem.

16 S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996.

Morda bi bilo treba to znamenito iztočnico Hanne Arendt vzeti kar na začetku. Vrniti razliko med javnim in zasebnim v vseh njenih različicah nazaj tja, od kjer je začela svojo transzgodovinsko misijo (ki jo H. A. problematizira), bi najprej pomenilo spodnesti možnost, da bi se naša »odprta družba« (še naprej) identificirala s »čudežem grške demokracije in filozofije«, ki je prinesel luč svobode in jo ločil od teme nesvobode. Če je socialna identiteta neka družbena konstrukcija, bi bilo zavedanje te socialne vloge že stvar političnega delovanja. A spol in »razred« ali stan v antiki Arendt ne prepozna kot socialne kategorije (zaradi anahronizma) in ji ostaja privatni fakt. Toda sužnji in ženske so sicer privatni, vendar pa sta identiteti, ki jih vmeščajo tja, prav »socialni« in »ekonomski«.[17] Anahronizem, skratka, je lahko znak nekritičnega presojanja drugega z lastnimi merili (preteklosti, v tem primeru »družbe«, ki v antiki ne obstaja), vendar je tudi kritična zgodovina ravno produkcija preteklosti kot forme drugosti, ki ni več razumljiva, a kljub temu ostaja lastna (utemeljuje lastno zgodovinsko poslanstvo ...).

Če *oikos* v antiki obsega zasebnost »doma« v najširšem smislu, spadajo ženske in sužnji v njegov najbolj notranji del, ki predstavlja zaprto območje ravno v nasprotju z odprtostjo javnega prostora, ne v smislu dobesedne zaklenjenosti in priklenjenosti, temveč nevidnosti; so nevidni in hkrati moteče vseprisotni;[18] nevidnost in vseprisotnost sta sokonstitutivna, tako za stare kot za sodobne učenjake. Vzeti so kot samoumevnost tega sveta in prezrti kot anahronizem, če ga merimo s sodobnimi družbenimi merili, tako da Grki ostajajo herojski izumitelji filozofije/znanosti in demokracije, skratka svobode, točno tam, kjer je pohabljajoče (»banavzično«) delo nevidno opravljeno. Ta ideal in identifikacija sta možni samo na ozadju, ki ga ni mogoče prepoznati, dokler se ne odmakneta, namreč, da je suženjstvo v vseh formah določalo vse aspekte starega življenja (še več: da je suženjstvo sestavni del »moderne liberalne tradicije«, temno ozadje, ki omogoča njen nastop, dokler se samo ne prikaže na odru). Nevidna vseprisotnost sužnja v antiki ima za posledico hierarhično razumevanje človeka, da so nekateri bolj človeški kot drugi, bolj umrljivi kot drugi, ki

17 In to, kot poudarja Samir Amin (*Evrocentrizem*), samo v grško-rimski antiki suženj ne pomeni le osebnega statusa nesvobode kot v starem Egiptu, ampak hkrati neplačano delovno silo, torej »ekonomski faktor« (če že ne razred v smislu razredne zavesti).

18 Kot pokaže P. Du Bois, *Slaves and Other Objects*, University of Chicago Press 2003. (Suženj je prezrta »prispodoba«, »splošni primer« antične literature, ki pojasnjuje razliko med dušo in telesom, življenjem in smrtjo prav kot razliko med suženjstvom in svobodo in tako determinira razumevanje telesa, npr., ne le pri Platonu, ampak v celotni evropski filozofski tradiciji; o tem pos. v *Slavery as Metaphor*, *Slavery and Freedom*, sl.)

je neopazno vpisano v način razmišljanja o političnem, telesnem, bistvenem, končno o samem delu. (Lahko bi rekli, da je delo kot »trud« za preživetje mogoče razumeti kot zasužnjujoče in kot nekaj, česar se je treba in mogoče osvoboditi, prav zato, ker je bilo to suženjsko delo, ne obratno.) Takorekoč ni dejanja ali institucije, ki bi ne bila prizadeta na ta ali drugačen način z možnostjo izgube svobode.[19] Svoboda sama je stvar polisa tako, da je to politično prizorišče navznoter in navzven obrobljeno z nevidnim. Kljub temu je notranja meja drugačna od zunanje; zasebno življenje je regulirano in se po tem razlikuje od naravnega stanja izven človeške skupnosti (življenje barbara, kasneje nevernika in končno nerazvitega je življenje v nekakšni divjini, izven sveta, tj. jezika, razodetja, zgodovine). Po drugi strani pa je tudi v svobodnem življenju skupaj z enakimi duša v telesu kot v ječi, iz katere ne sme pobegniti (Platon, *Fajdon*), kot tudi suženj ne sme bežati, se osvoboditi z begom. Človeško življenje je suženjsko, smrtniki so sužnji nesmrtnih, zasužnjeni z nesmrtnostjo.

To asimetrično razmerje suženj-svoboden se stalno vzdržuje, naturalizira, esencializira v vsej retoriki in vsaki drži, vse življenje je zaznamovano s to dramatično razliko v statusu človeških bitij. Pomaga filozofiji definirati »njena ključna vprašanja« in jih spraviti v neko ambivalentno razliko med notranjostjo in zunanjostjo. Suženj se nahaja v najbolj notranjem delu hiše, je najbolj privatna stvar, a hkrati prav uteleša to nevidnost, nejavnost s svojo vseprisotnostjo. Problem Hanne Arendt ni videti, da samo zapiranje za prag domače hiše ustvarja razloge za to zapiranje; bolj kot je privatno izključeno iz javnega kot posebno, bolj posebno in nevključljivo postaja. In bolj izključujoče kot je to razlikovanje, manj je razlika nekaj, s čimer živimo, temveč z izključitvijo česar šele lahko dobro živimo. Osvobajanje grških sužnjev nima nobenega pomena in tudi zgodovina suženjstva je nemogoča kot posebna zgodovina nečesa, kar ravno nima zgodovine, glasu in se ne pojavlja, ampak je vseprisotno prav kot ta izbris. Problem, zaradi katerega Hannah Arendt vztraja pri tej razliki kljub vsemu, je drugje. Je problem same osvoboditve, točneje, zakaj osvoboditev spodleti v večjo zasužnjenost. Socialna funkcija moderne države ne pomeni socialne osvoboditve, ampak postane ta »sfera nujnosti« zdaj monopol vlade; država sama je tako kolektivno gospodinjstvo, nacionalna ekonomija, *Volkswirtschaft*. Državljan ne prenese svoje suverenosti na državo le v (ozkem) političnem smislu, ampak pripada njenemu režimu v nujnosti preživetja prav biološko. Pri čemer politična asimilacija socialnega in redukcija političnega na skrb za preživetje prebivalstva pomeni ukinitev same možnosti osvoboditve

19 Prim. Moses Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, 1998 (B.D.Shaw ed.).

(če je suženj ta, ki je v zgodbi o »izvirni družbeni pogodbi« izbral življenje namesto svobode, in je življenje v skrajni konsekvenci zasužnjenost, nespominjanje svobode). Torej ta familjarnost moderne države, ravno uniči prostor med ljudmi, svet, politično delovanje. Ta bližina namreč ne pomeni prihajanja skupaj, temveč ujetost v isto (kot v masovni histeriji). To nerazlikovanje uniči hkrati javno (sveta) in zasebno (zavetje pred svetom) ter posameznika potisne v njegovo notranjo camero obscuro modernega individualizma.

Družbene vloge, normalizirani načini obnašanja, konformizem (Rousseau) po Hanni Arendt izključujejo spontanost delovanja in služijo interesu družbe kot celote. Svoboda tako liberalnega kapitalizma kot socializma je prav družbeni konformizem: en interes, eno mnenje, eno delo. In to prav »trud«, »napor«; »težava«, »nadloga« (gr. *ponos* naj bi prišlo iz *Penia*, revščina, mizerija. Torej bi bilo morda treba tudi ne-možnost političnih sprememb iskati, če že v »socialnem«, potem bolj v tej »organizaciji mizerije« (a la International Misery Found) in njeni splošni družbeni sprejemljivosti kot v resentimentu teh, »ki nimajo kaj izgubiti«. Konformizem, ki prisega na vsako obliko »zagotavljanja miru in varnosti« ter edini način za ureditev razmer vidi v »vrnitvi k družini in ulicam vsakdanjih opravkov«, vzdržuje sicer razliko med zasebnim in javnim prav s prostovoljno odpovedjo političnemu delovanju, a vedno z enim očesom na svoji socialni promociji. Je ta redukcija »jezne ulice« na »nesmiselno nasilje«, na »resentiment« brez sentimenta, ko skuša ohraniti svojo »razliko«, ki jo nenadna javnost »razlikovanih« postavlja pod vprašaj?

Nasprotje intimno-družbeno sicer je za Hanno Arendt zgolj moderni substitut, notranji razcep že depolitiziranega življenja, že posredovane razlike. (A paradoks te »tradicije izgubljenega in ponovno iz-najdenega izvora« je, da prav to »po-izvorno« razumevanje političnega, vsem skupnega sveta iz nasprotja z zasebnim, idiotskim, in ne kakšen »protigrški« perzijski despotizem, vodi v izstop iz skupnega sveta, v filozofsko apoliteio, navajanje na smrt kot osvobajanje od življenja samega kot smrtnega, tj. nesvobodnega in nejavnega; smrt kot »dis-appearence« je kot najbolj radikalna privacija pojavljanja vključena v politiko zdravega staranja in umiranja šele v postpolitičnem času.) Zaščita brez soudeleženosti, sodelovanja, solidarnosti ne odpira sveta kot skupnega (političnega) prostora, ampak ga zapira. Bolj kot je iskrena in čisto karitativna, hujše je. (Da bi dobrota obstajala mora biti skrita celo pred seboj.) Če dobra dela usmiljenja postanejo javna akcija, gre za sprevrženost, korupcijo javnega. Ta makiavelizem je hkrati Arendtin »poslednji argument«, da brez te razlike izgine hkrati s političnim-človeškim tudi to, kar ni od tega sveta, se ne pojavlja, ampak je samo v skritem in na ta način. Skrivnost. Presežno.

Toda vprašanje, kaj mora ostati skrito, da bi neka politika bila možna, ni le vprašanje hipokrizije kot jo razume H. Arendt (kot pretvarjanje z avtentičnostjo, kjer ravno gre za javno personifikacijo, tj. maskarado). Temveč vsiljevanje svoje lastne javnosti, da bi druga ostala skrita. Tako Larbi Sadiki (»*Bin Laden« marginalizacije*, Al-jazeera, 14. 1. 2011) piše, kako vse govorjenje, javno prezentiranje in uprizarjanje, ki je Islam spremenilo v varnostni problem, naredilo iz Ladnovega brezčasno, stalno patologijo vsakega muslimana (ki je kriv, dokler se mu ne dokaže, da je kriv), torej vsiljevanje te javne podobe džihadista, ki legitimira podporo režimom doma in na tujem – zamolči, več, je v funkciji, da skrije, neke druge, neprimerno številčnejše samomorilce, afriške ljudi s čolnov, ki jim je dovoljeno sanjati Evropo, a ne smejo stopiti na njena tla in je samopoškodba njihova edina politika, edino kar jim ostane, tako kot Mohamedu Buaziziju samosežig. Skrito mora ostati, da je tisto, kar zares ogroža »svobodni svet« prav ta zahteva po svobodi za vse, da samomorilci niso salafiji, ampak prav ti, ki hočejo biti del tega sveta. (Prav tako je medijsko spraševanje, kje so ženske v Egiptu, zakaj se ne kažejo, največja parada prikrivanja prav te islamofobne logike.) V tem smislu je alternativa liberalizem ali fundamentalizem lažna razlika in izbrana izbira in so prav ta »neorganizirana«, »nereprezentirana« gibanja edini politični, svobodni prostor ta hip (prav v smislu skupnega sveta prihajanja skupaj, ki ga Hannah Arendt skuša misliti kot alternativo soujetosti v enem, že danem svetu).

Spekuliranje, »kaj bo«, pomeni vračanje k retoriki kontinuitete o politični nerazvitosti in ne-zmožnosti za »demokracijo«. Kritična zaskrbljenost sega od redukcij na zgodovino in zaostajanje, do redukcije same zgodovine kot zastarele, ki zanika samo možnost spremembe in alternative. Pri tem je vsaka kontinuiteta nekako sprejemljiva. Tisto, kar je nesprejemljivo, je nepredvidljivost, spontanost delovanja; prav to (po H. A.) genuino politično delovanje se reportira kot »politični vakum«; »kontrarevolucija« je torej prav to nedopuščanje, obvladovanje, nadziranje nepričakovanega in prav to tudi preprečuje solidarnost – vzeti te zahteve za svoje.

V letošnji pomladi bi H. Arendt morda, tako kot je v »madžarski«, videla to dogajanje političnega v živo, torej prav »prihajanje v javnost«, emancipacijo v smislu emancipacije političnega prostora, sveta kot odprtega prostora gibanja ... Toda tu vendarle ni mogoče prezreti nekega protimomenta (takrat in še bolj sedaj), ki zadeva samo natalnost političnega, še posebej v njeni problematični konstalaciji hvaležnosti za dano. Kot opozori Julia Kristeva, danost ni le hvaležnost, lahko je tudi zavidanje, zlo oko; hvaležnost je lahko nostalgija, žalovanje za izgubljenim, uničenim, celjenje ne več celega; nesposobnost živeti z zavrnitvijo, ambiguiteto, zapuščenostjo, negotovostjo, ki

zaznamuje dogodek rojstva na obeh ravneh, telesnem in lingvističnem – hvaležnost je namreč vedno za dano, tuje, drugo in je v tem občutek izgube sebe, neobvladovanje, frustracija, samoizguba, neobdržljivost, hoteti biti namesto drugega.[20] Zaradi tega »protimomenta« je sprememba neprepoznavna; celo zagovorniki aktivizma in sami akterji ne prepoznajo sveta, ki se odpira, emancipacije političnega prostora, ki se je zgodila, in se vračajo k diktatu kontinuitete ter pristajajo na diskurz o »brezsvetnosti sveta«, ki njihovo lastno delovanje zvaja na »nesmiselno nasilje« (in jih postavi pred zahtevo, da obračunajo sami s seboj in svojimi – za- ali pre-ostalimi – kontinuitetami).

Zaključim z neko premestitvijo »druge vrste«. Arhitekt Eyal Weizman v »Hoji skozi zidove«[21] opisuje primer preseganja ločitve med javnim in zasebnim, kjer ima to še vedno pomen »osvobajanja«, a v povsem določenem, predvidljivem smiselu. Kochavi (komandant divizije v Gazi, koordiniral akcijo v Južnem Libanonu), ki je razvil izraelsko vojaško taktiko napada na sovražno mesto, je izhajal iz tega, da je potrebno uničiti hierarhijo kapitalističnega mesta – zlomiti razliko privatno-javno. Pri tem je, pravi, inspiracijo našel pri poststrukturalistični misli (Deleuze-Guatari); post-kolonjalno teorijo je naredil za orodje same te kolonijalne sile. Ker so državne strukture nezmožne zaščititi demokracijo pred demokratičnimi gibanji, je potrebno državo, tukaj državni vojaški aparat organizirati na teroristično-gverilski način za spopade z njimi. Na način nedržave, v smislu mikropolitike, gverile na intimni ravni; vojno, vojaške akcije prenesti v dnevne sobe, spalnice. Prestopiti »meščanski red« mesta in njegovo arhitekturo zidov s taktiko prehajanja, hoje skozi zidove. Ustvariti kaotično situacijo, ki spravi nasprotnika v kaos. Cilj ni okupacija v smislu prisotnosti na okupiranih ozemljih – sama možnost gibati se skoznje je dosti bolj učinkovita. Ni cilj »biti tam«, ampak »dejstvovati tam«. Umik ni konec zgodbe. Vpasti je mogoče kadarkoli. Tako zid med skupnostima kot zid doma je prehoden in (z novo tehnologijo) tudi transparenten – eni strani. Prehajati pomeni obvladovati. Varnostna dominacija. Nasprotnika prizadene psihološko in organizacijsko. Luknja v zidu ne poruši doma, a deluje bolj destruktivno.

Mestno obzidje uteleša meje zakona. Zid, ki obdaja mesto, definira cono političnega, skupaj z zidovi, ki ločijo privatni prostor od javne domene (ščitijo bio-

20 O tem in kako razumeti sebe kot »umetno«, »multiplo«, spreminjajočo pojavo med množtvom pojav, kot transgresijo iz splošne konvencije, ki determinira socialno identiteto kot nepremakljivo, Norma Claire Moruzzi, *Speaking Through the Mask, Hannah Arendt and the Politics of Social Identity.*

21 *Walking Through Walls, Soldiers as Architects in Israeli-Palestinian Conflict*, v *Radical Philosophy Review*, 4/5, 2006.

loško življenje, odpirajo javni prostor). Red je povezan s to fantazijo zidu kot stabilnega, solidnega in fiksnega. Vojaška »hoja skozi zidove« na ravni hiše, mesta, države, je transgresija omejitve, neke ireduktibilne danosti, ki poveže arhitekturo, socialno, politično ureditev. Videti, iti skozi zid ne naslavlja samo materijalnosti zidu, ampak koncept zidu. Ločitev znotraj-zunaj kolapsira. Nova domena je izpostavljena politiki izrednih razmer. (Arendt, HC, 63–64 – Agamben, HS, 188.) Kochavi (v intervjuju) sam pravzaprav bolje pove: »prostor je le interpretacija«, sprejemljive so katerekoli meje (ki jih pogajalci dogovorijo), dokler gre lahko naša vojska skoznje. Hoja skozi zid (mesto) reinterpretira prostor; in če je narava prostora relativna, ta reinterpretacija, reorganizacija presega fizično in socialno destrukcijo; (vojska) ni (zgolj) destrukcija prostora, ne uniči, ruši prostora, ampak ga obrne od znotraj navzven (napad na Nablus je 2002 tako opisal kot »inverzno geometrijo«) in palestinsko državo od zunaj navznoter.

Razlika javno-zasebno je ključna razlika za Hanno Arendt, prav zato ker opredeljuje hkrati način razlikovanja, brez česar politično delovanje izgubi avtonomijo, se ga presoja po zunaj- in domnevno nepolitičnih kriterijih. Poudarjanje »družbenih razlik« pomeni tako depolitiziranje, reduciranje na »zasebne razlike« in različnost brez možnosti skupne, politične artikulacije. Kulturne, ideološke, politične, konfesionalne, profesionalne, socialne, ekonomske, civilne, osebne, spolne ... razlike so v tem smislu izključene kot nepolitične, kot »druge«. Toda prav to je shema dominacije, v nasprotju s katero bi bilo po Hanni Arendt (to je njena korekcija) treba izhajati iz tega, da je politično prav v »razlikah«, da so razlike in ne enotnost stvar politike, da bi brez razlik sploh ne bilo ničesar takega kot je politično delovanje. Politika je prav to biti-v-razlikah in prihajanje-skupaj, ne poenotenje, prisilna enotnost pridelovaja in izdelovanja. Tako tudi druge razlike niso »druge razlike«, ampak politični problem prav v tem smislu, da so razlike same politična zadeva in morajo biti vzete kot politične, ker so samo v tem smislu medčloveške in torej medsebojno rešljive. Z izključitvijo na zasebne zadeve neke skupine ali posameznika postanejo zanj nepremostljive in služijo zgolj še politiki v smislu manipulacije, regulacije, eksekucije – vladanja tem življenjskim razlikam, s temi življenjskimi razlikami. Ključno pri tem je, da to »medčloveško« ne izhaja iz humanizma (razsvetljenstva in njegovega rasizma, recimo), ampak prav iz politične akcije. Univerzalni pogoj ni človeškost ali človečnost neke politike, ampak političnost človeškega. Človeško je politično ali pa ga ni. Univerzalizem človeških pravic je abstrakten prav v tem, da je humanističen v a(anti)političnem smislu – cenjenje človeškega življenja samega po sebi, ki dejansko pristaja na razlike v cenah in v skrajni konsekvenci pomeni »pravico do brezpravnosti«, tj. do »nečloveškosti«. Redukcija političnega na hu-

mano, prava na pravice, solidarnosti na humanitarnost, svobode na svoboščine, pravičnosti na ekonomsko in socialno pomoč, ki diskvalificira politične spremembe kot nedostojanstven »boj za kruh« npr., pomeni, da politično delovanje (človeško - to, kar dela človeka za človeka po H. A.) nima mere v sebi.

Jurij Verč

SVOBODA GOVORA IN SVOBODA POSLUŠANJA

Vendar ima črka zanimiv, nepričakovan učinek.
Mislili bi, da črka dobro služi resnici, resničnosti.
Sploh ne: črka deformira objekte zavesti,
do katerih moramo zavzeti stališče.

Pier Paolo Pasolini

Prispevek, namenjen vprašanju svobode in besede, bo poskušal osvetliti pomanjkljivosti zastavljenega iskanja povezave med njima, pri čemer ne bo zadostovalo negativno in, kakor bom v nadaljevanju poskusil pokazati, izpraznjeno razumevanje svobode govora kot golega rekanja singularnega v javnem oziroma kolektivnem prostoru. Osnovna teza bo, da svoboda govora, ki se osredotoča le na akt rekanja, v polni razpoložljivosti informacije, po Heideggru v dobi tehnike, v t. i. pluralnem medijskem prostoru, ne izpolnjuje svojega namena, to je konstituiranja in ohranjanja avtonomnega subjekta. V tej polni razpoložljivosti, v dobi, ko z bitjo ni nič, se beseda, tista beseda, ki jo svoboda govora omogoča, razgubi v hrupu dominantne komunikacije medijskega prostora. Če na svobodo govora gledamo izključno z vidika možnosti izjavljanja, ne da bi se ob tem zavedali razlik med različnimi mesti izjavljanja in usodami različnih izjav, potem se nam bo ta oblika svobodnega akta izrisovala v inertni obliki. V precep bo zato treba vzeti hrbtno stran svobode govora,

to je svobodo sprejemanja oziroma svobodo poslušanja, in prostor, v katerem se lahko avtentična eksistenca (bit tu-biti) šele udejanji.[1]

Ontološka plat svobode

S svobodo se nam dogaja podobno kakor s časom v znameniti Avguštinovi analizi: če me nihče ne vpraša, piše Avguštin, vem, kaj čas je, v trenutku, ko ga moram definirati sebi ali drugim, pa se hitro znajdem v težavah in protislovju. Svobodo lahko določamo *per negationem*, npr. v relaciji do pravic, ki so človeku odvzete, ali do poskusov manipuliranja človekovih teženj in želja. Toda trdilna oblika stavka »svoboda je …« se podobno kot pri omenjenem času vsakič ujame v svoji univerzalistični pretenziji po vsebinski zapolnitvi tega polja človekovega bivanja v svetu. Tovrstna zastavitev vprašanja neizbežno privede misel do nuje po postavitvi enega določilnega referenta, nekega horizonta razumevanja, neke vizije umeščanja človeka v svet. Toda, ali je dopustno, sploh pri vprašanju, kot je vprašanje svobode, izločiti singularnost človekovega bivanja v imenu trdnejše univerzalizacije, ki pa je kot taka, kolikor vsebinsko zapolnjuje svoj predmet, zgolj odraz določene epohe?

Svobodo najsplošneje določamo kot tisto, kar se izogiba prisili. In ko mislimo na svobodo, se zdi, da pomeni le, da lahko storimo, kar hočemo. Jasno je, da vsega ne moremo, ker nam to preprečujejo zakoni fizike ali pa zakoni družbe, in zato poskušamo svobodo opredeliti v odnosu do njenega zanikanja. In ker je nesvoboda zagotovo dana tam, kjer smo pod diktatom drugega, lahko trdimo, da se lastna svoboda razvija v izvrševanju lastnega hotenja. Vendar nas tovrstno določanje nujno veže na odgovornost do lastnih (svobodnih) dejanj, oziroma: če dejanje ni svobodno, posameznik zanj ni odgovoren. Tako svoboda, vzeta kot eksistencial, napoveduje možnost (*chance* po Vattimu) udejanjanja avtentičnega odnosa našega bivanja do teritorija, v katerega smo vrženi. Z drugimi besedami, šele svoboda posamezniku omogoča, da odgovarja za lastno bit-v-svetu.[2]

1 Pojem avtentičnosti se navezuje na relacijsko teorijo resnice, po kateri se za »resnično« upošteva pristno naravnanost človeka (subjekta) do objekta zavesti, torej »avtentičnost« odnosa, ki ga človek vsakokrat vzpostavi do določenega predmeta, ne pa »resnice« tega predmeta. Prim. Vito Mancuso, *La vita autentica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009, str. 112–116.

2 Zgovoren primer pomena svobode kot eksistenciala nam ponuja feministična kritika. Žensko kot drugega v družbi zaznamujeta dve redukciji: socialna redukcija (veže se na dejansko mesto, ki ga ženska zaseda v družbi kot njena so-pripadnica) in ontološka redukcija, ki po eni strani zgodovinsko izhaja iz prve, po drugi pa socialno raven presega in globlje zareže v ohromelost ženske drugosti, saj ženski ne omogoča avtentičnega, tu-bitnostnega odnosa.

Pravimo, da sta pri posameznikovi svobodi odločujoča dva momenta: svoboda izbire in svoboda dejanja. Kaj pa pravzaprav mora posameznik izpolnjevati, da ga pri tem določamo za svobodnega? Točneje, kateri so nujni pogoji za njegovo udejanjenje? Od eksistencializma naprej iščemo držo, ki se kot pogoj možnosti svobode vse bolj enači s pogoji možnosti odgovornosti. V iskanju tistega neodpravljivega temelja človekove avtonomije je Immanuel Kant v spisu *Svoboda mišljenja* zapisal: »V svobodi mišljenja je zoperstavljena 'državna prisila'. Sicer pravimo: vrhovna oblast bi nam lahko vzela svobodo 'govora' in 'pisanja', nikakor pa ne svobode 'mišljenja'. Samo koliko in s kakšno pravilnostjo bi res 'mislili', ko bi ne mislili prav v skupnosti z drugimi, s katerimi si medsebojno sporočamo misli. Torej lahko rečemo, da ljudem tista zunanja oblast, ki jim vzame svobodo, da svoje misli javno 'sporočajo', odvzame tudi svobodo 'mišljenja': edino dragocenost, ki nam ob vseh državljanskih dolžnostih še preostane in s katero si še lahko pomagamo zoper vse zlo tega stanja.« [3]

Svoboda govora ali ujetost v jezik

V skladu z razsvetljensko matrico *sapere aude* Kant najde tisti glavni obrambni zid pred družbenimi prisilami v svobodi mišljenja, saj smo svobodni šele, ko si sami postavljamo pravila; takoj za svobodo mišljenja pa uvršča svobodo besede, saj vase zaprto mišljenje nima možnosti do nadaljnjega razvijanja. In obratno: brez svobode javnega sporočanja okolje, v katerega je vržen, ni podvrženo posameznikovemu vplivu oz. so-u-stvarjenju.[4]

Od Kanta do danes smo pogled na vez med mišljenjem in jezikom precej poglobili. Od Heideggra in Benvenista do Barthesa in Derridaja smo spoznali njuno recipročnost; prav tako smo dobili uvid v človekovo ne zgolj vpetost, temveč tudi ujetost v jeziku, vsaj od eksistencializma dalje, ko človek postane »obsojen na svobodo« in s tem na odgovornost samostojnega opomenjanja sveta in sebe v svetu. Jezik ni le sredstvo komunikacije, prek katerega lahko posameznik vzpostavlja odnos do drugih in sveta, je specifičen vidik, določena pot, po kateri mora človek postopati.

Če je sistem jezika edini prostor, v katerem lahko opomenjamo, osmišljamo, se izražamo in sporočamo, in kot tak uteleša logiko dominantnega diskurza, potem nas naša »vrženost« v jezik, ki modelira naše odnose v svetu/s svetom, zapira znotraj določenega miselnega sistema. Podobno je jezik po Barthesu

3 Immanuel Kant, »Svoboda mišljenja«, *Filozofija na maturi* 5/3-4 (1998), str. 24.

4 Prim. Jurij M. Lotman, Boris A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano 1995.

fašističen ravno zaradi njegove normativne naravnanosti k zapiranju in izključevanju. In zato »gospoda jezika« obtoži za nosilca skrivnih centrov moči, pa naj bodo le-ti bolj ali manj določljivi. Jezik nam s svojo normativno močjo predpisuje, kako naj dojemamo svet, družbene ureditve in razmerja ter kako naj v njem klasificiramo stvari in ljudi.

Jezik ni prazen brezpomenski prostor, odprt za »vsako« opomenjanje. Jezikovni znak nosi v sebi breme pripadnosti oziroma breme uporabe v času svojega bivanja, torej v času našega nalaganja pomenov v različnih trenutkih naše in njegove (znaka) zgodovine. Odkritja na področju jezika so nam pokazala, da pripadnost določeni jezikovni skupnosti posameznika do neke mere nujno zamejuje; hkrati je res, da bi, kolikor ne bi bil prisoten nikakršen vdor singularnega, univerzalistična težnja sistema jezika samo skupnost privedla v statično pozicijo.[5] Prav zato se v naši »vrženosti v jeziku« po eni strani zatekamo k že izdelanim vzorcem, ki nas tolažijo s ponudbo končnega in pravilnega odnosa do »resnične« stvarnosti, po drugi strani pa je pri tem »ponudb več in vse nam pripovedujejo 'svojo' zgodbo kot ubesedene resnice«.[6] Kar ni ubesedeno v našem kulturnem imaginariju, ne obstaja, toda svojega, osebnega jezika nimamo; zato med njimi izbiramo, se v enem prepoznamo, ga posvojimo in znova ponavljamo ne-svoje besede. Pluralnost diskurzov na prvi pogled opravičuje svobodo govora kot svobodo izbire in posledično dejanja (rekanja), vendar se ob tem nujno predpostavlja, da lahko brez prisile, brez tujih določb, med njimi svobodno izbiramo. Vprašanje, ki se poraja, je, kaj pravzaprav potrebujemo, da bi si možnost svobodnega izbiranja zagotovili.

Nihilizem kot »chance«

Doba medijskega razcveta je doživela vrhunec z razvojem medmrežja, ki se nam danes kaže kot dokončni prostor pluralnosti, demokratičnosti in ne nazadnje svobode. Toda taista svoboda se nam »zahodnjakom« neizbežno izrisuje v podobah Heideggrove dobe tehnike. Svobodna organiziranost, ki naj bi vladala in zaznamovala medmrežje, nosi v sebi značilnosti *GeStell*a, saj temelji ravno na relativizaciji hierarhičnih mehanizmov, ki so stoletja obvladovali informacijski prostor.[7] Po novem ima vsakdo možnost sprejemanja in rekanja

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

6 Ivan Verč, *Razumevanje jezikov književnosti,* Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010. str. 63.

7 Ni zaman, če na tem mestu spomnimo, da je informacija vodilni pojem same kibernetike. Toda, ali lahko ob prevladi kibernetične logike trdimo, da se je in-form-acija (vlaganje v obliko) izvlekla iz nasilne logike, t. i. logike prisotnosti?

»svoje zgodbe« ter bi potemtakem lahko rekli, da smo dosegli pluralni prostor, ki omogoča svobodo govora in izbire.

V dobi tehnike, grožnje *GeStell*a, nihilizma, ko z bitjo preprosto nič ni, se nam po filozofu Gianniju Vattimu izrisuje *chance*, da normativnost, monološko naravnanost v jeziku presežemo.[8] Za Vattima doba polne razpoložljivosti nastopa po eni strani kot izguba biti v smislu totalizirajočega sistema opomenjanja, ko se »bit osvobodi svoje vrtoglave potencialnosti«,[9] po drugi strani pa se nam ravno s to izgubo nasmiha možnost kritične, predvsem pa svobodne izbire med možnimi jeziki.

V navezi med naravno smrtjo in »močno mislijo«, poudarja Vattimo, se je osnovala nasilna plat metafizike, v Derridajevem smislu (jezikovnega) primata prezence.[10] Vattimo trdi, da nas je ravno obljuba te prezence (fiksacije ene same zgodbe) odvrnila od odgovornosti do smrtnosti. Odgovornost kot hrbtna stran svobode se tako prične v trenutku, ko se izbira ne more več naslanjati in sklicevati na očitno, temveč se mora soočati z nedoločljivim.

V dovršenem nihilizmu Vattimo odkriva možnost ošibitve metafizike, torej odvzema nasilne (fiksacijske) narave diskurzivnosti jezika. Fiksiranje je možno takrat, ko s poistovetenjem fikcijske narave jezika in resničnosti poistovetimo svet in drugega z Resnico o svetu in drugem. Vendar ostajamo v mejah poznanega, zaprti v naši istosti. Kolikor referenčni resnici določenega diskurza odvzamemo veliko začetnico »R«, se nam odpira možnost t. i. prebolevanja metafizike. To pomeni hkrati preseganje, vendar se sedaj dejanje v prvi vrsti kaže kot »priznanje pripadanja«; prebolevanje kot okrevanje po bolezni in prevzemanje odgovornosti osvobodi posameznika od vloge subjekta v smislu metafizike prisotnosti.[11] Zavedajoč se svoje vrženosti kot tu-bit, se človek kritično (avtentično) osvobaja preko soočanja z lastno tradicijo (*Über-lieferung*), s svojo vrženostjo-v-svet in s posledičnimi dispozicijami, ki mu jih vrženost

8 Heideggrovo misel je v tem oziru mogoče vzporejati s semiotično teorijo J. M. Lotmana, po kateri lahko kulturo kot samoohranitveni organizem umestimo kot »simulaker biti«, ki se, spet po Lotmanu, udejanja in ohranja po dveh modelih: zaprtega tipa kot kultura slovnic (vse, kar »dejansko obstaja«, kar se sklada s kulturno sprejetim pomenom, je »dobro«, »koristno« ali »pomembno«) ali odprtega tipa kot kultura tekstov (za kulturo, kar je »dobro« oziroma »funkcionalno pomembno«, je vse, kar »dejansko obstaja«). Prim. Jurij M. Lotman, Boris A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano 1995.

9 Gianni Vattimo, *Konec moderne*, Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti), Ljubljana, str. 25.

10 Prim. Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (ur.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2010, in Jacques Derrida, *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998.

11 Prim. Gianni Vattimo, *Konec moderne*, Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti), Ljubljana, poglavje »Apologija nihilizma«.

nalaga. S tako zavestjo se prebolevanje odreka aktoma prilastitve in ponovne postavitve »novega«, dominantnega in totalizirajočega diskurza. To dejanje, to odkrivanje »laži« oziroma sanj, kakor bi temu rekel Nietzsche, Vattima ne odvrača od nadaljevanja svojih razmišljanj v smer »nujnosti zmote«. Še več, v njem odkriva zametke »etike interpretacije«, preko katere jeziku odvzema nasilno naravnanost, človek pa se lahko v njej dejansko udejanja avtonomno, pripoveduje svojo zgodbo, svojo pripoved o svetu; hkrati je v taki etični naravnanosti sposoben transformacije svojega pripovednega horizonta v soočanju z drugimi, saj v takem razumevanju jezika kot prostora sporočanja in srečevanja med govori ni več take pripovedi, ki bi lahko prevladala nad drugimi.[12] Komunikacija, ki se izpostavi prek interakcije z »drugo« resničnostjo, je naposled za Vattima zgolj ali predvsem konfrontacija lastnih predstav. Točneje: je odraz svobodnega določanja odnosa samega sebe z drugim, s svetom oziroma teritorijem ter z njegovim osmišljanjem.

Če rečemo, da jezik v svoji sistemskosti teži k »samosvojosti«, potem se kakršnokoli iskanje polja svobode izjalovi, saj bi v njem s težavo našli mesto in/ali konstitutivno funkcijo subjekta. Če pa se navežemo na tradicijo *Biti in časa* ter na govor gledamo kot na »eksistencialni ustroj razklenjenosti tu-biti« (kot artikulacijo razumevanja), lahko »tu-bitnostno« realizacijo najdemo v tem določilnem »tu«, ki se bo v prepletanju mnoštva pripovedi enkrat izrisovala za »konstitutivno«, drugič za »drugost« v jeziku; ob tem pa bo vseskozi odražala singularnost posameznikovega tu-bitnostnega odnosa.[13]

Ta formula ponuja upanje za polno realizacijo svobodnega. Če je jezik od Heiddegra naprej osrednji medij, v katerem je človek ujet in ki se mu hkrati izrisuje kot možnost, da si tu-bit osmisli svojo vrženost v »ta« prostor in čas, potem lahko prevajamo, da pomen in namen svobode govora ne leži toliko v rekanju, kolikor v odgovarjanju na poziv biti.

Vendar Vattimo procesualnosti jezikovnega akta, tega nenehnega preverjanja in stanja odprtosti, ne izreka v obliki diktata. Njegov domet je v opozarjanju na možni zasilni izhod iz nasilne logike. Prav zato svojo misel, misel o prebolevanju in etiki interpretacije oblikuje v apel, poziv k doživljanju te streznitve, k prevzemanju odgovornosti in s tem avtentične svobode, ki nam jo izguba močnih sistemov ponuja. Njegov poziv, obrat stran od stabilizacije in mitizacije struktur pa se mora na tem mestu soočiti z dvojno naravo *Ge-Stell*a.

12 Prim. Gianni Vattimo, *Etica dell' interpretazione*, Rosenberg&Sellier, Torino 1989, poglavja 1, 7 in 10.

13 Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 225.

Videli bomo, da sama možnost izjavljanja še ne zagotavlja avtentične možnosti sprejemanja teh izjav. Svoboda besede je tudi za Vattima povsem neuporabna, kolikor ne omogoča popolne polifonične naravnanosti posameznika tako v aktu izjavljanja, kakor v aktu sprejemanja, ki se sedaj v luči usode biti izrisujeta kot dve plati enega in istega dejanja.

O svobodi in prostoru njenega udejanjanja

Tu-bit sliši, ker razume in zato je razumevanje postavljeno pred poslušanjem.[14] Toda, kateri so pogoji razumevanja? Po Heideggru spoznanje, da ob določenem šumu najprej slišimo (razumemo) npr. »motorna kolesa ali avtomobile, fenomenalno izkazuje, kako se tu-bit kot bit-v-svetu vselej že nahaja pri znotrajsvetnem bivajočem«.[15] Poleg tega pa tu-bitna »vrženost« ponuja ob vsakokratnih bolj ali manj uveljavljenih »iterabilnostnih primerih«, da »že sprejeto« razumevanje preverimo, vanj podvomimo ali ponovno »raz-umemo«. Razumevanje kot proces vsakokratnega preverjanja in umeščanja v-svet se tako izrisuje kot odraz avtentičnosti in procesualnosti eksistence. Na tem temelji Vattimova stava. In na tem prav tako temelji Heideggrova predpostavka svobode in pogojev za tako »vpetost v jezik«.[16]

Avtentično razumevanje veleva (svobodno) možnost izbire. In polifonija možnih rekanj naj bi se zoperstavljala ravno zapiranju jezika, kar pa še ne zapoveduje nujno pluralnosti govornega prostora.[17] Šele ko polifoničnosti prostora interakcije in soočanja pripovedi dodamo polifonično naravnanost sprejemnika, omogočimo pluralizem pripovedi, diskurzov in naposled samih horizontov razumevanja.[18]

Predpostavljanje pluralizma je predpostavljanje polifonične naravnanosti posameznika, ki se vseskozi zaveda svoje dvojne narave: singularnosti in vpetosti v univerzalistično jezikovno matrico. Ta predpostavka lahko vzdrži samo, če je svobodi zagotovljeno. Ta svoboda, ki izhaja iz posameznika, prav

14 Prim. ibid., str. 228.

15 Ibid., str. 229.

16 Prav zato se danes zdijo še kako aktualni tisti Heideggrovi segmenti, ki ob bok razumevanja postavljajo vprašanja o vsakdanjosti tu-biti. Prim. ibid., str. 232–250.

17 Tako zasnovani prostor naj bi zapovedoval določilne pogoje procesualnega ravnotežja, saj naj bi bilo v njem vsakršno mesto izjavljanja, in z njim posledično vsaka izjava, potencialno enakovredno drugemu.

18 Ko je Mihail Gorbačov v drugi polovici 80. let sprožil kampanjo »glasnosti« in ljudi vabil, naj povedo, kar res mislijo, je bil komentar ruske inteligence, da »v zameno za svobodo besede smo dobili svobodo besed«. Primer je povzet po: Ivan Verč, *Razumevanje jezikov književnosti,* Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010. str. 77.

tako mora biti vseskozi v odnosu s prostorom svojega udejanjanja. Ne samo, da svoboden posameznik ta prostor so-ustvarja, hkrati je prostor sam tisti, ki omogoča in spodbuja njegovo udejanjanje. V konkretnem primeru svobode govora bi lahko rekli, da poudarek ni več na svobodnem rekanju iz lastnega, singularnega, ampak na njenem od-govarjanju.

Še več, kolikor temu ni zagotovljeno, se lahko znajdemo v abstrahiranju razsvetljenskih matric, ki posameznikov položaj v družbi in jeziku idealizirajo.[19] Nasproti takim vrstam idealiziranja filozof Giovanni Leghissa opozarja, da so spoznanja o družbi in kulturi, ki jih poskuša izluščiti, sad modernega, polifonično naravnanega mišljenja. Drugačna pa je slika pri poskusih aplikacije teh dognanj na družbo, saj moramo upoštevati, tako Leghissa, da le-ta v veliki večini sprejema svet na predmodernih, monoloških postavkah, osnovanih na zaprtih jezikovnih modelih.[20] Če parafraziram drugega filozofa, da je tako »razsvetljensko razmišljanje žal moderno, premoderno«.

Domet te moderne misli se ustavi pred dometom posameznikove polifonične naravnanosti. Glavni pogoj za uresničitev te naravnanosti in svobode govora v celoti je prostor, v katerem se ta odvija in v katerega je človek že od nekdaj vpet. Da omogočimo polifonično naravnanost posameznika potrebujemo polifonični prostor komunikacije.

Potrebno je premisliti, do katere mere je pozitivni nihilizem enakovrednih pozicij mogoč in do katere mere smo odpravili tisto, kar Bahtin imenuje »semantična prednost« ali privilegirana avtorska pozicija, značilna za monološke pripovedi. Ali lahko ob vidnem demokratičnem dosežku svobode rekanja trdimo, da smo s tem zagotovili pluralnost in polifoničnost prostora?

Ni slučaj, da so Barthes in številni drugi kritiki svoja dognanja o polifonični recepciji jezikovnih produktov naslanjali na primerih moderne literature, kjer igra subverzivnosti spodkopava dominantna določila jezika in s tem razkriva parcialnost ustaljenih pomenov. Primere so iskali v visoki, reflektirani literaturi. Ob evforiji nad odkritim možnim izhodom iz nasilne matrice, pa se moramo vprašati, ali lahko enako učinkovitost prepoznamo v medijskem svetu, svetu javnega mnenja. Umberto Eco v delu *Opera aperta* pravi: »Povsem naravno je, da je življenje precej bolj podobno *Uliksesu* kot pa *Trem muškетirjem*; a se kljub temu precej bolj nagibamo k temu, da razmišljamo o njem z

19 Idealizacija, ki ji je podvržena razsvetljenska matrica, namreč v vsakokratni aplikacij lastnih teženj tvega nekritično zamenjavo »mase« s skupkom odgovornih – avtentičnih in svobodnih – subjektov.

20 Prim. Giovanni Leghissa, *Il gioco dell' identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Associazione culturale Mimesis, Milano 2005.

besedami *Treh mušketirjev*, ne pa *Uliksesa* – oziroma še bolje, vzgojeni smo, da se življenja lahko spominjamo in ga presojamo le, če razmišljamo o njem kot o tradicionalnem romanu.«

Vattimo trdi, da se v svetu javnega mnenja, mass-media, pretežno totalne tehnične organizacije eksistence, lahko daje neka teorija resničnosti, ki ni prikazana kot skladnost, temveč kot interpretacija. Prav zato v »inflaciji informacij« kot problematično izpostavlja že držo pred samim dejanjem in izbiro.

Pri vprašanju svobode govora ne moremo docela razmejiti ontološke klasifikacije od etične. Na komunikacijo resda gledamo iz vidika odgovornega posameznika, toda njegov domet nujno trči s kolektivnim. Če polifoničnost presega univerzalistično dominantnost sistema jezika in promovira singularnost subjektovega rekanja, potem je drža, ki odraža uporabo in odnos do znaka, nujno odraz teritorialne pripadnosti; še pred kakršnokoli uporabo ali ubeseditvijo znak ni razumeljen kot znak »za-znak« (popolna avtoreferenčnost reprezentacije), temveč kot teritorialen znak.[21]

O pomenu svobode poslušanja pred svobodo rekanja

Že v 80. letih je Jacques Derrida v polemiki z McLuhanovim optimizmom, kar se tiče možnosti obnovitve govorne skupnosti, ostro nasprotoval prehitremu zmagoslavju in opozarjal, da: »(...) prisostvujemo naraščajoči moči zgodovinskega razmaha splošne pisave, katere sistem govora, zavedanja, pomenjanja, prisotnosti, resnice itd. bi bili samo nek efekt in pisava bi se morala analizirati kot taka.«[22] Z razmahom medijev je danes vprašanje dominantnosti jezika postalo vse bolj ključno, saj je v tako razširjenem, globalnem svetu jezik kot reprezentacija realnega nujno in nepovratno zamenjal realno samo.

Navidezna razpoložljivost informacij v medijskem prostoru komuniciranja načeloma zadošča splošnim opredelitvam pluralnosti in demokratičnosti. Vendar prej kot enakopravne pozicije izjavljanja lahko danes opažamo oglušljivi hrup, v katerem so se same informacije izpraznile v igri nenehne reprodukcije informacij za informacije same.[23] V želji po osvobajanju vseh pomenov in bremen, ki nas omejujejo, si je tudi medijski prostor komunikacije nadel novo obleko normativnosti, in sicer že zato, ker je njegova naloga, da uravnava

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

22 Jacques Derrida, »Komunikacija«, *Apokalipsa: revija za preboj v živo kulturo* 16/17 (1997), str 175.

23 Kar nas vrača na znakovno avtoreferenčnost (znak za-znak) in nas odteguje od avtentičnega govorčevega znakovnega udejanjanja v kolektivnem komunikacijskem prostoru (teritorialni znak).

prehod med kolektivnim in singularnim, torej, da prenasičenost informacij kategorizira in organizira. Ob tem pa je njegova moč določanja smeri razumevanja še toliko močnejša, kolikor je masovna in osnovana na iterabilnih potezah izmenjave hrupa in tišine, ki se sprejemniku kažejo kot zgolj formalna selekcija informacij. In če je danes v polni razpoložljivosti edina pot k izpolnjevanju tu-biti v tem, da se tu-bit izenačuje z biti viden, se v medijskem prostoru vse bolj izrisuje krizno stanje, kjer je pojavnost edino merilo vrednotenja.[24] Drugače rečeno, če te v prostoru prikazovanja ni, potem tvoj pogled in s tem tvoj horizont ne obstajata, oziroma: realnega brez prikaza ni, saj, kar se ne pove, je prav tako učinkovito kot tisto, kar se pove.

O možnosti svobode poslušanja

Po semiotiku Augustu Ponziu je oglušljivi hrup dominantne komunikacije zavestno naravnan na oviranje poslušanja. Tako učinkovito smo bili namreč vzgojeni v ne-poslušanje (poslušanje celo nemalokrat popačeno opomenjamo kot »poslušnost«), da naša svoboda, svoboda besede brez poslušanja, ni v funkciji človekove naravne dispozicije k poslušanju, temveč v funkciji reproduciranja njegove zlorabe, ki je v zakupu dominantne komunikacije, osnovane na besedno-vizualnem znaku.[25]

V današnji družbi podob se izjave niso toliko razmnožile, kolikor so izgubile svojo vrednost. Beseda je izpraznjena, saj njena naloga ni več v sporočilu, temveč zgolj v pojavljanju. V t. i. dobi estetizacije sveta se svoboda informacije kaže predvsem v nasičenosti informacij, ob tem pa nam ne nudi nikakršnih aparatov, da bi se v njej znašli. Če je poslušanje onemogočeno z izmeničnostjo hrupa in tišine, momenta izpostavljanja in zamolčanja informacij, potem homologacija prostora komunikacije dodeljuje jezikovnemu znaku izključno tiste konvencionalne karakteristike, ki izjavo in interpretacijo zreducirajo na golo raven kodifikacije in dekodifikacije. Tako je posameznik »sposoben odgovarjati na znake ne pa odgovarjati za znake.«[26] Navidezna razpoložljivost se nam kaže kot polna lukenj oz. tihih mest, ki se ne morejo prebiti v slišno.

24 Kar pa je določujoči moment monološke pripovedi: deluje po načelu selekcije in zabrisa informaciji in s tem določa, kateri opis sveta bo obveljal. Prim. Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

25 Prim. Ponzio, *Il voler sentire del quotidiano, l'università e la filosofia del hitlerismo* in *Alcune considerazioni su musica, immagine e studio dei segni*.

26 Ponzio, *Alcune considerazioni su musica, immagine e studio dei segni*, slovenski prevod v: Ivan Verč, *Razumevanje jezikov književnosti*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 2010, str. 61.

Informativne oddaje so npr. oklicane, da nam v sliki in besedi vračajo to, kar naj bi »zares« bil otipljivi svet. Da ni tako, je posebej vidno iz tistih televizijskih dnevnikov, ki so pod močnejšim pritiskom neke oblasti. Tu ne gre za totalitarne družbene sisteme, temveč za premišljeno uporabo preverljivih vzorcev, strategij »vlaganja v obliko« predmetno otipljivega sveta. V sodobni demokratični družbi prikazi o svetu zadoščajo načelu pluralnega opomenjanja informacij, medtem ko sam prikaz sporočila, ki se na koncu ponuja našemu poslušanju, z ustrezno pripovedno strategijo to načelo pluralnosti zamaje.

Pier Aldo Rovatti je v prispevku *Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji* izpostavil dve obliki osiromašenja in manipuliranja z informacijami: na eni strani imamo nasilno obliko cenzure, na drugi pa milejšo, a po dolgoročnem učinku močnejšo obliko cenzure, znotraj katere se navidezno sprejema in giblje kritična ali preprosto drugačna misel.[27] Publika, ki to sprejema, je bila v to obliko ne-poslušanja tudi vzgojena: ne glede na to, kaj se v medijih prikazuje, je postavljeno v službo spektakla in naše sprejemanje, naš odnos do prikazanega, je na to naravnano. Čeprav je Rovatti govoril iz svoje, morda res »eksemplarne« italijanske situacije, pa lahko zametke opažamo tudi drugod. Kot glavno strategijo dominantnega diskurza medijev Rovatti izpostavlja romanziranje, fikcionalnost vseh informacij: politične teme in soočanja se počasi spreminjajo v serialke, kjer tema epizode pravzaprav ni pomembna, pomembno je le spremljati njihove junake.[28]

Rovattijeva analiza italijanske situacije, predvsem pa aktualni primer Tg1, osrednjega informativnega programa nacionalne televizije RAI, ponuja širok vpogled v strategije, ki oblikujejo hrup oziroma dezorientiranost sprejemnika dominantne komunikacije. Tako je npr. med prevladujočimi strategijami dodeljevanje minutaž, kjer neuk gledalec sprejema pomene kot bolj argumentirane, ker jih po dvakrat posluša, ali namerno spreminjanje semantičnih indicev pod pretvezo specifike novinarskega jezika, ki teži k »razumljivejši« razlagi. Na to strategijo ponavljanja pa je naravnan tudi sam režim prikazovanja, vrstni red in zaporedje med novicami. Ko resni informaciji sledi manj resna, če ne celo trivialna, namenjena izključno gledalčevemu razvedrilu, se teža in prodornost prve reducira. V tem oziru bi se lahko obrnili na zanimivo primerjavo Goebbelsovega in Jakobsonovega pogleda na strategijo ponavljanja. Po Goebbelsu

27 Prim. Pier Aldo Rovatti, *Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji*, prispevek na konferenci »Kriza svobode«, Ljubljana, 11. 11. 2010.

28 Kar nas vrača na posameznikovo naravnanost k zamenjavi realnega z njegovo reprezentacijo ter na tezo Umberta Eco, po katerem bodo ljudje ne glede na dejansko referenčnost znaka raje izbirali Dumasovo kakor Joycovo reprezentacijo.

s ponavljanjem prek jezika ustvarjamo resnico, medtem ko je po Jakobsonu ponavljanje sredstvo diskreditacije. Na videz nasprotujoči si tezi sta povsem upravičeni, saj ciljata na dve povsem različni ravni jezika, predvsem pa se razlikujeta v razumevanju odnosa med fikcijo in resničnostjo kot ne-prekrivajoči se. Za naš kontekst moramo žal še vedno resno vzeti Goebbelsovo tezo.

Med primeri romaniziranja lahko izpostavimo še širši problem, to pa je izenačevanje dogodka in novice. Ta za sabo prinaša poleg fikcijskosti tudi omejevanje sprejemnikove senzibilnosti, ki se nam v večini primerov kaže kot časovna omejenost. Naša občutljivost in pozornost do dogodka pač traja toliko, kolikor traja prikazovanje novice.

Če iz fikcijskosti jezika lahko črpamo možnosti za dodatne pomenske razsežnosti o vsem, kar nas obkroža in v končni fazi o nas samih, se ne glede na hipotetično možnost izbire k tem razsežnostim tudi zatekamo in se brez odziva, povsem pasivno prepuščamo močnejšemu med možnimi jezikovnimi opisi sveta. Neodzivanje je dvojne narave: ljudje se po eni strani pasivno prepuščajo ponujenemu opisu sveta in ga sprejemajo kot samodejno danost, po drugi strani pa taisti opis z navdušenjem ponavljajo v prepričanju, da so so-ustvarjalci kulturne vizije sveta.[29] Tista pozitivna potencialnost, tista *chance* stvarjenja lastne pripovedi se spremeni v pasivno in ne-odgovorno sprejemanje ter ponavljanje besedno in danes še bolj vizualno izoblikovanega sveta, ki ga nekje nekdo proizvaja in nam ga z večjo ali manjšo vsiljivostjo učinkovito ponuja. Zato je tudi Vattimov apel k človekovi sposobnosti razlikovanja med reprezentirano stvarnostjo in resničnostjo hvalevreden, tvorno pa bi bilo, ko bi to razlikovanje gradili na znanju in odgovornosti.

Nekaj sklepnih misli

Res je, da mediji repetitivno oblikujejo naš prostor, naše navade in s tem jezike, prek katerih se soočamo z drugim in drugimi. Kot oblikovalci dominantnih podob trenutno nosijo največjo odgovornost, ob tem pa bi bilo umestno vprašanje, do katere mere jim je posameznik to odgovornost preložil in odložil. Kolikor polifoničnega prostora nismo sposobni udejanjiti, ostaja svoboda govora, svoboda opomenjanja sebe in sveta, prazna forma, ki legitimira dominantnost jezika v demokratični preobleki. Prav tako enako velja za svobodo nasploh. Svoboda kot pravica se je v sodobnih družbah ustalila, v dobi

29 Tukaj lahko potegnemo vzporednice s prej omenjenim pojavom medmrežja. Ko pobližje pogledamo, kateri so določujoči faktorji medmrežnih brskalniških selekcij, opazimo, da so to ravno kategorije ponavljanja, »priljubljenosti« in »masovnosti«.

polnega razpolaganja pa si moramo ob bok doseženemu ves čas postavljati isto vprašanje: kaj mi to pridobljeno ponuja? Ponuja, in ne daje. V tem se funkcionalistični pogled razlikuje od t. i. potrošniško-materialističnega. Zavedati se moramo, da je svoboda, s katero naj bi danes odgovorno razpolagali, odraz in pridobitev neke epohe, ki je že za nami.

In če na svobodo ne gledamo kot na nekaj danega, ampak kot na nekaj, kar si vsakič znova prislužimo, je za zaključek svobode govora še najbolj primeren hudomušni stavek režiserja in igralca Carmela Bene: »Treba se je dezinformirati … zato da bi se lahko informirali.«

Literatura

Deleuze, Gilles (1998): *Logika smisla*, Ljubljana: Krtina.

Derrida, Jacques (1997): »Komunikacija«, *Apokalipsa: revija za preboj v živo kulturo* 16/17, (str.) 175–176.

Derrida, Jacques (1998): *O gramatologiji*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Eco, Umberto (1962): *Opera aperta*, Milano: Bompiani.

Heidegger, Martin (1997): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica.

Kant, Immanuel (1998): »Svoboda mišljenja«, *Filozofija na maturi* 5/3-4, (str.) 24–25.

Leghissa, Giovanni (2005): *Il gioco dell' identità. Differenza, alterità, rappresentazione,* Milano: Associazione culturale Mimesis.

Lotman, Jurij M., Uspenskij, Boris A. (1995): *Tipologia delle culture*, Milano: Bompiani.

Mancuso, Vito (2009): *La vita autentica*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Ponzio, Augusto, *Il voler sentire del quotidiano, l'università e la filosofia del hitlerismo*, **http://www.augustoponzio.com/letture_in_rete.htm** (dostop 3. 11. 2010)

Ponzio Augusto, *Alcune considerazioni su musica, immagine e studio dei segni*,http://www.augustoponzio.com/letture_in_rete.htm (dostop 3. 11. 2010).

Ricoeur, Paul (2003): *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Rovatti, Pier Aldo (2010): *Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji*, predavanje v okviru konference na temo »Kriza svobode«, Ljubljana, dne 11. 11. 2010.

Rovatti, Pier Aldo (2004): »Učinki šibke misli«, *Phainomena* 13/47-48, (str.) 13–24.

Vattimo, Gianni (1989): *Etica dell' interpretazione*, Torino: Rosenberg&Sellier.

Vattimo, Gianni, Rovatti, Pier Aldo (ur.) (2010): *Il pensiero debole*, Milano: Feltrinelli.

Vattimo, Gianni (1997): *Konec moderne*, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura (Zbirka Labirinti).

Verč, Ivan (2010): *Razumevanje jezikov književnosti*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Peter Trawny

MEDIJ IN ODSOTNOST REVOLUCIJE

»Grd *sem*, a si lahko kupim najlepše dekle. Torej nisem *grd*, saj učinek grdote, njeno ustrahujočo silo, izniči denar.«

K. Marx, Pariški manuskripti

»C'est le temps d'une concurrence créatrice, et de la lutte des productions. Mais Moi, ne suis-je pas fatigué de produire?«

Paul Valéry, *La crise de l'ésprit*

»I believe more than ever that this is a great time to be alive.«

Bill Gates, *The Road Ahead*

Precej svobodna razmišljanja, ki slede, so rezultat predavanj o »Globalizaciji in kozmopolitizmu«, ki sem jih imel na Södertörn högstkola v Stockholmu in na Bergški univerzi v Wuppertalu. Drugače od predavanj niti ne mislijo biti »akademska«.

Bit je ustvaritev, *Schöpfung*, produkcija (prim. Bergsona, nazadnje tudi Nancyja). Mi, nekdanje stvaritve, smo stvaritelji, skorajda v vsem naši lastni stvaritelji. V vsakem gibu roke smo producenti, spravimo >nekaj< v prikaz. Je že tako, da večina naših produktov v trenutku razpade v klikih labilne prezence. Mnogo pa – kot ta tekst – pretraja trenutek. Marsikaj – naša postelja – bo pretrajalo še nas same.

Stvaritev, *Schöpfung* je pustila za sabo ilovje začetka. Snovi sestopajo v preteklost: les, kamen, kovina – že jih obdaja ponikajoča avra materiala. Stvaritev že od davna poteka prek nas v imaterielno, v čisto prikazovanje.

S tem, ko stvaritev stremi predvsem za imaterielnim, je manj pravo proiznašanje, prej vsestrano *posredovanje.* Posredovanje od enega k drugemu, od posameznega k mnogim, od mnogih k posameznemu zadeva pretočnost vseh procesov v prostoru in času. Ti so se v zadnjem stoletju tako neznansko pospešili in intenzivirali, saj se jim ne upira nikakršna meja več. Prvini našega časa, voda in zrak – ne pa zemlja in ogenj, ki postajata voda in zrak. Prostor in čas sta raz-mejena, *ent-grenzt*. Stvaritev se je *globalizirala*, če ne že univerzalizirala.

Stvaritev je šele resnično ustvarila *globus terraqueus* (Kant), ko je prepoznala potencial njegove neskončne površine. Neskončna, četudi ne neskončno velika površina krogle globusa je rezultat, zadnji produkt te stvaritve.

Na tej površini krogle ni nikakršnega upora več za krožeče vrednote, stvari in telesa. Svet je postal brez-odporen in zato neubranljiv.

Perfekcija krogle se zdi gonilo zgodovine. Njene forme napredka ne moremo več misliti linearno, ampak jo je treba razumeti v teh dimenzijah, kot kroglo, napredovanje v smeri, ki se širi kot goba.

Na globalni površini zemlje je torej krog ali kroženje postalo primarno gibanje – kakor da bi ciklična narava zmagala nad linearnimi kulturami. V tem kroženju se vse ne vrača, ampak gine, da bi ga nadomestili. Nadomeščanje je forma stvaritve in danes najpomembnejša. Nadomeščanje nikakor ne izključuje inovacije. Gre za preprečevanje praznega mesta, za zakritje slednjega možnega loma. Za posredovanje ni ničesar, česar se ne bi dalo posredovati.

V tem oziru je treba spregovoriti še o drugi formi stvaritve, namreč o *shranjevanju* [*Speichern*]. Živimo v dobi gigantskega shranila [*Speichers*]. Zagotavlja nam preteklost, da bi nas osvobodilo za prihodnost, za stalno posredovanje. Stvariteljev ne zaposluje več živo spominjanje; tako pripravljajo živo prihodnost. Shranjujemo spomine, da bi jih ob priliki priklicali. Nikomur se ni treba več spominjati, kaj se je zgodilo v zgodovini, spoznati mora le shrambo [*Speicher*]. Sile se sproščajo za rast shrambe, za pravo produkcijo.

Stvaritev je posredovanje, v katerem se *kapital* modulira v različnih prikazih. Da so za Marxa Heglovi pojmi »posredovanja« in »neposrednosti« postali fundament njegovega lastnega mišljenja, ni slučaj. Kapital ni nič drugega kot posredovanje samo, kot moč tega posredovanja, ki ustvarja *globus terraqueus*. Vendar »capital planétaire« (Valéry) ni več privatna lastnina ali produkcijsko sredstvo kapitalistov, ne več telesa proletarcev, temveč čisto posredovanje, *medij kot tak.*

Medij je imaterielna enotnost kapitala in tehnike. Da sta neskončno površino krogle *globus terraqueus* proizvedla tehnika in njena ekonomija, sta Hegel in Marx v osnovi že vedela. Česar pa nista mogla vedeti, je bilo, da se bo ta enotnost kapitala in tehnike – ta uni-verzum – še prek sebe posredovala v novo tehnologijo, v medij nasploh.

»Capital planétaire« je ta medij, to posredovanje, ki se predvsem manifestira v *podobi*. [Ta je] Medij tega »capital planétaire«, ker se stalno konvertira, in tako poseduje drugo od sebe same.

Nastanek totalno raz-mejenega prostora, neskončnega *globus terraqueus* ne sovpada naključno z odkritjem oz. stvaritvijo cyber-prostora. Proces moramo gledati kot *en* dogodek. Kapital in tehnika tvorita v zgodovini enkratno simbiozo, edinstveno posredovanje. Globalizacija ni predpostavka, temveč posledica tega posredovanja. Da bi enotnost tega posredovanja ustrezno ubesedili, jo imenujem *ta* medij. Svet, ki ga danes živimo je svet *tega* medija.

Te striktne enotnosti, tega monopola, medija pa faktično ni. V dejanskosti je *ta* medij le kot pršenje mnogih medijev. Ta razpršitev fungira na bazi enotnosti, anonimne intencionalnosti, ki je v vseh medijih taista.

Enost – razpršitev – anonimna intencionalnost – posamičnih postopkov posredovanja ni več mogoče diferencirano ugotavljati v njihovi mnogovrstnosti. Če npr. upoštevamo preobilje, vodo podob, smo še daleč od tega, da bi prepoznali posredovalske storitve medija. Podobe komajda ločujejo od horizonta prostega podob. Svet ni podoba v smislu kake ideologije, je tridimenzionalna krogla, njeno lupino predstavlja ena edinstvena podoba. To je totaliteta te podobe. Tako zaradi slik samih ne vidimo brepodobnostnega, namreč sam brezpodobni medij. Misel, da ekonomskih procesov posredovanj bistveno ni več mogoče razločevati od drugih, npr. informativnih ali podobarskih, je morda groba. Napotovala naj bi na to, da gre ekonomska moč danes v korak z informacijsko, podobarsko in posredovalno močjo. To sovisje seveda daleč prestopa običajno reprezentacijo politično-ekonomske moči. Brez mnogovrstnega prepleta najrazličnejših posredovanj v mediju očitno ni več možna stvaritev, ni več možna produkcija.

Medij, ta ekonomska enotnost kapitala in tehnike, organizira globus, s tem ko organizira prikaz. V prikazovanju se manifestira družbena moč v smislu dostopa k njej. Kdor in kar se prikazuje, ima moč. Bolj ko se kaj prikazuje, mogočnejše je. Nemoč je danes bolj kot prej nemoč prikazovanja. Ubogi, bolni, mrtvi se ne prikažejo.

Smrt, mrtvi, mrtvo se v mediju dajejo povsod. Podobe in zgodbe smrti splošno krožijo. In vendar v mediju ni nikakršne smrti več, vsekakor če s smr-

tjo mislimo živeto smrt, tisto, ki v vsakem življenju zaseda narativno mesto. Pri tem pa medij tako rekoč živi od smrti.

Imaterielni medij je globalni medij, medij krogle, sfere vseh sfer. Ne le, da se mu ni moč izmakniti, ne moremo več biti brez njega. Vsaka referenca gre v medij in se iz njega vrača nazaj k nam. Tudi govorica je medij, tudi njo prežema medij. V tem smislu je *sebstvo* medij. Sebstvo je ta medij.

Sebstvo, ki igra smrt, da mu je ni treba živeti, ima spomin, neživo shrambo medija. Shramba med drugim služi za to, da se medij lahko prikaže kot absolutna imanenca. Sebstvo ne more več pobegniti sebi samemu, ne prehaja k nikakršni svobodi več. Pri tem naj bi bil ta vklop ali sklenjenje sebstva docela v interesu medija. In kdor temu interesu sledi, je svoje sebstvo odrezal od vsake javnosti. Svoje sebstvo je absolutno aktualiziral. Je »v podobi«, in-formiran, na tekočem.

Marx je medij imenoval »sprevrnjeni svet«, saj lahko kapital spremeni napačno v resnično, slabo v dobro: »Kdor si lahko kupi hrabrost, je hraber, četudi je strahopeten.« Za Marxa je za to spreobrnitev mogoče vedeti. Pa ta možnost dejansko eksistira? Še lahko vemo, kdo je hraber in kdo strahopeten – če gre za kupljeno hrabrost? Posredovanja medija so sproducirala globoko vznemirjenje razlikovanja med resničnim in napačnim. Vznemirjenje se v sebstvu pokaže kot depresija, kot narcistična bol, kot psiho-somatski ustroj vsakdana. Družbeno življenje totalno zajema zastrtje diference resničnega in napačnega. Kljub temu pa ne vemo, ali človek res lahko živi brez nje.

V tej tendenci k imaterielnemu se v krogelnem mediju navidez izpolnjuje sen, sen, da je moč poiti v slednjem možnem posredovanju, tj. da je mogoče svojemu sebstvu pustiti biti neskončno. Kjer se smrti več ne živi, pričenja sebstvo zapuščati *naravo*. Imaterielni medij ima v svoji anonimni intencionalnosti za cilj napraviti, da narava izgine. Narava pa ne izgine.

Medij neskončnega *globus terraqueus* je nevtraliziral politično sfero (kar so že zdavnaj poudarjali tako različni duhovi, kot sta Carl Schmitt in Hannah Arendt). Nevtralizacija odgovarja zgodovini, ki jo medij pripoveduje samemu sebi. Potemtakem je od vseh neskončnosti preostala le neskončnost ekonomske rasti. Politično življenje se je izčrpalo v svojih možnostih. Prek svobode totalnega posredovanja – tako Hegel – politično ni mogoče pričakovati ničesar več: medij in svoboda sta taisto. V tem smislu se medij odloča o tem, da je prava politična, liberalna in demokratična sfera.

Medij je v svoji nevtralizaciji politične sfere fundamentalno konzumatoren, použije vsak produkt, vsako podobo, vsak prikaz. Prikaz kot podoba se sam disponira za použitje. V tem smislu je bistveno kapitalistično orientiran.

Obenem taji nujnost socialnih razlik, s tem ko postulira esencialno enakost producentov. Medij se obrača na vse, kakor vse uporablja v svojem smislu. Rad bi izbrisal razliko med kapitalizmom in socializmom.

Figure konca, sklenitve, univerzalne iztrošenosti obvladujejo diskurze. Še tiste vojne, ki jih »edina supersila, ki še obstaja«, vodi že desetletja, so izčrpane vojne, policijske akcije demokratizacije oz. posredovanja za svobodo, normalizirane vojne. Medij je docela prišel k sebi. Nič več ne manjka. V tej nevtralizaciji liberalizem slavi svoje utrujene zmage. Absenca drugega se pri tem docela afirmira. Menda je »a great time to be alive«.

Valéry se že po prvi svetovni vojni – morda prvi krizi Evrope – sprašuje, če ta ni že preutrujena, da bi še producirala. Blizu je misel, da se medij končno izčrpa v svojih produkcijah, lahko bi celo vprašali, če izčrpanost morda ni stanje, ki bi ga privilegirali pred produciranjem. Valéryjevo retorično vprašanje: »Mais Moi, ne suis-je pas fatigué de produire?« moramo zanikati. Kakor avtor nujno sebi še producira domnevno izčrpanje, (razen smrti, absolutnega slovesa od medija) ni pobega od stvaritve. Mediju se nihče ne zmore odtegniti, če pa bi to tudi poskusil, bi že izginil. Izginjanje je hujše od smrti.

V tem totalnem posredovanju cele kulture izgubijo svoj živi odnos do neposredno danega, do neposrednosti. To neposredno medij okupira in spravi pod kontrolo. Izkušamo lahko le še v prehodu skozi medij. Vse, kar se ne da posredovati, gine v brezmiselnem, v niču. Medij se prikazuje kot edina možnost eksistence.

Ta »brezusodnostnost« (Hölderlin) nastaja v neizčrpni izgubi izkušanja. Nihče ničesar več ne izkuša in če že, je medij že vnaprej sproduciral govorico te izkušnje. Potemtakem tudi *krize* ne bodo mogle pretresti medija. Krize je treba izkusiti, morajo doseči telo, morajo se ga vsaj dotakniti. Krize, ki jih medij sam označuje za take, niso nič drugega kot produktivne. Gre za t.i. »ustvarjalne krize«, iz katerih medij še močneje proizide. Pravzaprav mora medij stalno ustvarjati takšne krize.

Izkušnja, ki bi lahko ušla mediju, terja prezenco izkušenega. Brez intenzitete prisotnosti, pričujočnosti ni nikakršne izkušnje. Sprememba prostora in časa v mediju je le v tem, da posreduje meje, tj. da jih izniči. Kaj to pomeni za prostor, smo že naznačili. Za čas to pomeni, da se meje med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo razblinijo. Daje se zgolj še raz-mejeni kontinuum, neka vrsta stalno ponikajoče senzacije, pulz odigravajočih se podob, ki končajo v shrambi.

K nujni nevtralni imaterialnosti medija spada nenavadni proces, da vladavina sama postane imaterielna, tj. nevidna. Gre za nenavadno znamenje naše-

ga časa, da se moč odpoveduje javnim simbolom, da bi se zbanalizirala do te meje, da nihče več niti ne meni, da moč sploh še obstaja. Nevtralno konzumatorno medij prikriva moč, ki od njega izhaja. Bolj ko so realna razmerja gospodovanja v kaki družbi nevidna, toliko teže bo formulirati politične koncepte sebstva. *Omnis determinatio est negatio*. Kjer negacija umanjka, afirmacija nima smisla. V mediju je skorajda nemogoče politično živeti.

Ko interpretira Shakespeara, Marx poimenuje denar »vidno boštvo«, »splošno hotnico« oz. »občega zvodnika«. Mamon neizogibno veže. Če ima medij tudi poteze boštva, ker vse posreduje z vsem, pa tudi ni več viden. Sam neviden, je sij tega boštva v tem, da vse sije tako, kakor je.

*

Medij in *revolucija* se izključujeta. Medij poskuša posredovati revolucijo, revolucija nima druge izbire, kot da uniči medij. Med medijem in revolucijo se daje neposrednost, ki je ne more posredovati ne medij ne revolucija: je *nasilje* ali – narava, pač specifična diferenca med medijem in revolucijo. Sredi medija vznikne dejstvo: revolucije ni mogoče posredovati.

Torej ni čudež, da pojem revolucije v zadnjih desetletjih v političnih, sociooloških in filozofskih diskurzih ni igral nobene vloge več. Nostalgija, ki se kaže v biofotkah, v podobah npr. revolucionarnega življenja Ernesta »Che« Guevara ali v kitajskem revolucijskem kiču, potrjuje to odsotnost. Revolucijo je medij naredil za pravzaprav neškodljiv mit, mit, v katerem se prikazujejo predvsem podobe nežive smrti oz. osamljenega junaka. S tem medij občasno še vedno poskuša asimilirati revolucijo. Polja tega poskusa, film, poster, t-shirt, kažejo, kako skrajno zastonjšnji je ta poizkus.

Marx pojem revolucije uporablja v vsaj dveh pomenih. Govori o »teoretični« in o »totalni revoluciji«. Totalna revolucija v sebi vsebuje teoretično. Revolucije pa ni brez teoretične revolucije, ki pripravlja politično revolucijo. Revolucija mora torej zadevati celoto. S tem se razlikuje o golega rebeliranja, upora, ki vzplameni zaradi parcialnega nezadovoljstva. Kakor medij revolucija nagovarja totaliteto.

Iz terjatve teoretične revolucije je za Marxa, Engelsa in Lenina vzniknil postulat nove »znanosti«. S to novo znanostjo so razumeli specifično razlago zgodovine na osnovi revolucionarne antropologije. Medij je te teorije posredoval na različne načine. Integriral jih je v sociologijo in filozofijo, če pa to ni bilo mogoče, proglasil za psevdo-znanost. S tem se je nevtraliziralo teoretiško revolucijo marksizma.

Medij je navidez povsem nevtraliziral zgodovinsko filozofsko predpostavko revolucije, prehod v »brezrazredno družbo«. Brez dvoma revolucije ni mogoče misliti brez vizije druge biti. Ta druga bit je pravzaprav smisel revolucije. Kar je revolucija v svojem jedru, je le na temelju le-tega.

Lenin je v svojih izvajanjih o revoluciji upravičeno opozoril na to, da je tudi za Marxa jedro revolucije *nasilje*. Šele s tem revolucija prestopi svojo teorijo. Kdor torej želi govoriti o revoluciji, mora govoriti o nasilju, o njegovi možnosti in nemožnosti.

Nasilje revolucije je v razbitju specifičnega reda vladavine, posledično naj bi po Marxu, Engelsu in Leninu država »odmrla«. Lenin je predpostavljal, da bo »večina delavcev« pripravljena iti za revolucijo »v smrt« (»Radikalizem« …). Res pa je bil, kot je znano, daleč od tega, da bi konkretno udejanjenje revolucije prepustil kakšni množici. »Avantgardo delavskega razreda« je stavil nad žrtvovanjsko pripravljenost proletariata. Revolucionar je razpolagal z vedenjem o teoretiški revoluciji [*theoretischen Revolution*]. Po Leninu bi moral biti tudi on pripravljen izničiti političnega sovražnika.

Mimogrede rečeno: revolucija ima – gledano tako – drugačno razmerje do smrti kot medij. Neizogibni odnos revolucije do nasilja zadrži smrt kot nemožnost pri življenju. V revoluciji smrt in mrtvi ne izgineta, nasprotno, daje se prikazujoča se smrt. Če bi razmišljali o psihologiji revolucije, bi bilo verjetno pomembno upoštevati ta ambivalentni pomen smrti v njej. V svojem geniunem razmerju do smrti revolucija prekine z brezusodnostjo, ki vlada v mediju.

Marx je revoluciji vpisal problem nasilja toliko, kolikor je moč države nasploh identificiral z nasiljem. Država kot instrument zatiranja in izkoriščanja, kot garant določnega razmerja gospodovanja. Revolucija nato svoje nasilje uporabi za osvoboditev od že eksistirajočega nasilja. Nasilje revolucije se jasno razlikuje od etabliranega nasilja [*Gewalt*], saj tega, kar je treba odstraniti, ne želi nadomestiti z novim. Osvoboditev za svobodo je samolastni pathos revolucije.

Revolucija se razlikuje, recimo tako, od splošne stavke, ki bi se lahko gibala v legalnosti, v uničenju obstoječega prava sploh. Nasilno uničenje prava je veljalo za klasične filozofe kot npr. Kanta za padec nazaj v naravno stanje. Po Kantu se je bilo treba temu padcu nazaj nujno izogniti, zato je odklonil filozofsko legitimacijo revolucije (kar ga ni motilo, da bi bil pristaš francoske revolucije).

Za Hannah Arendt je »upravičevanje nasilja« »antipolitična teorija«. Nasilje je zanjo »mejni fenomen«, meja, ob kateri se politika neha. Dejansko se da nasilno uničenje prava razumeti kot uničenje politike nasploh. Obenem

je Arendtova tudi videla, da triumf medija izniči politično sfero. V tem oziru bi bilo razmerje revolucije do medija kot tudi medija do revolucije načelno apolitično. Morda danes že dejansko vidimo, da bodo nadaljnji spopadi na neskončni površini krogle *globus terraqueus* zapustili področje politike. Že dalj časa napovedovane vojne za vodo bi bile lahko takšni spopadi.

Walter Benjamin na začetku svoje *Kritike nasilja* zatrjuje: »Nasilje v pregnantnem smislu besede postane vedno učinkujoči učinek šele tedaj, ko pose-že v nravna razmerja.« Globalni kapitalni medij se je tega stanja stvari poslužil, s tem ko ga ni tako upošteval kot politično motivirano nasilje, ki je ogrozilo nedotaknjenost medija. Medij navaja vsa mogoča moralna in pravna sredstva, da bi v jedru zadušil napad na obstoječa razmerja. Ni slučajno, da so medtem terorizem oklicali ne le za sovražnika specifične kulture, ampak tudi za sovražnika kulture nasploh. Seveda je treba revolucijo razlikovati od terorizma, četudi je nasilje kot tako grozljivo.

Benjaminova določitev nasilja navezuje na novoveške koncepte naravnega stanja. V naravi kot taki pravzaprav ni nikakršnega nasilja, ki bi bilo omembe vredno. Še nihče ni prišel na idejo, da bi uzakonil zakon proti potresu. V naravi poznamo le »učinkujoče vzroke«, ki postanejo relevantni šele v družbi. Potemtakem bi morala biti narava *izvor* nasilja, ker s perspektive nravnih razmerij »*postane*« nasilje nekaj, kar prej ni bilo nasilje. Zato najbolj pomembne politične teorije začenjajo z naravnim stanjem.

Izvor nasilja se nahaja tostran nravnih razmerij. Je narava, to predmoralično in predpravno področje. Kjer se nasilje pojavi, poblisne tudi neposrednost, ki spominja na naravo. To stanje stvari je pustilo v nasilju, ki »posega« v moralična in pravna razmerja, specifično signaturo. Kolikor človek ne more v celoti in docela poiti v morali in pravu, ker ima npr. telo, bo nasilje obstajalo. Revolucija je tako gledano ves čas vračanje k predmoraličnemu in predpravnemu izvoru, k neposredljivi neposrednosti sploh, je »obnova prastarega«, kakor je nekoč zapisala Arendtova. V mediju prevladujoča tendenca k imaterielnemu – tako sem rekel, želi napraviti, da bi narava izginila – kakor da bi se ji sanjalo, da njegova največja grožnja prihaja iz pred-medialnega, iz tega, kar se ne da posredovati, iz tujega, iz brezakonskega.

Nasilje je v moralično in pravno posegajoča delujočna pra-zadeva [*eingreifende Wirkursache*]. Toliko ima tudi »naravni« karakter, kolikor kako specifično snov usmerja na neko drugo snov. Nasilje je najprej torej materialni, da ne rečemo telesni fenomen. S tem seveda ne trdimo, da bi lahko nasilje reducirali na »telesno nasilje«, saj smo še vedno navajeni govoriti o »psihičnem nasilju«. Prafenomen nasilja napotuje nazaj na materijo, na silo, ki svoj učinek razvija

kot pritisk in sunek. Medij kot novovrstna enotnost kapitala in tehnike v svojem razpršenju ni nič materielnega. Kje bi torej nasilje revolucije lahko sploh učinkovalo? Na kaj naleti nasilje, če je svet postal brezsnoven?

S tem je revolucija pred esencialnim problemom. Ta problem ne obstoji v njeni izvorni nasilnosti, temveč v karakterju svetovnega medija, ki se je posredoval v specifično neranljivost. Zdi se, da se posredovanje tu tako ne navezuje izrecno na nič drugega kot na zatiranje »prastarega«. To zatiranje je samo nasilno. Nasilje medija, ki ga Marx opisuje kot historični fakt, na kar odgovarja osvobajajoče nasilje revolucije, je prafenomen nasilja, nasilje telesa, posredovano v drugo vrsto nasilja. Obstoji predvsem v tem, da je mediju uspelo, da onemogoči vsako bit zunaj njegovih posredovanj. Daje se prisila prikazovanja, prisila stvaritve, ki ji ni moč ubežati z nikakršno izčrpanostjo.

Medij in revolucija se torej izključujeta toliko, kolikor nase trčita dve vrsti nasilja, ki se nepomirljivo bojujeta za vladavino [*Herrschaft*]. Boj se ne bije za nič drugega kot za boj sam. Nasilje medija namreč zmore potlačiti boj, ki ga revolucija potrebuje. Nasilje tega zatiranja nasilja, nasilje breznasilnosti producira psiho-somatsko stanje depresije. V tej depresiji telo vleče skupaj nase. Nič več ne izkuša. Nasilje »prastarega« se torej usmerja zgolj še zoper sebe samega. Tako sta neposredno in njegov izvor zaslonjena. Medij ga izvrže iz sebe. Izvor se ne more vrniti, ostaja odsoten. Nasilje revolucije se ne zmore več vzbuditi. Odsotnost revolucije je odsotni izvor sam.

Ostaja svaritev. Je v polnem teku. Njena prekinitev ali celo konec zaradi globalnega izčrpanja sta nezamisljiva. Alternative stvaritvi ni. Verjetno je nikoli ni bilo in historične revolucije, ki se zoperstavljajo gibanju kapitala, so mu morda tudi služile. Pod nasiljem breznasilnosti se življenje transformira v neskončnost, v kateri se pozablja, kaj je nekdaj bila svoboda.

Prevedel Aleš Košar

Dean Komel

OSVOBOJENI LIK

Ko so Leni Riefenstahl povprašali, kaj je dejansko bila njena namera ob snemanju *Triumfa volje*, je vztrajala, da je želela le prispevati dokument o času. Registracijo brez komentarja, a s toliko bolj sugestivnimi slikami. Kako združiti v en lik to, kar je sama štela za čisti umetniški akt, a hkrati lahko izpade kot navadna politična propaganda? Za kaj takega bi morali tako rekoč raztegniti čas, ki je sicer skrčen v zgodovino, njene dogodke in podobe. In kaj sploh pomeni poistovetiti se do te mere z njim, da mu enostavno pridaš lepoto? Brez protislovja in razlike? Kakšna zgodovina se tu piše in kakšna humanost se pod njo podpisuje? Kaj je v prisotnosti te »velike predstave« odsotno, ravno če jo absolviramo kot dokument?

S tako situacijo in vprašanji se srečujemo tudi ob delu Ernsta Jüngerja *Delavec*, s podnaslovom *Gospostvo in lik*, ki je izšlo leta 1932 in po prepričanju mnogih kritikov napovedalo totalitarno oblast v Nemčiji. Jünger sam se je takega sprejema vseskozi branil; gospostvo delavca naj bi zajemalo neko daljše in še nezaključeno obdobje človeške zgodovine.[1]

Če se ozremo po svetovnih razmerah, lahko takoj ugotovimo, da se je na začetku 21. stoletja zaostrilo vprašanje humanizacije, ki zadeva temeljni način, kako se človek postavlja v svoji človeškosti. To vprašanje tvori tematsko jedro

1 »V Nemčiji se je knjiga veselila prijetnega zatišja. Izšla je leta 1932, tik pred nastankom tretjega rajha, vendar pa niti nacionalsocialisti niti njihovi nasprotniki niso vedeli, kaj naj počnejo z njo. Na koncu 'Delavca' je zapisano, da njegov lik ni omejen niti nacionalno niti socialno, temveč ima planetarni značaj. 'Tehnika je delavčeva uniforma.' To so neradi slišali tako na levici kot desnici.«

Jüngerjevega pisateljskega opusa.[2] Zaznamuje ga neki avtorski presežek, ki izvira iz prizadetosti od tistega, kar je epohalno tu. Ob branju Jüngerjevih del se zdi, kot bi sebe spuščal skozi sito zgodovinskega toka, ki človeka jemlje kot svojega nameščenca. Načini in sredstva, kako se to nameščanje danes uveljavlja, so se na površini sicer spremenili, a jih notranje obvladuje ista prisila, ki ji je Jünger v spisu iz leta 1930, ki je najavil *Delavca*, nadel ime *Totalna mobilizacija*:

> Še veliko tega bi lahko našteli – vendar zadostuje že to, da motrimo to naše življenje v njegovi popolni sprostitvi in neusmiljeni disciplini, z njegovimi kadečimi se revirji, fiziko in metafiziko njegovega prometa, njegovimi motorji, zrakoplovi in milijonskimi mesti, da lahko z občutjem groze, ki se meša z užitkom, zaslutimo, da ne obstaja niti en atom, ki *ne* bi bil vključen v delo, in da smo temu divjemu procesu najgloblje zapisani mi sami. Totalne mobilizacije namreč ne izvajamo toliko mi, kolikor se izvaja sama. Tako v vojni kot v miru je izraz tajnovite in brezpogojne zahteve, pred katero nas v dobi strojev in množic postavlja to življenje. Tako se je zgodilo, da vsako posamično življenje vse bolj enoznačno postaja življenje delavca in da bodo vojnam vitezov, kraljev in meščanov sledile vojne *delavcev* – vojne, katerih racionalni ustroj in neusmiljenost nam je dal slutiti prav prvi veliki spopad 20. st.[3]

V citiranem odlomku nas najbolj preseneti trditev, da *totalne mobilizacije ne izvajamo mi*, marveč *se izvaja sama*. Ni sprožena od nas, marveč od moči, ki samo sebe sproža, kar seveda precej zaplete razumevanje *gospostva in lika delavca* in terja filozofsko pojasnitev. Tako pojasnitev je sicer podal že Martin Heidegger, vendar velja upoštevati, da ga je najprej Jünger sam vzpodbudil k drugačni obravnavi toka filozofije na prehodu v *metafizično oblast*. Po Heideggrovi oceni je Jünger sicer razumel Nietzschejevo postavo volje do moči v njeni zgodovinski konkretnosti, a hkrati spregledal njen bitnozgodovinski smisel. Na to, da je tako oceno treba razumeti s pridržkom, prav kolikor se Jünger ne giblje na ravni filozofske, marveč zgodovinsko-pričevanjske izkušnje, je pred nedavnim opozoril Peter Trawny, sicer izdajatelj Heideggrovih predavanj in zapiskov o Jüngerju.[4] V svojem delu *Avtoriteta priče. Politično delo Ernsta Jüngerja* ugotavlja, da lahko celoten Jüngerjev opus razumemo kot poskus

2 Prim. k temu: D. Komel, »Pustolovsko srce Ernsta Jüngerja«, *Nova revija* 179 (1997), str. 132–139.

3 Ernst Jünger, »Totalna mobilizacija«, *Nova revija* 197 (1997), str. 80–81.

4 Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, GA 90, izd. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt/M. 2004. V povzetku so Heideggrove teze o *Delavcu* in spremljajočih Jüngerjevih spisih podane v: M. Heidegger, *O vprašanju biti*, prev. Tine Hribar, Založba Obzorja, Maribor 1989.

oblikovanja *politične teologije*.[5] Ne le njegovi politični, literarni, esejistični in dnevniški zapisi, marveč tudi njegova življenjska zadržanja so taka, da *delajo politiko.* Jüngerju tako tudi ne moremo poljubno naprtiti te ali one politične nazorskosti, recimo konzervativne ali avantgardistične revolucionarnosti, saj pri njem izstopa zrenje političnega v celoti, se pravi politike kot nosilnega načina obvladovanja sveta. Peter Trawny tako zadržanost Jüngerja kot avtorja zajame s pojmom *avtoritete*. Avtoriteta pri tem ni mišljena osebno, marveč na podlagi tega, kar se kot *lik* vpisuje v konkretni življenjski akt z večnostno aktivacijo. Tako Jünger v *Delavcu* poudari kot »najpomembnejše dejstvo, da lik ni podrejen elementom ognja in zemlje in da zato človek kot lik pripada večnosti. V tem njegovem liku počivajo, povsem neodvisno od vsakega zgolj moralnega vrednotenja, vsakega odrešenja in vsakega 'stremečega prizadevanja', njegova prirojena, nespremenljiva in neminljiva zaslužnost, njegova najvišja eksistenca in njegovo najgloblje potrjevanje. Kolikor bolj se posvečamo gibanju, toliko trdneje moramo biti prepričani o tem, da se pod tem gibanjem skriva mirujoča bit in da je vsako povečevanje hitrosti zgolj prevajanje neminljivega prajezika.«

Totalna mobilizacija ni produkt naše svobode in naše izbire, marveč se sproža po neki moči, ki našo voljo vpreže v procesiranje same sebe. To moč lahko zremo z dveh vidikov, s tistega, ki nalaga moč kot dejanskost, in s tistega, ki vlaga moč kot delo. Delo se pri tem izkazuje za tisto, kar proizvaja dejanskost, tako da je zagotovljena identifikacija proizvajalca-delavca, kar pa ne pomeni tudi že zagotovila identitete same – ta je v moči totalne mobilizacije, da žene samo sebe v neki brezpogojnosti. Tu pa se pokažeta nesorazmerje in konfliktnost med silo moči, ki nalaga delo kot dejanskost, in močjo, ki vlaga delo, da bi bila dejanska, ustrezna svojemu liku.

Fraza »lik delavca« nam je sicer dobro znana iz časa, ko je delu »šla vsa čast in oblast«, danes pa se nasprotno zdi, da položaj delavca zaznamuje prav to, da je ostal brez svojega lika in da je pod oblastjo kapitala tudi delo izgubilo sleherno vrednost. Ta si ne podreja le ekonomskega sektorja, marveč tudi znanost, medije, kulturo, religiozne inštitucije, privatnost itn. Opozarjanje na »pasti neoliberalizma« ne pomaga, saj se vanje ujame vse, kar bi lahko postalo element humanizacije. Sleherni odpor v humanem se zlahka prikaže kot deviacija, ki rine proti toku. Izrinjenost v pogledu humanizacije je danes takšna, da človeškost razgalja v neki brezobličnosti, čeravno operira z brezštevilnimi vzori, nazori in vzorci.

5 Peter Trawny, *Die Autorität des Zeugen. Ernst Jüngers politisches Werk*, Matthes und Seitz, Berlin 2010. Založba je kot podnaslov knjige prvotno najavila *Ernst Jüngers politische Theologie*.

Bolj kot lik delavca se kot vsepričujoče prikazujejo slike in prilike potrošništva. Potrošnika ne srečujemo le v nakupovalnih središčih, marveč se človeškost v slehernem položaju in razpoloženosti daje na razpolago z namenom, da bi razpolagala. Kot da bi življenje žrlo samo sebe in da se pri tem edino občuti kot življenje. Za njegovo mobilizacijo danes zadostuje že navaden »mobi«, za totalitarizem zadostuje že »mali užitek«. Vsakdanjost zapolnjujejo filmski, reklamni ter drugi popularni in populistični »liki«. Sicer pa je lahko vsak sebi svoja »faca«, če ne drugače, na Facebooku. Lahkotnost, s katero horoskopi družbenega razvoja danes operirajo s »konkurenčnostjo«, »družbo znanja«, »humanimi viri«, »multikulturnostjo«, »solidarnostjo« itn. govori sama zase s preračunljivostjo, ki premore bore malo gospostva in toliko več podložnosti.

Ta podložnost je posebne vrste in kaže, ne le kako človeški *subiectum* (podloga) funkcionira, marveč da je dejansko vse na funkcioniranju in da se funkcije prevzema brezpogojno. Ko je nekomu ponujena funkcija, se brez pomisleka odpove slehernemu prepričanju, senzibilnosti, vsemu, kar bi ga sicer izpolnjevalo, prispevalo k njegovemu počutju ali mu dajalo občutek, da je z drugimi, vse to in še več je pripravljen opustiti nekdo, ki se mu nalaga funkcija, da se troši v njej. Tega podložništva ne more spremeniti nobena morala, ker je zunaj njenega dometa, ravna se po instinktu.

Glede na to stanje sveta, ko je vsa produkcija postavljena v funkcijo trošenja, ko se je proizvajalec preobrazil v potrošnika, ko je iztrošena tudi možnost humanizacije, se seveda lahko vprašamo, kaj še preostane od tiste zgodovinske veličine, ki jo je Jünger zaznal v liku in gospostvu delavca? Ali ni povsem razveljavljena? Tako se zdi, kolikor spregledamo videz in navideznost, ki to veličino ne le spremlja, marveč jo celo omogoča kot samo sebe postavljajočo moč. Gre za bistveno navideznost, v katero moč odeva samo sebe. Karkoli je v tej moči, izgubi svojo bistvenost. Zato trošenje določa sleherno obliko proizvodnje. Kaj prinaša dobiček in izgubo, je za moč, ki ji je zgolj do učinka moči, vseeno. Vseenost predstavlja celo ključen učinek neznanskega učinkovanja, tako da vsi liki, vključno z likom delavca, krožijo v vračanju enakega, kjer brezbistvenost prevzema karakter večnosti. To zadevno stanje lahko opišemo kot stanje nihilizma. Gianni Vattimo ga takole opredeli: »Če sledimo rdeči niti vezi med nihilizmom in vrednotami, lahko rečemo, da je nihilizem po ničejansko-heideggrovskem pojmovanju obraba uporabne vrednosti v menjalno vrednost. Nihilizem ne pomeni, da je bit povsem v oblasti subjekta, temveč da se je bit

6 Gianni Vattimo, Konec moderne, prev. S. Kutoš, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1997, str. 25.

povsem razkrojila v dis-kurzu (discorrere: pretoku) vrednosti, v nedoločnih spremembah obče ekvivaletnosti.«[6]

Vprašanje je, ali se je Jünger, predvsem v razgovoru s Heideggrom, s tem stanjem nihilizma soočil do te mere, da bi v njem uvidel odločilne konsekvence za oblastni lik delavca kot postave subjektivitete. Tega sicer ne gre obravnavati kot miselni spodrsljaj, marveč bolj kot premoč navideznosti v moči, ki diktira mobilizacijo vsega bivajočega. Jünger v prej navedeni opredelitvi dinamike lika poudari, da se »pod tem gibanjem skriva mirujoča bit«. A kaj pomeni mirujoča bit, ki se prevaja v gibanje? Kaj če bit ne ostaja kot temelj, marveč *izostaja* in ta breztemeljnost poganja celotno mobilizacijo? Če produkcijo razumemo kot privajanje bivajočega do njegove biti, potem je določilnost trošenja nasledek izostajanja biti, ki sprosti neskončno odvajanje bivajočega po bivajočem, ne da bi dospelo do biti. Eno je torej zreti »mirujočo bit« kot *identiteto* bivajočega, drugo pa *v razliki* do tistega, kar kot bivajoče stopa v funkcijo dobivanja na moči. Tako tudi identifikacija delavca z likom kot identitetno predpostavljeno bitjo izključuje razliko: brez lika je človeškost delavca – ker je izključno z njo postavljena – nična. Če se vprašamo, kaj je bistveno na liku, nikoli ne dobimo določnega odgovora, ker lik sebe postavlja kot bistvo. Nima funkcije, ker sam po sebi predstavlja funkcijo. In »bistvo« samo je zgolj postavljanje v funkcijo predstavljanja vsega brez razlike. Kaj pomeni to, da *lik predstavlja nekaj*, s tem da sploh *pred-stavlja*, se pravi, da je *ta* moč predstave?

»Lika« ne moremo razumeti iz katerekoli likovnosti ali oblikovnosti, marveč predvsem kot identitetno predpostavljajočo bit. Pri tem se lahko opremo tudi na pomensko osnovo nemške besede »Gestalt« (iz glagola »stellen«, »postaviti«), ki ne imenuje le »lika«, pač pa tudi »postavo«, »obliko« in »podobo«. V času nastanka *Delavca* se je »teorija lika« že dodobra uveljavila v psihologiji, religiologiji, filozofiji, zgodovinopisju itn. Splošna opredelitev »lika« sega še k Aristotelu: lik kot celota je več kot vsota svojih delov. Vendar pa ta opredelitev ne pove veliko, če razmerje med celoto in deli vzamemo zgolj formalno, ne pa organsko. Gre namreč za živo povezano razmerje, kar pomeni, da je za prehajanje med celoto in deli zmeraj potrebno vložiti neko delo oziroma

7 Tako Jünger v zvezi s svoji razpravo *Typus, Name, Gestalt* iz leta 1962 pripomni: »'Tip, ime, lik' se še enkrat vrne k bistvu teme. Da bomo lahko zaznavali like ali 'izkustva', kot je temu rekel Goethe, potrebujemo opremo, ki bo radikalnejša od opreme najnaprednejše optike, kajti vselej moramo gledati in opisovati ali celo slikati le signaturo likov in ne njihovo esenco. Ko oko sprejme vase znamenja v vsem njihovem silnem izobilju, se mora zapreti, da bo lahko dobilo predstavo o enotnosti, ki pa lahko vselej ostane le približna: skrito in mirujočo nasprotno podobo nenehno krožečega sveta. Semkaj sodi tudi Goethejev odpor do očal, mikroskopov, teleskopov.«

energijo, sicer smo brez *vtisa.* Lik zaznavamo, spoznavamo, čutimo, vohamo, slišimo, gledamo, se ga spominjamo, ga hočemo, ustvarjamo, ljubimo, slavimo, sovražimo itn. V vseh možnih načinih njegove predstavitve pa lik ostaja to, kar sam predstavlja.[7] S tem ko sam po sebi predstavlja, se vtisne v nas in presega vsa možna »vtisnjenja« v neki predpostavljeni delo-tvornosti, ki jo lahko dojamemo kot *nadrejenost* tistega, kar vtiskuje, in *podrejenost* tistega, kar se na tej podlagi odtiskuje. Ključni pri liku sta ravno ta *red* in *hierarhija*, ki ju vzpostavlja, oziroma, če govorimo z Nietzschejem, *rang moči*, ki določa tudi tipologijo človeškosti.

Ko Jünger ugotavlja, da »meščanska doba ni bila sposobna videti delavca v hierarhiji, kot jo določa lik, ker ni imela pravega razmerja do sveta likov«, ne napotuje na »razredni boj«, marveč na vzpostavljanja *reda*. To kaže na posebno povezavo med totalnostjo lika in mobilnostjo dela, ki ženeta totalno mobilizacijo. Za današnjo potrošniško družbo bi težko rekli, da ni sposobna razmerja do lika, saj je tako rekoč obsedena s podobami, vzorci, idoli in sleherno predstavnostjo. A lik delavca odlikuje pred-stava moči same. V tem zgodovinsko odstopa in tudi prestopa zgodovino. Lik in gospostvo delavca nista omejena na delavstvo. Kot celota, ki presega svoje dele, vrši totalno nalogo, uveljavlja višjo pravičnost, ki presega boj za delavske pravice, razliko med delom in kapitalom itn., ki naposled presega tudi, kar človek lahko naredi iz sebe.

Lik delavca presega človeško in daje pečat novi dobi, ki jo je Junger v svojih poznejših spisih skušal določiti kot dobo zemeljske revolucije po koncu zgodovine. Lik delavca s tem pridobi ne le nadzgodovinski, pač pa tudi čezgodovinski pomen:

> Izza reprezentacije svetovnega duha stoji materija in ne ideja. Teorija ne določa resničnosti, kot to pogosto in odločno poudarja Hegel, pač pa resničnost rojeva ideje in se sama od sebe spreminja. Njeni prisili se uklanja celo tehnično izumljanje in konec koncev ni niti nekaj izmišljenega niti nekaj naključnega.
> S tem se ujema pojmovanje materije, ki nas vodi v čas pred Platonom – ni materialistično, temveč materialno. Tega se lotevam v knjigi 'Ob zidu časa'. Lik je bolj podoben Leibničevi monadi kot pa Platonovi ideji in je bližji Goethejevi prarastlini kot pa Heglovi sintezi. Delavec je titan in s tem sin Zemlje; kot pravi Nietzsche, sledi njenemu smislu, in sicer tudi tam, kjer se zdi, da jo uničuje. Vulkanizem bo še naraščal. Zemlja ne bo proizvajala le novih vrst, temveč tudi nove rodove. Nadčlovek še šteje k človeški vrsti.

To, da Jünger pri opredelitvi lika v enem navaja Platonovo idejo, Leibničevo monado, Goethejevo prarastlino in Heglovo sintezo, izpričuje metafizično

določenost njegovega pojmovanja lika. V vseh navedbah gre za bit, ki je močnejša od biti same, je, rečeno s Platonom, *epekeina tes ousias*. Ta primarna moč ne deluje več v nadčutnem in idealnem, marveč, kakor poudari Jünger, v materialnem, tehničnem, zemeljskem, titanskem, nadčloveškem in delavskem. S tem metafizičnim obratom se spremeni tudi pojmovanje materije, kot ga zastopajo različni materializmi in energetizmi; materija je tu razumljena v smislu samopostavljanja, v skladu s katerim se morajo spremeniti vse zgodovinske inštitucije, njihovo vlogo pa prevzema tehnika, ki jo Jünger opiše kot »delavčevo uniformo«. Uniformo v tem smislu, da unificira načine njegove prezentacije. Materialno samopostavljanje, v funkciji katerega je tudi tehnika, je po svoji naravi takšno, da človek ni več nobena mera za to, kar njega samega postavlja. Da se človek iz te osnove vedno znova organizira, ne le v družbenem smislu, marveč tudi v lastnem organizmu, izdaja ekspanzijo subjektivitete.

Čeprav se lik delavca s svojim gospostvom in herojstvo postavlja nad- in čez-zgodovinsko, še vedno vztraja v zgodovini subjektivitete. Njegova »velika predstava« je podložna moči pred-stavljanja, ki se objektivizira v tehniki. Jünger v razpravi »Gozdna hoja« iz leta 1951 ob liku delavca in liku neznanega vojaka, ki sicer zaznamuje njegova najzgodnejša literarna dela, razvije še lik *gozdohodca* (Waldgänger), ki je »uposamljen in brezdomen v velikem procesu«, je v izgubljenem položaju, a kljubuje, njegovo uporništvo »je v izvirnem razmerju do svobode«.[8] Lik gozdohodca vključuje neki odpor, ki vznika iz človeške eksistence same, iz njenega temnega gozdnega okrožja. Gozdohodec je bolj protilik kot lik, bolj anarhičen kot hierarhičen, bolj avtor kot akter. Vendar se še vedno ni osvobodil lika, hierarhije in avtoritete. Zdi se, da nam šele to zavedanje da misliti tisto, kar je brez lika, ravni in ranga, kar ne predstavlja ničesar in je brez moči, spada pa k obličju človeškega.

8 Ernst Jünger, »Der Waldgang«, v: *Sämtliche Werke* 7, Stuttgart 1980, str. 306.

Anton Mlinar

SVOBODA 'NA ROBU': KAJ IMA DIETRICH BONHOEFFER POVEDATI O SVOBODI?

Uvod

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) je eden najbolj znanih protestantskih teologov 20. stoletja, eden predhodnikov kasnejšega *Ekumenskega sveta cerkva* (ustanovljenega 1937) in vnet pristaš *Izpovedujoče cerkve*, opozicijskega gibanja znotraj nemške Evangeličanske cerkve, ki je zavrnila sodelovanje s Hitlerjem. S 24 leti doktoriral in se še isto leto habilitiral (*Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*) ter začel poučevati na berlinski univerzi. Po nastopu nacizma (1933) se je že aprila tega leta javno izrekel proti novemu režimu. Jeseni tega leta, potem ko je vrh Nemške evangeličanske cerkve sprejel t. i. Arijske paragrafe (6. sept. 1933), je sklenil izstopiti iz nje. Namesto izstopa je sklenil organizirati notranjo cerkveno opozicijo ter se javno izrekel, da je pripravljen na mučeništvo. Zaradi napetosti znotraj cerkve je dve leti preživel v Londonu kot župnik v Angliji živeče nemške skupnosti. Ko se je vrnil, se je v pridigarskih seminarjih v Finkenwaldu (1935–37) izrecno zavzel, naj postanejo človekove pravice prepoznavna temeljna drža evangeličanskega cerkvenega življenja. V knjigi *Posnemanje* (*Nachfolge*, 1937) je ta stališča predstavil kot praktično teologijo ter s tem postavil temelje kasnejši *Etiki* (v referenci odslej *E*) ki jo je začel pisati leta 1939. Leta 1938 se je priključil odporniškemu gibanju (vodil ga je W. M. Canaris), 1940 mu je oblast prepovedala govoriti, leto kasneje pa še pisati. Po dveh neuspelih poskusih atentata na Hitlerja (13. in 21. marca 1943) je bil 5. aprila 1943 aretiran; zaprli so ga v berlinski zapor Tegel. Potem ko je naslednje

leto spodletel atentat, ki ga je vodil Claus Schenk Graf von Stauffenberg (20. julija 1944, operacija Walkira), je tajna policija (Gestapo) poskušala z atentatom povezati tudi Bonhoefferja (in z njim še nekatere druge iz Canarisove skupine, med drugim Hansa von Dohnanyija) ter ga 8. oktobra zaprla v prostorih svoje centrale v Berlinu. 7. februarja 1945 so ga premestili v taborišče Buchenwald, kjer so ga 8. aprila na insceniranem procesu obsodili na smrt, naslednjega dne pa v taborišču Flossenbürg usmrtili z obešanjem.

V času od aretacije do vse pogostejših zasliševanj tajne policije se je Bonhoeffer lahko še dopisoval in prejemal literaturo. Zadnje pismo je datirano s 17. januarjem 1945. V času, ko je bil zaprt v zaporu Tegel, je veliko pisal. Nastajali so tudi fragmenti *Etike*. Eberhard Bethge jo je v knjižni obliki prvič izdal že leta 1949, a odmeva nanjo skoraj ni bilo. Potem ko je leta 1951 izdal Bonhoefferjeva pisma iz zapora s pomenljivim naslovom *Odpor in predanost* (*Widerstand und Ergebung*) (v referenci odslej *OP*), se je povečalo tudi zanimanje za njegovo *Etiko*. Medtem ko je urejal druge Bonhoefferjeve spise, se je Bethge posebej posvetil dopolnjevanju oziroma razvrščanju fragmentov *Etike*, ki niso bili uvrščeni v prvo izdajo. V obdobju do leta 1963 se ni zgodila rekonstrukcija tekstov, tako da je tega leta izšla šesta izdaja prvotne zasnove iz leta 1949. Potem ko so sta bili v začetku osemdesetih let v Oxfordu (v organizaciji Clifforda Greena) in Halleju (v organizaciji Ernsta Feila) dve odmevni konferenci o Dietrichu Bonhoefferju, se je našlo še veliko drugega pisnega gradiva. Ko so leta 1985 postali dostopni nekateri deli državnega arhiva v Koblenzu, se je dokončno izoblikoval načrt ureditve in izdaje vseh Bonhoefferjevih del. Pod uredništvom E. Bethgeja je do leta 1999 izšel celoten Bonhoefferjev opus v 17-ih zvezkih. Rezultat tega projekta je bila tudi izdaja Bonhoefferjevih del brez kritičnega aparata (6 zvezkov), katere 6. zvezek je *Etika*. Pri tej sta poleg E. Bethgeja sodelovala zlasti Herbert Anzinger in Ilse Tödt. Čeprav ni znano, koliko Bonhoefferjevih zapisov se je izgubilo po juliju 1944, zlasti tudi tistih, ki jih je pisal za *Etiko*, so biografi presenečeni, da se jih je sploh toliko ohranilo.

K t. i. »mitu Bonhoeffer« so največ prispevala pisma v knjižni izdaji z naslovom *Odpor in predanost* (*Widerstand und Ergebung*). Leta 1974 je izšla v hrvaškem prevodu. V slovenščini je leta 2005 pri Mohorjevi družbi izšel izbor iz filozofskih in teoloških del pod naslovom *Odgovornost in svoboda* (odslej *OS*), večinoma vzetih iz *Etike*. V cobissu je na ime »Bonhoeffer« deset zadetkov. Val zanimanja za tega avtorja do nas ni segel.

Zakaj torej Bonhoeffer v kontekstu »krize svobode«? Morda bi bilo treba vprašati, zakaj šele zdaj? Morda bi se lahko tudi vprašali, kakšen pečat bi dal protestantski filozofiji in teologiji, če ne bi bil obsojen in umorjen. Čeprav se

odmika od običajne teološke (protestantske oziroma katoliške) etike, je Bonhoefferjeva *Etika* je predvsem teološko delo. Ta odklon je mogoče spremljati skupaj s terminološkim razvojem. Zato ne preseneča, da je bil Bonhoeffer znan kot eden najbolj pronicljivih teoloških avtorjev svojega časa. Kljub temu je njegova *Etika* ostala nezapažena. Razlog za to morda tiči v vsaj dveh dejstvih: prvič, da je njegova etika, in s tem predvsem pojmovanje svobode, rasla bolj iz njegove izkušnje kot iz filozofske refleksije (čeprav nekatere pojme pripisujejo njegovemu študiju Wilhelma Diltheya), in drugič v t. i. *novem mišljenju*, ki si ga je zamislil Franz Rosenzweig (v članku *Das neue Denken*, 1925) in je imelo v nemškem prostoru dokaj velik odmev, a je razmeroma hitro zamrlo, ker je bil Rosenzweig judovskega rodu. Rosenzweig je predvideval skorajšnji odprt medverski dialog in široko angažiranost vseh veroizpovedi v družbeni prenovi. Za kako idealističen načrt je šlo, pripoveduje zgodba o ustanovitvi revije *Die Kreatur* (z Martinom Bubrom, Viktorjem von Weizsäckerjem in Josephom Wittigom, 1926), ki je bila po treh letih 1929 ukinjena. Povod za ukinitev je bilo izobčenje Josepha Wittiga, ki se je kot katoliški duhovnik družil z Judi in protestanti. Velik del te zagnanosti je prepoznaven tudi v Bonhoefferjevem opusu.

V predstavitvi Bonhoefferjevega pojmovanja svobode se bom dotaknil treh vprašanj: zgodovine Bonhoefferjeve etike ter z njo povezanega pojmovanja svobode, zanj značilne želje po nereligiozni razlagi krščanstva ter zanj značilne umestitve svobode na mejo med *predzadnjim* in *zadnjim*. Nekatera spoznanja bom poskušal tematizirati z vidika današnjega nevrobiolškega tolmačenja svobode.

1. Zgodovina *Etike* in pojmovanje svobode

Z današnjega zornega kota je premik etične paradigme razlog za ponoven razmislek o Bonhoefferjevi etiki »od spodaj« (Tödt, 1995: 6). Ta vzorec kritičnosti do etike »od zgoraj«, ki sicer ni popolna novost v zgodovini moralne filozofije, vsekakor pa je nova njena ostrina glede na birokratsko izmikanje odgovornosti, ki je postalo rutinsko, se ponovi pri Hannah Arendt, konkretno v njeni interpretaciji Charlieja Chaplina (*Osumljenec*, izšlo posthumno v *Die verborgene Tradition*, 1976), v *Nekaterih vprašanjih moralne filozofije* (*Responsibility and judgment*, 2003: 49–146) oziroma v *Osebni odgovornosti pod diktaturo* (*Responsibility and judgment*, 2003: 18–48) ter nekaterih drugih tekstih, ki jih je Arendt pisala v kriznih letih 1965 in 1966 (Vietnam). V njih je zaznati isto kritičnost do etike »od zgoraj«, ki ji Arendt pripisuje odgovornost

za totalni kolaps moralnih standardov (Arendt, 2003: 34). Bonhoeffer ugotavlja, da je izginila socialna sfera etike in je zavladalo izogibanje odgovornosti. Zato je svoboda lahko le »od spodaj«, z osebno udeležbo. To ne pomeni le, da svobode ni mogoče razumeti brez osebne zgodovine (W. Faulkner: »Preteklost ni nikoli mrtva, ker ni nikoli preteklost«), pač pa da gre v svobodi za posebno aplikacijo (utelešene) zgodovine v smislu pogosto ponavljanega stavka Georga Santayane: »Tisti, ki si ne morejo zapomniti preteklosti, so obsojeni, da jo ponavljajo« (*The life of reason*, 1905). »Dejstva se vračajo domov k počitku; edini način, da ostanemo zvesti svojim koreninam, je, da ne sramotimo 'grešnih kozlov', pač pa da dejstvom iz preteklosti izrečemo dobrodošlico« (J. Kohn, v: Arendt, 2003: IX). Moralni propad ni bil posledica nevednosti ali šibkosti ljudi, ki so razmišljali o moralnosti, pač pa neadekvatnost akademskih vprašanj o etičnem sistemu in standardov razsodnosti. »Vzrok temu ni v etičnem ravnodušju našega časa, kot bi si morda mislili, temveč prav nasprotno: v zahodnem svetu še nikoli doslej ni bilo takšne stiske zaradi obilice resnično konkretnih etičnih vprašanj« (*OS*, 52). Zanimanje za teoretično etiko je zato po njegovem odveč.

Bonhoeffer je nameraval svoje videnje svobode predstaviti v posebni knjižici. Z njo je hotel narediti nekakšno *bilanco krščanstva* v svetu, v katerem se zlo pojavlja v krutih in izostrenih oblikah, in ugotoviti odgovornost krščanstva za to. O tem se je ohranilo le nekaj fragmentov, ki so danes del *Odpora in predanosti* (1974: 169–174), deloma del *Etike* (vsebovane tudi v *OS*, 101–104). Dejstvo, da ta namera skoraj sovpada s tretjim poskusom atentata na Hitlerja, je vplivalo na to, da ima svoboda po njegovem tri imena: disciplina, dejanje, smrt. Svoboda je intimna atmosfera razmišljanja o sebi in svoji življenjski poti, obvladovanje (soglasnost) svojih čustev in poslušanje telesa, da lahko greš naproti cilju. Ne dosežeš je tako, da storiš samo to, kar je prav; poudarek je na dejanju, ne na moralnosti; bojazljivo oklevanje je želja doseči več, kot je mogoče. O *dobrosti* dejanja naj sodijo drugi. Svoboda je tudi trpljenje, ko vidiš neuresničene načrte in nedokončana dejanja, medtem ko jih izročaš v močnejše roke. Najvišji blagor na poti k svobodi pa je smrt. Sname ti verige, podre zidove telesa, da lahko zagledaš, kar ti na zemlji ni bilo dano videti. Tak je najbolj značilen Bonhoefferjev tekst o svobodi (v pismu, ki ga je 28. julija 1944 pisal prijatelju E. B.). Potem ko govori o svetopisemskih osebnostih, ki jih je zaznamovalo trpljenje, pravi: »K svobodi nas ne vodi samo delo, pač pa tudi trpljenje. Osvobajajoče znamenje trpljenja je, da se lahko človek popolnoma preda v božje roke. V tem smislu je smrt krona človeške svobode. Naše delo navdihuje vera le tedaj, ko razumemo trpljenje kot nadaljevanje svojega dela,

kot vzpenjanje k svobodi. Zdi se mi, da je to zelo pomembno in tolažilno« (*OP*, 172). Svoboda najde izhod iz brezizhodne situacije (Buber, 1983). Med teologi se je temu pojmovanju približal Pavel Nikolaevič Evdokimov, ki je ikonografijo razumel kot povezavo svobode in lepote v iskanju rešitve. »Lepota bo rešila svet« (Evdokimov, 1990: 11) je sicer stavek iz *Idiota* (Dostojevski).

Z ozirom na to bi lahko preverili dva značilna Bonhoefferjeva teksta o svobodi: v zvezi s samomorom (*E*, 168–174) in odgovornostjo (*E*, 247–252; *OS*, 101–104). Na številnih drugih mestih svobodo omenja sporadično.

Ko govori o *samomoru*, pravi naslednje: za človeka, ki življenja ne doživlja kot dar, je življenje neznosno breme; kolikor je breme, ga ne more nikomur podariti; lahko ga edino uniči. Samo svoboda daje človeku pravico živeti. To poudarja zoper Heideggerjevo *tubit*, v kateri se človek umeva le iz sebe. Bonhoefferju se zdi to (tako) spraševanje o sebi zavlačevanje spričo nalog, ki jih mora uresničiti z dejanji. Filozofu kot teolog, a svoje stališče poskuša utemeljiti tudi kot filozof. Po njegovem je človekovo vpraševanje o samem sebi neiskreno, ker človek to mejo končnega vleče sam in razmišlja obrnjen sam vase zunaj časa. Po Bonhoefferju je lahko »končno bitje« le rezultat naloge, da na svoji meji »dovoli vdor neskončnega« (*OS*, 12). Kot teolog si zato postavi vprašanje o človeku Jezusu, ki je brez razmišljanja odgovoril na božji klic. »Kogar pokliče Bog, ta je bistveno človek« (*OS*, 15). Človekova enotnost je v tem, da samega sebe razume kot neskončno bitje, se pravi da si ne le postavlja vprašanj o sebi, pač pa da tudi *je* ves na tej meji, da lahko sliši božji klic. Ker je torej le Bog tisti, ki pozna človeka, so lahko razlogi za samomor povsem osebni, ko človek potegne črto (mejo) sam brez ozira na druge. Za Bonhoefferja je samomor dejanje svobode, toda v fazi svoje zagledanosti vase (brezčasnosti). Zato samomora ni mogoče zavračati pred tribunalom morale, pač pa pred Bogom. Samomor je dejanje nevere, ki človeka slepi, da ne vidi, kaj mu ponuja svoboda, in da ga to ne bo rešilo pred vprašanjem skrajne meje, smrti. V samomoru se torej zlorablja pravica so smrti, kajti smrt brez vere (svobode) je le senca dejanja (*action*); je poskus samoopravičenja, ki ga ima Bonhoeffer za znamenje Heideggerjeve *tubiti*. Bonhoeffer je zagovor samomora in ugovor proti njemu povezal s percepcijo *prostora-časa* (dogodka). Samomor potemtakem ni dogodek.

V zvezi med odgovornostjo in svobodo (*E*, 247–252) je v ospredju nagovorjenost (poslušanje), brez katere ni odgovornosti. Svoboda je tretji element, ki je v dejanju vez z Bogom, se pravi z opravičenjem, v katerem je prava svoboda. Teološki okvir je hkrati tudi antropološki: svoboda je dejanje, ki se izvrši v nepoznavanju dobrega; nobenega poskusa opravičenja ni, tako da bi lahko kdo rekel, da ravna prav ali dobro. Je dogodek. Spoznanje pride na koncu, a

ne kot krona, marveč kot katarza (*E*, 124). V tem je vključeno razmerje med odgovornostjo in poslušnostjo, pa ne v obliki običajne povezave poslušnosti s podrejenostjo, pač pa – ravno nasprotno – za poslušnost (poslušanje) kot pot k svobodi. V moderni državi oziroma v razvitih institucionalnih razmerjih se je to razmerje razumelo tako, da je elita imela pravico do svobodnega dihanja, medtem ko ji je večina lahko delegirala odgovornost z ne-odgovornim ravnanjem. Življenje običajnega človeka je »postalo etično relativno nenevarno; [toda] človek, ki je že od začetka vključen v to načelo, je v etičnem smislu kastriran, odvzeta mu je ustvarjalna etična moč, svoboda« (*OS*, 103). To je komaj mogoče povedati bolj jasno, kot je to povedala H. Arendt z analizo Eichmannove »votle« osebnosti (Arendt, 2007) oziroma navideznega »manjšega zla«, ki se je znašlo med morebitnimi »opravičili« *ne-dogodka*. Manjše zlo namreč ne obstaja (Arendt, 2003: 36). Po Bonhoefferjevem mnenju je javna odgovornost (odgovornost ljudi v javnosti) hkrati preozek in preširok horizont za oceno odgovornosti oziroma svobode. »Kjerkoli človek sreča človeka, tudi v poklicnem življenju, tam se rodi prava odgovornost in tako nastalih odgovornih odnosov ne more odpraviti noben sistem pravil« (*OS*, 103). Medtem ko je to razmeroma jasno v odnosu med odgovornostjo in poslušnostjo, je težje razumljivo v odnosu poslušnosti in odvisnosti. »Nikakor pa odnos odvisnosti ne izključuje svobodne odgovornosti sam po sebi« (*OS*, 103 sl.). Bonhoeffer to pojasnjuje z odnosom med Jezusom (poslušnim) in Bogom (svobodnim), pušča pa odprto vprašanje odgovornosti. Zanj to ni teološka odmaknjenost, pač pa edina možna oblika svobode, ki človeka usposobi za svobodno dejanje, in sicer tako, da ne zanika nobene kulturne ali naravne razsežnosti življenja. Poudarek je na dejanju. »Poslušnost slepo sledi, svoboda ima odprte oči. Poslušnost deluje in ne sprašuje, svoboda sprašuje po smislu. Poslušnost ima zvezane roke, svoboda je ustvarjalna. V poslušnosti človek sledi božjim zapovedim, v svobodi človek ustvarja nove zapovedi« (*OS*, 104). V bistvu gre za tri med seboj neločljive elemente, ki omogočijo novo dejanje. Človek odgovornosti je – razpet med poslušnostjo in svobodo – pogumen, da svojega dejanja ne opravičuje, temveč sodbo o njem prepušča drugim (oziroma Bogu).

2. Nereligiozna razlaga krščanstva

V ozadju Bonhoefferjeve teološke etike in moralne filozofije je čutiti (vsaj) dve želji: kako *nereligiozno* razložiti krščanstvo in (2) kako povezati med seboj krščanske cerkve ter ustvariti pogoje za medverski dialog o vprašanjih sodobnega sveta. Z nereligiozno razlago naj bi teologija oziroma pripadnost krščan-

stvu ne bili pretveza za izmikanje odgovornosti, pač pa šele – kot dogodek vere – kvalifikacija, da se postavita »na stran sveta proti njegovim tožnikom« ter ravnata povsem svobodno. V tem je njegovo stališče do Heideggerjevega antropološkega vpraševanja oziroma njegov očitek Heideggerju, da vprašuje po tem, kar že ve, to pa je nesmiselno. Stopnjevanje te zavesti – ki je zanj nesmiselna – človeku »dovoli«, da z njo posili svet. Bonhoeffer se ni hotel zapletati v polemiko. Njegovo spraševanje ima marveč za cilj dospeti do točke, na kateri se svobodno dejanje izkaže kot odpoved vedenju o sebi in o dobrem, ki ga hoče doseči, če hoče narediti korak naprej. Korak naprej, torej dejanje. To je skrajna meja, ki mu preprečuje, da bi absolutiziral samega sebe (*OS*, 13), potrebuje pa nereligiozno interpretacijo. Problem religiozne interpretacije je povsem podoben vprašanju o človeku, ki zavaja s tem, da išče, kar je skrila sama. Bonhoeffer pojma nereligiozne interpretacije ni natančneje pojasnil. Lahko da je šlo za filozofsko razlago, lahko pa tudi za – za tisti čas – dokaj smelo prevedbo relativnostne teorije v zgodovinsko razsežnost *dogodka* (prostora-časa). Po tej logiki etika ni normativni sestav, pač pa zgodba, ki se vrača k človeku kot neizpodbitna izkušnja.

Četudi smo lahko skeptični do Bonhoefferjeve svobode kot dejanja, tako da je mogoče človekovo življenje razumeti šele v retrospektivi, ni mogoče spregledati izkušenjske pomembnosti, da lahko človek sebe razume le v dejanju, namenjenem konkretnemu človeku/družbi (*actus directus*). Pristno razmišljanje je za Bonhoefferja doma v konkretnem občestvu, ki dejanskih razmer ne racionalizira s pomočjo kategorije možnosti, pač pa z izkazovanjem pozornosti.

Svobodnega dejanja ni mogoče napovedati; ne zgodi se iz pogodbenih razlogov niti ne znotraj normativnih okvirov; svoboda – v dejanju – suspendira postavo in ji s tem da veljavo. Suspenz etičnega pomeni, da je etika rezultat dejanja, ne njegov pogoj. Prvenstveno ne gre za to, da naj bi abstraktno (refleksivno) vedeli, kaj je dobro in kaj ne – in storili dobro –, pač pa da bi se uresničilo svobodno dejanje, in sicer v odgovornosti. Za Bonhoefferja je etika, ki ni rezultat dejanja, ločena od življenja (*E*, 214 sl.) in je kot taka znamenje, da je z refleksivno razlago svobode nekaj narobe. Kaj se torej izkaže? Izkaže se, da na svetu ni niti ene norme, ki bi zmogla proizvesti dejanje. Dejanje se torej lahko zgodi le mimo norm, svobodno. Dejstvo, da je *moralnost/dobrost* dejanja prepuščena sodbi drugih, je za Bonhoefferja tolažilno, in sicer zaradi nereligioznega tolmačenja krščanstva. Jezus, katerega osebnost je v središču njegovega zanimanja (*E*, 279 ss.), prav tako ne izbira med dobrim in slabim; če bi namreč to vedel in svoja dejanja pogojeval s spoznanjem o dobrem in sla-

bem, ne bi storil, kar je moral storiti. Bonhoefferju je Kristusova oseba merilo, ne v smislu posnemanja, pač pa v smislu soočenja; zanj je namreč pomembno, na kakšen način bo dejanje, tudi obremenjenost z njim (greh), postalo del njegove celotne zgodovine, s katero stopa pred Boga.

Ker dejanje ni možnost med drugimi možnostmi, naj človek ne bi izgubljal niti trenutka za razmišljanje o dobrem in slabem, kajti to refleksivno spoznanje bi lahko postalo ovira za dejanje. »Ko daješ miloščino, naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica …« (Mt 6,3). »Človek, ki /.../ ve za svojo dobrost, ne pozna nikogar« (*E*, 280). Nasprotno pa nevednost o dobrosti ni sinonim površnosti, pač pa je znamenje nerazdeljenosti osebe.

V ozadju Bonhoefferjeve namere nereligiozne razlage evangeličanske izkušnje krščanstva je mogoče videti celoten preplet t. i. kulture zanikanja (*culture of denial*), hotene nevednosti, ki je postalo najtežje vprašanje pri razumevanju struktur človeškega zavedanja kot tudi pri delovanju družbenih ustanov. Če je bilo zanj nesprejemljivo, da se krščanstvo posreduje svetu s pomočjo »krščanske kulture« – ki jo ima za »leseno železo« (izraz je sicer Weizsäckerjev) –, je to ostrina njegovega odziva na to, da so kristjani (in krščanske cerkve) sodelovali z nosilci totalitarnega režima. Prav tako nesprejemljivo se mu zdi etično izročilo moralne filozofije, ki se zanaša na spoznanje, ki si ga je izdelala sama, in ga ne upa prekoračiti, čeprav bi ga morala in bi se šele s tem uresničila kot dejanje (*actus directus*). S tega zornega kota je mogoče razumeti Bonhoefferjevo kritiko t. i. svobode vesti, ki ni usmerjena na dejanje, temveč v določeno bit; s tem vest protestira zoper dejanje, ki bi ogrozilo enost tega človeškega življenja (na videz). Tako se človek znajde v groteskem položaju, ko načelo resnicoljubnosti odloča o dejanju, ki pogublja sočloveka. »Ko se torej upiram temu, da bi iz ljubezni do bližnjega postal kriv, sem v nasprotju s svojo, v dejanskosti utemeljeno odgovornostjo« (*OS*, 101). Kritika načelne (idealistične ali ideološko obarvane) morale se s tem še ne konča.

3. Zadnje in *predzadnje*

Eno ključnih vprašanj Bonhoefferjevega razumevanja strukturiranosti človeškega življenja – in tudi umeščanja teološkega in filozofskega diskurza v razumevanje svobode – je vprašanje, kako vključiti celotno človeško zgodovino v »opravičenje grešnika po milosti«. Izraz je tipično protestantski (*sola fide*), vprašanje pa je povsem človeško: ker Bonhoeffer ne govori o človeku *kot takem* (filozofska, teološka ali kaka druga refleksija o abstraktnem človeku), pač pa o lastnem zadržanju sredi zgodovine, v kateri sta »dolžina in širina življenja

strnjeni v en sam trenutek« (*E*, 120), se z eno samo potezo lahko zgodi vse ali vse prekliče. Za Bonhoefferja kot teologa je bilo ključno vprašanje opravičenja (*zadnje*) in božje zvestobe. Po tem ključu je razumeval judovsko-krščansko razumevanje zgodovine in zgodovino na splošno ter se tudi spraševal o prihodnjem življenju v Nemčiji, ko bo nacizem propadel. Vse to je *predzadnje*. Svoboda se uresničuje na pragu med *predzadnjim* in *zadnjim*, tako da ni nikoli sama. Če znova uporabimo paradigmo prostora-časa, je *zadnje* zgodovinska razsežnost *predzadnjega*.

Če pustimo ob strani striktno teološki okvir tega razmišljanja, ki poskuša odgovoriti tudi na problem izvirnega greha, se stik med *predzadnjim* in *zadnjim* izraža kot prelom, kot popolno razvrednotenje vsega, kar je bilo, tako da se povsem prepreči posnemanje kakega vzora z namenom doseči to *zadnje*. V protestantskem svetu se s tem utemeljuje tudi zavračanje čaščenja svetnikov kot moralnih vzorov, kajti tudi ti so na točki stika z dejanjem izročitve razvrednotili vse, kar je bilo prej. Čeprav je po teološkem tolmačenju to *zadnje* – opravičenje – dar, je zanj potrebno dejanje, in sicer izročitve (dejanje svobode), do katerega ne vodi nobena metoda. Izročitev na neki način razvrednoti to, kar je bilo, in sicer s samim dejanjem. Razvrednotenje je torej relativni pojem glede na zadnje, v bistvu pa gre za to, da se na pragu pojavi *cel človek*. Ne gre za kronološko zaporedje; gre za to, da je v dejanju izročitve, ki je dejanje svobode, navzoča celotna osebna zgodovina osebe, ki se izroča. Če se na eni strani z dejanjem vse razvrednoti – predpostavljajoč, da človek ne ve za dobrost dejanja –, se na drugi strani nič ne zavrže, saj se izroči. Bonhoeffer se v tem navezuje na bistvo starozaveznega preroštva kot »napovedovanja preteklosti« (Buber, 1993). Za razliko od golega razkrinkavanja prikritih stvari (afer) gre preroštvu za to, da bi bila sodba o preteklosti pravična. »Vsak je moral prehoditi neko pot, moral se je prebiti skozi vso dolžino predzadnje reči, moral je pasti na kolena pot težo bremena – toda zadnja beseda kljub temu ni bila kronanje, temveč popoln prelom s predzadnjim« (*E*, 124). Zadnje dejanje je v najboljšem primeru rezultat celotnega življenja, toda ko opravičenje ni rezultat tega prizadevanja, sicer ne bi bilo več dar. Lahko bi ga sicer izračunali.

Kontekst je zgovoren, saj si Bonhoeffer niti ne predstavlja, kako bi lahko o svobodi zgolj razpravljal; svoboda je (novo) dejanje. Glede na prostorsko-časovno prepletenost se mu zdi nemogoče, da bi človek sploh lahko živel brez misli na to, da bi storil kaj povsem izvirnega. To zadnje – dejanje svobode – časovno ni vezano na zadnji trenutek življenja, toda v vsakdanji izkušnji, »ko bi moral izraziti zadnje in se raje odločim za predzadnjo človeško solidarnost« (E, 126), se vidi, da se taka priložnost nikoli več ne vrne.

Kaj je torej v (svobodnem) dejanju tako izzivalnega, da se človek zaradi občutka obvladovanja situacije odloči za videz svobode, se pravi za nekaj tipično *predzadnjega*? Bonhoeffer to pojasnjuje z dvema težnjama (s katerima se ne strinja): z radikalnim prelomom s preteklostjo, ki bi preteklost najraje uničil (pozabil), in kompromisnim prelomom, ki opravičuje podaljševanje sedanjih razmer v nedogled, nato pa pokaže na dejanski problem: *predzadnje* ne prenaša *zadnjega*, medtem ko ga *zadnje* sodi. Svoboda (dejanje) ni niti radikalna rešitev niti kompromis, pač pa dozorevanje »za konec«. Medtem ko »radikalizem sovraži čas, kompromis sovraži večnost; radikalizem sovraži potrpljenje, kompromis sovraži odločitev; radikalizem sovraži modrost, kompromis sovraži preprostost, radikalizem sovraži mero, kompromis sovraži brez mejnost; radikalizem sovraži resničnost, kompromis sovraži besedo« (*E*, 130), sta za Bonhoefferja pomembna oba vidika. Če se vsak zase sicer izključujeta, kot vodik in kisik, sta povezana med seboj temelj življenja. Povezana sta onstran njunega medsebojnega nasprotja, se pravi ob upoštevanju nasprotja, t. i. četrte dimenzije, ki je zgodovina.

Sklep

Čeprav Bonhoeffer o svobodi komaj kaj razmišlja v smislu refleksivnega – filozofskega ali teološkega – dejanja, se pravi o »premišljeni svobodi«, ki je v kontekstu njegovega življenja celo *contradictio in re*, lahko v njegovem načinu razmišljanja najdemo zanimive povezave z etičnimi vprašanji v okoljih, ki rasejo iz nove percepcije življenja kot *kognitivnega procesa*. Toda če se v kontekstu narativne etike dobro razume, da etika ni pogoj dejanja, pač pa njegov rezultat – da torej tudi svoboda ni pogoj, pač pa rezultat, sodba nad tem, kar je bilo (kar se je zgodilo) –, je treba vendar računati z več kot tristoletno prevlado dualističnega miselnega vzorca, ki se je naselil povsod in tako rekoč postal domač do te mere, da je lahko tudi etika kot sistem norm ter posledično tudi kot kontrolni sistem pripeljala do takih nesmislov, da se je kontrola nravnosti naselila celo v spovednicah. Ker je to predolga in preširoka zgodba – substancialni dualizem je danes kljub temu, da je kot paradigma presežen, še vedno zelo atraktiven, predvsem v prednosti, ki ga ima racionalno spoznanje v sodobni kulturi (s tem ne trdim, da racionalno spoznanje ni najvišji dosežek evolucije) –, bi rad nadaljeval oziroma sklenil to razmišljanje s ponudbo znanosti o življenju, zlasti nevrobiologije, ki trdijo da je v celotni dinamiki življenja – t. i. nelinearni dinamiki – nekaj, kar prehiteva zavestno (razumsko) spoznanje oziroma ga oskrbuje z nečim, brez katerega *ratio* ni sposoben

premakniti prsta. Telo je utelešena zgodovina. Ta vidik je pomemben iz dveh razlogov: prvič, znanosti o življenju razumejo etiko znanosti kot okvir urejenega in poštenega raziskovanja (naj bo ta zavest še tako ohlapna), drugič pa se iste znanosti sprašujejo, oziroma vprašujejo etike (moralne filozofe), kakšen pomen imajo nova spoznanja o življenju za etiko, se pravi za naše razumevanje etike, oziroma zakaj ga *nimajo*. Z naraščajočim poznavanjem telesne baze zavesti in upoštevanjem nelinearne dinamike, ki na neki način že predpostavlja preseženje dualistične paradigme – in ostaja le še kot dualnost (korelativnost) – pa ne le sprašuje, pač pa tudi ponuja.

Ponuja kaj? Če se za trenutek vrnem nazaj k nelinearnosti. Nelinearnost pomeni, da je v napredek življenja vključeno *nazadovanje*. V navideznem nazadovanju – smrti – je skrito sporočilo, ki ga ljudje v bistvu lahko razumemo le na osnovi rekonstrukcije preteklosti; šele na osnovi rekonstrukcije se vidi, ali je bila smrt dejanje ali poraz. Če je bila dejanje, potem je bila trenutek posredovanja sporočila, ki bistveno prehiteva racionalno (normativno) razumevanje, saj slednje utemeljuje. Pomislimo na divji ples muh enodnevnic, potem ko so v kratkem življenju uresničile svojo nalogo in posredovale življenje naprej. Lahko gre tudi za človeške zgodbe. Nelinearnosti torej ustreza Bonhoefferjevo tolmačenje svobode kot dejanja, ki je vsaj z nekega vidika ne-racionalno, ne-normalno, vsekakor pa predstavlja vključitev zgodovinske dimenzije v življenje.

In če zdaj pogledamo, kaj ponujajo znanosti? Najprej ponujajo možnost še večjega vplivanja na ravnanje ljudi (s kontrolo spomina in spominjanja, manipuliranjem svobodne volje in drugimi oblikami vplivanja), kar v humanistiki in družboslovju naleti na neodobravanje, toda ponujajo tudi boljše poznavanje biološkega temelja, na čemer sloni svobodna volja, spoznanje, spomin, etično ravnanje itn. Pri tem je pomembno zlasti dvoje: (1) da med zavestjo in telesnostjo ni več dualistične vrzeli, pač pa da ima zavest kot duševni/duhovni pojav prepoznaven biološki temelj, katerega značilnost je skoraj nezmotljiv sestav avtomatskih (nezavednih) odzivnih sistemov, ki kažejo na strukturo prostora-časa; (2) da je vloga telesnih označevalcev (*somatic markers*; Damasio, 2003) oziroma razširjene zavesti (*extended mind*; Levy, 2007) povsem enoumna podpora spoznavnim zmožnostim razuma. Če to drži, potem se v današnji znanosti odpira področje, ki bo morda sposobno inkorporirati t. i. kulturo zanikanja (*denial*), razen če se to že vnaprej ne zdi primer najbolj sofisticirane manipulacije.

Če se vrnem k Bonhoefferju in se vprašam, ali me življenje samo po sebi nagiba k naravnemu oziroma me brani pred nenaravnim, ki me ogroža, bom najbrž ugotovil, da Bonhoeffer ni pelagijanec in ga to ne prepriča. Pelagia-

nizem je na eni strani trdil, da je človek po naravi dober, na drugi strani pa se ni spraševal o smislu življenja oziroma je življenje razumel ahistorično. To dovoljuje drugo vprašanje: Je trditev, da življenju ne gre zgolj za ohranitev, pač pa za *kognitivni proces*, sploh še razumljiva v pelagianističnem prostoru? Po drugi strani pa Bonhoefferjevo zaupanje v dejanje poudarja ravno to, da je v tveganju, ki se lahko konča tudi s smrtjo, neki *plus* spoznanja, ki je več kot ekvivalent tveganja, in se vrača nazaj kot izkušnja. To je po njegovem svoboda. On jo sicer kot teolog imenuje tudi opravičenje. Zanimivo pa je, da se je v filozofskih, teoloških in družboslovnih krogih ob tem, s čimer se danes ukvarjajo znanosti o življenju, pojavil strah, da se s tem izgublja njihov *raison d'etre* v kozmosu znanosti. Toda nevrobiološka dognanja se niso pojavila kot konkurenca humanistiki ali družboslovju, pač pa kot utiranje poti spoznanju o človeku ter zlasti razumevanju njegove instinktivne etične odzivnosti. Dejstvo, da je mogoče odzive telesa na nekatere dražljaje zaznati prej kot odzive zavesti, na neki način postavlja pod vprašaj celoten sistem normativnosti, zlasti njegov kontrolni (ideološki) vidik. Spoznanj o biološki podstati t. i. duhovnih ali duševnih sposobnosti ne razumem kot orožja, pač pa kot orodje, ki se lahko izkaže pomembno pri razkrinkanju *kulture zanikanja* kot enega bistvenih problemov sodobnosti, tudi problemov svobode.

Literatura:

Bonhoeffer, Dietrich. 1974. *Otpor i predanje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Bonhoeffer, Dietrich. 1995. *Etica*. Casale Monferrato: Marietti.

Bonhoeffer, Dietrich. 2005. *Odgovornost in svoboda*. Celje: Mohorjeva družba.

Ackermann, Josef. 2005. *Dietrich Bonhoeffer - Freiheit hat offene Augen: Eine Biographie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Arendt, Hannah. 1981. *Il futuro alle spalle*. Milano: Il mulino.

Arendt, Hannah. 1998. *The human condition*. Chicago. University of Chicago Press.

Arendt, Hannah. 1998. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.

Arendt, Hannah. 2003. *Responsibility and judgment*. New York: Shoken Books.

Arendt, Hannah. 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.

Buber, Martin. 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.

Buber, Martin. 1983. *La fede dei profeti*. Casale Monferrato: Marietti.

Capra, Fritjof. 2003. *The hidden connections*. London: Flamingo.

Damasio, Antonio. 2003. *Looking for Spinoza*. London: Vintage.

Evdokimov, Pavel N., 1990. *Teologiga della bellezza: L'arte dell'icona*. Milano: San Paolo.

Kitcher, Philip. 2010. Two forms of blindness: On the need of both cultures. V: *Technology in Society*, 32 (1): 40–48.

Levy, Neil. 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge UP.
Ricoeur, Paul. 2007. *Reflections on the just*. Chicago: The University of Chicago Press.
Tödt, Ilse. 1995. Prefazione degli editori. V: Bonhoeffer, Dietrich. *Etica*. 5–24. Brescia: Queriniana.
Weizsäcker, Viktor von. 1951. *Begegnungen und Entscheidungen*. Stuttgart: Koehler Verlag.

Brane Senegačnik

KRIZA KRIZE

Naslov mojega besedila diši po besedni igri. Besedne igre so v sodobni publicistiki priljubljene, pa tudi teoretsko bolj ambiciozni misleci se jih ne branijo, saj se zdi, da je v njih nekak poetični element, ki sugerira neoprijemljivost, globino in zahtevnost vsebine, povrh pa naj bi še izražal igrivost in živost avtorjevega intelekta. Moram reči, da me nobeden od teh čarov verbalne igrarije ne mami kaj preveč. Povabljen sem bil, da bi razmišljal o tem, ali je danes smiselno govoriti o krizi svobode tudi v razmerah, v katerih danes nastaja poezija. In menim, no, pravzaprav sem kar prepričan, da to stanje najbolje opisuje naslovna sintagma – kriza krize. To sem zapisal brez kakršnekoli intelektualne koketnosti in skušnjav po všečnosti. Kar bom povedal, bo komajda rokohitrski kroki; vendar ne morem zarisati niti tega, ne da bi se prej dotaknil večjih problemov, s katerimi je povezana kriza poetičnega prebivanja, predvsem pa problema, v katerega se je tvegal zariti ta simpozij: svobode. Slednjega se bom res samo dotaknil; kajti več ni mogoče storiti. Že zato ne, ker se ne bi rad izgubil v tisočletnih labirintih spraševanj o svobodi; še bolj pa zato, ker se, kot je *unus inter plurimos* govoril Epiktet, o svobodi ne piše knjig, temveč se jo živi.

O svobodi

Malo je bolj nejasnih besed, kot je »svoboda«. Obenem pa je tudi malo, zelo zelo malo tako pomembnih besed. Nejasna ni le zaradi tega, ker ima mnogo pomenov, ker bi pogumne, pogoste in daljnosežne pomenske transpo-

zicije prikrile njen osnovni smisel; ne, negotov, radikalno negotov je že njen pomenski stržen. Če jo razumemo – in tako se jo zelo pogosto razume – kot negativni pojem, kot prostost od neke ovire, potem obstaja nešteto svobod, tako kot je nešteto mogočih ovir. A tudi če jo pojmujemo, recimo tako, pozitivno, kot »svobodo za kaj«, kot zmožnost za kaj, ni jasno, kaj je, kaj pomeni v svetu in za človeka.

In vendar je ena tistih besed, ki jih pragmatični čut naše dobe kljub izmuzljivosti in s tem problematični uporabnosti ni preprosto črtal iz svojega slovarja. To, kar se bolj ali manj nejasno lesketa za njenimi črkami, kar se zgane ob njenem zvenu v še tako upadlih prsih večinskega človeka (človeka brez prsi, kot je takšnega današnjika krstil C. S. Lewis), je predragoceno in pregloboko spojeno s kompliciranо in temačno naravo človeškega bitja. In to po vseh nepopisnih zlorabah, s katerimi je njeno ceno zbilo 20. stoletje. In kljub pragmatičnemu pokrovu, ki ga je poveznil prek kulture naš tako zmedeno prisebni čas. V nekem smislu bi lahko zanjo uporabili besede, s katerimi Miguel de Unamuno opisuje Boga: »Ne vem, kaj je, a če ga ni, me začne dušiti.«

Svobodna volja (analitična filozofija)

Posebej zapleteno, pa tudi globoko področje manifestacije svobode je človekova *svobodna volja*. Mogoče bodo v tem kontekstu še posebej prepričljivo zvenele besede iz tiste miselne tradicije, ki se ponaša s svojo treznostjo; ki ne le, da ne slika sveta s poetičnim čopičem in metaforičnimi barvami, ampak ga prej poskuša destilirati v miselnih laboratorijih in se navdušuje nad pusto substanco, ki, očiščena vseh primesi realnosti, kaplja v njene prozorne epruvete. Znani analitični filozof Peter van Inwagen je o svobodni volji napisal razpravo z naslovom »Skrivnost metafizične svobode«. Izraz metafizičen nas ne sme zavesti, opozarja in zelo odločno pokaže, da se »metafizična« svoboda pojavlja v najbolj vsakdanjih, pragmatičnih situacijah in se izraža v najbolj rudimentarnih frazah naravne govorice. »Dejansko vsakdo verjame v metafizično svobodo, če jo imenuje tako ali ne«, pravi. »Verjamemo, da smo svobodni in da to vemo, celo če obenem verjamemo, da nismo svobodni in da potemtakem tudi ne vemo, da smo svobodni«, stopnjuje. V to smer kaže tudi misel Noama Chomskega, ki zaradi svoje prostodušnosti presega naivni biologizem, kateremu je sicer zavezana: »Nekaj v naši biologiji je, nekaj v načinih mišljenja, ki so vklopljeni v naše možgane, kar nam, človeškim bitjem, onemogoča razpršiti skrivnost metafizične svobode.« Van Inwagen je

bil po tridesetih letih zelo intenzivnega razmišljanja prepričan, da tega sam ne more storiti, pa tudi, da tega dejansko ni storil nihče drug.«

Svoboda-skrivnost-transcendenca (Jaspers)

Skratka: svoboda je skrivnost. Skrivnost, s katero živimo iz dneva v dan, celo iz ure v uro, pogosto tako, da se tega sploh ne zavedamo. Seveda lahko govorimo in moramo govoriti tudi o ekonomski, politični in verski svobodi. Te socialne kategorije so praktično izredno pomembne artikulacije svobode (pri tem vztrajam), a so vendarle samo obrazi nečesa globljega in teže odgovorljivega. Vprašanje svobode: kaj to sploh je? Karl Jaspers je pred kakim petdesetimi leti v svoji zadnji knjigi, zbirki predavanj *Die Chiffren der Transzendenz* s sugestivno preprostjo dobrega misleca svobodo opisal kot največjo uganko in obenem največjo gotovost človeške zavesti in jo izrecno povezal s transcendenco: »Ta transcendenca, z vidika katere je celotna bit svet nekak prehod, je referenčna točka človeške svobode.[1] In: »Odločilna točka <, v kateri postanemo gotovi transcendence>, je točka naše svobode, točka v nas, kjer samih sebe ne dojemamo/zapopadamo iz sveta; kjer smo si darovani v možnosti svoje svobode, ki jo posedujemo samo na osnovi tega, da smo si bili darovani, osnovi, ki je ne poznamo. <...> Naša svoboda je odvisna od stavka: 'Nismo ustvarili samih sebe'.«[2]

Svoboda drugega

Jaspers je pri tem seveda misil predvsem na osvobojenost človeka od naturalistične ali družbene kavzalne nujnosti. Ko gre za umetnost, pa nas zanima neki drug vidik. Svoboda je namreč bistveno povezana tudi z drugim. Drugim, ki je eksistencialistični pekel ali pa mera svobode:

Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden, kot se glasi slovita formulacija Rose Luxemburg.[3] Svoboda je vezana na to, kar je skupno.

Toda: ali je to, da je svoboda svoboda drugega, zadostna opredelitev ali zgolj kontekstualna opredelitev neke globlje potrebe?Ali se tu gibljemo izključno v svetu družbenosti? Mislim, da tudi tu ne more zaobiti skrivnostnega jedra svobode in njene najtesnejše zveze s transcendenco.

1 *Die Chiffren der Transzendenz*, München 1972, 2.
2 *Isti*, 74–75.
3 *Die russische Revolution*. Eine kritische Würdigung, Berlin 1920 str. 109.

Svoboda in (samo)transcendiranje

Ampak kaj sploh pomeni to – skrivnost? Kaj pomeni transcendenca? Latinski glagol *trans-scendo* izvorno pomeni: vzpenjam se, grem, plezam preko, onstran. Izvorni pomen besede torej ne označuje nečesa, kar je popolnoma izven mene in mojega sveta, kajti takšna resničnost bi bila zame praktično povsem irelevantna; pač pa nekaj, česar ne moremo scela zajeti. V kakšnem smislu zajeti? Niti fizično, niti funkcionalno, niti pojmovno, ne kako drugače: na noben način. Nekaj, kar se daje v takšni ali drugačni izkušnji, v takšni ali drugačni prisotnosti. Transcendenca v tem smislu je ena najbolj temeljnih, permanentnih in ubikvitetnih izkušenj. Najsibo to tako imenovana imanentna transcendenca, najsibo »prava«, radikalna transcendenca. Kar naprej namreč izkušamo meje, kot telesna, psihična, družbena in celo kot duhovna bitja, kot individuumi ali osebe in kot bitja opremeljena s spoznanji tako rekoč dediščine človeštva. Te meje so začasne, prekoračljive in neprekoračljive, take, ki se gibljejo obenem z nami kot črta obzorja, obstaja pa tudi meja vseh meja, ki jo v vsakogaršnji osebni predizkušnji začrtuje smrt *ultima linea rerum*: meja vsega misljivega in kakorkoli izkusljivega, neznansko območje mojega vznika in ponika.

Zaradi tega nenehnega transcendiranja sem tudi samemu sebi skrivnost. In to v mnogih pomenih. Presegam pojavni videz samega sebe in sem več od vedenja, ki ga imam o sebi, vključno s tistim, ki mi ga ponujajo konstrukcije psihoanalitične konstrukcije, vključno s spreminjajočim se korpusom informacij in spoznaj, ki jih nenehoma dobavlja zanstveni pogon. V resnici vsebinsko ne vem in morem vedeti, kdo sem. In vendarle to na neki način vem. Vem, da sem »nekaj«, čeprav to »nekaj« seveda ni objekt popredmetujočega mišljenja, ni razpoložljvo v sistemu kategorialnega disponibilno in ni izrazljivo v okvirih naturalistične kognitivne psihologije. (Pojem τι – »nekaj« ima sicer specifično zamejen pomen znotraj sistema stoiške filozofije, a je tudi genialna inuticija, ki je prav v svoji rudimentarnosti in preprostosti, pred sistematizacijo in izven nje, nepogrešljiva oznaka.)[4] Izkustvo sebe, ki pa ni zgolj potrejvanje že znanega v eksistenčnih in eksistencialnih temeatizacijah; to občutje je včasih drastično deprimirajoče, bledo, komaj zaznavno, izpijajoče, a drugič zopet poplavljajoče, osupljivo, skoraj strašljivo silno, pa radostno ekstatično; globlje ko je, bolj »novo« je, intenzivnejše ko je, bolj v njem presenečamo same sebe, vendar je ob vsem tem vselej na neki način isto (ne da

4 Za prvo informacijo o stoiškem pojmovanju tega »nekaj« (latinsko *quid* oziroma grško *ti*) kot prvotnega, osnovnega rodu bivajočega prim. G. Reale, *Zgodovina antične filozofije III* (prev. M. Leskovar), Ljubljana 2002, str. 289–292.

bi se pri tem ponujal kak minimalni element istovetnosti, na katerega bi bilo mogoče reducirati vso neizčrpno raznolikost in dinamiko tega samoobčutenja) Prav zaradi tega globinskega samoobčutenja – a tudi ta izraz je bolj kot ne metafora – »vem«, kdo sem in »vem«, kdo je drugi (izraz »vem« mora biti v oklepajih in obenem tudi ne, saj je v svoji izmuzljivosti vendarle nekaj dejanskega in globinsko resničnega). Poznam, kakorkoli že nejasno in v obrisih, mejo med seboj in drugim človekom. In prav tako poznam – izkušam, občutim ... kakorkoli še podaljšujem katalog poetičnih približkov – svojo mejo z radikalno radikalno transcendenco. Seveda ne kot nekaj miselno fiksabilnega, kot nekaj, kar bi lahko sam določal ali postavljal, temveč kot nekaj, kar je ves čas tu, ob kar nenehoma zadevam, iz česar nenehoma nastajam. Tudi kot nekaj, ob čemer se izbrisuje slehernega možnost (samo)evidence, kar pa mi presenetljivo, osupljivo, to čud(ež)no (samo)evidenco samo daruje.

Problem sinhipostastičnega bivanja: jaz, skupni svet, svoboda

Tu bi rad navezal na neko skrajno vrtoglavo, a tudi skrajno relevantno ontološko misel. Na neko opredelitev iz polimonistične »ontologije« Gorazda Kocijančiča, iz njegove filozofije o hipostatičnosti vsakega človeka in mnogoterosti hipostaz.[5] Prvo – hipostatičnost – izraža nepojmljivo dostojanstvo človekove osebe (in obenem njeno radikalno odvisnost, prigodnost, breztemeljnost);[6] drugo – mnogoterost hipostaz – pa ga nepojmljivo globoko etično zavezuje. Ta opredelitev se nanaša na drugo bivajoče in na skupni svet.

5 Nenazadnje tudi zaradi tega, ker čutim, da ta filozofija odgovorno, daljnosežno in precizno eksplicira, kar je nuklearno navzoče (že v čisto miselni razsežnosti) v nekaterih globokih pesniških uvidih, npr. pri Radetu Krstiču (v pesmih *Biti, Bog, Tišina*), v zadnjem sonetu iz Gradnikovega cikla *V Bolnišnici* ali v znameniti Jimenezovi pesmi *Dobro vem*:

Dobro vem, da sem deblo
drevesa večnosti.
Dobro vem, da zvezde
s svojo krvjo pojim.
Da so moji ptiči
vsi moji svetli sni ...
Dobro vem, da se bo takrat,
ko me sekira smrti poseka,
zrušil nebesni obok.

6 To, da sem hipostaza, pomeni, da sem, kar sem, in da sem obenem vse, kar je. Kar biva, biva le po stiku z menoj. Hipostaza »je« bit sama oziroma ima v sebi *biti kot biti.* Prim. G. Kocijančič, *Razbitje*, ŠZ 2009, str. 35–7. Vendar je začetek mojega življenja *nedoumljivo, mene prehitevajoče* za-četje, u-stvaritev celotnega sveta (kurziva B. S.),glej *prav tam*. Vsaka hipostaza nepojmljivo izvira iz studenca »drugega biti«.

»Skupno« bivajoče – in ontologije, ki ga »brezpotno« zasledujejo – se kristalizira v predelih, ki jih delimo, vendar vedno *le kot drugotna manifestacija drugega edinih biti samih* <se pravi onkrajbitnostnega oziroma zunajbitnega op. B. S.>. Kot skupno bivajoče, ki je bitno radikalno samo-svoje. *Šele v moji sebeizročitvi tej istosti bivajočega in pozabi biti se zgodi »skupni svet«*. Ta dogodek je nedvomno položen v nas same. Ni nujen <...>, vendar je pravilo. Pravilo, ki kaže na semantiko zunajbitnega. Pravilo, ki omogoča skupno življenje in skupno igro, ki se le v odtenkih zdi »naša stvar«.[7]

Morda je to področje najšibkejši del Kocijančičeve knjige, a ga ne navajam zato, pač pa zato, ker je področje svobode (in poezije) področje skupnega. Če prav razumem to – po logiki stvari neizbežno orakeljsko – govorico, pa »skupno« bivajoče in »skupni svet« (torej poprepoščeno ali celo vulgarno rečeno objektivna resničnost) nista le pogoj skupnega življenja, ampak potencialno kažeta na svoj, s tem pa tudi na moj skrivnostni (izvenbitni) izvor. se tu pojavlja znotraj mene kot biti-hipostaze le kot manifestacija drugega biti, torej tistega, kar presega vsako hipostazo (bit) in je njen nedoumljivi izvir. To pomeni, da je pravzprav vsako bivajoče, vsak človek, a v bistvu tudi vsaka stvar, če jo vzamem zelo resno, zelo neposredna zveza s počelom hipostaz. Svoboda je v odgovarjanju na ustvarjalni nagovor počela, ki se izraža tudi skozi komunikacijo z drugimi in s svetom. Jaz to razumem predvsem tako, da je vse bivajoče treba resno jemati tako, kot se mi kaže v vsakdanji izkušnji, in tu vedno znova praktično odkrivati že odkriti (sluteni) izvir. Vse stvari, kaj šele soljudje so struge, po katerih mi priteka izkušnja preseženosti, ki je tudi moj izvir. Če je temu vrtoglavemu, a kot rečeno, skrajno relevantnemu paradoksu, dopustno dodati še en paradoks – a mislim, da je, ker je v njegovem duhu – človekov položaj je dvojen v najbolj osupljivem možnem smislu. Dvojnost *condition humanine*: je v hkratni hipostatičnosti in vmeščenosti med drugo bivajoče, v preseganju vsega in sobivanju z vsem; v tem, da sem prigodna transcendenca in obenem člen naravnih in družbenih dogajanj. Mogoče je eden od vidikov krščanske eksistence prav služenje drugemu, v katerem se paradoks hipostatičnosti šele dopolni. Skrb za to, kar se kaže kot skupno (kakorkoli problematično je po svojem izvoru in kakorkli problematično že je njegov izvor in bitni status tu opredeljen), in skrb za drugega, torej skrb za vse tisto, kar je izšlo iz počela, v izkustvu (so)izvora utemeljena skrb na čisto svetni, pragmatični ravni je oblika pozitivnega odziva na ustvarjalni nagovor počela. Zaradi svojega izvora nismo podrejeni drug drugemu (in tako nismo podrejeni imanentistični

7 *Isti*, 45.

realnosti), a prav zaradi njega se svobodno podrejamo skrbi za drugega, se sprejemamo in jemljemo nase »križ imanence«, vselej iščoč »nemogoče« soglasje z neslišnim počelom.

A tu mi je bistveno nekaj drugega: stvari, takšne kot so, in mi sami, takšni kot smo, v najbolj vsakdanjih, pragmatičnih kontekstih, smo polni presežnosti. Smo veliko več, kot lahko dojamemo. »Samo v sebi zmoremo biti večni« - in to je po mojem zelo pomembno spoznanje za poezijo vsakega, tudi našega časa.

Kriza krize

Poezija in družba si delita usodo

Zadnja kitica slovite pesmi Paula Eluarda *Liberté* se glasi:
Et par le pouvoir d' un mot
Je recommence ma vie,
Je suis né pour te connaître,
Pour te nomer
Liberté

Pesem je bila napisana leta 1942 in Paul Eluard je bil angažiran v odporniškem gibanju: očitno je, da je primarni pomen svobode v tej pesmi – s tem pa tudi primarni smoter te pesmi – družbenozgodovinski. In vendar se mi zdi prav tako nedvomno, da je v njej slišati nekaj več: nepomirljivo človekovo gnanost k svobodi, ustvarjenost za svobodo, skorajda čudežno moč sile, ki preveva vse njegovo bitje, ga tako rekoč ponovno rojeva in osmišlja vse življenje. Ne le, da pesem *Liberté* ne pripada izključno historičnemu trenutku, v katerem je nastala, ampak poezija nasploh ne pripada le sama sebi, temveč je nadvse subtilen indikator globinskega življenja pesnika in kulture in zgodovinskega momenta. Seveda je to, kar se dogaja v poeziji manj usodno od tega, kar se v praksi dogaja z etiko in morda tudi v spoznavnem pogonu družbe, pa vendar je tako pomembna, ker v njej niso tako pomembni smotri, zastavljeni cilji, tevmeč to, kar se v njej realno zgodi; in nadalje vanjo ni vtkano le tisto, kar pesnik hoče in zmore, temveč tudi kar mu je nerazpoložljivo dano, kar je nerazpoložljivo dano njegovemu času.

Kakor pomen poezije presega zunanji družbeni okvir literarnih institucij in nekako zadeva celoto kulturnega življenja, tako z njim deli tudi krizo. Kriza krize se skratka ne dogaja le v literaturi in v umetnosti. Najtesneje povezana z izgubo občutja za transcendenco. Z izgubo čuta za tiste radikalne razse-

žnosti nas samih, o katerih sem razmišljal prej v zvezi s svobodo in oblikami samospoznavanja. Rekel sem, da je transcendiranje tako rekoč nenehno in ubikvitetno dogajanje. Zdaj je vendarle treba reči, da je to dogajanje dojeto danes pretežno le v, z Deleuzovim izrazom, planu imanence, kot imanentna transcendenca ali pa je vanjo tako ali drugače transponirano. Ostrina radikalne resničnosti je ublažena z vse vrste miselnimi sedativi. Prav za poezijo in še prav posebej za lirično poezijo, izvor vsega pesnjenja, ima to najusodnejše posledice.

Razsežnosti in izvor krize: protitranscendentnost

Izraz kriza krize kaže na več stvari: na inflatornost pojma krize, ki nima več svoje prave, resne teže. Zdi se, kakor da v literarnem, pa tudi v umetniškem, kulturnem in družbenem življenju živimo v nepretrganem sosledju kriz: vsaj tako beremo in slišimo od premišljevalcev naše dobe in njihovih medijskih kanalov. Ali ni to postal le še *flatus vocis*, prazna beseda, ki označuje povsem navadno, prav nič prelomno obstajanje z velikimi besedami? (In ga tako pospremlja z lažnim občutkom pomembnosti.) Kriza krize lahko nadalje namiguje na slabo neskončnost tega sosledja kriz, tega nenehnega in vse bolj impotentnega preseganja ali prebolevanja predhodnega. Še bolj pa izraz kaže na racionalističnost, samodoločujočnost. Grški glagol κρι/νω ima sicer veliko pomenov, a eden od njih je zagotovo zelo blizu racionalistični naravnanosti našega časa, njegovemu obževanju instrumentalnega uma in lastne moči: presojanje, razsojanje poudarja subjektovo dokončno presodno moč – in danes to pomeni predvsem presojanje v racionalističnem ključu, z objektivnimi metodami, v obzorju konzumerabilnosti. Hkrati pa kaže na metapozicijo, ki si jo ta čas (a ne pozabimo na Avguština: *nos sumus tempora*) *tacite* lasti: postavlja se *nad* vse stvari, *nad* svet, *nad* življenje, *nad* bit, in ker je *nad* njimi, ima pregled in za to jih lahko razsoja.

Odzivi poetične prakse

Ta v bistvu analitični duh čas je sam na sebi poguben za lirično poezijo kot praizvir vsega pesnjenja, če uporabim staro Staigerjevo oznako. Transcendentni vir svobode, ki pulzira v lirični poeziji, še zamašen ne miruje. V svetu poezije zanemarjena rana transcendence kaže različne simpotme:

Iskanje svobode v »romantičnem« uporništvu (npr. Baudelairova pesem: *Anywhere out of the world!* izraža v tem uporništvu še nekaj več: naravnost

platonistično ali psalmistovo spoznanje o človekovem tujstvu v svetu, o hrepenenju, kot tisti srčiki človeka, ki predira vsa obzorja sveta in časa.

To uporništvo se je zlasti v 20. stoletju rado povezovalo in celo vdinjalo najbolj zasužnjujočim ideologijam (revolucionarna umetnostna in literarna gibanja so bila kot po pravilu leva in to ne le po duhu, temveč tudi v realnih družbenih povezavah: nadrealizem (Aragon) – komunizem, kar učinkovito povzema krilatica *der Geist steht links*; v navdušenju pomembnih pesnikov (Benna, Pounda) za »desne« totalitarizme (če jih je v resnici sploh smiselno imenovati tako) lahko vidimo bolj arebacije;

Nadalje lahko simptom te krize transcendence in lirične poezije vidimo v principialno intelektualistčni poeziji,v praktični pesniški kritiki, ki je proti-lirična v svojem relacionizmu – postmodernističnem zaklepanju literature v literaturo (ne mislim na tisto poezijo, ki je izrazite intelektualne elemente uporabljala za doseganje liričnih učinkov, ampak je po duhu intelektualistična, najsibo resnobna ali ironična, sofisticirana (kot npr. Eliotova) ali sentenciozna (kot je po mojem mnenju npr. Audenova in sploh velik del moderne anglosaške poezije).

Posebej simptomatično se ti problemi sodobne poezije kažejo v vdajanju pragmatičnemu duhu časa, prevladujočim formam vsakdanjega življenja in (funkcionalistično diktiranemu) vsakdanjostnemu ritmu doživljanja. Otipljiva posledica tega je prozaizacija poezije: to je sicer zelo kompleksen primer, a za ilustracijo navajam značilen primer, kako to odseva v sodobni literarni zavesti (*Na zaslišanju: pesem v prozi*, Napovednik LUD Literatura za 24. 11. 2010):

Danes je tako rekoč vsa nastajajoča poezija »poezija v prozi«, najsi bo razčlenjena v – simulirane – verze ali ne. Vprašanje pesmi v prozi tako tudi pri nas ni več samo vprašanje konkretnega žanra, ampak vprašanje usode poezije sploh.

Kar je nekoč veljalo za obliko, je danes preraslo v splošno vprašanje – pesem v prozi kot matrica sodobnega pesništva.[8]

Sodobna pesniška praksa je pestra fenomenologija duhovne, miselne, pa tudi čutne resignacije. V manjši meri izstopajo iz teh neskončnih variacij istega badioujevske sabotaže realnosti z iskanjem minimalnih ironičnih diferenc.

Skorajda edina ambicioznejša oblika, ki tiplje skrito, zagnojeno rano transcendence je literatura transgresije. Latinski deponentnik s precej podobnim pomenom kot glagol »transcendo« označuje nekaj zelo drugačnega: prestopanje zakona, zlasti moralnega zakona ali celo etične postave, vsekakor pa tudi izzivalno kršenje nepisanih uzanc, habitualnega vedenja in razmerij. Odkod

8 *Ludlit-info*, št. 23, 2010.

pravzaprav ta potreba, če literaturo (umetnost) osvobodimo moralističnega kriticizma ali celo politične funkcije razdiranja pokvarjene tradicionalne družbe? Morda gre za transponiranje utajene potrebe po transcendenci, za odziv na teoretsko mrtvičenje potrebe po presežnem, ki ne neha utripati v človeku? Za utripanje potrebe po preseganju, ki se nikdar ne ustavi, ker je koimplicitna s človekom? Vsekakor je simpotmatično naš čas je, da prenese zgolj to prestopanje znotraj- bivajočega, zgolj butanje v rob tako ali drugače opredeljivega, predvidljivega,obvladljvega. Tudi tu stoji Baudelaire v dvojni vlogi, *poeta anceps*, dvoglavi, dvoumni pesnik v vlogi znamenja: z eno nogo je še v starem predmodernem svetu, a že vidi v osrčje modernitete (in postmodernitete) in sega s svojimi stihi že daleč onkraj nje. Ker sega tako kot vsa lirična poezija v večni *adynaton* in ga unavzoči za trenutek boleče slasti. Moderni, dionizični divji, kaotično živčni ples, a ost besed, ki jo zabada v samozadovoljno telo časa, je iz jasne lirične substance. Zadnja, osma pesem cikla *Voyage* , se glasi

VIII

Ô Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l'ancre!
Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons!
Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre,
Nos coeurs que tu connais sont remplis de rayons!
Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte!
Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau,
Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe?
Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!

V prevodu Andreja Capudra (B. Lirika, Ljubljana 1984):
Iztoči nam svoj strup, za moč in voljo pražnjo,
Saj **hočemo**, ko nam gori možganski krov,
Na dno vseh brezen, Pekla ali Nebes, ni važno,
kjer v dnu Neznanega nas svet pričaka *nov*!

Sedanje stanje: kriza krize je v neovedenosti krize

A rana je živa, in bolj ko je zagnojena, huje boli.

Če se vrnem k zgoraj povedanemu, lirična pesem je tako kot svoboda v najtesnješi zvezi s transcendenco. Kriza sodobne umetnosti prav gotovo ni v tem, da bi bila ogrožena svoboda umetniškega izražanja (ekscesi bolj potrjujejo resničnost osnovne ugotovitve). Politična koretnost morda postaja

grožnja ustvarjalnosti in družbeni kritičnosti (razen seveda za tiste avtorje, ki napadajo krščanstvo: to je v logosu političen korektnosti). Pač pa v oslabitvi čuta za transcendentno razsežnost nas samih. Za razliko od religioznega iskanja v poeziji to ne gre kar tako; volja in oseben dosežek nista dovolj. Potrebna je kultura, potrebna je širša komunikacija.

A kako je kaj takega danes sploh mogoče? Oglejmo si neko če že ne tipično, pa vsaj sodobnemu teoretsko uglašenemu ušesu všečno opredelitev *današnje* poezije:

Besedila niso več stabilni in, v primeru literature, avratični presežek izražajoči objekti, temveč so procesi, umetniški programi, izkušanja, storitve, namenjene celo reševanju določenih (kulturnih in zunajkulturnih) problemov, vmesniki in raziskave, ki zahtevajo od svojih bralcev-uporabnikov tudi sposobnost asociativne selekcije, algoritemskega (logičnega) mišljenja in postopkov, značilnih za sodobno DJ-sko in VJ-sko kulturo, kot so (re)miksanje, semplanje, filtriranje in rekombiniranje." Janez Strehovec: *Besedilo in novi mediji*[9]

Pusitmo čisto benjaminovske oznake tradicionalne poezije in njenega dometa, še več smisla; vmes udarja pravcata ždanovščina, ki pa je isto teoretsko uglašeno uho niti ne prepozna, ker je nima ob čem meriti in prepoznati njeno protipesniško, protisvobodno naravnanost. In prav to, ta neovedenost, ki je posledica historičnega provinicionalizma in okrnitve vitalnih bivanjskih vzgibov, je pravzaprav najgloblji izvir krize krize sodobne poezije v pravem, ožjem pomenu besede: namreč v pomenu slabega stanja in nesposobnosti za avtentično življenje.

Kaj stori lirična pesem

Tudi lirična pesem dosega svoj učinek s svojimi elementi in zgradbo. Tudi lirična pesem nastaja iz svojske osredotočenosti na »bivajoče«, iz katerega poetične prefiguracije lahko vznikne ogenj preseženega. Ni sicer mogoče reči, da so ti elementi in strukture pra- izvir njenega poetičnega učinkovanja, da niso nastali »s pomočjo« nečesa nerazložljivega, kar je šele omogočilo nastanek prav takšne in takšne enkratne strukture, pa vendar je njen učinek neločljivo povezan prav s takšno strukturo (seveda pa takšna struktura ne izčrpa poetičnosti sveta niti posameznega avtorja, čeprav je po drugi strani v njej, v vsaki pesmi čutiti nekakšno skrivno enost vsega pesniškega). Le-

9 *Ludlit-info,* št. 22, 2010.

pota, tudi transcendetna občutja, izraščajo iz lepote pesmi in samo poetični sijaj pesmi nas lahko pesniško povede onstran misljivega in izkusljivega, a je dejansko nemogoče določiti točko, na kateri se celovita pesniška *aisthesis* požene v presežni prepad nadmiselnega. Seveda je za njeno ustvarjenje in recepcijo potrebna primerna naravnanost; seveda poetična zgradba ne deluje z zanesljivostjo fizikalne ali kemične sile, seveda so njeni učinki v različnih branjih lahko zelo različni;

Oblikovanje takšne govorice zahteva intenzivno skrb za vsak pesemski element, posebej pa za njihovo integracijo v celoto. Tako so pesmi enovite, a mnogoplastne tkanine, ustvarjene za neposreden, a kompleksen učinek, ki ga soustvarjajo, če zelo grobo povzamem, tri integralne in neločljivo prepletene sestavine: tematika, podobje in jezik. Misli ni mogoče odtrgati od podob in teh ne od zvočnih figur: šele ko se prvine dotaknejo druga druge, zažarijo, vsaka v sebi in vsaka v drugi, a vedno samo druga z drugo: takrat vse pomeni in zveni obenem – pesem je droben dogodek, v katerem nastane »otipljiva« enotna resničnost vidnega in nevidnega, minulega, sedanjega in slutenega, resničnost, ki živi od večje resničnosti onkraj robov naše biti in ponika v njej. Ogenj, ki izvira iz stika prvin (a sunek, ki jih stakne pride od kdovekod), v katerem te postajajo pesniška snov, mentalno-zvočni fluid, ki nosi čutne podobe, je *muzika* te poezije v grškem pomenu besede: glasba celote.

Izvor takšne poezije je bitni nemir, človekovo lebdenje nad ontološkim breznom; tista temeljna vprašanja, ki si jih nenehoma zastavljamo s tem, da živimo, in ki so v nas tudi tedaj, ko nočemo vedeti zanje.

A na ta vprašanja ni odgovora v svetu, ki ga obvladuje ali celo ustvarja katerikoli jezik, zato so zastavljena kot podobe. Tudi če so jezik in podobe hote preprosti, je ta preprostost obenem resnična in zgolj navidezna. Problematika, ki jo odpirajo takšne pesmi, je miselno neizčrpna, a ni zgolj miselna, predvsem pa je neizprosno resnična in v bistvu ni pro-blematika, saj se ne pojavlja pred nami, v intelektualni razvidnosti, pač pa v nas udari kot eksistencialni sunek, ki nas potisne na rob smisla.

To je lirična pesem. In ta je vedno svojska kriza, κρι/σιφ našega življenja, ne da bi to izrecno hotela biti.

Petar Jevremović

BITJE/RAZSUTOST

Želja je korelat svobode. Namreč tistega – *môči izbirati*, tj. *môči izbrati*. Vprašanje svobode je že od zdavnaj bilo povezano z vprašanjem možnosti odločitve. S tistim – odločiti se. To *odločiti se* se, povsem logično, tiče tistega, kar je *odvisno od nas*, kar *ni nujno vnaprej determinirano*.[1] Aristotel nikakor ne poveže po naključju svoje προαίρεσις, tj. *svobodne izbire*, z gotovostjo praktično dojete vrline. V tem smislu je vrlina zanj ἕξις προαιρετική. Stanje (tj. situacija, notranja situacija) izbire. Vsak προαιρέω, vsak *izbiram* je, tako nas prepričuje Stagirec, bistveno povezan z ὄρεξις. S stremljenjem. Od tod izhaja trditev:ἡ δε προαίρεσις ὄρεξις βουλετική.[2] Na tem mestu βουλετική predstavlja določilo intencionalnosti same ὄρεξις. Torej je ὄρεξις βουλετική intencionalna ὄρεξις.

Intencionalnost je, kakor je razvidno, pomemben vidik želje. Želja intendira objekt želje. Brez ὀρεκτόν je ὄρεξις nemogoča. Brez objekta želje želje, preprosto, ni. Področje apetita presega okvire samoumevnosti φύσις. Φύσις, dojete kot ὕλη. Intencionalnost predpostavlja *svet*. Svet je mnogo več kot zgolj (amorfna) ὕλη.[3] Svet je μορφή. Genealoško gledano je notranji svet *svet v na-*

1 Prim. Aristotelis, *Ethica Nicomacheia*, III, 1, 1110b 31, III, 1113a 10, VI, 2, 1139a8.

2 Aristotelis, *Eth. Nic.*, VI, 1139a22-26. // Prim. slov. prev.: Aristoteles, *Nikomahova etika*, prev. Kajetan Gantar, Slovenska matica, Ljubljana 1994, str. 187: »/…/ odločitev pa je premišljeno hotenje.« Op. prev. //

3 *Brezoblična snov*, tako Husserl vidi ὕλη, in *brezsnovna forma*. Prim. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Springer/Kluwer Academic Publishers 1977,

stajanju. Zunanji svet je *tisti, ki prihaja (nad nas)*. To, kar prihaja (nad nas), so *oblike*. To, kar nastaja, so (notranje) *reprezentacije oblik*. Fantazmatsko profiliranih oblik stvari, posebej teles (lastnega telesa, tujih teles), ki vtirajo pot kasnejšim lingvističnim oblikam pomenjanja.[4] Bion je govoril o *alfa funkciji*, *alfa elementih* in *beta elementih*. To je osnova njegove teorije mišljenja.[5] Mislim, da lahko z razlogom dodamo še bolj temeljno raven od ravni *beta elementov*. To bi lahko bil raven *gama stanj*.[6]

Kjer je intencionalnost, je tudi restriktivnost. Narava želje je, opozarja Lacan, *metonimična*. Metonimija zvaja. Povzema. Povzetje (tj. zvedenost) predpostavlja odstopanje od fantazem o absolutni totaliteti užitka. Metonimičnost želje povzroči, da je vsak užitek *ne-popoln*. Če *doseči* (v absolutnem smislu) *objekt želje,* pomeni, heglovsko rečeno, hkrati tudi *ukiniti lastno končnost*,[7] potem je zgodba o metonimičnosti želje, ki je sicer s posebno doslednostjo značilna za sodobno psihoanalizo, zgodba o subjektu imanentni končnosti. Smrtnosti.

Dinamika prihajanja zunanjega sveta (nad nas) je *dinamika zasedanja*. Svet zunanjosti zaseda (tj. *kolonializira*) duh in telo subjekta v nastajanju. Logika razvoja dobesedno odraža smisel starodavnega λόγος σὰρξ ἐγένετο. Logos postane *telo*.[8] Utelesi se. Utelešenost *logosa* omogoča progresivno humaniza-

str. 193. // Prim. slov. prev.: Husserl, E., *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 280. Op. prev. //

4 Gre, torej, za *domišljijo* kot *iz-oblikujoče* dajanje prisotnosti. Kot *pred-stavljajoče uprisotnjevanje* prvotno nemega (še vedno, torej, prostega kakršnega koli pomenjanja) *hiletizma telesa*. Če *uprisotnjevajoče predstavljanje* fantazem izostane – če se v sami dinamiki reda *logosa* pojavi praznina, tj. *luknja* –, je logosu pripadajoče λέκτον možno izključno kot spodrsljaj. Na nefunkcionalen način. Če se *fantazmatskemu* (namesto praznine, tj. *luknje*) dogodi malformacija, je posledica tega (bolj ali manj vpadljivo) pervertiranje samega λέκτον, ki se nam razkriva kot korelat *logosa*. Perverzija je stvar želje. Perverzija ni stvar narave. Rêči, da je perverzija stvar želje, pravzaprav pomeni – rêči, da perverzno ni deviantno v odnosu do neke (metafizično) vnaprej predpostavljene naravnosti. Nasprotno. Perverzija je stvar subjektivitete. Izključno subjekt (torej, *bitje, ki govori*) je lahko perverzen. Med *telesom* (tako lastnim kot tujim telesom) in *logosom* se dogaja skrajno idiosinkratična (disociirana in disociirajoča) φαντασία. Natanko dejstvo, da je perverzneževa φαντασία nepopravljivo *disociirana* in *disociirajoča*, povzroči, da se dinamična os (rečeno z jezikom stoiške teorije) λόγος-λέκτον bistveno pervertira.

5 Bion, R. W., »A theory of thinking«, v: *Second Thoughts*, Maresfield Library, London 1987.

6 Prim. moje besedilo: »Neki problemi bitni za razumevanje odnosa između mentalizacije, ranog splitinga i projektivne identifikacije«, *Theoria*, št. 1, 2007, str. 95–109.

7 Prim. Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980, str. 171.

8 *Jn* 1,14. // Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997, str. 1605. Op. prev. //

cijo (subjektivizacijo) tiste ὕλη (tj. *organskega substrata*), s katero vsi pridemo na svet. Želja ni gola ekspresija tiste – ὕλη. Želja ni *naravna kategorija*. V bistvu želje se nahaja, kakor bi rekel Husserl, *Sinngebung*.[9] Neko – podeljevanje smisla. Pri tem je, seveda, (vsaj za psihoanalizo) ključno vprašanje, *kdo je tisti* (oziroma, katera je tista *instanca*), ki podeljuje smisel? Kako naj bi sicer sploh lahko razumeli osnovno namero in ključne posledice, najprej strukturalistične, kasneje pa tudi poststrukturalistične analize Ojdipa? Freudovega (ne Sofoklejevega) Ojdipa.

Pomemben je naslednji korak. Kjer je želja, ne nujno incestuozna želja, je tudi prepoved. Želja je *topos* subjektu imanentne (za njega samega sicer konstitutivne) *restriktivnosti*. Želja zadene ob zakon. Natančneje, ὕλη zadene ob zakon. Tako nastane želja. Zakon prepoveduje. V bistvu zakona je *performativ*. Bitje želje je v funkciji performativnih učinkov zakonodajnega govora na prvotno ὕλη. Natanko za ta govor velja – σὰρξ ἐγένετο. Govor drugega se utelesi v sami korporalnosti subjekta v nastajanju. Samo tako je mogoče preskočiti ontološki prepad med *potrebo* in *željo*. Med *naravo* in *kulturo*. Med telesom in duhom, tj. smislom.

»/…/ saj tudi za poželenje ne bi vedel,« pravi apostol, »ko postava ne bi govorila: *Ne požêli!*« Težko bi bilo to, *kar je tu izrečeno*, mogoče izreči jasneje. Potem sledi nadaljevanje. »Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem /…/«[10] Že s tem ko ne delam tega, kar hočem, delam to, *kar nočem*. Pravzaprav »to, kar sovražim.« V bistvu želje je nekaj *aporetičnega*. Konfliktnega. Zakon [postava] konstituira, hkrati pa tudi vznemirja. Brez zakona ni vrline, apostol bi rekel – *odrešenja*. Brez zakona ni *greha*.[11] Prestopka.[12] Pogube. Na eni strani je v igri omenjena *konstitutivnost zaprečenosti*. Prepovedi. Torej, zakon. Na drugi pa je na delu, kot posledica tega, razcep (razcep znotraj samega subjekta), razcep, ki se dogaja med *vedeti* in *delovati*, *hoteti* in *ne hoteti*. *Ljubiti* in *sovražiti*.

To je stara zgodba, apostolska zgodba. V analogni smeri se giblje tudi psihoanaliza. Subjekt analitičnega izkustva se nam – v skladu z redom analitič-

9 Prim. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Springer/Kluwer Academic Publishers 1977, str. 194. // Prim. slov. prev.: Husserl, *Ideje*, str. 282. Op. prev. //

10 *Rim* 7,15. // Prev. nav. po: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, str. 1693. Op. prev. //

11 Prim. *Rim* 3,20 in 5,13. // Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, str. 1689 in 1691. Op. prev. //

12 *Rim* 4,15. // Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze. Slovenski standardni prevod*, str. 1690. Op. prev. //

nega postopka – razkriva kot *razcepljeni subjekt*. Gre, predvsem, za razcep, ki se dogaja na liniji *zavedno-nezavedno*. Z njim, po logiki stvari, sovpada razcep na liniji *vedeti* in *ne-vedeti*, pa tudi *hoteti-ne hoteti*. Hidravlika tenzije spada v hermenevtiko smisla. To, kar se nam tu razkriva kot sámo hermenevtiko (dojeto kot τέχνη) provocirajoči smisel, je natanko tisti smisel, ki je implicitno (kljub številnim možnim torzijam in distorzijam) prisoten v različnim simptomatskih tvorbah.

K sceni zavesti spada *scena nezavednega*. Freud bi rekel – *druga scena*. K področju *samozavedajočega se* in *delujočega* – torej, k polju metafizično dojete svobode (domnevno razumnega bitja) – spada potencialno vselej destabilizirajoča (celo *travmatizirajoča*) funkcija *drugosti nezavednega*. Tistega istega nezavednega, videnega kot strukture, ki ima možnost, da *generira* omenjene *simptome*. Nevrotične simptome. Psihotične simptome.[13] Izomorfizem logike norosti in logike jezika pri tem predstavlja pomembno pridobitev freudovske tradicije. Če ne bi bilo tako, bi bilo z besedami nemogoče (*terapevtsko*) delovati. Razcepljeni subjekt bi bil ujetnik nemosti lastnih struktur. Lacan ima prav. Freud se bistveno razlikuje od Hezioda. Heziod pravi, da *so bolezni neme*. Da nikomur ničesar ne govorijo. Freudovo stališče je, če gre verjeti Lacanu, prav nasprotno.[14] Redu bolezni je imanenten (potlačen) smisel.

13 V podtonu retorike biologističnega redukcionizma (že pri samem Freudu) obstaja precej pomembnejša zgodba od vsakršne zamisljive psihofizike in hidravlike, (skorajda mitska) zgodba o Ἀνάγκη. Freudova zgodba o svobodi je, z drugimi besedami, zgodba o zvezanosti. O zvezanosti kot – zaprečenosti. O nujnosti. O – Ἀνάγκη. Freudovo ime za *nujnost* je *zaprečenost*. Zaprečenost želje. Zaprečena želja je žrtev strukture imanentne nesvobode. Mitska Ἀνάγκη pri njem prejme status konkretno eksistencialne zaprečenosti. Zaprečenosti kot – *nelagodja*. Nelagodja kot *nesvobode*. Načelo ugodja je okvirno ime za Freudovo intuicijo svobode. Zanj je *Lust*, torej ugodje, stvar svobode. Svobode, dojete kot *nezvezanosti*. Nevroza zaprečuje. Veže. Ne samo to. Družba zaprečuje. Veže. Za razliko od (akcidentalnosti) vsakršne možne nevroze ima družbi imanentno zatiranje status nečesa sistemskega. Torej, nečesa za stvar sámo fundirajočega. Imperativ socialne prilagojenosti skupini je natanko nasproten omenjeni *Lust*. Skupina (poenostavljeno rečeno) *ne želi*, da bi posameznik užival. Skupina želi *trajati*. Kjer je za posameznika *užitek* (*Lust*), je za skupino čas. Trajanje. Jamstvo trajanja je struktura, gotovost strukture. Jamstvo užitka je trenutek. Ekstaza trenutka. Trenutka aktualizirane erotiziranosti bitja. Red duši trenutek. Trenutek subvertira red. In tako naprej v krogu. Zaradi tega je že pri Freudu – v kontekstu njegovih idej o dialektiki odnosa med enim in mnoštvom (tj. med posameznikom in skupino) – prisotna teza o subverzivnosti *erotiziranega*. Pri tem, velja podčrtati, je, seveda, erotizirano lahko (dobesedno) *vse* – telo in govor, podoba (fantazija) in akt. Akt – tako lasten kakor tuj. Prim. Freud. S., »Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose«, v: *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Fischer 1999, str. 365. // Prim. slov. prev.: Freud, S., »Izguba realnosti pri nevrozi in psihozi«, v: *Metapsihološki spisi*, prev. Eva Bahovec et al., ŠKUC, Ljubljana 1987, str. 389–376. Op. prev. //

14 Prim. Lacan, J., »Presentation on transference«, v: *Écrits*, Norton 2006, str. 177.

Nekakšen govor. Skriti govor. Kriptogramska struktura simptomatskih tvorb pričuje natanko o tem.

Za retoriko norosti so značilni *tropi*, ki so izomorfni s figurami nezavednega. Oziroma – s figurami jezika. Kako naj bi sicer sploh lahko razumeli znamenite metapsihološke pasuse *Interpretacije sanj*. Paciente je, torej, potrebno poslušati. V bistvu norosti je shranjena čudna besednost. Za nezavedno je potrebno imeti posluh. Freud je bil prvi zdravnik, ki je resnično pozorno, globoko zavzeto, *poslušal* (ali, bolje, *prisluškoval*) to, kar so mu pacienti govorili. Pravzaprav – to, kar mu je bilo (s posredovanjem govora pacienta, mimo pacientove zavestne namere) povedano. Kot narobna stran analitike diskurza se je pokazala analitika želje. Nezavedne želje. Tako se je rodila psihoanaliza. Klasična psihoanaliza. Poslušanje (tj. prisluškovanje) je postalo tolmačenje. Analitika se je spremenila v *hermenevtiko*. V hermenevtiko smisla simbolne (tj. simptomatske) ekspresije razcepljenega subjekta.

Bitje, ki želi – in potemtakem bitje, ki (svobodno ali pod prisilo) izbira –, je *bitje, ki govori*. Bitje logosa. Ali – ζῷον λόγον ἔχον.[15] Subjekt, za katerega velja pridevek λόγον ἔχον, je natanko zaradi tega, povratno, ujet v mreže struktur, ki omogočajo, tj. aktualizirajo njegovo *logosnost* (ki se ji vsekakor pridružuje tudi *Sinngebung*) sámo. Če tega λόγον ἔχον ne bi bilo, tudi προαίρεσις ne bi bila mogoča. Determinizem strukture (strukture, ki omogoča omenjeno *Sinngebung* in potem tudi vsakršno zamisljivo προαίρεσις) dinamično destabilizira (potencialno vselej brezmejna) *dinamika tropov*.

V redu človeškosti jezik ni stvar. Kompleksno vprašanje referencialnosti označevalca prepričljivo pričuje o tem. Če rečemo, da jezik ni stvar, s tem prvenstveno mislimo, da je prost vsakršne možne neposredne *kviditete*. Predpostavljeno področje denotatov ne more imeti statusa referencialnega oporišča verige označevalcev. Denotativno ni *kajstvo* (tj. *kviditeta*) označevalca. Kakor sem rekel, jezik ni stvar. Jezik je stvarnost – simbolna stvarnost. Stvarnost simbolov ni stvar snovi (ὕλη). Stvarnost simbolov je stvar duha. Duha, ki misli. Duha, ki si, misleč, prizadeva misliti sebe. Duha, ki si prizadeva misliti sebe in to neizogibno dela v odnosu z drugim. Natanko zato (kljub temu, da misli) človeka samega nikdar ne moremo (na zares resen način) primerjati s t. i. *stroji, ki mislijo*. Z gledišča človeškega mišljenja stroji, ki mislijo, sploh ne mislijo. Oni počnejo nekaj povsem drugega. Ne obstaja strojna ὕλη, ki bi bila (čeprav le od daleč) analogna naši človeški ὕλη. Človek je telesno bitje.

15 Prim. Aristotelis, *Ethica Nichomacheia*, 1145b 21-29. // Prim. slov. prev: Aristoteles, *Nikomahova etika*, str. 209. Op prev. //

Stroj ni telesna stvar. Kontekstualnost in korporalnost (tj. telesnost) zaledja vsakršne zamisljive človeške semiotike omogoča, da – *vtem ko govorimo eno, povemo nekaj povsem drugega*. Da pravzaprav, vtem ko aktualiziramo (s pomočjo *Sinngebung*) en smisel, aktualiziramo drugega. In tako v neskončnost. Stroji tega ne morejo.

Vprašanje gotovosti je vprašanje identitete, identitete subjekta in objekta. Stanovitnost struktur in funkcij identitete omogoča stabilnost gotovosti. Nestabilnost identitete pa, nasprotno, povzroči, da celotna *situacija* (Aristotel bi rekel ἕξις) postane nestabilna. Pravzaprav *aporetična*. Aporetičnost razcepljenega subjekta analitičnega izkustva, aporetičnost subjekta želje, temelji na njegovi (naravnost *ontološko fundirani*) nemožnosti, da bi se sklenil sam s seboj (tj. s svojo zavestno predstavo o samem sebi). Da bi popolnoma zavladal nad seboj. Da bi sebe (sebi in drugim) artikuliral simbolno unisono. Da, nazadnje, resnično (*in actu*) postane *samemu sebi identičen*. Gotov samega sebe. Nesklenjenost je vselej tu. Kjer je nesklenjenost, je tudi negotovost. Negotovost, ki generira tesnobo. Nesklenjenost je, torej, neizogibnost. Nesklenjenost kot *razkorak* – razkorak med *bitjem* in *idealom*, razkorak med *pomenom* in *smislom*. Med zavestnim subjektom in govorom.

Mesto absolutnega védenja je čista fikcija. Arbitrarnost semiotičnega koda *desubstancializira hotenje*. Hotenje je učinek smisla. Hotenje ni stvar, ki bi bila zvedljiva na red v nas obstoječega organskega substrata. Tiste – ὕλη. Želja ni potreba. Natančneje, odnos med željo in potrebo ni samoumeven. Želja predpostavlja μορφή. Potreba pa ne nujno. V igri so *primitivna mentalna stanja* (ὕλη). V amorfno surovost ὕλη se dobesedno vrašča neka – μορφή. Μορφή kot oblika. Kot forma. Imago. Natanko na tak način je, spomnimo se, Lacan določil smisel *zrcalnega stadija*. Kot (dobesedno) *preobrazbo, ki se subjektu zgodi, ko osvoji podobo*.[16] Podobo kot – μορφή. Za subjekta v nastajanju je njegovo *môči biti* (ki samó deloma korelira z *môči misliti* in *môči spoznati sebe*) usodnostno povezano z njemu tujo (a vendar ponovno zanj samega konstitutivno) μορφή. To μορφή Lacan imenuje z izrazom *objekt mali a*. Virtualno zavladanje nad seboj (to je smisel narcistične identifikacije, ki se dogaja na ravni zrcalnega stadija) subjekta v nastajanju *ultimativno podredi* prikaznim te, zanj formativne drugosti. Kar pomeni, že omenjenemu *objektu mali a*. Ideacija se vraste v telo. Organski substrat postane telo. Telesna dimenzija subjekta samo-

16 Prim. Lacan, J., »Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je«, v: *Écrits I*, Seuil, Paris 1966, str. 89–97. // Prim. slov. prev.: Lacan, J., »Zrcalni stadij kot oblikovalec funkcije jaza«, v: *Spisi*, prev. Tomaž Erzar et al., Analecta, Ljubljana 1994, str. 37–43. Op. prev. //

zavedanja. Kjer je telo, je, torej, tudi podoba. *Vtisnjena* podoba. Istočasno je tam, kjer je telo (telo subjekta samozavedanja) – tudi govor. *Logos*.

Logos je – λόγος. Stara beseda. Pomembna beseda. Λόγος je v funkciji – λέγειν. Tu se (tako je verjel Heidegger) *vse* začne.[17] Ali je zares tako? V določenem smislu, seveda, gotovo je. Vendar je potrebno pojasnilo. Pojasnilo se namerja za sledjo vprašanja – kako se λέγειν dogaja? Kako obstaja? To λέγειν, o tem nam dovolj prepričljivo pričuje sam Homer, ne obstaja drugače kot tako, kakor obstaja – κατάλεγειν.[18] Razbirati, nabirati, zbirati; ničesar od tega ne bi bilo, če ne bi obstajala (čeprav rudimentarna) možnost *klasificiranja*. Tako κατάλεγειν prevajam kot *klasificiranje*. Klasificiranje kot *izbiranje*. Klasificiranje kot izbiranje, ki (kot bomo kmalu videli) istočasno predpostavlja tudi *odklanjanje*. Vsako *razbiranje*, *nabiranje* oziroma *zbiranje* je razbiranje, zbiranje oziroma nabiranje *nečesa*. Od mnoštva *potencialno danega nečesa*, tj. vsega, *logos* vselej odbere le *nekaj malega* [*po-nešto*]. Nikdar ne *vsega*. Od tod – κατάλεγειν. Tako funkcionira λόγος. V nasprotnem primeru λέγειν tega istega *logosa* ne bi bilo mogoče. Postalo bi, pravzaprav, nesmiselno. Nabrati *nekaj* neizogibno pomeni – *marsikaj drugega odkloniti*. Tisto *nabrano nekaj* je (v vsakem konkretnem primeru) klasificirano kot (implicitno ali eksplicitno) *sprejeto*. Topološko gledano je to *sprejeto nekaj* umeščeno znotraj *logosa*. Biti znotraj logosa pomeni *vstopiti v zgodbo*. Vsako vstopanje v zgodbo s seboj neizogibno potegne *vstopanje v čas*. Temporalizacijo. Značilna je atemporalnost vsakršne ὕλη. Na drugi strani je temporalnost bistveno določilo *logosa*. O tem, med drugim, prepričljivo pričuje dinamika odnosov med *ikonično predlogo* in *narativno entelehijo Homerjevega epa*.

Umeščena znotraj *logosa*, ὕλη zadobi (nič več in nič manj kot) lasten *diskurzivni obraz*. Tisto drugo (nesprejeto) je klasificirano kot *tisto odklonjeno*. Tisto odklonjeno je – *izključeno*. Tako funkcionira simbolni red. Tako funkcionira jezik. V bistvu njegove strukture se nahaja *diferenca*. Diferenca kot drugo ime za *klasifikacijo*. Za – κατάλεγειν. Metafizična (ali ideološka) racionalnost si nikakor ne prizadeva po naključju, da bi večinoma dosledno poistovetila izkustvo svobode s situacijo izbire. Biti svoboden – to je isto kot môči izbirati.

Dimenzija čiste patognomičnosti *tistega istega*, za strukturo subjekta formativnega in normativnega (tako simbolnega kot fantazmatskega) – to je eden

17 Prim. Heidegger, M., »Logos«, v: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1967. // Prim. slov. prev.: Heidegger, M., »Logos«, v: *Predavanja in sestavki*, prev. Tine Hribar et al., Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 219–244. Op. prev. //

18 Natančneje o tem v: Bakker, E., *Poetry in Speech. Orality and Homeric Discourse*, Cornell University Press 1997, str. 59.

izmed ključnih (kritičnih) uvidov, do katerih je prišla sodobna psihoanaliza, vtem ko je poskušala (z lastnimi tehnikami in postopki) razumeti dinamiko *inter-* in *intra*-psihičnega.[19] Uvid, o katerem govorim, je obstajal (seveda na ravni skrajno rudimentarne intuicije) že tudi pri samem Freudu. Ko to pravim, imam v mislih besedila, kakršno je »Nelagodje v kulturi«.[20] Do neke mere tudi – »Množična psihologija in analiza jaza«.[21]

Samo želja je lahko zaprečena. Samo želja je lahko zadovoljena. V precepu med *zaprečenostjo* in *zadovoljitvijo* se, poenostavljeno rečeno, dogaja izkustvo svobode. Oziroma – *nesvobode*. V obeh primerih je ključna želja. Potlačena želja. Ozaveščena želja. Ista želja, torej, v bistvu katere se nahaja *klasificirajoča aktivnost* omenjenega κατάλεγειν. Tistega κατάλεγειν, ki se, kakor smo videli, skriva v osnovi *logosa* samega.

* * *

To je ena zgodba. Sedaj pa poglejmo, v katero smer gre druga zgodba. Na začetku vsega se nahaja *razsutost*. Razsutost kot odsotnost zaobročenosti tiste – ὕλη. Razsutost same ὕλη, to je *kaos*. Kaos v izvornem pomenu besede.[22]

19 Vsako naše λέγειν in κατάλεγειν je bistveno odvisno od tujega λέγειν in κατάλεγειν. O tem nam, med drugim, prepričljivo pričuje (pogosto bolestno vpadljiv) izomorfizem med različnimi možnimi *patološkimi strukturami in strukturalnimi malformacijami*, ki jih (seveda je stvar najočitnejša, kadar gre za primitivne mentalne organizacije), zahvaljujoč terapevtskemu procesu, opažamo tako pri starših kot pri njihovih otrocih. Gre za patognomičnost konstitutivnega prisvajanja tujega λέγειν in κατάλεγειν. Tujega bitja in mišljenja. Tuje identitete. Pa ne samo to. Gre za patognomičnost ogledovanja v tuji (pervertirani ali pervertirajoči) φαντασία. V tuji izgubljenosti v lastnem (transcendentalnem) videzu.

20 Prim. Freud, S., »Das Unbehagen in der Kultur«, v: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Frankfurt am Main 1999. // Prim. slov. prev.: Freud, S., *Nelagodje v kulturi*, prev. Samo Krušič, Gyrus, Ljubljana 2001. Op. prev. //

21 Prim. Freud, S., »Massenpsychologie und Ich-Analyse«, *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Frankfurt am Main 1999. // Prim. slov. prev.: Freud, S., »Množična psihologija in analiza jaza«, v: *Spisi o družbi in religiji*, prev. Simon Hajdini et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2007, str. 251–319. Op. prev. //

22 Glagol χαίνειν, χαίνειν pomeni »zevati«, »odpreti se«, »počiti«. To »počiti« lahko beremo tudi kot »razsuti se«. Χειά je »zevajoča odprtina«, »luknja«, »jama«, »duplina«. Χάσμα je »žrelo«. Χατέο je »*želim*«. Χανδάνο je »grabim«, »zajemam«… Omenjena *grabim* in *zajemam* napotujeta na *zevajočo odprtino*, na *odprtost* (na odprtost, ki zeva, na *zevajočo razsutost*), v določenem smislu celo na *poklino*, na poklino, ki jo je potrebno napolniti. Na poklino, *ki vodi k razsipanju*. O tem sem natančneje pisal v besedilu: »Grupa, biće, haos«, *Socijalna i porodična kretanja. Psihijatrija između tela i duše*, Institut za mentalno zdravlje, Beograd 2002, str. 33–47. // Prim. slov. prev.: Jevremović, P., »Skupina, bitje, kaos«, prev. Aleš Maver, *Nova revija* 327–329 (2009), str. 206-219. Op. prev. //

Razsutost je tisto, kar nas v teku celega življenja zasleduje. Celo preganja. Integrativne kapacitete bitja (osebnosti) so omejene. Še več – *razsute*. Samozavedanje ni danost. Samozavedanje je rezultat zapletenega procesa. Dozorevanje se prepleta z učinki socialne interakcije.[23]

Vprašanje *razsutosti* ni vprašanje védenja (tj. zavesti) oziroma nevédenja (tj. nezavednega). Ni stvar zaprečenosti ali aktualiziranosti želje. Gre za nekaj povsem drugega. Zgodba o *razsutosti* zadeva bitje subjekta samozavedanja v mnogo globljih registrih od tistih, ki zasegajo strukturo in dinamiko nevrotične organizacije osebnosti. Dialektično gledano je samó κατάλεγειν *negacija razsutosti*. Kako? V bistvu vsakega κατάλεγειν se nahaja λέγειν. Težko si je zamisliti, da bi sploh lahko bilo kako drugače. Erozija funkcije λέγειν za seboj potegne rušenje kapacitet za κατάλεγειν. To je, med drugim, lahko, mislim, eden od načinov, kako danes (z vendarle nemajhno časovno distanco) razumeti Lacanov seminar o psihozah.[24] V odnosu do nevrotične organizacije je tu, predvsem, vložek precej večji. Psihotično je, na ravni razumevanja usode strukture, ki determinira simptome, bistveno različno od nevrotičnega. Nevrotično je sfera vrnitve potlačenega. Za psihozo je značilno nekaj povsem drugega. Lacan si za *to drugo* sposodi besedo pri Freudu – *Verwerfung*. Kakor vemo, gre za *izobčenje funkcije imena Očeta*. Neposredna posledica tega je (za stabilnost struktur psihičnega usodnostno) *rušenje simbolnega reda*. Rušenje simbolnega reda – to je *paranje* označevalno vzpostavljene (v vsakem izkustvu posredujoče) mreže pomenjanja. Paranje je *razsipanje*. Razparati – to pomeni *razsuti*. Navsezadnje se nam kot *tisto, kar je tu razsuto* (tj. *razparano*), razkrije (za vzdržljivost nevrotične strukture tako bistvena) diskurzivna organiziranost subjekta analitičnega izkustva.

Prvotnega dejanja nastanka subjektivnosti ne moremo zvesti v okvire metafore vzplavanja (tj. prebujanja) zavesti (*kot monolitnega, vse bolj na plano štrlečega kopnega*) na površje iz oceana nezavednega. Naivno je verjeti v transcendentalnost (subjektu imanentnih) integrativnih funkcij psihizma. Integracija izkustva se, na obči podlagi dozorevanja živčnega sistema, dogaja na polju objektnih odnosov. Vsaka uresničena *regulacija* je pravzaprav samo naknaden derivat (funkcionalno ponotranjene) *aloregulacije*. Pa ne samo to. Tisto, iz česar postajamo, surova predloga zavesti v nastajanju (ki naj bi šele postala samozavedanje), nekakšna naša *proto*-ὕλη, se nam razkriva kot nekaj *poli-*

23 Prim. Damasio, A., *The Feeling of What Happens. Body, Emotion and the Making of Consciousness*, Vintage Books, London 2000.

24 Prim. Lacan, J., *Les psychoses*. Le séminaire, livre III, Seuil, Paris 1981.

centričnega. Fluidnega. Multifokalnega. Že sedaj lahko rečemo, da *razsipanje*, ki implicira *razsutost*, predpostavlja proces, tj. kretnjo, nasprotno od tiste, ki se nahaja v osnovi (razvojno) progresivne artikulacije omenjene *proto*-ὕλη. Zgodba o primitivnih mentalnih stanjih in o primitivnih mentalnih organizacijah je, potemtakem, zgodba o patologiji te *proto*-ὕλη. Logika razvoja subjekta v nastajanju sama nas prepričuje, da je tako.

Potrebujemo nove metafore. Funkcionalnost teh metafor mora temeljiti na njihovi plodnosti. Njihova plodnost je, s svoje strani, usodno povezana z ravnijo njihove povezanosti z našim aktualnim védenjem. Stare metafore so (glede na to, da so bile na ta ali oni način zasnovane na predpostavki o obstoju *transcendentalnega Jaza*) v veliki meri iztrošene. Metafizično jamstvo *transcendentalnosti transcendentalnega Jaza* temelji na (v osnovi vendarle samó metafizično) predpostavljeni danosti monolitnega (torej imanentno *nerazsutega*) agensa integracije bitja in izkustva subjekta v nastajanju. Da je natanko nasprotno res, nas prepričujeta tako sodobna teorija kot praksa. Izkustvo zavesti ni *nekakšen enoten nekaj*, ki se rojeva (pomoli ven) iz nezavednega. Nasprotno. Vsakršna vkopanost v monističnem egocentrizmu v svojem zaledju (predvsem sama pred sabo) skriva dinamiko multifokalnosti (še enkrat, torej, *razsutosti*) tiste *proto*-ὕλη. Namesto o enotnem, iz morja štrlečem kopnem je bolj umestno (če ostanemo pri omenjeni metafori) govoriti o *arhipelagu*. Arhipelag je *razsutost*. Razsutost kot *ne-enost*, tj. *ne-enotnost*, kopnega.

Razsuto kopno – to je mnoštvo parcialnih svetov. To nikakor ni *en svet*. Enost sveta predpostavlja njegovo občo *za-obročenost*. Zaobročeni svet ima *enoten rob*. Limes, tj. mejo. Znotraj meje je mogoč smisel. Komunikacija. Znotraj meje je mogoče življenje. Skupina. Red. Meja omogoča vprašanje *izbire*. Že s samim tem meja omogoča izkustvo svobode. Oziroma – nesvobode. Meja je mera zadovoljitve. Meja je mera zaprečenosti.

Meja zbira *razsuto*. Meja omogoča fokusiranje prvotno multifokalne *proto*-ὕλη v smeri povsem določenega objekta želje. Brez meje κατάλεγειν ne obstaja. Brez meje λέγειν ne obstaja. Brez meje *logos* ne obstaja. Meja je pratemelj vsake gotovosti. Vsakršnega smisla. Natanko zato je meja starim bila svetinja. V Sofoklejevih *Trahinkah*, na primer, obstaja sintagma ἕρκος ἱερόν – *sveta* (tj. posvečena) *ograja*. Ideja meje omogoča izkustvo sveta – *življenjskega sveta*. Natančneje, natanko izkustvo meje sámo omogoča bitje življenjskega sveta. Fenomenološko rečeno, *svetovnost sveta* predpostavlja njegovo *razmejenost*. *Raz-mejevanje* zbira. Zbrati obenem pomeni tudi *poizkusiti* in *izobličiti*. Tako je bilo še v času mitskega utemeljitelja Rima, v Romulovem času. Zaorati mejo (tj. brazdo), razdeliti, tj. razmejiti – tako se v red narave (tj. divjine) vpisuje red

kulture. Kulture, dojete kot svet, življenjski svet. Onkraj meje sveta vselej stoji *ne-svet*. Ta *ne-svet*, po logiki stvari, (glede na to, da je lociran, kjer je, na drugi stani meje) *pritiska* in *izziva svet*. Provocira ga. Bizarnost in puščava sta dve ključni metafori, s katerima naša kultura sama sebi slika to stanje *zamejenega*.[25] Zamejenega, videnega kot – *Abgrund*.

V nekem, danes sicer večinoma nepoznanem besedilu iz štirinajstega stoletja – tradicija avtorstvo pripisuje Kalistu Katifigiotu (resnici na ljubo omenja tudi Kalista Tilikuda in Kalista Melenkiota), v novejšem času pa se vse bolj govori o Kalistu Angelikudu –[26] je natanko kolaps umnosti v smeri patognomičnosti (psihotičnega, norega, delirantnega) videza imenovan na sledi besede δισκορπίζο. Torej, *razsejem*, *razsipam*. Razsejanost, tj. razsipanje, vodi k – *razsutosti*. Ta *razsutost* je – stanje. Patognomično stanje. Patološka različica Aristotelove ἕξις. Med drugim v besedilu, ki ga omenjam, dobesedno piše tudi: σέβας διασκορπίσασα, ἐν πλάνη ὑπέσπειρε τὸ νοὸς ἐνιαῖον...[27] Razsutost je *anihiliranost*. Uničenost. Pravzaprav – *nekroza*. Torej, *razsutost* je stanje – *stanje nekroze*. Razsutost *uma* je stanje *nekroze védenja*. Nekrotično védenje je *védenje, ki ga ve* subjekt (tj. *um*), ki je sam nekrotičen. Nekrotičnost védenja ne temelji ne na napakah v sklepanju ne na pomanjkanju pravih informacij. Nekrotično védenje je, naj še enkrat ponovim, védenje, ki ga ve *nekrotični um*. Nekrotični um je tisti um, ki je *razsut*.

Razsutost *uma* predpostavlja njegovo *epistemsko uničenost* (nekrotiziranost) v πλάνη. V videzu. Videz je negacija védenja. Negiranost védenja (v tem primeru) predpostavlja tudi *negiranost samega subjekta védenja*. Angelikudova beseda za videz je πλάνη. Πλάνη ni spregled. Πλάνη ni slepilo, ki zadeva čute. Za videz (tj. πλάνη) je značilna ontološko potencialno vselej razobročena (epistemsko neposredljiva) mnoštvenost, tj. *razsutost*. Razsutost česa?

25 Značilna je Hieronimova zgodba o Antonovem (gre za sv. Antona, legendarnega utemeljitelja zgodnjekrščanskega meništva) iskanju največjega puščavnika njegovega časa, Pavla Puščavnika. Tudi Anton sam živi v puščavi, vendar živi Pavel (glede na to, da je bil večji od njega) v še bolj oddaljeni puščavi. Čeprav zgolj po pripovedovanju, živi *na drugi strani konca sveta*. V, čeprav zgolj z gledišča smrtne človeškosti, *ne-svetu*. Ko je zapustil svojo meniško izbo, je Anton dolgo in z naporom potoval in prodiral vse globlje v puščavo. Navsezadnje je, glede na to, da se je približal grotesknemu cilju svojega potovanja, (dobesedno na koncu sveta) srečal *kentavra* in *pritlikavca s kozjimi nogami in rogovi*. Šele ko je šel mimo njiju, je srečal tudi Pavla Puščavnika. Prim. Hieronim, *Vita Pauli* 7-12.

26 Natančneje o problemih avtorstva prim. Koutsas, S., »Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychaste inédits. Introduction, texte critique, traduction et notes«, ΘΕΟΛΟΓΙΑ, τόμος. 67, τεῦχος 1, ΕΝ ΑΤΗΕΝΑΙΣ 1996, str. 109–156.

27 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. Ε, str. 7.

Razsutost bitja. Zapadanje v videz zadeva *proto*-ὕλη sámo. *Razsejati* pomeni izpostaviti prav omenjeno *proto*-ὕλη tistemu δισκορπίζο. Torej, razsejati jo. Zdrobiti jo. Razdrobiti jo. Angelikudov δισκορπίζο transcendira mejo. Še več, tam, kjer je na delu ekscesna prisotnost omenjenega δισκορπίζο, se topí meja sama. Ruši se. Izginja. Absolutna kompaktnost (Trojiško) Enega je ideal. Množtvenost je vselej grožnja. Božansko je Eno. Smrtno je neizogibno določeno s σύνθεσις. Vsakršna σύνθεσις stoji, tako nas prepričuje Angelikud, pod znamenjem – δισκορπίζο.[28] V zaledju *sintetičnosti vsakega sintetično bivajočega* se nahaja prvotna *razsutost*. Razsutost, od katere bežimo v videz. Kjer je videz, je tudi nestabilnost. Kjer je nestabilnost, je tudi konflikt. Σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ στάσεως.[29] Dobesedno: sestavljenost (ne-enost, konfiguriranost) je načelo spopada. Danes bi (naj še enkrat uporabim to besedo) rekli – *konfliktnosti*.

Ko govori o *umu*, Angelikud ne govori o abstraktni substanci. Po njem je *um* (νοῦς) delovanje (ἐνέργεια). K delujočemu umu spada delujoči *veliki Drugi*. Bog. Dinamika polj njunega medsebojnega delovanja se razkriva na polju θεωρία. Θεωρία kot razbiranja, gledanja. V skladu s tem Angelikud o Bogu (θεός) govori s perspektive Njegovega (božanskega) θεάμαι. Gledati.[30] Človekov um, glede na to, da je ikona takšnega Boga, ne more biti drugačen kot – θεορόν. Biti θεορόν pomeni biti *tisti, ki gleda*.[31] Pogled razbira. Gledanje zbira. Pogled (ekstatično usmerjen k Enemu) transcendira *razsutost*. Obenem, tako lahko spekuliramo, smrtnemu pogledu imanentna *slepa pega* (skotom) v sebi neizogibno skriva možnost zapadanja v *razsutost*. Obstaja *Eno*. *Celo*. Obstaja *mnoštvo*. *Razsutost*. Med njima se dogaja tenzija. Tenzija, ki generira (najglobljo možno) *tesnobo*. Duša (tj. um) je tedaj zastrta *z oblakom strasti*.[32] Bitju grozi razrušenje, raztekanje. Razsutost.

28 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 9.

29 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 9.

30 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 4–5.

31 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 13.

32 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 54.

Natanko na *to* (torej na izkustvo, analogno Angelikudovemu) se je nanašala Melanie Klein, ko je (v svojem času, vódena od samo njej lastne intuicije) govorila o *paranoidnoshizoidni poziciji*.[33] Tudi to je neko *razsipanje* v *razsutost*. V *razobročeno mnoštvo*.[34] Kakor Angelikud tudi Kleinova življenje poistoveti z *enim* in *celim*, smrt (pravzaprav učinke dela nagona smrti) pa z *razdrobljeno mnoštvenostjo*. S *paranoidno shizoidnostjo*. Navezujoč se na njeno delo, Lacan dolga leta razvija poznano teorijo psihotičnega zaledja tistega, kar je sam poimenoval *zrcalni stadij*.[35] Po njem, po Lacanu, je *razsipanje fragmentiranje*. Celo – *razkosavanje*. Tudi v njegovem primeru je to *fragmentiranje* (oziroma *razsipanje*, tj. *razkosavanje*) usodno povezano s poljem – *imaga*.

Izhajali smo iz *razsutosti*. Kako jo preseči? Kako jo zbrati? Ključna je *metafora ogledala*. Natančneje – *ogledovanja*. Razsuto se ogleduje v *enem*. Kompaktnost enega ga spreminja v *ne-razsuto*. Idealno. Topološko gledano se nam *mesto ne-razsute drugosti* razkriva kot *mesto ideala*. Psihoanaliza govori o narcističnem idealu. Angelikud govori o božanskem idealu. V obeh primerih stoji ideal *pod znamenjem enega*. Celega. V petintridesetem poglavju svojega spisa Angelikud *um*, s posredovanjem akta *zbiranja*, poveže z *monado*. Vzpon uma k (v tem primeru božanski) monadi spremlja njegovo *zbiranje*. Iz (razsutega) mnoštva, tako piše, se um *vzpenja* k *monadi* (pravzaprav k božansko vzvišenemu Enemu) in *se zbira* (ἀπὸ τῶν πολλῶν εἰς ἐκεῖνο ἄνεισι καὶ συνάγεται).[36] Šele ko se tako (s posredovanjem ogledovanja v Drugem) zbere v tistem istem Drugem, lahko preseže svojo začetno (njegovemu bitju vselej grozečo) *razsutost*.

Šele ko preseže razsutost – šele ko se nekako (zahvaljujoč Drugemu) vzdigne iz sfere fragmentiranosti lastnega bitja –, subjekt lahko *zavlada nad la-*

33 Prim. Klein, M., »Notes on some shizoid mechanisms«, v: *Envy and Gratitude & Other Works*, Delta Books 1977.

34 Angelikud govori o mnogoboštvu. Tisto, o čemer pravzaprav govori, je padec v delirični svet mnoštva idolov. V tem smislu so značilne Meltzerjeve besede: »Gospa Klein je pravzaprav opisala nekaj, kar lahko poimenujemo teološki model uma (*a theological model of the mind*). Vsaka osebnost ima nekaj, kar lahko opišemo kot 'religijo', v kateri njeni notranji objekti igrajo vlogo bogov – toda to ni religija, ki bi svojo moč črpala iz vere v te bogove, temveč jo črpa iz dejstva, da so v umu ti bogovi resnično aktivni.« (Meltzer, D., »The kleinian expansion of Freud's metapsychology«, *International Journal of Psycho-Analysis*, no. 62, 1981, str. 179.)

35 Prim. Lacan, J., »Aggresivity in psychoanalysis«, v: *Écrits*, Norton 2006, str. 85.

36 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 21.

stnim mišljenjem. Za *zavladanje* Angelikud uporabi besedo – ἐπιστασία.[37] V nasprotnem primeru je (kakor pravi Angelikud) pod oblastjo *miselnega faraona*.[38] Biti svoboden ne pomeni, preprosto, zgolj *izbirati*. Svobodno izbirati. Obstajajo izbire in *izbire*. Obstajajo svobode in *svobode*. Natančneje, biti svoboden ne pomeni – *ne biti frustriran*. Frustracija je stvar želje. Razsutost je stvar bitja. Zaprečenost je negativni korelat želje. Razsutost, ne pa nesvoboda, je *negativni korelat bitja*. Razsutost (kot stanje) figurira *onstran načela ugodja*. Po logiki stvari je tu razlaščena vsakršna προαίρεσις. Vsaka svoboda in vsako odločanje. Vsak smrtni *logos*. Zadovoljitev želje vodi k *užitku*. Užitek je, ker vselej stoji pod znamenjem zakona, ki konstituira željo, *nujno logičen*. To ne velja za *ekstatiko razsutega* v smeri Drugega. Drugega kot Enega. Celega. Teleologija Angelikudove zgodbe predpostavlja ekstazo. Ekstazo smrtnega uma. Mistična negacija *razsutosti* v ekstazi smrtnega uma, ki teži k Drugemu, vodi (pravi Angelikud) k njegovemu *padcu v globine neskončnosti*.[39] Lacan je imel svojo *jouissance*.[40] Angelikud govori o *stanju resnične radosti*.[41] O stanju, ki *spominja na opitost z vinom*, na paradoksalno *bivanje zunaj sebe*.[42] To *bivanje zunaj sebe*, kakor pravi, ni nič drugega kot bivanje zunaj dometa vsakemu smrtniku grozeče *razsutosti*. Torej – smrti.

* * *

Želji grozi zaprečenost. Red je imun na zaprečenosti. Redu grozi – *razsutost*. Fantazma gotovosti reda ponuja virtualno pribežališče od tesnob, ki jih generira možna *razsutost*. Od grozečega *razsipanja* lastnega bitja subjekt beži

37 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 43.

38 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 34.

39 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 28.

40 Prim. Lacan, J., *Encore*, Le séminaire, livre XX, Seuil, Paris 1975. // Prim. slov. prev.: Lacan, J., *Še*, prev. Miran Božovič et al., Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985. Op. prev. //

41 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 17.

42 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 14.

v (narcistično zagotovljeno) gotovost reda, ki jamči (domnevno svobodno) izbiro. V različne možne velike zgodbe. V ideologijo. Tako je, svoboden, da izbira, pravzaprav zasužnjen s svetom (tj. s sistemom pomenjanja in vrednosti, ki omogočajo ta svet), ki aksiološko visoko preferira prav omenjene (ne pa druge) izbire.

Človek živi od zgodb. Nemogoče je živeti brez zgodbe. Vsaka zgodba nekaj pove. Zgodbe niso naivne. Zgodbe so lahko nevarne. Zgodbe zavajajo. Vsaka (prava) zgodba zavaja. Zavaja v svoj svet. Če nas zavede, smo vpotegnjeni v njen svet. Takšni svetovi goltajo ljudi. Z njimi se hranijo. Potrebna je previdnost. Predvsem je pomembno razločiti *bistveno* od *nebistvenega*. Pomembno je prepoznati privid. Pomembno je misliti. Ne pustiti se voditi. Psihoanaliza vztraja pri kritični samorefleksiji. Pri subverziji. Pri osamitvi. Angelikud je radikalnejši. On vabi *v puščavo*.[43] Zmožnost mišljenja o svetu (in potem tudi o svobodi, ki se nam razkriva kot generični potomec tega sveta) implicira – *zmožnost nepristajanja na ta isti svet*. Zmožnost izmaknjenja. To bi lahko bilo njegovo ime za – *biti svoboden*.

Zmožnost nepristajanja na svet je, med drugim, tudi – *zmožnost nepristajanja nase*. Zmožnost nepristajanja nase pomeni – *s široko odprtimi očmi môči ugledati narobno stran lastnega bitja v svetu*. Tega ne moremo doseči brez – *odmika od samega sebe*. *Brez decentriranja*. Brez osvoboditve, kolikor je to pač smrtniku mogoče, od lastnih norosti in prividov. Od lastnega pripovedovanja zgodb in govoričenja. Če svet sestavljajo zgodbe, če je svet, v katerem živimo, *svet zgodb*, če smo mi sami kumulativni učinki pripovedovanja in zamolčevanja teh zgodb, potem *zmožnost nepristajanja na tak svet* predpostavlja – *zmožnost umolknjenja*. Zmožnost biti v tišini. Zmožnost prisluškovanja v tišini. Zmožnost začutenja tišine med besedami. Zmožnost, da besede same premerimo na podlagi tišine, ki jih obkroža. Ki jih omogoča. Kajti, kakor pravi Angelikud: *obstaja čas za pripovedovanje zgodb, obstaja čas za molčanje*.[44] Natanko *dimenziji pripovedovanja zgodb* in *molčanja* sta, sami po sebi, ključni in bistveni koordinati za razumevanje (skrajnih posledic) vprašanja svobode. In prav zaradi tega tudi ta celotna zgodba.

Prevedel *Andrej Božič*

43 Prim. Περὶ νοητοῦ πολέμου καὶ τῆς κατ᾽ αὐτὸν ἡσυχίας, ΘΕΩΛΟΓΙΑ 68, No. 2 1997, str. 216.

44 Prim. Ἐκ τῶν τοῦ Καλλίστου Καταφυγιώτου συλλογιστικών κα ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα, περὶ θείας ἑνώσεωσ καὶ βίου θεωρητικοῦ, ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ, τ. E, str. 36–37.

Damir Barbarić

BIT KOT DOPUŠČANJE

V razbistrujočem pogledu na pozni spis »Čas in bit« Heidegger za svojo vodilno misel razglasi uvid, »da je najglobji smisel biti *dopuščanje*«.[1] Šele takrat, ko je razmerje biti do bivajočega določeno kot dopuščanje, je spodnesen utečeni nesporazum [glede] tega razmerja kot kavzalnega. Dopuščanje je namreč »nekaj temeljno različnega od 'napravljanja'«. Že prej je Heidegger poudarjal osrednji pomen misli dopuščanja za njegovo celotno filozofijo. Tako je že leta 1930 bistvo svobode določil »kot pustiti biti bivajočega«,[2] s pozneje dostavljenim pojasnilom, da pustiti-biti ne smemo dojemati »negativno«, ne kot »ontično usmerjeno delovanje«, temveč kot »jamčiti« in »hrambo«. Kako pomembna je bila ta misel za Heideggra, izpričuje tudi to, da se čez pet let izrecno naveže na to mesto, da bi še enkrat poudaril, da v dopuščanju tiči edinole primerni odnos do biti. Tudi v poglavitnem delu *Bit in čas* razdelana od-ločenost, *Ent-schlossenheit*, pozneje razglašena za bistvo hotenja, naj bi temeljila v dopuščanju, četudi kaj takega »osuplja razum«.[3]

Obenem je ustrezno razumevanje tega, kaj pustiti-biti bivajočega je, označeno kot najtežja naloga: »Kaj se zdijo lažje, kot puščati bivajoče kot bivajoče, ki je? Ali pa s to nalogo pridemo pred to najtežje, še posebej če takšna namera – pustiti bivajoče, kakor je – predstavlja nasprotje brezbrižnosti, ki bivajočemu

1 »… der tiefste Sinn von Sein das *Lassen* ist«. VS 101. / Prim. *Phainomena* 13–14, str. 96. Glede izjemno širokega pomenskega polja glagola *lassen* prim. Grimmov slovar. Op. prev. /

2 »als das Seinlassen von Seiendem«, VWW 188. / Prim. »O bistvu resnice«, str. 161. Nemški besedi iz pozneje dodane opombe sta *gewähren* in *Wahrnis*. Op. prev. /

3 EM 16. / Prim. *Uvod v metafiziko,* str. 22. Op. prev. /

obrača hrbet zavoljo nepreizkušenega pojma biti? Zaobrnili naj bi se k bivajočemu, ob njem samem mislili na njegovo bit, obenem ga s tem v njegovem bistvu pustili počiti na sebi.«[4] Težava tega nenavadnega pustiti-biti je potemtakem predvsem v tem, da ni nikakršna pasiviteta, temveč nekaj takega kot »najvišja dejavnost«, nekakšno »'delovanje' in 'hotenje'«, medtem kot po drugi strani ne sme biti nikakršno delovanje, učinkovanje in hotenje.[5]

Katera skrivnostna konstelacija tu prihaja na plano? »Dopuščanje« kot najglobljі smisel biti naj ne bi nakazovalo nikakršne pasivitete, prav tako nikakršne aktivitete. Še manj naj bi s tem misliti topo in togo brezbrižnost. Na enem od merodajnih mest je moral Heidegger priznati, da »sebeizpuščanje iz transcendentalnega predstavljanja« in »odvračanje od hotenja horizonta« kot tudi s tem sovisna »pobuda za sebepripuščanje v sopripadnost planji« še vedno terja »sled hotenja, ki izgine v sebepripuščanju in je docela izbrisana v pristni sproščenosti.«[6] Kako naj volja sama pride do tega, da se zapusti kot volja? Saj ji ne je moremo prisojati, da se preprosto od-pušča od sebe. Heidegger tu hote poudarja aporijo, s tem ko svojo nalogo provokativno formulira takole: »Kar pri našem premisleku mišljenja pravzaprav hočem, je ne-hotenje«, da bi nemudoma potrdil vso navzočo paradoksijo: »Pri hotenju ne-hotenja se hotenje nehote zaprede v samega sebe in pri tem ravno izgubi to, kar hoče, namreč ne-hotenje.«[7]

Ta navidez nepremagljiva aporija Heideggra ne gane preveč. Njegova rešitev je enosmiselna in se zdi edina možna: prek misli »dopuščanja« kot najglobljega smisla biti dospemo na prag docela nove določitve biti [*Seinsbestimmung*], »… zunaj razlikovanja aktivitete in pasivitete«.[8] Misel se sicer zdi blizu in samorazumljiva, zlahka izvedljiva. Kaj pa se s tem pravzaprav misli? Nič več in nič manj kot tveganje radikalnega slovesa od vse doslej znane evropske zgodovine, ki je vmes postala skoz in skoz planetarna. Tako pasiviteta kot tudi aktiviteta bistveno pripadata obširnemu področju kot volje določene biti, ki ima v tej zgodovini brezpogojno in absolutno prednost.

Pri tem moramo upoštevati, da z nazivom »volja« Heidegger ne misli zmožnosti človeške duše med drugimi, ampak veliko bolj splošno »tisto, v čemer bistvo duše, duha, uma, ljubezni, življenja, temelji po enoglasnem, vendar komaj premišljenem nauku zahodnih mislecev.«[9] V poslednji konsekvenci mi-

4 UK 16. / Prim. »Izvir umetniškega dela«, str. 255. Op. prev. /
5 UK 69. / Prim. »Izvir umetniškega dela«, str. 314. Op. prev. /
6 GA 77, 142 isl. / Prim. *Pogovori s poljske poti* [*Pogovori*], str. 148. Op. prev. /
7 GA 77, 51. / Prim. *Pogovori* 55. Op. prev. /
8 GA 77, 108 isl. / Prim. *Pogovori* 113. Op. prev. /
9 GA 77, 78 W. / Prim. *Pogovori* 82 isl. Op. prev. /

šljeno je »volja« bržkone ime za bit samo, in sicer ne le že od »polnega pričetja novoveške metafizike« – ko je volja merodajno nastopila kot volja uma pri Kantu, kot volja duha pri Heglu, kot volja ljubezni pri Schellingu, in končno kot volja do moči pri Nietzscheju[10] –, temveč tudi onstran vsega tega »v vsej metafiziki« nasploh. V njej se namreč ta bivajočnost ne imenuje nič drugače kot »*subjectum* (grško in novoveško)«, pri čemer je ta *subjectum* mišljen kot hotenje, »in sicer brezpogojno: [hotenje] sebe-hotenja«.[11] Heidegger to strne v dva enoznačna stavka: »Bit bivajočega je volja. Volja je sebe so-zajemno zbiranje vsakega *ens* k njemu samemu.«[12]

Kot računajoče predstavljanje se je volja, ki jo moramo razumeti metafizično, tako polastila [*bemächtigt*] celotnega človeškega mišljenja. Kot brezpogojna sla po doživljanju in doživljaju si je taista volja podvrgla in vzela v službo vse čutnostno človeške životno-duševne skladnje. Svet, kolikor ga brez ostanka obvladuje volja kot bit bivajočega, lahko označimo kot globalni pogon absolutno postavljene dejanskosti, namreč takšen [pogon], kjer nad bivajočim in nebivajočim odločajo edinole delovanje, delo in učinki in kjer dejansko veljajo le delo in dosežki: »Vsaka volja hoče učinkovati in hoče dejanskost kot svojo prvino.«[13] Kot pripadajoča takšnemu svetu, je današnja človečnost tako rekoč »začarana od dejanskega in njegovih učinkov«.[14] Od tod se zjasni, koliko je Heideggrov poskus najti bistvo biti v dopuščanju, na poti tja, da v temelju postavi pod vprašaj prek volje, tj. prek učinkovanja in dejanskosti bistveno določeni svet: »… sta delo in dosežek sploh primerni meri za bistvo človeka. Če predpostavimo, da nista, potem se bo nekega dne morala celotna novoveška človeškost, skupaj z njenimi tako hvaljenimi 'ustvarjalnimi' dosežki, sesuti v praznino uporniške samopozabe.«[15]

Potemtakem je filozofija danes tako rekoč pred eno samo edinstveno nalogo, pred docela novim izkustvom biti: »Bit je torej treba temeljno in v celi širjavi možnega bistvovanja na novo izkusiti, če hočemo naše zgodovinsko prebivanje udejanjiti kot zgodovinsko«.[16] Heideggrov prispevek k temu, to temelj-postavljajoče novo njegove misli o dopuščanju kot bistvu biti, najbolje

10 N II 452.
11 GA 49, 90.
12 »Das Sein des Seienden ist der Wille. Der Wille ist die sich zusammennehmende Versammlung eines jeden ens zu ihm selber« WD 278. / Prim. »Čemu pesniki?«, str. 222. Op. prev. /
13 GA 77, 143. / Prim. *Pogovori* 149. Op. prev. /
14 GA 77, 129. / Prim. *Pogovori* 134. Op. prev. /
15 GA 77, 71. / Prim. *Pogovori* 74 isl. Op. prev. /
16 EM 155. / Prim. *Uvod v metafiziko,* str. 204. Op. prev. /

vzsije na ozadju še splošnejšega in globje segajoče uvida, uvida o *končnosti* biti. Da bi si ga bolj približali, moramo najprej pripomniti, da bi zavajali, če bi Heideggrovo celotno filozofijo preprosto določili kot »vprašanje biti«, kakor je sicer običajno in kakor to tudi sam pogosto stori. Vsem substantivirajočim imenom, kot npr. [imenu] »bit«, je lastna skorajda nepremagljiva moč, da to, kar označujejo, podajajo kot obstojno bivajoče. Tako prihaja npr. tudi največja težava, da bi za Heideggra osrednjo »ontološko diferenco« mislili do kraja, ravno od tod, da »bit« z njenim razlikovanjem od vsakega in slednjega bivajočega, docela zoper samolastno namero, spravljamo v nedopustno bližino bivajočega: »B i t i in bivajočega se sploh ne da neposredno razločevati, saj se neposredno sploh ne navezujeta drug na drugega. B i t je, četudi bivajoče kot tako polje edinole v dogoditvi, vsemu bivajočemu brezdanje daleč«.[17] Z uvidom, da izraza »bit« in »bit sama« tako zlahka zavajata, da s tem označeno spravimo v »*uposameznjenje absolutnega*«,[18] se Heidegger v svojem poznem mišljenju vse bolj čuti spodbujenega, da naj se »odpove uposameznjujoči in ločujoči besedi 'bit'« in jo »odločno opusti«.[19]

Na to smo kar se da kratko spomnili, da bi v razmišljanjih, ki sledijo, substantivirajoče razumetje »biti« že od začetka izključili. Zato bi bilo tu najbolje izhajati od Heideggrovega stavka, po katerem je bit *temeljna zgoda*.[20] Kaj naj bi to pomenilo? Pred vsem to, da je bit *končna*, in sicer ne le na ta način, da je »bistvo b i t i v sebi končno«,[21] temveč bržkone to, da je [*besteht*] bistvo biti prav v tej končnosti.[22] Heidegger je svojo najvišjo filozofsko zaslugo uvidel v tem, da je spoznal in priznal neizpodbitno končnost ne le človeka, temveč tudi biti, prav tako dogodja kot tudi od njega dogodenega svetnega-četverja.[23] Poskus pokazati končnost kot edino resnično veličino, dostojanstvenost in plemenitost ne le človeka, temveč tudi biti same, lebdi tako rekoč kot zvezda vodnica nad njegovo celotno filozofijo: »Veličina končnosti je bila davno ponižana in izvotljena v luči napačne in zlagane neskončnosti, tako da končnosti in veli-

17 »Das Seyn und das Seiende sind gar nicht unmittelbar zu unterscheiden, weil überhaupt nicht unmittelbar zu einander bezogen. Das Seyn ist, obzwar das Seiende als ein solches einzig in der Ereignung schwingt, allem Seienden abgründig fern.« GA 65, 477. / Prim. M. Heidegger, *Zgodovina b i t i*, prev. A. Košar, Nova revija, Ljubljana 2010, str. 11; oz. *Pogovori* 248. op. 11. Op. prev. /

18 »*Vereinzelung des Absoluten*«, Wm 321: a Izd. Iz leta 1949. Poudaril M. Heidegger. / Prim. »O 'humanizmu'«, str. 190. Op. prev. /

19 ZSf 408. / Prim. *O vprašanju biti*, str. 28. Op. prev. /

20 »*Grundgeschehnis*«, EM 153. / Prim. *Uvod v metafiziko,* str. 201. Op. prev. /

21 SchA 195.

22 SchA 195.

23 ZS Protokol 53.

čine ne zmoremo več misliti skupaj. Človek ni podoba boga kot absolutnega filistra, temveč je ta bog neprava krparija človeka.«[24]

Bistvena končnost biti se kaže predvsem v tem, da je bit v sebi ves čas *ničnostna*: »B i t bistvuje skoz in skoz prežarčena z ničem.«[25]

Razlika med bitjo in bivajočim ni obstoječa, preprosto navzoča ločenost, temveč stalno, neprestano dogajanje »ničenja« bivajočega. Odločilno je, da to, kar Heidegger dovolj potujčujoče imenuje »ničenje« in »ničitev« ne razumemo v smislu izničenja, tudi zanikovanja bivajočega ne. Povsem drugače: to ničenje se godi kot takšno zavračanje bivajočega, ki je istočasno tudi »izmikalno napotovanje na zatonjujoče bivajoče v celoti«.[26] V tem ničujočem temeljnem dogajanju zavračanja bivajočega v celoti in istočasnega napotovanja na to bivajoče, se skriva prav to, »kar dovolj nerodno in nedoločno imenujemo 'bit'«.[27] Zato Heidegger lahko reče, da se v biti bivajočega godi »ničenje niča«.[28] Z drugimi besedami: »Bit niči – kot bit. […] Ničujoče v biti je bistvovanje tistega, kar imenujem nič.«[29]

Vse je odvisno od tega, da niča, pa tudi ničujočega in ničnostnega v biti nimamo za nekaj zgolj manjkavega in zatorej zgolj negativnega. Heidegger izrecno vztraja na tem, da nič ni nič ničnega, temveč »nekaj neznanskega, najbolj neznansko v bistvovanju b i t i«.[30] Bit in nič si tako najbolj notrišnje pripadata, govor o njuni skriti istosti ne bi smel zavajati,[31] prav tako ne slavna primera, po kateri je treba nič prepoznavati kot »tančico biti«.[32]

Grozljiva in obenem prevzetna slepota človeka glede »bistvene moči ničnostnega«[33] se zdi temelj, na katerem počiva celotna dozdajšnja evropska me-

24 »Die Größe der Endlichkeit ist längst im Lichte einer falschen und verlogenen Unendlichkeit klein und schal geworden, so daß wir Endlichkeit und Größe nicht mehr zusammenzudenken vermögen. Der Mensch ist nicht das Ebenbild Gottes als des absoluten Spießbürgers, sondern dieser Gott ist das unechte Gemächte des Menschen.« GA 31, 136.

25 »„[D]urch und durch durchstrahlt vom Nichts west das Seyn.« GA 65, 483.

26 »… das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen.« WiM 114. / Prim. »Kaj je metafizika?«, str. 126. Op. prev. /

27 ZSf 407. / Prim. *O vprašanju biti*, str. 26. Op. prev. /

28 »das Nichten des Nichts«, WiM 115. / Prim. »Kaj je metafizika?«, str. 127. Op. prev. /

29 »Das Sein nichtet – als das Sein. [...] Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne« BH 360. / Prim. »O ‚humanizmu'«, str. 230 isl. Op. prev. / Prim. VS 99: »Bistvo niča je v odvrnjenosti od bivajočega, v oddaljenosti od njega. Zgolj v tej oddaljenosti se bivajoče lahko razodene kot tako. Nič ni gola negacija bivajočega. Nasprotno, nič nas v svojem ničenju napotuje na bivajoče v svoji razodetosti. Ničenje niča ‚je' bit.« / Prim. *Phainomena* 13–14, str. 94. Op. prev. /

30 »etwas Ungeheueres, das Ungeheuerste im Wesen des Seyns.« SchA 122.

31 »der Schleier des Seins« GA 51, 54.

32 WiM, Spremna beseda 312.

33 GA 65, 84.

tafizika: »Lahko bi bilo, da to negativno – že od davna – razumemo preveč negativno.«[34] Povedano drugače: »Še vedno mislimo prehitro, mimo skrivnosti 'ne' in niča.«[35] Naše razmerje do ničnostnega v bistvu biti je že dolgo, po Heideggrovem prepričanju najkasneje že od Platona, stalno [*stets*] razmerje brezpogojnega odklanjanja. Ničnostno najprej razlagajo kot nekaj, kar ne bi smelo biti, torej kot protivno nasploh, in to, kar je treba zanikati. To se še stopnjuje prek moraličnega pretolmačenja taistega v »zlo«, kar naj bi upravičilo njegovo brezpogojno oddaljitev in kar se da obširno odklanjanje. To je nevarnost, ki tiči v sporni protinaravnanosti ničnostnega, ki jo zaslepljujoče in odvračajoče pomanjševanje pravzaprav sploh šele poveča – [in] o tem nimamo pojma.[36]Namesto tveganja, da spričo niča vztrajamo [*stehen*] neprestrašeni in nezagrnjeni, se ljudje zadržujejo izrecno znotraj bivajočega in to bivajoče poganjajo na najrazličnejše načine, v blodnem mnenju, da bodo z mnogovrstnim učinkovanjem in napravljanjem, z vse bolj divjim delom znotraj tega področja, za večno pobegnili ogrožajočemu ničuː »Morda spada k človekovim največjim zmotam, da meni, da je tedaj varen pred ničem, dokler nekje in nekako dopušča srečevanje, poganjanje in obdržanje bivajočega. Morda je prevlada te zmote poglavitni razlog za zaslepitev nasproti ničuː ki proti bivajočemu ne more imeti nič, še najmanj takrat, če bivajoče postaja vse 'bolj bivajočno'.«[37]

Iz te zaslepitve glede niča izvira nesposobnost, da bi končnost priznali kot resnico biti. Nasprotno, neskončnost v smislu neprenehnega trajanja si utvarjamo kot najvišjo vrednoto. Soglasno s tem naj bi vsakemu bivajočem šlo zgolj še za to, da naj bi trajalo, kar se da dolgo in če se da, za vedno. V vsem, kar se godi vsakemu bivajočemu, pa tudi v tem, kar dela in opušča, naj bi vladala neprenehna sla ostajati ves čas pri sebi, se vedno znova zbirati nase in na ta dvojnostni način biti že vnaprej gotov nezmotenega trajanja sebe samega. Prav ta brezpogojna sla po obstojni istosti je to, kar moramo v metafizičnem smislu določiti kot voljo: »Bit bivajočega je volja. Volja je sebe sozajemno zbiranje vsakega *ens* k njemu samem.«[38] Pri vsem tem ostaja docela skrito, kaj voljo ves

34 GA 51, 108.

35 GA 13, 220. / Prim. »Človekovo prebivanje«, str. 204. Op. prev. /

36 GA 65, 117.

37 »Und vielleicht gehört dies zu den größten Irrtümern des Menschen, zu meinen, vor dem Nichts immer dann noch sicher zu sein, solange irgendwo und irgendwie Seiendes sich antreffen und betreiben und beibehalten läßt. Vielleicht ist die Vormacht dieses Irrtums ein Hauptgrund für die Verblendung gegenüber dem Nichts, das doch dem Seienden nichts anhaben kann und dann am wenigsten, wenn das Seiende immer ‚seiender' wird.« GA 51, 53.

38 WD Hw 278. / Prim. op. št. 12. Op. prev. /

čas določa in od kod prihaja neubranljiva nuja njenega vse bolj stopnjujočega se agiranja. Ta vedno skriti brezdanji temelj volje Heidegger prepozna v »izmikanju pred tveganjem.«[39]

V službi svoje najvišje filozofske naloge izkusiti končnost biti, jo častiti in slaviti in s tem pripravljati odločilni korak prek, čez dozdajšnjo epoho bitne zgodovine, ki se je utemeljevala na volji, se Heidegger spusti v tveganje »izkusiti to ničujoče v b i t i sami […] kot najbolj skriti dar.«[40] Namesto da bi nič pretolmačil na vsak možni način, s tem pa ga tudi pomanjšal in potlačil, poskuša – ravno obratno – »izkusiti širjavo tistega, […] kar vsakemu bivajočemu porokuje, da je«.[41] V tem velikem tveganju, ki se vedno godi kot nenehni od-skok od vsakega temelja, ki se vsakokrat daje kot do-skok k brez-temelju, se odpre zdaj ne več slepo strašljivi nič kot neobičajno, skrivnostno in docela začudujoče oporekanje in obotavljanje v bistvu biti same. Da je to obotavljajoče odslavljanje v resnici poslednji izvor, breztemeljno, prosto dajanje, podajanje in podarjanje tega, kar vsakokrat velja za bivajoče, da resnica prihodnje filozofije zavisi od tega, ali bomo »dovolj krepki« da izkusimo »to ničujoče v b i t i sami, ki nas šele samolastno *od-stavlja* v bit in njeno resnico … kot najskritejši dar«[42] – v tem je za Heideggra najgloblji uvid, najvišja misel njegove filozofije: »Kako malo vemo o ničnostnem in o >ne<, npr. o odrekanju in zavlačevanju in odpovedovanju. Vse to ni nič *ničnega*, temveč največ – če ne še kaj višjega – njegovo nasprotje. Da >ne< in >ni< prihajata iz prekomerja preobilja, da sta lahko najvišje podarjanje in kot ta >ne< in >ni< brezkončno, tj. bistveno prestopata vsak utečeni >da<, to nikoli ne vstopi v vidokrog našega računajočega razuma.«[43]

Morda bo zdaj bolj jasno, kar je pravzaprav treba misliti z »dopuščanjem«. V dopuščanju in kot dopuščanje se godi ničenje v biti, natančneje rečeno njeno [*seine*] obotavljajoče oporekanje, njen odteg. Kljub vsemu videzu zgolj negativnega, ki se ga drži, ima odteg v resnici karakter izvora, kolikor daje,

39 »Ausweichen vor dem Wagnis«, GA 65, 481.

40 GA 65, 267.

41 WiM dodatek 306. / Prim. »Kaj je metafizika?«, str. 136. Op. prev. /

42 »das Nichtende im Seyn selbst, das uns erst eigentlich ins Sein und seine Wahrheit *entsetzt*, als verborgenstes Geschenk [zu erfahren]«, GA 65, 267.

43 »**Aber wie wenig wissen wir schon vom Nichthaften und vom Nein, etwa von der Verweigerung** und Verzögerung und Versagung. All dies ist nichts *Nichtiges*, sondern höchstens – wenn nicht noch Höheres – sein Gegenteil. Daß ein Nein und Nicht aus dem Übermaß des Überflusses kommen und höchste Schenkung sein können und als dieses Nicht und Nein jedes geläufige Ja unendlich, d. h. wesentlich, übersteigen, dies kommt nie in den Gesichtskreis unseres rechnenden Verstandes.« GA 45, 151 isl.

podaja, podarja bivajoče kot to docela drugo od biti, z eno besedo: ga [*es*] pusti biti.[44]

Izvornostni karakter domnevno negativnega, biti v njenem obotavljajočem se odrekanju, v »neizmisljivem podarjanju odrekanja«[45] je Heidegger v poznem misljenju poskušal pokazati vedno znova, po različnih poteh. Ne pretiravamo, če rečemo, da je v tem vse zbirajoča sredina njegovega poznega dela, če ne njegovega filozofskega dela v celoti.

Kot »bližajoča bližina« tvori bit-dopuščajoči odteg biti četrto, pravzaprav pa prvo in v tem najizvornejšo dimenzijo časa, ki prav v svojem lastnem »karakterju oporekanja in zadrževanja«[46] biti dopušča enotnostno soigro vsake od [ostalih] treh dimenzij za vsako drugo, tj. v »lastnostnem časa igrajoče podajanje«.[47]

Kot »praznina« je bitni odteg daleč od tega, da bi bil manjkanje in manko, je prav to, s čimer sta pripuščena kraj in okraj in s tem uprostorjen prostor kot tak. Še zlasti v umetnosti »plastičnega utelešenja zaigra praznina na način iščoč-snujočega ustanavljanja krajev.«[48]

Kot »tišina« dopušča obotavljajoča odpoved biti najprej izvreti besedo in govorico.[49] Prav primer tišine najbolj ujasni, »kako malo vemo o ničostnem in o >ne<, pa tudi o oporekanju, obotavljanju in odpovedi«[50]: »Tišina […] menimo, je odsotnost in >stran-od< in >ne< hrupa in motnjav. Tako tolmačimo nekaj izvirnega kot negativno s pomočjo negativnega, namreč hrupa in motenj, ne da bi pri tem mislili bistvo >ne< in >ni<«.[51] Da mora povsem prvi nihaj v brezglasni »zvonjavi tišine«, v tako rekoč predsvetnem molku, vselej najprej predreti nežna sila pesnjenja, da bi lahko nastala prava in izvorna beseda, o tem po navadi komaj kaj slutimo.[52]

44 V izvirniku: »Im Lassen und als Lassen geschieht das Nichten im Sein, oder genauer gesagt seine zögernde Verweigerung, sein Entzug. Trotz allem daran heftenden Anschein des bloß Negativen hat dieser Entzug in Wahrheit den Charakter des Ursprungs, insofern erst er das Seiende als das ganz Andere vom Sein gibt, reicht, schenkt, in einem Wort: es sein läßt.«

45 GA 65, 23.

46 ZS 16.

47 ZS 15 isl.

48 »der plastischen Verkörperung spielt die Leere in der Weise des suchend-entwerfenden Stiftens von Orten«. GA 13, 209. / Prim. »Umetnost in prostor«, str. 69. Op. prev. /

49 / V izvirniku: »Als ‚Stille' läßt die zögernde Seinsversagung erst das Wort und die Sprache entspringen.« Prim. SSKJ in Pleteršnikov slovar. Op. prev. /

50 GA 45, 151 isl.

51 GA 45, 151.

52 GA 39, 218. Prim. GA 51, 64.

Kot »prosta širjava« »planje« bitni odteg za-držuje stvari sveta eno do druge, s tem ko eno odpira za drugo in se prva obrača k drugi in tako »kakor da se nič ne dogaja, vsako zbira k vsakemu, sploh vse k drugemu, v pomujanje pri počivanju v samem sebi.«[53]

Vsa ta in še druga izpričanja biti-dopuščajoče, tj. dajajoče, podajajoče, daritvene narave domnevno negativnega, za katerim se skriva bit v svojem »ničenju«, to je v obotavljajočem oporekanju, je treba predvsem jemati kot napotila na to, da velja v odtegu biti uvideti najvišje darovanje nam, ljudem in bivajočemu v celoti. Prek tega uvida se lahko tiho in nevpadljivo, na dolgi poti priprave in rastočega izkušanja, dogodeva globokosežna premena bistva človeka kot tudi biti, h kateri je bil Heidegger na poti. Ta premena naj bi se najprej dogodila v misljenju in ne kje drugje. V namenoma skrivnostni »Obravnavi sproščenosti«, ki je bolj od drugih spisov primerna za most do tradicije japonske modrosti, je Heidegger to previdno naznačil. Hotenje, ki je pripuščeno k temu, da se zgolj pomiri v sebi, in ki se je »odpovedujoč se hotenju, spustilo v to, kar ni volja«, se spotoma spremeni v »potrpežljivo blagodušnost«. V tem blagodušju moramo domnevati novo bistvo misljenja, in sicer takšnega, ki je v sebi obenem in še izvorneje zahvaljevanje, tisto zahvaljevanje, »ki se ne zahvaljuje za nekaj, temveč se zahvaljuje zgolj za to, da se sme zahvaljevati«.[54]

Prevedel Aleš Košar

Okrajšave

VS M. Heidegger, *Vier Seminare,* Übersetzung der französischen Seminarprotokolle von Curt Ochwadt, Frankfurt am Main 1977. (Tudi v: M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 15: Seminare*, durchgesehener Text der Einzelausgabe, Herausgegeben von Curt Ochwadt, Frankfurt am Main, str. 271–400.)
Prim. M. Heidegger, »Seminar v Le Thoru«, prev. Tine Hribar, *Phainomena*, 13-14 (1995), str. 65–102.

VWW M. Heidegger, »Vom Wesen der Wahrheit« (1930), v: M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976.

53 GA 77, 114 isl. / Prim. *Pogovori* 118. Op. prev. /
54 GA 77, 148. / Prim. *Pogovori* 154. Op. prev. /

Prim. M. Heidegger, »O bistvu resnice«, v: Heidegger, *Izbrane razprave*, prev. I. Urbanèiè, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str, 147–177.

EM M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953.
Prim. M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, prev. A. Košar, Slovenska matica, Ljubljana 1995.

UK M. Heidegger, »Der Ursprung des Kunstwerks« (1935/36), v: M. Heidegger, *Holzwege*, 6. durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main 1980. (Tudi v: M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 5: Holzwege*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, str. 1–74.)
Prim. M. Heidegger, »Izvir umetniškega dela«, v: Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 237–318.

GA 77 M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 77: Feldweg-Gespräche* (1944/45), herausgegeben von Ingrid Schüßler, Frankfurt am Main 1995.
Prim. M. Heidegger, *Pogovori s poljske poti*, prev. A. Košar in M. Soldo, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2004.

N II M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen 21961.
Prim. M. Heidegger, *Evropski nihilizem*, prev. I. Urbanèiè, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971.

GA 49 M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), herausgegeben von Günter Seubold, Frankfurt am Main 1991.

WD M. Heidegger, »Wozu Dichter?« (1946), v: M. Heidegger, *Holzwege*, 6. durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main 1980. (Tudi v: M. Heidegger: *Gesamtausgabe, Bd. 5: Holzwege*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1977, str. 269–320.)
Prim. M. Heidegger, »Èemu pesniki?«, prev. V. Kalan, *Nova revija,* 230–231 (2001), str. 215–250.

GA 65 M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 5: Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (1936–1938), herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1998.

Wm M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976.

ZSf	M. Heidegger, »Zur Seinsfrage« (1955), v: M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976. Prim. M. Heidegger, *O vprašanju biti*, prev. T. Hribar, Obzorja, Maribor 1989.
SchA	M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), herausgegeben von Hildegard Feick, Tübingen 1971.
ZS	M. Heidegger, »Zeit und Sein«, v: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976. Prim. M. Heidegger, »Èas in bit«, prev. U. Grilc, *Problemi*, 1-2 (1995), str. 197–213.
ZS Protokol	[M. Heidegger], »Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'«, v: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976.
GA 31	M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 31: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, herausgegeben von Hartmut Tietjen, Frankfurt am Main 1982.
WiM	M. Heidegger, »Was ist Metaphysik?« (1929), v: M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976. Prim. M. Heidegger, »Kaj je metafizika?«, v: Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 93–146.
BH	M. Heidegger, »Brief über den Humanismus« (1946), v: M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976. Prim. M. Heidegger, »O 'humanizmu'«, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 179–235.
GA 51	M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 51: Grundbegriffe*, herausgegeben von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1981.
WiM Sklepna beseda	M. Heidegger, »Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'« (1943), v: M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1976. Prim. M. Heidegger, »Sklepna beseda«, v: M. Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 136–146.
GA 13	M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 13: Aus der Erfahrung des Denkens* (1910–1976), herausgegeben von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 1983.

Prim. M. Heidegger, »Èlovekovo prebivanje«, prev. A. Košar, *Nova revija*, 216–217 (2000), str. 198–204.

Prim. M. Heidegger, »Umetnost in prostor«, prev. A. Košar, *Arhitektov bilten*, 145–146 (1999).

GA 45 M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1984.

GA 39 M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 39: Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, herausgegeben von Susanne Ziegler, Frankfurt am Main 1980.

Thomas Nenon

SVOBODA, ODGOVORNOST IN SAMOZAVEDANJE PRI HUSSERLU[1]

V pričujočem eseju je predstavljenih osemnajst tez o razmerju med svobodo, odgovornostjo in samozavedanjem. Po mojem mnenju so pravilne in v skladu s specifičnimi doktrinami in splošnimi stališči, ki jih najdemo v Husserlovih objavljenih delih. Teze so logično povezane, čeprav si ne sledijo po deduktivni izpeljavi. Čeprav večina tez ne pripada zgolj Husserlu ali fenomenološki filozofiji, sam ne poznam drugega misleca, ki je njihovo razmerje razumel enako kot on.

Teh osemnajst tez je deskriptivne narave. Govorijo o tem, kako so določene lastnosti oseb – v smislu svobodno delujočih bitij – odvisne od osnovnega načina samozavedanja, ki ga običajno pripišemo zgolj človeku (slednje je sicer empirično vprašanje, na katerega te teze ne odgovarjajo). Po predstavitvi in obrazložitvi osemnajstih tez, sledijo še trije korolariji, ki temeljijo na njih, vendar jih presegajo v tem, da poskušajo zagovarjati način življenja, ki je po Husserlu najbolj v skladu z umom. Čeprav so ta stališča dobro poznana Husserlovim bralcem, so bila do sedaj večinoma razumljena kot izraz njegovih osebnih stališč. Razumljena so bila kot ostanek klasičnega filozofskega projekta Zahoda, ki ga je Husserl poskušal oživeti ali kot tipični primer retoričnega patosa tistega obdobja, ne pa kot veljavna sistematična pozicija, ki temelji na strogih in skrbnih filozofskih analizah. Poskus obravnavanja dokončne upravi-

1 Pod naslovom "Freedom, Responsability and Self-awareness in Husserl" je v angleškem jeziku ta članek prvič izšel v : *The New Yearbook For Phenomenology and Phenomenological Philosophy II*, 2002, str. 1–21.

čenosti projekta, ki ga predstavljajo korolariji, presega okvir pričujočega eseja. Vseeno upam, da bo sistematična filozofska upravičenost takšnega projekta postala lažje razumljiva, ko bodo korolariji postavljeni v neposredno razmerje s predhodnimi osemnajstimi tezami.

1. Svoboda in odgovornost se nanašata na bitja, katerim ustrezajo motivacijske (in ne vzročne) kategorije.

Svoboda in odgovornost nista na voljo neposrednemu opazovanju. Prav tako ne pripadata vsem vrstam bivajočega. Pripadata načinu gledanja na nekatere stvari v svetu in ustrezata zgolj tistim entitetam, katerih vedenje razlagamo z motivacijskimi in ne vzročnimi termini. V prvem *Kaizo* članku, ki je izšel leta 1923,[2] je Husserl razložil, da obstaja temeljna povezanost med človekom kot bitjem, ki deluje zavoljo motivacije in kot bitjem, kateremu pripada svoboda:

> Človeški duševnosti (*Geistigkeiht*) pripadajo kot možne *a priori* vnaprej določene oblike zavesti ali motivacije tudi normativne oblike "uma". Poleg tega obstaja *a priori* možnost univezalnega mišljenja v svobodi ter praktična in univerzalna samo-determinacija v skladu s samoprepoznanimi normativnimi zakoni uma. (Hua XXVII, 9/239)

Najbolj izčrpno obravnavo razlike teh dveh načinov razlaganja dogodkov v Husserlovih izdanih delih lahko najdemo v §§55-64 *Idejah II*; predvsem v §56.[3] Izvorni projekt *Idej II* je pokazati, kako so lahko različne vrste oz. "regije" bivajočega konstituirane kot korelati določenih epistemoloških naravnanosti (*Einstellungen*). Vsaka regija bivajočega je konstituirana na osnovi določenih konceptov in principov, ki jim zato tudi nujno ustrezajo. V tem eseju bodo takšni temeljni koncepti opredeljeni kot kategorije, saj za različne regije bivajočega opravljajo podobno delo, kot ga je 12 Kantovih kategorij opravljalo za regije naravnih predmetov. Postavljajo namreč parametre znotraj katerih je naše izkustvo določenih vrst stvari vzpostavljeno in znotraj katerih se nam določene vrste stvari lahko prikazujejo takšne, kot so.

2 Husserl je v letih 1922 in 1923 sestavil več člankov, od katerih so trije bili objavljeni v japonski reviji *Kaizo* 1923 in 1924. Medtem so v nemškem jeziku izšli v: *Husserliana* XXVII, *Aufsätze und Vorträge* (1922–1937). Ur. Thomas Nenon in Hans Reiner Sepp, Dordrecht/Boston/London 1989, str. 3–121.

3 *Husserliana* IV, *Idee zu einer reinen Phänomenologie un phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Ur. Marly Biemel, Den Haag 1952.

Temeljni projekt analize osnovnih konceptov, ki vodijo in pripadajo določeni epistemološki naravnanosti, v kateri se konstituira določena regija bivajočega, je Husserl razvil v *Logičnih raziskavah*, kjer je razliko med idealnimi in realnimi predmeti razumel glede na temeljno razliko v samem načinu prikazovanja teh predmetov. V kasneje objavljenih predavanjih pod naslovom *Ideja Fenomenologije,*[4] je Husserl fenomenološko nalogo razumel kot ustanavljanje temeljnih korelacij med različnimi načini doumevanja stvari, na osnovi konceptov in principov na eni strani, ter načinom, kako se nam stvari same prikazujejo, na drugi (*Hua* II, 23). Ta delovna strategija, ki je bila eksplicitno formulirana kot variacija Kantove transcendentalne filozofije, je v Idejah I[5] nadaljnje zastavljena kot prikaz nujne noetsko-noematične korelacije za vsako dano vrsto predmetnosti nasploh. Ta ima poleg tega za nalogo razjasniti, kako lahko različne vrste predmetov nastopijo v luči različnih vrst psihičnih procesov oz. "aktov". V zadnjih poglavjih iste knjige Husserl izrecno zatrdi, da vsaki regiji bivajočega ustreza vrsta "evidence", ki služi potrditvi ali zavrnitvi določene intencije o tej vrsti predmetov, npr. pri izvajanju matematičnih operacij, zaznavanju primernosti barve ali okusa fizičnega predmeta itd. (*Id. I*, 296–97). Husserlov tehnični termin za takšne fizične predmete je *Ding* (‘reč’).

Na začetku §56 *Idej II*, kjer se koncept motivacije prvič določi kot temeljni princip, ki vodi k drugačni naravnanosti na predmete našega okolja, Husserl zatrdi: "Sprememba naravnanosti ne vključuje nič manj kot tematski prehod iz enega načina dojemanja v drugega, kateremu korelativno ustrezajo različne predmetnosti" (*Id. II*, 210). Trditev, da sta svoboda in odgovornost lahko smiselno pojmovana le v navezavi na razliko motivacijske in vzročne razlage, je podobna trditvi, da termina, kot sta "liho" in "parno", pripadata naravnim integralom in ne okusu, ali da mesta v prostoru ustrezajo fizičnim predmetom in ne številom.

Vseeno ne smemo spregledati, da Husserl ne trdi, da so vse motivacije "svobodne" v polnem pomenu besede. To, kar opiše kot "najbolj specifično subjektivno in avtentično v izvornem smislu", je ideja svobodnega jaza (213). A po drugi strani velja, da lahko motivacije pripišemo jazu v stanju določene "pasivnosti", ki pa je, prav kot stanje ega, "najnižja stopnja aktivnosti". Husserl

4 *Husserliana* II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Ur. Walter Biemel, Den Haag 1950.

5 *Husserliana* III/1*, Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Ur. Karl Schuhmann, Den Haag 1976.

takšno raven opiše kot pripadajoče egu "nagnjenj, ki jim preprosto podleže" (213). K temu problemu se bomo vrnili kasneje pri obravnavi trinajste teze.

2. Motivacijske kategorije veljajo za osebe.

Razlikovanje med razlago v obliki motivacije in tisto v obliki zunanjih vzrokov vpelje Husserl v §3 *Idej II*, pri obravnavi osebnostne naravnanosti. Princip vzročnosti je v prvem poglavju predstavljen kot eden od poglavitnejših določil za konstitucijo narave in naravnih predmetov. Princip motivacije pa je, nasprotno, specifičen za osebnostni svet in velja zgolj za tiste entitete, katerih ravnanje je najbolj primerno predstavljeno v odnosih motivacije.[6] Tista stanja, ki igrajo vlogo pri motivacijski razlagi, imenujemo "intencionalna stanja", tj. stanja za katera je značilna naperjenost na določen predmet. Način naperjenosti na predmet je sestavni del njihove konstitucije, pri čemer je eksistenca predmeta za samo motivacijo irelevantna (na primer: „Enako hitro bežim pred napačno ali resnično zaznanim tigrom; vedem se enako mirno pred tigrom, katerega prisotnosti naključno ne zaznam, kakor pred tistim, katerega oblika prisotnosti je zgolj umišljena“). Za nosilce takšnih stanj oz. za tiste, katerih vedenje najbolj ustreza opisu takšnih intencionalnih stanj, Husserl določi tradicionalen pojem "osebe".

3. Osebna bit je določena z ozirom na subjektivnost.

V §50 *Idej II* (185) Husserl zatrdi: "Kot oseba sem to kar sem (in vsaka oseba je to kar je) kot subjekt okoljnega sveta [*Umwelt*]". S subjektivnostjo je koncept "mojosti" povezan v skladu z ustreznimi aktivnostmi (*Akte*) in stanji (*Zustande*), ki tvorijo psihično življenje subjekta.

Poleg lastnosti ki smo jih pravkar opisali, Husserl na drugih mestih poveže osebno bit z idejo nepretrgane enotnost stila, iz katere jo razume ne zgolj kot formalno določilo biti subjekta, temveč kot specifični ali posamezni habitualni način mišljenja ter delovanja.[7] Takšno idejo osebnega ega Husserl vpelje na

6 Ena od temljnih razprav o tem razlikovanju se nahaja pri Bernhar Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zur Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1979.

7 Prim. k tema dvema pomenoma pojma ega tudi Eduard Marbach, *Das problem des Ich in der Phänomenolgie Edmund Husserls*. Den Haag 1974, str. 298–339. Marburchova skrbna obravnava razvoja Husserlovega pojma ega upošteva glavne do sedaj izdane Husserlove tekste.

primer v *Kartezijanskih Meditacijah*[8] pri razločevanju z formalnim določilom ega kot identitetnim polom, ki vztraja skozi vse momente psihičnega življenja. Ta ideja bo igrala pomembno vlogo pri zaključnih korolarijih.

4. Subjekti so entitete.

a) katerih vedenje najbolje razložimo z ozirom na prepričanja, vrednote in želje, in
b) ki se zavedajo (vsaj nekaterih) lastnih psihičnih stanj.

Tako kot je fizična stvar ali reč (*Ding*) konstituirana kot enotnost možnih zaznav fizičnih lastnosti, je subjekt enotnost psihičnih stanj, za vsakega od katerih velja, da jih določimo kot "moje", saj pripadajo "meni" kot subjektu, ki je nosilec teh stanj:

> Ego je identičen subjekt funkcije vseh aktov istega toka zavesti, središče vsega, kar se sveti oz. središče, v katerem se odvija vse zavestno življenje, vsa pasivna in aktivna stanja, vsako prihajanje v prisotnost, dojemanje, postavljanje v razmerja, povezovanje; vsako teoretično, vrednostno, praktično zavzemanje stališča, vsako ugajanje in neugajanje, upanje in bojazen, itd. Z drugimi besedami, vsi mnogovrstni načini individuacije intencionalnega razmerja, ki jih tu imenujemo "akti", imajo nujno *terminus a quo* iz katerega izvirajo (*Id. II*, 105).

Reči, da so osebe subjekti, pomeni, da lahko njihova intencionalna razmerja razumemo glede na neko "za koga" strukturo, za katero je odgovor "jaz". Za to velja, da zmore razumeti sebe kot imetnika ali nosilca svojih intencionalnih stanj.[9]

Pri vpeljevanju pojma "za koga", ki se je zmožen identificirati za imetnika teh psihičnih stanj in lastnosti, se mora, kot identičen ego pol, zavedati teh psihičnih stanj in lastnosti. Biti subjekt potemtakem ne implicira zgolj imetja intencionalnih stanj, temveč prav tako zavedanja, da so ta stanja moja. *Teza o intencionalnem subjektu torej implicira samo-zavedanje*. Navkljub dejstvu, da se je običajno iz tehtnih razlogov subjektivnost in samozavedanje enačilo, sama po sebi ta trditev ne implicira, da mora biti takšno zavedanje neposredno ali direktno. K temu problemu sem bom vrnil v osmi tezi.

8 *Husserliana I*, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Ur. Stephan Strasser, Den Haag 1950.

9 Prim. tudi "subjekt (tu vselej razumljen kot vsakemu cogitu neločljivo pripadajoč, kot čisti jaz) [...]"(II, 4). Beseda "čisti" se tu nanaša enostavno na refleksivno zmožnost zavedanja tega cogita kot "mojega lastnega".

Ne sme se spregledati, nenamerno, da v *Idejah II* Husserlovo opisovanje oseb kot subjektov določenega *Umwelt*, nima v mislih zgolj tega, da se subjekti razločujejo po tem, da imajo različna psihična stanja, na podlagi katerih si pasivno predstavljajo stvari, ki se dogajajo okoli njih. Osebe niso zgolj teoretične v izvornem etimološkem smislu "videnja" ali "zaznavanja" stvari okoli njih. Nasprotno Husserl postavlja temu nasproti *Umwelt* ali okoljni svet, v katerem subjekti nenehno "zavzemajo stališča", "vrednotijo" v praktičnem smislu, v smeri polja "narave" kot domeni predmetov v strogo teoretskem smislu. To je podobno Heideggerjevemu razločevanju, vpeljanem kasneje v Biti in Času, med poljem *Umwelt* kot domeno priročnega (*Zuhandenheit*) in *Natur* kot domeno navzočega (*Vorhandenheit*). Husserl trdi, da so vsi akti vrednotenja in željenja kompleksni, višje-stopenjski akti, ki vselej nujno vsebujejo tudi element reprezentacije kot sestavni del te kompleksnosti. A vendar njegovi opisi oseb kot subjektov okoljnega sveta poudarjajo, da kot osebe ne vstopamo v okoljni svet na nevtralen način, kot goli opazovalci, temveč je naša vsakodnevna drža že od samega začetka praktično zaposlena. Zatorej v *Idejah II* oseb ne opiše kot subjekte, temveč kot praktično zaposlene subjekte.

V *Kaizo* članku Husserl celo poskusi zvesti etično odgovornost in svobodo nazaj na običajna in vsakodnevna praktična stremljenja, ki izhajajo iz vsakdanjega življenja (*Hua* XXVII, 23–43). K tej temi se bomo vrnili na koncu eseja.

5. Subjekti so torej bitja, ki neposredno posedujejo vsaj nekatera drugo-stopenjska psihična stanja (stanja zavedanja vsaj nekaterih svojih psihičnih stanj).

To ne pomeni nujno, da se subjekti neposredno zavedajo vseh svojih psihičnih stanj. Drugačno vprašanje je, ali lahko subjekt poseduje stanje, ki se ga hkrati ne zaveda. Nekaj od zgoraj omenjenih trditev daje slutiti, da za Husserla sodi k naravi psihičnih stanj, da se jih subjekt implicitno zaveda in lahko hkrati vselej obrne pozornost k njim. Tako jih lahko preko spremembe naravnanosti – na način refleksije lastnih aktov – spremeni v ekplicitni predmet zavedanja. Kljub temu teza pet ne trdi tega. Vsebuje zgolj trditev, da se subjekti zavedajo vsaj nekaj lastnih psihičnih stanj.

Pravzaprav Huserlove analize konkretne osebe kažejo, da se je v resnici dobro zavedal dejstva, da se veliko naših psihičnih stanj in nagnjenj se zavedamo zgolj preko opazovanja in analize lastnega vedenja – in ne preko čiste refleksije (glej tezo deset in petnajst).

6. Subjekti (in torej osebe) niso entitete, ki bi obstajale poleg ali bile dodatek fizičnim stvarem v svetu (njihovim telesom). Veliko bolj sta subjektivnost in osebna bit značilnosti konkretnih poenotenih entitet; specifičnih organizmov, katerih nekatere lastnosti lahko najbolje opišemo v enostavnih fizičnih terminih (prostor in teža, na primer). Nasprotno lahko druge lastnosti najbolje opišemo v osebnostnih, tj. motivacijskih terminih, kot so želje, vrednote in samorazumevanja.

Husserl zelo jasno pove, da celo najbolj naturalistično pojmovana "duša" (*Seele*) – bolj naturalistična od koncepta 'osebe' – ni nekaj, kar bi obstajalo samo po sebi, temveč v tistem, kar Husserl imenuje stratum (*Schicht*) fizičnega organizma: "presežek realnosti onkraj gole fizične reči ni nekaj ločljivega, kar bi obstajalo poleg, temveč je njen del. Giblje se namreč 'skupaj' z njo, svojo prostorsko določenost pridobi šele kot njen del (*Id. II*, 176). Subjektivnost in osebnostna bit sta značilnosti konkretnih entitet, ki imajo telo in psihična stanja ter so sposobne zavedanja samega sebe, svojih fizičnih in psihičnih stanj. Poleg tega so, v primeru človeških bitij, sposobna tvoriti prepričanja in željenja o lastnih fizičnih, psihičnih in čustvenih stanjih, ter jih, vrh vsega, izražati v stavkih z osebnim zaimkom "jaz" (ali ustrezni zamenjavi v nekaterih jezikih). Povedano z besedami, ki jih je Husserl skoval v Tretji logični raziskavi: "To so "odvisni predmeti", ki so utemeljeni zgolj kot "momenti neodvisnih predmetov", kot so človeška bitja.

7. Na temelju lastnega izkustva subjektivnosti lahko v določenih primerih slednjo prisodimo tudi drugim.

V osebnostni naravnanosti, ki vodi naše vsakdanje življenje, se vsi zavedamo tega, da obstajajo druge osebe v svetu. V vzajemnem odnosu z okoljnim svetom ne prepoznavamo zgolj drugih subjektov kot oseb, temveč se najdemo kot člani "združenja oseb" (*Personenverband*) v enem in istem okoljnem svetu. V osebnostni naravnanosti subjekti srečajo drugega "kot osebo, ki je na isti ravni kot mi; kot člana istega združenja oseb" (*Id. II*, 190).[10]

Takšno pojmovanje presega pripisovanje psihičnih stanj drugi osebi. Celo v naturalistični naravnanosti lahko prisodimo psihična stanja nečemu kot del vzročne razlage vedenja, ne da bi to impliciralo prepoznanje nečesa kot subjekta ali osebe. Znotraj vzročne razlage (za razliko od motivacijske) Husserl

10 Prim. tudi Husserlovo opombo:"Mi obstajamo v odnosu do skupnega okoljnega sveta – mi obstajamo v združenju oseb: to dvoje sodi skupaj." (IV, 191)

pojmuje stratum psihičnih stanj kot "dušo" in poleg tega ugotavlja, da pripisujemo psihični stanji, kot sta zaznavanje in nagnjenje živalim, ne da bi jim zato pripisali osebnostno bit v polnem pomenu besede.

Ali bi lahko obstajali takšni organizmi poleg človeških bitij, ki bi jih lahko ali morali prepoznati kot osebe, ostaja empirično vprašanje. Empirična opazovanja njihovega vedenja bi morala upravičiti, da jim pripisujemo subjektivnost, tj. ne zgolj upravičeno pripisovanje psihičnih stanj kot dela razlage njihovega vedenja, temveč tudi pripisovanje psihičnih stanj druge stopnje. Takšna stanja se morajo pokazati preko samokritičnih procesov učenja ali preko ustrezne uporabe besed, kot so "jaz" v katerikoli govorici, ki bi jo odkrili.

8. Pripisovanje subjektivnosti drugemu ne implicira neposrednega dostopa do njegovih ali njenih psihičnih stanj.

Razlika med načinom, kako se nekdo zaveda lastnih psihičnih stanj v nekakšni direktni zaznavi, in načinom, kako se nekdo zaveda psihičnih stanj drugih, je terminiloško določeno v razlikovanju med "apercepcijo" in "aprezentacijo" v Peti kartezijanski meditaciji (*CM*, 143–49). Del te razlike zadeva relativno enostavnost prvega v primerjavi z drugim, bolj kompleksnim aktom višjega reda, ki je vključen v aprezentaciji. Aprezentacija temelji vselej na nečem, kar lahko zaznamo in opazujemo, na primer nečem, kar druga oseba naredi ali izreče. Na najbolj preprostem nivoju bi lahko takšen dogodek opisali v fizikalinih terminih; ne glede na to pa v osebnostni naravnanosti razumemo takšen dogodek kot izraz (*Ausdruck*) intencionalnega stanja osebe. To ne pomeni, da je drugi način razumevanja dogodka nujno manj veljaven kot prvi. Pod primernimi pogoji je pri veliko izrazih intencionalnih stanj mogoče tvoriti čvrste, pravilne in zanesljive sodbe o teh stanjih, prav tako kakor je teoretično možno, da se subjekt moti o enem od svojih stanj zaradi takšnega ali drugačnega razloga (npr. v primeru nezadostne zbranosti), ter kot je možna zmota pri zaznavi fizičnega predmeta. Domnevna apercepcija lastnega psihičnega stanja, kakor domnevna aprezentacija psihičnega stanja drugega, sta lahko pravilni ali napačni, zanesljivi ali nezanesljivi, odvisno od okoliščin. Husserl verjame, da refleksivna neposrednost apercepcije lastnih psihičnih stanj zagotavlja višjo stopnjo zanesljivosti v primerjavi z zaznavo zunanjih stanj stvari – naj bo to zaznava fizičnega predmeta ali psihičnih stanj, kot jih lahko opazimo preko zunanjih izrazov (najbolj znani primer takšnega razlikovanja najdemo v sestavku *Filozofija*

kot stroga znanost).[11] Poleg tega nam takšno terminološko razlikovanje kaže na obstoj nepremagljive razlike med dvema načinoma dostopa do psihičnih stanj; neposredni dostop do vsaj nekaj lastnih psihičnih stanj je namreč možen zgolj za nosilce teh stanj.

Potrebno je opozoriti, da se pravkar omenjena tema razlikuje od vprašanja veljavnosti in zanesljivosti specifičnih primerov vednosti o lastnih psihičnih stanjih ali o psihičnih stanjih kogarkoli drugega. Upravičeno lahko na primer trdimo, da lahko mati z absolutno gotovostjo ve za trpljenje svojega otroka in ga doživlja celo močneje kot otrok sam. Reči, da je takšno zavedanje in občutenje oblika aprezentacije, pomeni trditi zgolj to, da mora v nasprotju z avtentično aprezentacijo to, kar ve, tudi videti, slišati ali opaziti na otroku oz. v danih okoliščinah. Po drugi strani vsaj v nekaterih primerih ve za takšna stanja neodvisno od opazovanja same sebe ali od zunanjih okoliščin. To dejstvo nikakor ne zmanjšuje veljavnosti vednosti o otrokovem stanju ali globine in pristnosti čustev, ki ob tem nastopijo.

9. Uspešno dojemanje psihičnih stanj drugega je v specifičnih primerih motivacijske razlage imenovano "razumevanje". V to pojmovanje je vključeno uspešno razlaganje motivov, tj. psihičnih stanj drugega, ne na temelju neposrednega seznanjenja v samozavedanju, temveč na temelju motivacijskega razlaganja njihovega vedenja.

V I*dejah II* Husserl skuje termin "dojemajoče izkustvo" (*Komprehensive Erfahrung*), da bi določil način, kako druge prepoznamo v našem vsakdanjem življenju, ne kot predmete primerne za uporabo, temveč v sebi temelječe osebe, s katerimi vzajemno delujemo in katere tudi "razumemo":

> Vsakokrat ko se prestavim na mesto drugega s pomočjo empatije, pravim: "razumem, zakaj je tako ravnal, razumem, kako je prišel do tega sklepa (tisto "glede na kar [*woraufhin*]")." Vsa ta vzročna razmerja si lahko intuitivno predočimo prav zato, ker so motivacije. (*Id. II*, 230)

11 v *Husserliana XXV*, *Aufsätze und Forträge*, (1911-21), Ur. Tomas Nenon in Hans Rainer Sepp, Dordrecht 1987, str. 3–62. V svojih poznih spisih Husserl poudarja razliko v načinu danosti tudi glede na vprašanje fenomenologije kot znanosti, ki je v temelju različna od vseh empričnih. Prim. npr. I, 66–76. Pomembno je poudariti, da za Husserla neposredna zaznava lastnih psihičnih stanj ohranja določene elemente nezanesljivosti, ki morajo biti izključene iz čiste refleksije kot znanstvene podlage fenomenologije.

Poleg tega se osebe v osebnostnih naravnanostih usmerjajo ena proti drugi (jaz v smeri drugega in obratno). Delujejo z namenom, da bi jih drugi razumeli in vplivali na njihovo dojemanje lastnih dejanj (kot izrazov lastnih intencij) v smeri spefično osebnega načina delovanja. To omogoča ustanovitev odnosov vzajmnega razumevanja in sporazumevanja [*Einverstandnis*] (*Id, II*, 192). Idealno gledano lahko takšen okoljni svet, v vzajmenih odnosih na temelju povezanosti med osebami doseže nivo "komunikativenga sveta", ki sestoji iz razumevanja med osebami znotraj skupnega sveta (193). Pravzaprav Husserl v istem odlomku opozori na dejstvo, da je ideja "egoističnega sveta", v katerem posamični subjekti prebivajo v osami, zgolj "abstrakcija", kjer se odmisli od konkretnih socialnih odnosov, v katerih se najprej in nenehno gibamo in se odkrivamo.

Ključni faktor pri vstopu v skupni prostor okoljnega sveta in možnost pristne ter komunikativne vzajemnosti, je torej premik onkraj kategorije fizične vzročnosti:[12]

> Zagotovo drži, da zaznava "gibam se" vključuje zaznavo fizičnega gibanja v prostoru, kar sploh omogoča postavitev vprašanja o fizični vzročnosti. Po drugi strani pa ni razloga, da bi se to vprašanje postavilo v polje osebnostne naravnanosti, v kateri se subjekt aktivnosti in pasivnosti razume kot subjekt motivacij in okoljnega sveta (*Id. II*, 260).

10. Iz tega razloga je možno in velikokrat upravičeno pripisovati psihična stanja, kot so vrednotenja, prepričanja in željenja samemu sebi, ne na osnovi neposrednega samozavedanja, temveč samorazumevanja na osnovi razumne uporabe motivacijskih kategorij na primeru razumevanja lastnega vedenja.

> ... in v kolikor vstopim v mrežo motivacij znotraj mojega cogita, v odprtost in zakritost intencionalnosti samih motivacij, izkusim, kako sem motiviran in naravnan k motiviranosti, ki jih kot na podlagi izkustva enkratni jaz in motivacijski subjekt teh motivirajočih okoliščin imam v lasti nasploh. Povedano z drugimi besedami: kakšne vrste osebnostni subjekt sem. To se vse dogaja brez spremljajočih fiksnih konceptualizacij in brez dodatne refleksije (brez "refleksije" v čisto drugem smislu, tj. na način mišljenja in sodbe) [to pomeni v smislu propozicije] (*Id. II*, 248–49).

12 V tekstnokritičnem dodatku k prvi knjigi Husserliane intersubjektivnosti najdemo o tem zelo barvito Husserlovo pripombo: "Človek kot socialno bitje (duh, jaz-subjekt), kot nosilec socialnih in vseh jaznih odnosov na sploh, ni razumljen kot realni nosilec vzročnih razmerij, temveč kot jaz-subjekt motivacijskih odnosov. " *Husserliana XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil:1904–1920*. Ur. Iso Kern, Den Haag 1973, str. 504.

Razumeti sebe kot subjekt ne vključuje zgolj razlaganja lastnega vedenja v motivacijskih kategorijah, temveč vključuje tudi delovanje, ki razkriva osebni "karakter". Potemtakem en del odkrivanja samega sebe ne poteka preko introspekcije zakritih psihičnih stanj, temveč preko tega, kar Husserl označi kot "na temelju izkustva", tj. preko opazovanja usmerjenosti v naših dejanjih in odzivih, v odkrivanju nas samih, naših vrednot in nagnjenj; preko opazovanja in osmišljanja tega, kar odkrijemo v našem početju. V tem smislu velikokrat razumemo sebe (v tehničnem smislu teze devet) na popolnoma enak način, kot razumemo druge osebe.

11. Ker pripisovanje prvo in drugo-stopenjskih psihičnih stanj izhaja v izvornem in dokončnem smislu iz neposredne zaznave lastnih psihičnih stanj (drugo-stopenjsko psihično stanje), lahko drugim pripisujejo psihična stanja (zavesti ali celo subjektivnosti) samo subjekti (entitete z drugo-stopensjkimi psihičnimi stanji).

Ali kakor v angleščini preprosto rečemo: "It takes one to know one". A vendar tiči v tej tezi nekaj več. Daje nam možnost, da pripisujemo psihična stanja ali določeno vrsto zavesti drugim, npr. pripadnikom drugih vrst, brez da bi jim morali zato pripisati docela razvito subjektivnost. To pomeni, da lahko, izhajajoč iz vzročne razlage njihovega vedenja, drugim vrstam pripišemo nekatera psihična stanja ali zavest, ne da bi jim morali zato pripisati tudi samozavedanje. Poleg tega trdi, da lahko drugemu bitju pripiše zavest (vključujoč samozavedanje ali brez njega) zgolj bitje, ki ima samozavedanje.

Subjektu z docela razvito subjektivnostjo pripada vsaj specifična vrsta pred-refleksivnega zavedanja lastnih psihičnih stanj. Eksplicitno refleksivno zavedanje lastnih psihičnih stanj se namreč zdi možno zgolj za bitja, ki imajo pred-refleksivno zavedanje o njih.[13] Kot pravi Husserl: "Samozaznava je refleksija (samorefleksija čistega jaza), ki bistveno predpostavlja nereflektirano zavest" (*Id. II*, 148). Sposobnost usmerjanja pozornosti na to predrefleksivno zavedanje in ga ekplicitno tematizirati je tisto, kar v *Kartezijanskih meditacijah* Husserl imenuje "transcendentalni ego" (*CM*, 99–106) oz. primerek "samozavedanja". Brez tega pred-refleksivnega zavedanja, psihična stanja sploh ne bi bila prisotna kot izkustvo. Psihično življenje v smislu *izkustva* vsebuje neposredno, čeravno velikokrat implicitno, ne-tematsko zavedanje psihičnih

13 Prim. v ta namen tudi Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological investigation*. Evanston 1999, str. 52–62.

stanj. Takšno izkustvo je dano brez potrebe po sklepanju iz opazovanja našega lastnega vedenja. Implicitno zavedanje lahko postane bolj razločno in predmet naše neposredne pozornosti v eksplicitni refleksiji. A velikokrat se neposredno in celo ekplicitno zavedamo želje po nečem vrednem ali zanimivem, ali zgolj nečesa, kar zaznamo kot pomembno dejstvo, brez potrebe po dodatni refleksiji in po sklepanju iz nečesa povedanega ali storjenega pred tem. To ne pomeni, da se naše psihično življenje odvija kot niz ekplicitnih refleksij o tistem, kar se dogaja znotraj nas, ali da se naše samozavedanje običajno vrši v obliki jasnega in razločnega sklepa "hočem to" ali "vem da", ali da so celo vsa naša psihična stanja "izkustva" v smislu stvari, ki se jih implicitno vselej zavedamo. Vsekakor pa velja, da brez takšnih izkustev sami kategoriji psihičnega življenja in subjektivnosti sploh ne bi bili možni.

Ko pripišemo "dušo" drugemu človeškemu ali ne-človeškemu bitju, del našega početja sestoji iz opisovanja njihovih tipičnih funkcij. Pri razlaganju njihovega vedenja tako vključimo vzročni element, ki ga na primeru ne-živečih organizmov izključimo. A zakaj sploh menimo, da lahko takšen razlagalni element ustrezno opiše zavest? Zakaj tvori evidenco določene vrste *psihičnega* življenja? Zakaj smatramo nekaj za "dušo" in ne za vrsto kompleksnega kemičnega procesa, ki se okvari, v trenutku ko organizem premine? Zdi se mi, da sama ureditev *Idej II* ne sporoča le tega, da moramo pri pripisovanju subjektivnega življenja drugim začeti pri svojemu lastnemu, temveč da se moramo zavedati našega lastnega psihičnega življenja oz. imeti drugo-stopenjska psihična stanja, če želimo drugim organizmom prisoditi *psihična* stanja. To velja še posebej v primerih tistih organizmov, katerih vedenje ne izraža značilnosti – npr. navada reči 'jaz verjamem' ali 'jaz hočem' – ki bi upravičila pripisovanje subjektivnosti v strogem pomenu samozavedanja. Da bi lahko eniteta prisodila psihična stanja drugim entitetam, mora veljati več kot le "it takes one to know one"; veljati mora tudi "it takes one that knows itself to know another one". Prav zato še preden v tretjem razdelku iz naturalistične preide v osebnostno naravnanost, v drugem razdelku *Idej II* Husserl prične analizo animalične narave z analizo "čistega ega". To stori ne glede na to, da živalim običajno ne pripisujemo samo-zavedanja ali osebnostne biti.

Ureditev drugega razdelka jemljem kot potrditev Husserlovega zavračanja tistega, kar danes imenujemo funkcionalizem, tj. stališče, da lahko potrebo po psihičnih stanjih pri razlagi vedenja nekaterih entitet, razumemo kot nekaj povsem naravnega, za kar zadostujejo zgolj naravni termini. Husserl nasproti temu trdi, da je nekaj specifičnega na prvoosebnemu gledišču, tj. na sposobnosti biti-naravnan na vsaj nekatera lastna psihična stanja, kar ga dela za

nezamenljivega. Šele na podlagi takšne distinkcije smo upravičeni določena stanja imenovati psihična in jih pripisovati nam ali drugim. Husserl predlaga, da mora biti tisto, kar je pri tem specifično, razkrito najprej v našem lastnem primeru, da bi se ga lahko kasneje pripisalo drugim.

12. Pripisovati svobodo entiteti ne vključuje zgolj pripisovanja psihičnega stanja v namen razlage določenega delovanja (vzročna odgovornost), temveč tudi pripisovanje nekaterih drugih psihičnih stanj v najširšem smislu (vrednota, odločitev, želja), kot sestavni del razlage samega psihičnega stanja (svoboda kot izvor odgovornosti za dejanje).

V *Kaizo* članku z naslovom "Formalni tipi kulture v razvoju človeškosti", Husserl zatrdi:

> Svoboda je izraz sposobnosti in pridobljen običaj kritičnega zavzemanja stališč napram tistemu, kar se – naprej brez refleksije – prikazuje zavesti kot resnično, vredno, kot praktično najstvo in nadalje kot osnovo za na njih temelječo svobodno odločitev. Zato je bolje vrniti razumevanje svobode nazaj v odnos s odgovorno odločitvijo, h katere bistvu pripada razsojanje "na osnovi nečesa" . Takšno razsojanje izhaja iz popolne svobode zavzemanja stališč in ne iz nečesa nasilnega. (*Hua* XVII, 63)

V nadaljevanju Husserl opozarja, da takšno kritično razsojanje o lastnih prepričanjih in željah lahko služi za zadrževanje njihove prvotne učinkovitosti in posledično vodi k boljšim prepričanjem, vrednotam in hotenjem. Ne bi imelo smisla prisojati svobode vplivanja na lastne naravnanosti pri nekomu, če to ne bi impliciralo zavedanja lastnih dejanskih (in možnih) prepričanj, vrednot in želja. Svobodo je torej smiselno pripisovati bitjem z drugo-stopenjskimi psihičnimi stanji, pod dodatnim pogojem, da lahko te vzvratno vplivajo na prepričanja in želje, ki jih subjekt ohranja v naravnanosti skozi vse svoje življenje (npr. prepričanja o primernosti svojih izvornih prepričanj in želja, želje o lastnih željah in prepričanjih, ki bi jih moral imeti). Na samem začetku eseja "Renewal and Science", ki nastopa tako v luči etične prenove kot tudi socialnega napredka, Husserl nedvoumno zatrdi, da osnova za takšen projekt leži v človeški inheretni sposobnosti samozavedanja:

> Za izhodišče postavljamo zmožnost, ki pripada bistvu človeka, zmožnost samozavedanja v pregnatnem smislu samoopazovanja (*inspectio sui*) in v njej utemeljena sposobnost samonanašanja in refleksivnega zavzemanja stališč do

samega sebe ter svojega življenja v osebnih aktih samospoznanja, samovrednotenja in praktičnega samodeterminiranja (samohotenja in samooblikovanja). (*Hua* XXVII, 23)[14]

13. Odgovornost (v etičnem smislu) je posebna vrsta motivacijskega pripisovanja, v katerem je subjekt zaznan kot izvor psihičnih stanj. Takšen primer vključuje vsaj možnost, da subjekt poseduje drugo-stopenjska psihična stanja o tistih psihičnih stanjih, ki razlagajo delovanje.

Husserl izrecno zatrdi, da je subjekt zmožen spremeniti naravnanost vsakega psihičnega stanja, tako da stanje samo postane neposredni predmet naše pozornosti. "Edinstvena sprememba v naravnanosti pripada kot idealna možnost vsem aktom. Vsi akti, ki niso od začetka teoretični, se lahko spremenijo v teoretske preko spremembe v naravnanosti" (*Id II*, 8). Odgovornost ni zgolj dejstvo človeške eksistence ali eksistence drugih vrst, katerim bi pripadala osebna bit, temveč je normativna zahteva. Zato ni nujno, da takšno stanje opisuje, kar se v resnici dogaja. Na nek način označuje manj kot dejanskost, saj sprememba naravnanosti ni vedno realnost, temveč je včasih zgolj možnost. Po drugi strani označuje več kot dejanskost, saj Husserl verjame, da je ta možnost izrednega pomena za delovanje oseb. Husserlov opis takšne spremembe v aktu prevzemanja teoretske naravnanosti se nanaša na dejstvo, da vsako psihično stanje druge stopnje – vključujoč drugo-stopenjska stanja samovrednotenja – nujno implicira obliko samozavedanja. Vsa intencionalna delovanja (prve ali druge stopnje) namreč vsebujejo reprezentacijski element, ki ga Husserl jemlje za "teoretskega". Kakor je očitno pri opisih osebnostne naravnanosti iz *Idej II* in *Kaizo* člankov, lastno zadržanje do sebe ter lastnih psihičnih stanj in nagnjenj, običajno ni teoretično, temveč praktično ali motivirano preko vrednotenja. Samega sebe ne odkrivam zgolj v "gotovosti samo-zavedanja" ali v "negotovosti o tem, ali je prepričanje, ki ga imam upravičeno", temveč tudi v "sreči, da mi je sedaj jasno", "čudenju, da tako ali drugače čutim" ali "želji, da bi si tega želel ali ne želel". Opis zgoraj omenjene teoretske spremembe naravnanosti kaže zgolj na možnost, da si sam akt predstavim kot predmet pozornosti. "Teoretski vidik" takšne možnosti ni najprej (ali morda nikdar) dan sam po sebi, temveč je običajno (ali morda vselej) prisoten v bolj kompleksnem aktu praktičnega ali vrednostnega samozavedanja kot del procesa samoopazovanja.

14 Prim. v ta namen nadaljnje strani, v katerih Husserl poudari svobodno naravo oseb kot sposobnost, da preko analize zadržujejo, postavljajo pod vprašaj ali drugače preverjajo upravičenost pasivnih delovanj psihičnega življenja.

Etična odgovornost se po Husserlovem mnenju razteza onkraj gole moralne odgovornosti ter jo vključuje kot njeno podvrsto. Domena etičnega po Husserlu označuje vsako dejanje, ki je podvrženo normam praktične racionalnosti: "Gotovo omejujemo etiko, če jo razumemo moralno. Etika se nanaša na delovanje, tako kakor se logika na mišljenje. Tako kot je slednje usmerjeno v pravilno in racionalno mišljenje, je etika usmerjena v pravilno in racionalno delovanje."[15] Ker je od subjekta smiselno terjati odgovornost za lastna dejanja, le če ga imamo za svobodnega, potem iz tega sledi, da je bistveni pogoj svobode hkrati tudi bistveni pogoj etične odgovornosti. Ker nadalje svoboda zanika predpostavko, da je subjekt zgolj vzrok delovanja, temveč tudi (ali vsaj toliko) odločilni faktor pri vplivanju na psihična stanja – ki so bistveni del motivacijske razlage dogodkov – mora etična svoboda prevzeti to zmožnost kot značilnost osebne biti.

14. Zgolj subjekti ki so nosilci drugo-stopenjskih psihičnih stanj, lahko imajo nekoga (vključno s samim seboj) za etično odgovornega. Da bi to lahko storili, morajo osebo razumeti kot subjekt.

Trditev je skoraj samoumevna, vendar ni trivialna. Etična odgovornost, ki jo pripisujemo človeškim bitjem, izvira iz subjektivnosti, tj. njihovi sposobnosti posedovanja drugo-stopenjskih psihičnih stanj. Poleg tega je potrebna dodatna sposobnost drugo-stopenjskih psihičnih stanj, da vplivajo na prvo-stopenjska. A brez obstoja drugo-stopenjskih psihičnih stanj vprašanje o možnosti vplivanja ali nevplivanja sploh ne bi nastalo. Husserlovo stališče pripravlja temelj onkraj predsodka vrste, za razširitev statusa etične (še bolj specifično moralne) odgovornosti na človeška bitja in, glede na dosedanjo empirično evidenco, na nobeno drugo bitje.

To ne pomeni nujno, da imamo moralno odgovornost zgolj do človeških bitij. To je drugo vprašanje. Pomeni le, da bi bilo nesmiselno uporabljati etične ali moralne standarde za ravnanja kogarkoli ali česarkoli drugega. V kolikor obstaja etična ali moralna zaveza do drugih vrst ali okolja na splošno, potem ta zaveza velja zgolj za subjekte, saj so le oni zmožni svobode in odgovornosti – in do sedaj se zdi, da so človeška bitja edina, katerih vedenje upravičuje, da jim pripisujemo subjektivnost v polnem pomenu besede.

15 *Husserliana* XXVIII, Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914. Ur. Ullrich Melle, Dordrecht 1988, str. 33.

15. To, da subjektu pripišemo subjektivnost ne pomeni, da mora ta neposredno zavedati vseh lastnih psihičnih stanj.

To velja še posebej za nagnjenja in običaje. Ne velja zgolj za druge, ampak tudi za nosilca teh nagnjenj in običajev:

> Ego je lahko več kot ego apercepcijske enotnosti. Lahko ima prikrite sposobnosti (nagnjenja), ki še niso bile razkrite, aperceptivno popredmetene, prav tako kakor ima stvar [*Ding*] lahko lastnosti, ki še niso bile vključene v njeno apercepcijo. Vsa takšna razlikovanja delamo tudi na primeru skupnega osebnostnega opazovanja človeka in zato tudi v humanistični znanosti (npr. zgodovina), kot tudi v vsakodnevnem izkustvu. O sebi nimamo "vednosti" kar tako, temveč jo šele pridobimo. Lastno samoizkustvo, lastna samoapercepcija je vselej v raztezanju. "Pridobiti spoznanje o sebi" je eno z razvojem samoapercepcije, konstitucije samega sebe, in to napreduje z roko v roki z razvojem samega subjekta (*Id. II*, 252).

Husserl ne verjame, da človeško vedenje izhaja iz samozavedajočega in ekplicitnega premišljevanja, ali da se vsaj večina človeškega delovanja najbolje razlaga s psihičnimi stanji druge stopnje (razen morda v pomanjkljivem smislu).[16] Človeško življenje je prepredeno s različnimi načini "pasivnosti", v katerih prikazovanje stvari prihaja iz čutne zaznave ali lastnih nagibov. Pred nastopom volje in aktivne teze lastnega "*fiat*" leži instinktivno utemeljeno vedenje, npr. pri nenamernem "gibam se", pri "seganju" po moji cigari; ko si jo želim "brez odlašanja". Seveda se kaj takega le težka razloči od popolne poljubnosti v ožjem smislu (*Id. II*, 258). Odgovorni subjekti ne postajamo z eksplicitnim ali implicitnim drugo-stopenjskim pregledovanjem vseh lastnih aktov, temveč tako, da se razumemo kot *sposobne* takšnega početja, če ga želimo izvesti in *sposobne*, da jih ovrednotimo glede na splošne norme praktične racionalnosti.

16. Torej odgovornost (tudi v lastnem primeru) ne vključuje eksplicitnega ali celo neposrednega zavedanja psihičnih stanj, za katere je subjekt odgovoren. Odgovornost vključuje zgolj predpostavko svobode v ustreznih okoliščinah, ki dovoljujejo obravnavanje delovanja v motivacijskih (in ne vzročnih) kategorijah.

Iz prejšnje teze sledi, da za etično odgovornost ni nujna zavestna odločitev za delovanje, še manj pa zavestna odločitev za lastna stremljenja in nagibanja

16 Ta raven izkustva pri Husserlu je detajlno obravnavana v: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht 1993.

k določenemu ravnanju. Za pripisovanje odgovornosti pri določenem delovanju se ga mora subjekt preprosto zavedati – ali preko neposredne refleksije ali motivacijske analize lastnega vedenja – in biti torej v stanju vplivanja na lastno vedenje. Seveda ne more celotno vedenje postati predmet motivacijske analize. Utrip srca ali živčni trzaji se morda lahko razlagajo zgolj v vzročnih kategorijah, kar pomeni, da ostajajo nedostopni za možni vpliv drugo-stopenjskih psihičnih stanj. Husserl ne poskuša strogo zamejiti dometa takšnih primerov, ampak se preprosto zaveda meje takšne analize, tj. primernosti motivacijskih kategorij kot relevantnih elementov pri razlaganju. Domet takšne analize ostaja torej empirično vprašanje.[17]

17. Po Husserlovih besedah to pomeni, da se odgovornost pripisuje "osebnemu egu", tj. v življenjskem času konstituiranem "egu" navad zavzemanja stališč (prepričanj, vrednotenja in želja), ki morda niso docela dostopna refleksiji.

V §60 *Idej II* Husserl zelo nazorno opiše, kako vedenje o nas samih kot konkretnih posameznih osebah implicira empirične elemente, ki temeljijo v razumevanju sebe kot konkretnega posameznika v vzajemnem odnosu z drugimi osebami in predmeti okoljnega sveta. To vsebuje tudi osnovno empirično znanje o človeku na splošno – kako se nagibamo pri odločitvah, kako starost in podobne zadeve ter splošne okoliščine učinkujejo na naše vedenje. Kljub temu Husserl ne verjame, da bi takšno stanje odvezalo subjekta od osebne odgovornosti; kot tiste naravnanosti, ki je sposobna identificirati sebe kot subjekt preko refleksije lastnega delovanja. Nasprotno, takšno stališče priskrbi izhodišče za projekt prevzema odgovornosti za delovanje, ki se razume kot posledica lastnih motivacij:

> Avtonomija uma, "svoboda" osebnega subjekta ne sestoji iz pasivnega podleganja tujim vplivom, temveč nasprotno, v mojem odločanju iz sebe. In nadaljnje [sestoji] iz mojega vzdržanja, da me nagnjena ali nagoni ne bi "potegnili s seboj" v moji odločitvi za svobodno aktivnost v skladu z razumom. Razločevati moramo zatorej med človekom, aperceptivno dojeto enotnostjo v samozaznavi in v zaznavi drugih, ter osebo kot subjektom racionalnega delovanja, katerega motivacija in motivacijska sila prihajata na dan v našem lastnem avtentičnem izkustvu ter izkustvu razumevanja drugih. Naše stališče je tukaj osredotočeno na tisto specifično *Gestige*, na svobodno življenje delovanja.(*Id II*, 269)

17 Za primere takšne razlike in načina njene uporabe prim. *Hua* IV, 259–65.

Naša naloga je torej postati racionalna oseba s prevzemanjem odgovornosti za tista dejanja, ki so vselej že bila naša lastna.

18. Za konec lahko torej sklenemo, da je naša narava transcendentalnega ega kot čiste zavesti, ki je neposredno dana v refleksiji tisto, kar omogoča da sebe in druge konstituiramo kot osebe, tj. kot svobodne in odgovorne subjekte. Kljub temu domena osebne odgovornosti ne seže zgolj do eksplicitno izbranih in po skrbnem premisleku zavestno izvršenih dejanj, temveč se razteza vse do tistih stvari, ki jih lahko pripišemo sebi kot dejanja, ki temeljijo na lastnih motivacijah.

> Mi smo človeška bitja, svobodno hoteči subjekti, ki so aktivno zaposleni s zunanjim svetom in ga nenehno so-oblikujejo. Ali to hočemo ali ne, ali to izvajamo dobro ali slabo, to vselej že počnemo. Ali ne zmoremo tega početi na racionalen način: ali nista racionalnost in krepost v naših močeh? (*Hua*, XXVII, 4/326).

Lahko se je prepričati, kako vodi ta teza k zgoraj omenjenim korolarijem. V sklepnem delu bom na kratko obrazložil vsakega od njih in poskusili pokazati, kako jih lahko razumemo kot specifično aplikacijo in razširitev stališč, ki smo jih predstavili v zgoraj opisanih osemnajstih tezah.[18]

Korolarij 1. Subjektivnost in osebnostna bit nista zgolj termina za opisovanje bistvenih značilnosti človeka, temveč možnosti, ki jih je človek bolj ali manj polno uresničil. Življenja so bolj človeška, če se možnosti uresničijo bolj polno.

V kolikor drži, da človeška ravnanja ne vodijo vselej ali vsaj večinoma aktivnosti, ki so "svobodne" v polnem pomenu besede, temveč stremljenja in navade, ki se jih subjekt ne zaveda ali so celo v navzkrižju z življenjskimi cilji, v luči katerih bi jih lahko subjekt potrdil ali zavrgel, potem subjektivnost in osebna

18 Stališča, ki so predstavljena v prvem in tretjem korolariju, lahko najdemo skoraj v vseh Husserlovih izdanih delih. Najbolj se približujejo poznim delom, ki jih je Husserl namenil obravnavi krize evropske človeškosti, še posebej t.i. Dunajskim predavanjem:"*Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*" in "*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*. Ur. Walter Biemel, Den Haag 1954. Oba dela poudarijo in razjasnijo razmerje do tretjega korolarija. Kaizo članki v *Hua* XXVII povezujejo ta korolarij z obema drugima in z osemnajstimi tezami.
Za koristno in sistematična razpravo o stališčih v teh treh korolarijih prim. Donn Welton: "Husserl and the Japanese", *Review of Metaphysics*, 44 (1991), str. 575–606. Detajlna razprava o teh stališčih znotraj celote Husserlove filozofije prim. Hans Rainer Sepp, *Praxis und Theoria. Husserls Transcendentalphilosophische Rekostruktion des Lebens*. Freiburg/München 1997.

bit nista vselej uresničeni zmožnosti človeškega življenja. Za Husserla je um (*Vernunft*) splošna formalna ideja primernosti kakršnekoli vrste teoretskega, vrednostnega ali praktičnega zavzemanja stališč v luči zahteve po upravičenju. Um zatorej ni norma, ki bi bila osebam vsiljena od zunaj, temveč notranja zahteva po izvrševanju subjektivne in osebne biti, v luči zavedanja o zavzemanju stališč, ki jih v svojem življenju izvršujemo in po potrebi popravljamo:

> Moralna filozofija je popolnoma podrejen del etike. Slednja mora biti po nujnosti pojmovana kot znanost, ki zadeva celotno dejavno življenje racionalne subjektivnosti iz stališča uma, ki vlada in združuje to celotno življenje. Ne glede na regijo možne normative dejavnosti – vključujoč na primer spoznavajoče mišljenje kot vrsto dejavnosti – ima v njej etika svojo tematsko polje. (*Hua* XXVII, 21)[19]

Korolarij 2. Stremljenje k polnejši osebni biti vodijo norme, ki jih implicitno najdemo v vsakdanjem spoznanju, vrednotenju in hotenju. Sistematična in eksplicitna refleksija lahko dodatno pomaga v odkrivanju in uresničevanju teh norm znotraj človeškega življenja.

Eden od najzanimivejših uvidov, ki jih *Kaizo* članek prinaša, sestoji iz Husserlovega opisa, kako norme spoznanja, vrednotenja in željenja izhajajo iz "pre-etične oblike samoregulacije“ (*Hua* XXVII, 26). Vsak posamezen način delovanja vključuje po sebi nujno in implicitno teleologijo, ki je usmerjena proti lastni in enkratni obliki izpolnitve. Spoznavanje nujno stremi k resnici in najde svojo izpolnitev ali razočaranje v nadaljnjem poteku izkustva. Kar se nam kaže kot vredno, obljublja lasten način izpolnitve, ki ga nadaljnji potek življenja lahko potrdi ali zavrže in se tako potrdi kot "avtentično" (*Echt*) ali ne.[20] Pred tem omenjene študije Zahavija[21] in Weltona[22] poudarjajo, kako so vse strukture dokončno utemeljene šele v časovni strukturi retencije in protencije, ki kot taka karakterizira celoto človeške zavesti. Za časa življenja vsi akti

19 Husserl opiše rezultate takšnega procesa etičnega izpopolnjevanja na sledeč način: "Na takšen način se pojavi življenjska oblika "avtentične humanosti" in za človeka, ki zmore presojati samega sebe, svoje življenje in svoja možna dejanja se pojavi nujna ideja "avtentičnega in resničnega človeka", tj. umnega človeka." (*Hua* XXVII , 33).

20 V delu "*The Person and the Common Life*", Dordrecht 1992, je James Hart iz številnih odlomkov Husserlovih objavljenih in neobjavljenih delih sestavil prepričljivo rekonstrukcijo Husserlove normativne teorije hierarhije dobrin in skupnosti subjektov, ki stremijo k njihovemu uresničevanju.

21 Prim. Dan Zahavi, *Self-awareness and Alterity*, Evanston 1999, str. 63–89.

22 Prim. Donn Welton, "Husserl and the Japanese", v: *Review of Metaphysics*, 44 (1991), str. 585–88.

stremijo k enotnosti izkustva, dokončno stremijo k idealu univerzalnosti, ki bi zagotovil zanesljivo in dokončno enotnost za vsa racionalna bitja in vsa možna izkustva. Zato Husserl opredeli um kot osnovno formalno strukturo, ki leži v temelju vseh oblik stremljenja k enotnosti, naj bo to v teoretični domeni avtentične vednosti ali v praktični domeni brezpogojnih vrednot in hotenja. Ravno zato vsaka od njih nakazuje možno obliko evidence kot njihovo izpolnitev in zato v *Idejah I* Husserl postavi vprašanje *evidence* pod naslov "Fenomenologija uma". (*Id. I*, 282–323)

Korolarij 3. Projekt filozofije nasploh in fenomenologije ni nič drugega kot sistematičen in trajen napor artikulacije in ohranjanja norm ter hkrati prispevanje k njihovi uresničitvi v posameznem življenju in družbi kot celoti.

Po Husserlovem prepričanju ni naključje, da sta v stari Grčiji filozofija in znanost nastali hkrati, kot sistematični poskus refleksije in identifikacije temeljnih norm človeškega spoznavanja in delovanja.[23] Kriza moderne znanosti ni sama po sebi kriza razuma kot takega, temveč izhaja iz veliko preozke opredelitve razuma in izkustva: pri tem velja za avtentično znanost in avtentično dostopno racionalnemu raziskovanju zgolj tisto, kar je dano z opazovanjem in meritvami. Moderni razvoj znanosti v resnici predstavlja obrat stran od pristnih možnosti racionalnega raziskovanja v širšem smislu. Le to se lahko ponovno vzpostavi, v primeru da se človek vrne nazaj k avtentičnemu projektu filozofije v njenem izvornem smislu: filozofija, utemeljena v sistematični refleksiji, v a priori normah, ki ležijo v spoznanju, vrednotenju in hotenju; filozofija, ki prepozna vse akte dejavnosti kot osebne akte svobodnih in odgovornih subjektov. Takšna filozofija bi ustrezala Husserlovem projektu filozofije kot racionalne samouresničitve – ne zgolj za udejanjajoče posameznike, temveč za vsako družbo, ki se posveča svojstveni vrednoti človeške samouresničitve. Pri tem lahko vidimo, da v skladu s Husserlovo lastno samointerpretacijo, njegovi ponavljajoči se pozivi k ponovni obuditvi klasične ideje filozofije niso zgolj primer tradicije kateri pripada. V svoji zahtevi so konsistentni in izhajajo iz natančnih in poglobljenih raziskovanj fenomena človeške osebe in človeškega psihičnega življenja, ki jih je razvijal kot del lastnega filozofskega projekta.

Vsebina osemnajstih tez ne pove ničesar o fenomenologiji kot sistematičnem filozofskem početju. Noben od opisanih aktov v teh osemnajstih tezah

23 Dober prikaz te krize in Husserlovega poskusa, da bi fenomenologijo razumel kot njej ustrezen odgovor, je ponudil R. Philip Buckley v: *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsability*. Dordrecht 1992.

ali v prvih dveh korolarijih ne more biti udejanjen zgolj v fenomenološki redukciji. Ne glede na to je Husserl prepričan, da filozofija – kot sistematično in strogo raziskovanje svojskih norm spoznavanja, vrednotenja in delovanja – izhaja in predstavlja vrhunec vsakodnevnega iskanja pravilnih prepričanj, vrednot in dejanj ter prav tako predstavlja etični projekt njihovega odkrivanja in identificiranja. Filozofija je za takšno nalogo še posebej primerna, saj prepoznava spoznanje, vrednotenje in delovanje kot subjektivno dejanje, ter izhaja iz prepričanja, da je sistematična samorefleksija pravilno sredstvo pri izvrševanju takšne naloge. Kot taka je še posebej konsistentna z osebnostno naravnanostjo v vsesplošnem projektu poziva k odgovornosti za dejanja, ki jih vsaka oseba nenehno izvaja v različnih stopnjah samozavedanja skozi vse življenje. Po Husserlovem prepričanju je fenomenologija še posebej ustrezen način, a vsekakor ne edini, za ustrezno izvajanje samozavedanja in svobode kot sposobnosti, ki nam omogoča, da smo osebe.

Prevedel Teo Vadnjal

Liangkang Ni

HUSSERL IN BUDIZEM

1.

Edmund Husserl se je relativno malo ukvarjal z Budo, budizmom ali indijskim mišljenjem in o tem še manj napisal. Poleg 1925. leta objavljene recenzije »O govorih Gautame Buddhe«[1] obstaja nemara samo še rokopis »Sokrat – Buddha«,[2] ki ga je Husserl napisal 1926. leta in je bil objavljen šele pred kratkim.

Tema, s katero se ukvarja Husserl v [rokopisu] »Sokrat – Buddha«, strogo vzeto ni ne odnos med Sokratom in Budo ne odnos med starogrškim in staroindijskim miselnim svetom, temveč bolj odnos med njegovo lastno (fenomenološko-)filozofsko naravnanostjo in tradicionalno, religiozno-etično mislijo Buddhe.

Husserl je napisal rokopis sredi dvajsetih let zadnjega stoletja, v času torej, v katerem se je začela Husserlova vse tesnejša povezava z vzhodno mislijo. V tej zvezi je Husserl na povabilo japonskega časopisa *The Kaizo* iz Tokia napisal pet člankov o »obnovi [Erneuerung]«[3] in izmed teh tri objavil v tem časopisu.

1 E. Husserl, »Über die Reden Gotamo Buddhas« (1925), Hua XXVII, str. 125–126. V nadaljevanju skrajšano kot »recenzija«.

2 E. Husserl »Sokrates – Buddha « (Husserl 2010: 1–17). V nadaljevanju skrajšano kot »rokopis«. V tem rokopisu postavlja Husserl že na samem začetku vprašanje: »Kako je s spoznanjem v indijski misli? V kakšnem razmerju je ta s sokratsko?«

3 Naslov članka v *Kaizu* »Obnova« je Husserlov prevod kitajsko-japonske besede »Kaizo«. V svojem pismu Albertu Schweitzerju piše l. 1923: »Moja tema se je v navezavi na naslov časopisa glasila >obnova<« Prim. Hua XXVII, str. XI, Hua dok III/VII, str. 253.

Poleg tega je Husserl v tem času bral Karla Eugena Neumanna nemški prevod *Govorov Gautame Buddhe*[4] in v letu 1925 napisal kratko, a zelo vzneseno recenzijo »O govorih Gautame Buddhe« in jo objavil v časopisu *Der Piperbote*.

Rokopis »Sokrat – Buddha«, ki nato nastane, dokumentira natančnejše določanje in poglobitev premislekov, izhajajočih iz Husserlovega nadaljnjega branja *Govorov Gautame Buddhe*. Pisanje rokopisa ni vzelo več kot dva dneva. Vendar je ta vsebinsko tako poln, da se ga na vsak način da označiti kot del Husserlove miselne poti. Rokopis sicer v mnogih točkah izhaja iz pred tem nastale recenzije, vendar pridejo bistveni premisleki, kot je npr. Husserlova transcendentalno-filozofska interpretacija budizma, v rokopisu dosti razločneje do izraza.[5]

Karl Schuhmann in Lau Kwok-Ying sta že napisala produktivne in branja vredne prikaze, ki se nanašajo na Husserlovo recenzijo, na rokopis »Sokrat – Buddha« kot tudi na razmerje med Husserlom in indijskim oz. budističnim mišljenjem.[6] Pričujoča študija pa naj tematizira nek vpliv indijskega mišljenja na Husserla, ki se ga je doslej komaj kaj upoštevalo: Husserl ni našel prvih dostopov do budizma le – kot je že pokazal Schumann – preko svojega mladostnega soočenja s Schopenhauerjem in jih kasneje, v göttingenškem in freiburškem času, poglobil preko del H. Oldenberga in K. E. Neumanna, temveč je tudi v poznih letih, preko spodbud A. Schweitzerja – kar Schumann ne opazi – odločilno razširil svoje poznavanje indijskih religij.[7]

Prikaza Husserlovega odnosa do budizma, ki sta ju napisala Schuhmann in Lau, se poleg tega dotikata le enega dela rokopisa, saj je imel Schumann v času zaključevanja svojega članka »Husserl in indijska misel« [»Husserl and Indian Thought«] na razpolago le prvih sedem strani rokopisa. Husserlovega stališča tako ni bilo moč dojeti v celoti, kar je izdajatelja rokopisa, Sebastiana Lufta, na-

Ta prevod besede »Kaizo« temelji zelo verjetno na ne docela primernem angleškem prevodu »Reconstruction«, ki je prišel do izraza v povabilu T. Akite – zastopnika revije *Kaizo* – Husserlu (prim. Hua Dok III/VIII, str. 273). Primernejši prevod bi bil npr. »preoblikovanje« ali »preobrazba«, kar pa se ne ujema s Husserlovim pojmom »prenova«.

4 *Die Reden Gotamo Buddhas* (Neumann 1922).

5 Prim. Hua XXVII, str. 125: »Verjetno najvišji cvet indijske religioznosti, v zrenju in izbornem delovanju čisto navznoter obrnjene – rad bi rekel, ne >transcendentne<, temveč >transcendentalne< ...«.

6 Prim. Schuhmann 2004 in Lau 2004–2005.

7 Husserl piše v letu 1935 svoji hčeri Elizabeti: »Zdaj sem vmes bral nekaj drugega: Albert Schweitzer o indijskih religijah *...«* (Hua Dok III/IX, str. 455). Čeprav je Schuhmann izdajatelj Husserlovih *Pisem* [*Briefwechel*] v desetih knjigah, le-tega verjetno ni imel več v spominu, ko je napisal: »There is no evidence that Husserl studied any other works in the Indian tradition in his later life.« (Schuhmann 2004: 148)

gnilo k ugotovitvi glede Schuhmanna [:] »kaže da je naredil neznačilno napako pri rekonstrukciji, ki ima pomembne posledice za nadaljnjo interpretacijo besedila [appears to have made an uncharacteristic error of reconstruction, that has significant consequences for his subsequent interpretation of the text].«[8] Manjkajoče štiri strani rokopisa, v katerih se Husserl veliko nadrobneje ukvarja z budistično mislijo, se je v njegovi zapuščini našlo šele pozneje. Na tem ozadju je nova interpretacija Husserlovega odnosa do budizma ne le možna, temveč tudi nujna.[9]

2.

Tako v recenziji iz l. 1925 kot v rokopisu iz l. 1926 se manifestira Husserlova namera, da podvrže preko Sokrata uprimerjeno starogrško mišljenje in staroindijsko mišljenje, ki ga zastopa Buddha, primerjalni preiskavi. Medtem ko se Husserl v svojih specifično filozofskih premišljanjih o metodologiji le redko ukvarja s komparativnimi postopki, pa v recenziji eksplicitno opozori na to, da je pozitivni cilj kulturno-primerjalne raziskave vsekakor v tem, da z nasprotipostavitvijo svoje lastne in tuje kulture obogati lastno duhovno življenje: »Saj da gre pri budizmu – tako kot nam govori iz svojih čistih pravirov – o religiozno-etični metodiki duševnega prečiščenja in zadovoljstva najvišje dignitete, premišljene in delujoče v notranji konsekvenci, energiji in plemeniti miselni drži skoraj brez primere, mora postati vsakemu predanemu bralcu kmalu jasno. Budizem se da vzporejati le z najvišjimi oblikovanji filozofskega in religioznega duha naše evropske kulture. Sedaj je naša usoda, da moramo za nas povsem novi indijski duhovni način obdelati z za nas starim, v tem kontrastu poživljajočim in okrepljujočim se načinom.«[10]

Vendar s tem imenuje Husserl le zunanji motiv svojega primerjalnega preučevanja v recenziji, ki je usmerjena predvsem na praktične smotre, namreč da preko popolnoma tujega, novega duhovnega načina prenovi lastno duhovno življenje itd. V tem smislu implicira recenzija podobno intencijo kot članek iz *Kaiza* in ne sodi v tip nevtralne, povsem teoretske preiskave. Tu se dejansko dotaknemo temeljne stilistične diference med recenzijo in rokopisom: prva je sporočajoča, apelirajoča, prepričujoča in vsebuje več retoričnih momentov,

8 Prim. Luft 2010: 3).

9 Ker Schuhmann Husserlovih razmišljanj o Budi na zadnjih štirih straneh rokopisa ni mogel prebrati, je zmotno menil, da Husserl – kot na začetku besedila – govori o indijskem mišljenju in nima, kot sugerira naslov – za temo bolj budizma. V toliko bi bilo celo primerno naslov članka – »Husserl and Indian Thought« – popraviti.

10 Hua XXVII, str. 125 isl.

slednji pa je tehtajoč, meditirajoč, monologizirajoč in vsebuje več pojmovno-konceptualnih elementov.

Tako v recenziji kot v rokopisu sta si nasproti postavljeni dve duhovnozgodovinski tradiciji: starogrška in staroindijska, pri čemer nastopa fenomenologija kot nadaljnje razvitje s Sokratom reprezentiranega zahodnega mišljenja, medtem ko je budistična tradicija postavljena v zgodovino indijskega mišljenja. Prvo uteleša um, filozofijo, spoznanje, znanost, teorijo, zadnja svetost (budovo naravo), vero, religijo, pieteto, prakso. Vprašanje, na katerega poskuša odgovoriti Husserl, se glasi: katera je razlika med staroindijskim in starogrškim mišljenjem? To vprašanje je intendirano kot čisto teoretsko, vodeno torej le z radovednostjo in zanimanjem; ne implicira nobenih praktičnih smotrov.

V celoti je Husserlovo soočenje z zgodovino filozofije usmerjeno razločno filozofsko in komaj kaj zgodovinsko. Tako je poznavanje literature antičnih filozofov mestoma zelo skromno. Kljub temu je bil, kot izpostavi Klaus Held, »njegov čut za merodajne odločitve v zgodovini mišljenja bolj izoblikovan, kot se splošno predpostavlja.«[11] To se zrcali tudi v Husserlovem soočenju z budističnim mišljenjem. Čeravno je bilo Husserlovo poznavanje budizma še skromnejše, kot njegovo poznavanje grškega mišljenja, rokopis vendarle razkriva nekaj presenetljivih in izvirnih uvidov v temeljne poteze budističnega mišljenja.

3.

Iz recenzije in rokopisa izhaja najmanj pet skupnih značilnosti, ki jih poskuša med budističnim in sokratskim mišljenjem pokazati Husserl.

Najprej imata tako budistično mišljenje, ki ga je ustanovil Buddha, kot filozofsko mišljenje, nastajajoče preko Sokrata, »transcendentalni« značaj. »Transcendentalni budizem« pomeni tu, da ta predstavlja »v zrenje in izborno delovanje čisto navznoter obrnjeno«,[12] v sebe obrnjeno religioznost. Tako pravi rokopis na nekem mestu: »Njemu (Indijcu) se ponuja izhod: v transcendentalizem. Svet je le fenomen znotraj subjektivnosti.«[13] To ustreza transcendentalni filozofiji, ki izhaja iz Sokrata in je po Descartesu postala glavna struja zahodne filozofije. V tem oziru torej Husserl pokaže, da se bistvena razlika med budizmom in drugimi religijami izkazuje v tem, da je ta sicer »transcendentalen«, ni pa »transcendenten«.

11 Held 1989: 137.
12 Hua XXVII, str. 125.
13 Husserl 2010: 16.

Glede na to se budizem ne ravna po tako rekoč zunanjem, nadčutnem božanstvu, temveč se nanaša na notranji vpogled in prakso. Po mojem prepričanju to karakteristično dokazuje Budov izrek v *Sandhinir-mokcana-vyuha-sutri* /*The scripture on the explication of underlying meaning*/: »Ko se bodisatve začno zavedati šestih opor, postanejo zmožne proizvesti veliko veličastje bodisatve. Prva je, da dobro poznajo nastajanje misli. Druga je, da dobro poznajo trajanje misli. Tretja je, da dobro poznajo prenehanje misli. Četrta je, da dobro poznajo povečanje misli. Peta je, da dobro poznajo zmanjšanje misli. Šesta je, da dobro poznajo metodo.«[14] Glede na to je predpogoj tega, da postanemo bodisatva [*Bodhisattwa*], v tem, da se s primerno prakso meditacije naučimo opazovati in spoznavati lastno zavedanje in še posebej njegovo strukturo in genezo.

Kar se tu imenuje »nastajanje misli /*arising of thought*/«, se nanaša na genezo zavesti, medtem ko se »trajanje misli /*abiding of thought*/« nanaša na strukturo zavedanja. Ti dve razsežnosti pa predstavljata že tudi osrednji temi evropske transcendentalne filozofije. Pri Husserlu jima ustrezata genetsko-transcendentalna kot tudi strukturalno-transcendentalna fenomenologija oz. transcendentalna fenomenologija prečne in horizontalne intencionalnosti.[15] »Dobro poznavanje [*know well*]« se sicer nanaša na budistični vpogled in prakso, vendar se da preko tega razumeti tudi analogno z bistvogledjem, o katerem je razpravljal Husserl oz. z intelektualnim zorom sočasnega novokantovca in novokonfucijanca Mu Zong-sana. Z njo ni označeno nič drugega kot bistveno spoznanje zavesti o njej sami. To pa bo že tvorilo tudi jedro pete točke.

Drugič obstaja določena podobnost med budistično zahtevo po odpovedi in zahtevo filozofije zavesti po transcendentalni redukciji. Natančneje se pokaže tako analogija glede kreda »vse je zavest« (*vijnāpti mātratā*«) v *Yogācāra* budizmu, s katerim je povezana zahteva po pogledu, usmerjenem izključno na zavest, kot tudi analogija glede vpogleda v neeksistenco zunanjih objektov (*an-artha*) oz. negacije sveta ali »odpovedi svetu«. V tem smislu poskuša tudi Husserl fenomenološko povzeti tek Buddhove misli: »(Posamezni) subjekt sicer teka fenomenov in fenomena sveta ne more dejansko odstraniti, lahko od njega odvrne pogled; lahko zavre absolutno bitno postavitev sveta, lahko opu-

14 »When the bodhisattvas become aware of the six supports, they are able to produce that great majesty of a bodhisattva. The first is that they know well the arising of the thought. The second is that they know well the abiding of the thought. The third is that they know well the departure of thought. The fourth is that they know well the increasing of the thought. The fifth is that they know well diminution of thought. The sixth is that they know well the method.« (*Sandhinir-mokcana-vyuha-sutra VI*; *The Scripture on the explication on underlying meaning*; Keeman 2000: 72).

15 Prim. Ni 2010b: 77 isl.

sti postavitev na njena tla. V vsej in vsaki praksi naravnega svetnega življenja je svet postavljen absolutno in volja hoče vanj, ga oblikovati; v njem naj bi dosegla zadovoljstvo in srečnost. Jaz [das Ich] pa lahko vadi epohé, >teoretično< in praktično nasploh, kolikor je njegov svet praktičen. Potem izginejo vsa nasprotja med racionalnostjo in iracionalnostjo, jaz živi obrnjen v sebe v hoteni brezvoljnosti, v teoretičnem in praktični odpovedi od sveta.«[16]

Potemtakem se zdi, da Husserl tu prav zares govori o epohé kot o teoretični odpovedi svetu, kateri ustreza budistična odrešitev v smislu praktične odpovedi svetu.

Tretjič vsebujeta tako budistično kot tudi sokratsko mišljenje zahtevo po avtonomiji. Tako Husserl ugotovi že na samem začetku rokopisa: »Tudi indijsko kulturno življenje vodi torej k avtonomiji – k avtonomnemu spoznanju, preko katerega se na sebi resnična pot k blaženosti da najti, preko katerega se da torej najti resnica na sebi za pravilno delovanje, avtonomna resnica spoznanja etično-religioznih norm.«[17] Vsekakor stoji to Husserlovo opažanje razločno na ozadju zahodnega mišljenja. V njega je položena, skupaj gledano – še posebej na ozadju prevlade krščanske morale –, teonomna usmerjenost, medtem ko o kakšni avtonomiji uma dolgo ni bilo možno govoriti. V nasprotju s tem sta bila božje razodetje in milost bistveni postavki za odrešitev človeka. Tako se prve štiri božje zapovedi od desetih ukvarjajo z vero v Boga. Tvorijo poslednji temelj etične poslušnosti kakor tudi sankcioniranja etičnega vedenja. V tem smislu predstavlja krščanska etika religiozno etiko, torej etiko, ki temelji na *religiosusu*, kolikor ga razumemo kot strah božji oz. pobožnost.

S tem je v budizmu v temelju drugače. Ouyang Jingwu, pomemben predstavnik novoveškega budizma na Kitajskem, je – sočasno s Husserlom – pred kakimi stotimi leti postavil znano tezo: »Budizem ni ne religija ne filozofija.«[18] Ta teza se v osnovi nanaša na celotno duhovno tradicijo na Kitajskem, na Vzhodu, da, v Aziji. Tako poudarja tudi Iso Kern v svoji najnovejši objavi: »Pred vdorom zahodnih idej na Kitajskem ni bilo nobene načelne ločitve filozofije in religije. Ločitev je v naši zahodni tradiciji utemeljena v misli o božjem razodetju in milosti, ki vodi k razhodu med s pomočjo človeškega uma pridobljenim filozofskim spoznanjem in šele z božjim razodetjem možno resnično religijo oz. k razhodu med iz lastne narave in lastnih človekovih moči dosegljivim in z božjo milostjo podarjenim.«[19] V toliko budistično prizadevanje

16 Husserl 2010: 16.
17 Husserl 2010: 5.
18 Prim. Ouyang 1995: 1.
19 Kern 2010: XXI.

za avtonomijo ne pozna nasprotja med religijo in filozofijo, temveč počiva na samostojnem budističnem izhodišču: vsak je svoj lastni notranji sodnik in ga ne določajo zunanji zakoni. V tem pogledu se ponovno pokaže, da budizem ni transcendenten, temveč transcendentalen, torej »čisto navznoter obrnjen«.

Husserl potemtakem vidi v budizmu, ki ga ima še naprej za religijo, podobnost v uresničitvi temeljne zahteve fenomenologije in sprejema to soglasje na številnih mestih tako s čudenjem kot tudi z navdušenjem. Z razmerjem med fenomenološko filozofijo in budistično religijo se bomo v nadaljevanju še podrobneje ukvarjali.

Četrtič je budizem tako kot fenomenologija zavezan zahtevi po občeveljavnosti. Zahteva po »občosti« oz. »univerzalnosti« se tu nanaša po eni strani na občost refleksije v transcendentalnem smislu, po drugi strani pa na občost resnice, ki naj se izrazi v refleksiji in preko nje. Zahteva po občosti torej ne velja le v noetičnem, temveč tudi v noematskem pogledu. Glede prve konotacije »občosti« med budizmom in fenomenologijo ne obstaja nobena bistvena razlika, saj obe intendirata neko vrsto obče refleksije oz. transcendentalne občosti. Glede drugega vidika »občosti« Husserl prav tako vidi podobnost med epistemskim impetusom fenomenološke filozofije in etičnim nastavkom budizma. To poskuša pokazati z nekaj vzporejanji: epistemska naravnanost se izkaže kot obči »teoretski interes«, usmerjen na resnico sodbe in ima svoj korelat v bivajočem na sebi; ustrezno se izkaže tudi etična drža kot obči »etični interes«, ki se ravna po resnici volje in ima svoj korelat v dobrem na sebi. Medtem ko se prva tiče spoznanja v občem, se slednja nanaša na ovrednotenje. Epistemska naravnanost v temelju sledi izreku o izključenem protislovju oz. o izključenem tretjem, medtem ko naj bi tudi etični drži ustrezal podoben princip itd.[20]

Petič obstaja tako v budizmu kot tudi v filozofiji (posebej v fenomenologiji) možnost bistvogledja. Po Husserlu cilja fenomenološka filozofija na vpogled v čisto teoretsko resnico, medtem ko gre v budizmu za »vpogled v absolutno praktično resnico«.[21] Zaradi tega Husserl hvali Buddho posebej glede njegove »konsekventnosti, njegove prostosti od predsodkov, njegove odločnosti … v izoblikovanju vrednotenj v bistvene sodbe«.[22] V toliko torej Husserl ne prizna

20 Prim. Husserl 2010: 10; 15. Husserl tu ni povedal, za kateri »podobni princip« naj bi šlo v etiki. Pove le: »vsaka postavitev volje (menjenje volje) /je/ odločljiva in zapada pod analagon stavka o protislovju.«. Tak princip je po mojem mnenju lahko to, da naj bi vsak delal dobro in se ogibal zlu. Lahko pa tudi na kategorični imperativ pri Kantu gledamo kot na t. i. »podobni princip«.

21 Husserl 2010: 13–14.

22 Husserl 2010: 13.

le, da je budizem že izpeljal »transcendentalno redukcijo« v fenomenološkem smislu, temveč prav tako, da se budizem sklada s fenomenologijo tudi glede »eidetske redukcije«: »Seveda za takšno indijsko naravnanost ne obstaja kot cilj nobena svetna znanost in spoznanje resnice ima pomen le kot spoznanje, ki je usmerjeno na izpostavitev transcendentalnega stališča, torej sveta kot fenomena, nadalje na najsplošnejše bistvo univerzalnega življenja volje nasploh in na njegov možni ciljni smisel [Zielsinn].«[23]

Ali je vpogled, o katerem razpravlja Husserl, isti kot budistično »dobro poznavanje/*know well*/«[24] oz. budistični »vpogled« ali »evidenca«, ki se jo da doseči le s praktičnimi meditativnimi vajami? Ali pa velja vpogled znanosti, vključno s fenomenologijo, le za resnico kot naravo sebstva [Selbstnatur] (*svabhava* oz. »bit«), torej za zemeljske, posvetne resnice, kar kot se zdi sugerirajo nekateri budistični učenjaki[25] – in ne na resnico kot praznino (*śūnya* oz. »nič«)? Ali pa določi Nietzsche budistično »razsvetlitev« (*bodhi*) korektno kot vpogled v »absolutno praktično resnico«, s tem ko hkrati označi budizem kot »edino dejansko pozitivistično religijo«.[26] To so vprašanja, ki jih morajo obdelati budisti in fenomenološki filozofi skupaj. Žal pa je nastavke za takšne kooperativne raziskave doslej komaj opaziti.[27]

4.

Čeravno se dajo ugotoviti tako številne podobnosti med fenomenologijo in budizmom, pa Husserlova razmišljanja v bistvenem le ciljajo na razlike med obema tradicijama. Husserlov cilj je naposled v odgovoru na vprašanje: v čem je razlika med obema transcendentalnima naravnavama, evropsko in indijsko[28] oz. fenomenološko-filozofsko in budistično?

Najprej lahko navedemo razliko oz. nasprotje med evropskim in indijskim načinom mišljenja v pogledu na formalizacijo oz. logificiranje na področju spoznanja in prakse, na kar opozori Husserl v rokopisu. Bistvena Husserlova kritika budističnega nauka o odrešitvi je, da ni izpeljal nobene formalizacije oz. logificiranja, kakršno je znano iz starogrške filozofije. Ta proces se je začel

23 Husserl 2010: 16.
24 Prim. zgoraj op. 14.
25 Prim. npr. Jingwu 1995: 85 isl.
26 *Antikrist*, 23 (Nietzsche 1999: 189).
27 Med 16. in 17. junijem 2010 prirejena prva *Yogācāra* – budistična konferenca v znamenitem templju Lingying v Hangzhou, LR Kitajska, na temo »*Yogācāra* budizem in fenomenologija v primerjavi« predstavlja pomemben korak v smeri sodelovanja med budističnimi in fenomenološkimi raziskovalci v kitajskem kulturnem prostoru.
28 Husserl 2011: 13.

s Sokratom oz. Platonom: »Sokrat je, ne da bi se zavedal, dal temu prvi vzgib. Platon je v svoji dialektiki ustvaril metodo idejnega zrenja ter spoznanja idej in s pomočjo idej. Našel je začetke, odprl pot teoretskemu spoznanju in znanosti v novem smislu znanstvenega spoznanja preko idej, logične znanosti.«[29] V toliko je proces logificiranja po Husserlu le posebnost grške filozofije, pri čemer »se specifično znanstveno mišljenje, spoznavanje od spoznanja življenja po svoji načelni logični formi in metodi radikalno«[30] razlikuje.

Z budizmom je po Husserlu popolnoma drugače. Husserl napotuje na to, da se budizem sicer po svoji »konsekventnosti, svoji prostosti od predsodkov, svoji odločnosti in izključitvi naravnega življenjskega interesa in brezinteresnem ovrednotenju le-tega in v izdelavi vrednot in bistvenih sodb« lahko razmeji od naravnega življenja, vendar pa se celo pri tem »za Indijce mišljenje odrešilnega nauka v njegovi formi (in tako rekoč logiki) ne da razločiti od naravnega mišljenja.«[31]

Možno je, da v tem stališču prihaja do izraza Husserlov nesporazum z budizmom. Budistično mišljenje sicer nastane, tako kot celotna indijska, meditativna tradicija, v osnovi vzeto iz izpraševanja in iskanja dokončnega smisla življenja in smrti in se v tem pogledu razlikuje od zgolj apeliranja na spoznavanje in vedenje, kakor je to posredovano po grški tradiciji. Vendar pa budistična tradicija vsebuje nedvomno ravno tako številne dosežke v pogledu oblikovanja teorije, logike in epistemologije. Budistična logika (t. i. *Hetuvidyā* oz. *Nyāya*) pri Budi samem sicer še ni navzoča, temveč se razvije pri utemeljiteljih šole *Yogācāra* Vasubanduju in Āsaṅgi, v 4. in 5. stoletju, na temelju raziskav sistema *Nyāya*, v naslednjih dveh stoletjih pa jo dodelata Dignāga in Dharmakīrti.[32] Vendar je tudi razvoj zahodne znanosti logike potekal tako: pri Sokratu samem ne najdemo še nobene prave osnove za formalno logiko. Ta se res razvije šele pri Aristotelu in potem postopno v kasnejšem obdobju.

V toliko diferenca glede paradigme formalizacije ni bistvena diferenca. Nasprotno pa sta temeljni dve preostali izmed diferenc, ki jih je našel Husserl.

5.

Druga in pomembnejša diferenca se nanaša na problem utemeljitvenega razmerja med teorijo in prakso. Evropska filozofija oz. fenomenološka filozo-

29 Husserl 2011: 5.
30 Ibid.
31 Ibid.
32 Prim. Stcherbatsky 1994: 6–11.

fija koncipira po Husserlu teoretsko filozofijo kot prvo filozofijo. Budizem pa je, v nasprotju s tem, kot že omenjeno, »religiozno-etična metodika duševnega prečiščenja in zadovoljstva najvišje dignitete (...), premišljena in delujoča v notranji konsekvenci, energiji in plemeniti miselni drži skoraj brez primere.«[33] V toliko Husserl tudi pravi: »Indijec je v univerzalni praktični naravnavi.«[34] V splošnem karaterizira Husserl starogrško mišljenje kot občo znanost o biti, medtem ko dojema staroindijsko mišljenje kot praktično znanost, ki vodi k blaženosti. V tem smislu ima fenomenologijo za obči nauk o spoznanju in budizem za občo etiko.

Običajno se Husserl drži koncepta utemeljitvenega razmerja med teoretskim in praktičnim umom, med teoretsko in praktično filozofijo. Tako že v *Logičnih raziskavah* označi teoretske znanosti za temelje različnih normativno usmerjenih disciplin.[35] Deset let kasneje, na začetku njegovega znamenitega članka v *Logosu*, je zanj naloga filozofije kot stroge znanosti še zmeraj ta, da zadosti najvišjim teoretskim potrebam in v religiozno-etičnem pogledu omogoči življenje, ki ga bodo uravnavale čiste, umske norme.[36] Celo na predavanjih, ki jih posebej posveti temam etike in nauka o vrednotah, vedno znova poudarja: »Plamenico logičnega uma je potrebno dvigniti, da bo, kar je skritega form in norm v sferi čudi in volje, lahko prišlo na svetlo.«[37] Tudi v svojem zadnjem delu, *Krizi*, apelira na to, da se ne »pustimo podvreči specialnim znanostim in v umetnost, τεχνη potopljeno znanost ali modne izroditve filozofije v iracionalna prizadevanja zavoljo neizgubne ideje filozofije kot zadnje utemeljitvene in univerzalne znanosti.«[38]

To Husserlovo stališče prihaja jasno do izraza tudi v tu obravnavanem rokopisu. Husserl tudi tu vztraja na motrenju razmerja med fenomenologijo in budizmom z gledišča razlikovanja med teoretično in praktično filozofijo. V rokopisu se tako nadaljuje tudi koncipiranje teoretične filozofije kot prve filozofije: »Praksa omejuje – v občem.« »Hoteti rešiti spoznavna vprašanja v končnih praktičnih namerjanjih – tako nikdar ne pridemo do znanosti.« »Znanost lahko v skupnosti postane služabnica prakse.«[39] V tem smislu sta si fenomenološka filozofija in budistično mišljenje v razmerju utemeljujočega in utemeljenega.

33 Hua XXII, str. 125 isl.
34 Husserl 2010: 17.
35 Hua XVIII, str. 59–62.
36 Hua XV, str. 3.
37 Hua XXVIII, str. 69.
38 Hua VI, str. 201.
39 Husserl 2010: 9.

V tem oziru, tj. v pogledu na razmerje utemeljevanja med teoretičnim in praktičnim vpogledom se Husserl ne razlikuje le od številnih mislecev vzhoda. (Poleg Buddhe npr. tudi Mencij pripisuje »občutku za pravilno in napačno«, torej etičnemu čutu, temeljno mesto.) V tem pogledu je v nasprotju tudi z mnogimi zahodnimi misleci, da, celo drugimi fenomenologi, kot je M. Scheler, ki z »vrednostnim čutom« ali »nravnim vpogledom« (Aristotelovo *Phronesis*) razume praktični vpogled, ki je še bolj temeljen, kot pa je teoretski vpogled v bistva.[40]

Vendar pa v rokopisu Husserl izrazi tudi novo držo do utemeljitvenega razmerja med teorijo in prakso. Tako na začetku rokopisa vidi ločitev med teorijo in prakso kot umetno razlikovanje, ki izhaja iz dejavnosti poklicnih filozofov: »Teoretsko zanimanje se v skupnostnem življenju tudi pri Grkih in celo pri Novih ne razveže od praktičnega interesa. Od tega se razveže le v poklicnem življenju filozofov. Znanstveniki se z znanostjo ukvarjajo zaradi znanosti, tudi z znanostjo o pravilnem vodenju življenja.«[41] Ta misel se kasneje v rokopisu pojavi še večkrat. Tako npr. beremo: »Univerzalnost etike (etične prakse) obsega univerzalnost znanosti kot prakse.«[42] To pomeni, da tudi znanstvene dejavnosti predstavljajo neko vrsto prakse. V tem smislu pravi Husserl tudi: »Filozofija v svoji univerzalnosti, v skladu s teoretskim interesom, ki jo žene naprej v univerzalnost, obsega tudi človeško prakso, faktično in idealno.«[43] Potemtakem je tudi prakticiranje način spoznavanja. Istočasno Husserl zastopa – čeprav v nekem drugem besedilu – sledečo tezo: »spoznavajoči um je funkcija praktičnega uma«.[44] O tem problemu bomo v nadaljevanju razpravljali še podrobneje.

6.

Nihanje Husserlovih premišljevanj se razteza tudi na tretjo diferenco med fenomenološko filozofijo in budizmom, ki jo je diagnosticiral in zadeva različnosti avtonomije, po kateri stremita ti tradiciji: na eni strani je s tem menjena teoretska avtonomija, na drugi strani pa avtonomija volje. Husserl govori v tej zvezi tudi o »avtonomiji spoznanja« oz. o »praktični avtonomiji«.[45] Ti formi predstavlja: to sta formi avtonomije, ki ju terjata Sokrat in Buddha. Husser-

40 Prim. Scheler 1980a, b: 47; 65; 202; 266).
41 Husserl 2010: 5.
42 Husserl 2010: 15.
43 Husserl 2010: 10.
44 »Meditacija o ideji individualnega in skupnostnega življenja v absolutni samoodgovornosti« (1924), Hua VIII, str. 201.
45 Prim Husserl 2010: 6.

lova premišljevanja o tem zavzemajo relativno velik del rokopisa. V celoti se Husserlovo razumevanje utemeljitvenega razmerja med obema formama avtonomije sklada z njegovim razumevanjem utemeljitvenega razmerja med teoretičnim in praktičnim umom, po katerem »je morala avtonomija spoznanja kot prva privesti do avtonomne umetnosti«.[46]

»Avtonomija«, o kateri govori Husserl, pomeni predvsem zmožnost izpeljave lastnih teoretičnih sodb in praktičnih odločitev na osnovi evidence izvorne danosti oz. lastnega vpogleda, ne da bi se pri tem slepo pokoravali vnaprej danim zakonom in normam. V tej, zgoraj že omenjeni, točki se Husserlova fenomenologija in budistična filozofija bistveno ujemata. Vendar pa je potrebna podrobnejša raziskava diference in utemeljitvenega razmerja med avtonomijo spoznanja in avtonomijo volje oz. med teoretsko in praktično avtonomijo. S tem pridemo v raziskavi naposled do temeljne razlike med Husserlovo fenomenologijo in budizmom.

Tako za diferenco kot tudi za utemeljitveno razmerje med avtonomijo spoznanja in avtonomijo volje, je za Husserla značilno predvsem, da teoretska avtonomija, torej avtonomija, ki jo terja Sokrat, temelji na vpogledu v teoretsko resnico, medtem ko avtonomija volje, torej avtonomija, ki jo terja Buddha, temelji na vpogledu v praktično resnico.[47] Zdi se, da je pri Husserlu to razmerje že od začetka določeno, če »je morala avtonomija spoznanja kot prva privesti do avtonomne umetnosti «.[48]

Istočasno Husserl tu napotuje tudi na utemeljitveno razmerje med obema formama avtonomije oz. obema formama vpogleda: če je spoznavna avtonomija utemeljena na vpogledu v absolutno resnico spoznanja in je praktična avtonomija enako odvisna od posebnega vpogleda, namreč vpogleda v absolutno praktično resnico, potem vsaka forma avtonomije že vnaprej predpostavlja neko vrsto resničnega vpogleda. Tako bi se Husserlovo utemeljitveno razmerje izvajalo že iz svojih lastnih predpostavk: vsaka oblika avtonomije bi morala biti utemeljena v bistvenostnem spoznanju.[49] Tudi razmerje med avtonomijo in evidenco tako zrcali razmerje med prakso in teorijo, med utemeljujočim in utemeljenim.

46 Husserl 2010: 13.

47 Prim. Husserl 2010: 6; 13. Husserl tu napoti na dve formi avtonomije, na eni strani je spoznavna avtonomija: »Teoretsko življenje se lahko imenuje avtonomno, kolikor v zadevah sodbe ravno ne dopušča nič drugega kot doksične utemeljitve evidence.« Na drugi strani pa je praktična avtonomija: »Avtonomno lahko imenujemo voljo, ki temelji na vpogledu v absolutno praktično resnico svojega lastnega cilja in je določena izključno samo s tem vpogledom oz. to vrednoto.«

48 Prim Husserl 2010: 9.

49 Podobno se glasi Biblija: »... in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8, 32)

Husserlovo razumevanje utemeljitvenega razmerja med obema oblikama avtonomije in tudi njegovega razmerja do obeh oblik spoznanja ter njegovega razumevanja utežnega in utemeljitvenega razmerja med teoretskim in praktičnim umom, med naukom o znanosti in naukom o umetnosti, je v sebi popolnoma konsistentno. Tako teoretska kot tudi praktična avtonomija predpostavljata spoznavajoči um.

Dejansko je teorija , če jo razumemo kot osvoboditev od vseh interesnih drž in vzgibov volje in če je v toliko tudi osvobojena vseh heteronomnih determinant, že sama na sebi in za sebe avtonomna.[50] Ustrezno piše v delu rokopisa, ki ga je Husserl naknadno spet prečrtal: »Potem je teoretski interes in ad infinitum teoretsko potekajoče življenje eo ipso avtonomno (analitični stavek).« [51]

V tem se izraža perspektiva, ki jo lahko imenujemo statično ali strukturalno perspektivo oz. perspektivo prečne intencionalnosti pri raziskavi tega utemeljitvenega razmerja. Ta perspektiva je pri Husserlu v ospredju tako v zgodnjem kot v poznem obdobju . Vendar, kot je zgoraj že omenjeno, prihaja v številnih rokopisih do veljave pogosto nek drug vidik. V rokopisu, ki je pred nami, je že več ali manj viden: »teoretski interes se lahko imenuje >avtonomen< tudi v toliko, kolikor subjekt na neko konsekventno iskanje resnice, v smislu dokončnosti, gleda kot na absolutno praktično bivajočo vrednoto, morda ne kot na edino, a vendar, v vsakem primeru, kot na takšno, da si zanjo prizadeva samo zaradi nje same in ne le kot na sredstvo za druge absolutne vrednote.«[52] To pomeni, da mora tudi teoretski interes po svojem bistvu veljati za formo vrednostnega stremljenja in v tem smislu tudi predstavlja neko voljo in praktično dejavnost. To spominja na Heideggrovo postavljanje Husserlovega govora o »univerzalni teoretski volji« (v njegovem fenomenološkem prispevku za *Enciklopedijo Britaniko* iz leta 1927) – »In ta volja sama?«[53] – pod vprašaj. Iz tega rokopisa izhaja, da se je Husserl s to temo ukvarjal že prej, npr. v rokopisu iz l. 1926.: »Po drugi strani ni izključeno, da je univerzalna znanost čistega teoretskega interesa ravno to, kar je potrebno univerzalni volji po znosnem (posamičnem in skupnostnem) življenju.«[54] Husserl

50 Husserl 2010: 7: »Tu lahko odrastemo: *svobodno*, od vsakrših stvarnih interesov odvezan, vseh intereosov >samoohranitve< osvobojen *teoretski interes – igra* spoznanja.«

51 Husserl 2010: 13; op. 17.

52 Husserl 2010: 13.

53 Hua IX, str. 274, op. 3.

54 Husserl 2010. S tem postavljanjem pod vprašaj je povezano Heideggrovo stališče do problema razmerja med voljo (interesom) in spoznanjem kot tudi med prakso in teorijo. To vprašanje pride do izraza implicitno v *Biti in času*, eksplicitno pa njegovih sočasnih predavanjih, npr. kot stališče do razmerja med »skrbjo in intencionalnostjo« (prim. Heidegger 1979: 420 isl.

je torej že videl, da je teoretska volja tudi forma volje, kot tudi, da je transcendentalni interes tudi forma interesa. Drugače povedano: tudi volja po osvoboditvi od vsake volje je forma delovanja volje; tudi interes po nezainteresiranem opazovanju je forma interesa.

Taka perspektiva problema dejansko ni v skladu z zgoraj omenjeno perspektivo statičnega, strukturalnega utemeljitvenega razmerja. V skušnjavi sem, da tu nastopajočo perspektivo označim za genetično in da se pri njej v ozir vzame genetično utemeljitveno razmerje. Strukturalno in genetično utemeljitveno razmerje si, kot se zdi, medsebojno nasprotujeta ali se celo izključujeta. V nekem podobnem smislu se lahko zdi protislovno ali vsaj nasprotujoče si tudi razmerje med teoretično in praktično filozofijo ali med fenomenološko filozofijo in budizmom. Toda ravno tako, kot si znotraj budizma ne nasprotujeta nauk *Pratītya samutpāda* (>medsebojno porajanje<) in nauk *Dharmatā* (>resnično bistvo<), tako tudi teoretična in praktična filozofija, in enako tudi strukturalna in genetična fenomenologija, ki se sicer naslanjata na različne perspektive, ne bi nujno nasprotovali druga drugi. Lahko se celo še toliko bolj dopolnjujeta.[55]

7.

Za zaključek naj bo predstavljena Husserlova četrta in najbrž tudi najbolj temeljna ugotovljena diferenca med fenomenologijo in budizmom.

Husserl govori na koncu rokopisa vedno znova o iracionalnem značaju budizma in temu nasproti postavlja »racionalizem« grške znanosti: »Nasproti >racionalizmu< grške znanosti in etike, ki filozofsko življenje utemeljuje na filozofskem znanju, torej na znanosti, na način, ki iracionalnemu v njegovem načelnem pomenu ne daje zadoščenja, pogled Indijca počiva prav na iracionalnem.«[56]

Kljub temu se za Husserlovo etiketo »iracionalnosti« v osnovi ne skriva nobena kritika budizma, ki bi bila primerljiva npr. z Bergsonovim očitkom »nekompletnega misticizma«,[57] Ščerbatskijevim govorom o »ekstremnem relativizmu«[58] ali Nietzschejevo kritiko »nihilistične religije«.[59] Iz Husserlovega gledišča budistične iracionalnosti ne moremo zamenjati z iracionalnimi ele-

55 Izčrpno predstavitev problematike najdete pri Ni 2004: 20–32 kot tudi pri Ni 2010d: 97 isl., Ni 2010a: 219 isl. in tudi Ni 2010c: 277 isl.
56 Husserl 2010: 16.
57 Bergson 1932: 121.
58 Stcherbatsky 1994: 29.
59 *Antikrist*, 6 (Nietzsche 1999: 186).

menti »v praktičnem področju neke čisto samozadovoljne subjektivnosti«, ki »omogočajo, da se njegovo najbolje usmerjeni in metodično še tako dobro izdelano prizadevanje izjalovi«, temveč predstavlja »>blaženost< v božjem zavetju, ki gre onkraj vseh takšnih zadovoljnosti v njihovi relativnosti vse do iracionalnega, a jim vseeno da zadoščenje.«[60]

Husserl tu že nagovori temeljno razliko med vrednoto uma, za katero si prizadeva filozofija, in absolutno vrednoto, za katero si prizadeva budizem: »V enem primeru ima spoznavna volja svoj temelj v sferi spoznanja samega, v drugem primeru pa ima temelj svoje volje izven sebe v drugi volji.«[61] V prvem primeru se volja predstavi kot volja do dokončne, absolutne vrednote, v drugem primeru pa kot dokončni »dvig« volje do absolutne vrednote, kot »razvrednotenje vseh svetnih motivov in vseh posebnih hotenj [Sonderwollungen]«; prvi primer implicira pozitivni kategorični imperativ, drugi, nasprotno, negativni kategorični imperativ. S tem se takoj poveže vprašanje: kateri od obeh je dokončen? Kateri imperativ je »res kategoričen«[62] – Pri tem se razkrije dejanska diferenca med fenomenološko filozofijo in budizmom.

Kar je bilo tu ugotovljeno, dejansko ni le diferenca med fenomenološko filozofijo in budizmom, ampak, natančneje, v določenem smislu, nasprotje. Čeprav se fenomenologija in budizem – kot je bilo zgoraj že prikazano – razlikujeta od naravne naravnanosti in se nahajata v transcendentalni naravnanosti, stoji Husserlova fenomenologija, potem ko je dala v oklepaj ves svet, skupaj z jazom in bogom, in torej izključila »generalno tezo naravne naravnanosti«, še pred »čisto ali transcendentalno zavestjo« kot »fenomenološkim preostankom« in vsebuje v sebi še naprej »svet« kot »čisto fenomenalno bit«.[63] V toliko lahko Husserl v rokopisu reče: »Svet ima >smisel< – to je korelat tega, da ima življenje človekove volje >smisel<, to pa spet pove, da v njem obstaja dokončnost volje.«[64] V budizmu pa je, v nasprotju s tem, drugače: tu nimamo le *Yogācāra* šole, ki jo predstavljata Vasubandu in Āsaṅga in ki podobno kot Husserl, a na zaostren način, vztraja na tem, da je vse svetno življenje navidezno oz. fenomenalno in da je torej vse le zavest in vse nastane iz zavesti. Poleg tega je v budizmu navzoča tudi radikalnejša *Mādhyamika*, ki jo zastopa Nāgārjuna in po kateri so tudi dejavnosti zavesti skupaj z njihovimi različnimi zakoni –

60 Husserl 2010: 15 isl.
61 Husserl 2010: 13.
62 Husserl 2010: 17.
63 Prim, Hua III/1, §§ 30, str. 44; 49.
64 Ibid., str. 16.

da, prav vse – skupaj s samo budistično *dharmo* (zakonom), le relativna, odvisna razmerja (*hetu-pratyaya);* po kateri je vse le fiktivno ime oz. koncept in nima nobene nasebne substance in narave. Od tu dalje pride budizem do teze, da je vsa svetna bit in vsa budistična modrost (*prajnā*) prazna, kar naposled vodi k odpovedi vsemu hotenju in mišljenju.[65]

V osnovi vzeto obstaja torej med obema osrednjima budističnima pojmoma »razsvetlitve« (*bodhi*) in »praznine« (*śūnya*) imanenten odnos, po katerem njuna povezava izreka vpogled v absolutno nebit. Nasprotno pa v fenomenologiji obstaja imanenten odnos med obema osrednjima pojmoma »evidence« in »čiste zavesti«, v katerih se izraža vpogled v absolutno bit.

Pri tem seveda ostanejo odprta še sledeča vprašanja: če neka volja hoče avtonomno negirati vse forme volje, torej tudi sebe, ali tedaj ne bi morala biti samoumevno označena kot iracionalna? In če je tako, za katero obliko iracionalizma gre pri tem? Kako se ta »iracionalizem« razlikuje od tistega, ki ga Husserl zmeraj enači s skepticizmom in misticizmom in ki po njegovem gledanju naposled odpravi samega sebe?[66]

V svojem rokopisu Husserl na to vprašanje ni odgovoril, vsaj ne enoznačno. Namesto tega se trudi, da bi pravilno razumel budistično stališče. Vidi, da se z umno vodenim življenjem povezuje dokončna vrednost oz. ideja »življenja volje k pozitiviteti, pozitivne prakse«,[67] kakor tudi, da iracionalnost ne pomeni nič drugega kot odpravo in premaganje vsake racionalnosti in da jo je zato potrebno razumeti čisto negativno, torej kot brezvoljnost. Toda po vsem sodeč Husserl ni mnenja, da slednje pomeni nasprotje prvemu, temveč izhaja iz višjestopenjske ravni, na kateri ne obstajajo več nikakršni pari nasprotij med pozitivnimi in negativnimi vrednotami, racionalnostjo in iracionalnostjo. Čeprav Husserl na to raven sicer ne bi gledal kot na neko novo, višjestopenjsko, *hote vzpostavljeno* življenje, pa prizna, da tu »vsa nasprotja med racionalnostjo in iracionalnostjo /izginejo/,[68] v sebe obrnjen živi jaz v hoteni brezvoljnosti, v teoretični in praktični odpovedi svetu.«[69]

Kot se zdi, Husserl ne gleda na budizem kot na iracionalizem v pri njem običajno intendiranem pomenu, ampak bolj kot na nek nadracionalizem, ki gre onkraj starega nasprotja med racionalizmom in iracionalizmom, podoben tistemu, ki ga – kakor dokumentira v pismu Levy-Bruhlu l. 1935 – poskuša

65 Prim. Takemura 1992: pogl. 4–5.
66 Hua VI, str. 1; 90.
67 Husserl 2010: 14.
68 Dodal avtor.
69 Husserl 2010: 16.

doseči s svojo fenomenološko metodo.[70] V toliko Husserl tudi še naprej upa, da bo sploh mogel najti bistveno sovpadanje med svojo fenomenologijo in budizmom, da, med filozofijo in religijo.

Če Husserl te naravnave ni razumel le v nevtralnem smislu, temveč jo je tudi vrednostno priznaval, bi to docela lahko pripeljalo do tega, da bi opustil svojo filozofsko naravnanost in prešel v religiozno naravnanost. V tem primeru bi na spoznanje zrl z vidika vere ter racionalnost vzel pod streho nadracionalnosti in torej na ta način privzel transcendentno pozicijo znotraj transcendentalne naravnanosti. Vendar se ne da ne v recenziji ne v rokopisu najti ničesar v tej smeri. Tam ostaja Husserl orientiran le na razumevajoče povzemanje poteka stvari.

V vsakem primeru pa se dajo v Husserlovih soočanjih z budizmom ugotoviti svojski pogledi, ki ga razlikujejo od drugih pomembnih sodobnih mislecev zahoda. Sicer je bilo Husserlovo poznavanje budizma zagotovo omejeno in v tem pogledu verjetno zaostaja za Schopenhauerjem, Nietzschejem, Bergsonom, Russellom, Jaspersom, Heideggrom in Schelerjem,[71] ki so na vsak način bliže orientalskemu mišljenju. Vendar Husserlovo prizadevanje toliko bolj priča o spoštljivi drži do budistične misli, kolikor je njegova raziskava prosta napuha znanstvenega uma in jo v celoti nosi pristna volja po boljšem razumevanju tuje tradicije.

Pri tem je tu predstavljeno soočenje Husserla z budizmom potrebno ločiti tudi od njegove kasnejše pozicije v *Krizi*, kjer sta »Kitajska« in »Indija« označeni kot »zgolj empirični antropološki tip« ali »mistično-praktična svetova«.[72]

70 Husserlovo pismo Levy-Bruhlu, 11. 3. 1935 (Hua Dok III/VII, str. 164): »Morda bodo nove publikacije, ki se pripravljajo, dale neko predstavo o tem, kako izgledov polna in konkretna je metoda, s katero poskušam nasproti šibkemu misticizmu in iracionalizmu neke vrste nadracionalizem, ki bo prešel čez stari racionalizem kot nezadosten, a kljub temu opravičil njegove najnotranjejše intencije.«

71 Oba na koncu imenovana fenomenologa sta intelektualno povezana z budizmom. O intelektualnem razmerju M. Heideggra in budizma prim. tudi Ni 2004: 20–32. Koristno bi bilo tudi, če bi se napisala monografija o razmerju M. Schelerja do budizma. Potrebno je biti pozoren na to, da je tudi Scheler enako kot Husserl študiral *Govore Gautame Buddhe*, ki jih je prevedel von Neumann, in da so vplivali nanj. (Prim. Scheler 1980b: 88, op. 1). Napoteno bodi tudi na to, da po eni strani uporablja spreobrnitev oz. razsvetlitev Buddhe kot pomeben primer za svoje analize simpatije (Scheler 1980b: 61; 71), po drugi strani pa kritizira budistični nauk, da vrednost življenja »motri kot negativno vrednost« in da je poznal »le metodo objektiviranja trpljenja s spoznanjem njegovega (domnevnega) temelja v stvareh samih in njegovo resignativno odpravljenje (Scheler 1980a: 315; 348). S tem odpira Scheler stevilne perspektive za komparativne raziskave fenomenologije in budizma.

72 Prim. Hua VI, str. 14, str. 311.

Toda tudi v *Krizi* se kaže neka Husserlova senzibilnost glede »napačnosti« oz. »popačenja smisla« tega, da »... vzgojeni v – v Grčiji ustvarjenem in novoveško nadgrajenem – znanstvenem načinu mišljenja, govorimo že kar o indijski in kitajski filozofiji in znanosti (astronomiji, matematiki), da torej Indijo, Babilonijo, Kitajsko interpretiramo evropsko.«[73] Ta senzibilnost prihaja posebej razločno do izraza v rokopisu, ki smo ga obravnavali, in je značilna za Husserlovo temeljno naravnanost do budizma.

Prevedel Robert Simonič

Bibliografija

Bergson, H. (1932): *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: Presses Universitaires de France.

Heidegger, M. (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann.

Held, K. (1989): »Husserl und die Griechen«, *Phänomenologische Forschungen* 22.

Husserl, E. (1925): »Über die Reden Gotamo Buddhas'«, *Der Piperbote. Für Kunst und Literatur* 1, 18 isl. (v besedilu skrajšano kot »recenzija«); zdaj tudi v: Hua XXVII, str. 125–126.

Husserl, E. (2010): »Sokrates-Buddha«, *Husserl Studies*, 26(1), 1–17.

----, Hua VI (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ur. W. Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff.

----, Hua VIII (1959): *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, ur. R. Boehm, The Hague: Martinus Nijhoff.

----, Hua XVIII (1975): *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, ur. E. Holenstein, The Hague: Martinus Nijhoff.

----, Hua XXII (1979): *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, ur. B. Rang, The Hague: Martinus Nijhoff.

----, Hua XXV (1986): *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, ur. T. Nenon in H. R. Sepp, The Hague: Martinus Nijhoff.

----, Hua XXVII (1988): *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, ur. T. Nenon & H. R. Sepp, The Hague: Kluwer Academic Publishers.

----, Hua XXVIII (1988): *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*, ur. U. Melle, The Hague: Kluwer Academic Publishers.

----, Hua Dok III/VII (1994): *Briefwechsel, Wissenschaftlerkorrespondenz*, ur. K. Schuhmann, The Hague: Kluwer Academic Publishers.

73 Prim. Hua VI, str. 331.

----, Hua Dok III/VIII (1994): *Briefwechsel. Institutionelle Schreiben*, ur. K. Schuhmann, The Hague: Kluwer Academic Publishers.
----, Hua Dok. III/IX (1994): *Briefwechsel. Familienbriefe*, ur. K. Schuhmann, The Hague: Kluwer Academic Publishers.
Keeman, J. P. (2000): *The Scripture on the explication on underlying meaning (Sandhinir-mokcana-vyuha-sutra VI)*, Berkeley: University of California Press.
Kern, I. (2010): *Das Wichtigste im Leben – Wang Yangming (1472–1529) und seine Nachfolger uber die »Verwirklichung des ursprünglichen Wissens«*, Basel: Schwabe.
Lau, K-Y. (2004–2005): »Husserl, Buddhism and the problematic of the crisis of European Sciences«, http://www.cuhk.edu.hk/rih/phs/events/200405_PEACE/papers/LAUKwokYing.PDF.
Luft, S. (2010): »Editorial report«, *Husserl Studies 26*(1).
Neumann, K. E. (1922): *Die Reden Gotamo Buddha*s, 3. izd., München: Piper Verlag.
Ni, L. (2004): »The buddhistical causes of Heidegger's thought«, *Seeking truth* 6.
Ni, L. (2010a): »Alaya-Urstiftung und Bewusstseins-Genesis – Wechselseitige Vergleichung und
Ergänzung in den Forschungen über die Langsintentionalität im Yogacara-Buddhismus und der Phanomenologie«, v: Ni, *Zur Sache des Bewusstseins – Phänomenologie, Buddhismus, Konfuzianismus*, Würzburg: Neumann.
Ni, L. (2010b): »Horizontal-intention: time, genesis, history – Husserl's understanding of their immanent relationship«, v: Ni, *Zur Sache des Bewusstseins – Phänomenologie, Buddhismus, Konfuzianismus*, Würzburg: Neumann.
Ni, L. (2010c): »Zero and metaphysic – Thoughts about being and nothing from mathematics, buddhism, daoism to phenomenology«, v: Ni, *Zur Sache des Bewusstseins – Phänomenologie, Buddhismus, Konfuzianismus*, Würzburg: Neumann.
Ni, L. (2010d): »Zwei Wege zum Denken des 'Ich' – Ein neuer Blick auf drei Texte von Husserl um 1920«,v: Ni, *Zur Sache des Bewusstseins – Phänomenologie , Buddhismus, Konfuzianismus*, Würzburg: Neumann.
Nietzsche, F. (1999): *Der Antichrist*, Kritische Studienausgable, Bd. 6, ur. G. Colli in M. Montinari, Berlin: De Gruyter.
Ouyang, J. (1995): *Ausgewählte Schriften von Ouyang Jingwu*, Beijing.
Scheler, M. (1980a): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der*
Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke Bd. 2, Bern in München: Francke.
Scheler, M. (1980b): *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke Bd. 7, Bern in München: Francke.
Schuhmann, K. (2004): »Husserl and Indian thought«, v: C. Leijenhorst & P. Steenbakkers (ur.), *Selected papers on phenomenology*, Dordrecht: Kluwer, 137–162.
Stcherbatsky, F. (1994): *Buddhist Logic*, 2 knj., Delhi: Motilal Banarsidass.
Takemura, M. (1992): *Satori to Kuu – Indo Bukktou no Tenkai*, kitajski prev.: Cai, B.-L, Taipei 2003.

Rolf Elberfeld

KANTOV NAUK O VRLINAH IN BUDISTIČNA PRAKSA VAJ

I. Uvod

Pierre Hadot, znameniti raziskovalec antične filozofije v Evropi, piše v svoji knjigi *Poti do modrosti – ali kaj nas uči antična filozofija?* o razmerju med evropsko in azijsko filozofijo sledeče:

> Kot že omenjeno, sem bil do primerjalne filozofije dolgo sovražno nastrojen, ker sem mislil, da bi lahko povzročila zmedo in vodila k samovoljnim približevanjem. Pri branju del mojih kolegov /…/ pa se mi danes zdi, da obstajajo dejanske presenetljive analogije med filozofskimi državami antike in orienta. Teh analogij se ne da razložiti z zgodovinskimi vplivi, dovoljujejo pa boljše razumevanje vsega tistega, kar je v filozofskih načinih vedenja, ki se na ta način medsebojno osvetlijo, lahko impliciranega ... /…/ Zato sem zgoraj omenil budistično besedilo in tudi z budizmom navdihnjeno besedilo Michela Hulina, ker sem privzel, da nam bosta lahko pomagala bolje dojeti bistvo grških modrecev.[1]

Hadot je skozi pogovore s svojimi kolegi iz azijskih filologij odkril možnost povezave evropskih in azijskih filozofskih besedil, ki ima plodno učinkovanje filozofskih tekstov in misli iz različnih učinkovnih zgodovin, onkraj zgodovinskih vplivanj, za mogoče. Hadotovo oziranje po budističnih besedilih pri interpretaciji antično-evropskih filozofemov se lahko zdi najprej vprašljivo iz filološko-zgodovinske perspektive. Pomisleke, ki so docela upravičeni, se da

1 Hadot 1999: 318 isl.

odpraviti le, če tak postopek lahko izkaže prepričljivo plodnost za filozofsko mišljenje samo. Indolog in filozof Stanislaw Schayer je že na začetku 20. stoletja storil še korak naprej, ko je dejal:

> *Glavno vrednost /indijske filozofije/ za sodobnost vidim v tem, da lahko študij indijskih misli postane* >techne maieutike<*, da nas prisili, da pretečene nazore podvržemo vsestranski reviziji, razgrnemo enostranskosti zahodne tradicije na področju spoznanja in naposled: da nas postavi pred nove probleme in duhovno življenje zahoda obogati z novimi možnostmi.*[2]

Upanje na razsvetljujoče součinkovanje, ki je pri Hadotu in Schayerju povezano z vključevanjem azijskih filozofskih tradicij, je potrebno vedno znova izvajati na posameznih miselnih konstelacijah in ga izkazovati v njegovi plodnosti. V drugem in tretjem delu tega prispevka bom poskušal to preizkusiti na Kantovem nauku o vrlinah in budističnih vajah pozornosti.

Pri tem bo šlo predvsem za povezavo med utemeljitvijo etike in prakso kultiviranja. Kant v svojem nauku o vrlinah veže »kategorični imperativ«, ki pri njem nastopa v najrazličnejših formulacijah, na človekov končni smoter, ki je v »kulturi« vse čudi za svobodno življenje oz. za življenje v in iz svobode. Kultura pomeni pri Kantu prakso človekovega kultiviranja na različnih ravneh njegove eksistence. Pri njem se stari Cicerov pojem »*cultura animi*« zaostri in je mišljen kot končni smoter človeka. Kultiviranje in svoboda sta na ta način najožje medsebojno povezana. Svoboda, ki jo živimo, ima vedno konkretno obliko, ki je ne moremo ločiti od vaj kultiviranja, ki so pripeljale do realizacije te oblike svobode.

Čeprav Hadot v svojih knjigah vedno znova napotuje na to, da je bila antična filozofija »pot« ali bolje »vadbena« oz. »življenjska pot« in da se je na širokem področju filozofije 20. stoletja na to skoraj v celoti pozabilo, se je ta komponenta v evropski tradiciji – v primerjavi z azijskimi potmi mišljenja in vaj – le malo razvijala. Pri mnogih – ne vseh – azijskih miselnih nastavkih zbudi pozornost, da so pogosto vdelani v pot vaj, ki lahko vključuje tudi telesne vaje, kot so meditacije ali gibalne vaje. [Primerljivo] podobna kompleksnost, s kakršno se v določenih miselnih nastavkih v Aziji *miselno* prakso povezuje s *telesno* prakso, se v Evropi prevladujočem toku filozofije ni razvila. Šele danes se začenjamo v Evropi in Severni Ameriki počasi zavedati, da ima »meditativna« ali »kontemplativna znanost duha« lahko znaten pomen tudi za filozofsko prakso.[3] Na-

2 Schayer 1928: 60.
3 Prim. Singer/Ricard 2008.

tanko tu so tudi možnosti za razširjeno motrenje etike in etične prakse ter kultiviranja.

Kant je s svojo etiko poskušal misliti človekovo ravnanje [*Handlung*] tako osvobojeno od vsebine, kot je le možno. S kategoričnim imperativom je izoblikoval miselno figuro, ki se zdi na prvi pogled zgolj formalna. Vendar pri natančnejšem pogledu nanjo lahko odkrijemo, da je povezana z njegovimi refleksijami o moralni razsodnosti, ki naj vsakokratno posamično situacijo poveže s splošnim zakonom. Kantov obet je, da bo z razvojem moralne razsodnosti kategorični imperativ tudi konkretno privedel do »moralnega« ravnanja[4] ljudi v vsaki posamezni situaciji. Kant pa vendar poudarja, da naposled ne moremo nikdar vedeti, ali je bilo posamezno dejanje moralno v čistem smislu ali ne. Da bi zvišal *stopnjo* »moralnega ravnanja«, vključuje vedno znova kulturo in kultiviranje. Kajti človek deluje vedno [le] bolj ali manj moralno, saj nikdar nima popolnega pregleda nad kompleksno zgradbo motivov za svoje ravnanje. Da bi zvišali čistost moralnega ravnanja, je po Kantu nujno *kultiviranje* vse čudi. Prav na tej točki vidim možnosti za vzpostavitev povezave z budistično meditativno in miselno prakso. Kant sicer pokaže na različne ravni kultiviranja, a ne da skoraj nobenega napotka, kako jih lahko vadimo. To spada za Kanta k »pragmatičnemu« vidiku mišljenja, ki se ga, po njegovih merilih, ne da izvajati v strogi obliki. »Teoretično« in »pragmatično« ostajata zato pri Kantu nasprotji, ki sta ob tem še hierarhično ovrednoteni glede na njuno filozofsko vrednost. Natanko tega se v določenih azijskih nastavkih ne dela. Teoretično in pragmatično se medsebojno pogojujeta in prežemata predvsem na področju etike. Kajti ravno na področju etike se vedno znova zastavlja vprašanje: kaj nam pomaga najboljša in najbolj kompleksna utemeljitev etike, če ta ne more razviti svojega učinkovanja v človeškem ravnanju?[5]

Glede na orisano perspektivo se zdi ponovno branje Kantove etike iz budistične perspektive vredno preizkusa, s katerim bi videli, do katere mere

4 Wille 2008.

5 Natanko to vprašanje je postalo v novejših raziskavah Kanta, predvsem v ZDA, zelo pomembna tema. Tako o novih smereh raziskav Kanta pravi Paul Guyer, ki je dal pomembne prispevke pri raziskavah Kantove pozne filozofije: »Medtem ko je bila v sodobni moralni filozofiji rekonstrukcija in razvoj temeljnih principov Kantove praktične filozofije bistven, morda celo najpomembnejši projekt, je v najnovejšem raziskovanju te filozofije postal Kantov lastni poskus, da bi premostil razdaljo med temeljnim moralnim principom in konkretnimi danostmi človekove eksistence, vzpenjajoča se žarišče.« (Guyer 2004: 20) Da bi to tendenco raziskav Kanta plodno razvijali naprej, tu uporabljamo budistično perspektivo kot tujekulturni resonančni prostor, zato da bi tako lahko še bolj izostreno pogledali na osrednje motive Kantove pozne filozofije.

zbližanje daje spodbude za praktično preobrazbo etike.[6] Moj poskus torej ni preprosto primerjalen in mi tudi ne gre za to, da bi hermenevtično zadostil posameznim pozicijam iz zgodovinske perspektive. Moja namera je bolj, da oba nastavka v součinkovanju razširim in vzgibam. Gre za vajo v »transformativni fenomenologiji«,[7] pri kateri gre za – glede rezultatov odprto – poizvedovanje o posameznih fenomenih ali celotnih kompleksih fenomenov. Pri tem ni v ospredju kritika posameznih pozicij, temveč gre bolj za namero, da zajamem tisto, kar se vsakokrat izkaže kot prednost določene pozicije in da to prednost vnesem v produktivne povezave. Filozofi v Evropi in drugje so vedno že vzpostavljali takšne povezave znotraj tradicij. Na ta način se je platonsko in aristotelsko misel povezalo s krščanskimi vsebinami, zaradi česar sta se spremenili obe, naposled pa nastalo nekaj novega. Toda tudi ponovno Heideggrovo branje predsokratikov v povezavi z Mojstrom Eckhartom in Husserlovo fenomenologijo je pripeljalo do premestitve miselnih perspektiv, kar je v Evropi ustvarilo odprtost za azijsko mišljenje. Pri teh postopkih ravno ne gre zgodovinsko korektno stapljanje horizontov, temveč za produktivno transformacijo s povezovanjem dotlej nepovezanega.

Na področje etike nam je Francisco Varela v svoji knjigi *Etično umetje* [*Ethisches Können*] odprl izglede, da z recepcijo azijskih filozofij na področju etike morda stojimo pred renesansi podobno menjavo dob.[8] Če naj bi dejansko šlo za takšno menjavo dob, pa je tudi jasno, da ta zahteva čas. Ker se te menjave kot celote v njenih številnih majhnih spremembah ne da videti vnaprej, je nujno vedno znova začenjati pri malem. Glede na Leibnizov čas, ko se je le zelo malo mislecev v Evropi ukvarjalo z azijskimi nastavki, smo danes v tem pogledu »dlje« le v tem oziru, da se v primerjavi s tistim časom ukvarja s »komparativno«, »medkulturno« ali »transkulturno« filozofijo večje število ljudi. Toda

6 Volker Gerhardt je na *Christian Wolff-Vorlesung* na univerzi v Marburgu leta 2008 pod naslovom *Eksemplarična etika v globalni odgovornosti – primer Christiana Wolffa* [*Exemplarische Ethik in globaler Verantwortung - Das Beispiel Christian Wolffs*] poskušal svoj, iz Kanta izhajajoči zastavek »etike zgleda« povezati z recepcijo Konfucija pri Wolffu. Po Gerhardtovi interpretaciji je Konfucij eden zgodnjih zunajevropskih predstavnikov takšnega nastavka v etiki. Z »eksemplarično etiko« razume Gerhardt etiko, ki se ne izčrpa v racionalnem utemeljevanju, temveč mora po njej vsak posamezni človek postati zgled [*Exemplum*] etične prakse, tako da se racionalnega utemeljevanja etike ne more ločiti od njene praktične uresničitve. Etika se izpolnjuje navsezadnje le v individualnem učinkovanju živete prakse. Ravno zato, da bi prav ta motiv še okrepili, v pričujočem prispevku vključujemo budistično prakso vaj.

7 Od leta 2000 poskušam preizkusiti in razvijati to vrsto fenomenologije z vključitvijo bistvenih spodbud azijskih mislecev. Za kratko seznanitev prim. Elberfeld 2007: 26–29.

8 Varela 1994: 31.

v primerjavi s prevladujočim tokom evropske ali severnoameriške filozofije je teh še vedno malo. Nazadnje šteje miselna in filozofska evidenca, ki se jo s plodnostjo transformacijskih miselnih poti da ustvariti. Če se to institucionalno priznava, pa je drugo vprašanje.

Da bi povezavo Kantove etike vrlin in budističnih vaj pripeljal še korak naprej, sem v četrtem in zadnjem delu poskusil perspektive za koncipiranje etike, ki postanejo vidne v drugem in tretjem delu, ponovno povezati nazaj s prakso kultiviranja v občem. Če gre pri moralnem delovanju vedno znova zato, da se podamo tako konkretno, kot je le možno – z vsemi človeško možnimi senzoriji in ravnmi refleksije –, v samo situacijo, to za prakso kultiviranja pomeni etično zahtevo, da človeka izoblikujemo tako odprto, kot se le da, v vseh njegovih možnostih. V zadnjem delu bo ta misel orisana na primeru določenih razlikovanj, da bi tako videli konkretne možnosti kulturno-odprte in kritične prakse kultivacije v kontekstu različnih kultur.

II. Kultura, vadba in vrlina pri Kantu

1. Kultura in kultiviranje pri Kantu

Kant sprejme besedo *kultura* – v njegovem času je postala v Nemčiji ravno domača – v nekem oziru, ki ga danes komaj še razumemo in uporabljamo. Pri njem pomeni kultura izvršitev kultiviranja človeka z ozirom na različne ravni, ki so kultivaciji dostopne. Kultura je pri Kantu v glavnem istopomenska z omiko [*Bildung*] v širokem smislu. Govori o – v njegovem času se jo je pisalo še s »C«, kar je besedo *Cultur* označevalo kot tujko – »kulturi človeškega uma [*Cultur der menschlichen Vernunft*]«, »kulturi volje [*Cultur des Willens*]«, »kulturi moralnega občutja [*Cultur des moralischen Gefühls*]«, »kulturi vrline [*Cultur der Tugend*]«, »kulturi okusa [*Cultur des Geschmacks*]«, »kulturi talenta in spretnosti [*Cultur des Talents und der Geschicklichkeit*]« in povzemajoče o »kulturi čudi [*Cultur der Gemütskräfte*]« kot tudi o »kulturi umskih, duševnih in telesnih moči [*Cultur der Geisteskräfte, Seelenkräfte und Leibeskräfte*]«. Izhajajoč iz mnogovrstnih ravni kultiviranja, Kant misli človeka kot živo bitje, ki si mora svojo človeškost s trajnim kultiviranjem različnih zmožnosti šele pridobiti in jo uresničiti. Pri tem se enkrat pridobljena »kultura« lahko ponovno izgubi, zaradi česar mora človeka trud za kultiviranje spremljati celo življenje. Sicer so ljudje že *qua* rojstvo zmožni človeškosti, vendar ta človeškost ob rojstvu še ni uresničena kot po naravi dano dejstvo. V tem smislu kultura pove, da morajo vsi ljudje po naravi dane zmožnosti za svoje učlovečenje razviti in je zato »*Cultur*« hkrati tudi »poslednji smoter« človeka:

> Od vseh njegovih smotrov v naravi torej preostane samo formalni, subjektivni pogoj, namreč zmožnost [*Tauglichkeit*] – samemu sebi smotre sploh postavljati in (v določitvi svojega smotra od narave neodvisno), naravo sploh primerno uporabljati kot sredstvo v skladu z maksimami svojih svobodnih smotrov – to lahko doseže narava v namerjenosti na končni smoter, ki je izven nje in na katerega lahko torej gledamo kot na njen zadnji smoter. *Proizvajanje* [Hervorbringung] *zmožnosti umnega bitja za poljubne smotre nasploh (posledično torej v njegovi svobodi) je kultura. Torej je lahko le kultura zadnji smoter, ki ga lahko naravi, z ozirom na človeški rod, pridamo z razlogom* /poud. avtor/.[9]

Kant razločno pove, da je »kultura« »proizvajanje [*Hervorbringung*]«. Kultura ni že dana, temveč ostane naloga za celo življenje – in tu skrajšujem različna določila, ki jih na tem mestu daje Kant (zmožnost, umno bitje, poljubni smotri) –: ustvariti in uresničiti »svobodo« v človekovem ravnanju. Svoboda pri tem ravno ne pomeni samovoljnega ravnanja, temveč je človekova zmožnost zastavljanja smotrov, ki se izvršuje le refleksivno glede na sebe in zmožnost zastavljanja smotrov vseh drugih v konkretni situaciji.

Na tem mestu v tesno zvezo stopita dva pojma, ki pri utečeni interpretaciji Kanta nista posebej poudarjena. Če sta, kakor nam to citat približa, pri Kantu kultura kot kultiviranje in svoboda najtesneje povezani druga z drugo, je človekovo svobodno delovanje možnost, ki lahko postane resnična le z izvrševanjem moralne določitve volje, in sicer vedno v povezavi s kultiviranjem vse njegove čudi. Kantovo pojmovanje svobode je postavljeno v napetost med možnostjo in resničnostjo svobode, pri čemer se resničnost svobode lahko stopnjuje in ohranja pri življenju le s pomočjo kulture in kultiviranja na vseh ravneh. Kakor hitro namreč posameznik popusti pri kultiviranju *svojih* oblik uresničevanja svobode, prevzameta oblast nad delovanjem navada in rutina. Ker »kultura« in »kultiviranje« vedno znova porajata svobodnost človeškega delovanja, predstavljata nazadnje za Kanta potrebni pogoj za uresničitev morale v človeškem življenju. Kajti živa in konkretna izvršitev svobode je pri Kantu temeljni fenomen svobode nasploh. Da bi to dosegli, velja kultivirati zlasti »lastno popolnost«.

2. Lastna popolnost kot smoter, ki je hkrati dolžnost

V svojem nauku o vrlinah razlikuje Kant dva smotra, ki sta hkrati dolžnosti. Ti dolžnosti vrline [Tugendpflichten][10] sta: »lastna popolnost« in »srečnost

9 Kant, *KRU*, 431.
10 *Officia honestatis*. Op. prev.

drugega«. Lastna popolnost kot smoter, ki je hkrati dolžnost, je tesno povezana s pojmom kulture. Kultura človekove čudi in »njegove zmožnosti« je dolžnost, saj le s kultiviranjem človek postane človek. Ker je človeškost [*das Menschsein*] dejanski in zadnji cilj človeka, je kultura človeka in negovanje lastne popolnosti v okviru človeških možnosti osrednja človekova dolžnost. S kulturo vsakič lastne popolnosti – in k tej ni poklicano obče »človeštvo«, temveč vsak posamezni človek – se razvija človeštvo v vsakem posameznem človeškem življenju tako, da si ljudje na svoboden način sami zastavljajo smotre delovanja in te uresničujejo v skladnosti s smotri, ki si jih zastavljajo drugi ljudje. Vsak posameznik lahko tako na eksemplaričen način uresničuje in živi »človeštvo« v najbolj oposameznjeni obliki:

> S smotrom človeštva v naši lastni osebi je povezana torej tudi umna volja, z njo pa dolžnost, da si s kulturo pridobimo zasluge za človeštvo nasploh, da si pridobimo ali spodbujamo zmožnost, kolikor je to možno najti v človeku samem, za izvršitev vsakršnih možnih smotrov, tj. dolžnost do kulture /…/[11]

Tu in na drugih mestih nauka o vrlinah jasno vidimo, da Kant s »kulturo« in »kultiviranjem« primarno ne misli na določene oblike spodobnosti, ki naj bi jih obvladal vsak človek, temveč bolj na seznanjenost z lastnim umom, lastno voljo, lastnim občutjem, lastnim okusom in tudi z lastnim telesom ter živ na odnos do teh. Prav seznanjenost z živimi močmi človeškega življenja posamezniku priskrbi »zmožnost za izvršitev vsakršnih možnih smotrov«. Vendar pri tem ne gre le za določene smotre, temveč za vajo svobodnega zastavljanja smotrov nasploh, ki se lahko s »kulturo« in »kultiviranjem« omogoči in uresniči in tako ljudje v karseda veliko situacijah svojega življenja lahko delujejo svobodno. Dolžnost do kulture zato ne daje nobenih vsebinskih napotkov, temveč je človeku naložena kot maksima njegovega delovanja. V tem smislu Kant piše:

> Edino ta dolžnost je samo etična, tj. široko zavezujoča. Kako daleč naj gremo v delu na svojih zmožnostih [*seiner Vermögen*], natančno ne predpisuje noben umni princip; tudi zaradi različnosti razmer, v katere lahko pridejo ljudje, je izbira vrste zaposlitve, za katero naj izgradi svoj talent, zelo poljubna. — Tu torej ni umnega zakona za ravnanja, temveč le za maksimo ravnanj, ki se – v negotovosti glede tega, kateri smotri bi utegnili kdaj postati tvoji – glasi: >Izgrajuj moči svoje čudi in telesa v zmožnost za vse smotre, na katere lahko naletiš<.[12]

11 Kant, *MdS*, TL, 392.
12 Kant, *MdS*, TL, 392.

Človek, kakor ga tu zasnavlja Kant, je svoboden v – kolikor je le možno – vsaki situaciji. Ljudje, ki delajo na lastnem kultiviranju, so vsestransko izobraženi glede lastnega uma in telesa, tako da lahko dosežejo najvišjo možno stopnjo svobode v vsaki situaciji.

3. Vrlina kot moč za svobodno ravnanje

Vrlina je s kulturo in kultiviranjem proizvedena moč, ki človeku omogoča izvrševanje svobodnega ravnanja. To se pri Kantu glasi takole: »Vrlina je moč človekove maksime pri sledenju njegovi dolžnosti.« Kantov pojem dolžnosti nas – v določenih formulacijah – nagne bližje temu, da kot dolžnosti razumemo le *zunanje* dolžnosti, ki jih je potrebno izvrševati kot vnaprej določeno ravnanje. Kot pa je že bilo razvidno iz zgoraj navedenega citata, pa je npr. osrednja dolžnost do samega sebe kultura [= omika / = *Bildung*/] samega sebe, da bi mogli ravnati svobodno. Vrlina s tem ravno ni izvrševanje že vnaprej oblikovanega ravnanja, temveč moč za svobodno ravnanje v vsaki situaciji. Dolžnost je pri Kantu navsezadnje vedno dolžnost svobode; ta nam je sicer dana kot možnost v povezavi z našim stanovitnim prizadevanjem za kulturo in kultiviranje, a vendar jo v konkretnem ravnanju vedno znova zgrešimo. Kajti v številnih primerih je človek vpleten v sebične potrebe ali nagonske želje. Obe ravni velja pri kultiviranju presvetliti zato, da ne bi bili prisilno določeni z njima pri delovanju. Vrlina, ki jo je potrebno izgraditi, je moč, da se vedno znova postavimo na distanco do lastnih želelnih vpletenosti in se miselno zberemo za lastno svobodno ravnanje, ki samo sebe lahko zastavi na novo. Vrlina je moč, da moremo ravnati tudi drugače [kot sicer].

Kant vidi predvsem dve veliki oviri za svobodno ravnanje človeka. Po eni strani je to zunanja »navada«, ki človeku dopušča le še mehansko odzivanje. Kajti, če človek dela »dobro« le iz navade, potem sta izgubljena živa povezanost in živo aktualizirana »dobra volja«, ki sta dejanski vir »dobrega«. Če se dobro odvija le še mehansko, človek poleg tega tudi ni več v stanju, da bi se primerno odzival v spremenjenih okoliščinah. Zato se vrlina ravno ne sestoji iz navad, na katere se gleda kot na dobro ravnanje. Kajti vrlina je moč vsakega posameznika, da v vsaki situaciji deluje svobodno, na nezamenljiv način.

> Vrline tudi ni za razlagati in ceniti – kot zgolj spretnosti in /…/ – za dolgotrajno, z vajo pridobljeno navado moralno dobrih ravnanj. Kajti če ta ni učinek premišljenih, trdnih in vse bolj obvladanih temeljnih izhodišč, potem tako, kot

> vsak mehanizem tehnično-praktičnega uma, ni niti opremljena za vsakršne prilike, niti zadosti zavarovana pred spremembo, ki bi jo lahko prinesle nove skušnjave.[13]

Druga velika ovira za svobodno ravnanje človeka, ki jo vidi Kant, so čutni afekti, zaradi katerih se človek odziva vedno znova na enak način, saj so mehanski in navsezadnje ne puščajo nobenega odprtega prostora. Čutni afekti so izhodišče najrazličnejših odvisnosti, ki se lahko razvijejo pri človeku. Bolj ko postajajo motiv človekovega ravnanja, manjša postajajo *prizorišča* za svobodno ravnanje. Na tej točki je zdaj ključnega pomena, da Kantu navsezadnje ne gre samo za negiranje vseh čutnih želja in afektov, ampak za to, da bi pridobil svobodno razmerje do njih samih. Gre za to, da se – pri kultiviranju vse čudi – čutnim željam in afektom ne bi morali pustiti določati. Prisilni značaj ravnanja je tisti, ki ga z ozirom na želje in afekte velja spremeniti. Da bi opisal to stanje, se mi zdi smiseln prenos znamenite formule o »nezainteresiranem ugajanju« iz Kantove estetike v kontekst nauka o vrlinah. Pri uživanju v lepem je vsebovano visoko čutno veselje, ki pa se odlikuje po tem, da je nezainteresirano. To veselje je veselje brez zunanjega smotra. Prav zato se pri Kantu povezujeta estetika in etika, saj je z »nezainteresiranim ugajanjem« podana oblika uresničitve svobode, h kateri, izhajajoč iz zadnjega smotra človeka, stremi vsako človeško ravnanje, tudi najbolj vsakdanje. S tem bi lahko dejali, da etično ravnanje v določenem smislu razumemo kot »nezainteresirano ravnanje« [in] v širšem smislu kot vsakokratno uresničitev svobode.

»Nezainteresirano ravnanje« je sledenje dolžnosti in zakonu, vendar ne kot oblika brezmiselne poslušnosti, temveč svobodnega, od omejujočih navad in od čutnih želja odvezanega ravnanja. Besedi »dolžnost [Pflicht]« in »zakon [Gesetz]« v nemščini že sami po sebi približata pomen in občutek sile in prisiljenosti. K posebnostim Kantove terminologije sodi, da poskuša s tema besedama misliti ravno nasprotno, namreč svobodo v individualnem in družbenem pogledu. A nazadnje gre Kantu za to, da na očeh obdrži prepadnosti človeškega ravnanja, zato da bi v vsaki situaciji uresničil svobodo lastnega ravnanja onkraj navad in afektov. S tem v zvezi piše:

> Globine človekovega srca so nedoumljive. Kdo, ko začuti gonilo izpolnjevanja dolžnosti, ve za sebe zadosti dobro ali izhaja povsem iz predstave zakona ali pa pri tem ne sodelujejo mnogi drugi, čutni vzgibi, naravnani na korist (ali na preprečevanje kake zgube) in bi ob kaki drugi priliki lahko služile tudi pokvarjenosti?

13 Kant, *MdS*, TL, 383.

V tesni zvezi z »dolžnostjo do kulture« formulira Kant, izhajajoč iz vedno navzočih zapletanj človeškega ravnanja v čutne ali sebične porive »prvo zapoved vseh dolžnosti proti samemu sebi«:

> Spoznaj (raziskuj, pridi do dna) samega sebe – ne glede na tvojo fizično popolnost (zmožnosti ali nezmožnosti za vsakršne tebi ljube ali tudi zapovedane smotre) – temveč glede na moralno, z ozirom na tvojo dolžnost – tvoje srce, – ali je dobro ali slabo, ali je vir tvojih dejanj čist ali nečist in kaj lahko – bodisi kot izvorno k človekovi substanci spadajoče bodisi kot izvedeno (pridobljeno ali pritegnjeno) – pripišemo njemu samemu in kaj spada morda k moralnemu stanju. Moralno samospoznanje, ki hrepeni pronikniti v težko dojemljive globine (brezno) srca, je začetek vse človeške modrosti.[14]

Nazadnje se na tem mestu poveže začetek človeške modrosti s kulturo in kultiviranjem svobode pri človeku. Modrosti brez nenehnega prizadevanja za spoznanje samega sebe ne moremo razviti. Modrost zato tudi ni neko enostavno stanje, temveč – po točni vzporednici s svobodo – prosojnost in prepustnost vse človekove čudi, ki jo je potrebno vedno znova izvrševati v njem samem. Ta vsakokratna prosojnost in prepustnost omogoča človeku, da v celovitem smislu ravna svobodno.

4. Svoboda drugih

Razvoj vselej lastne svobode poteka, če vsi drugi ljudje tudi dolžnost kulture in kultiviranja vzamejo resno vzporedno z razvojem svobode pri vseh drugih. Ker pri kulturi lastne popolnosti ne gre za nek solipsistični postopek, temveč za kultiviranje v kontekstu družbenega ravnanja, se razvoj vselej lastne popolnosti že od vsega začetka nanaša na razvoj popolnosti vseh drugih ljudi. Moja svoboda in svoboda vseh drugih ljudi sta s tem soustvarjalno vezani druga na drugo, tj. stopnja svobode ljudi raste vzajemno. Razvoj moje svobode v okviru kategoričnega imperativa tudi drugim najprej daje možnost, da živijo svojo svobodo. Ker so oblike uresničitve svobode pri ljudeh zelo različne, govori Kant o »tuji blaženosti« in s tem misli to, da drugim ljudem ne moremo predpisati, kako naj uresničujejo svojo svobodo, pod predpostavko, da tudi oni oblike »tuje blaženosti« povezujejo s svojim vsakokratnim načinom svobode. Oblike medsebojnega nanašanja različnih oblik uresničitve svobode se pri Kantu povežejo v »maksimo dobre volje«.[15] V tej maksimi ni vsebovana le

14 Kant, *MdS*, TL, 441.
15 Kant, *MdS*, TL, 449; 450.

dobra volja do vseh drugih, temveč tudi dobra volja do mene samega, saj sicer dobra volja ne bi bila vsestranska. Dobra volja je torej predpostavka za to, da se moja lastna svoboda in svoboda drugih lahko izrazi. Rekli bi lahko: dobra volja je »atmosfera« svobode. Atmosfera v tem oziru, da se z njo celovito razvija svoboda vseh. Saj moja svoboda lahko obstaja le skupaj s svobodo drugih, tako da je razvoj moje svobode šele tedaj razvoj moje svobode, če tudi svoboda vseh drugih postane pogoj možnosti moje lastne svobode. Če variiramo formulo kategoričnega imperativa, lahko rečemo: razvijaj svojo svobodo tako, da se bo razvijala tudi svoboda vseh drugih. To lahko pomeni tudi, da se s posebnimi načini, na katere vsak posameznik razvija svobodo, možnost oblikovanja svobode razširi.

5. Kultiviranje vrline in svobode

Ne vrlina ne svoboda po Kantu nista preprosto dani. Obe se morata vedno znova izkazovati v vsaki situaciji človekovega ravnanja. Ne pri realizaciji vrline ne pri realizaciji svobode se človek ne more zanašati na že doseženo ali pa zgolj na znanje o vrlinah in svobodi. Kant zato v prvem razdelku drugega dela *Metafizike nravi – Nauka o metodi etike* – pod naslovom *Etična didaktika* piše:

> Ker pa zgolj z naukom o tem, kako naj bi se vedli, da bi zadostili pojmu vrline, še ni pridobljena moč za izvajanje pravila, so stoiki s tem le menili, da se vrline ne da naučiti zgolj s predstavami dolžnosti, z opominjanjem (parenetično), temveč jo je potrebno (asketsko) kultivirati, vaditi s poskusi boja proti notranjemu sovražniku v človeku; kajti ne zmoremo takoj vsega, kar hočemo, če svojim moči nismo prej preizkusili in urili.[16]

Kant poseže tu, kot pogosto v svoji etiki, nazaj k stoikom. Pri tem vstopi v igro motiv, ki je bil v evropski filozofiji, predvsem v antični filozofiji, osrednjega pomena, kakor je izpostavil Pierre Hadot zlasti v svojem delu *Exercices spirituels et philosophie antique*. Osrednja misel je ta, da določenih vsebin vedenja ali predstav o pravilnem ravnanju brez konkretnih vaj ne moremo povezati z življenjem ljudi. Kant na citiranem mestu in tudi na drugih mestih *Metafizike nravi* govori o »vajah« [*Übungen*]. V *Nauku o metodi etike*, ki je sestavljena iz dveh delov, *Etične didaktike* in *Etične asketike*, pa najdemo le zelo rudimentarna napotila, kako se kultiviranje čudi lahko praktično vadi za okrepitev vrline.

16 Kant, *MdS*, TL, 477.

Enkrat omeni zgled učitelja in »kulturo uma« (torej filozofiranje). Drugič priporoča kot »vajo v vrlini (*exercitiorum virtutis)* stoiški izrek: »Navadi se na to, da prenašaš naključne nevšečnosti življenja, in odrekati se enako nepotrebnim uživanjem.« Ta napotila nas ne morejo zadovoljiti in zato jih pri raziskavah Kanta tudi komaj kdo opazi in obravnava. Delujejo naključno in ne preveč filozofsko. A tudi če je tako, se po mojem skriva v ozadju *Nauka o metodi etike* za etiko osrednje vprašanje: kako je možno utemeljitev etike, ki je pri Kantu na določenih ravneh formalna in vsebinsko odprta, povezati z ravnanjem ljudi. Kant s tem v zvezi govori o »vajah«. Vendar ne pove, katere »vaje« natanko to so. Tu se zastavlja vprašanje, kako je moč dati konkretna napotila za primerno določitev volje, ne da bi se odpovedali vsebinski odprtosti. Za vsako konkretno vajo se zdi, da že implicira opredelitev vsebine, čemur se je potrebno v vsakem primeru izogniti. Na kateri ravni naj bodo torej zastavljene vaje, da lahko s hkratno vsebinsko odprtostjo, konkretnostjo in refleksivnostjo vadimo svobodo? To bi morale biti vaje, pri izvrševanju katerih bi lahko pogoje možnosti tega ravnanja sproti spremljali in reflektirali. Vaje, ki bi najpoprej naredile prosojno motivacijsko strukturo človekovega ravnanja pri ravnanju samem, da bi se tako odpravilo zapletanje med ravnanjem. Vaditi je torej potrebno *nastajanje* ravnanj v teku ravnanja, in sicer hkrati kot vsebinsko odprto in refleksivno. Ta vadba bi morala predreti vse navade in bi se morala vedno znova refleksivno nanašati nazaj na pogoje možnosti *in* pogoje nastanka vsakokratnega konkretnega ravnanja.

V polje razmisleka na tem mestu vstopi budistična praksa vaj, ki je v jedru *etična* praksa vaj. S prehodom nanjo ne delam nobene primerjave – ta je že opravljena –, temveč poskušam filozofski problem, ki je zrastel ob obravnavi Kantove etike, spremljati še naprej in ga poglobiti na horizontu budizma. Tu se kaže možnost budistične transformacije Kantove etike, s katero lahko v novi luči pogledamo tako na Kanta kot tudi na budizem.

III. Budistična vadba in Kantova etika

1. Budistična praksa vaj kot razvoj etične moči v človeku

V nadaljevanju se ne moremo ukvarjati s tem, da bi naštevali vse oblike prakse vaj v budizmu ali jih zgolj samo omenili.[17] Tu bi rad izpostavil pomembno

17 Za poglobljene informacije o praksi pozornosti in meditacije v budizmu prim. Nyanaponika 2000, Kuan 2007, Bielefeldt 1988. To je le majhen del komaj pregledne literature o oblikah prakse v budizmu. Da se je v budizmu razvila tudi meditativna praksa, ki se odvija primarno v mediju mišljenja, je le malo znano. Prim. glede tega Kantor 2004.

zgodnjo obliko budistične vaje zato, da bi jo obravnaval v povezavi s Kantovo etiko, ki sem jo razvil v drugem razdelku.

Temeljni cilj vsake budistične prakse vaj je zmanjšati trpljenje oz. povsem odpraviti človekovo trpljenje. Temeljno trpljenje človeka je v tem, da je nazadnje vse v življenju minljivo in da v življenju nikjer ni dana nobena nadčasovna opora. Da bi se lahko s to situacijo trpljenja soočili, so se v budizmu razvile duhovne in telesne vaje, s katerimi lahko vsak posameznik spoznava samega sebe v pogojih svojega lastnega nastajanja. Vaje torej na začetku nočejo doseči ničesar drugega kot prosojnost in prepustnost za vse ravni lastne eksistence. Eno zgodnjih in osrednjih besedil budizma, *Mahasatipatthanasuttam* iz *Digha-Nikaye* iz *Palijskega kanona*, razlikuje med štirimi ravnmi vaje: telo (*kaya*), občutja (*vedana*), um (*citta*), danosti (*dhamma*). Besedilo za vajo daje konkretne napotke. Napotki so tako konkretni, da je opisana tudi drža telesa:

> /…/ menih se poda v gozd, pod drevo ali na neko samotno mesto. Sede na tla, s prekrižanimi nogami, s pokončno vzravnanim telesom in krog sebe vzpostavi pozornost. Pozorno vdihuje, pozorno izdihuje.[18]

To je začetna drža, izhajajoč iz katere posameznik postaja pozoren najprej na dih. Dih je temeljno gibanje telesa, ki se odvija tako samoumevno, da ga le redko opazimo. Ko se zmožnost za pozornost pri vaji poveča, se da pri motrenju telesnih potekov opaziti različne ravni telesa: roke, noge, krvni obtok, trebuh, hrbtenico itd. Gradeč naprej se da potem pozorno opazovati nastajanje in odhajanje občutkov s pomočjo vprašanja: kako v meni nastane poželenje, sovraštvo in jeza? Kako v meni nastane ljubezen, spoštovanje in dobra volja? V praksi vaj se z opazovanjem razlikuje vedno nove ravni pozornosti, tako da meni samemu postane mreža mojih občutij in nians občutij, zaznav, telesnih vzgibov in gibanj zavesti vse bolj prosojna.

> In menih spozna: takšna je oblika; takšno je nastajanje oblike; takšno je nehanje oblike. Takšno je občutje; takšno je nastajanje občutja; takšno je nehanje občutja. Takšno je zaznavanje; takšno je nastajanje zaznavanja; takšno je nehanje zaznavanja. Takšne so oblikujoče moči; takšno je nastajanje oblikujočih moči; takšno je nehanje oblikujočih moči. Takšna je zavest; takšno je nastajanje zavesti; takšno je nehanje zavesti.«[19]

18 Gäng 2003: 19.
19 Gäng 2003: 43.

Omenjeni budistični praksi vaj gre za pozorno opazovanje vseh motivov in motivacij v času njihovega nastajanja in učinkovanje ter za njihovo hkratno transformacijo. V nadaljevanju *sutta* priporoča, da usmerimo pozornost na vse umske poteke in danosti. Lahko si je predstavljati, da se možnosti razlikovanja ravni pozornosti višajo z intenziviranjem samega opazovanja. Kajti kolikor bolj sam – v nenehnem motrenju pogojev mojega lastnega nastajanja – pronicam v splet mojih lastnih telesnih, občutenjskih in umskih vzgibov kakor tudi v splet načinov danosti zadev, se kot toliko kompleksnejše pokaže tudi součinkovanje sil, iz katerih sam nastajam in izhajam, in sicer v vsaki posamezni situaciji.

Odločilno za učinkovitost te budistične vaje je, da proces pozornosti ne more imeti svojega konca. Dokler človek živi, se spreminjajo vsakokratni pogoji nastajanja trpljenja; tako na osvoboditev od trpljenja v samem življenju nikdar ne moremo gledati kot na nekaj zaključenega.[20] Kar pa se pri nepretrgani vaji mene samega le spremeni, je moje nanašanje na mene samega na vseh ravneh moje eksistence. Kolikor bolj se praksa vaje mene samega v meni samem širi, toliko bolj jasno lahko v vsaki situaciji gradim odnos do mojega lastnega nastajanja kot dinamičnega ansambla misli, občutij, zaznav, fantazij itd. Ta kompleksen odnos do mene samega mi omogoča, da si pridobim svobodo nasproti lastnim impulzom. V praksi vaje mene samega kot odvisnega nastajanja se povečuje svobodnost mojega lastnega nastajanja, saj sem sam vedno manj navezan na predstave, ki sem si jih o samem sebi ustvaril sam. Nastajam vedno bolj kot »jaz sam« v svobodnem situacijskem gibanju. Ne identificiram se več primarno s predstavami o samem sebi, temveč sam [tudi] nisem nič drugega kot pogojeno nastajanje v vsaki situaciji. Da bi lahko nastajali kot to gibanje, so vedno osrednjega pomena vse ravni človeškega prebivanja, tako je z vidika budistične vaje vedno potrebno ohranjati vse ravni v gibanju in medsebojni prosojnosti.

Kant pravi: »/…/ Moralno samospoznanje, ki hrepeni pronikniti v težko dojemljive globine (brezno) srca, je začetek vse človeške modrosti.« Kant sicer vidi nalogo, da proniknemo v brezno srca, daje pa le malo napotkov, kako natanko se to more zgoditi. Poznavanje svojega lastnega brezna je za Kanta nujna predpostavka moralnega ravnanja. Kajti po Kantu lahko že najmanjše sebične namere ali z željami pogojeni motivi, ki se vmešajo v ravnanje, to diskreditirajo kot *moralno* ravnanje, saj maksima ravnanja potem postane neka druga.

20 Številnih možnih interpretacij te možnosti ali nemožnosti budizma na tem mestu ne bi rad obravnaval.

Kant vedno znova napotuje na to, da moje ravnanje ne sme postati »igra mojih lastnih nagnjenj«, kajti le iz notranje svobode izvršeno ravnanje je moralno. Natanko to, da ne postanemo žogica v igri lastnih nagnjenj, je smisel in cilj skicirane budistične vaje. Pri Kantu so ta nagnjenja pripisana »živalskemu« (oz. naravi) v nas in zato zavrnjena. V budizmu pa ta razmejitev z živalmi ni potrebna, temveč je razlog zavrnitve v tem, da igra nagnjenj, če se ji enostavno le prepustimo, po budističnem gledanju neizogibno poraja trpljenje. Kantovsko rečeno, se mora vsako ravnanje, če naj bo moralno, zgoditi iz notranje svobode, ki je hkrati povezana s svobodo vseh drugih. Budistično rečeno, ne sme nobeno ravnanje, če naj služi meni in vsem drugim, porajati trpljenja. Kantova misel je vezana na pozitivno idejo (»kraljestvo smotrov«). Budistično izhodišče je vsakdanje trpljenje ljudi, ki se manifestira v številnih majhnih, pogosto neprosojnih zapletanjih. Pri obeh držah gre za to, da motive lastnega ravnanja [s]poznamo vse do najfinejših struktur občutenja zato da uresničimo svobodo kot idejo oz. kot osvoboditev od trpljenja.

2. Moje trpljenje in trpljenje drugih

Budistična praksa vaj je v zgodnih vadbenih tradicijah močno vezana na posameznika. Vsak je v svojem lastnem življenju sam pristojen za odvezovanje od trpljenja. Pogled se ne osredotoča prednostno na trpljenje drugih. Šele v kasnejših razvitjih budizma se razvije misel, da je lastna osvoboditev od trpljenja najgloblje povezana z osvoboditvijo vseh drugih od trpljenja. Po tej misli velja: dokler se vsi ostali ne osvobodijo od trpljenja, tudi moja lastna osvoboditev ne more v celoti uspeti.[21] Na ta način pridobi osvobajanje od trpljenja družbeno potezo, ki najgloblje povezuje vsa bitja v njihovi praksi vaje osvobajanja od trpljenja. Ta misel izhaja iz zakona »[so]odvisnega nastajanja«, po katerem poteka vsako realno izvrševanje oz. vsako ravnanje v odvisnosti od vseh drugih izvrševanj in ravnanj. To pomeni, da v praksi vaj ni potrebno pretvoriti le pogojev mojega lastnega nastanka v vsej njihovi kompleksnosti, temveč tudi odnose do vseh drugih bitij. V sleherni situaciji nisem le jaz sam v sebi kompleksno nastajanje v odvisnosti, temveč sem tudi moment situacije (h kateri lahko spadajo drugi ljudje, živali itd.), ki nastopi kot nastajanje v odvisnosti. Situacija se širi, vse dokler v njej ne najde svojega mesta celotno človeštvo. Z gledišča te budistične pozicije je vse moje ravnanje spleteno z ravnanjem vseh drugih in ravno na tej trpljenje porajajoči spletenosti je potrebno delati. Če bi, v tej perspektivi, vsa bitja uresničila »prebujenje« v budističnem smislu, trpljenje

21 Prim. Dayal 1932.

ne bi moglo več nastajati. Ta vizija se natančno ujema s tem, kar Kant imenuje »kraljestvo smotrov«.[22] V kraljestvu smotrov ravna vsak v popolni svobodi, ki je hkrati skladna s svobodo vseh drugih. Kajti moja svoboda se lahko uresniči le pod pogojem svobode vseh drugih. Kant izhaja iz »zakona svobode«, ki ga izvaja iz univerzalno pojmovanega uma. Budizem izhaja iz konkretne situacije trpljenja in njegovega prenehanja, ki preko zakona odvisnega nastajanja vodi do univerzalnega motiva osvoboditve.

3. Etika »od zgoraj« in etika »od spodaj«

Kant poskuša vzpostaviti vpogled v umno dane zakone »od zgoraj«, tako da je njegovo etiko moč označiti kot etiko dolžnosti iz vpogleda v umne zakone. Da pa bi mogli po eni strani uvideti čistost zakona in po se po drugi strani po njem mogli tudi ravnati, mora človek natančno poznati vso svojo čud. Kant dela predvsem na tem, da umne zakone naredi prosojne, zato da bi se, izhajajoč iz vpogleda v zakone uma, lahko zgodila moralizacija. Zelo razločno vidi, da so za – kolikor je le možno čisto – uresničitev morale ovira mnogovrstne zapletenosti človeka v samega sebe. Da bi se te zapletenosti rešili, priporoča kulturo vse čudi, ne da bi zasnul program vaj za različne ravni. Raven, ki jo je predvsem razdelal – glede na evropsko tradicijo filozofije –, je raven mišljenja, na kateri ljudje morejo in morajo spoznati zakone uma. Kar se tam spozna, je univerzalni zakon uma, ki je kot tak pred vsem konkretnim ravnanjem in s tem dvignjen nad čas.

Budizem nasprotno poskuša »od spodaj«, izhajajoč iz konkretne situacije trpljenje povzročajoče zapletenosti človeka v njegova občutja, gone, sebične namere itd., narediti prosojne strukture njegove pogojenosti v njem samem in z drugimi z vajami pozornosti na vseh ravneh njegove eksistence. Pri tem se pokaže, da nisem le sam v sebi ansambel kompleksnih odnosov, temveč sem določen tudi z razmerji do vseh drugih bitij. Kolikor bolj lahko živim te odno-

22 »Iz tega zdaj nesporno sledi: da mora biti možno, da se vsako umno bitje kot smoter na sebi, z ozirom na vse zakone, ki jim je kdaj lahko podvrženo, na sebe ozre kot na obče zakonodajno, saj ga prav ta ustreznost njegovih maksim za občo zakonodajo odlikuje kot smoter na sebi kakor tudi, da to njegovo dostojanstvo (prerogativ) pred vsemi zgolj naravnimi bitji prinaša s seboj, da svoje maksime vselej mora vzeti z vidika samega sebe, hkrati pa tudi z vidika vsakega drugega umnega bitja kot zakonodajnega bitja (ta se zato tudi imenujejo osebe). Na ta način je zdaj možen svet umnih bitij (*mundus intelligibilis*) kot kraljestvo smotrov in sicer preko lastne zakonodaje vseh oseb kot članov. Torej mora vsako umno bitje ravnati tako, kot da bi bilo s svojimi maksimami vselej zakonodajen član v občem kraljestvu smotrov. Formalni princip teh maksim je: ravnaj tako, kot da naj bi tvoja maksima hkrati služila kot obči zakon (vseh umnih bitij).« (Kant, *GMS*, 438)

se do samega sebe in do drugih kot čiste odnose, brez vsakega substancializirajočega preostanka, toliko bolj se poraja svoboda znotraj odvisnega nastajanja v meni samem in z vsemi drugimi. Budistična praksa vaj s tem ne izhaja iz neke nadčasovne umne strukture, temveč vedno znova napotuje na konkretno situacijo kot na vajo v odvisnem nastajanja. V budizmu ne zadostuje, da dosežemo umni vpogled v situacijo v mišljenju, temveč se mora ta vpogled razširiti tudi na vse ravni občutenja, zaznavanja in telesa.

4. Etika na podlagi »odnosa«

Globinska povezava, ki poteka med Kantovim in budističnim tolmačenjem svobode, je po mojem mnenju v poudarku na čisti zmožnosti za odnos. Gledano kantovsko se po kategoričnem imperativu moja avtonomija pri vsakem ravnanju povezuje z avtonomijo vseh drugih *ljudi*. Kategorični imperativ ni zakon, ki vsebinsko določa, kaj je potrebno narediti, temveč odnosni zakon, ki vsako posamezno ravnanje in vsako maksimo povezuje z avtonomijo vseh drugih v *odnos*. Ravnati se po zakonu pomeni tedaj vaditi se v odnosu do svobode drugih in do lastne svobode. Kant torej v svoji etiki na ta način preklopi z vsebinskega določanja na svoboden odnos. V Pölitzovih poznih zapiskih s predavanj tako beremo:

> *Svoboda je najvišja stopnja delovanja in življenja* /…/ Če zdaj čutim, da se sklada nekaj z najvišjo stopnjo, torej z duhovnim življenjem; tedaj mi ugaja. To ugodje je intelektualno ugodje. Pri tem imamo ugajanje, ne da bi nam bilo v veselje. Takšno intelektualno ugodje imamo le v morali. Odkod pa morali takšno ugodje? Vsa moralnost je soglasje svobode s seboj. /.../ Kar pa se sklada s svobodo; to se sklada s celotnim življenjem. Kar pa se sklada s celotnim življenjem; to ugaja. To pa je vendarle samo reflektirano ugodje; tu ne najdemo veselosti, temveč odobravamo z refleksijo; vrlina torej nima veselja, zato pa pritrjevanje; kajti človek čuti svoje duhovno življenje in najvišjo stopnjo svoje svobode.[23]

Dejali bi lahko: morala je soglasje moje svobode s svobodo drugega. Natanko to pa je možno premisliti naprej na podlagi budistične temeljne misli o nastajanju v odvisnosti. Bolj ko se je budizem širil iz Indije preko Kitajske do Japonske, bolj je ta misel v določenih šolah stopala v ospredje tudi kot izhodišče budistične prakse vaj. Kitajski budist Fazang (643–712) glede najvišje stopnje interpretacije nastajanja v odvisnosti piše:

23 Pölitz 1821.

> Darma [realnost /*-Realität*/], v kateri so vsa [navezujoča /*anhaftenden*/] občutja izčrpana in se pokaže bistvo, na neprosojen način tvori del [sovisje/*einen Zusammenhang*/]. Tam je v mnogovrstnem razcvetanju velika Uporaba [*Anwendung*] in, kar tam nastaja, je nujno v celoti resnično. Vsako od desettisočih oblikovanj ima svojo različno takšnost [*Sosein*]. Soudeležujejo se, a ne pomešajo. Celota je hkratna s posameznim. Vsa so identična v svojem ne-bistvu [*Nicht-Wesen*]. Posamezno je hkratno s celoto. Temelj in učinek razvijeta kot sovisje vsakokratno takšnost. Sila in uporaba druga drugo vzameta v sebe. Njuno razširjanje in krčenje je samodoločeno in svobodno.[24]

Glavna pridobitev filozofskega zbližanja Kantove etike vrlin in budistične prakse vaj je v tem, da se med teoretsko utemeljitvijo in praktičnimi oblikami vaj vzpostavi tako medsebojno nanašanje, da se obe perspektivi lahko močneje prepleteta. Nasprotje med teoretsko etiko principov (Kant) in uporabnostno etiko koristi (Mill), o katerem se vedno znova razpravlja, bi se lahko odzrcalilo na nov način in se s pomočjo budistične pozicije drugače usmerilo. V etiki se upravičeno napotuje na to, da so etične utemeljitve smiselne le tedaj, ko so dostopne kar se da velikemu številu ljudi in imajo priložnost, da postanejo učinkovite v ravnanju. Po drugi strani pa se tudi z dobrimi razlogi držimo tega, da etična pravila brez teoretične utemeljitve vse prehitro zapadejo v etični dogmatizem, ki še posebej ne more zadostiti moderni, pluralistični situaciji.

Prevedel Robert Simonič

Bibliografija

Bielefeldt, Carl (1988): *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, University of California Press: Berkeley.

Böhme, Gernot (1997): »Gefühl«, v: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Christoph Wulf (ur.), Weinheim: Beltz.

---- (2003): *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in praktischer Hinsicht*, Küsterdingen: Die Graue Edition.

24 »Die dharma [-Realität], in der alle [anhaftenden] Gefühle erschöpft sind und das Wesen in Erscheinung tritt, bildet in undurchsichtiger Weise ein Stück [einen Zusammenhang]. Im vielfältigen Erblühen gibt es dort die große Anwendung, und das dort Entstehende ist notwendig gänzlich wahr. Die zehntausend Gestaltungen haben alle ein verschiedenartiges Sosein. Sie nehmen teil, aber vermischen sich nicht. Das Ganze ist zugleich mit dem Einzelnen. Alle sind identisch in ihrem Nicht-Wesen. Einzelnes ist zugleich mit dem Ganzen. Grund und Wirkung entfalten als Zusammenhang das jeweilige Sosein. Kraft und Anwendung nehmen einander in sich auf. Ihr Ausdehnen und ihr Zusammenziehen sind selbstbestimmt und frei.« (Fazang 2000: 132)

Damasio, Antonio R. (2000): *Ich fühle, also bin ich*, München: List.
Dayal, Har (1932): *The Bodhisattva Doctrin in Buddhist Sanskrit Literature*, London: Routledge & Kegan Paul.
Elberfeld, Rolf (2000): »Entstehen in Abhängigkeit bei Fazang«, v: *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao - Jizang - Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*, Rolf Elberfeld et al., Köln: Edition Chora.
---- (2002): »Resonanz als Grundmotiv ostasiatischer Ethik«, v: *Komparative Ethik. Das »Gute Leben« in Asien und Europa*, Rolf Elberfeld in Günter Wohlfart (ur.), Köln: Edition Chora.
---- (2003): »Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen«, v: *Denkformen - Lebensformen*, Tilman Borsche (ur.), Hildesheim: Olms.
---- (2004): *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden des interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
---- (2007): »Transformative Phänomenologie«, *Information Philosophie*, Nr. 5.
Fazang (2000): »Der goldene Löwe«, prev. Rolf Elberfeld, v: *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao - Jizang - Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*, Rolf Elberfeld et al., Köln: Edition Chora.
Gäng, Peter (ur.) (2003), *Meditationstexte des Pāli-Buddhismus I*, Berlin: Buddhistischer Studienverlag.
Gerhardt, Volker (2009): »Menschheit in der Person des Menschen«, v: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Heiner F. Klemme (ur.), Berlin/New York: De Gruyter.
Guyer, Paul (2004): »Zum Stand der Kant-Forschung«, *Information Philosophie*, Nr. 1.
Hadot, Pierre (1999): *Wege zur Weisheit – oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt a. M.: Eichborn.
Hamaguchi, Eshun (1990): »Ein Modell zur Selbstinterpretation der Japaner – 'Intersubjekt' und 'Zwischensein'«, v: *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*, Jens Heise (ur.), Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
Heine, Steven/Wright, Dale S. (ur.) (2000): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.
Humboldt, Wilhelm von (1996): *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
---- (1998): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Über die Sprache*, Paderborn: Schöningh.
Jullien, Francois (1999): *Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästethik in China*, prev. Andreas Hiepko in Joachim Kurtz, Berlin: Merve.
Kant, Immanuel (*KdU*): *Kritik der Urteilskraft*, ur. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner, 1990.
---- (*MdS*): *Metaphysik der Sitten*, ur. v. Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner, 1986.
---- (*GMS*): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ur. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner, 1971.

Kantor, Hans-Rudolf (2004): »Contemplation. Practice, Doctrine and Wisdom in the Teaching of Zhiyi (538–597)«, v: *Creeds, Rites and Videotapes. Narrating Religious Experience in East Asia*, Elise Anne DeVido u. Benoît Vermander (ur.), Taipei: Ricci Institute.

Kimura, Bin (1995): *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, prev. in ured. Elmar Weinmayr, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kuan, Tse-fu (2007): *Mindfullness in early Buddhism. New Approaches Through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources*, New York: Routledge Curzon.

Linck, Gudula (2001): *Leib und Körper. Zum Selbstverständnis im vormodernen China*, Frankfurt a.M.: Lang.

Merleau-Ponty, Maurice (2003): *Das Primat der Wahrnehmung*, ur.. Lambert Wiesing, prev. Jürgen Schröder, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Nitschke, August/Wieland, Hans (ur.) (1981): *Die Faszination und Wirkung außereuropäischer Tanz- und Sportformen*, Ahrensburg bei Hamburg: Czwalina.

Nyanaponika, Mahathera (2000): *Geistestraining durch Achtsamkeit*, 5. izd., Stammbach: Beyerlein & Steinschulte.

Obert, Mathias (2000): *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*, Hamburg: Meiner.

Pölitz, Karl Heinrich Ludwig (1821): *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt.

Pörtner, Peter (1985): »Notizen zum Begriff des Ki«, v: *Referate des VI. Deutschen Japanologentags in Köln 1984*, Geza S. Dombrady et al. (ur.), Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Porkert, Manfred (1982): *Die chinesische Medizin*, Düsseldorf/Wien: Econ.

Schayer, Stanislaw (1928): »Indische Philosophie als Problem der Gegenwart«, v: *15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Europa und Indien.

Schlieter, Jens (2000): *Versprachlichung – Entsprachlichung. Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*, Köln: Edition Chora.

Shustermann, Richard (1999): »Somaesthetics: A Disciplinary Proposal«, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism 57:3*.

Singer Wolf/Ricard, Matthieu (2008): *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog*, Frankfurt na. M.: Suhrkamp.

Varela, Francisco J. (1994): *Ethisches Können*, prev. Robin Cackett, Frankfurt na .M./ New York: Campus.

Wille, Katrin (2008): Moralische Urteilskraft: Zur Pragmatik der kantischen Ethik, Vortrag auf dem XXI Deutschen Kongress für Philosophie, 15.9.-19.9.2008, http://www.uni-marburg.de/fb03/philosophie/institut/mitarbeiter/wille/moralische-urteilskraft-homepage-dgphil.pdf 20. 10. 2010).

Wohlfart, Günter (2001): »Wuwei – Tun ohne Tun. Materialien zu einem daoisti-

schen Ethos ohne Moral«, v: *Der philosophische Daoismus*, Günter Wolfart, Köln: Edition Chora.
Yamagouchi, Ichiro (1997): *Ki als leibhaftige Vernunft. Beiträge zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München: Fink.
Zur Lippe, Rudolf (1978): »*Aikido*, Ein Weg zur individuellen Arbeit an der gesellschaftlichen Subjektivität«, v: *Am eigenen Leibe: Zur Ökonomie des Lebens*, Frankfurt a. M.: Syndikat.
---- (2000): *Sinnenbewußtsein. Grundlagen einer anthropologischen Ästhetik*, 2 zv., Hohengehren: Schneider.

Tadashi Ogawa

JE FILOZOFIJA REGIONALNA ALI GLOBALNA?

Prihajam iz dežele tragičnega potresa. Vzpodbudo za moje potovanje v Slovenijo je dal moj prijatelj, profesor dr. Dean Komel. To priložnost bi rad najprej izkoristil za to, da se mu zahvalim. Po drugi strani neprenehoma razmišljam o mojih prijateljih v Tokiu in Sendaju, ki so izkusili ta tragični dogodek, čeprav sem načrt za svoje potovanje v Slovenijo pripravil veliko pred tem velikim potresom. Daleč proč od žene, moje družine in moje domovine, vselej razmišljam o njih. Gre za mišljenje relacije. Gre za razmišljanje o meni samem in mene samega – vselejmojosti – (*Jemeinigkeit*) v relaciji relacij, ki je svet.

V daljavi se nam kaže ta vrsta relacijskega razmišljanja. To relacijsko razmišljanje je tema mojega današnjega predavanja. Vselej mislim, da je gibanje filozofije univerzalno in ne regionalno. Kot veste, sta v filozofiji vselej dve gibanji, na eni strani evro-centrizem, kot pri Heglu, ali evro-centričnost, denimo pri Husserlu, s katero je Husserl vztrajal pri evropeizaciji človeštva, *Europäisierung der Menschheit* (Klaus Held), na drugi strani pa to, kar se kaže kot simultano dogajanje evropeizacije in de-evropeizacije v svetu in pri čemer bi rad vztrajal. To je dogajanje relacije.

Je filozofija regionalna ali globalna? Moj odgovor na to vprašanje je, da je filozofija globalna. Za tak odgovor imam dva razloga: prvega, ki izhaja iz zgodovinske perspektive, in drugega, ki tiči v sistematičnem in zadevnem načinu mišljenja. Da so pojem filozofije iznašli antični Grki, še posebej predsokratski filozofi, kot sta Heraklit in Parmenid, pa tudi Platon, je zgodovinsko dejstvo. Znan poznavalec starogrške filozofije, Olof Gigon, je nekoč rekel, da je Heraklit prevzel svoje filozofsko mišljenje iz treh izvorov grške kulture, in sicer iz

homerskega *eposa*, jonskega naravoslovstva ter teologije edinstvenega Boga, ki jo je izpričal Ksenofan. To filozofsko gibanje se je razširilo po vsem svetu. Na drugi strani v obdobju na začetku 21. stoletja pod izrazom »filozofija« razumemo nekaj takega: filozofija je odnos človeškega bitja do sveta, je mišljenje relacije med Egom in svetom, kot bom pojasnil kasneje.

Pri razjasnitvi pojma filozofije bi rad začel s točke strukturalne lingvistike. Beseda »filozofija« je vrsta jezikovnega izraza, termin ali pač jezikovni znak. Kot znak ima dve strani: *signans* in *signatum*, označevalec in označenec. *Signans* je niz glasov, črk in fonemov. Tale *signans* s seboj prinaša drugo stran pojma, *signatum*. *Signatum* je pomen besede, bistven pomen *signansa*.

Filozofija kot *signans* je niz črk ali fonemov, »f-i-l-o-z-o-f-i-j-a«, ki v grščini pomeni »ljubezen do modrosti« ali »prijateljevanje z modrostjo«. Filozofija je beseda, lingvistični element. Kaj ta izraz pomeni? *Filozofija* kot *signans* je v smislu strukturalne lingvistike zgodovinski pojem, ki se razvija od svojega začetka v helenski kulturi. Ta je relacijo, *logos* človeškega bitja in narave (sveta), mislila v fundamentalni dimenziji. Grški izraz *logos* (λογος) potem v angleščini pomeni »relacija«. Relacijsko mišljenje je *signatum* pojma *filozofije*. Toda relacijsko mišljenje med Egom in svetom lahko najdemo v Indiji, na Kitajskem in v Mezopotamiji, pa tudi med ameriškimi staroselci. Priznan britanski antropolog Radcliffe-Brown je trdil, da lahko osrednjo Heraklitovo misel najdemo v tradicionalnih mitih ameriških staroselcev.[1] Poznajo namreč idejo *logosa*, ki pomeni sovpadanje nasprotij.

Le malo intelektualcev na svetu razmišlja o relaciji med Egom in svetom, med rojstvom in smrtjo, začetkom in koncem, načinom moje biti v svetu. Še posebej v družbeno-etičnih dimenzijah se ta tiče relacije med Egom in drugimi. Jezus Kristus je rekel svojim učencem: »Kakor želite, da bi ljudje ravnali z vami, tako ravnajte vi z njimi.« (Lk 6, 31)[2] Konfucij je svojemu učencu, ko je ta vprašal za besedo, po kateri bi lahko živel do smrti, odgovoril: ta beseda je *siag* po kitajsko, *jyo* po japonsko. *Jyo* izvorno pomeni, da oseba svoje bližnje vidi kakor samega sebe. *Jyo* tako pomeni ravnati z bližnjimi s toplino in prijaznostjo. Konfucij je svoje mišljenje izkristaliziral v naslednjem izreku: »Ne ravnaj z drugimi tako, kot nočeš, da bi ravnali s tabo.« Konfucij in Jezus Kristus izrečeta isto stvar, toda na različna načina; Jezus je svojo misel izrazil pozitivno, Konfucij pa negativno. V etiki se ta maksima imenuje *zlato pravilo*, saj gre za

1 Radcliffe-Brown, *The Comparative Method in Social Anthropology, Huxley Memorial Lecture* iz l. *1951*.

2 Prevod nav. po: *Sveto pismo stare in nove zaveze, ekumenska izdaja z novim prevodom nove zaveze*, Ljubljana 1991.

osnovno pravilo človeške družbe in če se ga ljudje držijo, postanejo tako nepokvarjeni kot čisto zlato. Tako imenovano *zlato pravilo* naj bi bilo prisotno v vsaki človeški kulturi in družbi. Povezano je s fundamentalno humanostjo človeštva.

Kaj je potem zlato pravilo v budizmu? Izraženo je z dogmo Jiri-rita. Jiri (svartha, atma-hitta) je lastni dobiček. Rita (parartha, para-hitta) je dobrobit drugih. Duh mahajana budizma je to načelo, ki pomeni, da lastna dobrobit istočasno pomeni dobrobit drugih. Opraviti imamo z relacijo samega sebe, jaza, do drugih. S sočasnim dogajanjem relacije je osnovna poanta mojega predavanja sedaj jasna. Ta način razmišljanja ni nič drugega kot budizem. V tej religiji namreč obstajajo nekateri elementi relacijskega mišljenja. To je namreč mišljenje *Engi* in *Shoki*. »*En*« v »*Engi*« pomeni, da se bodo vse stvari zgodile bodisi z neposrednim bodisi s posrednim vzrokom ali stanjem. »*Gi*« pomeni dogodek ali dogajanje. Vzhod pomeni nekaj v relaciji z Zahodom. Moški imajo pomen v odnosu do žensk. V budizmu bomo to relacijo interpretirali z *Engi*. Pomeni namreč dogodek skozi relacijo med dvema elementoma. *Engi* ne pomeni relativizma, temveč strukturno relacijo med dvema elementoma celote. »*Sho*« v »*Shoki*« pomeni pravo bistvo, resnico. »*Ki*« pomeni dogodek ali dogajanje. Heidegger bo to izrazil z besedo *das Ereignis* (dogodje). Ni nič drugega kot dogajanje resničnega jaza. Tudi v budizmu je jasno, da dobro zame pomeni dobiček za druge.

Jasno je, da znotraj takšnega mišljenja egocentrizma, sebičnosti ne moremo visoko ceniti. Ideal medčloveških relacij je torej za budizem to simultano dogajanje lastne dobrobiti in dobrobiti drugih.

Kaj so potem konkretne oblike relacij, o katerih premišljujejo filozofi? Kot smo omenili poprej, v filozofiji obstaja veliko različnih vrst relacij, relacija med Egom in svetom (epistemološki odnos pri Husserlu), med Egom in Tabo (socialno-fenomenološki odnos, utemeljen na intersubjektivnosti), med živim telesom (nova fenomenološka kozmologija v moji interpretaciji Platonovega Timaja in Fileba, ali *System der Philosophie* H. Schmitza) ter končno med rojstvom in smrtjo (kot je Heideggrova *Daseinsanalytik*, analitika tubiti). Ta seznam bi lahko še razširili s številnimi primeri relacijskih struktur, denimo z relacijo med deli in celoto (kot v meteorologiji), ljubeznijo in sovraštvom (kot pri Schelerjevi in Schmitzovi neo-fenomenologiji) in tako naprej.

V tem kontekstu bi morda omenil, da najpomembnejša filozofska disciplina, »ontologija«, ni univerzalna in globalna. »Ontologija« je izvorno izražena kot tehnični termin za opazovanje stavkov, kot so »je«, »biti«, »bitnosti« in tako naprej. Res je, da je ontologija zelo pomemben tehnični termin v evropski

filozofski tradiciji vse od Parmenida, očeta ontologije, naprej. On je tisti, ki je izrekel stavek »Bit je in Ne-biti ni« (χρη το λεγειν τε νοειν τ^ εον εμεναι. εστι γαρ ειναι, μηδεν δ# ουκ εστιν. Fragment B6). Očitno je, da je ta beseda »biti« skupna indoevropskim jezikom, sanskrtu (asmi), grščini (ειμι<εσμι), latinščini (est), angleščini (to be, is), nemščini (sein, ist) in francoščini (etre, est) in tako naprej.

Toda v nekaterih kulturah obstajajo jeziki, kjer ne boste našli glagolov, ki bi ustrezali »je«, »bit« ali »biti«. Glagol »biti« istočasno pomeni obstoj nečesa in predikacijo. V prvem primeru boste rekli, da je miza v moji hotelski sobi. V drugem primeru pa boste, denimo, rekli: »Hotelska soba je udobna«. Toda v kitajščini in nekaterih drugih jezikih ne boste našli glagola, ki bi ustrezal temu glagolu. V japonščini, denimo, pa boste ustrezen glagol našli. »Biti« ustreza japonskemu »ari, are, araware«. *Ari* pomeni obstoj, *Are* »biti rojen«, *araware* pa pojaviti se. Paradoksno se zdi, da je japonski glagol *ari* skoraj natanko to, pri čemer je Heidegger vztrajal kot pomenu »biti«, namreč Sein. Če je moja teza, da filozofija vzdrži le, če je globalna, resnična, bi zato morali imeti pravico, da se v filozofiji znebimo pojma »ontologija«.

V tem kontekstu bi tudi rad vztrajal pri tem, da morajo danes filozofi iznajti drugi termin, s katerim lahko izrazimo najpomembnejšo filozofsko disciplino. Z moje perspektive je to relacija, ali logos, ki jo razumem kot strukturo. Mišljenje relacije, ali *logosa*, je jedro filozofije.

To, o čemer razmišlja filozof, je ta relacija vmesnosti, logos in struktura. Filozofija je mišljenje tega »vmes«, namreč strukture. Tematika »relacijskega mišljenja« transcendira vezanost na kulturno sfero. Transcendenca je mogoča zaradi uvida v identičnost struktur v vsaki kulturi, ki je utemeljena na izvrševanju pre-mišljanja ponovne analize najbolj fundamentalnih reči. Ni situirana v ustrezanje podobnosti. Preštevanje podobnosti med kulturami ni filozofsko mišljenje; ni nič drugega kot taksonomija, ki je vrsta empiričnega raziskovanja. Empirično raziskovanje bo preštelo dejstva in povečalo zalogo dejstvene vednosti. Akt preštevanja dejstev nima nič opraviti s filozofskim dokazom. Je sopostavljanje dejstev. Kaj pa je potem filozofska metoda, ki je vredna filozofije in ki lahko pojasni in motri identiteto v raznolikosti?

Kot husserlijanec bi rad poudaril, da mora biti vsaka filozofska resnica utemeljena na nujni metodi, ne pa na naključnem dogajanju. »Poudariti« oziroma »narediti poudarek« [*to emphasize*] je etimološko izpeljano iz dobrega uvida, tega, da nečemu dopustimo biti dobro vidno (εμφασις – εμφαινειν). Ta metoda je zato proces jasnega uvidenja bistvene relacije ali strukture.

Kakšna je potem metoda elucidacije identične strukture? To je, kot sem

prepričan, metoda proste variacije, ki jo je utemeljil Husserl. Bistveno strukturo nečesa lahko zapopadem skozi korake premišljevanja tega v možnih permutacijah. Potem lahko kot začetno točko izvedem variacije na podlagi zadevnega mišljenja. Varianta (a) bo proizvedla varianto (b) na podlagi uvida v podobnost obeh variant. Proizvajanje variante (b) pomeni, da imam uvid v podobnost obeh variant. Ko razmišljam, moram predpostaviti napoved ali predpostavko glede bistvene strukture obeh variant. Ta predpostavka je najprej podvržena orientaciji in produkciji proste variacije. Ta uvid je odločilen. Je aktivnost spregledanja, uvidenja [seeing through] (noein: νοειν). Ta noein, neposredna intuicija glede enotnosti razlike, je, kot želim reči skupaj s Heraklitom, *logos*. Logos in Nous sta enako primordialna.

Nekoč sem bil sourednik zvezka ameriškega filozofskega vestnika *The Monist* na temo »kulturnih univerzalij.« V skladu z mojo tezo o Husserlovi metodi proste variacije kot zrenja bistev obstajajo tri stopnje:

(1) Začnem z izbranim primerom: mizo, ki je dana v zaznavi ali domišljiji. Potem začetnemu primeru dopustim, da variira v mojem umu vzdolž vseh zamisljivih dimenzij, toda vselej na tak način, da ostane kot *miza*. Takšna variacija je potencialno neskončno odprt proces. Njena odprtost se kaže v dejstvu, da je resničen ali izmišljen primer, ki je vzet kot začetna točka, izbran arbitrarno.

(2) Skozi vse razlike, ki jih navrže postopek variacije, bo vztrajala neka nevariabilnost: obstajalo bo prekrivanje ali »coupling«, kot ga imenuje Husserl. Napredovanje variacij konvergira okoli tega, kar je skupno vsem variacijam, s čimer je ustvarjena enotnost, ki jih povezuje. Začenši s partikularno mizo, ki jo vidimo, in z napredovanjem skozi serijo drugih miz, ki jih prav tako vidimo ali pa si jih samo zamišljamo, končno dospemo do *eidosa* »mize« kot »tega tu nujno skupnega«. Če bi začeli z novim procesom variacije z novim primerom mize, bi odkrili, da se dva procesa zlijeta v enega v smislu njunega rezultata; da variacije, ki se pojavljajo v njiju, pripadajo enemu skupnemu *eidosu*.

(3) Identiteta prekrivajočih se momentov se potem zapopade z aktivnim zrenjem. Ta identiteta je *eidos*. V zapopadanju eidosa zrenja, ki prihajajo iz empiričnega nivoja tega, kar je definirano prostorsko-časovno, pričenjajo transcendirati to dimenzijo in sprejemajo vase to, kar je idealno.

Husserlova fenomenologija vsebuje mnogo različnih momentov in motivacij. Njegova filozofska metoda je po moji interpretaciji izvorno in bistveno enaka skozi njegovo celotno življenje, čeprav je v poznih letih dopuščal zgodovinski in genetični aspekt bistvenega zrenja. Na to tezo je nenehno namigoval v svojih posthumnih delih, kot je denimo *Kriza*. Zelo je podobna Platonovi

teoriji *eidosov*. Kaj je potemtakem tako imenovani platonizem pri Husserlu? To je ta doktrina *eidosa*, bistva ali identične bitnosti, ki jo je videl v vsem. Ta *eidos*, ta identiteta je kot bistvo »povsod in nikjer«. S terminom »strukture« bi zato rad izrazil sintezo individualnega in univerzalnega, namreč *genosa*.

Platonovo filozofsko mišljenje se je hranilo iz treh tradicij, namreč poezije (*Homer* in *Heziod*), naravoslovja (*Tales* in Jonska šola) in monoteizma (*Ksenofan* in *Parmenid*). V tem genetičnem in zgodovinskem smislu je bila filozofija izvorno vezana na regionalizem. Ta regionalizem je vztrajal pri tem, da je Evropa, še posebej pa Grčija, izvor filozofije. Toda vprašati se moram: je filozofija zares izključno evropski dogodek, kot sta vztrajala Heidegger in Nietzsche? S to pozicijo Nietzscheja in Heideggra se ne bom strinjal, čeprav sta za postmoderne ljudi danes ena najbolj priljubljenih mislecev in v filozofskem svetu pomenita avtoriteto. Zato me boste morda vprašali, zakaj zavzemam pozicijo, drugačno od njune.

Moj argument za to pozicijo je sledeč: kot sem že omenil, je bistvo filozofije relacijsko mišljenje. Toda problem relacijskega mišljenja se nahaja v vsaki kulturi, kar pomeni, da je globalen. Filozofija je zato globalni dogodek. Preseganje vsake posamezne kulture je za kulturo samo na nek način samonegacija. Azija je bila dejansko evropeizirana. Evro-centrizem Evrope se mora zanikati in transcendirati samega sebe na globalno raven, kar imenujem de-evropeizacija. Vzporedno s temi fenomeni se pravzaprav sočasno dogajata de-evropeizacija in evropeizacija. Tako srečanje in mešanje dveh gibanj je to, kar je Max Scheler poimenoval *Ausgleich*, izravnava.

Napredovanje *Ausgleich* v človeški družbi je usoda človeštva. V 20. in sedaj v 21. stoletju je človeštvo dospelo do kompleksne točke človeške zgodovine. Ta korak je označen kot hkratna eksistenca razlik in identitete. Kot je denimo Scheler dejal v svojem predavanju »Človek v dobi poravnave«, da bo v času, ko je Scheler imel to predavanje na začetku 20. stoletja, protislovje med elito in demokracijo izničeno, ženske bodo hotele postati kot moški, nevtraliziralo se bo nasprotje med marksizmom in kapitalizmom, razlika med Zahodom in Vzhodom bo presežena. Ti fenomeni se bodo lahko zasledili v vsaki človeški kulturni sferi. Ta nevtralizacija in preseganje vsake razlike je *Ausgleich*. Razumemo jo lahko kot spravo.

Novo tendenco in duha sprave med vsakim protislovjem je, upam, zdaj možno pozitivno postulirati. Zdaj, v tej novi dobi 21. stoletja, bi človeštvo moralo dospeti do globalne dimenzije filozofije.

Prevedel Tomaž Grušovnik

Tina Bilban

PRESTOPANJE MEJA KAJ SI LAHKO POVESTA FENOMENOLOGIJA IN SODOBNA FIZIKA?

Pospešen razvoj in z njim povezana specializacija področij v zadnjih desetletjih sta za seboj potegnila tudi ločevanje in specializacijo na poljih znanosti in filozofije. Posamezni filozofski sistemi so izgubili svojo kompleksnost in prepletenost z različnimi plastmi življenjskega sveta in se, tako kot posamezne znanstvene discipline, specializirali za posamezna vprašanja in področja. V tem procesu se je kontinentalna filozofija oddaljila od naravoslovnih znanosti in s tem pre/na-trgala eno od najpomembnejših preteklih povezav. Ta odmik je bil predvsem posledica duhovno-zgodovinskega razvoja (kritika metafizike, v preteklosti pomembno povezane z naravoslovnimi vprašanji, in relativizacija resnice, obrnitev k umetnosti, družbenim vprašanjem, psihologiji, lingvistiki itn.) in ne kakršnekoli notranje nujnosti, saj je kontinentalna filozofija obdržala logični aparat, na podlagi katerega je v preteklosti pretresala postopke in teorije naravoslovnih znanosti ter temeljna vprašanja, ki so povezovala polji naravoslovja in filozofije. Hkrati pa so se na polju naravoslovnih znanosti odpirala nova, s filozofskega vidika bistvena vprašanja, pogosto izjemno sorodna tistim, s katerimi se je vzporedno, a ponavadi izolirano, ukvarjala sočasna kontinentalna filozofija.

Filozofi naravoslovnih znanosti tako v zadnjih desetletjih na odprta naravoslovna vprašanja odgovarjajo predvsem izhajajoč iz analitične filozofije in starejših, z naravoslovjem že v času nastajanja povezanih sistemov kontinentalne filozofije, kakršne so na primer Kantova filozofija in iz nje izhajajoče šole/filozofije. Z odmikanjem polj se razmika tudi medsebojno poznavanje aktualnih problemov in vprašanj ter uporabljano besedišče, s tem pa se bistveno otežuje

ponovna povezava. Po drugi strani se v okviru novega konteksta sodobnega naravoslovja ponovno odpirajo vprašanja, ki so bila (in so še vedno) ključna za posamezne sisteme kontinentalne filozofije. Če si konkretneje pogledamo polji sodobne fizike in fenomenologije, so taka nedvomno »vprašanje časa«, »vprašanje obstoja, biti in bivajočega« in »vprašanje opazovalca, opazovanja in opazovanega«, katerih kompleksno problematiko in možnost za skupno odgovarjanje fizike in filozofije si bomo natančneje pogledali v nadaljevanju.

Ponovna povezava fenomenologije in fizike bi s prepletom trdnega, pretresu temeljnih vprašanja namenjenega, filozofskega aparata in novega, obravnavano realnost odslikavajočega, fizikalnega znanja omogočila približanje odgovorom na nekatera najbolj temeljna vprašanja. Povezava med njima bi s tem zagotovila tako trdnejšo interpretacijo in razumevanje fizikalnih fenomenov kot aktualizacijo in trdnejšo umestitev filozofske obravnave, ki z ignoriranjem aktualnega fizikalnega znanja apriorno izpušča enega izmed bistvenih vidikov pri odgovarjanju na temeljna vprašanja.

1. Problem časa

Obojestransko izpuščanje enega od aspektov časa (časa kot časenja (tubiti) in fizikalnega/kozmičnega časa), povezano z navidezno samozadostnostjo in nepovezanostjo med fiziko in fenomenologijo, obvladuje tudi posamezne analize časa znotraj fenomenologije in sodobne fizike, pri čemer je manko določenega aspekta časa opažen v obeh disciplinah, konkretnejša povezava med njima pa še vedno izostaja.

1. 1. Heidegger in fizikalni čas

Znotraj polja fenomenologije je nedvomno temeljna Heideggerjeva obravnava časa v sogovoru z bitjo. V *Biti in času* Heidegger v ospredje postavlja čas tubiti kot bistveno časovne, kot biti-k-smrti, medtem ko fizikalni, z vulgarnim vzporejan čas razume kot sekundaren in izpeljan. Takšno pozicijo zastopa že v zgodnejših spisih. Čas je, piše Heidegger, v fiziki prisoten le posredno, v službi določene praktične naravnanosti – merjenja: »Funkcija časa je to, da omogoča merjenje. […] Brž ko merimo čas – in le kot merljiv in kot tisti, ki ga je treba meriti, ima čas v fiziki smiselno funkcijo – določamo neki 'toliko'. […] Čas je postal homogen red mest, postal je lestvica, parameter.«

Fiziko, ki jo kot vedo o gibanju opisuje Heidegger, bi, mnogo prej kot sodobno znanstveno vejo, lahko opisali kot šolsko fiziko, ki za vsakodnevno uporabo iz fizikalnih sistemov izlušči le gole formule, ki (v veliki večini) opuščajo

razumevanje in se oprimejo le okrajšanih obrazcev, ki olajšajo razpolaganje s stvarmi. Po drugi strani so za fizikalno obravnavo časa v okvirih evropskega racionalizma značilni objektivizacija in absolutizacija časa, predvsem pa njegovo zapadanje v samoumevno in razpoložljivo, a pravzaprav na ravni fizike v tem času prihaja do zelo podobnih premikov kot na ravni filozofije, kjer se fenomenološka misel razvija prav v odnosu do metafizike in njenih obrabljenih vzorcev kot njena dekonstrukcija. Torej: ali Heidegger podobno (razvijajočo se) epoho na ravni fizike spregleda?

Na ta ugovor ima Heidegger že pripravljen odgovor. »Preden zaključimo opazovanje naravoslovnega pojma časa, moramo upoštevati še en ugovor. Kdo bi lahko opozoril na to, da v doslej rečenem ni bila upoštevana najmodernejša teorija fizike – relativnostna teorija.«[1] Vendar, odgovarja Heidegger, »v relativnostni teoriji kot določeni fizikalni teoriji gre za problem merjenja časa, ne za čas po sebi. Pojem časa ostaja z relativnostno teorijo nedotaknjen; relativnostna teorija celo samo v povišani meri potrjuje, kar je bilo zgoraj izpostavljeno kot karakterističnost naravoslovnega pojma časa, namreč njegov homogeni, kvantitativno določljivi karakter.«[2] Vendar Heidegger razume teorijo relativnosti kot tisto, ki temelji na trditvah, da »[p]rostor na sebi ni nič, ni absolutnega prostora. Prostor obstaja le skozi v njem navzoča telesa in energije. (Stari Aristotelov stavek:) Tudi čas ni nič. Obstaja le spričo v njem odigranih dogodkov. Ne obstaja absolutni čas in tudi absolutna istočasnost ne.« A opisani relativizem ne opisuje teorije relativnosti, temveč vse prej starejšo Machovo (ali pa morda Leibnizevo) relativistično teorijo. Einsteinov prostor in čas nikakor nista nič, sta relacijska produkta, medtem ko prostor-čas predstavlja absolutno entiteto. »Vsaki točki prostora-časa ustreza dogodek (ki ga je Heidegger povezal zgolj s časom). Slednji ima objektivno vlogo, ki bi jo posredno lahko vzporejali celo z vlogo Heideggerjeve situacije.« [3] V okviru relativnostne teorije čas nikakor ne ostaja na ravni sredstva merjenja, temveč nedvomno odpira tudi problematiko esence in eksistence (prostora-)časa, ki nenazadnje predstavlja enega od pomembnejših vprašanj v sodobni fiziki.

Heideggerjev fizikalni čas, čas kot parameter, bistveno izhaja iz razumevanja fizike kot šolske fizike in podlage tehnološkega napredka, kot uporabne vede, ne pa fizike kot znanosti, ki bi se s časom ukvarjala zaradi same želje po njegovem razumevanju. Lastnosti, ki jih Heidegger pripisuje fizikalnemu časa kot bistvene – kontinuum in tek časa –, so v sodobni fiziki postavljene pod

1 Ibid., str. 120.
2 Ibid., str. 120–121.
3 Tina Bilban, »Sodobne filozofske teorije časa«, *Phainomena* 64/65 (2008), str. 215–235.

vprašaj. Po drugi strani pa fizika vsekakor ostaja eksperimentalna in matematizirajoča znanost, katere spoznavni aparat se ne more pokriti s filozofskim, in fizika ter filozofija, čeprav se v vpraševanjih mnogokdaj stikata ter se jima bistvo časa, pogosto nevede, kaže na presenetljivo soroden način, ne moreta potovati po isti poti.

Prav to namerno zapostavljanje fizikalnega časa kot sekundarnega in izpeljanega, kot tistega, ki se ne more približati času samemu, kot manko Heideggerjeve analize časa izpostavita Ricoeur in Derrida.

V *Pripovedovanem času* Ricoeur izpostavlja, da Heideggerju na ravni samolastne časovnosti, v samem temelju povezane z modusom skrbi, uspe preseči dvojnost med zunanjim in notranjim časom, a se njegov odgovor o času prelomi na ravni vulgarnega pojma časa in znanstvenega pojma univerzalnega časa, ki ju Heidegger v osnovi enači, pri čemer vulgarni pojem časa razume kot tistega, ki ga lahko kot izpeljanega razumemo šele na podlagi časovnosti, medtem ko obratna pot ni mogoča, vulgarni čas ne more posredovati resničnega pojma časa. »Moj dvom se začne natanko na tem mestu,«[4] zapiše Ricoeur: »Če, kakor domnevam, ne moremo vzpostaviti človeške časovnosti na temelju pojma časa, zasnovanega kot zaporedja 'zdajev', ali ni obratna pot iz časovnosti in tubiti do kozmičnega časa glede na predhodno razpravo prav tako neizvedljiva? V celotni predhodni analizi je Heidegger vnaprej izključil eno hipotezo, ki ji hermenevtična fenomenologija nikoli ne pride do dna in s katero se je slednja vedno razlagala: da bi bil proces, ki je pojmovan kot fenomen niveliziranja časovnosti, obenem sprostitev avtonomnega pojma časa – kozmičnega časa. Če Heidegger že na začetku izključi to hipotezo, je to zato, ker se v svoji razpravi o času nikoli ne primerja s sočasno znanostjo in verjame, da znanost ne more povedati nič izvirnega, ne da bi si to skrivaj izposodila od metafizike, od Platona do Hegla.«[5] Heideggerjev odgovor je ne-prelomljen, ker je eden od pogledov na čas izpuščen, s tem pa je odgovor o času necelovit. A, kot poudarja Ricoeur, Heideggerjevega odgovora o času ta plodni »neuspeh« ne negira, temveč ga spne v dialog z znanstvenim odgovorom, vseskozi pa ju povezuje drseči člen aporije.

Manko preloma, razlike, v Heideggerjevem odgovoru o času, ki sledi njegovi zapostavitvi fizikalnega časa izpostavlja tudi Derrida v delu »Ousía in grammé«. Kolikor je Heidegger prepričan, da mu je uspelo najti neko izvorno časovnost, je že padel nazaj v metafizični horizont, trdi Derrida. »Pojem časa

4 Paul Ricoeur, *Pripovedovani čas*, prev. Gregor Perko et al., Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003, str. 157.

5 Ibid., str. 157–158.

pripada metafiziki in poimenuje dominacijo prisotnosti; če bi 'vulgarnemu' pojmu poskusili nasproti-postaviti drugega, bi kmalu uvideli, da ga konstituiramo s pomočjo drugih metafizičnih predikatov, tako je tudi nasproti-postavljanje izvornega in izvedenega časa, kot vsako iskanje *arché*, v osnovi operacija metafizike. Sled, ki ji prisluškuje Heidegger, ostaja (zgolj) sled v metafizičnem odjemu časa, ki pa se, ko prihaja do besede v sogovoru z vulgarnim časom, že tudi vrača v metafizično.« »Iskanje smisla biti ni nič drugega kot iskanje zmeraj že 'izgubljenega izvornega' nepoprostorjenega časa. Heideggerju je uspelo zaslutiti ta nepoprostorjeni čas skozi odprtost in končnost samega poprostorjenega časa (smrt). V samem poprostorjenem času je našel sled neke drugosti, ki pa se je ne da prijeti, ki ni nikoli prisotna. Po Heideggerju je naša lastna smrtnost ravno tisto, kar je vedno prisotno kot možnost neke radikalne drugosti glede na poprostorjeni čas. Heidegger poskuša na sledi te drugosti, na sledi nepoprostorjenemu času, utemeljiti avtentično držo. Derrida doda, da je ta avtentični, primarni čas, ki mu je na sledi Heidegger, mogoč le kot sled v poprostorjenem času. Primarno (avtentično) je torej zmeraj že odvisno od sekundarnega (posredovanega). Sled (učinek sekundarnega), ki ni nikoli prisotna, pa ne more biti osnova, temelj (primarno).«[6] Derrida izpostavlja ugotovitev, da smo na sledi času, dokler kot temeljni del njegove strukture puščamo soodnos med dvema pogledoma na čas, takoj ko se ob želji po eksaktnem poprisotenju bistva časa odločimo za enega od pogledov na čas, izgubimo samo sled za časom.

Podreditev, izpeljava enega od pogledov na čas in s tem enotno zapopadenje časa odmakne odgovor o času – brez razlike, brez aporije, je odgovor nepopoln. Takšna ugotovitev Heideggerjeve izjemne analize časa nikakor ne negira, izpostavi pa njeno nujno dopolnitev (in s tem tudi prelom celovitega odgovora brez razlike/aporije) v drugačnem (fizikalnem) aspektu časa.

1. 2. Filozofija fizike in čas kot časenje (tubiti)

Zelo sorodno ostaja, zaradi zapostavljanja enega od aspektov, tokrat aspekta časa kot časenja (tu-biti), odgovor na vprašanje o času nepopoln v sodobni filozofiji fizike pri obravnavi problema začetka kozmičnega časa.[7] Pri tem je čas

6 Sašo Dolenc, *Pomen matematizacije kontinuuma in metrizacije časa za konstitucijo moderne znanosti*, Doktorsko delo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Ljubljana 2002, str. 59.

7 Henrik Zinkernagel & Svend E. Rugh, »On the physical basis of cosmic time«, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 40, str. 1–19. Henrik Zinkernagel, »The beginning of cosmic time«, v: Friedrich Stadler and Michael Stöltzner (ur.), *Time and Hi-*

razumljen zgolj kot zunanji/fizikalni čas, katerega označitev je bistveno povezana s fizikalnim procesi. Ob radikalnem zastopanju takšnega razumevanja pa se zastopani koncept časa mestoma približa Heideggerjevemu vzporejanju fizikalnega in vulgarnega časa. Filozofa fizike Rugh in Zinkernagel v prispevku »On the Physical Basis of Cosmic Time« tako zapišeta: »We discuss and defend the idea that the physical basis of the time concept is necessarily related to physical processes which could conceivably take place among the material constituents available in the universe. As a consequence we motivate the idea that one cannot, in a well-defined manner, speak about time 'before' such physical processes were possible, and in particular, the idea that one cannot speak about a time scale 'before' scale-setting physical processes were possible. [...] The time-clock relation does not imply that physical processes are more fundamental than time but is rather a thesis stating that time and physical processes which can function as (core of) clocks cannot be defined independently of one another. [...] In this sense the use of the time concept presupposes both the possible (actual or counterfactual) *existence* and the *concept* of physical processes.«[8]

Pretres kozmičnega časa sicer prinaša nedvomno dobrodošlo analizo, ki problematizira pretirano samoumevno uporabo pojma časa v kozmologiji. Takšna je nedvomno problematizacija »skale« teka časa v zgodnejših fazah nastajanja vesolja znotraj kozmoloških modelov, ki vključujejo razlago postopnega razvoja standardnega modela osnovnih delcev in interakcij. Z vidika poglobljene razprave o času je še posebej zanimiva problematizacija vzporejanja oznake *t* in pojma čas: »our aim here is precisely to investigate under what conditions – and in which t-parameter range – one is justified in making the interpretation $t \leftrightarrow$ time. In this paper we shall motivate and discuss the suggestion that a physical condition for making the $t \leftrightarrow$ time interpretation in cosmology is the (at least possible) existence of a physical process which can function as what we call the 'core' of a clock.«[9] Vsi aspekti časa so bistveno vezani na nas kot opazovalce, so naši koncepti časa in so kot taki vezani na naše okolje, na naš sistem. Brezpogojen prenos koncepta v sistem, kjer so pogoji, bistveno povezani z našo vsakodnevno zaznavo tega koncepta, povsem

story, Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, *XIII*, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel 2005, str. 346–348. Henrik Zinkernagel, »Did time have a beginning?«, *International Studies in the Philosophy of Science* 22:3, str. 237–258.

8 Henrik Zinkernagel & Svend E. Rugh, »On the physical basis of cosmic time«, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 40, str. 1–6.

9 Ibid., str. 3.

drugačni, hkrati pa umanjka tudi kakršnakoli podlaga za njihovo primerjavo, je nedvomno problematičen. Zato je uporaba zgolj matematične oznake v mejnih primerih primernejša, saj je matematični jezik tisti, ki v najmanjši možni meri v uporabljane pomenske enote (izraze/besede/koncepte) vključuje tudi kontekst in interpretacijo, v okviru katerih jih razumemo znotraj vsakdanjega razumevanja.

Hkrati pa se v pretresu času, ki se naslanja zgolj na fizikalno razumevanje časa kot pojma bistveno povezanega s tekom fizikalnih procesov, pokaže tudi manko upoštevanja zgolj enega aspekta časa, predvsem pa razumevanje takšnega odgovora kot celovitega. Čeprav se mestoma, predvsem ob samem definiranju uporabljanega pojma časa in zagovarjanju smiselnosti njegove navezave na tek fizikalnih procesov, poudarja, da gre za fizikalni čas oz. čas, kot se ga razume v fiziki, se ga nato pogosto razume kot celovit, splošen odgovor o času, za edini odgovor o času, ki je ob nanašanju na kozmološke modele sploh smiseln. Zato se izpostavlja problematičnost uporabe kakršnihkoli na čas in tek časa vezanih izrazov, kot so npr. »začetni procesi«, »sprememba«, »pred«, »po« itn. ali pa uporabe puščice pod slikovnimi prikazi domnevnega sledenja stopenj kozmoloških modelov pri opisu stopenj kozmološkega modela, kjer ni fizikalnih procesov, ki bi lahko služili kot parametri. Kritična uporaba takih pojmov in zavedanje problema merjenja toka časa v okviru kozmoloških stopenj, kjer ni fizikalnih procesov v vlogi parametra, je nedvomno dobrodošla, a navsezadnje gre vedno za modele, ki so bistveno modeli opazovalcev, ki sam model vedno že a-apriorno razumejo v okviru lastnega časenja. Kozmološki modeli vedno že apriorno vključujejo tako ontični (odslikava trenutnega znanja o vesolju in s tem njegovega možnega »razvoja«) kot epistemski pristop (so odraz opazovalčevega znanja in spekulacije) in s tem že apriorno tudi dva aspekta časa – fizikalni, kozmološki čas in opazovalčev čas kot časenje. Prav zato fizikalni čas ni edini za kozmološke modele smiselni aspekt časa. Tudi tu je odgovor o času celovit le, v kolikor se upošteva tudi čas opazovalca kot časenje. Z vidika opazovalca v modelu, kot odrazu njegovega znanja in spekulacije, izrisana puščica časa ali uporaba izrazov, kakršen je »sprememba«, niso apriorno ne-primerna, čeprav je njihova kritična raba nedvomno smiselna.

Dojem fizikalnega odgovora o času kot celotnega in enovitega kaže tudi zaključek Rugha in Zinkernagla v »On the physical basis of cosmic time«, kjer dokončno posplošita fizikalni čas kot koncept časa v kozmologiji in ga spneta s konceptom časa v vsakdanjem govoru: »we argue that the concept of time in cosmology, as well as in ordinary language, should be understood in relation to physical processes which can serve as (cores of) clocks. Our position is in

conformity with a relationist view of space-time in the tradition of philosophers like Leibniz, although the relation we defend is not reductionist – that is, we maintain that time and physical processes which can serve as (cores of) clocks are equally fundamental.« S tem se avtorja približata Heideggerjevemu vzporejanju fizikalnega in vulgarnega pojma časa, poudarita celovitost/samozadostnost podanega odgovora (ta pa je, kot smo videli v sogovoru z Derridajem in Ricoeurjem, prav zato, ker je enovit, ne-prelomljen, tudi nepopoln), hkrati pa nakažeta tudi vzrok takšnega občutka samozadostnosti in manka enega aspekta – filozofski del njune analize časa se v celoti naslanja zgolj na analitično filozofijo in starejšo kontinentalno filozofijo (konkretneje pravzaprav le na Leibniza), medtem ko ostaja od kontinentalne filozofije časa zadnjih desetletji, na primer od fenomenološke analize časa, kakršni smo sledili pri Heideggerju, Ricoeurju in Derridaju, povsem ločena.

2. Kvantna mehanika

Kot smo videli na primeru problema časa, izpuščanje fizikalnega znanja pri obravnavi temeljnih vprašanj na področju filozofije prinaša apriorno nepopolno sliko, izpust bistvenega aspekta življenjskega sveta (nenazadnje se tudi fizika sama neposredno, čeprav s svojega zornega kota, ukvarja prav s temi vprašanji), problem pa je tem bolj viden, če se izpust opravičuje s površnim poznavanjem in na njem utemeljeno obrazložitvijo ignorance/podreditve. Po drugi strani nepoznavanje sodobne kontinentalne filozofije, na primer vodilnih fenomenoloških avtorjev, pri odgovarjanju na temeljna fizikalna vprašanja nevede izpušča že ponujene odgovore, kritične pretrese in logične aparate, sama analiza pa se tako, vsaj z vidika filozofije, le težko izogne določeni meri naivnosti in necelovitosti.

Še eno polje, kjer se vzpostavljata tako priložnost za kot potreba po tesnejšem sodelovanju med sodobno fenomenologijo in fiziko, je nedvomno polje kvantne mehanike. Ta je s povsem novim pogledom na realnost in fizikalni proces spoznavanja odprla temeljna vprašanja, ki so se zdela znotraj utrjene, samoumevne klasične fizike nepotrebna, hkrati pa so bila vseskozi pretresana v okviru filozofije, kot osrednja tudi znotraj polja fenomenologije od njenih začetkov naprej. Takšni sta npr. vprašanji: »kakšna je vloga opazovalca, opazovanja in opazovanega v procesu spoznavanja« in »kaj in kako obstaja«.

Z vidika klasične fizike »čudni« in neintuitivni kvantni svet najbolje zaobjamejo koncepti »dvojne narave« kvantnih sistemov, komplementarnosti in kvantne prepletenosti. Koherentni kvantni sistem je mogoče pred meritvijo

opisati le z valovno funkcijo, ki opazovani sistem opisuje kot valovanje, hkrati pa je to verjetnostna amplituda, ki podaja (le) verjetnost, da v trenutku meritve sistem najdemo v določeni konfiguraciji. V trenutku meritve tako pride do t. i. kolapsa valovne funkcije, saj sistem sedaj opisuje izmerjena lastnost in ne več valovna funkcija. Nekoliko poenostavljeno tako rečemo, da gre za dvojno val-delec naravo kvantnega sistema. Pri tem je bistvena vloga opazovanja in opazovalca, saj prav meritev/pridobitev informacije povzroči »kolaps« in izloči določeno/izmerjeno lastnost kot tisto, ki pripada delcu.

Hkrati je za lastnosti kvantnih sistemov značilna t. i. komplementarnost: dveh komplementarnih lastnosti (npr. pozicije in gibalnega momenta) enega kvantnega sistema ni mogoče natančno izmeriti (hkrati), natančneje ko izmerimo eno, manj natančno lahko izmerimo drugo – razmerje med natančnostjo obeh meritev opisuje Heisenbergovo načelo nedoločnosti, ki trdi, da je zmnožek nedoločnosti dveh komplementarnih lastnosti večji ali (približno) enak Planckovi konstanti.[10]

Obe izpostavljeni lastnosti kvantnih sistemov sta bistveno povezani s kvantno prepletenostjo, ki je morda z vidika klasične fizike sicer najbolj presenetljivi, za kvantno mehanskih opis pa najverjetneje najbolj bistven fenomen. Fenomen so v želji izpodbitja na novo oblikujočih se principov kvantne mehanike dokazali Einstein, Podolsky in Rosen.[11] Kvantna sistema po prepletu predstavljata enoten sistem, zato lahko na podlagi meritve določene lastnosti pri prvem natančno sklepamo na ustrezno lastnost pri drugem, čeprav pred meritvijo teh lastnosti nista imela (znana je bila le verjetnost, da se izmeri določeno lastnost). Einstein je takšno razumevanje fizikalnih procesov označil kot »spukhafte Fernwirkung«[12] (strašljivo delovanje na daljavo), kvantno mehaniko pa posledično kot nepopolno. Poznejša Bellova formulacija,[13] ki je

10 Osnovna Heisenbergova enačba opisuje zmnožek odklonov pri meritvi lokacije in gibalnega momenta kvantnega sistema kot približno enak Planckovi konstanti. (Werner Heisenberg, »Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik«, *Zeitschrift für Physik* 43, 3–4 (1927), str. 172–198) Sodobna enačica te enačbe, ki jo je leta 1927 prvič izpeljal Kennard, to razmerje eksaktneje opisuje kot , kjer je $\hbar = h/2\pi$, σ_x, σ_p pa standardni deviaciji lokacije in gibalnega momenta. (E. H. Kennard, »Zur Quantenmechanik einfacher Bewegungstypen«, *Zeitschrift für Physik* 44, 4–5 (1927), str. 326)

11 Albert Einstein et al., »Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?«, *Phys. Rev.* 47, 777 (1935).

12 Einsteinovo pismo Maxu Bornu z dne 3. marca 1947. A. Einstein, *The Born-Einstein Letters; Correspondence between Albert Einstein and Max and Hedwig Born from 1916 to 1955*, Walker, New York 1971.

13 John Stuart Bell, »On the Einstein Podolsky Rosen Paradox«, *Physics* 1 (1964), str. 195–200.

omogočila numerično določitev »kvantnega« in »klasičnega« odgovora, in poznejši poizkusi[14] so pokazali, da je kvantno mehanska napoved povsem pravilna, to pa zahteva opustitev klasičnih konceptov realnosti (sistem ima lastnosti pred meritvijo) in lokalnosti (hipen vpliv med dvema prostorsko ločenima prepletenima sistemoma ni mogoč).

2. 1. Interpretacije kvantno-mehanskih pojavov

Vodilna smer interpretacije teh kvantno-mehanskih procesov, ki je že od samega začetka začrtala njeno razumevanje, tako med večino fizikov kot v okviru laičnega razumevanja, in na podlagi katere tudi danes kvantno mehanske procese razume večina fizikov, je kopenhagenska interpretacija, čeprav konsenza o najustreznejši interpretaciji, prav zaradi nekaterih bistvenih še odprtih filozofskih vprašanj (kakršna so: »zakaj kvanti kot končni elementi«, »zakaj naključje v kvantni mehaniki«, »kakšno je razmerje med opazovanjem in opazovanim v kvantni mehaniki« itn.), ni. Ta interpretacija v fizikalno razumevanje poleg ontičnega bistveno vključuje tudi epistemski pristop – vloga opazovalca in njegovega načina spoznavanja je ključna, rezultati eksperimenta nikakor niso neodvisni od njegovega »posega«, iz nje pa izhajajo tudi zgoraj prikazane razlage.

Iz kopenhagenske razlage izhaja tudi kvantna teorija informacije, sodobnejša smer razumevanja kvantnega sveta, ki se je razvila v dialogu s (klasično) teorijo informacije. Informacijo pripoznava kot osnovni element opisa kvantnega sveta. V praktičnem smislu je to omogočilo nekaj najpomembnejših aplikacij kvantne mehanike v zadnjih desetletjih, npr. kvantno kriptografijo in kvantno teleportacijo. V teoriji kvantne mehanike pa so informacija, njena nedeljivost in elementarnost povzete kot podlaga za poglobljeno razumevanje

14 Prelomnih poizkusov po sledeh EPR miselnega eksperimenta in Bellove formulacije je več, saj so posamezni poizkusi zapirali različne »luknje«, na podlagi katerih bi bilo še mogoče zagovarjati ohranitev klasičnega fizikalnega razmišljanja in pomanjkljivost kvantnega opisa. Naj naštejemo izbrane prelomne poizkuse. Prvi tovrsten poizkus: S. J. Freedman in J. F. Clauser, »Experimental test of local hidden-variable theories«, *Phys. Rev. Lett*. 28 (1972), str. 938. Prvi poizkus, ki povsem sledi osnovni Bellovi ideji: A. Aspect et al., »Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers«, *Phys. Rev. Lett.* 49 (1982), str. 1804. Prvi poizkus, ki povsem zapre možnost lokalnosti: G. Weichs et al., »Violation of Bell's inequality under strict Einstein locality conditions«, *Phys. Rev. Lett.* 81 (1998), 5039. Prvi poizkus, ki zapre intuitivnejše od nelokalnih teorij s skrito spremenljivko (najbolj neposredna izmed teorij, ki zagovarjajo kvantni realizem, obstoj lastnosti kvantnega sistema pred meritvijo): Simon Gröblacher et. al., »An experimental test of non-local realism«, *Nature* 446, str. 871–875.

kvantnega sveta, bodisi v okviru rekonstrukcij kvantne mehanike (te poizkušajo kvantno mehaniko, kot logično nujno, izpeljati na podlagi osnovnih aksiomov, izhajajočih iz teorije informacije) bodisi v okviru interpretacije kvantne mehanike.

Na podlagi predpostavke o vlogi informacije kot temeljnega gradnika resničnosti in trditve, da lahko elementarni sistem nosi največ en bit informacije,[15] je Zeilinger-Bruknerjeva teorija kvantne informacije (v nadaljevanju označena kot ZB teorija), ena izmed pomembnejših vej kvante teorije informacije, ustvarila kompleksen sistem, ki ponuja odgovore na nekatera odprta temeljna vprašanja kvantne mehanike. ZB teorija izrazito sledi epistemskemu pristopu, kakršnega je začrtala že kopenhagenska interpretacija:[16] »quantum physics is only indirectly a science of reality but more immediately a science of knowledge.« V ospredje fizikalnega opisa kvantnega sveta sta postavljena naše vedenje in informacija kot z njim bistveno povezana. Naš opis je tako bistveno odvisen tudi od lastnosti samega sistema informacij, ZB teorija celo trdi, da je potrebno koncepta informacije in resničnosti izenačiti, saj gre za nepotrebno podvojevanje. Bistvena lastnost informacije pa je, da ni deljiva v neskončnost – »najpreprostejši temeljni element informacije [je] prosta izbira med da in ne«,[17] torej 1 bit informacije, kar nas pripelje do temeljne domneve za kvantno fiziko, da lahko en elementarni sistem nosi največ en bit informacije.[18] Na tej podlagi so razloženi temeljni kvantni pojavi, kakršni so prisotnost naključja,[19] Heisenbergovo načelo nedoločnosti[20] in kvantna prepletenost.[21] Koncept informacije kot temeljnega elementa kvantne mehanike ponudi tudi možni odgovor na Wheelerjevo vprašanje: »Zakaj kvant?«: »The most fundamental viewpoint here is that the quantum is a consequence of what can be said about the world. Since what can be said has to be expressed in propositions and since the most

15 Anton Zeilinger, »A foundational principle for quantum mechanics«, *Found. Phys.* 29 (1999), str. 631.

16 »There is no quantum world. There is only an abstract quantum physical description. It is wrong to think that the task of physics is to find out how nature is. Physics concerns what we can say about nature.« (Petersen, 1963, str. 8)

17 Anton Zeilinger, *Einsteinova tančica – novi svet kvantne fizike*, prev. Ludvik Jevšenak, Zavod RS za šolstvo, Ljubljana 2005, str. 165.

18 Anton Zeilinger, »A foundational principle for quantum mechanics«, *Found. Phys.* 29 (1999), str. 631.

19 Ibid.

20 Anton Zeilinger, *Einsteinova tančica – novi svet kvantne fizike*, prev. Ludvik Jevšenak, Zavod RS za šolstvo, Ljubljana, 2005.

21 Časlav Brukner et al. »The essence of entanglement«, prev. Qiang Zhang in Yond-de Zhang, *New Advances in Physics (Journal of Chinese Physical Society)*, 2001. Anton Zeilinger, »A foundational principle for quantum mechanics«, *Found. Phys.* 29 (1999).

elementary statement is a single proposition, quantization follows if the most elementary system represents just a single proposition«.[22]

Ker pa je ZB teorija bistveno epistemska, objektivnost pridobljenih informacij ni že izhodiščno povzeta v dejstvu vsem spoznavajočim skupnega (in od njih neodvisnega) zunanjega sveta, potrjenega s sovpadajočimi rezultati, kakor smo bili navajeni v klasični fiziki. Od opazovalca povsem neodvisno naključje v kvantno-mehanskih procesih ter izjemno visoka natančnost in objektivnost, s katero lahko ocenimo verjetnosti izmeritve posamezne lastnosti, nakazujeta, da kvantno-mehanski opis ne prinaša le zaprtega sistema človekovih informacij, temveč, da se le-te nanašajo na od nas neodvisno resničnost. A o objektivnosti se lahko govori šele na podlagi pripoznanja določenih invarianc (objekti z nizom lastnosti, ki se ne spremenijo zaradi variiranja oblike opazovanja ali opisovanja, konceptualizirani na podlagi naših opazovanj) in intersubjektivnega soglasja o modelu. Na podlagi tega je mogoče preseči solipsizem in sistem (zgolj) informacij in sklepati, da svet obstaja. »Svet, ki je narejen tako, da informacija, ki jo imamo – in to je vse, kar imamo – v določenem smislu obstaja tudi brez opazovalca.« Vendar zaradi izrazito epistemskega pristopa kvantne teorije informacije neposredna povezava med informacijo in »tistim, o čemer ta informacija je«, umanjka. Lahko govorimo o objektivnem/intersubjektivnem svetu informacije, ne pa o objektivnem zunanjem svetu, ki ga ta informacija opisuje. Če je informacija vse, kar je, potem ne more biti informacije o nečem.

Takšno razumevanje odnosa med informacijo in »tistim, o čemer ta informacija je«, med opazovanjem in opazovanim, je bistveno povezano s filozofsko podlago te interpretacije, v tem primeru s Kantovim filozofskim sistemom, katerega elementi so bili, zaradi širšega poznavanja njegove filozofije v okviru tedanje splošne izobrazbe, njegove naklonjenosti obravnavi fizikalnih vprašanj in možnosti uporabe njegove filozofskega sistema kot podlage epistemske interpretacije kvantne mehanike, pogosto vpeti v pretrese teh vprašanj v okviru zasnavljanja kvantno mehanskega opisa sveta. V filozofsko-fizikalni analizi Carla Friedricha Weizsäckerja, najvidnejšega idejnega predhodnika ZB teorije, pa so bili elementi Kantove filozofije neposredno prepleteni z razumevanjem vloge informacije.

Čeprav je Kantov širši filozofski pristop pretežno epistemski, pa je ob neposrednem prenosu na kvantno mehaniko in ob navezavi na epistemsko kopenhagensko interpretacijo in kvantno teorijo informacije z njima nekompatibilen,[23]

22 Anton Zeilinger, »A foundational principle for quantum mechanics«, *Found. Phys.* 29 (1999), str. 642.

23 Kantova filozofija sama ne ponuja možnosti za ločevanje med objektom samim in objek-

saj je nastajal v odnosu do klasične fizike, katere pogledi na obstoj fizikalnih objektov so mnogo bliže ontični interpretaciji kvantne mehanike. Po drugi strani pa je z epistemsko interpretacijo kompatibilna Kantova metoda, njegov sistematični pretres odnosa med »stvarjo na sebi« in »stvarjo-za-nas«, ki v ZB teoriji lahko služi kot model za razumevanje odnosa med informacijo in »tistim, o čemer ta informacija je«. Odnos med informacijo (opazovanjem) in »tistim, o čemer ta informacije je« (opazovanim), v ZB teoriji je tako izrazito soroden odnosu med »stvarjo-na-sebi« in »stvarjo-za-nas« v Kantovem filozofskem sistemu – med njima ni permeabilnosti, opazovalcu je dostopna samo informacija.

Skupaj s prenosom Kantovega razumevanja razmerja pa se prenese tudi problematika takšnega razumevanja, ki je bila v okviru polja filozofije večkrat izpostavljena in ki jo nakaže že Kant, ko v *Kritiki čistega uma* izpostavi problem, da je potrebno »stvari-na-sebi«, čeprav jih kot takih ne moremo spoznati, kot take vsaj misliti, saj bi drugače pristali v absurdnem zaključku, da imamo pojavljanje brez tistega, kar bi se pojavljalo.[24] Filozofski odgovor na to zagato, ki lahko služi tudi kot podlaga eksaktnejšega in manj problematičnega razumevanja razmerja med informacijo in »tistim, o čemer ta informacija je«, v ZB teoriji, ponuja fenomenologija – Husserlovo razumevanje odnosa med fenomenom in stvarjo.

2. 2. Fenomenološki odgovor

Tudi Husserlov sistem je še vedno pretežno epistemski, a vsebuje permeabilnost med »stvarjo-na-sebi« in fenomenom. Fenomen mu predstavlja stvar, kot se daje meni, na način, da ima smisel prav zame.[25] Fenomen je vedno intencionalen fenomen, je fenomen o nečem. Jedro zaznavanega je zaznavano samo, a vedno v horizontu zaznavanja in glede na mojo lastno usmerjenost. Povsem zmotno je misliti, trdi Husserl, da se zaznavanje ne približa stvari sami. Vsakemu bivajočemu pripada načelna možnost, da to, kar je, preprosto zrem in ga zaznavam.

tom za nas v okviru spoznavanja kvantno-mehanskih objektov, predmet fizikalne obravnave se v celoti nahaja na strani »stvari za nas«, nanjo so bistveno vezani tudi vsi logični zakoni, z zakonom kavzalnosti kot glavno podlago realizma na čelu, kot del našega načina spoznavanja, in kot taki so ti logični zakoni bistveno absolutni.

24 Immanuel Kant, *Kritik der reiner Vernunft* (Erste Auflage 1781), Reclam, Ditzingen 1986.

25 Tine Hribar, »Fenomen uma«, v: Edmund Husserl, *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, prev. Frane Jerman, Slovenska matica, Ljubljana 1997.

Če Kantovo razumevanje razmerja med »stvarjo-na-sebi« in »stvarjo-za-nas« kot modela za razumevanje odnosa med »tistim, o čemer informacija je«, in informacijo v ZB teoriji tako zamenjamo s Husserlovim razumevanjem odnosa med fenomenom in stvarjo, se informacija pokaže kot neposredni odgovor na vprašanje o opazovanem, podlaga za to informacijo pa je opazovano samo. Ta povezava informaciji zagotovi smiselnost, saj je sedaj informacija o nečem, na primer o polariziranosti fotona v določeni smeri. Epistemski pristop ZB teorije je dopolnjen z ontičnim brez uvedbe (dodatnega) kvantnega realizma, saj je o »tem, o čemer informacija je«, pred pridobitvijo informacije smiselno reči le to, da ima potencial, da ima/poda določeno informacijo, v primeru, ko je »vprašano« v postopku merjenja (tako npr. smiselna vprašanja za foton niso povsem enaka smiselnim vprašanjem za elektron). Če bi torej »to, o čemer informacija je«, želeli poimenovati (drugače kot zgolj na podlagi vloge, ki jo ima v procesu pridobivanja znanja, torej kot opazovano), bi ga lahko poimenovali »potencial«. Pri tem je potrebno poudariti, da potencial »je«, ne le z epistemskega vidika (imamo neko pred-znanje, kako naj bi se stvari obnašale v primeru meritve), temveč tudi z ontičnega. Obstaja, ne obstajajo pa nikakršne pred-dane lastnosti. Z našega »klasičnega« (v smislu klasične fizike) vidika je bivajoče vedno razumljeno v kontekstu svojih lastnosti,[26] tako je s »klasičnim« besediščem (ki je edino, ki ga kot bitja iz »klasičnega« okolja sploh imamo) lahko opazovano v kvantnem svetu opisano (zgolj) kot potencial, da poda določen odgovor na klasično vprašanje, da ima lastnost, ki je klasičen koncept.

Pretres razmerja med opazovanjem in opazovanim in s tem povezanih problemov »informacija o čem?« in »kaj je podlaga za objektivnost/intersubjektivnost informacije« na podlagi Husserlove fenomenologije zagotovi trden in preizkušen model in na njem utemeljene odgovore, ki upoštevajo tako fizikalno kot filozofsko izhodišče. Husserlova fenomenologija se večstransko povezuje z ZB teorijo in se ponuja kot so-pol pri odgovarjanju na vprašanja: izhaja iz sorodnega (kontinentalnega/nemško govorečega) kulturno-družbenega okolja, upošteva epistemski pristop in se ukvarja z izjemno sorodnimi filozofskimi vprašanji (npr. »kakšen je odnos med opazovalcem, opazovanjem in opazovanim«) ter nenazadnje neposredno nadaljuje Kantov projekt iz *Kritike čistega uma*, ki ga kot glavno filozofsko podlago povzema ZB teorija. Kljub temu Husserlova fenomenologija s kvantno mehaniko skorajda ni bila

26 S tem pa se odpira tudi vprašanje o bivajočem in biti, vprašanje, zakaj bivanje ni lastnost bivajočega, temveč njegov predpogoj, na katerega se nedvomno znova najlaže odgovarja v sogovoru s fenomenologijo.

povezana,[27] dejstvo ločitve med kontinentalno filozofijo in fiziko je v tem primeru še podčrtala Husserlova kritika znanosti v *Krizi evropskih znanosti in transcendentalni fenomenologiji*,[28] ki je bila tako z vidika filozofov kot fizikov najpogosteje razumljena kot Husserlov obrat od naravoslovja.

Husserl vidi naravoslovje (kakršno poznamo od Galileja naprej) kot tisto, ki gradi na hipotezi, da je bivajoče mogoče aproksimirati idealnim geometrijskim oblikam in sklepati na neomejeno ponavljanje vzorca opaženega »obnašanja« ter na podlagi tega opazovane objekte in odnose med njimi izraziti v matematičnih formulah. Njegova kritika gre dejstvu, da je to predhodno sklepanje v naravoslovju pozabljeno, pot do stvari samih je zaprta, narava se dojema kot na sebi matematična, za pravo bit se jemlje to, kar je metoda. Pri tem Husserl eksplicitno v svojo kritiko vključuje tudi »novo atomsko fiziko«, ki naj bi, kljub kritiki klasične fizike, razumela naravo kot na sebi matematično, hkrati pa poudarja, da to ni kritika fizikov in njihovih nespornih dosežkov, temveč izostanka refleksije, ki bi pomembno doprinesla ne le k razumevanju sveta in bivajočega, temveč tudi samega naravoslovja.

Po drugi strani pa že francoski fizik François Lurçat v svojem prispevku »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl« izpostavlja sorodnost Husserlovega in kvantnega pogleda, bistveno tudi na podlagi Husserlove kritike v *Krizi*: »The reasoning that goes from experiment to meaning is radically different from that of classical physics, which goes from a priori mathematical principles to the interpretation of experiments. It deviates from the metaphysical foundations of classical physics and gets closer to phenomenology, according to which one should abandon dogmatic certitudes and pay attention to modes of givenness. [...] The classical physicist did not understand the nature of his science, the quantum physicist does not understand his very science, and, as we have seen, he is in many cases aware of this lack of understanding. Locked up in the Galilean prison, he does not see the key proposed by phenomenology, a key that Bohr, to a certain extent, rediscovered by himself.«[29]

27 Kot izjemi navajam deli: Steven French, »A phenomenological solution to the measurement problem? Husserl and the foundations of quantum mechanics«, *Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 33 (2002), str. 476–491; in François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: *Rediscovering Phenomenology*, ured. L. Boi et al., Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 2007, str. 229–258.

28 Edmund Husserl, *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*, prev. Andrina Tonkli Komel et al., Slovenska matica, Ljubljana 2005.

29 François Lurçat, »Understanding Quantum Mechanics with Bohr and Husserl«, v: *Rediscovering Phenomenology*, ured. L. Boi et al., Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 2007, str. 229–258.

Lurçatovo razmišljanje izpostavlja soroden pristop Husserlove kritike in kvantne mehanike k tematiziranju klasične fizike. Čeprav kvantna mehanika še vedno ostaja pri matematičnem opisu narave, je hkrati bistveno povezana s potrebo po ponovnem premisleku osnovnih fizikalnih konceptov, kakršni so realnost, opazovalec, opazovanje in opazovano, kar jo bistveno približuje Husserlovemu pogledu na potreben samopremislek znanosti.

Prej kot obrat od naravoslovja bi bilo torej Husserlovo kritiko potrebno razumeti kot kritično analizo, refleksijo, ki pa predstavlja pred-pogoj za ne-dogmatični pretres temeljnih vprašanj. Možnost same povezave bi bila sicer najverjetneje ugledana prej, če bi že Husserl prepoznal sorodne premike znotraj samega polja fizike, namesto eksplicitnega izpostavljanja manka kakršnihkoli internih premikov. A ob pretresu njegove pozicije, njegovega kritičnega zasuka k preteklosti, ob katerem ni v celoti prepoznal globine sočasnih premikov na področju fizike (premikov, ki so bili v vsej svoji kompleksnosti razumljivi le redkim akterjem s samega fizikalnega polja), manko takšnega Husserlovega uvida ni težko razumljiv. Kot se je na seminarju v Le Thoru izrazil Heidegger: »Erst wenn man die Grenzen sieht, sieht man den großen Denker. Wenn Sie meine Grenzen sehen, haben Sie mich verstanden. Ich kann sie nicht sehen.«[30]

Po razhodu fenomenologije in naravoslovja, ki se je po Husserlovih poznih, kritičnih tekstih še bistveno poglobil, je takšna povezava najverjetneje težja, nenazadnje zaradi bistvene ločitve besedišča, a se vsekakor kaže kot nujna in plodna.

3. Zaključek

Čeprav sta se fenomenologija in sodobna fizika v zadnjih desetletjih razvijali v pretežni izolaciji in ignoranci ena glede na drugo, razlogov in podlage za konstruktiven dialog, kot smo videli na podlagi analize problema časa v kozmologiji in odnosa med informacijo in »tistim, o čemer informacija je«, v kvantni teoriji informacije, nedvomno ne manjka. Fizika v okviru novih kontekstov, povezanih z bistveno novim znanjem in z njim povezanimi teorijami, ponovno odpira temeljna vprašanja, ki so bila vedno postavljena v središče fenomenološke analize, hkrati pa potrebuje trden, preizkušen in samo-kritičen aparat, ki bi onemogočil prehitre in naivne odgovore. Po drugi strani je v filozofiji kakršnokoli odgovarjanje na ta vprašanja brez stika s fiziko in novim

30 Günther Neumann, *Die phänomenologische Frage nach dem Ursprung der mathematischnaturwissenschaftlichen Raumauffassung bei Husserl und Heidegger*, Duncker und Humblot, Berlin 1999, str. 47.

znanjem, ki ga prinaša, vsaj polovično in dogmatično, če ne nesmiselno. Vztrajanje v ignoranci že apriorno omogoča le delno odgovarjanje, ne-prelomljen odgovor je apriorno nepopoln. Eden izmed temeljnih delov življenjskega sveta je izpuščen iz obzorja, s tem pa se ob ignoranci preseka z drugim poljem zabriše tudi pomen samega prevpraševanja in temeljnih raziskav, bodisi filozofskih bodisi fizikalnih, nasploh.

V avgustovski številki *New Scientista* je Slavoj Žižek na vprašanje, ali naj bi filozofi pomagali znanstvenikom, odgovoril s poudarjeno afirmativnim odgovorom: »Yes. For the last few decades, at least in the humanities, big ontological questions – What is reality? What is the nature of the universe? – were considered too naive. It was meaningless to ask for objective truth. This prohibition on asking the big questions partly accounts for the explosion of popular science books. You read Stephen Hawking's books as a way to ask these fundamental, metaphysical questions. I think that era of relativism, where science was just another product of knowledge, is ending. We philosophers should join scientists asking those big metaphysical questions about quantum physics, about reality.«

Konstruktiven in kritičen pretres temeljnih vprašanj nedvomno potrebuje obe strani.

Sašo Dolenc

KAJ JE ZNANOST IN KAJ JE UNIVERZA?

V strokovni javnosti je že dlje časa razširjeno mnenje, da sta znanost in univerza zadnja desetletja zašli v nekakšno krizo.[1] O tem pričajo med drugim tudi najrazličnejši poskusi reform univerzitetnega in znanstvenega sistema, s katerimi se danes ukvarjajo mnoge države, med njimi zelo intenzivno tudi Slovenija. Ker je bilo v takšne reforme zadnja leta vloženo zelo veliko energije tako na strani reformatorjev kot na strani nasprotnikov reform, je zelo verjetno, da je s trenutnim stanjem teh dveh pomembnih družbenih sistemov v resnici nekaj narobe, oziroma da vsaj ne delujeta tako, kot se od njiju pričakuje.

Da bi vzroke za omenjene težave lahko bolje pojasnili oziroma razumeli, poskušamo v sestavku uvesti malo drugačno obravnavo znanosti in univerze, kot smo ju morda vajeni. Analiziramo ju kot dve osrednji družbeni inštituciji, ki se ukvarjata z ustvarjanjem in vrednotenjem znanja oziroma strokovnjakov. Odgovoriti poskušamo na vprašanje, kakšen je temeljni družbeni smisel obstoja teh dveh inštitucij vednosti. Zakaj družba sploh potrebuje znanost in univerzo v takšni obliki, kot ju poznamo danes? Kako opredeliti merila, kdaj lahko za ti dve družbeni inštituciji rečemo, da sta zašli krizo, oziroma nasprotno, da dobro delujeta?

Sestavek smo razdelili na tri dele.

1 Sestavek je priredba prispevka na konferenci *Kritična humanost*, ki jo je 5. maja 2011 v Zbornični dvorani rektorata Univerze v Ljubljani pripravil Inštitut Nove revije v sodelovanju z Univerzo v Ljubljani in Filozofsko fakulteto.

V prvem navajamo nekaj razlogov, zakaj menimo, da se je sploh treba spraševati o družbenem pomenu in smislu inštitucij vednosti, kot sta znanost in univerza. Z drugimi besedami rečeno, poskušamo upravičiti malo drugačen pristop k zastavitvi vprašanja, kaj je sploh znanost in kaj je univerza.

V drugem delu postavimo dve preprosti hipotezi, kakšno naj bi bilo osnovno družbeno poslanstvo znanosti in univerze. Vnaprej naj izdamo le, da smisla obeh inštitucij ne vidimo v proizvodnji čim večjega števila znanstvenih objav oziroma diplom in doktoratov, kot bi morda menil kak naključni opazovalec današnjega dogajanja v akademskem svetu.

V tretjem delu definiciji znanosti in univerze apliciramo na nekaj ključnih dogodkov v zgodovini razvoja obeh inštitucij, prav tako pa tudi na njuno sedanjo stanje.

1.

Najprej nas zanima, kako lahko sploh vemo, da je neka družbena inštitucija v krizi? Kdo je tisti, ki ugotovi, da je neka inštitucija v krizi? So to zaposleni v teh inštitucijah? Morda uporabniki storitev teh inštitucij? Nekdo tretji? Država? Državni uradniki? Odgovor na to vprašanje ni tako preprost, kot se morda na prvi pogled zdi.

Skozi čas se je razvil dokaj zanesljiv in učinkovit sistem za ugotavljanje, kdo je dober znanstvenik ali dober profesor. Vendar so te metode primerne le za relativno primerjanje med posamezniki, ki so dejavni znotraj inštitucij. Ne povedo pa, kako dobro deluje inštitucija kot celota. Če je nek sistem v krizi, so lahko posamezniki znotraj njega še vedno dobri ali slabi. Uspeh posameznikov nam ne pove kaj dosti o uspešnosti celote. Lahko bi računali povprečja, a to bi nam dalo podatek le o primerjavi med posameznimi geografskimi ali kakšnimi podobnimi razlikami, ne pa informacije o kvaliteti delovanja same inštitucije kot take. Ugotovili bi lahko, da ima neka država ali inštitut relativno manjšo produkcijo znanstvenih člankov ali diplomantov na zaposlenega profesorja, vendar je to le relativna primerjava, ki ničesar ne pove o sami krizi družbene inštitucije kot take.

Kot iztočnico za obravnavo družbenega poslanstva znanosti bom navedel primer izpred nekaj let. Zgodaj spomladi leta 2003 je človeštvu grozila resna pandemija povsem neznane nove bolezni. 12. marca 2003 so pri Svetovni zdravstveni organizaciji izdali prvo sporočilo za javnost, da so na Kitajskem, v Hongkongu in Vietnamu opazili več primerov hude oblike zelo nalezljive netipične gripe, o kateri so vedeli takrat še zelo malo. Tudi tri dni kasneje, ko

so zaradi hitrega širjenja nevarnega dihalnega obolenja priporočili omejitev potovanja z letali, bolezen še ni imela niti imena, kaj šele, da bi bilo znano, kaj jo v resnici povzroča.[2]

Najprej so sumili, da gre za spremenjen virus gripe, vendar so laboratorijski testi te domneve ovrgli. Strokovnjaki so si bili zato kmalu enotni, da gre za prvo hudo novo bolezen, ki so jo odkrili v enaindvajsetem stoletju. Kasneje so bolezen poimenovali s kratico SARS, vsega skupaj pa je v epidemiji zbolelo dobrih osem tisoč ljudi, med katerimi jih je desetina zaradi okužbe umrla.

Pri Svetovni zdravstveni organizaciji so nemudoma, ko je postalo jasno, da gre za zelo resno grožnjo človeštvu, zbrali ekipo najboljših mikrobiologov, virologov, epidemiologov in zdravnikov, ki so se pognali v boj z novo boleznijo. Že v soboto 15. marca 2003 so uradniki WHO po telefonu vzpostavili stik z vodji najboljših laboratorijev za analizo nalezljivih bolezni in jih povabili k sodelovanju v skupnem projektu. Seznanili so jih s pravili delovanja mednarodnega konzorcija laboratorijev, po katerih so se vsi sodelujoči raziskovalci zavezali, da si bodo vzajemno delili podatke in informacije. Vse to z namenom, da čim prej določijo povzročitelja nevarne bolezni. Znanstveniki so imeli vsak dan videokonference, na katerih so si izmenjevali mnenja in interpretacije, hkrati pa so vzpostavili tudi varovano spletno stran, na kateri so objavljali meritve, protokole, teste in slike.

Neposredna izmenjava podatkov in vseh drugih pomembnih informacij med laboratoriji se je izkazala za zelo uspešno. Že v začetku aprila so ugotovili, da bolezen povzroča nov virus, 12. aprila so že poznali celoten genom tega virusa in 1. maja so na spletni strani revije *Science* objavili članek s podrobnim opisom virusa.

Zakaj omenjamo epidemijo Sarsa izpred nekaj let? Odziv WHO na grožnjo nevarne nove bolezni leta 2003 predstavlja namreč po prepričanju avtorja knjige *The Wisdom of Crowds* Jamesa Surowieckija dobro ilustracijo temeljnih načel, po katerih deluje znanost.[3]

Znano je, da je eden izmed ključnih pogojev za ustvarjalnost nekega okolja, da v njem kroži veliko idej. Nove ideje namreč zmeraj nastajajo s spajanjem in preoblikovanjem že obstoječih, zato so ustvarjalna okolja predvsem tista, kjer se najrazličnejše ideje uspešno srečujejo in preoblikujejo. [4] Znanost je to

2 K. Stöh, »A multicentre collaboration to investigate the cause of severe acute respiratory syndrome«, *Lancet* 361, št. 9370 (maj 17, 2003), str. 1730–1733.

3 James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds*, Anchor, 2005, str. 195.

4 Steven Johnson, *Where Good Ideas Come From: The Natural History of Innovation*, 1. iz., Riverhead Hardcover, 2010.

osrednje pravilo ustvarjalnosti in napredka razvila do popolnosti, saj je uspešna prav zato, ker temelji na načelu, da je lahko znanstvena vednost le javna oziroma vsem dostopna.

Za znanost je poleg transparentnosti in javnosti znanja značilno tudi, da v njej vsaj formalno delujejo vsi enakopravno in enakovredno. V znanosti nihče nima pravice odločati avtoritarno, ampak gre zmeraj zgolj za soočanje argumentov, za katere ni pomembno, od kod izvirajo. Osnovno pravilo znanosti je, da je nova ideja del znanstvene vednosti šele, ko se ubrani pred vsemi relevantnimi protiargumenti in kritikami, ki jih lahko izreče kdorkoli. Prav zato, da lahko doseže vse potencialne kritike, mora biti znanstvena vednost tudi javno dostopna.

V konkretnem primeru konzorcija laboratorijev, ki se je spomladi leta 2003 spopadel z epidemijo Sarsa, se je kot ključno za hitro in učinkovito delo izkazalo prav vztrajanje pri popolni transparentnosti in izmenjavi spoznanj med vsemi sodelujočimi znanstveniki. Posamezen laboratorij nikakor ne bi zmogel v tako kratkem času raziskati bolezni in določiti njenega povzročitelja. Ker pa so si laboratoriji vse meritve in indice o možnih vzrokih bolezni neprestano izmenjevali in o vsaki malenkosti razpravljali preko videokonferenc, so pri raziskavah napredovali bistveno hitreje, kot bi, če bi delali ločeno. Vsak od sodelujočih je prispeval del k skupnim raziskovalnim naporom. Nekdo je posnel le dobre slike virusa pod elektronskim mikroskopom, a ker jih je takoj delil z vso skupnostjo, so jih drugi lahko preučili in izvedli nove študije, ki so hitro pripeljale do želenega cilja.

2.

Poskušajmo zdaj čim bolj jasno in preprosto opredeliti družbeno poslanstvo znanosti in univerze. Najbolj zgoščeno lahko znanost kot inštitucijo družbe definiramo kot učinkovit sistem, ki razločuje ideje na tiste, ki jim lahko zaupamo, in druge, ki našega zaupanja niso vredne. Tako, kot je sodstvo družbeni sistem za razreševanje sporov, je znanost sistem za vrednotenje idej. Pomen znanosti kot družbene inštitucije je, da s sistemom popolne odprtosti vsega znanja za argumentirano kritiko skrbi za kar se da zanesljivo sprotno vrednotenje novih hipotez. Znanost vzpostavi nekakšne kolektivne možgane, ki učinkovito vrednotijo nove ideje in jih spreminjajo v zanesljivo vednost, ki ji lahko zaupamo.

Kaj pa univerza? Podobno, kot znanost ustvarja in vrednoti znanje, univerza kot inštitucija družbe ustvarja in vrednoti strokovnjake. Znanost vrednoti ideje, univerza pa nasprotno vrednoti posameznike, ki lahko govorijo s stali-

šča vednosti oziroma stroke, za katero imajo »licenco« formalne izobrazbe in strokovnega naziva.

Če tako definiramo obe inštituciji, že iz same definicije sledi tudi, kdaj delujeta dobro in kdaj ne. Če zna znanost dobro razmejevati med pravo in zgolj navidezno vednostjo, potem deluje dobro. S časovnim zamikom se namreč zmeraj dokaj jasno in nazorno pokaže, katere teorije so zaupanja vredne in katere niso. Če znanost to vnaprej zanesljivo napove, potem je zaupanja vredna kot instanca, na katero lahko družba delegira skrb za vrednotenje idej.

Univerza pa nasprotno vrednoti sposobnosti konkretnih posameznikov, ne idej. Njeno družbeno poslanstvo kot inštitucije je, da vzdržuje hierarhijo kompetenc konkretnih ljudi. Odgovorna je za razmejevanje med strokovnjaki in nestrokovnjaki v posamezni vedi. Z ustreznimi strokovnimi nazivi mora opremiti tiste posameznike, ki so sposobni kompetentno govoriti s stališča stroke oziroma znanja, ki ga ima posamezna veda.

Univerza deluje dobro, ko hierarhija akademskih in strokovnih nazivov res odraža kompetence konkretnih ljudi, ki nosijo te nazive. Ko se ta hierarhija poruši in tisti, ki nimajo strokovnih in akademskih nazivov, bolje obvladajo določeno področje vednosti kot tisti z nazivi, zaide univerza v krizo. Prav tako je lahko vzrok za krizo tudi ne več ustrezna delitev znanja med posameznimi vedami.

Sistem znanosti kot inštitucije deluje tako, da enakopravno obravnava vse argumente, ne glede na to, kdo je njihov avtor. V tem smislu se bistveno razlikuje od univerze, ki vzpostavlja strokovno hierarhijo med posamezniki. V sami znanosti nasprotno ni nobene hierarhije posameznikov. Vsakdo lahko z argumenti sesuje teorijo kogarkoli drugega znanstvenika, naj bo to popoln začetnik ali velika znanstvena avtoriteta. Ime konkretnega posameznika vsaj za inštitucijo znanosti ni pomembno, pomembni so zgolj argumenti. Nasprotno pa je v okviru univerze ključen prav naziv in hierarhija. Vendar le, kolikor univerza neprestano skrbi, da hierarhija nazivov ustreza dejanskemu znanju in kompetencam ljudi, ki nosijo nazive.

Prav zaradi teh razhajanj v samem bistvu inštitucij znanosti in univerze, med obema inštitucijama odnos ni nujno harmoničen. V znanosti lahko nekdo brez kakršnega koli akademskega oziroma strokovnega naziva sesuje kako tezo največjega strokovnjaka, kot ga označuje univerza oziroma stroka. To ni nič nenavadnega in je povsem v skladu z inštitucijo znanosti. Znanost izhaja iz radikalne enakopravnosti vseh, ki so zmožni podajati argumentirana stališča. Za inštitucijo znanosti so pomembne zgolj teorije in argumenti. Vse naj bi se dogajalo na ravni soočenja argumentov. Znanost tako vsaj v idealu temelji zgolj

na avtoriteti argumenta, medtem ko je univerza sistem, ki skrbi za čim boljše konkretne avtoritete v obliki posameznikov, stališčem katerih lahko zaupamo.

Če še enkrat ponovimo bistvo. Proizvod univerze je hierarhija strokovnih nazivov, ki odražajo strokovne kompetence. Proizvod znanosti pa je znanje, ki mu lahko zaupamo. Znanost znanje proizvaja tako, da so vse njene teorije in hipoteze javno dostopne vsem, ki jih želijo kritizirati. Znanost kot inštitucija vzdržuje sistem, da lahko vsakdo, ki ima argumente, kritizira katero koli teorijo. Znanost je sistem, ki temelji prav na tej najbolj radikalno odprti argumentirani kritiki.

Nasprotno pa univerza temelji na sistemu, da tisti, ki neko področje vednosti že obvladajo, medse postopoma preko različnih stopenj sprejemajo nove kandidate. Prva taka stopnja je recimo diploma, nato pa si sledijo naslednje stopnje preko doktorata in učiteljskih nazivov, vse do akademije in uglednih akademskih nagrad, kot je recimo Nobelova nagrada. Bistvo univerze je, da se hierarhija pri njej vzpostavlja od zgoraj navzdol. To pomeni, da strokovnjaki medse sprejemajo nove strokovnjake, za katere menijo, da so zaupanja vredni.

Univerza in znanost kot družbeni inštituciji opravljajta za družbo pomembne storitve, izvajanje katerih ta nujno potrebuje za svoje delovanje. Znanost je po svojem bistvu inštitucija, kjer ne šteje nič drugega kot samo argument. Ni pomemben ne ugled in ne bogastvo, zgolj argumenti. Isto velja tudi za univerzo, kjer štejejo zgolj kompetence. Družbene storitve znanosti in univerze so po svoji naravi takšne, da jih sam trg ne more regulirati. Vsekakor pa ekonomija, da lahko dobro deluje, nujno potrebuje inštituciji znanosti in univerze. O tem ni dvoma.

Opredelitev obeh ključnih inštitucij znanja, ki smo jo pravkar opisali, nam pove tudi, kako naj družba vrednoti njuno uspešnost. Znanost deluje dobro, ko na dolgi rok zanesljivo vrednoti znanje oziroma odgovarja na vprašanja, na katera družba potrebuje odgovore. Podobno univerza učinkovito opravlja svoje družbeno poslanstvo, če so njeni podeljeni nazivi ves čas relevantni. Univerza mora skrbeti, da akademska oziroma strokovna hierarhija nazivov dejansko ustreza piramidi kompetenc posameznikov v posamezni vedi. Če pride do razhajanj med nazivi in dejanskimi sposobnostmi nosilcev nazivov, univerza izgubi svoj družbeni smisel in zaide v krizo.

Če je naenkrat preveč posameznikov z dejanskimi kompetencami zunaj hierarhije nazivov univerze, ali nimajo ustreznega mesta v tej simbolni hierarhiji, univerza oziroma stroka izgublja ugled in avtoriteto v družbi. Podobno tudi znanost zaide v krizo predvsem takrat, ko ne uspe več učinkovito izločati hipotez in teorij, ki so napačne, oziroma zaradi napačnih ocen in vrednotenj izloča

teorije, ki so dobre. Za inštituciji univerze in znanosti velja, da se njuna avtoriteta začne hitro krhati, če neprestano ne sledita lastnim kriterijem odličnosti.

3.

Zdaj pa se vrnimo še nazaj v preteklost in si oglejmo, kako lahko ti dve definiciji apliciramo na pomembne dogodke v razvoju znanosti in univerze.

Že od začetkov v enajstem in dvanajstem stoletju je bistvo univerze v podeljevanju univerzalnih potrdil o doseženi izobrazbi. Ta so v srednjem veku veljala univerzalno v vsem krščanskem svetu, oziroma po vsej Evropi, licenco za podeljevanje takšnih potrdil pa so posamezne univerze pridobile od papeža ali posvetnega vladarja posamezne dežele.[5] Že od samih začetkov univerza skrbi za hierarhijo strokovnih nazivov, ki pa so bili nekoč zelo preprosti in so veljali predvsem za učitelje, ki so dobili univerzalno licenco za poučevanje v šolah krščanskega sveta.[6]

Zgodovinar znanosti Steven Shapin je univerzo v njenih začetkih opredelil z naslednjimi besedami: »Pripadnost univerzi je strokovnjaka povezala s specifično hierarhično družbeno formo: za mojstra [profesorja] se je predpostavljalo, da obvlada korpus tradicionalnega znanja in skrbi za prenos svoje mojstrske veščine na naslednje generacije«.[7] Bistvo univerze je vseskozi v vzdrževanju hierarhije strokovnosti strokovnjakov.

V prvo veliko krizo je univerza zašla ob novoveški znanstveni revoluciji šestnajstega in sedemnajstega stoletja, ko se je pojavilo veliko novega znanja in veščin, ki jih univerza ni zmogla absorbirati. V bistvu je trajalo vse do velike Humboldtove reforme univerze konec osemnajstega in v začetku devetnajstega stoletja, da se je univerza dejansko prilagodila novi strukturi znanja in delitvi na posamezne vede, kot jih poznamo danes. Takrat je prišlo tudi do spoznanja, da se znanost in z njo strokovna vednost tako hitro razvija, da je na vrhu strokovne hierarhije lahko le nekdo, ki je hkrati aktiven raziskovalec.

V obdobju renesanse in razsvetljenstva se nove ideje nekaj stoletij niso rojevale na univerzah, ampak znotraj virtualne skupnosti intelektualcev, ki so si medsebojno izmenjevali obsežne razprave v obliki javnih pisem. Vzpostavila se je slavna pisemska mreža (*Respublica literaria*) za izmenjavo znanja in idej,

5 Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, 2004, str. 3.

6 Isto, str. 7.

7 Steven Shapin, »The man of science«, *The Cambridge history of science: Early Modern Science*, 2006, str. 184.

ki se je kasneje preoblikovala v sistem strokovnih revij. Izmenjava pisem je delovala kot pogovarjanje na daljavo, pisma so bila praviloma javna, podpisana in namenjena kroženju in publikaciji.

Nova skupnost učenjakov, ki so bili medsebojno povezani preko pisem, ni imela nacionalnih, rasnih, generacijskih in verskih omejitev. Vsi člani so bili enakopravni in zanje se je pričakovalo, da se bodo spoštljivo obnašali drug do drugega. »Pisemska republika ni priznavala nobenega razlikovanja glede na rojstvo, družbeni status, spol ali akademski naslov. […] Vsi člani so bili enakovredni.« Zraven je bil lahko vsakdo, ki je sprejel neformalna pravila.

V pismih so se uporabljale enake retorične spretnosti kot ob govorjenju, pri čemer se je vzpostavila forma javne besede, ki je temeljila na izmenjavi prijaznih besed, tudi če glede konkretnih idej ni bilo soglasja. Sočasno so se pojavile tiskane knjige, vendar te same po sebi še niso bile porok zanesljivosti vsega, kar je v njih pisalo. Inštitucija, ki je podeljevala avtoriteto posameznim idejam, ni bila tiskana knjiga, ampak skupnost znanstvenikov, ki je delovala prav na temelju izmenjave pisem oziroma kasneje strokovnih člankov.

Ključno pri pisemski mreži je bilo, da je znala ločiti zanesljivo od nezanesljivega znanja. Člani pisemske izmenjave so se medsebojno vrednotili in uvedli določena pravila preverjanja, na katerih je temeljilo zaupanje. Prav iz tega se je kasneje razvila znanstvena skupnost, ki nova odkritja vrednoti skozi mnenja in ocene kolegov (*peer review*).

Marca 1665 so pri britanski Kraljevi družbi začeli izdali tudi prvo znanstveno revijo. Šlo je za ključni trenutek v zgodovini znanosti, saj je bil temeljni namen revije, da nova znanstvena odkritja predstavi čim širšemu krogu ljudi. Urednik Henry Oldenburg, ki je bil hkrati tudi tajnik Royal Society, je kolege prepričal, naj javno objavljajo svoja odkritja, v zameno pa pridobijo družbeno priznanje, da so prav oni nekaj prvi odkrili. Kot pravi teoretik ekonomije znanosti Parta Dasgupta: »Če se izrazimo malo bolj dramatično: v znanosti je samo priznanje prvenstva že tudi nagrada.«

Načela, ki jih je Oldenburg vzpostavil kot urednik in donator zagonskih sredstev nove revije, so vključevala javno dostopnost objavljenega znanja in načelo strokovnega pregleda pred objavo. Vsak nov članek je namreč urednik poslal v oceno strokovnjakom, ki so imeli pregled nad posameznim področjem raziskav, in šele po njihovi pozitivni recenziji je besedilo sprejel v objavo. Načela znanstvenega poročanja, ki jih je sredi sedemnajstega stoletja vpeljal Oldenburg s sodelavci, veljajo še danes.

Vsi po vrsti se danes pritožujejo nad današnjimi poskusi reforme univerze in znanosti, ki poskuša krizo univerze reševati s pomočjo klasičnih menedžer-

skih ukrepov, kot so vpeljava sistema trga, korenčka in paličice, sistemov za spodbujanje produktivnosti ipd. Žal pa ti sistemi ne krepijo tega, kar je glavno poslanstvo univerze. Smisel univerze, kot smo videli, ni produkcija diplomantov, ampak skrb za obnavljanje in vzdrževanje hierarhije v stroki.

Kot vemo, se univerzitetna strokovna hierarhija lahko vzdržuje oziroma vzpostavi le tako, da so pravi posamezniki na pravih mestih v hierarhiji. Če sistem zaide v krizo, se je treba sanacije lotiti tako, da se na vrh postavi nesporne strokovne avtoritete po dejanskih kompetencah, ne po nazivih, ki so lahko ob prehudi krizi že zasajujoči. Hierarhija na univerzi se nato gradi od zgoraj navzdol. Če na vrhu ni vse urejeno, kot bi moralo biti, tudi nižje po hierarhiji zadeve ne bodo delovale, kot bi morale.

Za konec pokomentirajmo še pojem »avtonomija univerze«, ki se danes veliko omenja. Akademsko avtonomijo razumemo v smislu, da je univerza avtonomna pri vzpostavljanju in vzdrževanju strokovne hierarhije konkretnih posameznikov. Ko pa se ta hierarhija enkrat poruši, se njeni ostanki nikakor ne morejo sklicevati na avtonomijo. Takrat mora posredovati družba od zunaj in na vrh spet postaviti nesporne strokovne avtoritete, ki na novo vzpostavijo hierarhijo.

Bibliografija

Dasgupta, P., in P. A David, »Toward a new economics of science«, *Science Bought and Sold: Essays in the Economics of Science*, 2002, str. 219–244.

Grendler, Paul F, *The Universities of the Italian Renaissance*, The Johns Hopkins University Press, 2004.

Johnson, Steven, *Where Good Ideas Come From: The Natural History of Innovation*, 1. iz., Riverhead Hardcover, 2010.

McNeely, Ian F., in Lisa Wolverton, *Reinventing Knowledge: From Alexandria to the Internet*, W.W. Norton & Co., 2009.

Shapin, Steven, »The man of science«, *The Cambridge history of science: Early Modern Science*, 2006, str. 179–191.

Stöh, K., »A multicentre collaboration to investigate the cause of severe acute respiratory syndrome«, *Lancet* 361, št. 9370 (maj 17, 2003), str. 1730–1733.

Surowiecki, James, *The Wisdom of Crowds*, Anchor, 2005.

Bernard Nežmah

HUMANISTIKA KOT POČELO MEDIJSKE SVOBODE

Prva spontana misel ob povezavi pojmov svoboda in mediji napotuje na omejevanje, samocenzuro in cenzuro. Na eni strani torej novinar, ki bi rad svobodno pisal, na drugi pa urednik, lastnik ali nekoč javni tožilec, ki mu to svobodo onemogočajo. Razvita oblika cenzure je samocenzura, v kateri se cenzor preseli v pisca samega, saj ta že med snovanjem prispevka razmišlja, katere vsebine ali poudarki bi utegnili vznejevoljiti urednika oz. lastnika. Zato je samocenzura celo radikalnejša oblika omejevanja svobode kot sama cenzura.

France Prešeren je npr. napisal »Zdravljico«, ki jo je dobil v presojo dunajski cenzor France Miklošič. Ta je prečrtal eno kitico kot nedopustno in ko je bil s to sodbo seznanjen pesnik Prešeren, je »Zdravljico« preprosto izdal okrnjeno, brez cenzuriranih verzov. Rezultat cenzure je bil resda omejevanje svobode izražanja, vendar avtor kot persona ni bil cenzuriran. Sam je lahko pisal svobodno, nato pa je cenzor odločal, kolikšen del njegove svobode bo objavljen. Ta odprti princip cenzure ni bil kastracijski za pisca. Za Prešerna literarna zgodovina ne ugotavlja, da bi zavoljo Kopitarjeve in Miklošičeve cenzure ne mogel izraziti svojega pesniškega genija. Še več, pesnik kot objekt cenzure je pisal celo pesmi, v katerih se je norčeval iz cenzorja, kot v verzu: »Le čevlje sodi naj Kopitar«.

Samocenzura, kot je bila uveljavljena v jugoslovanski partijski dobi, v nekoliko predrugačeni obliki pa vztraja tudi v modernem slovenskem novinarstvu in seveda tudi v svetovnem, pa preoblikuje avtorja oziroma novinarja kot takega. Novinar prilagodi svoje pisanje željam urednika, za kar bo nagrajen bodisi z ohranitvijo službe ali bo morda deležen celo dodatnih denarnih in

kariernih nagrad. Toda tak princip spremeni samo izhodišče njegovega dela. Sveta okoli sebe ne gleda iz perspektive interesa javnosti, solidarnosti, dogodkov več ne poskuša razumeti v njihovi biti, kot novinar je preprosto izstopil iz svobode.

Čeravno je samocenzuro najlažje opredmetiti v času enopartijskega režima, je po svoji strukturi bolj univerzalna. A obenem tudi manj vidna. O posegih cenzure govorijo sodne odločbe, kdaj prazni listi v časopisu, umaknjene televizijske oddaje, protestirajo cenzurirani avtorji. A s tem cenzura ne ostaja več interni notranji dogodek v mediju, temveč dobi status topike javnosti. O cenzurnem posegu se govori, vznikajo protesti, podpore novinarjem, mednarodne organizacije za svobodo izražanja beležijo tovrstne incidente. Cenzura tako ni več intimno dualno razmerje med cenzorjem in piscem, ampak transparentni spopad, v katerem sodeluje tudi javnost, ki se lahko skupaj z avtorji bojuje za svobodo medijev.

Skratka, cenzura implicira možnost boriti se za svobodo, dobiti množično podporo, od tod tudi vznika pojem svobode kot družbene vrednote. Po drugi strani pa se samocenzura vnaprej odreka borbi za svobodo in vsem potencialnim podpornikom. Koncept cenzure izhaja iz omejevanja svobode, toda v zadnji instanci lahko rečemo, da je cenzura definirana ravno v odnosu do svobode. Medtem ko se samocenzura umika s področja svobode.

Toda pojma cenzura in samocenzura sta sorodna v tipu antagonizma, kjer se akter, novinar oziroma pisec sooča z zunanjo omejitvijo, ko njegova svoboda zadene ob zunanjo mejo, ki jo bodisi poskuša prestopiti bodisi se ji preda, v obeh primerih pa ve, od kod prihaja omejitev njegove svobode.

Preskočimo sedaj na drugačno področje svobode v medijih. Na čas vojne, ki je definitivni čas ukinjanja svobod. Izberimo torej trenutek, ko se je končala druga svetovna vojna na Slovenskem. V političnem in pravnem smislu najdemo vrsto argumetnov, ki oporekajo, da bi povojno obdobje sploh opredelili kot dobo svobode. Pa vendar velja skozi žurnalizem premisliti tragično usodo vrnjenih domobrancev.

Kako so torej mediji poročali o britanski predaji vojnih ujetnikov? Na ravni dogodka je šlo za kolosalni premik, ki ga je zajel tudi *Slovenski poročevalec*. Zadnjega maja in drugega junija je poročal o faktu, da je konec maja prispel iz Celovca v Škofjo Loko prvi transport, takoj za njim pa v Kranj še transport 1.580 belogardistov. Če odmislimo vrednostno opredelitev, da so bili ujetniki vnaprej ožigosani kot zločinci, se je časnik ukvarjal z izjemno relevantnim dejstvom, ki ga ni zanikal niti ne spregledal. Toda, to je bilo tudi poslednje omenjanje večtisočglave skupine vojnih ujetnikov. Časniki jih odtlej niso več

omenjali, ne njihove usode ne, denimo, »pravične« kazni, kot je bila za partijsko oblast njihova eksekucija v Kočevskem rogu. Do Kocbekovega intervjuja sredi sedemdesetih ni bila v časnikih, dostopnih v Sloveniji, omenjena njihova usoda. Šele 40 let po izvršenem dogodku so mediji prinesli posredno poročilo o množičnih pobojih.[1]

Ozrimo se na zgodovino z očmi povojnih partijskih novinarjev. So oni razumeli svoj molk o povojnih pobojih kot posledico nesvobode? Je bila v njihovem novinarskem početju želja, da sledijo usodi zajetih domobrancev? Želja, da bi verno popisali usodo več kot 10.000 izginulih ljudi?

Utemeljeno lahko sklepamo, da njihovo neporočanje ni bila posledica niti zunanje cenzure niti samocenzure. Zanje ujeti domobranci niso imeli statusa državljanov, ki bi imeli kakšne pravice. Niti pravice, da so usmrčeni po sojenju. Njihova svoboda je bila torej, da ne omenjajo nesvobode drugih. Toda, ali je to sploh še svoboda govora oziroma, bolj natančno, svoboda molka?

Če vzamemo nacistično Nemčijo: ali lahko postavimo, da je to dežela svobode nacistov in ne svobode Judov in Romov? Ali, da je bila apartheidna Južna Afrika kraj svobode belcev?

Ali še bolj radikalno: ali je svoboda to, da lahko drugemu vzamem življenje in s tem tudi svobodo?

Neizbežni sklep je torej, da ni le ene svobode, ampak več svobod, ki hkrati soobstajajo. Ni svobode v ednini, svoboda nastopa samo v množini. Šele seštevek več svobod je pogoj, da lahko govorimo o družbi, ki ima za vrednoto svobodo.

Čas vojne je specifičen, zato si poglejmo še ameriški primer med drugo svetovno vojno. Torej državo, ki je bila udeleženec vojne, ki pa z izjemo Pearl Harborja ni potekala na njenem ozemlju. Kjer so torej časniki izhajali v miru.

Kako so ameriški dnevniki poročali o holokavstu? Ko je njihova vojska osvobodila koncentracijska taborišča, je bila osupla in šokirana. Takšne morije vojaki niso pričakovali.

Svetovna agencija za raziskovanje javnega mnenja Galup je 4. decembra 1944 spraševala, če verjamete, da je bilo od začetka vojne ubitih 2 milijona Judov: 76 odstotkov vprašanih je reklo da, 12 odstotkov jih je menilo, da so to le govorice, medtem ko jih 12 ni imelo mnenja. Toda, ko so te, ki so verjeli v holokavst, vprašali, koliko približno je bilo ubitih, jih je le 6 odstotkov navedlo številko med 2 in 6 milijoni.[2]

1 9. maja 1975 so *Naši razgledi* ponatisnili intervju s Kocbekom iz knjige *Edvard Kocbek: pričevalec našega časa*, ki sta jo l. 1975 v Trstu izdala Boris Pahor in Lojze Rebula.

2 Shapiro 2003: 56.

Zakaj so celo Američani, ki so imeli svobodni tisk med drugo vojno, tako malo vedeli o resnici holokavsta?

O tem je Robert Moses Shapiro leta 2003 napisal knjigo z naslovom *Why Didn't The Press Shout? American and International Journalism During the Holocaust*.

Kdaj so ameriški bralci prvič prebrali v časnikih, da nacisti izvajajo sistematično izničenje judovskega naroda?

25. novembra 1942 je *New York Herald Tribune* prvi objavil članek, da je izdal Hitler povelje za poboj 4 milijonov Judov. Članek, ob katerem bodo bralci osupli, pretreseni in zgroženi. Toda, kako da so bili ameriški osvoboditelji koncentracijskih taborišč šokirani, ko so na lastne oči videli rezultat holokavsta?

Članek v *New York Herald Tribunu* ni bil dobesedno tak, kot sem ga navedel. Naslovljen je bil takole: »Wise says Hitler has Ordered 4,000.000 Jews slain in 1942«.[3]

Kdo pa je ta bil ta Wise? – Predsednik Ameriškega judovskega kongresa, ki je imel dan pred tem tiskovno konferenco, na kateri je objavil to vest.

Časnik besed o holokavstu ni postavil kot dejstvo, ampak jih je pripisal viru, torej predsedniku judovskega kongresa. A zakaj ta skepsa? Izvira iz profesionalne korektnosti, po kateri je vesti potrebno pripisati izvor? Kaj je manjkalo trditvi predsednika ameriškega kongresa, da bi postala factum? Eyewitness oziroma očividec. Toda Wise se je skliceval tudi na pričevanje Jana Karskega. Karski je bil član poljskega osvobodilnega gibanja, ki je uspel priti v varšavski geto, bil priča množičnim pobojem v taborišču Belzec in potem uspel priti v London, kjer je poročal britanski vladi.[4] Zakaj ameriški mediji torej niso verjeli Wisu? Ker bi bili v sebi antisemitski?

Leto kasneje je prišel Karski v Washington, kjer je osebno poročal predsedniku Rooseveltu, nato pa se je srečal še z vrhovnim sodnikom Felixem Frankfurterjem, kateremu je povedal o množičnem iztrebljanju Judov. Frankfurter je bil sam Jud, katerega družina je emigrirala iz Avstrije na začetku stoletja. Toda Karskemu ni verjel. Ko je Karski protestiral, češ da govori resnico, mu je Frankfurter odgovoril, da ne misli, da laže, ampak da je sporočilo tako grozljivo, da ne more verjeti, da bi se lahko kaj takega dogajalo.[5]

Če se vrnemo v leto 1942 in k prvi omembi holokavsta. Ameriški časniki so povzemali tiskovno konferenco Wisa. Nekateri, kot *New York Harald Tribune*,

3 Ibid., 45.
4 Weil 2010: 9–13.
5 Shapiro 2003: 53.

so jo objavili na prvi strani, večina pa jo je postavila na notranjih straneh. *Washington Post* jo je objavil na strani šest, *Los Angeles Times* na drugi, *Baltimore Sun* na tretji, *New York Times* na strani deset, *Atlanta Constitution* na strani dvajset, skupaj z reklamami in voznim redom vlakov. Spet nekateri pa o njej sploh niso poročali: *Kansas City Star* in CBS ter NBC.[6] Čeprav je Bela hiša potrdila avtentičnost, so mediji zgodbo jemali kot sporočeno iz judovskih krogov, ki so le ena izmed vpletenih strani. Kot taka je bila manj vredna zaupanja kot iz nezainteresirane strani.

Predstavljajmo si torej učinek, ko tako grozljiva zgodba konča kot osamljena kolona v obsežnem časniku. Za medije so bila bolj krucialna sporočila s fronte na Pacifiku in v Afriki.

Tudi za ameriško vlado. Po evidentnih dokazih je leta 1944 Ameriški judovski kongres zahteval od ameriške vlade, da bombardira Auschwitz. Na dan so takrat pobijali po 12.000 madžarskih Judov. Zahtevo je v dokumetnu zavrnil pomočnik obrambnega minsitra, ki je zapisal, da bi tako bombardiranje lahko še bolj razdražilo naciste in zaključil, da je najboljša pomoč Judom, da zavezniki zmagajo v vojni.[7]

Toda, ali so potem mediji nehali poročati o holokavstu? Shapiro v svoji študiji ugotavlja, da je *New York Times* od septembra 1939 do maja 1945 objavil kar 1.147 člankov o usodi Judov pod nacizmom. Detajle smrti, vlakov smrti, plinskih celic …[8]

Zakaj torej holokavst ni dobil statusa splošno sprejetega dejstva?

Študija ugotavlja, da usoda Judov nikoli ni bila osrednja tema časnika. Vojna v Evropi je trajala 2.077 dni, a nikoli ni bila osrednja tema naslovnice. Na naslovnih straneh se je v šestih letih pojavila samo 24-krat, nikoli pa ni vztrajala več dni zaporedoma.[9] Avtorjev sklep je, da Američani niso te informacije nikoli dobili tako napisane in postavljene, da bi jo lahko v popolnosti sprejeli in jo interiorizirali.

Članki o judovski usodi so se pojavljali sporadično na nekaj dni, večinoma v nekaj stolpcih na notranjih straneh, ki so bili postavljeni med drugih 30 zgodb. Problem ni bil, da si bralci ne bi mogli ustvariti slike, kaj se dogaja, temveč v tem, da ni bilo samoumevnsoti, po kateri bi se bralci fokusirali na te članke. V šestih letih vojne je NYT objavil le 16 uredniških komentarjev o dogajanju z Judi, objavil pa je v tem času 17.000 komentarjev. 0.09 odstotka

6 Lipstadt 1986: 181.
7 Shapiro 2003: 46.
8 Ibid., 52.
9 Ibid., 54–55.

jih je bilo posvečenih Judom. Ko je pisal o žrtvah, jih je omenjal skupaj s Čehi, Poljaki, Francozi, Norvežani.[10]

Osrednji ameriški časopis NYT ni smatral holokavsta kot tako pomembnega dogajanja, da bi o njem pisal iz dneva v dan na naslovnicah. NYT je o holokavstu povedal sicer vse, tudi dodal konkretne zgodbe, toda holokavsta ni postavil kot osrednjega fenomena. Ni informiral bralcev skozi umestitev člankov, skozi naslove, skozi komentarje. Njegov rezultat je bil, da večina Američanov navzlic tisočem člankom ni vedela o holokavstu.

»Ni dovolj pokriti dogodek in prinesti dejstva pred publiko. Če se je tako silno dejstvo, kot je poboj 6 milijonov Judov, tako lahko izgubilo sredi časopisa, kako lahko je preglasiti manj usodna dejstva«.[11]

Vednost torej ne izhaja samo iz širjenja vesti, vednost izhaja iz tega, kako so vesti predstavljene. Toda ne zadošča le vedenje, ampak tudi proces spominjanja. Trivializacija katastrofe razbarva to, kar smo vedeli. Čisti primer prinaša razprava v Spodnjem domu britanskega parlamenta, ki je 2. marca 1944 sklepal o fondu za 20 milijonov razseljenih oseb v Evropi. Zatem je prišlo poročilo tajnega judovskega komiteja na Poljskem, ki je poročalo, da se je v zadnjem mesecu njihovo število znižalo od 250.000 na 50.000, nato pa so parlamentarci odločali o 4000 funtov veliki pomoči uradu Rdečega križa v Šanghaju.[12]

Ameriški tisk in NYT sta študijski primer, kako nemočna je novinarska svoboda govora, če jo dozira uredniška politika. Italijanski filozof Rovatti je v predavanju v Ljubljani opisal fenomen berlusconizacije, ki znotraj svojih medijev niti ne širi zgolj enoumja, dopušča celo tudi kritične prispevke, vendar v malem številu in na omejenih mestih. To je moderni način, ko v kontekstu hiperinformiranosti postaviš tudi kritičen članek, ne da bi ta sam po sebi lahko ogrozil vladajočo ideologijo. Pri čemer pa zdaj ne moremo govoriti o diktaturi in totalitarizmu, ki sploh ne dopuščata nasprotnih mnenj kot legitimnih.

Naj se na koncu osredotočim še na en aspekt svobode medijev. Če uporabim distinkcijo, ki jo je tako učinkovito navedel kolega Brane Senegačnik, med svobodo, ki zadeva transgresijo, in svobodo transcendence, sem doslej govoril o medijski svobodi kot svobodi trangresije: ko novinarjeva beseda zadeva ob zunanje meje, ki jih postavljajo bodisi uredniki, lastniki, politične oblasti ali pravosodje.

Ali ima torej transcendenca svoje mesto tudi v novinarstvu? Tu ne mislim na morebitne religiozne drže novinarjev, ampak na vprašanje odprtosti do spoznanja.

10 Ibid., 70–71.
11 Ibid., 73–74.
12 Ibid., 74.

Kot primer vzemimo poplave v jeseni 2010. Časnikarji so verno poročali, prinašali posnetke, fotografije in pripovedi o človeških in stavbenih žrtvah povodnji. Toda takoj zatem so si postavljali seveda relevantno vprašanje: »Zakaj je prišlo do poplav?« Nato smo prebirali mnenja županov, ki so denimo trdili, da so krive neučinkovite državne uredbe. Eden izmed županov je kot krivca razglasil kar krajane sosednje občine, ki so na referendumu glasovali proti graditvi vodnih zadrževalnikov, ki naj bi preprečili nadaljnje razlitje voda v glavnem mestu. Županski protikandidati so poantirali, da so odgovorni župani, ker niso poskrbeli za čiščenje odtočnih jarkov, vodnih brežin in strug kanalov in rek.

Skratka, novinarski članki so se gibali v smeri iskanja alternativne poti, kako bi lahko živeli tako kot doslej, le da bi nas poplave obšle. Kaj vse bi bilo treba dograditi, da bi človeška naselja ne prizadela več poplava.

Novinarji so za izhodišče vzeli antropocentrično perspektivo, njihov miselni angažma pa je šel v smeri iskanja političnih, urbanističnih in kdaj celo hidroloških sogovornikov. Izjema je bilo nekaj nastopov okoljevarstvenika Antona Komata, ki je dobil kdaj kakšno TV-minutko, v kateri je skušal pojasniti dvoje: da bi celo potencionalno veliki kanali sicer lahko omejili poplave, ves rezultat pa bi bil, da bi v deželo pripeljali suše. Kako? Enostavno: vodo bi na hitro pognali prek strug rek v sosednje države, ne da bi ji dali možnost, da ponikne na Slovenskem in s tem polni podtalnico.

Jasen nastavek za nadaljnje razmišljanje pa predstavlja tudi pomisel, da bi človek preprosto odšel do stolpnic na Viču, ki so bile zalite, saj je pet metrov mimo njih tekel hudournik, ki bi moral sprožiti enostavno refleksijo? Zdaj tako silen tok, še teden dni nazaj pa neznaten potoček, ki teče idilično mimo stanovanjske soseske?

Kje je tu kratek stik? – V pogledu, da je bit potočka le v njegovi žuboreči idiličnosti, ne pa da je sposoben prerasti v deročo reko.

Poplave bi morale napeljati na razmišljanje o sodobnem človeku, ki živi v mestu skupaj s potokom, ne da bi poznal naravo svojega soseda. Človek ima s padavinami dnevni odnos, saj vseskozi sledi vremenskim napovedim, poslušajoč, kdaj bo dež, kdaj bo sneg, kdaj pasje vročine. Toda odnos do narave skozi vremenske napovedi je čisto instrumentalen, zadeva le človekovo skrb, kako oblečen in opravljen naj se upre zakonom narave oziroma v najboljšem primeru prilagodi napovedi: danes bo čudovit dan, ki ga velja izkoristiti z odhodom v prirodo.

Običajni človek je skozi šolski pouk narave in biologije solidno izobražen v poznavanju prirode, toda ni sposoben percipirati padavin in poplav v avto-

nomnosti narave. Ni si sposoben zastaviti vprašanja: zakaj mediji ne poročajo o poplavah Cerkniškega jezera? Preprosto: tamkajšnji domačini poznajo svoje presihajoče jezero. Staroste točno vedo, do kod je v zgodovini že poplavilo, kakšne moči je sposobno. In zato ga spoštujejo v tem, da ne gradijo naselij v njegovem dometu.

Na Slovenskem sicer ne bo človeka, ki bi s srcem ne branil biotske raznovrstnosti sveta, to pa ne bo imelo vpliva, da bi nasprotoval pozidavi in krčitvi bližnjih gozdov ali močvirij.

V medijih tudi ne boste zasledili dominantnih razmišljanj o vplivu gradnje avtocest, cest, asfaltiranih dvorišč hipermarketov, razraščanju skladišč in betonskih naselij. Namreč iz vseh teh površin voda ne more več pronicati v tla, ampak jo je treba odpeljati v kanale in odtoke. Ta spoznanja omogočajo percepcijo, da je človek sostanovalec dreves, voda, skratka narave, ne pa njihov gospodar, ki jih krči in prestavlja po svoji volji.

Narave nam v zadnji instanci niti ni treba braniti, vsakič udari nazaj, zdaj s poplavo, drugič se oglasi z islandskim ognjenikom, ki ohromi letalski promet, in pri tem sporoča, da v urejanju sveta nanjo pozabljajo.

Če se vrnemo k svobodi in medijem. Zakaj novinarji v največji večini ne pišejo o teh aspektih?

V dosedanjih izkušnjah in šolah se s tem fenomenom pač niso srečali. Če žurnalizem pod medijsko svobodo takoj razume svobodo do zakonov in sil, ki jim prepovedujejo, da bi to, kar vedo, izrekli, je pred svobodo do spoznanja nemočen. Sposoben je transgresije, ne pa transcendence svobode po Senegačniku.

A tu velja postaviti temeljno vprašanje: kako je sploh mogoča svoboda v obliki transcendence? Predpogoj je seveda odprtost za drugačnost, nekaj Sokratovega »vem, da nič ne vem«, ki človeku odvzame napuh vsevednosti in mu omogoči, da igrivo in radovedno prisluhne stvarem, o katerih poprej sploh ni mislil, ali pa jih je percipiral iz drugačnih perspektiv.

Odprtost za misel o drugačnosti pa ni nekaj, kar lahko postavimo kot program, nasvet ali kot zahtevo. Prihaja namreč iz humanistike, ki jo mislim kot kulturo bivanja, katere značilnost je permanentno prebiranje knjig, tako študij kot leposlovja. Ne le v času do diplome ali doktorata, temveč kot modus vivendi. Humanist bo pripravljen ob vsakem dogodku preiti prek medijskih poročanj in bo segel po knjižnem čtivu, ki obravnava enake ali podobne fenomene, v zgodovini ali na drugem koncu sveta. Značilnost humanista ni le to, da sam poseduje mnoge vednosti, temveč njegova odprtost, torej svoboda, da išče poglobljena razumevanja stvari samih.

Humanistika je zato predpogoj za vznik medijske svobode, ki presega transgresije zakona.

Naj zaključim z momentom iz dokumentarnega filma o francoskem režiserju Françoisu Truffautu. Na vprašanje, kateri način bivanja ga gradi kot takega, je novovaloski cineast pojasnil: vsak teden si ogledam tri filme in preberem tri knjige.

Bibliografija

Geister, Iztok (2010): *Narava, kot jo vidi narava*, Koper: Zavod za favnistiko.

Komat, Anton (2008): *Simbiotski človek*, Domžale: samozaložba.

Konjar, Viktor (1995): *Bil je horuk v nove čase*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Lipstadt, Deborah E. (1986): *Beyond Belief: The American Press and the Coming of the Holocaust 1933–1945*, New York: The Free Press.

Naess, Arne (2008): *Ecologie, communauté et style de vie*, Paris: Editions MF.

Nežmah, Bernard (1998): »Esej o zgodovini izražanja v množičnih medijih v osemdesetih«, v: Jančar, Drago (ur.), *Temna stran meseca: kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945–1990: zbornik člankov in dokumentov*, Ljubljana: Nova revija, str. 365–374.

Omerza, Igor (2010): *Edvard Kocbek – osebni dosje št. 584*, Ljubljana: Založba Karantanija.

Pahor, Boris in Rebula, Lojze (1975): *Edvard Kocbek: pričevalec našega časa*, Trst: Zaliv.

Shapiro, Robert Moses (2003): *Why Didn't The Press Shout? American & International Journalism During the Holocaust*, Jersey City: Yeshica University Press. *Slovenska kronika XIX. stoletja: 1800–1860*, Ljubljana: Nova revija, 2001. *Slovenski poročevalec*, maj-junij 1945.

Weil, Claude (2010): »Les Alliés ont-ils abandonné les jiufs?«, *Le Nouvel Observateur*, 4-10 mars 2010, str. 9–13.

Rok Svetlič

UKRIVLJENOST HERMENEVTIČNEGA PROSTORA IN SVOBODE BESEDE

Eden največjih izzivov filozofskemu mišljenju je v tem, da zmore razlikovati tudi v situaciji, kjer se laičnemu opazovalcu zdi, da ni nobenega razloga za razlikovaje. To je le modus tradicionalne dolžnosti filozofije, narediti vidno tisto, kar se po svoji naravi skriva. Pričujoč sestavek se posveča prikazu anomalij na področju svobode besede pri nas, ki v veliki meri izvirajo iz prikritega součinkovanja dveh, med seboj izključujočih se vrst normativnosti. Ena od njih je povsem nezdružljiva z izhodišči demokratičnega koncepta sobivanja in učinkuje kot črna luknja, objekt z brezmejno veliko maso, okoli katerega se deformira horizont vpovedovanja. Zaradi te deformacije ni mogoče ubesediti cele vrste fenomenov, kar javni besedi jemlje zmožnost, da funkcionira kot orientacijska referenca demokratičnega sobivanja.

Kadar se govori o problemu svobode besede, navadno najprej pomislimo na zunanji poseg vanjo, na omejevanje. Taka intervencija spremeni tok izmenjave mnenj, ki bi se spontano odvil drugače. Najbolj radikalno obliko zunanjega omejevanja svobode besede imenujemo cenzura in ima lahko različno (politično, kapitalsko) poreklo. Četudi se sčasoma zunanji pritiski ponotranjijo in začnejo nastopati kot avtocenzura, je tovrstna omejitev besede še vedno zunanja: ne izhaja iz narave diskurza samega, pač pa iz heterogenih vzrokov. Na tem mestu se bomo, nasprotno, posvetili imanentnim vzrokom za okrnjenost svobode besede. Pozorni bomo na mnogo bolj zahrbtne ovire, ki se jih ne da izolirati kot konkretne intervencije, pritiska, izsiljevanja itd.

Izhajamo iz tega, da tudi ob predpostavki popolne odsotnost vseh zunanjih omejitev svobode besede, še vedno ni zagotovljeno, da se le-ta razvije v njeni

polni zmožnosti. Že na tem mestu je jasno, da nas zanima drug pojem svobode, ko je formalno določilo biti-ne-oviran. Namesto na moralno-politični ravni, bomo problem svobode besede analizirali na ontološko-eksistencialni ravni. Svoboda nas bo zanimala kot način biti dejavnega udeleženca demokratične politične kulture. Videli bomo, da za svobodo besede ne zadostuje zgolj 1) obstoj kvalitetnih akterjev, ki želijo inicirati relevantno diskusijo ter 2) odsotnost zunanjih omejitev, tj. cenzure, ki bi zamejila spontani proces sporazumevanja. Zato tisti pristopi k problematiki, ki se posvečajo zgolj zunanjim omejitvam – čeprav ne dvomimo v koristnost takih raziskav – ostajajo privativni.

Hermenevtične predpostavke svobode besede

Tisto, kar izrisujejo uvodni odstavki na ravni intuicije, je potrebno razložiti v filozofski analizi. Na tem mestu se obračamo na filozofsko hermenevtiko, na vedo, ki raziskuje mehanizme razumevanja kot takega. Njeno temeljno spoznanje je uvid, da procesa razumevanja ni mogoče pojmovati zgolj kot komunikacijo, kot prenosa informacij od ene osebe na drugo. Povedano v računalniškem žargonu, razumevanje ni pretok podatkov z enega pomnilnega diska na drugega. Taka predstava spregleduje okoliščino, da prejemnik sporočila, ki ga tradicionalno vidimo kot pasivno komponento razumevanja, ni nič manj aktiven, kot avtor sporočila, tj. »aktivna« stran sporočanja. H. G. Gadamer izpostavlja, da je neizogibno, »*… da mora biti prepuščeno sprejemniku, kaj bo napravil iz tega, kar je pred njim. En način razumevanje tvorbe ni tedaj nič manj legitimen od drugega.*«[1]

Tisto, s čimer naslovnik dejavno vstopa v proces razumevanja, je njegovo pred-razumetje tematike. Pred-razumetje je medij, v katerem se razumetje izvrši. Odpira prostor, ki ga označujemo z metaforo horizonta, oz. obzorja. Obzorje je tisto, kar hkrati sprošča in zastira, omogoča in zamejuje.[2] Če se vzpnemo na hrib, se pred nami odpre obzorje. To nam omogoči, da lahko nekaj vidimo, ugledamo, izkusimo. Hkrati pa določena vzpetina nudi zgolj določen pogled, kar domet našega izkustva zamejuje. Če se dogodi nekaj, kar je izven vidnega polja, ki ga razpira to obzorje, za nas ni spoznavno. **R. Turnher** zgoščeno povzame: »*Tisto, na kar je postala hermenevtika na njeni poti najprej pozorna, je odločilna vloga pred-razumetja v vseh razumevanjih. S tem povezano je odkritje, da se razumevanje giblje v krogu. Kaj je s tem mišljeno? Vselej*

1 H. G. Gadamer: *Resnica in metoda*, Labirinti, Ljubljana 2001, str. 88.

2 »*Vsaka sedanjost/navzočnost (Gegenwart) ima svoje meje. Pojem situacije določamo ravno s tem, da pomeni stojišče, ki omejuje možnosti gledanja. K pojmu situacije zato bistveno spada pojem horizonta. Horizont je vidni krog, ki zajema in vključuje vse to, kar je vidno s kake točke.*« (H. G. Gadamer: *Resnica in metoda*, Labirinti, Ljubljana 2001, str. 251)

razumemo v okvirih horizonta, ki je bil skozi naše pred-razumetje zarisan. Naše pred-razumetje odloča o tem, kaj se nam pripusti razumeti.«[3]

Če povedano prenesemo na problem svobode besede, to pomeni, da brez minimalne resonance med vsebino sporočila in pred-razumetjem te vsebine, ki ga ima naslovnik, sporočilo ne bo razumljeno. Ali bo potvorjeno. Pred-razumetje ni eno samo, vsak človek razpolaga z več horizonti za različne fenomene. V javnih diskusijah so pred-razumetja organizirana okoli gostišč, ki jih lahko po zgledu argumentativne teorije imenujemo *toposi*. V vpovedovanju imajo toposi status *premise maior*, ki nekemu sporočilu podeli njegovo prepričljivost. Če želimo denimo obsoditi neavtoriziran vstop policije v zasebne prostore, potrebujemo veljaven topos, npr. načelo nedotakljivosti človekovega dostojanstva. Če med sogovorniki ni skupne predstave, skupnega horizonta, ki ga predstavlja načelo nedotakljivosti človekovega dostojanstva (ali kakšno drugo načelo), je nekoga nemogoče prepričati, da je tako dejanje potrebno obsoditi.

Sedaj lahko zapišemo tezo, ki želimo nadaljevanju tega prispevka verificirati: svoboda besede pri nas je sistemsko zamejena (tudi če damo probleme neuravnoteženega medijskega prostora na stran) zaradi tega, ker so še vedno veljavni toposi, ki so povsem nezdružljivi s konceptom demokratične skupnosti. Ti toposi delujejo na drugačen način kot demokratični, imajo večjo gravitacijo in zaradi tega deformirajo prostor, v katerem se dogaja argumentativni proces tako, da je onemogočena zaznava ali primerna presoja cele vrste fenomenov.

2) Dve vrsti toposov

Dinamika javne diskusije je zavezana k iskanju prepričljivosti. Natančno opazovanje ustroja javnih diskusij pri nas odkrije, da se dinamika upovedovanja naslanja na dve, povsem različni vrsti argumentativnih toposov. Prvo skupino tvori tisto, kar lahko imenujemo vrhovne vrednote (temeljna načela delovanja oblasti, človekove pravice itd.). Drugo skupino tvorijo izrazi specifičnega svetovnega nazora, lahko rečemo tudi, politična veroizpoved. Prvi toposi izražajo zavezo do tega sveta, tukaj in zdaj. Drugi zavezo do nekega drugega sveta, ki mora šele priti. Primer prvih: nedotakljivost življenja, človekovo dostojanstvo itd. Primer drugih: brezrazredna družba, v kateri bodo vse krivice strukturno onemogočene.

V diskusijah, ki jih izzove pereča problematika (npr. brezposelnost, erozija pravne države itd.), je moč uporabiti obe skupini toposov. Druga skupina

3 R. Turnher: *Hermenevtika kot metoda in izvrševanje*, v: Phainomena 55-65, Ljubljana 2006, str. 6–7.

toposov ima celo svojevrstno prednost, ki jo bomo analizirali v 3. poglavju. Ključno je, da lahko zgolj toposi iz prve skupine opravljajo temeljno nalogo javne besede, to je iskanje praktične orientacije neke skupnosti. Za demokratično življenje je značilno, da na ta vprašanja ni mogoče odgovoriti enkrat za vselej. Ni naključno, da je razmah demokracije v 20. stoletju sovpadel z renesanso Aristotelove praktične filozofije, zlasti z njegovim konceptom praktične racionalnosti, *phronesis*. Za razliko od znanosti, ki se ukvarja z večnim in kjer je možno eno, za vselej veljavno spoznanje,[4] je predmet politike po svoji naravi fluiden. V takem okolju se potrebna drugačna vrsta racionalnosti, *phronesis*, ki se »*… ukvarja s tistimi skrajnimi mejami, ki jih ni mogoče doseči s pomočjo znanosti* (*episteme*), *ampak le po zaznavanju.*«

Demokratično politično življenje je izvorno *praxis* (delovanje), tj. dejavnost, ki ima tako merilo kot predmet v sebi (**actio immanens**). V *Metafiziki* Aristotel takole opiše razliko med delovanjem (*praxis*) in proizvajanjem (*poesis*). Če so

»*… deli telesa, kadar nekdo hujša, (…) v gibanju na tak način, da niso prisotne stvari, zaradi katerih to gibanje poteka, tedaj ti dogodki niso dejanje (praxis) ali vsaj ne popolno dejanje (saj niso dovršenost); toda tisto gibanje, v katerem je pričujoč smoter, je tudi dejanje. Na primer, nekdo istočasno gleda in je videl, razmišlja in je razmislil, doumeva in je doumel, toda ni res, da se istočasno uči in je naučil, niti da se zdravi in je ozdravel; nekdo dobro živi in je istočasno dobro živel in kdor je v pravi blaginji, ta je istočasno tudi bil v pravi blaginji.*«[5, 6]

Pri Aristotelu dobro ni idealna slika, »*… ni substancialno, ampak relacionalno.*«[7] Vrlo življenje kot dovršitev človeka je dostopno »*…prek uresničitve vsakič različnih 'del'*«,[8] saj je dobro naravna mera, ne pa večna (idealna). To ga radikalno ločuje od koncepta politike v Platonistični tradiciji, kjer je razumljena, kot opozarja Arendtova, kot *poseis* (proizvajanje). Proizvajanje je dejavnost, ki ima smoter izven sebe (*actio transiens*). Je aplikacija vnaprejšnjega vzorca na (družbeno) materijo. Kot udarci dleta veščega obrtnika oblikujejo kos lesa v stol, tako mora politik na osnovi ideje o pravičnem izdelati tako družbo. Proizvajanje je stvar tehnike, grško *techne,* ki je način *aletheuein*, ki »*… pušča videti tisto, kar naj bo narejeno*«.[9]

4 »*Predmet znanja (episteme) ima torej značaj nujnosti, se pravi, da je večen …*«. (Aristoteles: *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, 1139b.).
5 Glede prevoda opozarja dr. Valentin Kalan, da nujno izgublja natančnost, ker slovenščina ne pozna perfekta, časa, ki označuje sedanje stanje, ki je posledica preteklega dejanja.
6 Aristoteles: *Metafizika*, ZRC, Ljubljana 1999, 1048b 21–26.
7 M. Riedenauer: *Orexis und Eupraxia*, Könighausen&Neuman, Würtzburg 2000, str. 76.
8 Prav tam, str. 93.
9 M. Heidegger: *Sophistes*, V. Klosterman, Frankfurt a.M., 1992, str. 42.

To seveda ne pomeni, da praktični model politike nima meril, danes jih predstavljajo vrhovne vrednote. Toda ta vnaprejšnjost načel se od poetične politike bistveno razlikuje. Demokratična skupnost ima teleološko središče v sebi, cilj politike so učinki v tem svetu. Politika izvršuje, paradoksno, sama sebe. Neka vrednota nima nobenega pomena brez reference na svet tukaj in zdaj. Zato v demokratični skupnosti ne moremo govoriti o »kaj« brez »kako«, saj nobena vrednota ni tako visoka, da bi lahko dali na stran ceno za njeno uresničitev. Platonizem, nasprotno, delujejo iz uvida v Resnico, zato je obstoječi svet v odnosu na njo zgolj materija, zgolj možnost za nekaj velikega. Isto velja za politične evangelije, ki platonistično idejo politike, preko krščanske izkušnje historicizma in eshatologije, pripeljejo do Marxove zahteve po spremembi sveta: »*... gre pa za to, da ga (svet, op. R. S.) spremenimo*.«

Prva skupina toposov spada v praktično tradicijo politike, druga v poetično. Naša teza se sedaj glasi: sistemska omejitev svobode javne besede je v tem, da so še vedno zavezujoči toposi iz druge skupine. Zaradi povsem drugačnega mišljenja, iz katerega izhajajo, nimajo nobene orientacijske vrednoti v demokratični skupnosti. Nasprotno, horizont upovedovanja deformirajo in onemogočijo diskusijo, da bi razkrivala relevantne fenomene znotraj posamezne problematike. Njihov paradoks je, da so kljub radikalni kritičnosti, povsem nekritični. Posebna nevarnost je, da jih je zelo težko prepoznati in ločevati od demokratičnih toposov, saj so na prvi pogled v številnih ključnih momentih zelo podobni. V čem se razlikuje zavzemanje za človekovo dostojanstvo in vizija brezrazredne družbe, v kateri bodo krivice strukturno onemogočene? In zavzemanje za svobodo človeka in odprava prisilnega aparata države? In iskanje pravične delitve dobrin in odprava lakomnosti kapitala?

Pa vendarle, gre za popolnoma drugačen koncept, ki je kljub navidezni podobnosti obrnjen za 180° v drugo stran. V nadaljevanju moramo odgovoriti, kaj nas opravičuje, da razlikujemo ti dve skupni toposov, in da drugo skupino celo označimo kot poglavitno notranjo omejitev svobode besede pri nas. Razlikovanje bomo skušali upravičiti na dveh ravneh. Najprej bomo pokazali svojerodno genealogijo toposov iz druge skupine, da so dediščina političnih evangelijev, ki predstavljajo zadnjo fazo političnega platonizma. Nato bomo analizirali nekaj značilnosti referiranja na te topose v diskusijah, kjer se manifestira njihova invalidnost za prispevek k orientaciji demokratične skupnosti.

I. Zgodovina metafizike kot zgodovina izseljevanja

Instrument, s katerim najlepše pokažemo popolnoma drugačno poreklo obeh vrst toposov, je bitna zgodovina M. Heideggra. Iz tega izjemno boga-

tega filozofskega koncepta bomo izločili zgolj en vidik. Pozorni bomo na premike v predstavi, kje je človekovo prebivališče, *ethos*, ki jih prinaša tok zgodovine Zahodnega mišljenja. Pokazalo se bo, da z razvojem metafizike narašča težnja po selitvi prebivališča s tega sveta na nek drugi svet. Zato lahko zgodovino metafizike metaforično poimenujemo tudi zgodovina izseljevanja.

Začetnik Zahodne filozofije, Platon, v središče postavi referenco na nek drug svet, na svet idej. Nauk o izhodu iz votline[10] še ni selitev, je svojevrstni ontološki izlet, saj je cilj izhoda vrnitev, vnos vedenja o resnici v svet pojavov. Toda življenje brez seganja izven tega sveta ni več mogoče, saj je svet pojavov ostal brez merila o dobrem in resničnem. Manifestacija tega stanja je pojav sofizma, ki ontološko dezorientacijo izkorišča za uk veščine, kako poljubno govoriti o čemerkoli. Prvič pride do selitve človekovega prebivališča v stoiški filozofiji. Stoiška etika uči notranjo emigracijo, temeljna naloga vrline je doseči ataraksijo, apatijo in autarkijo. Vrli človek se zna umakniti iz tega sveta v kozmopolitsko skupnost, kjer prebivajo vsa umna bitja. Na nesvetnost tega kraja opozarja prisotnost bogov, s katerimi ljudje enakopravno sobivajo:

»*V pravem smislu je treba imenovati srečno državo ali mesto to edino medsebojno skupnost bogov in vanjo vključiti tudi ljudi skupaj z bogovi, če hočemo vključiti vanjo vsa razumska bitja (…).*«[11]

Instrument za rešitev iz eksistencialne krize človeka je isti kot pri Platonu. Človek se nasloni na um, ki mu omogoči vstop v svet neminljivega in preglednega. Brandner ta proces opisuje kot stopnjevanje razsrediščenosti človeka: » *'teleološka decentralizacija' človekove biti transponira tisto, kar je človek kot fizično postajanje in minevanje, v eksistencialno izkušnjo trajajoče in neustavljive izpolnjenosti življenja na njem samem…*«.[12] Razlika med stoicizmom in Platonom je v tem, da izstop stoika v kozmopolitsko skupnost ni učne narave, saj nima namena vrnitve nazaj v svet premen. Vrli človek v družbi umnih bitij preprosto ostane. To je prva selitev človekovega prebivališča s tega sveta.

10 *Politea*, 514a–520a.

11 Dion Hrizostom, *Govori*, 36, § 23 (= von Arnim, S.V.F. III, frg. 339), cit. Po: *Giovanni Reale*, Antična zgodovina filozofije (III. del), Studia humanitatis, Ljubljana 2002, str. 339.

12 R. Brandner: *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat?*, Passagen Verlag, Wien 1992, str. 79.

Naslednje veliko izročilo Zahodnega mišljenja je krščanstvo, ki razvije najmogočnejši nauk o selitvi človeka. Kriza bivanja se je stopnjevala do te mere, da je ni mogoče rešiti niti z referenco v svet idej, niti s simbolno selitvijo v kozmopolitsko skupnost. Edini izhod je radikalni zlom s svetom, kot ga poznano doslej, kar zahteva drugačno podobo o poteku časa. Rešitev lahko prinese le nekaj, kar se ni zgodilo še nikoli, torej je, če kje, v radikalni prihodnosti. Pogansko ciklično predstavo o poteku zgodovine nadomesti krščanski linearizem, ideja, da se zgodovina giblje po premici proti njenemu koncu. Ta konec je fokus smisla zgodovine kot take in predstavlja trenutek dobesedne, ne le simbolne selitve človekovega prebivališča. Za kristjana zgodovina nima samostojnega smisla, je tisti »vmes« med izgonom iz raja in nadejanim večnim življenjem. Je nekaj, kar naj se čim prej konča. Nastala je zaradi greha človeka, obremenjena je z neodpravljivim zlom, zato lahko prinese rešitev zgolj izhod s sveta, saj nobena njegova izboljšava ni možna. Rešitev je možna le v obliki odrešitve.

To je ob enem shema vseh političnih evangelijev, do katerih vodi še en vmesni člen, prenos eshatološke ideje iz religije v medij politike. Predstavlja ga Heglova filozofija zgodovine, ki prinese spravo med nebom in Zemljo, med Cerkvijo in državo:

»*Tako je torej nastopil princip sprave Cerkve in države, v kateri ima in najde duhovščina v posvetnosti svoj pojem in svojo umnost. Tako izgine nasprotje cerkve in tako imenovane države; ta za Cerkvijo nič več ne zaostaja in ji ni več podrejena, in Cerkev ne obdrži nobene predpravice; tisto duhovno državi ni več tuje.*«

Sama ideja konca zgodovine ni bila dolgoživa, njen zaton prinese tako slovo od spekulativnega mišljenja v prvi polovici devetnajstega stoletja, kot tudi zgodovinski dogodki (npr. pariška komuna), ob katerih je bilo težko zanikati obstoj radikalnih in pred vsem novih antagonizmov v družbi. Za razliko od ideje *izvršenosti* smotra zgodovine v političnem mediju, pa je preživela ideja take *izvršljivosti*. Tj. mišljenje, da je selitev v oni svet, zagotovitev sovpada bivanja in smisla možno izbojevati v politiki in s političnimi sredstvi. Da lahko božjo milost zamenja bes revolucije. Čas je ta 11. tezo o Feuerbachu.

Razmah demokracije po drugi svetovni vojni je posledica korenite spremembe v podobi človeka in sveta, ki jo v prvi vrsti zaznamuje slovo od metafizike, posledično, slovo od evangelijev. Čeprav Heidegger v demokraciji videl le eno od oblik obvladovanja bivajočega, je treba, vsaj z današnje perspektive radikalizacije diskurza »legitimacije in limitacije« (Höffe) oblasti, demokracijo razumeti kot odgovor na tisti nagovor dogodja, ki ga Heidegger imenuje »vblisk« možnosti za drugačno mišljenje. Dogodje je epoha dvojnosti, kar

Heidegger analizira med drugim na stavku o zadostnem razlogu: »*V stavku o zadostnem razlogu govori zahteva načela. V stavku o zadostnem razlogu govori nagovor besede biti. Nagovor je mnogo starejši kot zahteva.*« [13]

Zanimivo je, da je bila podlaga za razmah demokracije v drugi polovici 20. stoletja intelektualno razpoloženje, ki se je sporadično pojavljalo že tekom celotnega novega veka. Hobbesov vstop v politično moderno je ravno odraz spoznanja, da čakanje na prihod novega sveta ni več filozofska opcija. Tudi hrepenenje, ki ga prinese razsvetljenstvo izrašča iz eksistencialnega sprejetja tega sveta. Čeprav so ti drobci značilni za ves novi vek – od Hobbesovega *Leviathana* (1651), preko Lockove in Kantove praktične filozofije, do francoske revolucije (1789) –, je proces eksistencialne udomačitve človeka v 19. stoletju radikalno prekinil pojav političnih evangelijev: naukov o izgradnji Novega sveta. Prvi od njih je marksistična vizija Revolucije revolucij, 20. stoletje pa doda še dve inačici, fašizem in nacizem.

Spoznanje, da velikega Jutri ne bo, je prvi korak k demokratičnemu konceptu sobivanja. Kajti jutri je tukaj že danes, je izvršujoča se celota kolektivnih upanj, ki se godi kot nikoli končan proces. Če parafraziramo Dworkina, ki svoje glavno delo poimenuje »Taking Rights Seriously«,[14] lahko rečemo, da je prvi pogoj možnosti demokracije, da svet »vzamemo resno«. To je nekaj popolnoma drugega, kot uči metafizična tradicija izseljevanja človeka in iz nje izhajajoči koncept poetične politike. Politični evangelij je vselej razpet med dva svetova, pri čemer je med njima vlada nepomirljiva inkonmezurabilnost. V ilustracijo te notranje razklanosti političnih evangelijev lahko spomnimo na A. Avguštinov (354–430) odgovor na vprašanje, koliko časa bo še minilo do dneva odrešitve. Teologi tistega časa so o tem živo razpravljali, nekateri so celo podajali konkretne številke. Avguštin opozori na svojo veličino z zavrnitvijo smiselnosti vprašaja kot takega. Pravi približno tako: ne glede na to, koliko gorja nas še čaka, koliko vojn bo še prizadejalo človeški rod, koliko nesreč, bolezni nam bo naloženo še na pleča – vse to je popolnoma nepomembno, če upoštevamo to, kar nas čaka. Težko bi lepše opisali eksistencialno izkušnjo človeka, ki vrhunec smisla bivanja razume v izselitvi v njegovo novo prebivališče.

Zato so toposi druge skupine popolnoma neprimerni za orientacijo javne besede. Ne podajajo merila tega sveta, pač pa kažejo pot z njega, obrnjeni so v drugo smer za 180º. Čeprav ves čas govorijo o tem svetu, jih dejansko ne zanima. Kritični so do obstoječih razmer, toda ne zaradi napak tega sveta (npr.

13 M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*, G. Neske, Stuttgard 1997, str. 209.

14 R. Dworkin: *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1999.

brezposelnost), pač pa na osnovi ideje perfektnosti onega. Perfektnosti, ki je nič ne ogroža. To je hkrati izhodišče za analizo strukture funkcioniranja nedemokratičnih toposov v javnih diskusijah. Razčlenitev te strukture je drugi način za razlikovanje med toposi, ki ga želimo tu upravičiti.

2) Strukturne značilnosti funkcioniranja nedemokratičnih toposov

Značilnost argumentativne drže, ki temelji na drugi vrsti toposov, je njena pavšalnost. Z izpeljavami, ki se naslanjajo nanje, ni mogoče vstopiti v problematiko in ji slediti v vsej njeni mnogoterosti. Sodbe niti ne skušajo meritorno razpravljati, ustavijo se pred problemskim sklopom in z distance zgolj deklarirajo načelno defektnost področja v celoti. Tak pogled ni zmožen razlikovati med denimo najbolj brezobzirno eksploatacijo delavcev in podjetjem, ki se trudi za dobro prakso in išče partnerski odnos med delom in kapitalom. Inkomezurabilnost merila povzroči, da v obeh primerih tak pogled vidi le eno: pojav Krivice.

Druga značilnost teh toposov je, da kljub navzkrižju z dejstvi ne izgubljajo veljavnosti. Lep primer je trdovratno pritrjevanje modelom poetične politike, ki so v preteklosti krenili po poti političnih evangelijev, kot je bil jugoslovanski. V diskusijah, ki zadevajo gospodarsko krizo, se v zadnjem času pojavlja topos, ki se sklicuje na gospodarsko ureditev SFRJ. Nastopa kot alternativni model brezpotjem tržnega gospodarstva in naj bi uspel ogovoriti na izzive, ki jim le-ta ni kos, v prvi vrsti na problem brezposelnost. Kljub temu, da je taka teza v bolečem nasprotju z dejstvi,[15] ki so razvidna tudi laiku, ta topos vztraja z osupljivo trdovratnostjo in se ponavlja kot mantra, odporna na neštete argumentativne poraze. To je eden od pokazateljev, da je politični evangelij po ontološkem sorodstvu bližje teologiji kot politični morali. Njihov izvor ni normativna komponenta tega sveta, pač pa ideja radikalnega zloma z njim. Tako kot vere ni mogoče ovreči z dejstvi, tudi tovrstnih toposov ne more ovreči svet,

15 Znano je, da je bila v Jugoslaviji izjemno visoka stopnja prikrite brezposelnosti, saj struktura zaposlenosti ni ustrezala potrebam gospodarske politike, pač pa zahtevam socialne politike. Še več, okoli milijon Jugoslovanov si je bilo prisiljeno poiskati zaposlitev na Zahodu, saj jim je domače gospodarstvo tega ni bilo sposobno. In naposled, če so bila tržna gospodarstva sposobna sprejeti milijone tujih delavcev sledi iz tega tudi, da se je tržno gospodarstvo glede ponudbe delovnih mest odrezalo mnogo bolje, kot jugoslovansko. To so dejstva, ki jih pozna vsak, toda kljub temu vztraja v veljavi topos, da je socialistično gospodarstvo »alternativa« kapitalističnemu. Podobno se še vedno omenja Jugoslovanski model visokega šolstva za ideal dostopnosti, kljub tega, da je splošno znano, da se je število študentov v Sloveniji povečalo za večkratnik.

ki ima v shemi poetične politike zgolj trpno vlogo materije. Kot ne more glina lončarju povedati, da nima prav.

Svojevrsten paradoks te pozicije je, da ji ob vsej kritičnosti umanjka sleherni kritični potencial. Pavšalno zavračanje, ki je pogosto v evidentnem nasprotju z dejstvi, ne more odigrati svoje vloge v kompleksu odnosov, ki so vselej strukturirani antagonistično. Odnosi med delom in kapitalom, med posameznikom in državo itd. so oblikovani kot občutljivo ravnovesje med akterji, katerih interesi se (delno) izključujejo. In prav tu je vloga javne besede, ki mora s sklicevanjem na topose, kot so »pravičnost«, »enakopravnost«, »dostojanstvo« itd., ohranjati ravnovesje tam, kjer bi nek proces po svoji naravi prestopil meje. In ravno na pri tej nalogi toposi iz druge skupin povsem odpovedo. Kaj je bolj ugodnega za interes kapitala kot pavšalna obsodba kapitalizma, ki pod površino sicer radikalne retorike skriva popolno nemoč, ločevati med »slabše« in »boljše«? Če taka kritika naredi enačaj med dobro prakso in brezobzirnim izkoriščanjem, tedaj za nosilce kapitala ni racionalno, da bi izbrali prvo.

To je le eden od primerov pozitivne povratne zanke, ki tvori avtopoetično naravo toposov druge skupine. Izhodiščni paradoks nekritične kritičnosti preide v naslednjega: v dokaz za nedokazljivo. Pozicija, ki ne izhaja iz normativne nadgradnje tega sveta in je tudi ni mogoče ovreči z dejstvi, dobi potrditev prav v dogajanjih, ki jih lahko izrazimo s statističnimi instrumenti: erozija ugleda državnih institucij, nezaupanje v sodstvo, slabšanje standardov zaščite delavskih pravic itd. Iz narave političnih evangelijev izhaja apriorna odklonilnost do vseh elementov, značilnih za sobivanje danes (liberalna demokracija, tržno gospodarstvo, koncept voljene oblasti). Zato ni zmožna zagotoviti niti najmanjšega potenciala kritičnosti, ki je potreben, da bi ti instituti začeli ustrezno delovati. Posledično se razrastejo anomalije, kot so sistemske zlorabe prava, izrojene kapitalsko-politične sprege itd., s čimer tovrstni toposi proizvedejo svojo paradoksno potrditev: obstoječi svet je neodpravljivo defekten.

3. Ukrivljanje hermenevtičnega prostora

V uvodu smo postavili tezo, da druga skupina toposov, ki izhaja iz tradicije političnih evangelijev, onemogoča svobodo besede že na ravni pogojev možnosti. Pri tem ne gre le za njihovo nekompatibilnost s temeljni načeli demokratičnega sobivanja. Zavedati se je potrebno, da imajo za razliko od demokratičnih toposov ti toposi neprimerno večjo zgodovinsko privlačnosti, zato niso enakovreden tekmec demokratičnim. S svojo navzočnostjo takoj ukrivijo hermenevtični prostor, ki se zapre za mnogoterost in kompleksnosti proble-

matike. Že v izhodišču tem toposom pripada sijaj, ki ga prvi nimajo: izvirajo iz ideje sovpada bivanja in smisla, iz koncepta Odrešitve. V tej luči so demokratični toposi zgolj korektorji, usmerjevalci procesov, ki nikoli ne morejo biti urejeni brez preostanka in za vselej.

Poleg tega pri političnih evangelijih v celoti odpade problem aplikacije na konkreten problemski okvir. Demokratični toposi vselej vsebujejo v sebi neprivlačno razklanost. So instrument, ki lahko povzroči nasproten učinek. Nazoren primer je koncept človekovih pravic kot tak. Nikoli ni bilo sporno, da je mogoče človekove pravice kršiti v imenu totalitarnih načel, kot je denimo fašizem. Toda za normativni status človekovih pravic so posebej dragocene izkušnje, ki nas svarijo, da je možno kršiti človekove pravice v imenu – človekovih pravic. Bielefeld opozarja, da lahko s stopnjevanjem egalitarnosti posežemo v svobodo posameznika, kot tudi obratno: »*proti-egalitarno naravnana svoboda ne bi bila nič drugega kot privilegij ter s tem nasprotje prirojenih človekovih pavic. In obratno, antiliberalna enakost bi imela tendenco po uniformizmu in represivnosti in bi bila v prav tako v nasprotju s človekovimi pravicami*.«[16]

Človekove pravice zaradi tega ne izgubijo ugleda, še vedno ostajajo vrhovne vrednote. Nikakor pa niso absolutne vrednote, brezkompromisna zaprisega nekemu svetovnemu nazoru, kjer veličina »kaj-a« ne pusti okrniti z zadregami »kako-ja«. Tako argumentiranje je možno le za ceno vnaprejšnje oddaljenosti od sveta, ki ga presojamo, ob odsotnosti tveganja, da bi morali vstopiti na tla difuzne in nepregledne problematike. Zato tisti, ki argumentira na osnovi toposov političnega evangelija teh problemov, ki jih omenja Bilefeld, nikoli ne sreča. Njegova retorika je lahkotna in privlačna, saj se svobodno giblje na nebu abstraktnega, kjer neovirano izrisuje takšno ali drugačno podobo zlitja bivanja in smisla. Take svobode tisti, ki skrbi za spoštovanje človekovih pravi tukaj in zdaj nima. Njegovo delo je v luči političnega evangelija le drobnjakarsko početje, neprivlačno gazenje po blatu konkretnega.

Notranjo razklanost demokratičnih toposov, ki so zavezani politiki kot *praxisu*, lahko ponazorimo tudi s kategorijo, ki izhaja iz filozofije, kjer se taka politika prvič tematizira. Vrlina je za Aristotela »… *srednja mera* …«[17] med »… *dvema slabostima* ...«:[18]

»*Vrlina je potemtakem neko zadržanje, ki omogoča pravilno odločitev in ki se ravna po sredini glede na nas, sredini, ki jo opredeljuje zdrava pamet, kar po-*

16 H. Bielefeldt: *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt 1998, str. 91.

17 Aristoteles: *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, 1104a.

18 Prav tam, 1107a.

meni, da jo določimo tako, kot bi jo določil pameten človek; in sicer to je sredina med dvema slabostima, katerih ena je v pretiravanju, druga pa v pomanjkanju.«[19]

Za nas je ključna okoliščina, da je v že sam pojem vrline vgrajeno tveganje, da se lahko dobro vsak trenutek sprevrže v svoje nasprotje. Vrlina je nekaj, kar v nikoli ne more postati pavšalno in abstraktno presojanje celotnih kompleksov problematike. Kdor želi govoriti skozi retoriko vrline, mora na teren, v konkretno situacijo, kjer je potrebno na vsakem koraku paziti, da ne zgrešimo.

Naslednji primer, ki opozarja na neprivlačno zapletenost uporabe demokratičnih toposov, ponuja hermenevtika. R. Dworkin razvije koncept pravne interpretacije, ki v ospredje postavi spoznanje, da je v pravu neizogibno zapisana le, metaforično rečeno, polovica njenega pomena. Značilni izrazi, ki jih pravo uporablja (npr. odgovornost, dolžnost, pravičnost itd.) brez zapletenega vstopanja v kompleksno konstelacijo konkretnega primera, ne pomenijo nič. Zato Dworkin opozarja, da

> »navada imenovanja teh (tj. ustavnih, op. R. S.) klavzul kot 'nejasnih' (vague) (...) temelji na zmoti. Klavzule so nejasne le, če jih razumemo kot skrpane, nepopolne ali shematske poskuse opredelitve neke koncepcije. Če pa jih jemljemo kot sklicevanje na moralne koncepte, potlej ne morejo postati bolj jasne, tudi če bi jih definirali bolj natančno.«

V naravi nosilnih pojmov naše politične kulture, ki nastopajo tudi kot demokratični toposi v javni besedi, je, da jih ni mogoče obravnavati kot nekaj, kar ima jasen pomen v naprej.

To so trije primeri, ki ilustrirajo, zakaj imajo demokratični toposi v tistih, ki so dediščina političnih evangelijev, »nepošteno« konkurenco. Njihova neodpravljiva notranja razklanost neizogibno povzroči, da so manj »jasni«, »prepričljivi«, »kritični«, kot je aklamacija k političnemu evangeliju. Kdo jih uporablja, mora na vsakem koraku skrbeti, da se ne spreobrnejo v svoje nasprotje, kot je skalpel v rokah kirurga lahko v trenutku nepozornosti poguba za pacienta. Nekaj povsem drugega je svobodno gibanje v praznem prostoru, ki ga razpre naiven koncept politike kot *poesisa*.

4. Sklepno

Kot je vznik in razširitev demokracije 20. stoletja posledica dogodka v biti sami, je tudi vztrajanje ostalin metafizičnega mišljenja posledica dvojnost po-

19 Prav tam, 1106b–1107a.

stavja, ki omogoča, da lahko nedemokratični toposi ohranjajo svoj nagovor. Problem ni nastal kot posledica napačne odločitev človeka, je del zadreg bitnozgodovinske epohe metafizike kot take, katere nastanek presega inovativnost posameznika:

> *»Tega, da se od Platona dalje kaže vse dejansko v luči idej, ni naredil Platon. Ta mislec je samo odgovarjal tistemu, kar se mu je pri-govarjalo.«*[20]

Zato tudi opisane omejitve prostosti besede niso odpravljive s (revolucionarnim) ukrepom, ki bi odstranil veljavo toposov iz druge skupine.

Edino, kar človeku ostane, je odgovorno gibanje med dvema poloma, ki ju odpira postavje. To pomeni, se mora človek *»… spusti v bistvo neskritega in njegovo neskritost, da bi skusil uporabljeno pripadnost k razkrivanju kot svoje bistvo.«* Če kako, bo le na tak način sčasoma uplahnil nagovor političnih evangelijev. Ne z angažirano akcijo, pač pa iz pravilno razumljene bitno-zgodovinske usode: *»Tisto zbirajoče pošiljanje* (Schicken), *ki šele spravi človeka na pot razkrivanja, imenujemo usoda* (Geschick). *Iz tega se določa bistvo vse zgodovine* (Geschichte).« [21]

20 M. Heidegger: *Tehnika in preobrat*, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 337–338.

21 Prav tam, str. 348–349.

Jernej Letnar Černič

OD IZVOROV ČLOVEKOVIH PRAVIC K NJIHOVEMU URESNIČEVANJU

Uvod

Zagotavljanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin je eden od stebrov vsake demokratične družbe, ki spoštuje, zagotavlja in izpolnjuje ustavne ali mednarodnopravne obveznosti na področju človekovih pravic. Državljanske in politične pravice ter ekonomske, socialne in kulturne pravice so enakopravne in nedeljive in država jih mora obravnavati kot celoto, če želimo doseči celovito uresničevanje vseh človekovih pravic v slovenskem prostoru. Normativno ustavnopravno varstvo človekovih pravic je le ena stran varstva človekovih pravic. Enako oziroma morda še bolj pomembno je učinkovito varstvo pravic, pri čemer bi morala biti v slovenskem prostoru zagotovljena možnost individualnega uveljavljanja kršenja človekovih pravic ekonomske, socialne in kulturne narave, ker so tiste, ki so varovane v ustavi na splošni ravni, v večini primerov neiztožljive. Uresničevanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin pa ni odvisno samo od državnih organov, temveč od vseh nas, ki si moramo prizadevati za njihovo uresničevanje v našem vsakodnevnem delovanju. Pričujoči prispevek obravnava izbrane pravno-filozofske in normativne odgovore na vprašanje izvora človekovih pravic in njihovega uresničevanja. Prispevek je razdeljen na dva dela. V prvem delu obravnavamo izvor pojma človekovih pravic ter poskušamo ugotoviti, ali imajo univerzalno naravo. V drugem delu pa obravnavamo izbrane poudarke iz vsakodnevnega varstva človekovih pravic v slovenskem pravnem redu. V naslednjem poglavju se torej najprej posvečamo izvorom človekovim pravic.

Izvori človekovih pravic

2. 1. Razprava v Valladolidu

Ko se sprašujemo in razmišljamo o izvorih pojma človekovih pravic, velikokrat prezremo dela pogumnih posameznikov, ki so živeli v turbulentnih časih in so se vsaj na filozofski ravni uprli nečloveškemu ravnanju državnega aparata in njegovih uradnikov. Tako v večini del o človekovih pravicah zaman iščemo vsaj kratko omembo debate, ki sta jo v letih 1550 in 1551 v španskem Valladolidu imela dominikanski menih in škof Bartolomé de las Casas in prav tako dominikanski menih Juan Ginés de Sepúlveda. Potem ko je Krištof Kolumb jeseni 1492 priplul na obale Bahamov, se je za avtohtona ljudstva Srednje in Južne Amerike pričelo temno poglavje njihove zgodovine. Večina avtohtonih prebivalcev je v stiku z Evropejci usodno zbolela za epidemijo črnih koz in ošpic. Tisti, ki jih niso pokopale bolezni, pa so bili podvrženi nečloveškemu ravnanju evropskih osvajalcev. V današnjem času ne bi pretiravali, če bi takratna hudodelstva španskih osvajalcev opisali kot hudodelstva zoper človečnost.

Debata v španskem mestu Valladolid je tako obravnavala upravičenost španskega nečloveškega ravnanja z avtohtonimi prebivalci. Bartolomé de las Casas je zaradi grozodejstev, ki jim je bil priča, zagovarjal tezo, da so avtohtoni prebivalci svobodni ljudje ter da jim pripada človeško dostojanstvo. Mednarodno pravo naj bi že takrat prepovedovalo nečloveško in ponižujoče ravnanje z avtohtonimi prebivalci. De las Casas je zato utemeljeval, da je potrebno prebivalce obravnavati enakopravno. Nasprotoval mu je Juan Ginés de Sepúlveda, ki je trdil, da je potrebno avtohtona ljudstva zaradi njihovih »nenaravnih« običajev (kanibalizem in človeško žrtvovanje) podrediti v suženjstvo ter v prisilno delo, saj jih ni mogoče enačiti s prebivalci španskega kraljestva. Barbarski običaji avtohtonih ljudstev naj bi upravičevali vojskovanje zoper njih in kršenje njihovih človekovih pravic. Sepúlveda je tako zagovarjal interese kolonialnih posestnikov, ki so pripadnike avtohtonih ljudstev potrebovali za delo na svojih velikih posestvih t. i. »encomienda«. Avtohtoni prebivalci so na posestvih morali prisilno oziroma suženjsko delati. Avtohtonim ljudstvom naj namreč ne bi pripadal enakopraven položaj.

Bartolomé de las Casas je v svojo tezo še bolj natančneje opisal v *Kratkem poročilu o uničevanju Indij* (*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*), kjer je opisal kršenje človekovih pravic v Latinski Ameriki. Uvodni del knjige de las Casas zaključi z naslednjimi besedami: »*Y con color de que sirven al rey los españoles en América, deshonran a Dios, y roban y destruyen al Rey*« (»Špan-

sko ravnanje v Ameriki onečašča boga in uničuje kralja«). V prvem stoletju po »odkritju« Srednje Amerike naj bi umrlo oziroma bilo pobitih petinsedemdeset milijonov avtohtonih prebivalcev.

Debata v Vallodolidu sicer ni imela zmagovalca, saj sta bila oba udeleženca prepričana v svojo zmago. Prav tako ni imela kratkoročnih posledic za izboljšanje položaja avtohtonih ljudstev v španskih kolonijah. Šele dobri dve desetletji kasneje je španski kralj v kraljevi uredbi izdal natančna navodila o ravnanju s prebivalci na novo odkritih območjih ter prepovedal enostranske operacije zoper avtohtona ljudstva. Kraljeva uredba je omogočala tudi ustanovitev posebne funkcije »zagovornika Indijancev« (»protector de indios«), ki je zastopal interese avtohtonih ljudstev nasproti španskim oblastnikom. Prvi zagovornik je postal prav de las Casas. Navodila so kolonialni oblastniki le malokrat upoštevali. Vsekakor ima debata v Valladolidu veliko sporočilno vrednost o vrednotah človekovega dostojanstva in enakega obravnavanja, ki utemeljujejo človekove pravice. Ter zato nedvomno sodi med temeljne filozofske stebre današnjega normativnega varstva človekovih pravic. Debata, predvsem delo Bartoloméja de las Casasa, je postavila temelje za danes skoraj univerzalno sprejeto normativno prepoved rasne diskriminacije. Vendar je tudi v današnjem času, štiri in pol stoletja po debati, obravnavanje avtohtonih ljudstev Latinske Amerike daleč od želenih ciljev in pričakovanj de las Casasa. Evropsko priseljevanje je namreč pustilo posledice.

Avtohtona ljudstva Latinske Amerike so dandanes v veliki manjšini in živijo v morju špansko oziroma portugalsko govoreče večine. Še največ jih v slabih ekonomskih pogojih živi v Peruju, Mehiki, Boliviji, Gvatemali in Ekvadorju, pri čemer v preostalih državah Srednje in Južne Amerike prestavljajo le majhen del prebivalstva. Medameriško sodišče za človekove pravice je v zadnjih letih v številnih primerih države obsodilo kršitve temeljnih človekovih pravic avtohtonih ljudstev. Glede na vse skupaj je zato morda napočil čas za novo debato o položaju in pravicah avtohtonih ljudstev v Srednji in Južni Ameriki. V naslednjem pododdelku obravnavamo univerzalnost človekovih pravic.

2. 2. Univerzalnost človekovih pravic

Vstaje zadnjih mesecev v arabskem svetu so znova obudile staro debato o univerzalnosti človekovih pravic. Ali so človekove pravice univerzalne in ali so vse pravice univerzalne oziroma zgolj le nekatere? Arabske države običajno priznavajo veljavnost človekovih pravic, če ne nasprotujejo islamskemu pravu. V praksi slednje velikokrat pomeni, da državni organi izvršujejo oblast neomejeno in arbitrarno, človekove pravice pa ostanejo le črnilo na papirju.

Zato se porodi vprašanje, ali je lahko pojem univerzalnosti človekovih pravic realističen oziroma utopičen? Ali vse človekove pravice izhajajo iz vrednot, kot so človekovo dostojanstvo, enakost in svoboda, in so skupne vsem družbam tega sveta? Revolucije v Tuniziji, Egiptu, Bahreinu in Libiji jasno kažejo, da tudi tamkajšnji prebivalci želijo, da državne oblasti varujejo njihove temeljne človekove pravice in ne samo privilegije vladarja in njegove družine.

Univerzalnost človekovih pravic pomeni, da je pojem človekovih pravic mogoče najti v vseh oziroma v večini družb na tem svetu. Generalna skupščina Združenih narodov je 10. decembra 1948 sprejela in razglasila Splošno oziroma univerzalno deklaracijo človekovih pravic. Deklaracija Združenih narodov označuje človekove pravice kot splošne. V 5. odstavku preambule določa, da »… ljudstva Združenih narodov ponovno (so) potrdila svojo vero v temeljne človekove pravice in dostojanstvo in vrednost človekove osebnosti, v enakopravnost moških in žensk …«. Ljudstva Združenih narodov naj bi potrdila »vero v temeljne človekove pravice«, čeprav pomen besedne zveze ni natančneje pojasnjen. Čeprav Splošna deklaracija o človekovih pravicah nosi naslov »univerzalna«, je bilo njeno sprejetje vse prej kot univerzalno, saj je zanjo glasovalo le 48 držav, pri čemer se jih je 8 vzdržalo, med njimi celoten komunistični blok, vključno z našo bivšo državo. Še več, zanjo so glasovale le tri afriške države (Egipt, Etiopija in Liberija), kar je razumljivo, saj je bila večina afriških držav takrat še pod okovi kolonialnih oblastnikov. Tudi azijskih držav, ki so glasovale za deklaracijo, je bilo le za peščico. Zato se poraja senca dvoma o univerzalnosti deklaracije, ki jo je sprejelo tako omejeno število članic mednarodne skupnosti.

Univerzalnost človekovih pravic lahko razdelimo na vrednostno in normativno univerzalnost. Vrednostna univerzalnost človekovih pravic pomeni, da obstajajo neke temeljne etične in moralne vrednote, ki so skupne vsem družbam tega sveta. Normativna univerzalnost pa se nanaša na normativno varstvo človekovih pravic na domači, regionalni in univerzalni ravni.

O normativni univerzalnosti človekovih pravic bi bilo težko govoriti. V domačih pravnih redih varstvo človekovih pravic ni univerzalno niti v pravnih virih niti v praksi. Le najbolj demokratične in pravne države lahko varujejo človekove pravice vsem prebivalcem. Četudi večina ustav vsebuje kataloge človekovih pravic, pa je njihovo uresničevanje neobstoječe, neučinkovito ter marsikdaj celo arbitrarno.

Regionalno varstvo človekovih pravic je še bolj pomanjkljivo urejeno. Če denimo trije posamezniki v Sloveniji, Vietnamu in Egiptu dvomijo o nepristranskosti in neodvisnosti sodišča, ki odloča o obtožnici v kazenskem postop-

ku, in zato uveljavljajo kršenje pravice do poštenega sojenja, ima posameznik samo v Sloveniji možnost, da vloži pritožbo na regionalno institucijo (Evropsko sodišče za človekove pravice) za varstvo človekovih pravic zaradi kršitve pravice do poštenega sojenja. Azija ne pozna Azijske konvencije o človekovih pravicah in posledično tudi ne regionalne institucije za njihovo varstvo. Afriške države so sicer sprejele Afriško listino o človekovih pravicah in pravicah ljudstev, vendar je njeno uresničevanje neučinkovito, saj so odločitve Afriške komisije za človekove pravice pravno neobvezujoče. Afriško sodišče za človekove pravice pa je pričelo delovati šele pred dvema letoma in ima trenutno le dve državi pogodbenici.

Varstvo človekovih pravic na ravni Organizacije združenih narodov je normativno dobro urejeno, saj trenutno obstaja devet mednarodnih pogodb za varstvo človekovih pravic, a nobena ni bila univerzalno ratificirana. Največje število ratifikacij je dosegla Pravica o varstvu pravic otrok, ki so jo ratificirale vse države razen Somalije in Združenih držav. Nadzorni mehanizmi Združenih narodov za spoštovanje in uresničevanje omenjenih pogodb pa lahko sprejemajo priporočila neobvezujoče narave. Zato normativno univerzalnost človekovih pravic vsaj na pozitivno pravni ravni težko zagovarjamo, več možnosti za takšno argumentacijo je v vrednosti komponenti univerzalnosti oziroma v običajnem pravu. Pojem vrednostne univerzalnosti človekovih pravic se nanaša na izvor in uporabnost človekovih pravic.

Temeljne človekove pravice izhajajo iz nacionalnih in mednarodnih vrednostnih sistemov. Izhajajo iz pomena, ki ga posamezna družba pripisuje vrednotam človekovega življenja in dostojanstva. Vrednote utemeljujejo normativno varstvo človekovih pravic, pri čemer priznavajo vsako človeško bitje kot dragocenega člana vsakokratne družbene skupnosti. Spoštovanje človekovega življenja in človekovega dostojanstva je predpogoj za spoštovanje in uživanje drugih temeljnih človekovih pravic, ker je le-ta temeljna človekova pravica *conditio sine qua non* za uživanje drugih človekovih pravic. Družbe, od vasice v Zambiji preko mestec v Združenih arabskih emiratih do industrijskih mest na kitajski obali, naj bi povezovala zavezanost nekaj temeljnim vrednotam. Vrednotam, ki so skupne in jih morajo spoštovati vsi posamezniki na tem svetu. Domači in mednarodni vrednostni sistemi izhajajo iz skupnih, ki obsegajo človekovo dostojanstvo, enakost in svobodo. Te vrednote utemeljujejo spoštovanje temeljnih človekovih pravic. Veljavnost kateregakoli domačega pravnega reda temelji na načelih človekovega dostojanstva, enakosti in svobode. Temeljne človekove pravice izhajajo iz domačega in mednarodnega prava kot tudi iz moralne in etične plasti vsakokratne družbe. Univerzalne moralne vrednote

in temeljne človekove pravice se medsebojno prekrivajo. Prepletanje med vrednotami in temeljnimi človekovimi pravicami zajema temeljno enotnost med jezikom prava in jezikom morale. Domači in mednarodni vrednostni sistemi zato izhajajo iz temeljnih vrednot, ki so skupne vsem skupnostim v svetu. Iz skupnih vrednot pa tako lahko oblikujemo normativne človekove pravice, ki so skupne vsem družbam tega sveta, kot so denimo prepoved suženjstva, prisilnega dela, rasne diskriminacije, genocida ter hudodelstev zoper človečnost. V naslednjem podpoglavju obravnavamo pravičnost in pravo.

2. 3. Pravičnost in pravo

Pravo vsebuje temeljne družbene vrednote in etična načela. Pravičnost je mogoče najti v vseh družbenih plasteh. Je vrednota, ki naj bi urejala prav vsa družbena razmerja, tako zasebne kot tudi javne narave. Pravičnost tako pogojuje legitimnost preostalih družbenih pravil in utemeljuje nastanek, obstoj in prenehanje pravnih pravil. Pravičnost je nad pravom. Vse pravne norme naj bi smiselno zasledovale pravičnost in je naj ne bi omejevale. Zakon oziroma postopanje državnih oblasti, ki niti v najmanjši meri ne sledi vsebinski pravičnosti, lahko izgubi pravno veljavnost. Nemški pravni filozof Gustav Radbruch je v »tretji minuti« svojega eseja »Pet minut filozofije prava« zapisal: »pravo je volja do pravičnosti. Pravičnost pa pomeni: soditi ne glede na osebo, vse meriti z isto mero.«[1] Radbruch je še dodal, da si moramo »prizadevati za pravičnost in istočasno upoštevati pravno varnost, saj je del pravičnosti, in (…) zgraditi pravno državo, ki mora po možnosti zadostiti obema idejama.«[2]

Pravna pravila so torej notranje povezana s pravičnostjo. Kljub temu pa se postavlja tehtno vprašanje oziroma dilema, kako postopati, ko zakon ali zakonska pravna norma ne sledi pravičnosti oziroma, ko ji neposredno nasprotuje oziroma jo zanika. Radbruch rešuje slednjo dilemo tako, da utemeljuje: »če zakoni zavestno zatajijo voljo do pravičnosti, in na primer ljudem samovoljno zagotavljajo ali odrekajo človekove pravice, potem ti zakoni niso veljavni, potem jim narod ne dolguje poslušnosti in v tem primeru morajo tudi pravniki zbrati pogum, da jim odrečejo pravni značaj.« Zakoni, ki ne sledijo pravičnosti, izgubijo naravo prava. Vsebinsko nepravičen zakon torej ni pravo, temveč zgolj vsebinska nepravičnost v formalnopravni preobleki. Vendar Radbruchova formula ne razreši dileme, kako postopati, ko zakonu ali zakonski normi ni dorečen pravni značaj. Ali morajo pravni naslovniki še vedno spo-

1 G. Radbruch, *Filozofija prava*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2001, str. 267.
2 Ibid., str. 281.

štovati takšen zakon ali je mogoče naravo prava odreči zakonu samo na pravno-filozofski ravni? Kako pojasniti oziroma preseči razmere, ko pravni red na sistematični ravni zanika najosnovnejša pravila pravičnosti oziroma ko pravni red temelji na vsebinsko nepravičnih pravnih virih? Poskusimo opredeliti navzkrižje med vsebinsko pravičnostjo in formalnopravno sprejetimi zakoni na treh primerih iz ustavnopravnega reda gospodarsko vzpenjajoče se Ljudske Republike Kitajske.

Primer I. Pred dobrima dvema letoma je izbruhni škandal, ko je na Kitajskem zaradi onesnaženega mleka v prahu, ki je vsebovalo kemikalijo melamin, zbolelo več tisoč dojenčkov, pri čemer jih je nekaj sto zaradi zastrupitve tudi umrlo. Očeta enega od obolelih otrok, ki je po razkritju zastrupitve močno kritiziral vladajočo totalitarno oblast, ker ni zagotovila učinkovitega nadzora korporativnih proizvajalcev mleka v prahu, je sodišče lansko leto obsodilo na dvoinpolletni zapor.

Primer II. Kitajski disident Harry Wu je v prejšnjem stoletju preživel dve desetletji v laogai – kitajskih delovnih taboriščih, kamor je bil v petdesetih letih poslan zaradi mirnega nasprotovanja totalitarnemu prevzemu oblasti. V laogai so ga kitajske oblasti mučile ter z njim nečloveško ravnale, tako da je zaradi pomanjkanja hrane skoraj umrl. Po izpustu iz zapora so ga oblasti izgnale s kitajskega ozemlja.

Primer III. Politika enega otroka. Kitajska vlada je v letu 1978 prepovedala, da bi imele družine več kot enega otroka na družino. Na Kitajskem si starši zaradi tradicionalnih, kulturnih in preostalih družbenih razlogov bolj želijo rojstva dečka kot deklice. Zato prihaja do sistematičnih splavov zarodkov ženskega spola že pred njihovim rojstvom ter kasneje, po rojstvu, tudi do infanticidov deklic. V nekaterih kitajskih pokrajinah se tako rodi 135 dečkov na 100 rojenih deklic. Na Kitajskem naj bi bilo tako leta 2020 že trideset milijonov več dečkov kot deklic. K takšnem nesorazmerju med število otrok je pripomogla tudi takšna politika kitajske vlade, ki družinam ni omogočila imeti več otrok.

Vsi trije primeri vsak zase izražajo vsebinsko nepravično postopanje oblasti ter vsebinsko nepravične zakone. Primer I prikazuje vsebinsko nepravično postopanje oblasti, ki posameznikom tudi ob najbolj izjemnih družbenih situacijah odreka pravico, da svobodno izražajo svoje mnenje in nestrinjanje z ravnanjem oblasti. Primer II kaže na izkrivljen odnos prevladujoče družbenointeresne skupine do posameznika, ki je samo izvrševal temeljne človekove pravice. Takšno oblastno postopanje ni samo vsebinsko nepravično do posameznika, ampak kaže na zavračanje temeljnega koncepta človekovih pravic in pravičnosti na podlagi formalnega spoštovanja kolektivnih vrednot, ki naj bi

utemeljevale tradicionalno kitajsko družbo, kljub temu da si prebivalci Ljudske republike Kitajske želijo bolj učinkovitega spoštovanja človekovih pravic. Radbruch zapiše, da »pravnega značaja … nimajo vsi tisti zakoni, ki ljudi obravnavajo kot podljudi in jim odrekajo človekove pravice.«[3] Primer III pa nazorno prikazuje plasti kitajske zgodbe, ko se mora vsebinska pravičnost izbire vsakokratne kitajske družine umakniti nekakšnemu zakonskem ne-pravu v obliki kitajske populacijske politike.

Smisel pravičnosti ni zgolj v tem, da prikaže in opozori na vsebinsko nepravičnost nekega zakona ali postopanja vsakokratne oblasti, temveč da tudi osvetli pot, ki bo presekala takšno izjemno družbeno situacijo. Dosledno upoštevanje pravičnosti lahko pokaže luč na koncu tunela, ki lahko pripomore odpraviti zakonsko nepravo – vsebinsko nepravične zakone in vsebinsko nepravično postopanje oblasti na Kitajskem ali kjerkoli drugod. Prepoznava vsebinsko nepravičnega zakona oziroma postopanja državnih oblasti, ki jim je potrebno odvzeti veljavnost, je, kot povsod, odvisna od pogumnih ljudi s pokončno držo.

Varstvo temeljnih pravic v slovenskem pravnem redu

3. 1. Pravica do referenduma kot neusahljivi vir slovenske državnosti

V zadnjih letih so predlagatelji vložili kar nekaj zahtev za razpis zakonodajnih referendumov. V štirih zadevah pa je Ustavno sodišče RS prepovedalo odločanje državljanov na referendumu, saj naj bi z morebitno zavrnitvijo zakonov nastale protiustavne posledice.Ustava RS sicer ne določa pravice do referenduma neposredno, vendar v 3. členu določa, da ima v Sloveniji oblast ljudstvo, ter v 44. členu določa, da imajo državljani pravico do neposrednega in posrednega sodelovanja pri upravljanju javnih zadev. Na pravici do referenduma je utemeljena ne samo demokratična slovenska država, ampak tudi njen ustavnopravni red. Prebivalci Republike Slovenije smo prav na referendumu 23. decembra 1990 potrdili, da želimo živeti v samostojni in neodvisni državi. Že zaradi tega simboličnega in zgodovinskega dejstva pravica do referenduma ne uživa samo simboličnega pomena, temveč tudi super-normativno pravno veljavo.

V slovenskem ustavnopravnem redu 1. člen ustave določa, da je Slovenija demokratična država. Državljanke in državljani oblast izvršujejo neposredno in z volitvami, po načelu delitve oblasti na zakonodajno, izvršilno in sodno.

3 Ibid., str. 278.

3. člen ustave določa oblike neposredne demokracije, ki vključujejo referendum, zbor občanov ter ljudsko iniciativo. Glede na to, da je slovenska država utemeljena na plebiscitu, obliki neposredne demokracije ljudstva, se postavlja vprašanje, ali gre pri pravici do referenduma za človekovo pravico oziroma za nekakšno kolektivno pravico ljudstva ali zgolj za ustavno določbo, ki ji gre nekakšna nižja normativna veljava. V Sloveniji poznamo vrsto oblik referendumov, od ustavno-revizijskega, zakonodajnega, posvetovalnega, do tistih o vstopu v mednarodne povezave ter referendume o ustanovitvi občine oz. o aktu občinskega sveta na lokalnih ravneh.

Ustavno sodišče je v zadevi U-I-172/294 zapisalo, da »teorija demokracije poudarja, da je učinkovitost demokratičnega procesa odvisna zlasti od (a) poštenih volitev na vseh ravneh, ki omogočajo oblikovanje predstavniških organov države in lokalne samouprave v skladu z voljo ljudstva, (b) od javnega nadzora nad zakonodajno, sodno in izvršno vejo oblasti, ter (c) od priznane pravice do politične opozicije vsakokratni oblasti (1. odstavek).« K takšni formulaciji pravzaprav ni nič dodati, morda le da bi točka (a) lahko vključevala tudi pravico, da oblast izvršujejo neposredno na podlagi referenduma oziroma plebiscita. Ustavno sodišče je v svoji sodni praksi varovalo ustavne vrednote v razmerju do referenduma. V zadevi U-I-111/04 so ustavni sodniki še podrobneje zapisali, da je bistvo demokracije, »da lahko vrednote, ki jih varuje Ustava, in med njimi posebej temeljne človekove pravice in svoboščine (Preambula k Ustavi), prevladajo nad demokratično sprejetimi odločitvami večine (26. odstavek).« V zadevi U-I-45/09 pa je Ustavno sodišče zapisalo, da »ustava neposrednega odločanja ljudi na referendumu ne postavlja v podrejen položaj.«

Referendum ali plebiscit nedvomno predstavljata neusahljivi vir slovenske državnosti, ki sodi med temeljne vrednote slovenske ustavne ureditve. Kljub temu oziroma prav zaradi tega se je potrebno vprašati, ali je mogoče pravico do referenduma tudi omejevati ter pod kakšnimi okoliščinami. Omejevanje pravice do referenduma je nujno samo takrat, kadar trči ob najbolj temeljne vrednote slovenske ustavne ureditve. Še v teh primerih pa je prepoved odločanja državljanov mogoča le na podlagi striktnih kriterijev ter uporabe načela sorazmernosti. Pravico do referenduma bi bilo mogoče omejiti samo tedaj, ko bi bila prepoved primerna in nujna za dosego končnega cilja varovanja temeljnih ustavnih vrednot. Sama prepoved pravice do referenduma je mogoča samo v primerih, ko bi bila prepoved sorazmerna z varovanjem temeljnih ustavnih dobrin, kamor sodijo na primer človekove pravice in temeljne svoboščine.

Prepoved referenduma naj bi bila v skladu s prakso Ustavnega sodišča nekakšno preventivno sredstvo za preprečevanje neposrednega odločanja

ljudstva na referendumu o protiustavnih zakonskih predlogih oziroma o že sprejetih zakonih. Ustavno sodišče je takšno utemeljitev obrazložilo s tem, da »ustava in odločbe Ustavnega sodišča ne zavezujejo samo Državnega zbora kot zakonodajalca, temveč tudi državljane, kadar oblast izvršujejo neposredno z odločanjem o posameznem zakonu na referendumu (sklep Ustavnega sodišča št. U-II-3/03 z dne 22. 12. 2003, OdlUS XII, 101).«Tako mora Ustavno sodišče v vsakokratnem primeru opraviti tehtanje ustavnih vrednot ter na njegovi podlagi oceniti, ali je dopustno poseči v človekovo pravico do referenduma, oziroma v drugo ustavno vrednoto (glej 1. odstavek 21. člena Zakona o referendumu in ljudski iniciativi (ZRLI)).

Ustavno sodišče mora pri presojanju v pravico do referenduma opraviti test sorazmernosti oziroma prekomernih posegov. Pri tem bi moralo US presoditi, ali je prepoved referenduma v skladu s ciljem, ki ga US želi zavarovati. Prepoved referenduma mora biti utemeljena s ciljem zavarovanja drugih ustavnih dobrin, tako da čim manj vpliva na pravice in interese prizadetih državljanov, ki ne bodo mogli izvrševati svoje, tj. človekove pravice do odločanja na referendumu. Ustavno sodišče je v svoji sodni praksi že zapisalo, da morajo biti ukrepi za omejevanje ustavnih pravic »primerni za dosego zakonodajalčevih ciljev, potrebni za njihovo implementacijo glede na objektivne interese državljanov ter ne smejo biti izven vsakega razumnega razmerja do družbene oziroma politične vrednosti teh ciljev« (U-I-77/93, 39. odstavek). V ustavno zavarovane pravice je mogoče posegati le, »kolikor je to neogibno potrebno za uresničevanje zakonodajalčevega cilja«.

Če se pravna argumentacija omejevanja ali celo prepovedi pravice do referenduma v razmerju z drugimi ustavnimi vrednotami zanemari, se postavi vprašanje, ne samo kaj sploh še ostane od institucije referenduma, iz katere izvira in na podlagi katere je utemeljena slovenska državnost, ampak tudi kaj še ostane od legitimnosti slovenske ustavnopravne ureditve. Pravica do referenduma je neusahljivi vir slovenske državnosti in ustavnopravnega reda. Njeno neupravičeno in neustrezno obrazloženo omejevanje pa ne bi pomenilo le prekomerni poseg v pomembno ustavno dobrino, ampak tudi zanikanje izvora slovenske državnosti in pravne države. Omejevanje pravice do odločanja na referendumu je mogoče samo v izjemnih pravnih situacijah zaradi varstva temeljnih človekovih pravic in svoboščin. Načelo pravne države zahteva, da gre pravico do odločanja na referendumu omejiti samo na podlagi striktne in obrazložene uporabe načela sorazmernosti. Naslednji pododdelek obravnava ustavno pritožbo kot pravno sredstvo za varovanje človekovih pravic v slovenskem pravnem redu.

3. 2. Ustavna pritožba: temelj svobodne demokratične družbe

Slovenski ustavnopravni red pred letom 1991 ni dovoljeval vložitve ustavne pritožbe zoper posamične akte državnih organov, zaradi kršitve človekovih pravic ali temeljnih svoboščin. Človekove pravice posameznikov niso bile zagotovljene in varovane, zaradi česar je prihajalo do številnih zlorab in arbitrarne uporabe pravnih pravil. Posamezniki so v sodnem sistemu zaman iskali varuha, ki bi jim varoval temeljne pravice in svoboščine. Šele s sprejetjem Ustave RS 23. decembra 1991 se je rodil nov pravni institut ustavne pritožbe. Ustava RS tako v 160. členu določa, da Ustavno sodišče odloča o ustavnih pritožbah zaradi kršitev človekovih pravic in temeljnih svoboščin s posamičnimi akti. Ustavna pritožba je v slovenski ustavnopravni red prinesla novo kakovostno, etično ter vrednostno dimenzijo, saj je v ospredje ustavnega varstva postavila človeka in ne oblasti, kot je veljalo v totalitarnem sistemu.

Pravica do vložitve ustavne pritožbe je temeljna ustavna kategorija, ki posameznikom omogoča, da lahko vložijo ustavno pritožbo zaradi kršitve človekove pravice ali temeljne svoboščine zoper posamični akt, s katerim je državni organ, organ lokalne skupnosti ali nosilec javnih pooblastil odločil o pravici, obveznosti ali pravni koristi posameznika ali pravne osebe (1. odstavek 50. člen Zakona o ustavnem sodišču(ZUstS)). Pomeni pravno sredstvo posameznika v razmerju do državnih in drugih organov, s katerim lahko uveljavlja varstvo temeljnih pravic in svoboščin. Zato lahko pravico do ustavne pritožbe označimo kot temeljno pridobitev in tudi kot temelj svobodne demokratične družbe.

Dvajset let po prelomu s totalitarnim režimom in s prihodom svobodne demokratične družbe pravni institut ustavne pritožbe še vedno pomeni enega od vrednostnih stebrov slovenske svobodne demokratične družbe. Prav zato pa presenečajo mnenja nekaterih strokovnjakov in nosilcev javnih funkcij, ki v zadnjem času pozivajo, da je potrebno pravico do vložitve ustavne pritožbe omejiti. Ustavno sodišče naj bi tako v prihodnje po prosti presoji odločalo, katero ustavno pritožbo bo sprejelo v obravnavo. Izbiro naj bi opravljalo na osnovi še neznanih kriterijev, povezanih s »pomembnostjo« in »nujnostjo« zadeve za slovenski ustavnopravni red. V skladu s temi mnenji se ustavno sodišče naj ne bi več opredeljevalo do vseh vloženih pritožb. »Nepomembne« pritožbe nikoli ne bi prišle do ustavnih sodnikov. Predlagana ureditev naj bi nekako sledila zgledu ameriškega Vrhovnega sodišča, ki si samo izbira zadeve za obravnavo.

Takšni predlogi zrejo v napačno smer in so neutemeljeni. Kažejo na šibko raven uresničevanja načel pravne države in človekovih pravic v slovenskem

javnem prostoru. Le redko bi si v slovenskem prostoru upal trditi, da sta slovenska demokratična družba in njen ustavnopravni red že dosegla takšno stopnjo zrelosti in demokratičnosti, da je v sedanjem trenutku, zgolj dvajset let po padcu totalitarnega režima, že nastopil čas, da bi se lahko omejil temeljni pravni institut slovenskega ustavnopravnega reda za varstvo temeljnih pravic in svoboščin. Le redki bi lahko zagovarjali tezo, da je v slovenskem pravnem redu uresničeno načelo pravne države in vladavine prava. Še več, omejevanje pravice do ustavne pritožbe ne more biti upravičeno in dopustno niti tedaj, ko se načeli pravne države in varstva človekovih pravic in temeljnih svoboščin učinkovito uresničujeta. Toliko bolj zapisano velja za slovenski javni prostor.

Slovenska demokratična družba izhaja iz mračne zgodovinske izkušnje, ki nam sporoča, da posamezniki še do nedavnega niso imeli pravice oziroma možnosti vlagati ustavne pritožbe zaradi kršenja temeljnih pravic in svoboščin. Oblast je te pravice samovoljno teptala, zlorabljala in se ni ozirala na pravice posameznikov ter je varovala le privilegije peščice »samo-izbranih«. Zakaj naj bi prav zaradi oz. kljub naši zgodovinski izkušnji posegli v temeljno pravico do ustavne pritožbe, ni niti najmanj jasno.

Nekateri strokovnjaki omenjajo visok porast zadev na Ustavnem sodišču, ki naj jih ta organ ne bi mogel presojati v razumnem roku. Vendar številke kažejo drugačno sliko. Ustavno sodišče je v letu 2007 prejelo 3937 ustavnih pritožb, leta 2008 je prejelo 3132 pritožb, leto kasneje pa le še 1495, predvsem zato, ker se je število ustavnih pritožb s področja prekrškov občutno zmanjšalo. Število ustavnih pritožb se torej zmanjšuje. Zato argument prevelikega porasta ustavnih pritožb odpade. Vendar pa se moramo tudi v primeru, če bi bil porast višji, spomniti na 5. člen Ustave RS, ki v prvem odstavku določa, da država na svojem ozemlju varuje človekove pravice in temeljne svoboščine. Država mora zato posredno zagotavljati, da bo Ustavno sodišče zmoglo obravnavati vse ustavne pritožbe, ki jih prejme. Še več, država mora zagotoviti, da bo Ustavno sodišče s svojim osebjem zmoglo obravnavati vse zadeve in se bo izogibalo izdaji ne-obrazloženih sklepov o zavrženju ustavnih pritožb.

Kljub vsemu pa v slovenskem javnem prostoru prevladuje prepričanje, da so v slovenski demokratični družbi človekove pravice varovane le v formalnopravnih aktih, medtem ko primanjkuje doslednega spoštovanja človekovih pravic. Pravica do ustavne pritožbe je pridobitev svobodne demokratične družbe ter njenega ustavnopravnega varstva človekovih pravic in temeljnih svoboščin. Alternative za ustavno pritožbo ne sme in ne more biti. Omejevanje pravice do ustavne pritožbe bi nas vse pripeljalo nazaj v preteklost, ko se je samovoljno odločalo, kdaj in komu so bile kršene človekove pravice. Učinko-

vitejše sodno varstvo človekovih pravic in temeljnih svoboščin pa je mogoče doseči le s prostim dostopom posameznika do Ustavnega sodišča.

Zaključek

Šibko uresničevanje varstva človekovih pravic ne pripomore k učinkovitemu uresničevanju načel pravne države in vladavine prava. Ni dovolj le, da država varuje človekove pravice ter žrtvam kršitev človekovih pravic zagotavlja pravično zadoščenje. Države si morajo prizadevati, da posamezno področje sistematično uredijo v korist vseh prebivalcev. Prihodnje desetletje bo pokazalo, ali se bo slovenski pravni red učinkovito odzval na naraščajoče število kršitev človekovih pravic. Ne nazadnje ne pretiravamo, če zapišemo, da gre za preživetje varstva človekovih pravic v slovenskem pravnem redu, kot ga poznamo danes.

Gorazd Bajc

POSEBNE OBLIKE »SVOBODE«. PRISPEVEK O ZGODOVINI NADZORA NAD DELOVANJEM OBVEŠČEVALNIH SLUŽB

Uvod

Naslovna tematika je zelo obširna in nadvse kompleksna, zaradi tega je razprava koncipirana le kot splošni pregled nekaterih najbolj relevantnih značilnosti nadzora nad delovanjem obveščevalnih služb v sodobni zgodovini. Nadzor tajnega delovanja je bil seveda od zmerom povezan s problematiko večjega ali manjšega deficita družbene svobode, na primer v izražanju, komunikaciji in gibanju. Obenem je bila tudi odvisna na eni strani od posebne »svobode«, ki so si jo tajne ali obveščevalne službe prilastile oziroma pridobile, na drugi pa od bolj ali manj učinkovitih sistemov nadzora, kako zlorabe preprečiti ali jih vsaj omiliti ter kako omejiti večje ali manjše pristojnosti služb. Večji oziroma ključni problemi so se pojavili, ko so obveščevalne službe postale tako rekoč države v državi, ko nadzora nad zlorabami (skoraj) ni bilo, ravno nasprotno; značilnost v prejšnjem sistemu v okviru skupne jugoslovanske države, a obenem ne moremo trditi, da zlorab na Zahodu ni bilo. Problematika, kako obveščevalne službe kratijo individualno in/ali kolektivno svobodo in način, kako to preprečiti, je hkrati še vedno aktualna tema in bo očitno tudi v prihodnje.

Ker je tematika, kot rečeno, zelo obširna in obenem kompleksna ter jo je na enem samem mestu nemogoče zajeti in obširneje prikazati, bodo v pričujoči razpravi predstavljene le glavne zadeve oziroma nekatera dejstva in pa odprta vprašanja, za katera vseh pravih odgovorov še nimamo. To bomo storili iz zgodovinske perspektive. Problematiko nadzora nad delovanjem obveščevalnih služb so namreč politologi, obramboslovci, pravniki in drugi že večkrat obrav-

navali, seveda iz svojega zornega kota. Prispevek je pravzaprav bolj teoretski in manj metodološki nastavek za večjo in poglobljeno študijo naslovne tematike, ki bi jo bilo vredno nedvomno razviti, morda tudi v okviru sodelovanja in koristnega soočenja z drugimi strokami. Prispevek je tudi neke vrste časovno nihanje med sodobno in najsodobnejšo zgodovino in nakazanimi skoki v prihodnost. Ne nazadnje se bomo na tem mestu soočili ne le s primeri o nadzoru nad delovanjem obveščevalnih služb, temveč tudi obratno, kako so same službe nadzorovale in po vsej verjetnosti tako počenjajo še danes. Razmišljanje je tudi koncipirano v širšem smislu, se pravi ne samo glede slovenske specifike, temveč na svetovni ravni, zlasti v zvezi z Zahodom, saj na Vzhodu, v času hladne vojne, nadzora v smislu zunanje kontrole nad delovanjem tajnih služb (skoraj) ni bilo.

Iz zornega kota zgodovinopisja pravih odgovorov na naslovno tematiko ni, to pa zato, ker poglobljena raziskava o zgodovini nadzora obveščevalnih služb še ni bila opravljena. Izšla so sicer nekatera dela, ki obravnavajo posamezne probleme, prave slike pa nimamo, kar velja tudi za slovensko zgodovinopisje, ki itak zaostaja za drugimi na področju preučevanja zgodovine obveščevalnih služb, saj nima svoje samostojne tradicije in je le del politične ali vojaške zgodovine.[1]

»Svoboda« in »nadzor«

Termin »svoboda« v pričujoči razpravi zajema več dimenzij, zato smo mu dodali navednice. Torej, »svoboda« vsaj na dveh nivojih, ki vključujeta več podnivojev: 1.) pomanjkanje ali premalo svobode ali, če rečemo z drugimi besedami, nevarnost zmanjšanja svobode za družbo zaradi delovanja tajnih služb – nekoč in danes – na individualni in/ali kolektivni ravni; 2.) na drugi strani so svojo svobodo imele in imajo same obveščevalne službe. Tu so zanimiva vprašanja, koliko svobode so jim pobudniki za njihovo ustanovitev nameravali dati in ali so obstajali načrti, da bi jo jim tudi odvzeli ali pa jo vsaj zreducirali (nekak »izhod iz sile«), ter koliko svobode so si same obveščevalne službe uspele pridobiti.

Tudi glede samega »nadzora« imamo več pojmovanj. Torej: kdo naj obveščevalne službe nadzoruje in kako? Na Slovenskem so v zadnjih letih obramboslovci in drugi strokovnjaki ter ne nazadnje sami (posamezni) akterji (insiderji) o tem večkrat pisali; naj tu omenimo vsaj Andreja Anžiča, Adama Purga in

1 Pregled stanja v stroki v: Gorazd Bajc, »Zgodovinopisje in obravnava zgodovine obveščevalnih služb v 20. stoletju«, *Nova revija* 26, št. 307/308 (nov./dec. 2007), str. 234–246.

Damira Črnčeca.[2] Opozorili so na vrsto strokovno varnostnih, pravnih, političnih in drugih vsebin, ki so zakonodajno in izvršilno vejo oblasti čakale pri določanju, obravnavi in sprejetju vsebin nadzora. Razprave so šle na primer v smer, naj ne bo parlamentarnega nadzora, ki bi bil urejen z odlokom Državnega zbora, temveč da mora to biti zakonska materija; ali pa, da vsebinskega nadzora nad Slovensko obveščevalno-varnostno agencijo (SOVO) ne more biti, če ni za to posebej pristojna komisija; ali pa opozorila, da je eno glavnih meril, s katerim se v sodobnem svetu presoja demokratičnost države in s tem povezano spoštovanje človekovih pravic, svoboda medijev, saj slednji, ob procesih, ki silijo izvršilno oblast v čim večjo učinkovitost, velikokrat odigrajo ključno posredno nadzorno vlogo, ki je sicer neposredno prepuščena parlamentu in sodni veji oblasti; opozorili so na razkorak med teoretičnimi/deklarativnimi željami po nadzoru in realnostjo/prakso itd.

Če torej tajnim službam ne moremo in ne smemo slepo zaupati in jih moramo zato nadzorovati, pa se nam pojavlja dodatno, logično vprašanje: komu lahko zaupamo, da bo nadzor res učinkovito potekal? Komisije so sestavljali in sestavljajo večkrat politiki-parlamentarci, toda: ali so slednji vredni našega zaupanja? Zaupanje v politiko – to ni nobena novost – niha, ali slabše, (vedno bolj) peša. Pojavlja se tudi problem, kako uspešno nadzorovati obveščevalne službe, če imajo slednje očitno najbolj razvite možnosti, zlasti tehnološke, za nadzor, sledenje, preprečevanje vrinjenja v svoj sistem in s tem za prikrivanje vsaj dela svojega delovanja pred »nadzorniki« itd. in ali so »nadzorniki« sploh dovolj podkovani, da nadzor čim bolje opravljajo?

Vprašanje je tudi, ali v sodobni in demokratični družbi obveščevalne službe zunanjemu nadzoru nasprotujejo? Menimo, da vsaj načeloma ne, saj se mu ne smejo izogniti in mu ne smejo nasprotovati, lahko pa si predstavljamo, da jih nadzor lahko bolj ali manj ovira. Nadzor je namreč delovanje v skladu z zakonom in pravili, slednje pa je povezano z določeno birokracijo, ki postaja že skoraj rak rana sodobne družbe. Upati je, da je sistem nadzora čim bolj tehten in učinkovit ter kolikor mogoče transparenten, obenem pa, da je tudi čim

2 Npr. Andrej Anžič, »Parlamentarno nadzorstvo – kakšno in kdaj?«, v: M. Pagon (ur.), *Dnevi varstvoslovja*, Visoka policijsko-varnostna šola, Ljubljana 2001, knj. 1, str. 35–46; Adam Purg, *Obveščevalne službe: povezave med obveščevalnimi službami, političnimi sistemi in državno suverenostjo v luči iskanja modela sodobnega obveščevalnega sistema Republike Slovenije*, Enotnost, Ljubljana 1995; Damir Črnčec, Obveščevalna dejavnost v informacijski dobi, Defensor, Ljubljana 2009; Andrej Anžič, »Parlamentarni nadzor obveščevalnih dejavnosti in policijskih prikritih ukrepov«, *Bilten slovenske vojske* 12, št. 3 (september 2010), str. 123–141; Damir Črnčec, »Sodobni izzivi nadzora nad obveščevalnimi službami«, prav tam., str. 143–160.

manj zbirokratiziran, saj bi ravno odpor proti birokraciji lahko privedel službe v to, da svojo »svobodo« kdaj pa kdaj uzurpirajo.

Dodatno vprašanje pa je, ali je nadzor res edini učinkoviti način, da se lahko zlorabe preprečijo? Kaj pa »zdravo zadržanje« in/ali etika služb ali pa, če rečemo z drugimi besedami, kakšne so in so bile motivacije pripadnikov obveščevalnih služb in/ali samih služb pri opravljanju svojega (delikatnega) posla? V preučevanju zgodovine obveščevalnih služb se mora namreč raziskovalec soočiti tudi z naslednjim problemom: za katerokoli dejavnost obveščevalne narave je izjemno važen, če ne celo nujen, predpogoj ta, da so njeni akterji motivirani. Ena izmed največjih težav obveščevalnih služb je namreč od vedno bila ta, kako agente, sodelavce, konfidente, zaupnike ipd. motivirati. Večkrat se je izkazalo, da denar ni bil največja garancija za lojalnost in torej niti ne za zadržanost pred preseganjem pooblastil. Če na tem mestu skočimo nazaj v zgodovino, si oglejmo vsaj naslednji primer. Slovenskega (in hrvaškega) protifašizma oziroma TIGR-a ali Borbo (ter pripadnike Orjune na Primorskem) ne smemo idealizirati, saj bi morali upoštevati tudi druge »motivacije«, ki so vplivale na ilegalno delovanje nekaterih, in sicer oportunizem, nadaljevanje s tihotapstvom, ideološka pripadnost, delovanje v korist jugoslovanske države idr. A kljub temu lahko rečemo, da t. i. patriotskih motivacij za iskreno tajno delovanje in obenem sodelovanje s tujimi (zahodnimi) obveščevalnimi službami, ki so se mdr. borile proti fašizmu, očitno v obdobju 1918–1941 ni manjkalo pri Primorcih. Šlo je torej (tudi) za pravo, zdravo motivacijo, ki je predstavljala (in bi očitno morala predstavljati tudi danes) enega izmed ključnih predpogojev, da so se službe in njeni pripadniki pravil držali in niso zdrsnili v zlorabe in/ali v sodelovanje z nasprotniki (dvojna igra).

Glede nadzora pa tudi ne smemo pozabiti na to, da so posamezne službe bile protiobveščevalne oziroma imele so svoje protiobveščevalne oddelke, odseke ipd., da so torej med drugim nadzorovale obveščevalce in/ali potencialne obveščevalce sovražnika in/ali potencialnega sovražnika. Kdaj pa postane aktualno, da neka obveščevalna služba drugo nadzira? Ko gre za sovražno, vsekakor, ko gre za nevtralno (morda je skoraj nesmiselno govoriti o nevtralnih) tudi, a hkrati, ko govorimo o zaveznikih. Ozrimo se nazaj, v drugo svetovno vojno, na jugoslovanska tla: Združene države Amerike (ZDA) so zasnovale drugačno politiko do Jugoslavije kot Britanci, kar je po sporazumu med Josipom Brozom-Titom in novim mandatarjem Ivanom Šubašićem poleti 1944 in po pošiljanju nove misije ameriških obveščevalnih služb (*Office of Strategic Services* – OSS) *Ranger* k četnikom dodatno vplivalo, da so se napeti odnosi in nadzor nad anglo-ameriškimi misijami v Jugoslaviji še zaostrili. Med drugim

je prišlo do vedno večjega nadzora tudi t. i. slovenskih padalcev, del katerih je proti koncu vojne ali prve mesece po njej brez sledu izginil; Organizacija za zaščito naroda (OZNA) jih je – čeprav neposrednih dokumentarnih potrdil ni – očitno likvidirala. Proti sovjetskim obveščevalcem medtem kaže, da jugoslovanski obveščevalno-varnostni aparat ni opravljal takega nadzora, čeravno ne gre izključevati, da odnosi partizanskega gibanja s sovjetskimi misijami niso bili vedno najboljši. Sami odnosi med Titom in Stalinom niso bili vedno najbolj zgledni, saj informbirojevski spor iz leta 1948 korenini v vojnih letih; nekateri indici kažejo namreč na to, da so bili posamezni sovjetski agenti na Slovenskem osumljeni, da delujejo proti interesom Slovencev in v korist Italijanov.[3]

Drug primer delovanja proti »prijateljem« dobimo v času hladne vojne, ko so na primer nekatere obveščevalne službe tradicionalnih zaveznikov med sabo sicer sodelovale, kar pa ni veljalo v zvezi z vohunjenjem samih zaveznikov v t. i. tehnološki ali tehnološko-gospodarski vojni. Tako so na primer Francija, Izrael in Japonska vodile zbiranje obveščevalnih podatkov o ameriški industriji. Sama Organizacija združenih narodov (OZN) je bila večkrat tarča tajne obdelave, neke vrste magnet za vohune.[4]

Najmanj pa je znano, da so Britanci že po prvi svetovni vojni prestrezali diplomatska sporočila ne le tradicionalno nasprotnih držav, temveč tudi zaveznikov, na primer samih Američanov. Po svoje zelo poveden je naslednji primer: če so po podpisu pogodbe o razmejitvi konec leta 1920 v Rapallu med Italijo in Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev (SHS) Američani prestregli sporočilo Jugoslovanov, in sicer, da obstaja strah, da bi Italija dogovor preklicala, so nato v dobrih dveh tednih ameriško sporočilo prestregli Britanci. Dokument, v množici drugih, nam je sedaj na ogled v londonskih arhivih.[5]

3 Podrobneje npr. Gorazd Bajc, *Iz nevidnega na plan: slovenski primorski liberalni narodnjaki v emigraciji med drugo svetovno vojno in ozadje britanskih misij v Sloveniji*, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije, Koper 2002; Gorazd Bajc, *Operacija Julijska krajina: severovzhodna meja Italije in zavezniške obveščevalne službe (1943–1945)*, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Koper 2006; John Earle, *Cena domoljubja: SOE in MI6 na stičišču Italijanov in Slovencev med drugo svetovno vojno*, Mladika, Trst 2009.

4 Norman Polmar, Thomas B. Allen, *Spy Book. The Encyclopedia of Espionage*, Random House, New York 2004, str. 316, 647.

5 The National Archives, London-Kew, nekdanji Public Record Office (TNA), HW 12/17, 004997 (15. 12. 1920), Johnson-Rome za The Secretary of State-Washington (No. 456), 29. 11. 1920.

Kako so obveščevalne službe izvajale nadzor?

Naslovno tematiko lahko bolje razumemo oziroma uokvirimo v pravi kontekst, če imamo pred sabo, kako so obveščevalne službe delovale oziroma kakšen je bil nadzor, ki so ga v praksi opravljale in kje je bilo veliko ali večje tveganje kratenja družbene svobode. Službe so se seveda posluževale klasičnih metod od zbiranja informacij, cenzure civilne pošte in nadzora telefonskih pogovorov[6] pa do elektronskega sledenja in obveščevalnega delovanja na področju komunikacij in v okviru slednjega je bilo in je tudi največje tveganje kratenja svoboščin. Lahko na primer omenimo sistem iz časa druge svetovne vojne in v hladni vojni, ki je Američanom in Britancem služil pri prestrezanju in dešifriranju sovjetskih sporočil in za katerega se je uveljavilo ime *Venona*. Razkrinkali so nekatere agente Moskve oziroma ugotovili, da so nekateri posamezniki Sovjetom posredovali pomembne informacije. Najbolj znana sta bila primera atomskega fizika Emila Juliusa Klausa Fuchsa in zakoncev Juliusa in Ethel Rosenberg.[7] Zlasti pa velja spomniti na nadzor nad računalniki oziroma elektronskimi komunikacijami, zlasti preko sistema *Echelon*, ki so ga Američani in nekateri njihovi zavezniki razvili od šestdesetih let dalje. V okviru posebne ameriške obveščevalne službe, *National Security Agency* (NSA), v sodelovanju s podobnimi agencijami za prestrezanje Velike Britanije, Avstralije, Kanade in Nove Zelandije (omenjene države so od druge svetovne vojne dalje sklenile, da bodo tesno sodelovale na področju zbiranja in izmenjave informacij in leta 1948 podpisale dogovor *UKUSA Agreement*), se je namreč pričel satelitski in drugačen nadzor svetovnega elektronskega, telefonskega ipd. komuniciranja. O izjemno tajnem programu dolgo ni bilo skoraj nič znanega. Nekaj je bilo sicer objav, kar bomo omenili v nadaljevanju, dokler ni leta 1997 prišlo bolj slučajno do afere z britanskimi telekomom, ko je postalo jasno, da morajo telefonske družbe preko *Echelona*. Evropski parlament je leta 2001, potem ko je prejel številne interpelacije, delovanje opisal v sicer parcialnem, a kljub temu še kar obsežnem poročilu.[8] Vsekakor ostaja marsikaj o *Echelonu* še vedno tajno.

6 Npr. o cenzuri italijanskega, fašističnega obveščevalnega in varnostnega aparata (OVRA in SIM) glej: Gorazd Bajc, »Značilnosti fašističnih cenzurnih posegov med obema vojnama«, v: M. Režek (ur.), *Cenzurirano: zgodovina cenzure na Slovenskem od 19. stoletja do danes*, Nova revija, Ljubljana 2010, str. 119–121.

7 Npr. Cristopher Andrew, »The Venona Secret«, v: K. G. Robertson (ur.), *War, Resistance & Intelligence. Essays in Honour of M.R.D. Foot*, Leo Cooper, Barnsley South Yorkshire 1999, str. 203–227.

8 European Parliament, Final A5-0264/2001 PAR1, 11 July 2001, *Report on the existence of a global system for the interception of private and commercial communications (ECHELON interception system)* (2001/2098(INI)) (http://www.europarl.europa.eu/sides/get-

V današnjem času se je splošno uveljavilo, da je odstotek odprtih virov, preko katerih tajne službe zberejo informacije, večji kot 90 %.[9] To sicer ne pomeni, da vsaj nekatere obveščevalne službe zbirajo očitno več (precej ali veliko več) informacij na tajni podlagi, z elektronskim sledenjem, in torej vsaj v primeru *Echelona* posegajo v posameznikovo svobodo, ki jo poznamo kot *privacy*. Svojo vlogo so pri tem imela tudi posebna pooblastila, ki so jih v kriznih obdobjih prejele službe. V najbližji preteklosti je morda najbolj znan zakon *USA Patriotic Act*, izglasovan po napadih 11. septembra 2001, ki v bistvu poveča možnosti nadzora preko posebnega sodišča, *Foreign Intelligence Surveillance Court*. Slednje je nastalo kot posledica leta 1976 izdanega akta *Foreign Intelligence Surveillance Act*, ki je dve leti pozneje postal zakon, in sicer glede nadzora osumljenih vohunjenja. Omenjeno sodišče je tudi edinstven primer v ameriškem pravosodju.[10]

Z omenjeno tematiko je posredno povezan tudi neki drug način nadzora, globalni ali planetarni s pomočjo satelitov. Satelitov, ki imajo tudi funkcijo pri obveščevalni dejavnosti, niso poslali v vesolje samo Američani. Od leta 1960 do 1972 je krožil tak prvi ameriški vohunski satelit, poimenovan *Corona*. Leta 1960 so Američani poslali v vesolje še druge vohunske satelite serije *GRAB*. Od aprila 1971 so Sovjeti imeli v vesolju svojo bazo *Salyut* 1, ki je imela tudi nalogo nadzora, kasneje še druge, zadnji serije *Salyut* je nosil številko 7 in je deloval od 1982 do začetka 1991. Leta 1986 so Sovjeti poslali v vesolje še tip satelita *MIR*. Nekaj dni zatem pa so svojega poslali Francozi. Bil je komercialni satelit *SPOT*, ki pa je lahko zbiral tudi obveščevalne podatke. Septembra 1988 je tudi Izrael poslal svoj, satelit *Ofek*, in sicer zaradi varnosti pred sosedi, potem ko so jih leta 1973 Arabci presenetili.[11]

Nekaj besed moramo seveda posvetiti povojnemu nadzoru v Sloveniji/Jugoslaviji. Glede prestrezanja telefonskih pogovorov kakor tudi poštne cenzure na Slovenskem lahko le kot primer ponovimo, da so varnostne službe v prejšnjem režimu (Uprava državne varnosti – UDV ali UDBA) v svoji interni zgodovini za obdobje 1944–1950 (ki je služila notranjemu izobraževanju kadrov) zapisale, da je bila leta 1945 in 1946 s pomočjo posebno izbranih sodelavcev »/.../ *organizirana kontrola domače in inozemske pošte in možnost prisluškova-*

Doc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+REPORT+A5-2001-0264+0+DOC+PDF+V0//EN&language=EN).

9 Polmar, Allen, nav. d., str. 476. V okviru CIA deluje na primer posebna enota, *Foreign Broadcast Information Service* (FBIS), ki ima za nalogo nadzor tujih medijev in drugih t. i. odprtih virov, kot so časopisi, knjige ipd. (Isto, str. 240).

10 Polmar, Allen, nav. d., str. 242, 658.

11 Polmar, Allen, nav. d., str. 152, 424, 468, 604.

nja vsakemu telefonskemu pogovoru v Ljubljani in Mariboru./.../«[12] Nadzor se je v naslednjem obdobju seveda nadaljeval in v omenjeni interni zgodovini beremo, da je bil na začetku leta 1947 »/.../ *nabavljen aparat za prisluškovanje telefonskim pogovorom ter je bil potegnjen kabel v telefonsko centralo na pošto. Na ta kabel je bilo med letom priključenih devet mednarodnih linij in približno 50 številk telefonskih naročnikov v Ljubljani ter linija Trst./.../*« Med letom je bil nato opravljen pregled vseh telefonskih številk za Slovenijo, t. i. politično nezanesljivim pa je bil telefonski priključek odklopljen. V istem času je bilo pregledanih 57.184 primerov inozemske pošte. Nadzor nad telefonskimi pogovori se je v naslednjih letih nadaljeval in stopnjeval, čeprav so sestavljavci omenjene interne udbovske zgodovine celo podčrtali, da zaradi pomanjkanja kadrov leta 1948 in 1949 niso uspeli organizirati stalne dežurne službe. Uvedli so tudi kontrolo v zvezi z darilnimi paketi in zaprtimi pošiljkami ter dalje pregledovali pošto, tako da so leta 1950 pregledali več kot 98.000 pisem.[13]

Arhivsko gradivo nam pokaže, da so povojne jugoslovanske/slovenske oblasti nadzor in cenzuro izvajale tudi onkraj meje, na Tržaškem (in očitno tudi drugje). Tu je na primer UDBA leta 1947 nadzorovala 21 telefonskih abonentov.[14] Na Primorskem, v coni B pod Vojaško upravo Jugoslovanske armade, so v prvem povojnem obdobju oblasti izvajale kar učinkovit nadzor nad »sovražnim tiskom« kakor tudi glede projekcij filmov, gledaliških predstav in na splošno kulturnega življenja, obenem glede pošte. Po nekaterih podatkih je bila pošta »sovražne emigracije« skoncentrirana v Postojni, kjer so dnevno cenzurirali približno 6.000 pisem, poseben urad v Kopru pa je dnevno pregledal od 2.000 do 2.500 pisem. Poleg teh dveh večjih centrov so delovali manjši, ki so cenzurirali od 100 do 250 pisem na dan. Poleg redne pošte je bilo cenzuriranih 5.000 pisem, ki so jih poslali primorski Slovenci iz zavezniških delovnih bataljonov, glede njihove vsebine pa so oblasti bile večinoma zadovoljne. Cenzuri pošte in brzojavk se seveda ni mogla izogniti niti duhovščina.[15]

12 *Iz arhivov slovenske politične policije*, J. Pučnik (ur.), Veda, Ljubljana 1996, str. 196.

13 *Iz arhivov*, nav. d., str. 198–199, 302–303, 445–446.

14 Arhiv Slovensko obveščevalno-varnostne agencije (ASOVE), A-10-3, *Letno poročilo RSNZ 1947*, IV. oddelek, str. 3. Avtor razprave je tu omenjeno gradivo SOVE pregledoval leta 1997 in možno je, da je trenutno deponirano v Arhivu Republike Slovenije (AS), dislocirani enoti III, kjer hranijo gradivo nekdanjega RSNZ (AS 1931).

15 AS 1487, Centralni komite Komunistične partije Slovenije, 1941–1945, tehnična enota (te) 38, Obveščevalna poročila Komande Vipavskega vojnega področja, obveščevalne sekcije, arhivska enota (ae) 5021, *Poročilo o cenzurnem delu* [nedatirano, konec 1945]; prim. te 39, Informacijska poročila Obveščevalnega centra slovenske divizije narodne obrambe Centralnemu komiteju KPS, 1945–1946, ae 5030, *Zaupno poročilo*, 18. 8. 1945; ASOVE, A-10-3, *Letno poročilo RSNZ 1947*, IV. oddelek, str. 5; AS 1818, Pokrajinski

Nadzor UDBE je bil še posebej usmerjen proti posameznim disidentom in nekaterim najuglednejšim politikom ter intelektualcem. Posebej pod drobnogledom oziroma »drobnoušesom« partijske policije je bil na primer Edvard Kocbek. Nadzorovali so ga z mikrofoni v zidu, preko pošte in telefona, s tajnimi preiskavami, sledenjem in s številnimi ovaduhi okoli njega. Podobne »pozornosti« so bili deležni tudi nekateri drugi iz kroga Edvarda Kocbeka in Borisa Pahorja idr. Marsikaj o tem je prikazal v svoji knjigi g. Igor Omerza, ki je med drugim objavil seznama Službe državne varnosti (SDV) o tajnih preiskavah v letu 1976 in s kakšnimi posebnimi tehničnimi sredstvi so bili naslednje leto posamezniki nadzorovani.[16] Nekateri uveljavljeni ter mlajši raziskovalci zgodovine so tudi opravili izvirne podrobne analize, kako je potekal nadzor nad nekaterimi nasprotniki ureditve v povojni jugoslovanski državi, in sicer v okviru t. i. sovražne emigracije,[17] zamejstva[18] in duhovništva.[19] Kolikšen je bil celoten nadzor posameznikov ali skupin v prejšnjem režimu in kompleksna zakulisja (na primer ali so imele UDBA, SDV, Državni sekretariat za notranje zadeve – DSNZ, Republiški sekretariat za notranje zadeve – RSNZ, Kontraobveščevalna služba – KOS proti nekaterim celo upravičen sum oziroma ali so bili samo in izključno represivni organ – politična policija – prejšnjega režima oziroma partije) pa bodo morale neobremenjene raziskave šele pokazati. Vprašanje dostopnosti zadostne količine primarnih virov, zlasti za obdobje sedemdesetih in osemdesetih let, pa bo očitno predstavljalo določeno oviro.

Kdo naj delovanje obveščevalnih služb nadzoruje?

Odgovor je zlasti zakonodaja, in to taka, ki nadzor ureja na čim boljši način, a kot rečeno, to ni prednostna tema naše razprave. V zgodovini medtem poznamo nekaj primerov, ko je prišlo do zunanjih, se pravi ne notranjih, preiskovalnih komisij in očitno je, da so nastali bolj zaradi nevzdržnih situacij kot želje vlad, da pride do določene transparentnosti. Tako so na primer bile v sedemdesetih letih v ZDA ustanovljene tri komisije. V okviru ene izmed teh,

narodnoosvobodilni odbor za Slovensko Primorje in Trst, 1944–1947, 5-III, *Primorski komandi, VUJA-i*, 23. 10. 1945.

16 Podrobneje Igor Omerza, *Edvard Kocbek, Osebni dosje št. 584*, Karantanija, Ljubljana 2010, in priloga str. 581–594.

17 Jože Pirjevec, »Yugoslav political emigration to Australia after World War II«, *Annales, Series historia et sociologia* 16, št. 1 (2006), str. 1–6.

18 Jure Ramšak, »Politična emigracija v Trstu in vprašanje samostojne Slovenije: primer Franc Jeza«, *Acta Histriae* 18, št. 4 (2010), str. 961–986.

19 Egon Pelikan, »Dr. Mihael Toroš: primorski duhovnik med državnimi in cerkvenimi oblastmi«, *Acta Histriae* 17, št. 4 (2009), str. 737–756.

t. i. *Pike Committeeja*, je prišlo na dan, da je med letoma1972 in 1974 osrednja ameriška obveščevalna služba, *Central Intelligence Agency* (CIA), izpeljala približno 40 posebnih akcij, t. i. *covert actions*. O slednjih se poseben komite, ki bi moral o njih odločati, t. i. *Forty Committee*, ni sestal, temveč je njegov vodja in svetovalec za državno varnost in nato tudi državni sekretar ZDA Henry Kissinger »vse opravil po telefonu«. Pikova in drugi dve komisiji so povzročile široko debato v ZDA, ameriški tisk je marsikaj objavil, najpomembnejše pa je bilo to, da so predstavljale temelj za parlamentarni nadzor CIE, in lahko rečemo, da so se njeni vodilni zavedali, da mora služba pridobiti javni konsenz. Odprtost je sicer trajala malo časa, novi izzivi ZDA na svetovni sceni, zlasti Homeinova revolucija konec sedemdesetih let v Iranu, so namreč večino Američanov prepričale, da služba lahko intervenira v tuji državi.[20]

Poseben problem za nadzor je predstavljalo tudi dejstvo, da so praviloma v posameznih državah delovale in še vedno delujejo številne službe. V ZDA je na primer pred 11. septembrom 2001 delovalo kar 22 domačih agencij. Po omenjenem napadu je prišlo do pobude, da bi jih združili v eno in 24. januarja 2003 je nastal nov »skupen department«.[21] Velik vprašaj pa je in še vedno predstavlja problem nadzora privatnih družb, ki jih nekatere obveščevalne službe najamejo, da opravijo »nečedne« ali nedovoljene posle. Po pisanju nekaterih dobro obveščenih novinarjev[22] so na primer pred leti ZDA sestavile seznam več kot 700 večjih in manjših italijanskih tajnih skupin ali agencij, ki brez pravega nadzora italijanskih obveščevalnih služb ali politike delujejo v državi in tujini. Eden izmed primerov je bila aprila 2004 ugrabitev v Iraku štirih Italijanov, Maurizia Agliana, Umberta Cupertina, Salvatoreja Stefia in Farbrizia Quattrocchija, ki so delovali kot privatni varnostniki zasebnikov (označili so jih kot "*body guards*"). Quattrocchija so ugrabitelji kruto umorili, zato so italijanski časopisi primeru posvetili še večjo pozornost in med drugim opozorili[23] na dejstvo, da številne privatne službe, ki uradno skrbijo za varnost, najemajo nekdanje profesionalne vojake. Menimo, da ne moremo izključiti možnosti, da nekateri vzporedno opravljajo tudi druge, »posebne« posle.

V zgodovini so tudi znani primeri nespoštovanja/neupoštevanja zakonov in/ali pravil. Tako je osrednja ameriška varnostna služba, *Federal Bureau of Investigation* (FBI), kljub prepovedi kongresa leta 1934 z zakonom *Commu-*

20 Mario Del Pero, *La C.I.A., Storia dei servizi segreti americani*, Giunti, Firenze 2002, str. 96–104; Polmar, Allen, nav. d., str. 243.
21 Polmar, Allen, nav. d., str. 301.
22 *Il Tuono*, 17. 7. 2010, str. 2.
23 Npr. *La Repubblica*, 19. 4. 2004, str. 8.

nications Act, v resnici prisluškovala, in sicer po posebni interpretaciji Pravosodnega ministrstva. Septembra 1939 je nato »vsemogočni« šef FBI John Edgar Hoover (na vodilnem mestu je bil od leta 1924 do 1972) svojim agentom naročil, naj sestavijo poročila o osebah, ki imajo simpatije do Nemčije, Italije in komunizma. Za to zakonske podlage ni imel, maja 1940 pa je predsednik Franklin Delano Roosevelt izdal tajno direktivo, da se lahko prisluškuje osebam, ki so osumljene subverzivnosti.[24] Primerov neupoštevanja določil v sodobni zgodovini je seveda veliko več, na tem mestu pa velja omeniti še primer glede potrebe po posebni »svobodi«, ki so si jo obveščevalne službe prisvojile in z njimi nekateri politiki. Primer se nanaša na Enrica Matteija, ki se je v petdesetih in na začetku šestdesetih let prizadeval, da bi se italijanska država na področju energetike osvobodila svetovnih monopolov. Pri tem se je nelegalno poslužil vojaške tajne službe, *Servizio Informazioni Forze Armate* (SIFAR). Primer je seveda predstavljal nedovoljeno uporabo tajnih služb, bilo pa je to v interesu države.[25]

Poseben način nadzora je bolj posreden, preko objav v javnosti. Vloga neodvisnih medijev je pri tem lahko zelo pomembna, za nekatere[26] predstavlja enega izmed ključnih načinov kontrole. S svojimi objavami lahko namreč tudi mediji razkrivajo zlorabe in s tem izvajajo nekako preventivno posredni nadzor. Velja seveda opozoriti, da naj bi raziskovalno delo novinarjev ne bilo usmerjeno v ustvarjanje škandalov ali v podtikanja, obračunavanja v politične namene ipd. Če se ozremo v polpreteklo zgodovino, lahko spomnimo na nekatere primere, kako so časopisi ali revije na podlagi preiskav razkrili primere zlorab. V Italiji so tako nekateri raziskovalni novinarji razkrili poskuse, da bi v šestdesetih letih (t. i. *servizi deviati*) ustvarili pogoje za destabilizacijo vlad, ki očitno niso bile po godu ZDA,[27] ali pa kako je leta 1976 Oriana Fallaci pripravila in objavila obsežen intervju s tedanjim šefom (na koncu mandata) CIE Williamom Colbyjem. Pisateljica, novinarka, nekonvencionalna intelektualka

24 O Hooverju podrobneje npr. slovenski prevod zelo kritične biografije o šefu FBI: Anthony Summers, *Uradno in zaupno: skrivno življenje J. Edgarja Hooverja: s spremno besedo o prisluškovanju v Sloveniji*, Mondena, Grosuplje 1998.

25 Giuseppe De Lutiis, *I servizi segreti in Italia: dal fascismo all'intelligence del XXI secolo*, Sperling & Kupfer, Milano 2010, str. xv. Enrico Mattei je umrl leta 1962, ko je njegovo zasebno letalo v nikoli pojasnjenih okoliščinah strmoglavilo.

26 Npr. Uroš Slak, »Vloga medijev pri nadzoru nad obveščevalno varnostnimi subjekti«, v: D. Maver et al. (ur.), *Posvet Varovanje človekovih pravic in svoboščin v postopkih represivnih organov*, Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije, Ljubljana 2002, str. 41–48.

27 Npr. objave maja 1967 novinarjev Eugenio Scalfari in Lino Januzzi v tedniku *L'espresso*. Podrobneje De Lutiis, nav. d., str. 83–86.

italijanske povojne scene, je sogovornika »secirala«, ga s težkimi obtožbami o ilegalnem financiranju nekomunističnih (oziroma protikomunističnih) strank in tujih tajnih služb, o podpiranju državnih udarov ipd. spravila ob zid. Colbyjev leitmotiv je seveda bil, da s komunisti pogajanj ni.[28]

Posebno mesto imajo objave tajnih dokumentov. Najbolj znan je seveda primer spletnih objav mednarodne organizacije *WikiLeaks*, ki je od leta 2006 nadvse razburila svetovno javnost. Veliko pozornost je pritegnila zlasti leta 2010 s serijo odmevnih razkritij zaupnih dokumentov ameriške vlade, vojske in zunanjega ministrstva. Prišlo je do prave tekmovalnosti med hekerji in tistimi, ki so objave želeli preprečiti. T. i. svetovna spletna skupnost se je odzvala z vzpostavitvijo množice zrcalnih strežnikov z dvojniki vsebine in domen za preusmerjanje na internetni naslov *WikiLeaks*, kar onemogoča popolno preprečitev dostopa do vsebin. Pravih dimenzij in posledic tega doslej najobsežnejšega razkritja Američanov in nekaterih drugih še nimamo, še konec aprila 2011 pa smo bili priča internetni objavi dokumentov, na primer ponovno o zloglasnem ameriškem zaporu Guantanamo, kar so časopisi[29] (nekateri bolj, drugi manj) povzeli.

Poznamo tudi primere, ko so bivši pripadniki obveščevalnih služb (insiderji) objavili svoje spomine oziroma reminiscence na preteklo delo in tako javnost opozorili na večje ali manjše malverzacije, včasih pa so tudi sami želeli ustvariti »novo resnico«. Peter Wright, eden vodilnih britanske protiobveščevalne službe, *Military Intelligence 5* ali *Security Service* (MI5), od konca štiridesetih let dalje, je na primer kot upokojenec leta 1987 objavil bestseler: *Spycather.* Britanska vlada je želela izid preprečiti, in to na podlagi *Official Secret Act*, vendar se je Wright temu izognil, ker je knjigo najprej objavil v Avstraliji.[30]

Znani so tudi primeri večjih ali manjših težav, ki so jih nekateri avtorji doživljali, ko so želeli svoje raziskave objaviti. Tako je na primer agencija NSA, ko je izvedela, da je David Kahn napisal knjigo o prestrezanju sporočil, želela preprečiti izid in tudi avtorja postavila med tiste, ki jih je treba nadzorovati. Knjiga je leta 1967 z naslovom *The Codebreakers* vseeno izšla, a leta 1995 je sama NSA Kahna celo povabila, naj obišče center za zgodovino o prestrezanju (*NSA Center for Cryptologic History*).[31] Ko je E. H. Cookridge na začetku šestdesetih

28 »Oriana Fallaci processa il capo della CIA«, *L'Europeo* VI, št. 1 (2007), str. 24–39; to je ponatis njenega intervjuja v L'Europeo št. 11 (1976).

29 Npr. *La Repubblica*, 26. 4. 2011, str. 1, 14, 15. in 27. 4. 2011, str. 17; *Corriere della Sera*, 26. 4. 2011, str. 8.

30 Cristopher Andrew, *The Defence of the Realm: The Authorized History of MI5*, Allen Lane – Penguin Books, London 2009, str. 760-766; Polmar, Allen, nav. d., str. 693.

31 Polmar, Allen, nav. d., str. 463.

let britanskim službam predložil rokopis svojega dela, ki govori o delovanju službe za posebne operacije, *Special Operations Executive* (SOE), so mu slednje povedale, da njegovo besedilo ne bo nikoli izšlo, ker se bodo »zatekli« k *Official Secret Act*. Kljub vsemu je knjiga izšla leta 1966 z naslovom *Inside S.O.E.*, leto pozneje pa *Set Europe Ablaze* v ZDA.[32] S knjigo Jamesa Bamforda *The Puzzle palace*, leta 1982, agencija NSA ni bila zadovoljna, vseeno pa je avtor na podlagi zakona o dostopu klasificiranih dokumentov (zakon *Freedom of Informatin Act* – FOIA), uspel pridobiti nekaj dokumentacije.[33] Izid knjige *The CIA and the Cult of Intelligence*, ki sta jo leta 1974 napisala nekdanja pripadnika CIA Victor Marchetti in John Marks, je osrednja ameriška obveščevalna služba zaman želela preprečiti, čeprav je prva izdaja bila deloma okleščena; dopolnjena nosi letnico 1980.[34] Manj znan, morda večini sploh nepoznan, pa je primer ameriškega oficirja Louis Huota. Med drugo svetovno vojno je bil aktiven v okviru ameriške obveščevalne službe OSS med Titovimi partizani. Svojo knjigo, *Guns for Tito*, je objavil leta 1945 v New Yorku, v resnici pa je to nameraval že med vojno, poleti 1944. Britanska *intelligence* je bila tedaj absolutno proti, čeprav naj bi v originalu bilo edino pravo ime le avtorjevo.[35]

»Transparentnost« in uradne zgodovine: britanski primer

Še v prvi polovici osemdesetih let je bilo razširjeno mnenje britanskih vlad, da se v javnosti uradno o tajnih in varnostnih službah ne govori,[36] po letu 1991 pa je zlasti MI5 pričela z večjo, a še zmerom omejeno, transparentnostjo, demistificiranjem in uradnimi razkritji (seveda le dela podatkov), da bi se pred ljudmi pokazala v boljši in bolj človeški luči. Tako je na primer kot glavnega direktorja od 1992 do 1996 prvič izbrala žensko, Stello Rimington. Tako izbiro je ponovila leta 2002, ko je imenovala Elizo Manningham Buller, ki je na svojem mestu ostala do leta 2007.[37] Leta 1997 je MI5 prvič objavila javni poziv za nove uslužbence in istega leta s(m)o raziskovalci in drugi dobili možnost vpogleda v Britanskem državnem arhivu (*The National Archives*) v prvi del deklasificiranih primarnih dokumentarnih virov MI5 (pod kratico KV); količina tega gradiva se je z leti povečala in še vedno prihaja do sprostitev posameznih

32 E. H. Cookridge, *Set Europe Ablaze*, Thomas Y. Crowell Company, New York 1967, str. v.
33 Polmar, Allen, nav. d., str. 464.
34 Del Pero, nav. d., str. 94–95; Polmar, Allen, nav. d., str. 404.
35 TNA HS 7/240, str. 209, 210.
36 Andrew, nav. d., str. 753.
37 Npr. Thomas Hennessey, Claire Thomas, *Spooks: The Unofficial History of MI5*, Amberley, Gloucestershire 2009, fotografije št. 20, 22.

fasciklov. Z imenovanjem Rimingtonove so Britanci prvič uradno predstavili javnosti novega šefa službe. Bila je prva ženska, ki je do tedaj dobila v roke neko svetovno pomembno obveščevalno službo. Pojavila se je tudi v medijih, na tiskovni konferenci 16. julija 1993 pa je celo napovedala izid vladne brošure, ki bi prvič uradno razlagala vlogo in način delovanja. Objava z naslovom *The Security Service* je bila seveda skopa s podatki, njen pomen je bil seveda simboličen. Prva direktorica britanske protiobveščevalne službe je leta 2001 tudi objavila svojo avtobiografijo/spomine (*Open Secret: The Autobiography of the Former Director-General of MI5*), sicer je svoj rokopis ponudila v predhodno branje in pregled posebnemu uradu (*Defence Press and Broacasting Advisory Committee*) in po pisanju nekaterih sprejela »popravke«. Njena odločitev je seveda vzbudila velik odmev, zlasti zaradi primera knjige *Spycather* leta 1987, ki smo jo že omenili.

Kljub temu niti v zadnjem obdobju ni manjkalo afer. V javnosti je v drugi polovici devetdesetih protiobveščevalno službo ostro kritiziral njen bivši pripadnik David Shayler. Nameraval je tudi objaviti knjigo, vendar so bile založbe opozorjene, da je po zakonu (*Officials Secret Act* iz leta 1989) prepovedano vsakomur, ki je služil v MI5, da brez dovoljenja razkrije kakršnokoli informacijo, pridobljeno z obveščevalno dejavnostjo. Shayler se je leta 1997 zatekel v Francijo, tu nekaj mesecev presedel v zaporu, leta 2000 pa se je vrnil in bil aretiran. Njegove »izpovedi« medijem niso šle v račun niti sorodni službi, britanski tajni obveščevalni službi, *Military Intelligence 6* ali *Secret Intelligence Service* (MI6 ali SIS), ki je itak v devetdesetih imela kar precej težav s svojim bivšim pripadnikom Richardom Tomlisonom, ki je tudi želel objaviti svojo knjigo. Bil je večkrat aretiran, imel je številne težave z britanskimi oblastmi in v nekaterih evropskih državah, marsikaj je izpovedal časopisom (da je na primer MI6 bila v ozadju umora princese Diane, da je leta 1992 načrtovala umor Slobodana Miloševića itd.) in leta 2001 svojo knjigo, z naslovom *The Big Breach, From Top Secret To Maximum Security*, tudi objavil.[38]

Leta 2009 je t. i. uradno ali bolje rečeno avtorizirano zgodovino MI5, ob 100-letnici nastanka te protiobveščevalne službe, objavil eden izmed vodilnih britanskih zgodovinarjev tajnih služb, Cristopher Andrew. V več kot tisoč strani obsežni knjigi opazimo, da v opombah navaja veliko virov, med temi

38 Posamezni podatki v Andrew, nav. d., str. 774–779, 791–793; Stephen Twigge, Edward Hampshire, Graham Macklin, *British Intelligence: Secrets, Spies and Sources*, The National Archives, London 2008, str. 49; Michael Smith, *The Spying Game: The Secret History ob British Espionage*, Politico's, London 2003, str. 122, 131–133, 250–251; Stephen Dorril, *MI6: Fifty Years of Special Operations*, Fourth Estate, London 2000, str. 786–800.

tudi tiste, ki so postali šele pred nekaj leti dostopni, obenem pa tudi veliko dokumentacije, ki so označene le s »*Security Service Archives*« in to ne le, kar je povsem razumljivo, za najbolj sodobno obdobje, temveč tudi za prva leta 20. stoletja. Uvodoma je sedanji generalni direktor službe, Jonathan Evans, obrazložil, da je Andrew dobil vpogled v del gradiva, ki ni deklasificirano oziroma je nedostopno za javnost. Avtor je tudi prejel zagotovilo, da nanj ne bo nihče vplival, da pa v knjigi ni ničesar, ki bi državno varnost ogrožalo.[39]

Manj liberalna politika pa je še vedno vodilo britanske službe MI6, čeprav je v zadnjem obdobju dala prvič na razpolago svoja interna gradiva, to pa le enemu zgodovinarju, Keithu Jefferyu, ki je leta 2010 objavil obsežno, več kot 800 strani zgodovino tajne službe, za obdobje 1909–1949. Šef službe John Sawers je v kratkem uvodu poudaril, da je avtor dobil vpogled v primarne vire službe, da pa njegovo pisanje ne predstavlja tveganja za državno varnost ter da v knjigi ni nobenega novega imena agentov službe.[40]

Pri tem se nam seveda pojavljata dve vprašanji, in sicer ali imajo vsi zgodovinarji enak dostop do primarnih virov in ali bi se še katera vlada odločila posnemati britansko. Na primer slovenska, tako da bi nekateri zgodovinarji vendarle lahko dobili vpogled v gradiva, ki niso še dostopna in zaradi katerih se je, kot je znano, sprožila t. i. afera Omerza. Po katerem ključu bi bili zgodovinarji izbrani in obenem kakšno kredibilnost bi sploh imele takšne zgodovinske raziskave, so dodatna vprašanja. Na Angleškem so medtem že po drugi anglo-burski vojni (1899–1902) pričeli objavljali uradne zgodovine (sicer so uradne zgodovine pisali tudi v Kanadi, Avstraliji, Novi Zelandiji, Nemčiji idr.). Praviloma so avtorji imeli prost dostop do virov. Samo za obdobje druge svetovne vojne je izšlo kar 119 uradnih zgodovin, o obveščevalnih službah pa 14.[41] Tem lahko prištejemo še nekaj drugih del, ki so večinoma nastala takoj po vojni, in sicer kot zgodovinske rekonstrukcije za interno uporabo in so jih

39 Andrew, nav. d., str. xv–xvii.

40 Keith Jeffery, *MI6, The History of the Secret Intelligence Service 1909–1949*, Bloombsbury, London 2010, str. vii-viii. Sicer tudi Andrew, nav. d., v nekaterih opombah navaja arhivsko gradivo MI6: »*SIS Archives*«.

41 John D. Cantwell, *The Second World War, A Guide to Documents in the Public Record Office*, Public Record Office, London 1998, str. 255–259; prim. http://www.ibiblio.org/hyperwar/UN/UK/index.html V takih uradnih zgodovinah na začetku praviloma beremo naslednjo uradno izjavo: »*The author of this, as of other official histories of the Second World War, has been given free access to official documents. He alone is responsible for the statements made and the view expressed.*« Ugotavljamo, da tega ni v zadnji izmed uradnih zgodovin o drugi svetovni vojni, ki jo je napisal David Stafford, *Mission Accomplished: SOE and Italy 1943–1945*, The Bodley Head, London 2011.

objavili v zadnjih letih.[42] Bil je to in je še zmerom nek kompromis, ki ne more popolnoma zadovoljiti zgodovinske stroke in nasploh družbe, a vendar brez tega bi določenih virov ne uporabili niti t. i. uradni zgodovinarji.

Vsaj za delno rešitev glede dostopnosti gradiv pa nam je britanski svet lahko ponovno za zgled. V dokumentaciji, ki jo hrani Britanski državni arhiv, je pri določenem številu dokumentov zabeleženo, da so nekateri podatki še vedno tajni, se pravi nekateri dokumenti niso popolni, saj so v nekaterih izbrisana imena, ponekod pa celi odstavki. Avtor razprave meni, da bi bilo vredno razmisliti, ali bi tako ali podobno »rešitev« uvedli tudi na Slovenskem.

Viri in literatura

Andrew, Cristopher (1999): »The Venona Secret«, v: K. G. Robertson (ur.), *War, Resistance & Intelligence. Essays in Honour of M.R.D. Foot*, Leo Cooper, Barnsley South Yorkshire, str. 203–227.

---- (2009): *The Defence of the Realm: The Authorized History of MI5*, Allen Lane – Penguin Books, London.

Anžič, Andrej (2001): »Parlamentarno nadzorstvo - kakšno in kdaj?«, v: M. Pagon (ur.), *Dnevi varstvoslovja*, Visoka policijsko-varnostna šola, Ljubljana, knj. 1, str. 35–46.

---- (2010): »Parlamentarni nadzor obveščevalnih dejavnosti in policijskih prikritih ukrepov«, *Bilten slovenske vojske* 12, št. 3, str. 123–141.

AS – Arhiv Republike Slovenije.

ASOVE – Arhiv Slovenske obveščevalno-varnostne agencije.

Bajc, Gorazd (2002): *Iz nevidnega na plan: slovenski primorski liberalni narodnjaki v emigraciji med drugo svetovno vojno in ozadje britanskih misij v Sloveniji*, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Znanstveno-raziskovalno središče Republike Slovenije, Koper.

---- (2006): *Operacija Julijska krajina: severovzhodna meja Italije in zavezniške obveščevalne službe (1943–1945)*, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Koper.

---- (2007): »Zgodovinopisje in obravnava zgodovine obveščevalnih služb v 20. stoletju«, *Nova revija* 26, št. 307/308, str. 234–246.

---- (2010): »Značilnosti fašističnih cenzurnih posegov med obema vojnama«, v: M. Režek (ur.), *Cenzurirano: zgodovina cenzure na Slovenskem od 19. stoletja do da-*

42 Med najpomembnejše glede obveščevalnih služb sodijo John Curry, *The Security Service 1908–1945, The Official History*, Public Record Office, London 1999; W. J. M. Mackenzie, *The Secret History of SOE: The Special Operations Executive 1940–1945*, St Ermin's Press, London 2000; David Garnett, *The Secret History of PWE, The Political Warfare Executive 1939–1945*, St Ermin's Press, London 2002; *Special Forces in the Desert War 1940–1943*, The National Archives, London 2008.

nes, Nova revija, Ljubljana, str. 113–128.
Cantwell, John D. (1998): *The Second World War, A Guide to Documents in the Public Record Office*, Public Record Office, London.
Cookridge, E. H. (1967): *Set Europe Ablaze*, Thomas Y. Crowell Company, New York.
Corriere della Sera.
Curry, John (1999): *The Security Service 1908–1945, The Official History*, Public Record Office, London.
Črnčec, Damir (2009): *Obveščevalna dejavnost v informacijski dobi*, Defensor, Ljubljana.
---- (2010): »Sodobni izzivi nadzora nad obveščevalnimi službami«, *Bilten slovenske vojske* 12, št. 3, str. 143–160.
Del Pero, Mario (2002): *La C.I.A., Storia dei servizi segreti americani*, Giunti, Firenze.
De Lutiis, Giuseppe (2010): *I servizi segreti in Italia: dal fascismo all'intelligence del XXI secolo*, Sperling & Kupfer, Milano.
Dorril, Stephen (2000): *MI6: Fifty Years of Special Operations*, Fourth Estate, London.
Earle, John (2009): *Cena domoljubja: SOE in MI6 na stičišču Italijanov in Slovencev med drugo svetovno vojno*, Mladika, Trst.
European Parliament, Final A5-0264/2001 PAR1, 11 July 2001, *Report on the existence of a global system for the interception of private and commercial communications (ECHELON interception system)* (2001/2098(INI)) (http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+REPORT+A5-2001-0264+0+DOC+PDF+V0//EN&language=EN).
Garnett, David (2002): *The Secret History of PWE, The Political Warfare Executive 1939–1945*, St Ermin's Press, London.
Hennessey, Thomas, Thomas, Claire (2009): *Spooks: The Unofficial History of MI5*, Amberley, Gloucestershire.
Il Tuono.
Iz arhivov slovenske politične policije, J. Pučnik (ur.), Veda, Ljubljana 1996.
Jeffery, Keith (2010): *MI6, The History of the Secret Intelligence Service 1909–1949*, Bloombsbury, London.
La Repubblica.
Mackenzie, W. J. M. (2000): *The Secret History of SOE: The Special Operations Executive 1940–1945*, St Ermin's Press, London.
Omerza, Igor (2010): *Edvard Kocbek, Osebni dosje št. 584*, Karantanija, Ljubljana.
»Oriana Fallaci processa il capo della CIA«, *L'Europeo* VI, št. 1 (2007), str. 24–39.
Pelikan, Egon (2009): »Dr. Mihael Toroš: primorski duhovnik med državnimi in cerkvenimi oblastmi«, *Acta Histriae* 17, št. 4, str. 737–756.
Pirjevec, Jože (2006): »Yugoslav political emigration to Australia after World War II«, *Annales, Series historia et sociologia* 16, št. 1, str. 1–6.
Polmar, Norman, Allen, Thomas B. (2004): *Spy Book. The Encyclopedia of Espionage*, Random House, New York.
Purg, Adam (1995): *Obveščevalne službe: povezave med obveščevalnimi službami, po-*

litičnimi sistemi in državno suverenostjo v luči iskanja modela sodobnega obveščevalnega sistema Republike Slovenije, Enotnost, Ljubljana.

Ramšak, Jure (2010): »Politična emigracija v Trstu in vprašanje samostojne Slovenije: primer Franc Jeza«, *Acta Histriae* 18, št. 4, str. 961–986.

Smith, Michael (2003): *The Spying Game: The Secret History ob British Espionage*, Politico's, London.

Slak, Uroš (2002): »Vloga medijev pri nadzoru nad obveščevalno varnostnimi subjekti«, v: D.

Maver et al. (ur.), *Posvet Varovanje človekovih pravic in svoboščin v postopkih represivnih organov*, Ministrstvo za notranje zadeve Republike Slovenije, Ljubljana, str. 41–48.

Special Forces in the Desert War 1940–1943, The National Archives, London 2008.

Summers, Anthony (1998): *Uradno in zaupno: skrivno življenje J. Edgarja Hooverja: s spremno*

besedo o prisluškovanju v Sloveniji, Mondena, Grosuplje.

Stafford, David (2011): *Mission Accomplished: SOE and Italy 1943–1945*, The Bodley Head, London.

TNA – The National Archives.

Twigge, Stephen, Hampshire, Edward, Macklin Graham (2008): *British Intelligence: Secrets, Spies and Sources*, The National Archives, London.

Povzetki / Abstracts

Žarko Paić
Svoboda pod nadzorom
O izginotju družbe v dobi globalitarnosti

Temeljno izhodišče razprave predstavlja misel, da se popolni propad slehernega artikuliranega socialnega odpora, bodisi tradicionalnih subjektov bodisi igralcev postmodernih identitetnih politik, proti neoliberalnemu globalnemu redu dogodi zato, ker tisto, kar je nekoč pomenilo področje civilne družbe z idejo svobode in javnega dobrega, ne obstaja več ali je bilo celo uničeno. Ko neoliberalna država tendira k temu, da bi postala nova družba globalitarnega nadzora, potem radikalno ukinja avtonomno akcijo znotraj civilne družbe. Na drugi strani to pomeni, da ni več klasične opozicije med politično državo in civilno družbo. Avtor zastavlja vprašanje, ali še lahko vztrajamo pri pojmu liberalne ideje svobode, in poskuša razložiti, da bi morali redefinirati pojem svobode kot absolutne avtonomije človekove dejavnosti.

Ključne besede: svoboda, doba globalitarnosti, neoliberalizem, disciplina, nadzor, družba.

Žarko Paić
Freedom under the Surveillance
The Disappearance of Society in the Globalitarian Age

The basic issue of this consideration is that the complete failure of each articulated social resistance, be it of traditional subjects or of actors of postmodern identity politics, against neoliberal global order occurs because that what once meant the area of civil society with the idea of freedom and public goods no longer exists or has been destroyed. When the neoliberal state becomes in tendency the new society of globalitarian surveillance, then it radically abolishes the autonomous action within the civil society. On the other hand this means that the classical opposition between political state and civil society no

longer exists. The author poses the question can we still maintain the concept of the liberal idea of freedom and tries to explain that we should redefine the concept of freedom as absolute autonomy of human activity.

Key words: freedom, globalitarian age, neoliberalism, discipline, surveillance, society.

Pier Aldo Rovatti
Mi, barbari. Razmišljanja o italijanski anomaliji

Če se zdi, da smo boj za moralo izgubili že od samega začetka, nam preostane kot možnost vsaj to, da vztrajamo pri minimalnem odporu, da postavljamo neko mejo našemu toleriranju. To je le upanje, vendar v to upanje izlivamo vse svoje civilno, državljansko ogorčenje. Lepljiva želatina nas obdaja in nas prežema, pa vendar se moramo zavedati, da nismo pasivni subjekti neke zdrizaste oblasti, postanemo pa lahko njeni sokrivci, če na to lepilo pristanemo, mogoče celo povsem avtomatično. Kako, od kod začeti? Nimamo političnih receptov, vemo samo, da barbarstvo preprosto ni izven nas, ampak da deluje v naši notranjosti, večkrat ob našem soglasju. Torej gre zlasti za naš način in stil življenja, za nekaj, nad čimer lahko še učinkujemo.

Ključne besede: barbarizacija, korupcija, mediji, demokracija, etika, svoboda.

Pier Aldo Rovatti
We, the Barbarians. Thoughts on the Italian Anomaly

If it seems, that we are losing the fight for morality from its very beginning, as our option remains at least the possibility to persist in a minimal resistance, to set a boundary to our tolerance. This is only a hope, but into this hope we pour our entire civil, civic indignation. A glutinous gelatin surrounds and pervades us, and yet we must realize that we are not passive subjects of a gelatinous power, although we can become its accomplices, if we give – maybe even completely automatically – our assent to this glue. How, wherefrom should we begin? We do not have political directives, we know only that barbarism is not simply somewhere outside, it works within ourselves, in our interior, many times with our consent. Therefore, above all our way and style of living, something over which we still have influence, is at stake.

Key words: barbarization, corruption, the media, democracy, ethics, freedom.

Andrina Tonkli Komel
Hannah Arendt: figure drugosti; zasebno

Hannah Arendt izhaja iz tega, da biti-človek pomeni biti-v-svetu, pri čemer je treba svet razumeti ravno kot človeški svet, torej kot odprti prostor med ljudmi. Izguba tega javnega-političnega prostora je zato hkrati izguba pogojev humanosti, same možnosti biti človek. Brez možnosti javnega govorjenja in delovanja človek ni več od tega sveta, ne samo, da se tako počuti, ampak izgubi samo pravico imeti pravice, ni več samo apoliticen, postane ilegalen, krši normo zgolj s tem, da obstaja. »Nepolitičnost« skušam tu obravnavati kot »figuro drugosti« v njenih variacijah in sub-verzijah. Ker se politično klasično definira kot območje svobode, torej kot javni Prostor v nasprotju z zasebnim, je vprašanje, kaj je drugo prostora, najprej vprašanje, kaj je drugo svobode in kaj »izkustvo« te drugosti pomeni. Drugo izkustvo svobode ni le transformativno; svoboda je prav v tej (z)možnosti spremembe in rezistence zvajanju na nespremenljivost. Kot metoda za obravnavo političnega je vzeto samo dogajanje političnega.

Ključne besede: H. Arendt, drugost, javno, politično, zasebno, svoboda.

Andrina Tonkli Komel
Hannah Arendt: Figures of Alterity; the Private

The starting point of Hannah Arendt's thought is, that being-human means being-in-the-world, whereupon we should understand the world exactly as the human world, as, therefore, the open space between human beings. The loss of this public-politic space is consequently also the loss of the conditions of humanity, the very possibility of being-human. Without the possibility of public speaking and action the human being is no longer of this world, it does not only feel excluded, but also loses the very right to have rights, it is not only apolitical, but becomes illegal, it breaks the norm with its very existence. I discuss »apoliticality« as a »figure of alterity« in its variations and sub-versions. Because the political is classically defined as the domain of freedom, as the public Space in opposition with the private space, the question what the other of the space is first and foremost includes the question what the other of freedom is and what the »experience« of this otherness means. The other experience of freedom is not only transformative; freedom lies exactly in the possibility and capability of change and resistance towards the reduction onto the unchangeable. As a method of the discussion of the political its very occurring, its taking place is implemented.

Key words: H. Arendt, alterity, the public, the politic, the private, freedom.

Jurij Verč

Svoboda govora in svoboda poslušanja

Svoboda govora, ki se osredotoča le na akt rekanja, v polni razpoložljivosti informacije v t. i. pluralnem medijskem prostoru ne izpolnjuje svojega namena, ki je konstituiranje in ohranjanje avtonomnega subjekta. V tej polni razpoložljivosti, v dobi, ko z bitjo ni nič, se beseda, tista beseda, ki jo svoboda govora omogoča, razgubi v hrupu dominantne komunikacije medijskega prostora. Če na svobodo govora gledamo izključno z vidika možnosti izjavljanja, ne da bi se ob tem zavedali razlik med različnimi mesti izjavljanja, potem se nam ta oblika svobodnega akta kaže dokaj inertno. V navezavi med svobodo govora in medijskim prostorom, v katerem se lahko individualna eksistenca šele udejanji, je zato potrebno vzeti v ozir hrbtno stran svobode govora, tj. svobodo sprejemanja oziroma poslušanja, ki je pravzaprav odločilni akt odgovornega in zato svobodnega posameznika.

Ključne besede: svoboda govora, svoboda poslušanja, jezik, komunikacija, odgovornost.

Jurij Verč

The Freedom of Speech and the Freedom of Listening

Freedom of speech, which focuses only on the act of enunciation, in the full availability of information in the so-called pluralistic media, does not fulfill its purpose, which is the constitution and maintenance of an autonomous subject. In this full availability, in an era in which the Being is nothing, the word that allows the freedom of speech is lost in the noise-dominant communication in the media. If the freedom of speech, viewed exclusively from the perspective of potential enunciation, without considering the differences between different positions of enunciation, then this form of a free act shows as quite inert. For the link between the freedom of speech and the media, which is required for the true realization of the individual existence, it is necessary to take into account the backside of the freedom of speech, that is, the freedom of reception or listening, which is basically the key act of a responsible and thus free individual.

Key words: freedom of speech, freedom of listening, language, communication, responsibility.

Peter Trawny
Medij in odsotnost revolucije

Medij in revolucija se izključujeta, kolikor nase trčita dve vrsti nasilja, ki se nepomirljivo bojujeta za vladavino. Boj se ne bije za nič drugega kot za boj sam. Nasilje medija namreč zmore potlačiti boj, ki ga revolucija potrebuje. Nasilje tega zatiranja nasilja, nasilje breznasilnosti producira psiho-somatsko stanje depresije. V tej depresiji telo vleče skupaj nase. Ničesar več ne izkuša. Nasilje »prastarega« se torej usmeri zgolj še zoper sebe samega. Tako sta neposredno in njegov izvor zaslonjena. Medij ju izključuje iz sebe. Izvor se ne more vrniti, ostaja odsoten. Nasilje revolucije se ne zmore več vzbuditi. Odsotnost revolucije je odsotni izvor sam.

Ključne besede: stvaritev, globalni medij, revolucija, nasilje, smrt.

Peter Trawny
The Medium and the Absence of the Revolution

The medium and the revolution exclude each other, insofar as two kinds of violence, restlessly fighting for domination, collide. The fight is a fight for the fight itself. The violence of the medium can namely suppress the fight the revolution needs. The violence of this suppression of violence, the violence of nonviolence produces the psycho-somatic state of depression. In this depression the body is drawn together, onto itself. It does not experience anything anymore. The violence of »the ancient« directs itself therefore only towards itself alone. Thus the immediate and its origin are veiled. The medium excludes them. The origin cannot return, it remains in absence. The violence of the revolution cannot awaken anymore. The absence of the revolution is the absent origin itself.

Key words: production, the global medium, revolution, violence, death.

Dean Komel
Osvobojeni lik

V času nastanka Jüngerjevega *Delavca* se je »teorija lika« že dodobra uveljavila v psihologiji, religiologiji, filozofiji, zgodovinopisju itn. Splošna opredelitev »lika« sega še k Aristotelu: lik kot celota je več kot vsota svojih delov. Vendar pa ta opredelitev ne pove veliko, če razmerje med celoto in deli vzamemo zgolj formalno, ne pa organsko. Gre namreč za živo povezano razmerje, kar

pomeni, da je za prehajanje med celoto in deli zmeraj potrebno vložiti neko delo oziroma energijo, sicer smo brez *vtisa*.

Ključne besede: E. Jünger, totalna mobilizacija, delavec, politika, lik.

Dean Komel
The Freed "Gestalt"

When Ernst Jünger wrote *The Worker*, the »Gestalt theory« was already well acclaimed and accepted in psychology, religiology, philosophy, historiography, etc. The most general definition of the »Gestalt« can be traced back to Aristotle: the "Gestalt" as a whole is more than the sum of its parts. But this definition does not mean much, if we understand the relation between the whole and its parts merely in a formal manner, and not organically. The livingly connected relation is in question, which means, that in order to set the transition between the whole and the parts in motion an effort or energy must be invested, otherwise we remain without an *impression*.

Key words: E. Jünger, total mobilization, the worker, politika, the "Gestalt".

Anton Mlinar
Svoboda 'na robu': Kaj ima Dietrich Bonhoeffer povedati o svobodi?

Bonhoefferjevo razmišljanje o svobodi ni teoretično ali programsko in sploh ne ravnodušno. O svobodi je pisal večinoma v povezavi z odgovornostjo. Bolj izstopajoče je njegovo pričevanje za svobodo. Svoboda je bila zanj popolna izpostavljenost v dejanju brez predhodnega spoznanja. Bonhoeffer je to povezoval z t. i. 'etičnim suspenzom' v dejanju. Pojem svobode kot dejanja se prilega sodobni kritiki (normativne) etike; je drugačna od idealističnega pojma svobode kot možnosti izbiranja na osnovi predhodnega razumskega spoznanja. Bonhoefferjeva svoboda pa ni sposobnost, v moči katere bi človek sledil normi/zapovedi, ampak je impulzivno dejanje in izkušnja. Je rekonstrukcija preteklosti, ki ničesar ne zanika in je popolna odprta v prihodnost. predhodnik.

Ključne besede: Dietrich Bohoeffer, svoboda, etika (moralna filozofija), teologija, narativna etika, dejanje.

Anton Mlinar

Freedom 'on the edge': What Dietrich Bonhoeffer has to say about Freedom?

Dietrich Bonoheffer's reflection on freedom is not theoretical or programmatic and indifferent at all. On freedom he wrote mostly in conjunction with responsibility. The more prominent is his testimony for freedom. It was for him a complete exposure in the act, without prior knowledge about it. Bonhoeffer connected it with so called "ethical suspension" in the act. The notion of freedom as an act matches well with contemporary critic of (normative) ethics; it is different a lot from idealistic notion of freedom as possibility to choice based on prior rational knowledge. Bonhoeffer's concept of freedom is not a capacity or possibility, with the power of which he could follow the norm, but an impulsive act and experience. It is a reconstruction of the past which nothing denies and is totally open for the future.

Key words: Dietrich Bonhoeffer, freedom, ethics, moral philosophy, theology, narrative ethics, act.

Brane Senegačnik

Kriza krize

Izraz kriza krize kaže predvsem na inflatornost pojma krize, ki nima več svoje prave, resne teže. V svojem jedru je povezan z vprašanjem svobode. Malo je bolj nejasnih besed, kot je »svoboda«. Obenem pa je tudi zelo malo tako pomembnih besed. Nejasna ni le zaradi tega, ker ima mnogo pomenov, ampak zato, ker je nejasna, principialno skrivnostna ontologija tistega, s čimer je usodno povezana: človeško bitje. Svobode ni mogoče odtrgati od človekovega nenehnega samotranscendiranja: točka transcendence naravnega in družbenega biologizma je točka svobode (Jaspers). Če ljudje v krščanski optiki, kot jo oblikuje G. Kocijančič, zaradi svojega neposrednega nadbitnostnega izvora nismo podrejeni drug drugemu (in tako nismo podrejeni imanentistični realnosti), se prav zaradi tega svobodno podrejamo skrbi za drugega in jemljemo nase »križ imanence«. Izredno značilen indikator stanja krize krize je sodobna poezija.

Ključne besede: kriza, svoboda, transcendenca, protitranscendentna naravnanost (post)moderne, ontologija, lirična poezija, skrivnost.

Brane Senegačnik
The Crisis of Crisis

The expression "the crisis of crisis" indicates the inflation of the concept of crisis, which has no real, serious weight anymore. In its core it is connected with the question of freedom. There are only a few vaguer words as "freedom". At the same time there are only a few words as important as it. It is vague not only because it has many meanings, but also because the ontology of that with which it is fatally linked, namely the human being, is vague and principally secret. Freedom cannot be separated from the human's incessant self-transcending: the point of transcendence of the natural and the social biologism is the point of freedom (Jaspers). If human beings in the Christian optic, as it is being developed by G. Kocijančič, are not, because of our immediate sur-existent origin, subjected to each other (and are thus not subjected to the immanence of reality),we, exactly because of that, freely subject ourselves to the care for the other and we take onto ourselves "the cross of immanence". The modern poetry is the extraordinarily characteristic indicator of the condition of crisis.

Key words: crisis, freedom, transcendence, anti-transcendent orientation of the (post)modern, ontology, lyric poetry, secret.

Petar Jevremović
Bitje/razsutost

Besedilo obravnava dva možna načina konfrontacije z vprašanjem svobode. Prvi način zadeva razmerje med subjektom in Zakonom, drugi ontološko in strukturno pogojenost subjektove zmožnosti, da je subjekt (*svobodne* in *nesvobodne*) izbire. Rečeno z vidika dinamike, ne glede na sleherno možnost zadovoljitve ali frustracije predstavljata *bitje* in *razsutost* subjektu dve referenčni točki. Bitje implicira subjektovo dejavno homogenost. Razsutje implicira (progresivno) *erozijo* temeljnih struktur subjektivitete. Narcisistične identifikacije in ideološke simulakre subjekt uporablja v svojem iskanju gotovosti in predvidljivosti.

Ključne besede: svoboda, ontologija, Zakon, bitje, razsutost.

Petar Jevremović
Being/Dispersal

This text discusses two possible ways of confronting the question of freedom. The first one is concerned with the relation between the subject and the Law. The second one deals with the ontological and structural presuppositions of subject's capability for being the subject of (*free* and *unfree*) choice. Dynamically speaking, apart from any possibility of being satisfied or frustrated, two referential points are *being* and *dispersal*. Being implies subject's active homogeneity. Dispersal implies (progressive) *erosion* of the basic structures of subjectivity. Narcissistic identifications and ideological simulacrums are used by the subject in his search for security and predictability.

Key words: freedom, ontology, Law, being, dispersal.

Damir Barbarić
Bit kot dopuščanje

V dopuščanju biti se po Heideggru godi ničenje v biti, natančneje rečeno: njeno obotavljajoče oporekanje, njen odteg. Kljub vsemu videzu zgolj negativnega, ki se ga drži, ima odteg v resnici karakter izvora, kolikor daje, podaja, podarja bivajoče kot to docela drugo od biti, z eno besedo: ga pusti biti. Izvornostni karakter domnevno negativnega, biti v njenem obotavljajočem se odrekanju, v »neizmisljivem podarjanju odrekanja, je Heidegger v poznem mišljenju poskušal pokazati vedno znova, po različnih poteh. Ne pretiravamo, če rečemo, da je v tem vse zbirajoča sredina njegovega poznega dela, če ne celo njegovega filozofskega dela v celoti.

Ključne besede: M. Heidegger, bit, dopuščanje, nič, odteg.

Damir Barbarić
Being as Letting-Be

According to Heidegger in the letting-be of Being a nullifying in the Being takes place, or, to put it more accurately: the hesitating abnegation, the withdrawal of Being. Despite the appearance of being merely negative this withdrawal in reality has the character of the origin, insofar as it gives, offers, donates being as completely differentiated from Being, with other words: it lets it be. In his late thinking Heidegger many times and in different ways tried to show the originative character of the supposedly negative, of Being in its hesitating abnegation, in »the unthinkable donation of abnegation«. We do

not exaggerate, if we say, that herein lies the all-encompassing collective focal point of his late work, if not even of his philosophic work as a whole.

Key words: M. Heidegger, Being, letting-be, nothing, withdrawal.

Thomas Nenon
Svoboda, odgovornost in samozavedanje pri Husserlu

V pričujočem eseju je predstavljenih osemnajst tez o razmerju med svobodo, odgovornostjo in samozavedanjem. Po mojem mnenju so pravilne in v skladu s specifičnimi doktrinami in splošnimi stališči, ki jih najdemo v Husserlovih objavljenih delih. Teze so logično povezane, čeprav si ne sledijo po deduktivni izpeljavi. Čeprav večina tez ne pripada zgolj Husserlu ali fenomenološki filozofiji, sam ne poznam drugega misleca, ki je njihovo razmerje razumel enako kot on.

Ključne besede: E- Husserl, svoboda, fenomenologija, odgovornost, samozavedanje

Thomas Nenon
Freedom, Responsibility and Self-Awareness in Husserl

The following essay is organized around eighteen theses concerning the relationship between freedom, responsibility and self- awareness that I believe are both correct and consistent with specific doctrines and the overall positions advanced in Husserl's published writings. The eighteen theses are not meant to represent a deductive argument. Most of them are not unique to Husserl or phenomenological philosophy, but I'm not aware of any other thinker who has hat brought all of them together as does Husserl.

Key words: E. Husserl, freedom, phenomenology, responsibility, self-awareness.

Liangkang Ni
Husserl in budizem

V Husserlovem soočenju z budizmom v recenziji »O govorih Gautame Buddhe« [»Über die Reden Gotamo Buddhas«] (1925) kot tudi v rokopisu »Sokrat – Buddha« [»Sokrates – Buddha«] (1926) se da določiti bistvene posebnosti, po katerih se razlikuje od drugih pomembnih sodobnih zahodnih mislecev. Sicer je bilo Husserlovo poznavanje budizma zagotovo omejeno in

v tem pogledu verjetno zaostaja za Schopenhauerjem, Nietzschejem, Bergsonom, Russellom, Jaspersom, Heideggrom in Schelerjem, ki so na vsak način bliže orientalskemu mišljenju. Vendar Husserlovo prizadevanje toliko bolj priča o spoštljivi drži do budistične misli, kolikor je njegova raziskava prosta napuha znanstvenega uma in jo v celoti nosi pristna volja po boljšem razumevanju tuje tradicije.

Ključne besede: filozofija, fenomenologija, religija, budizem, transcendentalno, nadracionalnost.

Liangkang Ni
Husserl and Buddhism

Husserl's confrontation with Buddhism in his review »On the Speeches of Gautama Buddha« [»Über die Reden Gotamo Buddhas«] (1925) as well as in his manuscript »Socrates – Buddha« [»Sokrates – Buddha«] (1926) allows us to define the essential characteristics, by which he differentiates himself from the other important contemporary western thinkers. Although Husserl's knowledge of Buddhism certainly was limited – and herewith he probably does not equal Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Russell, Jaspers, Heidegger and Scheler, who are by all means closer to the oriental thinking –, his endeavor all the more bears witness to the respectful attitude towards the Buddhist thought, insofar as his investigation is free of the arrogance of the scientific mind and is in its entirety driven by a genuine will to a better understanding of a foreign tradition.

Key words: philosophy, phenomenology, religion, Buddhism, the transcendental, super-rationality.

.

Rolf Elberfeld
Kantov nauk o vrlinah in budistična praksa vaj

Po Kantu je poslednji smoter človeka kultura v smislu kultiviranja človeka. Kant razločuje različne ravni kultiviranja: kulturo uma, kulturo volje, kulturo okusa, kulturo telesa itd. Brez nenehnega kultiviranja vseh človeških moči človeku ne more uspeti, da bi uresničil moralno dejanje. Na kakšen konkreten način naj bi izvajali kultiviranje človeških moči, Kant ne pove. Na tej točki prispevka postane pomembna budistična praksa vaj. Tudi budistična vaja človeku omogoča, da ravna etično. Tako lahko na ploden način povežemo Kanta in budizem.

Ključne besede: etika, teorija, praksa, kultiviranje, svoboda.

Rolf Elberfeld
Kant's Doctrine on Virtues and the Buddhist Practice of Exercises

The final purpose of man is according to Kant the culture in terms of the cultivation of man. Kant distinguishes different levels of culture: culture of reason, culture of the will, culture of taste, culture of the body, etc. Without the continued cultivation of human powers, it is not possible for man to realize a moral action. How the cultivation of human powers is to be carried out in a concrete way, Kant does not say. At this point in the essay, the Buddhist practice is brought into play. Also the Buddhist practice allows people to act ethically. In this way, Kant and Buddhism can fruitfully be correlated.

Key words: ethics, theory, practice, cultivation, freedom.

Tadashi Ogawa
Je filozofija regionalna ali globalna?

Filozofija je globalna, kolikor je odnos človeškega bitja do sveta in kot taka mišljenje vmesnosti, logosa in strukture, kakor se naznanjajo v relacijah med Egom in svetom, med začetkom in koncem, med Egom in drugimi. Tematika »relacijskega mišljenja« transcendira vezanost na določeno kulturno sfero. Transcendenca je mogoča zaradi uvida v identičnost struktur v vsaki kulturi, ki je utemeljena na izvrševanju pre-mišljanja ponovne analize najbolj fundamentalnih reči. Mišljenje relacije je jedro filozofije.

Ključne besede: fenomenologija, ego, mišljenje, relacija, sprava.

Tadashi Ogawa
Is Philosophy Regional or Global?

Philosophy is global, insofar as it is a relation of a human being towards its world and as such a thinking of the »betweenness«, of logos and of structure, as they disclose themselves in the relations between the Ego and the world, between the beginning and the end, between the Ego and the others. The theme of »the relational thinking« transcends boundedness to a particular cultural sphere. The transcendence is possible because of the insight into the identity of structures in every culture, which is founded on the performance of a deliberation upon a repeated analysis of the most fundamental issues. The thinking of the relation is the heart of philosophy.

Key words: phenomenology, Ego, thinking, relation, re-conciliation.

Tina Bilban
Prestopanje meja
Kaj si lahko povesta fenomenologija in sodobna fizika?

Pospešen razvoj in z njim povezana specializacija področij v zadnjih desetletjih sta za seboj potegnila tudi ločevanje in specializacijo na poljih znanosti in filozofije. Posamezni filozofski sistemi so izgubili svojo kompleksnost in prepletenost z različnimi plastmi življenjskega sveta in se, tako kot posamezne znanstvene discipline, specializirali za posamezna vprašanja in področja. Ponovna povezava fenomenologije in fizike bi s prepletom trdnega, pretresu temeljnih vprašanj namenjenega, filozofskega aparata in novega, obravnavano realnost odslikavajočega, fizikalnega znanja omogočila približanje odgovorom na nekatera najbolj temeljna vprašanja. Povezava med njima bi s tem zagotovila tako trdnejšo interpretacijo in razumevanje fizikalnih fenomenov kot aktualizacijo in trdnejšo umestitev filozofske obravnave, ki z ignoriranjem aktualnega fizikalnega znanja apriorno izpušča enega izmed bistvenih vidikov pri odgovarjanju na temeljna vprašanja.

Ključne besede: filozofija, fenomenologija, znanost, fizika, čas, kvantna mehanika.

Tina Bilban
The Transgression of Boundaries
What Phenomenology and Modern Physics Have to Say to Each Other?

The accelerated development and the specialization of fields have in the last decades caused also the separation and specialization in the fields of science and philosophy. The individual philosophic systems have lost their complexity and connection with different layers of the life-world, and specialized themselves for special questions and problems, in much the same way as have the scientific disciplines. A renewed connection between phenomenology and physics would with an intertwining of a solid philosophic apparatus, concerned with the fundamental questions, and a new physical knowledge, which reflects the discussed reality, enable an approaching towards the answers to some of the essential questions. A connection between them would ensure not only a more solid interpretation and understanding of the physical phenomena, but also the actualization and a firmer installment of the philosophic deliberation, which by ignoring the actual physical knowledge omits one of the essential aspects of possible answers to the fundamental problems.

Key words: philosophy, phenomenology, science, physics, time, quantum mechanics.

Sašo Dolenc
Kaj je znanost in kaj je univerza?

V sestavku obravnavamo znanost in univerzo kot osrednji inštituciji družbe, ki se ukvarjata z ustvarjanjem in vrednotenjem znanja in strokovnjakov. Odgovoriti poskušamo na vprašanje, kakšen je temeljni družbeni smisel obstoja znanosti in univerze. Zanima nas, kako opredeliti merila, kdaj lahko za ti dve družbeni inštituciji rečemo, da delujeta dobro.

Ključne besede: znanost, univerza, stanje vednosti, kriza legitimacije, inštitucije družbe, razsvetljenstvo.

Sašo Dolenc
What is Science and what is University?

The article addresses science and university as key institutions of society that are engaged in creating and evaluating knowledge and experts. We are trying to identify the fundamental social *raison d'être* of science and university. We want to know how to define the criteria, when these two social institutions are functioning properly.

Key words: science, university, state of knowledge, a crisis of legitimacy, institutions of society, the Enlightenment.

Bernard Nežmah
Humanistika kot počelo medijske svobode

Odprtost za misel o drugačnosti ni nekaj, kar lahko postavimo kot program, nasvet ali kot zahtevo. Prihaja namreč iz humanistike, ki jo mislim kot kulturo bivanja, katere značilnost je permanentno prebiranje knjig. Humanist bo pripravljen ob vsakem dogodku preiti prek medijskih poročanj in bo segel po knjižnem čtivu, ki obravnava enake ali podobne fenomene v zgodovini ali na drugem koncu sveta. Značilnost humanista ni le to, da sam poseduje mnoge vednosti, temveč njegova odprtost, torej svoboda, da išče poglobljena razumevanja stvari samih. Humanistika je zato predpogoj za vznik medijske svobode, ki presega transgresije zakona.

Ključne besede: mediji, novinarstvo, cenzura, svoboda, odprtost.

Bernard Nežmah
The Humanities as the Origin of the Freedom of the Media

The openness towards the thought of difference is not something which we could postulate as a program, as an advice or as a demand. It originates in the humanities, which I understand as a culture of living; its main trait is permanent reading of books. Upon every event a humanist is prepared to traverse from the reports in the media to literature, which discusses the same or similar phenomena in history or on the other side of the world. The characteristic of a humanist is not only that he or she possesses a lot of knowledge, but also his or her openness, her or his freedom to find a deeper understanding of things themselves. The humanities are therefore the presupposition for the emergence of the freedom of the media that transcends the mere transgressions of the law.

Key words: the media, journalism, censorship, freedom, openness.

Rok Svetlič
Ukrivljenost hermenevtičnega prostora in svoboda besede

Pričujoči sestavek se posveča prikazu anomalij na področju svobode besede pri nas, v Sloveniji, ki v veliki meri izvirajo iz prikritega součinkovanja dveh, med seboj izključujočih se vrst normativnosti. Ena od njih je povsem nezdružljiva z izhodišči demokratičnega koncepta sobivanja in učinkuje kot črna luknja, objekt z brezmejno veliko maso, okoli katerega se deformira horizont upovedovanja. Zaradi te deformacije ni mogoče ubesediti cele vrste fenomenov, kar javni besedi jemlje zmožnost, da funkcionira kot orientacijska referenca demokratičnega sobivanja.

Ključne besede: svoboda besede, hermenevtika, metafizika, normativnost, demokracija

Rok Svetlič
Curved Hermeneutical Space and the Freedom of Speech

The present article discusses the anomalies on the field of the freedom of speech in Slovenia, which for the most part originate from a hidden co-effectuation of two excluding, incommensurable kinds of normativity. One of them is completely incompatible with a democratic concept of cohabitation and acts as a black hole, an object with an infinite mass, which deforms the horizon of enunciation. Because of this deformation a whole range of phenomena cannot

be enunciated, which deprives the public word of its capability to function as an orientation reference of a democratic cohabitation.

Key words: freedom of speech, hermeneutics, metaphysics, normativity, democracy

Jernej Letnar Černič
Od izvorov človekovih pravic k njihovemu uresničevanju

Zagotavljanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin je eden od stebrov vsake demokratične družbe, ki spoštuje, zagotavlja in izpolnjuje ustavne ali mednarodnopravne obveznosti na področju človekovih pravic. Uresničevanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin pa ni odvisno samo od državnih organov, temveč od vseh nas, ki si moramo prizadevati za njihovo uresničevanje v našem vsakodnevnem delovanju. Pričujoči prispevek obravnava izbrane pravno-filozofske in normativne odgovore na vprašanje izvora človekovih pravic in njihovega uresničevanja. Prispevek je razdeljen na dva dela. V prvem delu obravnavamo izvor pojma človekovih pravic ter poskušamo ugotoviti, ali imajo univerzalno naravo. V drugem delu pa obravnavamo izbrane poudarke iz vsakodnevnega varstva človekovih pravic v slovenskem pravnem redu.

Ključne besede: človekove pravice, univerzalnost, normativnost, pravičnost, ustavna pritožba.

Jernej Letnar Černič
From the Origins of the Human Rights to their Implementation

The assurance of human rights and fundamental freedoms is one of the cornerstones of a democratic society, which respects, assures and fulfills constitutional commitments and obligations concerning the international law on the field of human rights. The implementation of human rights and fundamental freedoms does not depend solely on the organs of the state, but on all of us, who must strive for their implementation in our everyday life. The present article discusses selected juridical, philosophic and normative answers regarding the question of the origin of the human rights and their implementation. It is divided into two parts. In the first one we discuss the origin of the concept of human rights and try to establish, whether they possess universality. In the second part we discuss selected aspects of everyday protection of human rights within the boundaries of the Slovenian legal order.

Key words: human rights, universality, normativity, justice, constitutional appeal.

Gorazd Bajc
Posebne oblike »svobode«.
Prispevek o zgodovini nadzora nad delovanjem obveščevalnih služb

Nadzor tajnega delovanja je bil vedno povezan s problematiko večjega ali manjšega deficita družbene svobode, na primer v izražanju, komunikaciji in gibanju. Obenem je bila svoboda odvisna na eni strani od posebne »svobode«, ki so si jo tajne ali obveščevalne službe prilastile oziroma si jo pridobile, na drugi pa od bolj ali manj učinkovitih sistemov nadzora, kako zlorabe preprečiti ali jih vsaj omiliti ter kako omejiti večje ali manjše pristojnosti služb. Večji oziroma ključni problemi so se pojavili, ko so obveščevalne službe postale tako rekoč države v državi, ko nadzora nad zlorabami (skoraj) ni bilo. Problematika, kako obveščevalne službe kratijo individualno in/ali kolektivno svobodo, in vprašanje, kako to preprečiti, sta še vedno aktualni temi in bosta očitno tudi v prihodnje.

Ključne besede: svoboda, nadzor, obveščevalne službe, »transparentnost«.

Gorazd Bajc
Special Forms of »Freedom«.
A Contribution about the History of the Supervision of the Intelligence Agencies

The supervision of secret service has always been connected with the problem of a bigger or a smaller deficit of social freedom, e.g. freedom of expression, of communication or movement. At the same time freedom itself depends, on the one hand, on the special »freedom«, the secret or intelligence agencies have claimed or gained for themselves, and, on the other, on the – more or less efficient – systems of supervision, how to prevent misuse or at least how to mitigate it and how to limit the jurisdiction of the agencies. Bigger, central problems have emerged, as the intelligence agencies have become, so to speak, states within the state, as the supervision (almost) was not existent. The problem, how intelligence agencies diminish the individual and/or collective freedom, and the question, how to prevent that, are and will remain in the future still topical.

Key words: freedom, supervision, surveillance, intelligence agencies, »transparency«.

Addresses

Assoc. Prof. Dr. Žarko Paić
Faculty of Textile Technology
University of Zagreb
Prilaz baruna Filipovića 28
10000 Zagreb
Croatia

Prof. Dr. Pier Aldo Rovatti
Department of Philosophy
University of Trieste
Androna Campo Marzio 10
34123 Trieste
Italy

Assoc. Prof. Dr. Andrina Tonkli Komel
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov Trg 5
6000 Koper
Slovenia

Ph. D. Candidate Jurij Verč
Institute of Humanities
Nova revija
Cankarjeva 10b
Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Peter Trawny
Faculty of Humanities
University of Wuppertal
Gaußstraße 20
42097 Wuppertal
Germany

Prof. Dr. Dean Komel
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Assoc. Prof. Dr. Anton Mlinar
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov Trg 5
6000 Koper
Slovenia

Assis. Prof. Brane Senegačnik
Department of Classical Philology
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Assis. Prof. Petar Jevremović
Department of Psychology
University of Belgrade
Čika Ljubina 18-20
11000 Belgrade
Serbia

Prof. dr. Damir Barbarić
Insitute oh Philosophy
University of Zagreb
Ulica grada Vukovara 54/4

Prof. Dr. Thomas Nenon
Department of Philosophy
University of Memphis
327 Clement Hall
Memphis TN 38152
USA

Prof. Dr. Liangkang Ni
Institute of Phenomenology
Department of Philosophy
Sun Yat-sen University
No. 135 Xingang Xi Road
510275 Guangzhou
China

Prof. Dr. Rolf Elberfeld
Institute of Philosophy
University of Hildesheim
Marienburger Platz 22
D-31141 Hildesheim
Germany

Prof. em. Dr. Tadashi Ogawa
Hieidaira 1-31-1
J-520-0016 Ohtsu-shi
Japan

Dr. Tina Bilban
Institute for Quantum Optics
and Quantum Information
University of Vienna
Boltzmanngasse 5
1090 Wien
Austria

Assis. Prof. Sašo Dolenc
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Assis. Prof. Dr. Bernard Nežmah
Institute of Humanities
Nova revija
Cankarjeva 10b
Ljubljana
Slovenia

Assoc. Prof. Dr. Rok Svetlič
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov Trg 5
6000 Koper

Assis. Dr. Jernej Letnar Černič
Institute of Humanities
Nova revija
Cankarjeva 10b
Ljubljana
Slovenia

Assis. Prof. Dr. Gorazd Bajc
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov Trg 5
6000 Koper

Instructions for authors

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Contributions should be sent in typewritten form and on a floppy disc (3.5”). Manuscripts cannot 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 required 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 reguiredobliged to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (“ and ”).Contributions should be double-spaced, except for references, footnotes and abstract, which are singled-spaced. No paragraph breaks 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 adhere to the following rules of writing: for noking 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 in more than 150 words and with five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their own texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after the punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (*e.g.* according to Toulmin [3]). Citations and literature should be indicated to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 31.

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* 45 (2003), S. 10--20.

Toulmin, 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's surname and year of publication in brackets** at the relevant point (Toulmin 1992: 31). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

Held, Klaus (1989): »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (Hrsg.), (S.) 13--39. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen (1992): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press. (p.) 31.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (S.) 10--20.

Navodila pri oddaji tekstov

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave (v 3 mesecih po predaji članka). Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji Phainomena.

Prispevki naj ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

K članku je treba priložiti izvleček v (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo *ležeče*. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji.

Prispevki naj bojo napisani z dvojnim razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bojo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnan naj bo samo levi rob, ne pa tudi desni. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bojo v tabelarični obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. … kot navaja Held.[3]).

1. Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

2. Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O. Pöggeler (ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13--39.

3. Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), str. 10--20.

4. Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.

5. Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

"Author-date" način referiranja (npr. Dilthey 2005: 56) je prav tako sprejemljiv. Na koncu članka je treba obvezno priložiti seznam citirane literature, urejeno po abecednem redu, npr.:

Dilthey, Wilhelm (2002): *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. Samo Krušič in Alfred Leskovec, Ljubljana: Založba Nova revija.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (str.) 10--20

ISSN 1318-3362
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 (Lisboa), Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Ankara), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Istanbul), Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), 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), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama) Chung-Chi Yu (Taipei).

Tajnik uredništva – **Secretary**: Andrej Božič

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, Založba Nova revija d. o. o., Cankarjeva 10b, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 24 44 560
info@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: http://www.fenomenolosko-drustvo.si