

FILOZOFSKI

vestnik

XXIX • 3/2008

Izdaja
Filozofski inštitut ZRC SAZU
Published by
the Institute of Philosophy at SRC SASA

Ljubljana 2008

Programska zasnova

FILOZOFSKI VESTNIK je glasilo Filozofskega inštituta Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Filozofski vestnik je znanstveni časopis za filozofijo z interdisciplinarno in mednarodno usmeritvijo in je forum za diskusijo o širokem spektru vprašanj s področja sodobne filozofije, etike, estetike, politične, pravne filozofije, filozofije jezika, filozofije zgodovine in zgodovine politične misli, epistemologije in filozofije znanosti, zgodovine filozofije in teoretske psihoanalize. Odprt je za različne filozofske usmeritve, stile in šole ter spodbuja teoretski dialog med njimi.

Letno izidejo tri številke. V prvi in tretji so objavljeni prispevki domačih in tujih avtorjev v slovenskem jeziku s povzetki v slovenskem in angleškem jeziku. Druga številka je mednarodna in posvečena temi, ki jo določi uredniški odbor. Prispevki so objavljeni v angleškem, francoskem in nemškem jeziku, z izvlečki v angleškem in slovenskem jeziku.

Filozofski vestnik je ustanovila Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

Aims and Scope

FILOZOFSKI VESTNIK is edited and published by the Institute of Philosophy at the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts. Filozofski vestnik is a journal of philosophy with an interdisciplinary character. It provides a forum for discussion on a wide range of issues in contemporary political philosophy, history of philosophy, history of political thought, philosophy of law, social philosophy, epistemology, philosophy of science, cultural critique, ethics and aesthetics. The journal is open to different philosophical orientations, styles and schools, and welcomes theoretical dialogue among them.

The journal is published three times annually. Two issues are published in Slovenian, with abstracts in Slovenian and English. One issue a year is a special international issue that brings together articles in English, French or German by experts on a topic chosen by the editorial board.

Filozofski vestnik was founded by the Slovenian Academy of Sciences and Arts.

FILOZOFSKI VESTNIK je vključen v / is included in: Arts & Humanities Cit. Index, Current Contents / Arts & Humanities, Internationale Bibliographie der Zeitschriften, The Philosopher's Index, Répertoire bibliographique de philosophie, Sociological Abstracts, ERIH.

FILOZOFSKI VESTNIK izhaja s podporo Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

FILOZOFSKI VESTNIK is published with the support of the Slovenian Research Agency and the Ministry of Culture of the Republic of Slovenia.

VSEBINA

Epistemologija

Matej Ažman, <i>Epistemologija in njen čas</i>	7
Gaston Bachelard, <i>Filozofija Ne-ja. Predgovor. Filozofska misel in znanstveni duh</i>	33
Georges Canguilhem, <i>Zgodovina znanosti v v epistemološkem delu Gastona Bachelarda</i>	43
Georges Canguilhem, <i>Gaston Bachelard in filozofi</i>	55
Georges Canguilhem, <i>Dialektika in filozofija Ne-ja pri Gastonu Bachelardu</i>	63

Problemi kontraktualizma

Igor Pribac, <i>Kontraktualizem in kontraktarizem</i>	75
David Gauthier, <i>Žakaj kontraktarizem?</i>	89
Elvio Baccarini, <i>Javni um, evolucijska etika, pripisovanje moralnega statusa</i>	107

Foucault

Vasja Badalič, <i>Iz oblasti v oblast: delovanje na sebe</i>	127
Erna Strniša, <i>Etopoetska vednost: Seneka in Foucault</i>	145
Samo Tomšič, <i>Zgodovina seksualnosti ali arheologija psihoanalize?</i>	161
Michel Foucault, <i>Predavanje 10. februarja 1982</i>	177

CONTENTS

Epistemology

Matej Ažman, <i>Epistemology and its Time</i>	7
Gaston Bachelard, <i>Philosophy of No. Preface. Philosophical Thought and Scientific Spirit</i>	33
Georges Canguilhem, <i>History of Science in the Epistemological Work of Gaston Bachelard</i>	43
Georges Canguilhem, <i>Gaston Bachelard and Philosophers</i>	55
Georges Canguilhem, <i>Dialectics and Philosophy of No in Gaston Bachelard</i> ..	63

Problems Of Contractualism

Igor Pribac, <i>Contractualism and Contractarianism</i>	75
David Gauthier, <i>Why Contractarianism?</i>	89
Elvio Baccharini, <i>Public Reason, Evolutionary Ethics, Attribution of Moral Status</i>	107

Foucault

Vasja Badalič, <i>From Power to Power: Action on the Self</i>	127
Erna Strniša, <i>Etopoetic Knowledge: Seneca and Foucault</i>	145
Samo Tomšič, <i>History of Sexuality or Archeology of Psychoanalysis?</i>	161
Michel Foucault, <i>Lecture on the February 10th 1982</i>	177

EPISTEMOLOGIJA

EPISTEMOLOGIJA IN NJEN ČAS

MATEJ AŽMAN*

Bachelard danes

Bachelardovo ime danes (vsaj v Evropi) vsekakor ni nepoznano in pozabljeno. Da obstaja zanimanje za njegovo delo, pričajo študije, ki izhajajo in obravnavajo različne aspekte njegovega dela. Sam se bom poskušal izogniti preprosti »arheološki« obravnavi Bachelardovega dela in izpostaviti neki vidik njegovega dela, neko jedro, ki ostaja aktualno še danes, t. j. vprašanje instrumentalne (matematika je samo »orodje«, ki med seboj povezuje fenomene) ali »spoznavne« (matematika nam razkriva dejanski ustroj sveta) uporabe matematike v naravoslovju (drugače rečeno, gre za vprašanje »antirealizma« ali »realizma« znanosti) in s tem povezanega problema »smisla« in »nesmisla« moderne znanosti. Temu problemu se bom poskušal približati preko obravnave nekega škandaloznega, tako rekoč nepojmljivega, glede na druge Bachelardove trditve, strogo rečeno, nemogočega mesta v Bachelardovem opusu, t. j. njegove trditve, da določene znanstvene resnice veljajo »za vedno«.

Bachelardovo tematiziranje znanosti, filozofije, njunega razmerja ter zgodovine znanosti se je skozi njegovo delo razvijalo, spreminjalo. A nemara je Bachelard razvil svoje temeljne teze v najbolj programski obliki v *Predgovoru k Filoziji Ne-ja*.¹ Opirajoč se nanj bom v prvem delu članka prikazal temeljne postavke Bachelardove epistemologije.

Filozofija Ne-ja

Vse od *Filozofije ne-ja* (1940) dalje do poslednjega Bachelardovega episte-

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija.

¹ Prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

mološkega dela, *Racionalnega materializma* (1953), je navzoča neka zahteva, zahteva po novi filozofiji (znanosti).² Kakšna naj bo ta nova filozofija? Na kratko, ta filozofija naj bi bila »resnično primerna [*adéquate*] znanstvenemu mišljenju v stalni evoluciji«. ³ Za enkrat takšne filozofije (znanosti) še ni, »znanost še nima filozofije, ki si jo zasluži«. ⁴

Zakaj, od kod zahteva po novi filozofiji? Z drugimi besedami, zakaj so obstoječe filozofije ne-primerne znanosti? Zato, ker niso sposobne dojeti »*Novega znanstvenega duha*«, ⁵ t. j. revolucionarne novosti relativnostne teorije, kvantne in valovne mehanike. Odgovor, zakaj niso bile tega sposobne, poda Bachelard z orisom (do)sedanje filozofije (znanosti), ki jim zoperstavi svoj program nove filozofije. Toda Bachelard ne postavlja neposredno nasproti »starih« filozofij in svoje »nove« filozofije, ampak zoperstavi podobo »starih« filozofij in podobo znanosti. Kakšna je torej filozofija/so filozofije in kakšna je podoba znanosti, kot jo predstavi Bachelard?

Znanost je doslej nastopala kot služkinja, ki filozofiji dobavlja *primere* oziroma *zglede* (*exemples*) delovanja duha, ki pa ga je filozofija spoznala že pred tem:

Nisi filozof, če se v določenem trenutku refleksije ne zaveš koherence in enotnosti mišljenja, če se ne formulirajo pogoji sinteze vedenja. In filozof vedno postavlja splošen problem spoznanja ravno v funkciji te enotnosti, te koherence, te sinteze. Znanost se mu zato ponuja kot še posebej bogata zbirka dobro narejenih, dobro povezanih spoznanj. Drugače rečeno, filozof preprosto zahteva od znanosti *zglede*, da bi dokazal harmonično dejavnost duhovnih funkcij, vendar pa verjame, da ima brez znanosti, pred znanostjo moč analizirati to harmonično dejavnost. ⁶

Znanost torej *aposteriori* dobavlja material filozofiji, ki je posel opravila že *apriori*. Toda obstaja še druga možnost; filozofija interpretira znanstvene *primere*, tako da niso več znanstveni *principi*, filozofija jih predela v *metafore*, *analogije* in *posplošitve*:

² Bachelard izraze »filozofija«, »filozofija znanosti« in »epistemologija« uporablja skorajda sinonimno.

³ Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, P.U.F., Pariz 1975⁷, str. 7. Pričujoči prevod str. 36.

⁴ Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, P.U.F., Pariz 1953, str. 20.

⁵ Tudi naslov Bachelardovega dela iz leta 1934.

⁶ Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 3. Pričujoči prevod str. 34.

Tako se, prepogosto pod peresom filozofa relativnost izrodi v relativizmu, hipoteza v predpostavko, aksiom v prvo resnico.⁷

Drugače rečeno, filozof verjame, da se lahko filozofija znanosti omeji na principe znanosti, na splošne teme ali na principe, ki so ločeni od problemov aplikacije. Za filozofijo, ki najdeva svoje prve resnice v sebi, tudi motnje, fluktuacije in variacije primerov ne predstavljajo problema: ali te primere obravnava kot nekoristne podrobnosti ali pa jih kopiči kot dokaze o temeljni iracionalnosti danega.⁸ V nasprotju s tem je za znanost odločilno prav gibanje med dvema poloma, drugače rečeno, dialektika, ki poteka med apriori in aposteriori, racionalizmom in empirizmom, mislijo in eksperimentom: eden triumfira v tem, ko upravičuje drugega.⁹ Moderni fizik ima v tem, ko opravlja »strogo in natančno sintezo teorije in prakse« opraviti z dvema gotovostma, bolje, z *dvojno gotovostjo (bi-certitude)*:

1. Gotovost, da se nahaja realno v neposredni prijemljivosti za racionalnost, s čimer že zasluži ime znanstvenega realnega.
2. Gotovost, da so racionalni argumenti, ki zadevajo izkustvo, že momenti tega izkustva.¹⁰

Vendar, kot poudarja Bachelard, je tu ena izmed smeri glavna; tista, ki

⁷ *Ibid.* Pričujoči prevod str. 34 Ob tem Bachelardovem izvajanju je treba pripomniti dvoje. Prvič, takšna izroditev se močno približuje tistemu, kar bo Canguilhem – sicer v polju znanosti in ne filozofije – imenoval *znanstvena ideologija*, t. j. verovanje, ki, gnano z »nezavedno potrebo po neposrednem dostopu do celote«, posnema stil neke že vzpostavljene znanosti. Cf. Georges Canguilhem, »Kaj je znanstvena ideologija?«, prevedel Tomaž Erzar, *Vestnik*, VIII, 2, Ljubljana 1987. Drugič, očitki ki jih tu navaja Bachelard, so presenetljivo podobnim tistim, ki jih bodo filozofi kasneje deležni v t. i. »Aferi Sokal«; tudi tu so specifični znanstveni koncepti postali filozofski koncepti, ki pa so s tem izgubili strogo določen znanstveni pomen in so na voljo filozofiji za »prosto« filozofsko razglabljanje o npr. nelinearnosti, teoriji kaosa itd. Cf. Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Editions Odile Jacob, Pariz 1997, Pariz 1999.

⁸ Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 8. Pričujoči prevod str. 36.

⁹ *Ibid.*, str. 5. Pričujoči prevod str. 35. Podobnih mest je polno v vsem Bachelardovem opusu, npr.: »Vsaka znanstvena dejavnost, ne glede na njeno izhodišče, lahko popolnoma prepriča, samo če zapusti osnovno področje: če eksperimentira, mora sklepati [raisoner]; če sklepa, mora eksperimentirati.« Gaston Bachelard, »Bistvena kompleksnost znanstvene filozofije. Oris«, *Novi znanstveni duh*, prevedel Vojislav Likar, *Filozofski vestnik*, XXI, 1, Ljubljana 2000, str. 198. Bachelard sicer ni povsem prepričan v možnost takšne filozofske sinteze: »Epistemologija mora potemtakem upoštevati bolj ali manj mobilno sintezo uma in izkustva, četudi bi se ta sinteza filozofsko pokazala kot brezupen problem.« *Ibid.*, str. 205.

¹⁰ Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, PUF, Pariz 1975⁵, str. 3.

gre od racionalizma k eksperimentu. To je, po Bachelardu, značilnost sodobne fizike.¹¹ Sodobna znanost tako nima opraviti z naravnimi objekti, temveč vedno že s konstruiranimi objekti, pri čemer je potrebno inkorporirati pogoje aplikacije znanstvenega koncepta v sam smisel koncepta:

V eksperimentu išče priložnosti, da bi *komplicirala* koncept, da bi ga *aplicirala* navzlic njegovemu odporu, da bi realizirala pogoje aplikacije, ki jih realnost ne povezuje. To je trenutek, ko spoznamo, da znanost *realizira* svoje objekte, ne da bi jih kdaj našla že povsem izdelane. Fenomenotehnika *razširi* fenomenologijo.¹²

Za znanost je tako ključen prav *ne*, ki je že v naslovu knjige, t. j. ne, ki ga izreče prvim občutkom, predstavam, da lahko znanost konstituira/konstruira svoj predmet, oziroma kot v sijajnem odlomku o matematični povezavi časa in prostora v relativnostni teoriji pravi Bachelard:

Ta zveza ima vse proti sebi: našo imaginacijo, naše življenjske občutke, naše predstave.¹³

Racionalnost, za Bachelarda predvsem matematična racionalnost, se mora aplicirati. Če se aplicira slabo, se mora modificirati, oziroma, kot pravi Bachelard, dialektizirati mora svoje principe – motiv, ki ga je Bachelard razvil v predhodnem delu *Oblikovanje znanstvenega duha* v pojmih »epistemološke ovire« in »rekurence«.¹⁴ Za Bachelarda zgodovina znanosti ni kontinuiran proces, zaznamujejo ga prelomi, diskontinuitete, ki jih Bachelard razvija od koncepta »epistemološkega preloma« (*Novi znanstveni duh*, 1934), do »epistemološke ovire« in »rekurence« (*Oblikovanje znanstvenega duha*, 1938), ki jim doda še koncept »epistemološkega akta« (*Racionalistična dejavnost sodobne fizike*, 1951).

S tem ko znanost konstituira svoj predmet, je znanost tudi edina usposobljena za določanje svojih meja:

Edino znanost je usposobljena, da potegne svoje lastne meje. Seveda pa za znanstveni duh *jasno zarisovanje mej pomeni, da jih že prekoračuje*.¹⁵

¹¹ Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 6. Pričujoči prevod str. 35.

¹² Gaston Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha*, str. 63.

¹³ Gaston Bachelard, *Le valeur inductive de la relativité*, citirano po: Bachelard, *Épistémologie*, izbor tekstov Dominique Lecourt, PUF, Pariz 1974, str. 28.

¹⁴ Cf. Gaston Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha*.

¹⁵ Gaston Bachelard, *Concept de frontière*, citirano po Bachelard, *Épistémologie*, str. 18.

Bachelard zato sklene, da je filozofija znanosti nemara edina filozofija, ki se aplicira s preseganjem svojih principov, je edina *odprta filozofija*, za razliko od vseh drugih, ki se postavljajo s svojo *zaprtostjo*.¹⁶ Preden si ogledamo, kakšna naj bi bila po Bachelardu filozofija, primerna znanosti, je treba podati nekaj opomb k podobi filozofij/-e, kot jo/jih prikaže Bachelard.

Predvsem je videti, da je podoba filozofov in filozofij/-e skrajno poenostavljena, celo karikirana. Drugače rečeno, ali so sploh kdaj obstajale filozofije in filozofi v tako grobo poenostavljeni podobi, kot jih predstavlja Bachelard? Imamo res opraviti s filozofom, »ki že po svojem poklicu najde v sebi prve resnice« in ki mu zavest o identiteti duha »prinaša garancijo za neko permanentno, temeljno, definitivno dokončno metodo«?¹⁷ Je torej čudno, da Canguilhem, citirajoč zgornje vrstice, sijajno ironično sklene:

Možno je, da je Bachelardova zajedljivost ranila nekatere od teh, ki jih je imenoval filozofe, in sicer ne zaradi tega, ker so se prepoznali v tem »robotškem portretu«, temveč prav zato, ker v njem niso prepoznali prav nikogar.¹⁸

Se torej Bachelard bori s »slamnatimi možmi«, si je moral najprej ustvariti podobo nasprotnika, proti kateri se bori, da mu je lahko postavil nasproti svojo teorijo?

Vsekakor je dejstvo, da Bachelardova kritika leti (bolj ali manj) na *konkretno* osebo oziroma njegovo pojmovanje filozofije in znanosti: gre za Émila Meyersona. Bachelardova izvajanja so mnogokrat neposredni odgovori na Meyersonove teze.¹⁹ Tako npr. Meyerson v »Predgovoru« k drugi izdaji svoje knjige *Identiteta in realnost* iz leta 1912 zapiše:

Sledeč programu, ki ga je Comte začrtal, vendar ne realiziral, smo hoteli *a posteriori* doseči spoznanje apriornih načel, ki vodijo naše mišljenje v njegovem vzpenjanju k realnosti. V ta namen razčlenjujemo znanost, ne zato, da bi iz nje izvleki tisto, kar štejemo za njene *rezultate* (kot so to

To mesto s svojim heglovstvom navdušuje Lecourta, cf. Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Bernard Grasset, Pariz 1974, str. 75.

¹⁶ Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 7. Pričujoči prevod str. 36.

¹⁷ *Ibid.*, str. 8–9. Pričujoči prevod str. 37.

¹⁸ Georges Canguilhem, *Gaston Bachelard in filozofiji*, prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika* str. 57.

¹⁹ O Bachelardovi kritiki Meyersona glej *ibid.* in Vojislav Likar, »Gaston Bachelard – od kritike teorije spoznanja k historični epistemologiji«, spremna beseda v: Gaston Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha. Prispevek k psihoanalizi objektivnega spoznanja*, prevedel Vojislav Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1998, str. 259–262.

pogosto delali materialisti in »filozofi narave«), in še manj zato, da bi se navdihovali pri njenih *metodah* (kot so pozitivisti mislili, da delajo), temveč tako, da jo štejemo za surovo delovno gradivo, za oprijemljiv primerek človeškega mišljenja in njegovega razvoja.²⁰

To je ena tendenca, ki ji nasprotuje Bachelard. Drugo, t. j. instrumentalistično dojetje matematike, si bomo ogledali nekoliko kasneje.

Kakšna naj bo torej filozofija, ki bo primerna znanosti? Eno izmed njenih značilnosti smo že videli, t. j. *odprtost* v nasprotju z *zaprtostjo* starih/obstojećih filozofij. Kako naj se ta odprta filozofija konstituira?

Bachelard kljub temu, da zavrne obstoječe filozofije, vendarle meni, da so uporabne, ne sicer kot celote, temveč njihovi posamezni deli, oziroma, kot pravi, »Filozofska moč sistema je včasih koncentrirana v posamezni funkciji.«²¹ Odtod zahteva po *eklekticismu sredstev*:

Od filozofov bomo terjali pravico, da lahko uporabljamo filozofske elemente, ki so iztrgani iz sistemov, v katerih so nastali. Filozofska moč sistema je včasih koncentrirana v posamezni funkciji. [...] Če eklekticism ciljev neupravičeno vnaša nered v vse sisteme, se zdi, da bi bil eklekticism sredstev dopusten za filozofijo znanosti.²²

Naslednja zahteva je, da filozofija prekine s svojim gledanjem na celotno fiziko kot na neko enotno področje; tako razvejane in spreminjajoče se znanosti preprosto ne moremo soditi z ene same točke. Takšni znanosti tudi ni mogoče prisoditi ene same stalne, temeljne, definitivne metode.²³ Zato je potreben *filozofski pluralizem*, filozofija, ki ustreza znanosti, je *razpršena (dispersée)*, *porazdeljena, razdeljena (distribuée)*:

Vsaka hipoteza, vsak problem, vsak poskus, vsaka enačba bi terjala svojo filozofijo. Utemeljiti bi bilo treba neko filozofijo epistemološkega detajla, neko *diferencialno* znanstveno filozofijo, ki bi bila nasprotno *integralni* filozofiji filozofov.²⁴

²⁰ Citat po *ibid.*, str. 261.

²¹ *La philosophie du Non.*, str. 11. Pričujoči prevod str. 38.

²² *Ibid.*, str. 12. Pričujoči prevod str. 38.

²³ *Ibid.*, str. 9. Pričujoči prevod str. 37.

²⁴ *Ibid.*, str. 14. Pričujoči prevod str. 39.

V *Racionalistični dejavnosti sodobne fizike* (1951) bo zato postavljena zahteva po *polifilozofiji*, po *niansirani filozofiji*:²⁵

[...] če vzamemo različne vrste delcev, elektrone, protone, fotone, nevtrone, nevtrine itd., vidimo, da eden od drugega nimajo istega ontološkega statusa.²⁶

Na osnovi navedenega lahko načrtamo temeljne poteze Bachelardove filozofije znanosti, kot jo prikaže skozi soočenje obstoječih filozofij in znanosti: stare filozofije so zaprte, t. j. zaključene, nespremenljive, enovite, integralne, nova – Bachelardova je/bo odprta, pluralna, diferencialna, razpršena, porazdeljena, polifilozofija, nesistematična ipd. K temu Bachelardovemu projektu velja podati dve, sicer nasprotujoči si opombi:

– Bachelardov projekt s svojim vztrajanjem na razpršenosti, množtvu, zdi se, da že »strasti do moštva«,²⁷ vsekakor ni osamljen med sodobnimi misleci, ki se upirajo Enemu. A tisto, kar je zagotovo edinstveno, je, da Bachelard, kolikor je to množstvo zanj imperativ, do njega pride v navezavi na znanost, konkretneje fiziko. Sodobna znanost sama zahteva množstvo, *je* množstvo.

– A kljub temu, da Bachelard vztraja pri množtvu, razpršenosti, nezaključenosti znanosti, kljub temu, da znanost lahko le sama potegne svoje meje, je mogoč opis, če že ne kratka definicija znanosti, četudi so nekatere postavke podane v negativni obliki. Definicija znanosti, ki onkraj vseh premen znanosti skozi čas velja »za vedno«. Paradoks postane očitnejši, če si ogledamo določene težave Bachelardove epistemologije v njenem razmerju do časa.

Čas filozofije

Kateri je pravzaprav »časovni modus«, v katerem se konstituira filozofija, ki je *primerna znanosti*?²⁸ Kdaj nastopi čas filozofije? Videti je, da

²⁵ Gaston Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, prevedla Jožica Pirc, *Vestnik IMŠ*, I, 2, Ljubljana 1980, str. 199, 193.

²⁶ *Ibid.*, str. 195.

²⁷ Izraz si izposojam pri Jelici Šumič-Riha, *cf.* Jelica Šumič-Riha, »Strast do množstva in navzkrižje«, spremna beseda v: Jean-François Lyotard, *Navzkrižje*, prevod, opombe in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2003.

²⁸ Na tem mestu sledim alternativni, kot jo postavi Braunstein. *Cf.* Jean-François Braunstein, »Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie.« v: *Les philosophes et la science*, ur. Pierre Wagner, Gallimard, Pariz 2002, str. 927.

imamo glede na izkušnjo »starih filozofij« opraviti z dvema neustreznima možnostima:

Na eni strani filozofija ne sme nastopati *pred* znanostmi, poskušajoč jih utemeljiti, opredeliti njihove metode in objekt.

Na drugi strani filozofija ne sme nastopati *po* nastanku določene znanstvene teorije in na njej zgraditi utemeljitve znanosti: to se je zgodilo npr. Kantu, ki je svoj sistem utemeljil na evklidski geometriji, aristotelovski logiki in newtonovski mehaniki – vse tri pa so bile kmalu po Kantu presežene. Zato npr., po Bachelardu, kategorija substance korektno funkcionira v newtonovski znanosti, ne pa tudi v moderni kemiji – za ta namen bi jo bilo potrebno spremeniti, ji dati nov pomen.²⁹

Ni težko videti, da se drugi primer (filozofija *po* znanosti) nenehno sprevrča v prvega (filozofija *pred* znanostjo): takoj ko bo filozof izdelal filozofijo, ustrezno neki znanstveni teoriji, bo ta filozofija že v nevarnosti, da je zastarela glede na aktualno znanstveno dogajanje. Še več, celo znanstvenikom samim je zaradi nenehnega hitrega razvoja znanosti, ki ga spremljata obsežnost in nepreglednost znanstvenih objav, težko slediti aktualnemu stanju na njihovem specialnem področju.³⁰ Videti je torej, da se filozofu njegove stvaritve nenehno »postvarjujejo«, »eternalizirajo« in zato običajno ni potrebno dolgo čakati, da jih znanost postavi na laž, kar seveda zahteva nenehne predelave filozofije. Za znanost je pač značilen »efemerni karakter modernosti znanosti«.³¹

Opravka imamo torej z dvema možnostma; za eno bi lahko rekli, da je prepovedana (filozofija *pred* znanostjo), za drugo, da je slaba, neustrezna (filozofija *po* znanosti). Toda samo slednja, četudi še tako neustrezna, četudi pomeni, da bo vsakršna filozofija še tako »efemerna«, je edina možnost, ki preostane filozofu.³²

To pa tudi pomeni, da se je radikalno spremenil status filozofije; če je ta do tedaj veljala kot tista, ki je zavezana večnosti, neodvisna od kraja in časa, oziroma veljavna povsod in »za vedno«, je z Bachelardovim projektom določena filozofija sicer lahko resnična, toda vedno samo v določenem kon-

²⁹ Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 15. Prim. prevod v pričujoči številki str. 40.

³⁰ »Sicer pa bi bili v zmoti, če bi mislili, da lahko potegnemo črto in določimo 'sedanje stanje' znanosti. Tudi to pojmovanje bo kmalu zastarelo [...] Specialist lahko samo upa, da bo trdno določil 'stanje vprašanja', ki ga preučuje.« Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, str. 184.

³¹ Bachelard, *Conférence au Palais de la Découverte*, citirano po Bachelard, *Epistémologie*, str. 203.

³² To bi bila Bachelardova rešitev problema časa intervencije filozofije, oziroma tega, kdaj naj poleti Minervina sova.

tekstu in času. Vsaka nova filozofija bo po Bachelardu zaradi eklekticizma sredstev sicer lahko uporabljala kategorije njenih predhodnic, toda to nas ne sme zavesti: te kategorije bodo zadobile nov, drugačen pomen – primer bi bila prav Bachelardova uporaba Kantovih kategorij fenomenalnega in noumenalnega.³³ Kar pa seveda tudi pomeni, da, če ponovimo, kar pravi Balibar glede Canguilhema, »na našo nesrečo« tudi za Bachelardove filozofske izjave velja, da so

vedno vpete v točno določen kritični in zgodovinski kontekst in potemtakem izgubijo svoj smisel, brž ko jih skušamo ločiti od njega.³⁴

K temu se povrnem kasneje, zdaj pa si velja ogledati, če smo že govorili o

³³ Cf. npr. Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, str. 192–193. D. Lecourt bo zato Bachelardu očital, da so nekateri njegovi teksti »neberljivi«, če jih skušamo brati kot običajne filozofske tekste: kategorije, iztrgane iz filozofij, iz katerih so izšle, so izgubile svoj smisel, niso pa pridobile novega, znanstvenega. Prim. Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Bernard Grasset, Pariz 1974, str. 99–100.

Canguilhem je zapisal naslednje slovite vrstice, ki so postale moto revije *Cahiers pour l'Analyse* in sploh vrste filozofov (npr. Catherine Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, London&New York 2005, str. 7): »[...] obdelovati koncept pomeni variirati njegova obseg in vsebino, ga posplošiti z vključitvijo izjemnih potez, ga izvoziti iz njegovega izvirnega področja, ga vzeti za model, ali obratno, poiskati model zanj, skratka mu progresivno podeliti z reguliranimi transformacijami funkcijo forme.« Georges Canguilhem, »Dialektika in filozofija ne-ja pri Gastonu Bachelardu«, prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 71. Če se spomnimo Canguilhemove definicije »znanstvene ideologije« (prim. opombo 7 zgoraj), ki poskuša posnemati stil neke že vzpostavljene znanosti, pri čemer izgubi pogoje aplikacije koncepta, potem pridemo do paradoksnega zaključka, na katerega je opozoril Étienne Balibar: »Tako so znanstvene ideologije »verjetnostne« (pretirane) ekstenzije nekega modela znanstvenosti: normo resnice predstavijo onstran pogojev aplikacije konceptov, ki podpirajo ta model in obstoj te norme ... S to ekstenzijo se izgubi objektivnost in na neki način preidemo od virtualnosti resnice v virtualnost zmote. Pa vendar ni nič manj predstavljena kot odločilni moment *zgodovine* resnice in s tem *zgodovine* znanstvenega spoznanja. Brez te ekstenzije dejansko ne bi bilo nobenih selitev ali izvozov konceptov iz enega področja in celo iz ene discipline v drugo: kar je za Canguilhema splošna oblika ali vsaj predpostavka vsakega napredka v razlagi.« Étienne Balibar, »Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem«, v: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Pariz 1993, str. 67–68. Rezultat je torej paradoksen; ekstenzija konceptov je tako *nujna* (sicer ne bi bilo nobenega napredka v znanosti), a (vsaj v prvem koraku) tudi *nujno zgrešena* (ker so bili izgubljeni pogoji aplikacije koncepta).

³⁴ Étienne Balibar, »Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem«, v: *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences*, Albin Michel, Pariz 1993, str. 61–62.

veljavnosti filozofije, kako je z veljavnostjo, ali boljše, objektivnostjo znanosti pri Bachelardu.

Znanost in resnica, znanost in objektivnost

Za Bachelardovo »spoznavno teorijo« – če jo lahko ironično tako imenujem, saj je za Bachelarda ključna prav odsotnost vsakršne spoznavne teorije – je, kot smo že videli, ključno, da znanost nima opraviti z danimi, »naravnimi« objekti, ampak vedno le s konstruiranimi. Znanost se začne v trenutku, ko se upre prvim evidencam in svet postavi kot konstruiran:

Za znanstveni duh je vsako spoznanje odgovor na neko vprašanje. Če vprašanja ni bilo, ni mogoče imeti znanstvenega spoznanja. Nič ni samoumevno. Nič ni dano. Vse je konstruirano.³⁵

S tem konstruiranim objektom in njemu lastno metodo pa se bistveno spremeni samo dojetje realnega:

Zares, zmotno hočemo videti v realnem določujoči *razlog* objektivnosti, medtem ko ne moremo nikoli prispevati kaj drugega kot *dokaz* pravilne objektivacije [...] Določiti kako objektivno značilnost ne pomeni položiti prsta na absolut, marveč pomeni dokazati, da pravilno uporabljamo neko metodo.³⁶

³⁵ Gaston Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha. Prispevek k psihoanalizi objektivnega spoznanja*, prevedel Vojislav Likar, Studia Humanitatis, Ljubljana 1998, str. 14. Canguilhemov primer, opirajoč se na delo Héléne Metzger *La genèse de la Science des cristaux*: »Kristali so neki dan objekt. Tudi če je treba v znanosti o kristalih upoštevati zgodovino zemlje in zgodovino mineralov, je čas te zgodovine sam nek že dan objekt. Tako je objekt kristal v odnosu do znanosti, ki ga jemlje za objekt nekega védenja, ki ga je treba osvojiti, neodvisen od diskurza, zaradi česar ga imamo za naravnega. Ta naravni objekt izven vsakega diskurza o njem seveda ni znanstveni objekt. Narava sama ni razkosana in razdeljena v znanstvene objekte in pojave. Šele znanost konstituira svoj objekt od tistega trenutka dalje, ko je na osnovi postavk, ki se jih da sestaviti v celoto, iznašla metodo za oblikovanje teorije, ki jo nadzoruje skrb, da je ne bi ovrgli. Kristalografija se konstituira s tistim trenutkom, ko definiramo kristalinsko vrsto skozi konstantnost kotov med površinami, skozi sisteme simetrije, skozi pravilnosti med tronkaturami in vrhovi z ozirom na sistem simetrije.« Georges Canguilhem, »Objekt zgodovine znanosti«, prevedla Eva Bahovec, *Problemi-Razprave*, XIX, št. 209–211, Ljubljana 1981, str. 166.

³⁶ Gaston Bachelard, *Valeur inductive*, citirano po Bachelard, *Epistémologie*, str. 30.

Skratka, »realno ni nič drugega kot realizacija«. ³⁷ Instrument ni nič drugega kot upredmetena teorija in tudi oko za instrumentom ni nič drugega kot instrument. ³⁸ Teorija pa za Bachelarda ni nič drugega kot matematika, gre za »realizacijo racionalnega ali bolj splošno za realizacijo matematike«. ³⁹ Ali če združimo zgornja stavka, realno je realizirana matematika, oziroma kot imenujeta Bachelard in Koyré svoji teoriji sama, gre za »matematični realizem«. Takšno pojmovanje pa seveda pomeni temeljno spremembo razumevanja matematike; matematika za Bachelarda ni več preprosto *jezik*, ampak je *misel*:

[...] matematika je misel, misel, gotova svojega jezika. Fizik misli izkustvo s to matematično mislijo. ⁴⁰

Pri matematiki torej ne gre za nekakšen »opis«, ampak za formativnost, zapiše Bachelard že na prvi strani *Oblikovanja znanstvenega duha*:

Tako vloga matematike v sodobni fiziki daleč presega enostaven geometrijski opis. Matematizem ni več deskriptiven, temveč formativen. Znanost o realnosti se ne zadovolji več s fenomenološkim *kako*; išče matematični *zakaj*. ⁴¹

Ali kot na kratko povzame Canguilhem, Bachelard »identificira teorijo in matematiko«, ki ima »spoznavno vsebino«. ⁴²

Kot je bilo že omenjeno, bi pri Bachelardu zaman iskali kakršnokoli

³⁷ Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 58.

³⁸ Cf. Bachelard, *Les intuitions atomistiques*, citirano po Bachelard, *Epistémologie*, str. 137.

³⁹ Gaston Bachelard, »Bistvena kompleksnost znanstvene filozofije. Oris«, *Novi znanstveni duh*, prevedel Vojislav Likar, *Filozofski vestnik*, XXI, 1, Ljubljana 2000, str. 198.

⁴⁰ Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, Pariz 1951, str. 29.

⁴¹ Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha*, op. cit., str. 5.

⁴² Georges Canguilhem, »Vloga epistemologije v sodobnem znanstvenem zgodovinarstvu«, prevedel Vojislav Likar, *Filozofski vestnik*, XXVI, 1, Ljubljana 2005, str. 116–117, 119. Canguilhem tako ne govori zaman o tem, da gre pri Cavaillèsu in Bachelardu za »militantni matematizem«, čemur dodaja še Koyréjev »historični matematizem«. Cf. tudi Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Grasset, Pariz 1974, str. 103–110, obširno o tej temi: Mary Tiles, *Bachelard: Science and Objectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, str. 66–119, 189–205, 221–230. Izjemen pomen matematike za Bachelarda izpostavljajo praktično vsi interpreti.

»klasično« spoznavno teorijo, na njeno mesto stopi matematika, ki ima spoznavno vsebino. Toda kaj to pomeni?

Prvi odgovor je Bachelard zarisal v zgornjem citatu, t. j. matematika ni preprosto povezovanje fenomenov, ampak je iskanje vzrokov. Kot že rečeno, Bachelard to pojmovanje deli s Koyréjem, ki ga je tudi najlepše razvil.⁴³ Koyré postavlja nasproti dve interpretaciji in tendenci v zgodovini znanosti. Na eni strani imamo opraviti s t. i. pozitivistično, pragmatistično, fenomenološko interpretacijo, ki so jo s svojim »reševanjem fenomenov« vzpostavili že Grki. Po tej interpretaciji znanosti razmerja med fenomeni preko indukcije postanejo zakoni. Seveda pa, kot opozarja Koyré, tudi fenomeni niso »telesa našega izkustva«, ampak so »abstraktna telesa«, ki jih je vzpostavila znanost. Takšna (samo) interpretacija znanosti je sicer v zgodovini pogosta in sega od Grkov, ki so se omejevali le na matematično opisovanje gibanja planetov, ne da bi mogli »odkriti pravi mehanizem gibanja planetov«, do Newtona, ki se je odpovedal iskanju mehanizma produkcije privlačnosti. Toda na drugi strani je Newton privlačnost vendarle postavil kot *realno* silo. S tem pa smo že pri drugem pojmovanju znanosti, gre za držo »matematičnega realizma«, ki »poskuša najti vzročno ali realno razlago zakonov, ki jih je sprejel«. ⁴⁴ In po Koyréju je samo ta drža znanosti produktivna.

V drugem pojmovanju znanosti so torej *matematične povezave* fenomenov razumljene kot *realne, vzročne povezave* fenomenov. Pri čemer seveda ne smemo pozabiti, da, kot je bilo opozorjeno že zgoraj, tudi fenomeni teh teorij niso nikakršne čutne evidence, ampak so konstruirani, so sestavni del teh istih matematičnih teorij. Drugače rečeno, po tej interpretaciji je matematika zmožna zapopasti realno.

Vrnimo se sedaj k razmerju znanosti in resnice pri Bachelardu. Lecourt opredeli ta odnos na osnovi dveh postavk:

Znanstvena resnica je resnica, ki ima prihodnost.⁴⁵

Dogodki znanosti se povezujejo v resnico, ki se povečuje brez prestopa.⁴⁶

⁴³ Cf. Alexandre Koyré, O vplivu filozofskih pojmovanj na razvoj znanstvenih teorij, v: *Znanstvena revolucija. Izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 23–37.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, str. 33–35.

⁴⁵ »Razkritja realnega so vedno rekurentna. Realno ni nikoli 'tisto, kar bi mogli verjeti', marveč je vedno tisto, kar bi bili morali misliti.« Bachelard, *Oblikovanje znanstvenega duha*, str. 13.

⁴⁶ Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, PUF, Pariz 1972³, str. 86. Lecourt, *Bachelard*, str. 73.

Lecourt iz tega potegne naslednja sklepa:

- znanost proizvaja resnice;
- znanstvene resnice ne moremo imeti za absolutno v smislu nekega cilja, končne točke, vedno gre le za etapo v procesu povečanega približka, tj., proces je neskončen.

Lecourt zato sklene, da Bachelardu uspe vpeljati zgodovino v resnico, ne da bi zapadel v relativizem. Seveda je vsaka resnica relativna, toda absolutna resnica ni nič drugega, kot v nekoliko heglovski maniri zapiše Lecourt, vsota relativnih resnic. Znanstveni proces je brezmejen, pri čemer je, kot smo zgoraj videli, vsako začrtanje meje, že tudi njeno preseganje. Če v znanosti pride do zastoja, je to zato, ker je problem slabo postavljen, pravi Bachelard, meja znanosti ni nič drugega kot »trenuten zastoj mišljenja«. ⁴⁷

Resnica, zgodovina, neskončnost – te tri, nedvomno točne Lecourtove ugotovitve je treba dopolniti s četrto, ki je sicer že vsebovana v Lecourtovih ugotovitvah (»povečan približek«), a je sam ne izpostavlja in tematizira: z napredkom.

Vse Bachelardovo delo je prežeto z mislijo, da znanost napreduje, celo več, da je znanost eminentni dokaz za napredek mislečega bitja. ⁴⁸ Mogoče je v neskončnost razpravljati o moralnem napredku, družbenem napredku, o pesniškem napredku, o napredku sreče, toda samo en napredek je onkraj vsake razprave: napredek znanosti. ⁴⁹ Zato tudi zgodovina znanosti zanj ni preprosto predstavitev dejstev, ampak zgodovina napredka racionalnih povezav vednosti. ⁵⁰ Zato je treba tudi vso zgodovino znanosti presoјati glede na današnje stanje:

[...] potrebno je oblikovati rekurentno zgodovino, ki jo pojasnjujemo s smotrnostjo sedanjosti, zgodovino, ki izhaja iz sedanjih gotovosti in v preteklosti odkriva progresivno oblikovanje resnic. ⁵¹

Če bi kaj takšnega počel zgodovinar družbe, t. j. vrednotil s stališča sedanjega stanja, bi bil upravičeno obtožen, da sledi »mitu napredka«. A v

⁴⁷ Bachelard, *Le Concept de frontière épistémologique*, citirano po Bachelard, *Epistémologie*, str. 18.

⁴⁸ Gaston Bachelard, *Congrès international de Philosophie des Sciences*, citirano po Bachelard, *Epistémologie*, str. 16.

⁴⁹ Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 21.

⁵⁰ Gaston Bachelard, *Conférence au Palais de la Decouverté*, citirano po Bachelard, *Epistémologie*, str. 205.

⁵¹ Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, str. 200–201.

zgodovini znanosti je drugače: nenehno je treba presoјati pozitivno in negativno, t. j. aktualno in preteklo:

In tu se negativno in pozitivno tako jasno razlikujeta, da bi se znanstvenik, ki bi se postavil na stran negativnega, sam izobčil iz znanstvene skupnosti. Kdor bi se omejil na življenje v koherenci Ptolemajevoga sistema, bi bil samo še zgodovinar.⁵²

Za kakšno pojmovanje zgodovine znanosti gre pri Bachelardu? Gayon interpretira to pojmovanje kot radikalno antiteleološko. Na eni strani imamo opraviti z zgodovino, v kateri se nam sedanost ne kaže kot rezultat kontinuiranega in linearnega poteka, ampak poteka razvoj preko »epistemoloških ovir«. Na drugi strani je takšno gledanje antiteleološko tudi zaradi tega, ker je sama sedanost znanosti nepredvidljiva; glede na vsakršno sedanost so potrebne vedno nove predelave preteklosti, vedno nova izbira pomembnih zgodovinskih dejstev in njihove naracije.⁵³ Ali kot pravi Bachelard sam, zaradi »efemernega značaja« modernosti znanosti, ki zahteva »nenehne predelave« zgodovine znanosti, je zgodovina znanosti »vedno mlada«. ⁵⁴ Gayonu se zato tudi nekatere Bachelardove izjave – kot je npr. gornji citat o oblikovanju rekurentne zgodovine – zdijo »nerodne«, t. j. zavajajoče. Toda kot bomo videli, je tu Gayonovo, čeprav točno branje, prekratko – Bachelard dejansko poskuša držati skupaj antiteleološko in teleološko pojmovanje razvoja znanosti.

Tudi sicer takšno rekurentno obravnavanje preteklosti ni brez pasti. V sebi nosi past, ki jo bo Canguilhem, sledeč Koyréju in J. T. Clarku imenoval »virus predhodnika«⁵⁵, t. j. nevarnost, da v predhodnih znanstvenih odkritjih vidimo zametek novih. Bachelard se zaveda te težave, zato pripominja, da je treba rekurenci uporabljati z občutkom.⁵⁶ To pa tudi pomeni, da je Bachelardova zgodovina znanosti v nenehni nevarnosti, da zdrsne v spontano (samo)razumevanje zgodovine znanosti kot teleološkega projekta. Canguilhemovo vztrajanje, da mora zgodovinar paziti, da ne bi »[...] vztrajnost izrazov vzel za identiteto pojmov, sklicevanje na podobna dejstva opa-

⁵² *Ibid.*, str. 203.

⁵³ Jean Gayon, »Bachelard et l'histoire des sciences«, v: *Bachelard et l'épistémologie française*, ur. Jean-Jacques Wunenburger, PUF, Pariz 2003, str. 108.

⁵⁴ Gaston Bachelard, *Conférence au Palais de la Découverte*, citirano po Bachelard, *Epistémologie*, str. 203.

⁵⁵ Georges Canguilhem, »Objekt zgodovine znanosti«, prevedla Eva Bahovec, *Problemi – Razprave*, XIX, 209–211, Ljubljana 1981, str. 169.

⁵⁶ Gaston Bachelard, *Conférence au Palais de la Découverte*, citirano po Bachelard, *Epistémologie*, str. 202.

zovanja za sorodnost metode in postavljanja vprašanj [...]»⁵⁷, je prav poskus notranje zamejiti možnost napačne uporabe rekurence in s tem preprečiti zdrs v teleološko branje zgodovine znanosti.

Zdrs v takšno branje je torej vselej mogoč; v znanosti se pač moramo postaviti na stališče »končne sodbe« in preteklost presojeti glede na sedanje stanje – a z dodatkom, da se zavedamo, da je sedanje stanje samo efemerno. Balibar (in tudi drugi teoretiki, npr. Kuhn) ob tem opozarja:

Za razliko od ne-znanosti ali psevdo-znanosti, ki jih neposredno zaznamuje njihova ne-zgodovinskost ali njihovo ponavljanje, je za poljubno znanost njena lastna *zgodovina* konstitutivna za njeno znanstvenost. Natančneje, konstitutivne so zaporedne zgodovinske oblike, pod katerimi se pogoji objektivnosti, ki so nerazločljivo teoretski in eksperimentalni, konceptualni in instrumentalni, uredijo v progresivne sisteme, ki so v redu naraščajoče objektivnosti med seboj neomejeno nadomestljivi.⁵⁸

Znanosti je tako uspel nenavaden podvig: ni se neposredno postavila na mesto posedovalke ahistoričnih, večnih Resnic – to počnejo kot pravi Balibar, ne-znanosti (npr. religija) ali psevdo-znanosti, Bachelard bi jim dodal, kot smo videli zgoraj, še filozofijo – zastavek znanosti je neprimerno bolj skromen; sama se odpoveduje temu mestu in odkrito priznava svojo nedokončnost, svojo efemernost. Znanosti je uspelo resnico temporalizirati, jo postaviti kot efemerno – in s tem je znanost tudi uspela. A to je tudi razlog za nihanje njene vloge v današnjem času; na eni strani se znanost pojmuje kot posedovalko Resnice, ki lahko odloča o našem življenju, na drugi strani se znanosti nenehno oporeka ta vloga (»Kaj če se znanost moti?«). To oporekanje/oklevanje lahko vodi v različne »novodobne« regresije, a vendar je najboljša obramba pred znanstvenimi zablodami prav znanost sama.

Toda kaj pravzaprav za Bachelarda pomeni *napredek* znanosti? Najkrajši Bachelardov odgovor bi bil: *La science grandit*.⁵⁹ To pomeni tako večanje, kot razjasnjevanje znanja in vse večjo natančnost merjenega. Bachelard je nemara najbolje povzel svoje pojmovanje časa, resnice in napredka znanosti v predavanju iz leta 1951:

⁵⁷ Georges Canguilhem, »Vloga epistemologije v sodobnem znanstvenem zgodovini-
nopolisju«, str. 115.

⁵⁸ Étienne Balibar, »Science et vérité dans la philosophie de Georges Canguilhem«, str. 60–61.

⁵⁹ Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, PUF, Pariz 1972³, str. 86.

Časovnost znanosti je povečanje števila resnic, poglobitev koherenc resnic.⁶⁰

Kot pravi v svoji interpretaciji Gayon, če prvi del stavka sugerira kumulativni napredek znanosti, povečanje števila resnic, drugi meri na rektifikacijo, poglobitev starih resnic z novimi; nove resnice bolj abstraktno utemeljijo stare in začrtajo meje starih resnic.⁶¹

Nemara je to Bachelardovo pojmovanje napredka najboljše razvidno iz njegove obravnave relativnostne teorije v *Novem znanstvenem duhu*. Gre za to, da je Newtonova teorija samo poseben primer Einsteinove teorije. Toda ključno je, da ne moremo nikakor priti od prve k drugi, prva nikakor ne evocira druge. Lahko pa z *redukcijo* oziroma *kontrakcijo* pridemo od druge k prvi, oziroma, kot se izrazi Bachelard, ni *razvoja* (*développement*) od starih teorij k novim, je pa možno *ovitje* (*enveloppement*) starih z novimi.⁶²

Ob vsem tem se seveda postavi vprašanje, ali obstaja filozofski napredek? Bachelard se jasno zaveda, da

ne bi prišlo na um nobenemu filozofu, da bi rekel, da je Leibniz napre-

⁶⁰ Bachelard, *L'actualité de l'histoire des sciences*, (1951), citirano po Jean Gayon, »Bachelard et l'histoire des sciences«, str. 103.

⁶¹ Gayon, *ibid.*, str. 103–105.

⁶² Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Pariz 1991⁴, str. 46, 62. Če gre za filozofijo, ustrežno znanosti, ali so lahko tudi filozofski pojmi, ki so primerni Newtonovi teoriji, z redukcijo oziroma kontrakcijo izpeljani iz filozofskih pojmov, ki so primerni Einsteinovi teoriji? Cf. Bachelardovo obravnavanje razvoja pojma mase skozi zgodovino, *La philosophie du Non*, prvo poglavje.

Mimogrede, tu se poti dveh teoretikov revolucij v znanosti, Bachelarda in Kuhna, ločita. Za Kuhna je ključno, da takšna »redukcija« oziroma »ovitje« ni mogoče, matematični formalizem, ki nam omogoča, da Einsteinove formule lahko prevedemo v Newtonove, tu samo zakrije problem, ki je seveda v tem, da so pojmi mase, energije, časa, prostora itd. v obeh teorijah popolnoma drugače definirani: »Toda ta dokaz še ni opravil, kar si je zadal. Ni namreč pokazal, da so Newtonovi zakoni mejni primeri Einsteinovih. Kajti pri prehajanju k mejam se ne spreminjajo le forme zakonov. Hkrati z njimi smo morali spremeniti temeljne elemente, iz katerih je sestavljen univerzum, na katerega se nanašajo«. Thomas S. Kuhn, *Struktura znanstvenih revolucij*, prevedla Gorazd Jurman in Simon Krek, Krtina, Ljubljana 1998, str. 98. Celoten univerzum je tako na novo strukturiran: »Za prehod na Einsteinov univerzum je bilo treba celotno pojmovno mrežo, katere niti so čas, prostor, materija, sila itd., premakniti in znova položiti na celotno naravo.« Prim. *ibid.*, str. 97–98 in 134–135. Na to razliko med Bachelardom in Kuhnom (ter Feyerabendom) opozarja tudi Gayon ob zgoraj navedeni interpretaciji Bachelardovega pojmovanja napredka znanosti. Zato ima Bachelardovo tezo o napredku znanosti za fascinantno, a kočljivo. Cf. Gayon, »Bachelard et l'histoire des sciences«, str. 104.

dnejši od Descartes, da je Kant naprednejši od Platona. Toda smisel filozofskega razvoja znanstvenih pojmov je tako očiten, da je treba zaključiti, da znanstveno spoznanje razvršča [órdonne] mišljenje, da znanost razvršča samo filozofijo. Znanstveno mišljenje daje torej princip za kvalifikacijo filozofij in za preučevanje napredka uma.⁶³

Filozofom torej ni treba skrbeti za boj za prestiž, njihovo pravo mesto jim bo odredila znanost. Kakorkoli se zdi ta Bachelardov sklep radikalen in celo v nasprotju z nekaterimi drugimi njegovimi stališči,⁶⁴ je popolnoma upravičen s stališča njegove teorije, kjer je um tako rekoč eno z znanostjo.⁶⁵

Vrnimo se sedaj k Bachelardovemu presojanju zgodovine:

Gre dejansko za to, da prikažemo akcijo presojene [jugée] zgodovine, zgodovine, ki mora razlikovati med zmoto in resnico, internim in aktivnim, škodljivim in plodnim [...] Treba je, skratka, neprestano formirati in razformirati dialektiko zapadle [perimée] zgodovine in dialektiko zgodovine, ki jo je sankcionirala zdaj delujoča znanost.⁶⁶

Primer prve je flogistonska hipoteza, primer druge je Blackova hipoteza o kaloriki, s poskusi o specifični toploti, ki je »za vedno [pour toujours] znanstveni pojem«.⁶⁷

Za vedno? Je lahko presenečenje večje? Je kdo, ki bi si upal govoriti, da je določena znanstvena teorija (ali pojem) večna? Je Bachelard prerokovalec?⁶⁸ Bachelardov prijatelj in sodobnik Alexandre Koyré je rad ironiziral tiste, ki so menili, da je neka teorija, npr. Newtonova, dokončna:

Edmund Halley torej ni zapisal iz laskanja, marveč z globokim in iskrenim prepričanjem: *noben smrtnik se ne more bolj* [t. j. kot Newton]

⁶³ Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 21.

⁶⁴ »Vse velike filozofske knjige so v bistvu prve knjige«. Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, str. 184–185.

⁶⁵ Za Bachelarda »ni ne razločka ne distance med znanostjo in umom.« Georges Canguilhem, »Dialektika in filozofija ne-ja pri Gastonu Bachelardu«, prevod v pričujoči številki Filozofskega vestnika, str. 66.

⁶⁶ *Ibid.*, str. 200.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 202.

⁶⁸ »... aktualno vedenje [je] zgolj neki moment, ne da bi mogli pri tem, razen če prerokujemo, napovedati prihodnost.« Michel Foucault, »Življenje: izkustvo in znanost«, v: *Življenje in prakse svobode. Izbrani spisi*, Izbrala in uredila Jelica Šumič-Riha, prevedli Jelka Kernev Štrajn et al., Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 66. Gre sicer za Foucaultov članek, posvečen Canguilhemu oziroma njegovi teoriji (zgodovine) znanosti.

približati bogovom. Sto let pozneje je Laplace nekako obžalujoče pripisal *Principia* prvenstvo nad vsemi drugimi stvaritvami človeškega duha; ali kot se je s trohico zavisti izrazil Lagrange: ker imamo samo en univerzum, ki ga je treba razložiti, ne more nihče več ponoviti tega, kar je storil Newton, najsrečnejši med smrtniki.⁶⁹

Bachelard se dobro zaveda ironije situacije: njegov projekt, ki se je začel pod zastavo boja proti večnim in nespremenljivim filozofskim Resnicam, se končuje kot zatrjevanje večnih in nespremenljivih znanstvenih Resnic, Resnic znanosti, za katero je specifičen prav »efemerni karakter sedanjosti«, za katero je značilno, da zastoj mišljenja pomeni le slabo postavljen problem, za katero je značilno nenehno preseganje lastnih meja, za katero je značilen prav brezmejen napredek. Kljub temu Bachelard neomajno vztraja:

Lahko se smejimo dogmatizmu racionalističnega filozofa, ki zapiše 'za vedno' ob neki šolski resnici. Vendar so nekateri koncepti v znanstveni kulturi tako nepogrešljivi, da si ne moremo zamisliti, da bi jih bili kdaj prisiljeni opustiti. Prenehajo biti kontingentni, priložnostni in konvencionalni. Nedvomno so nastali v neki nejasni zgodovinski atmosferi. Vendar so postali tako natančni, tako jasno funkcionalni, da se ne morejo bati učnega dvoma.⁷⁰

Smo torej »postavili prst na Absolut«?⁷¹ Se je čas znanosti, ki po Bachelardu teče vse hitreje, vsaj na določeni točki, v določenem trenutku ustavil? In če je potrebna znanosti ustrezna filozofija, bo znanstvenim konceptom »za vedno« ustrezala tudi neka filozofija »za vedno« – tokratno *resnično* za vedno, za razliko od starih filozofij? Absolutna znanost, absolutna filozofija?

Za znanstvene koncepte »za vedno« obstaja nenehen interes, da jih teoretsko spoznavamo, epistemološko razjasnujemo in zasledujemo njihovo inkorporiranje v skupek racionaliziranih konceptov, pravi Bachelard. A tu že lahko nastopi naslednja težava: kot smo že videli, je za Bachelarda ključno,

⁶⁹ Alexandre Koyré, *Znanstvena revolucija. Izbrani spisi iz zgodovine znanstvene in filozofske misli*, prev. Saša Jerele et al., Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 176.

⁷⁰ Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, str. 202.

⁷¹ Celó Hegel, domnevni nosilec Absolutne vednosti, je neprimerno bolj zadržan. Na zadnji strani *Predavanj o zgodovini filozofije* zapiše: »To je zdaj stojišče današnjega časa in niz duhovnih podob je s tem za zdaj [für jetzt] zaključen.« G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, str. 188. Za komentar navedenega mesta glej Slavoj Žižek, *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*, Verso 1991, str. 217–219.

da se znanstveni koncepti, ko vstopajo v nove teoretske povezave ali so soočeni z iskustvom, spreminjajo, deformirajo in s tem spreminjajo tudi pomen. Celo

tako stabilni pojmi, kot so matematični pojmi, se v teku znanstvenega razvoja deformirajo. Pojem premice, kakršen izhaja iz definicije, naj bo še tako obrabljen, naj ga bo še tako težko obogatiti, že prejme rahlo intuitivno modifikacijo, ko preidemo z ravnine v prostor. Če pa stopimo ven iz evklidskih hipotez, ko je igra konvencij, ki tvorijo logično ozračje definicije, modificirana, je pojem premice povsem spremenjen.⁷²

To je mesto, ki ga bo, kot smo lahko videli, Canguilhem nenehno poudarjal: znanstveni koncepti zaradi spremembe smisla v določeni točki zgodovine postanejo neprepoznavni.⁷³ Kaj bi bilo potemtakem tisto transhistorično jedro nekega koncepta »za vedno«? Toda to še ni vse; težava je tudi v tem, da so celo nekatere teorije ali koncepti, ki so videti »za vedno« mrtvi, pokopani nenadoma, v drugačnem kontekstu, znova postanejo aktualni. Kot navede Bachelard primer samo nekaj strani prej:

Paradoks je v tem: hudo bi se motili, če bi mislili, da je bila ta zgodovinska sinteza [t. j. valovna mehanika] zgodovinsko pripravljena, če bi rekli, kot imajo navado zgodovinarji, ki hočejo zgodovino oživetiti, da je bilo to odkritje 'v zraku'. Fresnelova fizikalna optika je popolnoma

⁷² Gaston Bachelard, *Essai sur la conscience approchée*, Vrin, Pariz 1927, str. 23.

⁷³ Npr.: »... pod isto običajno oznako, ki se ohranja zaradi jezikovne inercije, gre za drugačen predmet.« Georges Canguilhem, »Vloga epistemologije v sodobnem znanstvenem zgodovinopisju«, str. 119. To je tudi razlog, zakaj zgodovine znanosti ne moremo pisati kot preproste zgodovine nekega pojma, *cf. ibid.*, str. 109–110. Ali pa: »Epistemolog se od aktualnega vrača k njegovim začetkom, tako da se samo del tistega, kar se je včeraj izdajalo za znanost, pokaže do določene stopnje utemeljeno s sedanostjo. Sicer pa, ko današnja znanost utemeljuje – seveda nikdar za vedno, temveč venomer znova –, istočasno tudi razdira, in to za vselej. Od senzualistične in substancialistične zgodovine elektrike v 18. stoletju 'ni ostalo v znanstveni kulturi, ki jo je skrbno nadzorovala 'skupnost elektrikov', nič, absolutno nič.« Georges Canguilhem (citira Bachelarda, *Le Rationalisme appliqué*), »Zgodovina znanosti v epistemološkem delu Gastona Bachelarda«, prevod v pričujoči številki Filozofskega vestnika, str. 47–48. Od tod tudi sledi »konec« zgodovine znanosti: ko ne moremo več razumeti predhodnega jezika. *Cf.* Georges Canguilhem, – »Objekt zgodovine znanosti«, prevedla Eva Bahovec, *Problemi – Razprave*, XIX, 209–211, Ljubljana 1981, str. 164, *cf.* »Zgodovina znanosti v epistemološkem delu Gastona Bachelarda«, prevod v pričujoči številki Filozofskega vestnika, str. 53–54. Zgodovinarju znanosti, seveda epistemološkemu zgodovinarju znanosti, torej ni potrebno nikjer drugje iskati Drugega kot pri samem sebi – zadostuje, da gre dovolj daleč v zgodovino.

nadomestila Newtonovo fizikalno optiko, ko je Louis de Broglie predložil novo znanost s tem, da je nekatere Newtonove hipoteze združil s Fresnelovimi hipotezami, da bi preučil vedenje delcev, ki ni bilo jasno ne v Fresnelovi ne v Newtonovi znanosti.⁷⁴

Videti je, da je v znanosti praktično menogoče presoditi, kateri koncepti in teorije so »za vedno« živi in kateri »za vedno« mrtvi. In če Bachelardu radi verjamemo, da sta Ptolamejev sistem in flogistonska teorija za vedno mrtva,⁷⁵ smo vseeno lahko presenečeni, ker Bachelard vztraja pri tem, da obstajajo koncepti onkraj »učnega dvoma«:

Razum ima svoje zveste teme. Dobro loči pojme, ki prinašajo mišljenju prihodnost, ki so kulturi porok za bodočnost. Filozofija kontinuitete valoriziranih pojmov je torej pred problemom zgodovinske povezave, s katero racionalno progresivno premaguje kontingentno.⁷⁶

Toda problem je prav v tem, da imamo v znanosti opraviti z univerzalnostjo, ki se poraja skozi kontingenco, kot Bachelard jasno zapiše malo poprej.⁷⁷ In konec koncev, čemu so sploh potrebni takšni »poroki za prihodnost«, jih znanstveni napredek sploh potrebuje? So takšni »poroki« sploh mogoči – kolikor ne moremo nikoli »induktivno« napredovati od starih teorij k novim, ampak te lahko vedno nastopijo le z revolucionarnim »skokom«?

Kako torej razumeti navedeno mesto? Celó – zakaj vztrajati na tem mestu? Ga lahko mirno ignoriramo, morda kot »pretiravanje« ali »nerodno« izražanje, morda »spodrsrljak«?⁷⁸ Težava je pač v tem, da je videti navede-

⁷⁴ Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, str. 198. Foucault: »Kar je dolgo časa ostajalo slepa ulica, postane nekega dne izhod; neki obstranski poskus postane središčni problem, okoli katerega začnejo gravitirati vsi drugi; rahel korak v stran postane temeljni prelom ...« Michel Foucault, »Življenje: izkustvo in znanost«, str. 65.

⁷⁵ Pomenljivo je, da sta oba Bachelardova primera iz časa pred konstituiranjem noveške znanosti.

⁷⁶ Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, str. 202.

⁷⁷ To je eno izmed mest, preko katerega Foucault umesti projekt francoske epistemologije v širši kontekst preizpraševanja razsvetljenskega projekta: »To so spraševanja, ki jih je treba nasloviti na tisto racionalnost, ki pretendira na univerzalnost, čeprav se razvija v kontingenci, ki potrjuje svojo enotnost, a se vendar odvija preko parcialnih modifikacij; ki sama sebe razglašča za veljavno skozi lastno suverenost, ki pa se v svoji zgodovini ne more ločiti od inertnosti, od težav ali prisil, ki jo obremenjujejo.« Michel Foucault, »Življenje: izkustvo in znanost«, str. 62.

⁷⁸ Mesto je vsekakor tako izjemno, da ga navajata oba najpomembnejša Bachelardova interpretata, Canguilhem in Lecourt, a ga, pomenljivo, ne komentirata. Cf. Georges Canguilhem, »Zgodovina znanosti v epistemološkem delu Gastona Bachelarda«,

no mesto v nasprotju z mnogimi temeljnimi Bachelardovimi postavkami. A morda ga je mogoče vzeti »resno«, sam ga bom poskušal brati kot simptom Bachelardove misli.

Videti je, da Bachelardovo misel zaznamuje neka temeljna notranja napetost, neko nihanje, na eni strani imamo opraviti z Bachelardom »progresistom«, »evolucionistom« in z Bachelardom »konstruktivistom«, »revolucionarjem« na drugi. Bachelard tako na eni strani ostaja zavezan pojmu napredka, kjer stare teorije postanejo poseben primer novih. Ta drži še vedno ostaja zavezana evolucionističnemu gledanju, kjer gre za neki enoten zunanji referent znanosti.

Na drugi strani pa se zdi, da mnoge Bachelardove, zgoraj navedene temeljne trditve o naravi znanosti prav onemogočajo takšno videnje znanosti, t. j. znanosti, ki je zavezana enotnemu zunanjemu referentu.

Vzrok za to nihanje je v neki nedomišljenosti Bachelardove teorije. To nedomišljenost bi lahko povzel z vprašanjem, kaj je Bachelardov referent znanosti?⁷⁹ Nemara je za znanost temeljno, da konstruira svoj objekt, da razume to konstrukcijo kot »vposeg v realno in določitev realnega«. S tem pa nastopi ključno vprašanje:

Kako je lahko namreč znanost, ki se je odpovedala sleherni realnosti, vsemu, kar je zunaj obzorja matematične realizacije, hkrati prepričana, da njena konstrukcija realnosti določa, še več, oblikuje in preoblikuje neko realno 'zunaj' te konstrukcije.⁸⁰

Heideggerjanski odgovor bi bil, da znanstvena vednost vedno upošteva neko »naravo po sebi«, ki obstaja neodvisno od znanosti. Toda

problem je namreč v tem, da za znanost *kot znanost*, če torej vzamemo

prevod v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 51, Dominique Lecourt, *Georges Canguilhem*, PUF, Pariz 2008, str. 55. Na drugi strani npr. sicer prodorni Gayon navedenega mesta sploh ne navaja in nekatere Bachelardove trditve, ki se nanašajo na to mesto odpravi, kakor smo videli, kot »nerodne«. Gre za maniro, ki je prisotna ob obravnavi mnogih velikih mislecev oziroma njihovih del, kjer se posamezne »nesprejemljive«, »neznosne« dele oziroma ideje preprosto spregleda ali odpravi z opazko, ki da vedeti, da na tem mestu mojster »nekoliko pretirava« oziroma je mojstra »nekoliko zaneslo«. Primer takšne obravnave je npr. tudi Heglova Absolutna vednost.

⁷⁹ Tu se opiram na prispevek Rada Rihe, »Ali znanost misli: znanost in etika«, *Filozofski vestnik*, XXVI, 3, Ljubljana 2005.

⁸⁰ *Ibid.*, str. 105

njeno spoznavno zahtevo in postopke njene realizacije resno, takšna »narava po sebi« ravnó ne obstaja.⁸¹

Bachelardove izjave glede tega nihajo. Na eni strani je videti, da imamo opraviti z »radikalnim konstruktivizmom«; »vse je konstruirano«. Bachelard zato zavrne pojem objektivnosti in uvede pojem objektivacije, kjer lahko govorimo le, da smo pravilno uporabili neko metodo. Tako je nemara treba razumeti tudi naslednje stavke, ki postavljajo nekakšen primat matematičnega uma:

Tako ima *realizacija* prednost pred realnostjo. Ta prednost realizacije spravlja realnost v drugi red. Fizik zares pozna realnost, šele ko jo realizira, ko tako postane gospodar večnega ponovnega začetka reči in ko v sebi konstituira večno vračanje uma. Sicer pa je ideal realizacije zahteven: teorija, ki realizira deloma, mora realizirati tudi *celovito*. Ne more imeti prav po koščkih. Teorija je matematična resnica, ki še ni našla svoje polne realizacije. Znanstvenik mora iskati to polno realizacijo. Naravo je treba siliti, da gre tako daleč kot naš duh.⁸²

Hrbtina stran tega prvega pojmovanja je »revolucionarnost«: pojmi, koncepti se v teku razvoja, sprememb radikalno spreminjajo in postajajo neprimerljivi.

Toda po drugi strani je videti, da za Bachelarda »narava po sebi«, t. j. enotno referenčno polje zunaj znanosti obstaja ali bi vsaj morala obstajati. Natančneje, prav Bachelardovi koncepti »za vedno« so *poroki* za obstoj takšnega enotnega referenčnega polja zunaj znanosti. So »poroki za bodočnost«, pravi Bachelard. A tudi za preteklost, bi lahko dodali – brez njih bi jo, kot drugje tolikokrat pove Bachelard, izgubili.⁸³ S tem pa bi lahko brali Bachelardove koncepte »za vedno« kot nemogoče presečišče navedenih nasprotujočih dveh tendenc v Bachelardovi filozofiji znanosti, »konstruktivistične«, »revolucionarne« in »evolucionarne«, »progresivne«: koncepti, ki kljub nenehnim spremembam ostajajo »za vedno« isti.

⁸¹ *Ibid.* Riha predlaga naslednjo paradokšno rešitev: Znanost svojemu konstruiranemu objektu vedno še dodaja realno, neki nedoločni X: »[Realno] Je neka paradokсна identiteta. Res je sicer, da deluje kot *ireduktibilna danost*, kot *predpostavka* znanstvenega delovanja. Vendar pa proizvaja realno kot danost, kot nujno predpostavko svoje konstrukcije objekta *znanstvena vednost sama*. Drugače rečeno, in v tem je paradoks, realno je nujna *predpostavka* delujoče znanosti in hkrati je njen *produkt*: *predpostavka* je le kot *presežni produkt*. Znanosti zunanje realno sodi zato v njeno jedro samo.« *Ibid.*, str. 108.

⁸² Bachelard, *La philosophie du Non*, str. 36.

⁸³ Glej opombo o pisanju zgodovine zgoraj.

Tej problematiki bi se lahko približali še po drugi poti. Bachelard tako v *Uvodu v Racionalistično dejavnost sodobne fizike* navaja W. Heitlerja, ki v svoji knjigi o valovni mehaniki bralcu-filozofu – ne brez ironičnega podtona – prepušča, ali bo obravnaval valovno polje elektrona kot objektivno realnost ali samo kot sredstvo za napovedovanje rezultatov. Toda bralec mora pred tem odgovorom odgovoriti na vprašanje, kaj je objektivna realnost?⁸⁴ Bachelard nadaljuje:

Seveda je vprašanje težko in fiziki bi prej definirali atom, kot pa bi se metafiziki lotili definicije 'objektivne realnosti'. Toda če hočejo metafiziki preučevati specifično znanstvene korenine *objektivnosti*, bodo opazili, da se objektivnost determinira v drobnih spoznanjih: zadeli bodo ob racionalno pogojen realizem. Vsaka znanstvena realnost ima poslej racionalen dostop. Lahko bi rekli, da se sodobna znanstvena misel navezuje na *transplantiran realizem*. Seveda se ne more več zadovoljiti z objektivno realnostjo realističnega filozofa, ki si želi, da ne bi nikoli izgubil iz vida prve znake očitne realnosti. To neposredno objektivno realnost mora podvreči dolgi vrsti *derealizacij*, previdnim *derealizacijam*, ki so vedno delne in ki nikoli ne privedejo do *fantomizacije realnega*, ki privlači nekatere idealistične filozofije. Znanstveno ohranja ta *derealizacija* neko zvezo z realnostjo. *Transplantacija* se dela s *potaknjenci*. Toda tedaj – preklete naj bodo *prispodobne*, ki jih moramo izpeljati do konca! – so nove korenine objektivnosti tukaj: so v tem, česar ne vidimo, česar se ne dotikamo, na tistem področju, ki ga že razum sam poslej vzpostavlja, kot *onstranstvo izkustva*: v *mikrofiziki*.⁸⁵

Ta odlomek povezuje nekatere ključne Bachelardove teme: realizacijo racionalnega, *derealizacije*, ki pa morajo biti *previdne*, da ne privedejo do *fantomizacije*. Tu je prvi problem: Bachelardu bi – z njegovimi citati – lahko dokazali, da se je *fantomizacija vselej že zgodila*. Kot je glede »neke zveze« *derealizacij z realnostjo pomenljiv tudi drugi del*: Bachelardovo *hudovanje nad prispodobami je odveč, je sprenevedanje; prispodobne* (»*potaknjenci*«, »*korenine*«) so *neustrezen jezik*, a so *edini jezik*, v katerem Bachelard lahko govori, so *znamenje njegove zagate pri opredelitvi razmerja simbolnega in realnega*. Nemara so prav ideje »za vedno« Bachelardu *porok*, da se ne bomo izgubili v *fantomizaciji*.⁸⁶

⁸⁴ Bachelard, »Racionalistična dejavnost sodobne fizike«, str. 191–192.

⁸⁵ *Ibid.*, str. 192.

⁸⁶ Canguilhem Kuhnu očita, da mu »slabo uspeva odvreči dediščino logično-empiri-

Prostor in čas

Pred zaključkom se moram vrniti k nekemu problemu, ki je bil sicer že nakazan: kam se umeščajo Bachelardove izjave o znanosti? Kako jih lahko »časovno« (t. j. kdaj so veljavne) in »prostorsko« (t. j. za katere znanosti so veljavne) umestimo?

Glede slednjega gre za problematiko Bachelardovega t. i. »epistemološkega regionalizma« znanosti.⁸⁷ Tu bi – k zgoraj navedenim tezam o matematiki – navedel le, da je tudi razvoj same matematike povsem drugačen od drugih znanosti: v prvem poglavju *Oblikovanja znanstvenega duha* Bachelard omenja zgodovino matematike kot »čudež pravilnosti«, ki »pozna obdobja mirovanja, ne pa obdobja zmot« in pripominja, da bo treba analizo razvoja matematike opraviti drugje (te naloge Bachelard sicer ni nikoli opravil).⁸⁸ Vendar je pri Bachelardu prav zaradi tega, ker pojmuje matematiko kot mišljenje, kljub njegovemu siceršnjemu zatrjevanju/zastopanju »epistemološkega regionalizma«, t. j. različnosti znanosti in področij znotraj njih, prisotna teza o matematični fiziki kot »idealni znanosti«, s čimer se seveda postavlja vprašanje »znanstvenosti« drugih, malo ali ne-matematiziranih znanosti ter prenosa dognanj, do katerih je Bachelard prišel na področjih fizike in kemije (prelomi, revolucije itd.), na druge znanosti.

Poglejmo sedaj časovno komponento.

Na eni strani se Bachelard nikakor ne more postaviti na neko ahistorično stališče, če je strogo zavezan svojemu projektu filozofije, ki naj ustreza znanosti, t. j. Bachelard se ne more postaviti na stališče filozofije, ki pred znanostjo izdelata njen metodološki aparat. Bachelard ne more in ne sme izdelati neke ahistorične filozofije znanosti, filozofije znanosti »za vedno«.

Vendar na drugi strani vse Bachelardove formulacije kar kličejo po formuliranju takšne filozofije znanosti. Še več, bralcu se niti ni treba posebno truditi, saj je že Bachelard sam s svojim specifičnim slogom kratkih in udarnih stavkov, skorajda že gesel, poskrbel za to.⁸⁹ Tako imamo pri Bachelardu opraviti z nenavadnim spojem »negativnih« in »pozitivnih« deskripcij in preskripcij (o) znanosti, za katere bi lahko rekli, da veljajo vsaj od nastopa

ristične tradicije in se odločno postaviti na stališče racionalnosti«, in temu postavlja nasproti Bachelardov racionalizem-matematizem. Canguilhem, »Vloga epistemologije v sodobnem znanstvenem zgodovinopisju«, str. 116–117. Toda, ali ne bi mogli na tem mestu trditi, da gre tudi pri Bachelardu za nekakšen ostanek empirizma?

⁸⁷ Več o tem v Canguilhemovem tekstu »Dialektika in filozofija ne-ja« v pričujoči številki Filozofskega vestnika.

⁸⁸ Cf. Bachelard, *Oblikovanje*, str. 22.

⁸⁹ To je tudi razlog za obširno citiranje v pričujočem članku.

novoveške znanosti dalje. Interpretom zato ni težko povzeti njegove teorije znanosti v en sam stavek.⁹⁰ Bralec zato ne more uiti paradoksnemu občutku: bolj ko Bachelard na eni strani zatrjuje diferencirano filozofijo, polifilozofijo, filozofijo detajla itd., ki je/so zavezane določenemu prostoru in času, bolj na drugi strani vsemu temu množtvu nasproti stoji (in ga uokvirja) ahistorična podoba razvoja in temeljne strukture (novoveške) znanosti.

Od misli k smislu

Zastavek Bachelardovega dela je izredno velikopotezen in ambiciozen: spremeniti tako pojmovanje znanosti, njenega razvoja in s tem povezano pisanje zgodovine znanosti kot razmerje filozofije do znanosti in s tem spremeniti samo filozofijo. Če si privoščim nekakšno rektifikacijo, bi seveda lahko rekel, da so marsikatera Bachelardova stališča danes presežena, zastarela, so del zapadle zgodovine. Toda zdi se, da sta ali bi morala biti vsaj dva elementa njegove filozofije del sankcionirane zgodovine.

Na eni strani je radikalnost pojmovanja znanosti kot *misli*, ki je »rezultat do skrajnosti priganega stališča o znanosti kot instrumentalno-tehničnem obvladovanju bivajočega, ki temelji na njegovi fizikalno-matematični formalizaciji.«⁹¹ Kot sem skušal zgoraj pokazati, celo Bachelard občasno odstopa od teh radikalnih zastavkov. Koyré, Cavaillès in nemara presenetljivo, tudi Canguilhem so zavezani pojmovanju znanosti kot realizirane matematike, matematike, ki je misel. S takšnim stališčem se seveda zoperstavljajo mnogim predhodnikom in sodobnikom. To je prvi element.

Drugi element se na prvega navezuje, a mu je komplementaren. Samega fizika – kot je razvidno iz navedka W. Heitlerja zgoraj – dileme glede statusa matematične fizike oziroma njenih konceptov pri njegovem delu ne obremenjujejo nujno (do teh dilem ima lahko celo posmehljiv odnos): ali so določeni koncepti »objektivna realnost« ali zgolj »sredstvo za napovedovanje rezultatov« zanj ni pomembno; matematiko lahko preprosto uporablja, ne da bi pri tem razmišljal o »ontološkem statusu« teh konceptov. Takšno je tudi današnje stanje znanosti – gre za nihanje med »ontološkim suspenzom«, t. j. uporabo matematike kot zgolj orodja, »nesmiselnega« jezika oziroma igre

⁹⁰ Lecourt takole povzame vse Bachelardove teze v eno formulo: »Znanosti producirajo objektivna spoznanja, ki se v dialektičnem procesu brez konca povezujejo v rastočo resnico.« Lecourt, *op. cit.*, str. 80. Ali pa krajše Canguilhem: »Znanost je diskurz, ki ga normira njegova kritična rektifikacija«. Canguilhem, »Vloga epistemologije v sodobnem znanstvenem zgodovinopisju«, str. 115.

⁹¹ Riha, *op. cit.*, str. 102.

na eni strani in poskusi raznih ontoloških utemeljitev, ki potegnejo za seboj raznovrstne paradokse, na drugi.

Celoten Bachelardov projekt je nemara mogoče najbolje razumeti, če vzamemo resno njegovo samoopredelitev: matematični realizem (opredelitev, ki velja tudi za Koyréja, Cavaillèsa in Canguilhema). Matematični pomeni konstruktivističen. Realizem pomeni, da matematika ni zgolj igra, ampak nam prikazuje »objektivno realnost«. Bachelardov projekt – ves njegov napor, vsi njegovi poskusi z »vsemi sredstvi« (s »svobodno« uporabo filozofskih pojmov, s tvorbo vedno novih neologizmov, s kombiniranjem raznorodnih filozofskih konceptov) – je tako izjemen poskus *ontološke utemeljitve* novega znanstvenega duha. Drugače rečeno, Bachelard poskuša *misli dati smisel*. Seveda to ni nikakršna vrnitev k smislu predmoderne vednosti, temveč poskus, da ne bi bili obsojeni na »nesmiselno« igro elementov, ki po določenih pravilih proizvajajo materialne učinke.

Samo znanost lahko po Bachelardu konstruira svoj objekt, postavi lastne metode, začrta lastne meje. Toda v sami znanosti tiči nevarnost instrumentalističnega samorazumevanja. Zato znanost ni samozadostna glede razumevanja svojih dosežkov: potrebna je intervencija filozofije, ki znanosti šele pove, kaj je pravzaprav odkrila. Znanost je misel, toda misel brez smisla, *misel, ki ne ve za smisel* lastnih dosežkov – to ji lahko pojasni šele filozofija. Krog je s tem sklenjen; filozofija ni več preprosto samo »služkinja znanosti«, ampak je za samo znanost nepogrešljiva, saj šele filozofija poskrbi za ontološko utemeljitev znanosti. In krog je s tem sklenjen še v nekem drugem pomenu: filozofija je (p)ostala utemeljiteljica in osmišljevalka znanosti.

FILOZOFIJA NE-JA

PREDGOVOR

FILOZOFSKA MISEL IN ZNANSTVENI DUH¹

GASTON BACHELARD

Uporaba filozofskih sistemov na področjih, ki so oddaljena od njihovega duhovnega izvora, je vedno občutljivo in pogosto razočaranja polno početje. Tako presajeni filozofski sistemi postanejo neplodni ali varljivi; zgubijo svojo učinkovitost duhovne povezanosti, učinkovitost, ki jo tako dobro začutimo, kadar jih podoživimo v njihovi stvarni izvirnosti s tenkočutno zvestobo zgodovinarja, ki je ves ponosen, da bo mislil nekaj enkratnega. Treba bi bilo torej povleči sklep, da se filozofski sistem ne sme uporabljati za drugačne smotre kot so tisti, ki si jih postavlja sam. Odslej bi bil največji prestop nasproti filozofskemu duhu natanko prezrtje te notranje smotrnosti, te duhovne smotrnosti, ki daje filozofskemu sistemu življenje, moč in jasnost. Posebno tedaj, kadar poskušamo pojasniti probleme znanosti s filozofsko refleksijo, kadar si prizadevamo mešati teoreme in filozofeme, se znajdemo pred nujnostjo, da na znanstveno mišljenje apliciramo neko nujno finalistično in zaprto filozofijo. Tvegamo, da razočaramo vse: znanstvenike, filozofe in zgodovinarje.

Znanstveniki namreč sodijo, da je metafizična priprava nekoristna; javno izjavljajo, da od vsega začetka sprejemajo nauke izkustva, če delajo v eksperimentalnih znanostih, oziroma načela racionalne evidence, če delajo v matematičnih vedah. Zanje zavzame ura filozofije šele po učinkovitem delu; filozofijo znanosti razumejo kot bilanco splošnih rezultatov znanstvenega mišljenja, kot zbirko pomembnih dejstev. Ker je znanost vedno nedovršena, ostaja filozofija znanstvenikov vedno bolj ali manj eklektična, vedno odprta, vedno začasna. Tudi če pozitivni rezultati v nekaterih ozirih ostanejo šibko koordinirani, jih je mogoče navajati kot *stanja* znanstvenega duha na škodo

¹ Predgovor h knjigi *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, P.U.F., Pariz 1940, 1975, str. 1-17.

enotnosti, ki označuje filozofsko mišljenje. *Za znanstvenika sodi filozofija znanosti še vedno h kraljestvu dejstev.*

S svoje strani pa filozofi, ki se upravičeno zavedajo moči koordinacije duhovnih funkcij, sodijo, da je razmišljanje o tem koordiniranem mišljenju zadostno, in jih nič preveč ne skrbi pluralnost in raznoterost dejstev. Filozofi se med sabo lahko razhajajo glede razloga te koordinacije ali glede načel eksperimentalne hierarhije. Nekateri gredo lahko precej daleč v empirizem, da lahko verjamejo, da normalno objektivno izkustvo zadošča za razlago subjektivne koherence. Toda nisi filozof, če se v danem trenutku svoje refleksije ne zaveš koherence in enotnosti mišljenja, če ne formuliraš pogojev sinteze vedenja. In filozof postavi splošen problem spoznanja vedno prav v funkciji te enotnosti, te koherence, te sinteze. Znanost se mu tako ponuja kot posebno bogata zbirka dobro izvedenih spoznanj, dobro povezanih spoznanj. Drugače rečeno, filozof od znanosti preprosto zahteva *primere* [exemples], da bi lahko dokazal harmonično dejavnost duhovnih funkcij, vendar pa verjame, da ima brez znanosti, pred znanostjo moč analiziranja te harmonične dejavnosti. In znanstveni primeri so vedno le navajani, nikoli razviti. Včasih so znanstveni primeri celo komentirani po načelih, ki niso znanstvena načela; porajajo metafore, analogije, posploševanja. Tako se prepogosto pod pesom filozofa relativnost izrodi v relativizem, hipoteza v domnevo, aksiom v prvo resnico. Z drugimi besedami, s tem ko filozof ostaja zunaj znanstvenega duha, verjame, da se lahko filozofija znanosti omeji na *principe* znanosti, na splošne teme, in še več, s tem ko se filozof strogo omeji na principe, misli, da je poslanstvo filozofije znanosti, da principe znanosti poveže s principi čistega mišljenja, ki se mu ni treba zanimati za probleme dejanske aplikacije. *Za filozofa filozofija znanosti nikoli ne sodi popolnoma h kraljestvu dejstev.*

Tako ostaja filozofija znanosti prepogosto zajeta v dve skrajnosti védenja: v preučevanje presplošnih načel, kar delajo filozofi, v preučevanje preveč posebnih rezultatov, kar delajo znanstveniki. Izčrpavata jo dve nasprotni epistemološki oviri, ki zamejmeta vsako mišljenje: splošno in neposredno. Tako uveljavlja zdaj *a priori* zdaj *a posteriori*, pri tem pa prezre transmutacije epistemoloških vrednosti, ki jih sodobno znanstveno mišljenje neprenehoma izvaja med *a priori* in *a posteriori*, med eksperimentalnimi in racionalnimi vrednostmi.

II

Lepo se torej vidi, da nam manjka neka filozofija znanosti, ki bi nam pokazala, pod katerimi pogoji – subjektivnimi in objektivnimi hkrati – splo-

šni principi vodijo k posameznim rezultatom, k različnim fluktuacijam; pa tudi, pod katerimi pogoji posamezni rezultati sugerirajo posplošitve, ki jih dopolnjujejo, dialektike, ki proizvajajo nove principe.

Če bi potemtakem lahko filozofsko prevedli dvojno gibanje, ki zdaj oživlja znanstveno mišljenje, bi ugotovili, da je alterniranje med *a priori* in *a posteriori* obvezno, da sta empirizem in racionalizem v znanstvenem mišljenju povezana z nenavadno vezjo, enako močno, kot je tista, ki združuje užitek in bolečino. Dejansko *eden triumfira, ko upravičuje drugega*: empirizem čuti potrebo, da je razumljen; racionalizem čuti potrebo, da je apliciran. Empirizma brez jasnih zakonov, brez koordiniranih zakonov, brez deduktivnih zakonov ni mogoče ne misliti ne učiti; racionalizem brez otipljivih dokazov, brez aplikacije na neposredno realnost ne more docela prepričati. Vrednost nekega empiričnega zakona se dokaže s tem, da se ga naredi za osnovo logičnega mišljenja [raisonnement]. Logično mišljenje se legitimira s tem, da se ga naredi za osnovo eksperimenta. Znanost, ki je vsota dokazov in eksperimentov, vsota pravil in zakonov, vsota evidenc in dejstev, potrebuje torej neko dvopolno filozofijo. Natančneje rečeno, potrebuje neki dialektični razvoj, kajti vsak pojem se pojasnjuje na komplementaren način z dveh filozofsko različnih vidikov.

Slabo bi nas razumeli, če bi v tem videli preprosto priznanje dualizma. Nasprotno, epistemološka polarnost je po našem dokaz, da je vsak od filozofskih nauk, ki smo ju shematizirali pod imenoma empirizem in racionalizem, dejansko dopolnitev drugega. Eden dovrši drugega. Znanstveno misliti pomeni postaviti se v vmesno epistemološko polje med teorijo in prakso, med matematiko in izkustvo. Znanstveno spoznati neki naravni zakon pomeni spoznati ga hkrati kot fenomen in kot noumen.

Sicer pa, ker želimo v tem uvodnem poglavju, kolikor je mogoče jasno, začrtati našo filozofsko pozicijo in naš cilj, moramo dodati, da mora biti po našem mnenju ena od obeh metafizičnih usmeritev v prednosti: tista namreč, ki pelje od racionalizma k izkustvu. In prav to epistemološko gibanje je tisto, s katerim bomo poskusili okarakterizirati filozofijo sodobne fizikalne znanosti. V novejšem času očitno premoč matematične fizike bomo torej interpretirali v smislu racionalizma.

Ta aplicirani racionalizem, racionalizem, ki povzema nauke, ki jih nudi realnost, da bi jih prevedel v program realizacije, je po našem sicer deležen čisto novega privilegija. Za ta ogledniški racionalizem [rationalisme prospecteur], ki je v tej točki zelo različen od tradicionalnega racionalizma, aplikacija ne pomeni pohabljenja; znanstveno delovanje, ki ga vodi matematični racionalizem, ni neka transakcija s principi. *Realizacija* nekega racionalnega programa poskusov določa neko eksperimentalno realnost brez iracionalno-

sti. Imeli bomo priložnost dokazati, da je urejen pojav bogatejši kot naravni pojav. Za zdaj pa nam zadošča, da smo iz bralčeve glave pregnali razširjeno dojetanje, po katerem naj bi bila realnost vsota neizčrpne iracionalnosti. Sodobna fizikalna znanost je racionalna zgradba, ki eliminira iracionalnost svojih gradbenih materialov. *Realizirani* pojav mora biti zavarovan proti vsaki iracionalni motnji. Vidi se torej, da bo racionalizem, ki ga branimo, kljuboval polemiki, ki se opira na nedoumljiv iracionalizem pojava, da bo potrdil neko realnost. Za znanstveni racionalizem aplikacija ni poraz, ni kompromis. On se želi aplicirati. Če se slabo aplicira, se modificira. Zaradi tega ne zanika principov, ampak jih dialektizira. Konec koncev je filozofija fizikalne znanosti morda edina filozofija, ki se aplicira, v tem ko določa preseganje svojih principov. Skratka, je edina *odprta filozofija*. Vse druge filozofije postavljajo svoje principe kot nedotakljive, svoje prve resnice kot totalne in dovršene. Vse druge filozofije hvalijo svojo *zaprtost*.

III

Kako torej ne bi videli, da mora filozofija, ki želi biti resnično primerna znanstvenemu mišljenju v stalni evoluciji, upoštevati reakcijo znanstvenih spoznanj na duhovno strukturo? In tako že od samega začetka naših razmišljanj o vlogi filozofije znanosti zadevamo ob problem, za katerega se nam zdi, da so ga enako slabo postavili znanstveniki kot filozofi. Gre za problem strukture in evolucije duha. Tudi tu naletimo na isto nasprotje: znanstvenik verjame, da izhaja iz duha brez strukture, brez spoznanj; filozof najpogosteje postavlja konstituirani duh, opremljen z vsemi za razumevanje realnega nujno potrebnimi kategorijami.

Za znanstvenika spoznanje stopi iz nevednosti kot svetloba iz teme. Znanstvenik ne vidi, da je nevednost tkivo stvarnih, trdovratnih, povezanih zmot. Ne upošteva, da ima duhovna tema neko strukturo in da mora v teh pogojih vsako pravilno objektivno izkustvo vedno določati popravo neke subjektivne zmote. Toda zmot ni mogoče zlahka odstranjevati eno za drugo. So namreč koordinirane. Znanstveni duh se lahko konstituirata samo z rušenjem neznanstvenega duha. Znanstvenik prepogosto zaupa neki razdrobljeni pedagogiki, medtem ko bi moral znanstveni duh meriti na popolno reformo subjekta. Vsak stvaren napredek v znanstvenem mišljenju nujno zahteva neko spreobrnitev. Napredovanja sodobnega znanstvenega mišljenja so določala transformacije v samih principih spoznavanja.

Za filozofa, ki že po svojem poklicu najde v sebi prve resnice, lahko predmet, ki se vzame v kosu, brez truda potrdi splošne principe. In motnje,

fluktuacije, variacije filozofa sploh ne vznemirjajo. Jih ali zanemari kot nekoristne podrobnosti ali pa jih kopiči, da bi se prepričal o temeljni iracionalnosti danega. V obeh primerih je filozof pripravljen v zvezi z znanostjo razviti neko jasno, hitro, lahko filozofijo, ki pa ostane filozofija filozofa. Tako je ena sama resnica dovolj, da se premagajo dvom, nevednost, iracionalizem; da se razsvetli duša. Njena razvidnost se zrcali v neskončnih odsevih. Ta evidenca je enotna svetloba: ni razdeljena, nima nobenih variant. Duh doživlja eno samo evidenco. Ne poskuša si ustvariti še drugih evidenc. Identiteta duha v *jaz mislim* je tako jasna, da je poznavanje te jasne zavesti neposredno zavest neke znanosti², gotovost za utemeljitev neke filozofije vedenja. Zavest o identiteti duha v njegovih različnih spoznanjih že sama prinaša garancijo za neko permanentno, temeljno, definitivno metodo. Kako bi lahko spričo takšnega uspeha postavljali kot nujnost, da je treba modificirati duha in se lotiti iskanja novih spoznanj? Za filozofa izhajajo vse metodologije, najsi bodo v različnih znanostih še tako različne in mobilne, vseeno iz neke začetne metode, iz neke splošne metode, ki mora dati obliko celotnemu vedenju, ki mora na enak način obravnavati vse predmete. Zato mora trditev, kakršna je naša, ki postavlja spoznavanje kot evolucijo duha in ki sprejema variacije, ki zadevajo enotnost in večnost tega *jaz mislim*, zмести filozofa.

In vendar bomo morali priti do takšnega sklepa, če bomo hoteli definirati filozofijo znanstvenega spoznanja kot *odprto filozofijo*, kot zavest duha, ki se utemeljuje s tem, ko obdeluje neznano, ko v realnem išče to, kar nasprotuje predhodnim spoznanjem. Predvsem nam mora priti v zavest dejstvo, da novo izkustvo reče *ne* staremu izkustvu, da brez tega povsem očitno ne gre za novo izkustvo. Toda ta ne ni nikoli dokončen za duha, ki zna dialektizirati svoje principe, v samem sebi konstituirati nove vrste evidence, obogatiti svoj razlagalni organizem, ne da bi kakorkoli privilegiral nekaj, kar bi se pokazalo kot neki naravni razlagalni organizem, zmožen razložiti vse.

Naša knjiga bo prinesla precej zgledov tega bogatenja; toda da ne bomo čakali, naj podamo v samem območju empirije, z namenom da bi dobro pojasnili naše stališče na primeru, ki je najmanj v prid naši tezi, primer te *eksperimentalne transcendence*. V resnici verjamemo, da ta izraz ni pretiran, če hočemo definirati z instrumenti opremljeno znanost kot transcendiranje znanosti, ki sloni na naravnem opazovanju. Med čutnim in znanstvenim spoznanjem obstaja prelom. Temperaturo na termometru vidimo, ne pa ob-

²Gre za besedno igro, ki jo v francoskem jeziku dopušča ista osnova izraza znanost, poznavanje (fr. *science*), in izraza zavest (fr. *conscience*); celotni stavek se v izvorniku glasi: »L'identité de l'esprit dans le *je pense* est si claire que la science de cette conscience est immédiatement la conscience d'une science, la certitude de fonder une philosophie du savoir.« (Op. prev.)

čutimo. Brez teorije ne bi nikdar vedeli, ali tisto, kar vidimo, in tisto, kar občutimo, ustreza istemu pojavu. Skozi vso knjigo se bomo odzivali na ugovor, ki zagotavlja, da se mora znanstveno spoznavanje nujno prevesti v *čutno* spoznavanje, na ugovor, ki si prizadeva razumevanje eksperimentiranja strniti v serijo odčitavanja kazalcev. Objektivnost verifikacije pri odčitavanju kazalcev dejansko označuje misel, ki jo verificira, kot objektivno. Realizem matematične funkcije kmalu nadomesti realnost eksperimentalne krivulje.

Sicer pa, če nam ne bi hoteli slediti pri tej trditvi, ki že instrument razume kot nekaj, kar presega organ, imamo v rezervi vrsto argumentov, s katerimi bomo dokazali, da mikrofizika postavlja predmet onstran običajnih predmetov. V objektiviranju obstaja torej najmanj en prelom in zato lahko utemeljeno rečemo, da ima izkustvo v fizikalnih znanostih neko onstranstvo, neko transcendenco, da ni v sebi zaprto. Zategadelj mora racionalizem, ki daje obliko temu izkustvu, sprejeti neko *odprtost*, ki je soodnosna z empirično transcendenco. Kriticična filozofija, katere trdnost bomo poudarjali, mora biti modificirana prav spričo te odprtosti. Preprosteje povedano, ker morajo biti okviri razuma prožnejši in razširjeni, mora biti psihologija znanstvenega duha zgrajena na novih osnovah. Znanstvena kultura mora determinirati globoke spremembe mišljenja.

IV

Toda če je območje filozofije znanosti tako težko razmejiti, bi radi v tem eseju prosili za koncesije vse po vrsti.

Od filozofov bomo terjali pravico, da lahko uporabljamo filozofske elemente, ki so iztrgani iz sistemov, v katerih so nastali. Filozofska moč sistema je včasih koncentrirana v posamezni funkciji. Zakaj bi omahovali pred tem, da bi to posebno funkcijo dajali na razpolago znanstvenemu mišljenju, ki tako zelo potrebuje osnove filozofske informacije? Je svetoskrunstvo, če se na primer vzame neki tako čudovit aparat, kot je kantovska *kategorija*, in se pokaže, kako zanimiva je za organizacijo znanstvenega mišljenja? Če eklekticism ciljev neupravičeno vnaša nered v vse sisteme, se zdi, da bi bil eklekticism sredstev dopusten za filozofijo znanosti, ki se želi soočiti z vsemi nalogami znanstvenega mišljenja, ki hoče upoštevati različne tipe teorije, ki želi izmeriti doseg njihovih aplikacij, ki bi predvsem hotela poudariti zelo različne, naj si bo še tako tvegane postopke odkrivanja. Od filozofov bomo tudi zahtevali, da prelomijo s prizadevanjem, da bi našli en sam vidik, in to trdni vidik za presojanje celote neke tako široke in tako spreminjajoče se znanosti, kot je fizika. Tako nas bo karakteriziranje filozofije znanosti pripeljalo

do filozofskega pluralizma, ki je edini sposoben spraviti v neko obliko tako različne elemente izkustva in teorije, ki so tako zelo daleč od tega, da bi bili vsi na isti stopnji filozofske zrelosti. Filozofijo znanosti bomo definirali kot razpršeno filozofijo, kot *distribuirano filozofijo*. Znanstveno mišljenje pa se nam bo obratno pokazalo kot metoda za dobro urejeno disperzijo, kot metoda za zelo podrobno analizo, za različne filozofeme, ki so preveč masivno strnjeni v filozofskih sistemih.

Od znanstvenikov bomo terjali pravico, da znanost za trenutek odvrnemo od njenega pozitivnega dela, od njene volje do objektivnosti, da bi odkrili to, kar ostaja subjektivno v najstrožjih metodah. Začeli bomo s tem, da bomo znanstvenikom postavljali na videz psihološka vprašanja in jim po malem dokazovali, da je vsaka psihologija solidarna z metafizičnimi postulati. Duh lahko zamenja metafiziko, ne more pa prestat brez nje. Znanstvenike bomo torej vprašali: kako mislite, kakšna so vaša tipanja, vaši poskusi, vaše zmote? Pod katerim vplivom spremenite vaše gledanje? Zakaj ostajate tako suhoparni, ko govorite o psiholoških pogojih *nove* raziskave? Predstavite nam predvsem svoje nejasne ideje, svoja protislovja, svoje fiksne ideje, svoja nedokazana prepričanja. Iz vas delajo realiste. Je res gotovo, da ta masivna filozofija, brez členitev, brez dvojnosti, brez hierarhije ustreza raznovrstnosti vaših misli, svobodi vaših hipotez? Povejte nam, kaj mislite, ne ko *stopate iz* laboratorija, temveč v urah, ko zapustite običajno življenje, da bi *vstopili* v znanstveno življenje. Predstavite nam ne svoj empirizem večera, temveč svoj živahni racionalizem jutra, *a priori* svojega matematičnega sanjarjenja, zanos svojih projektov, svojih nepriznanih intuicij. Če bi lahko tako razširili našo psihološko anketo, se nam zdi skoraj očitno, da bi se znanstveni duh tudi sam pokazal v neki resnični filozofski razpršenosti, kajti vsako filozofsko izhodišče nastane v neki misli. Različni problemi znanstvenega mišljenja bi torej morali prejeti različne filozofske koeficiente. Tako bilanca realizma in racionalizma ne bi bila enaka za vse pojme. Po našem mnenju bi se torej točno določene naloge filozofije znanosti postavljale na ravni vsakega pojma. Vsaka hipoteza, vsak problem, vsak poskus, vsaka enačba bi terjali svojo filozofijo. Utemeljiti bi bilo treba neko filozofijo epistemološkega dejtja, neko *diferencialno* znanstveno filozofijo, ki bi bila nasprotek *integralni* filozofiji filozofov. In ta diferencialna filozofija bi morala meriti nastajanje [devenir] nekega mišljenja. V grobem pa naj bi razvoj znanstvenega mišljenja odgovarjal normalizaciji, transformaciji realistične forme v racionalistično. Ta transformacija ni nikdar popolna. Vsi pojmi niso v istem momentu svojih metafizičnih transformacij. Ko bi filozofsko razmišljali o vsakem pojmu, bi tudi jasneje videli polemični značaj sprejete definicije, vse, kar ta definicija razločuje, razkosava, zavrača. Dialektični pogoji neke znanstvene definicije,

ki se razlikuje od običajne definicije, bi se tako jasneje pokazali in razumeli bi v podrobnosti pojma to, kar bomo imenovali filozofija ne-ja.

V

Tu je torej naš načrt:

Da bi na samem začetku ponazorili prejšnje pripombe, ki so bile v svoji splošnosti nejasne, bomo že v prvem poglavju podali primer te razpršene filozofije, ki je po našem mnenju edina filozofija, ki je sposobna analizirati presenetljivo kompleksnost moderne znanstvene misli.

Po prvih dveh poglavjih, ki razvijata neki točno določeni epistemološki problem, bomo preučevali prizadevanja po *odprtju* znanstvenega mišljenja na treh kolikor mogoče različnih področjih.

Najprej bomo imeli priložnost na ravni temeljne kategorije, substance, pokazati oris ne-kantovstva, se pravi filozofije kantovskega navdiha, ki pa presega klasični nauk. Uporabili bomo tako filozofski pojem, ki je pravilno deloval pri newtonovski znanosti in ki ga je treba po našem mnenju *odpreti*, da bi lahko pravilno prevedli njegovo vlogo v kemijski znanosti prihodnosti. V tem poglavju bomo temu primerno našli argumente za ne-realizem, ne-materializem, drugače rečeno za *odprtje* realizma, materializma. Kemična substanca bo tako predstavljena kot neki del – preprosti del – razločevalnega procesa; realno bo predstavljeno kot moment dobro vodene realizacije. Ne-realizem (ki je realizem) in ne-kantovstvo (ki je racionalizem) se bosta, če ju v zvezi s pojmom substance obravnavamo skupaj, pokazala v svoji jasno urejeni opoziciji kot duhovno koordinirana. Med obema poloma klasičnega realizma in kantovstva bo nastalo neko posebej aktivno vmesno epistemološko polje. *Filozofija ne-ja* se torej ne bo izkazala za držo zavračanja, temveč za držo sprave. Natančneje rečeno, pojem substance, ki je tako močno protisloven, kadar ga dojemamo po eni strani v njegovi realistični vsebini in po drugi v njegovi kantovski vsebini, bo predstavljal jasen prehod k novi doktrini ne-substancializma. Filozofija ne-ja bo omogočila obenem strniti celotno izkustvo in celotno mišljenje v zvezi z določanjem substance. Ko bo ta kategorija enkrat *odprta*, bo sposobna združiti vse odtenke sodobne kemijske filozofije.

Drugo področje, v zvezi s katerim bomo predlagali razširitev filozofije znanstvenega mišljenja, bo intuicija. Tudi pri tem bomo natančno navedli primere. Pokazali bomo, da naravna intuicija ni nič drugega kot posebna oblika intuicije in da hierarhijo intuitivnih povezav bolje razumemo, če jo

povežemo s pravimi možnostmi sinteze. Pokazali bomo aktivnost znanstvenega mišljenja v *obdelovani intuiciji*.

Končno se bomo lotili tretjega področja: področja logike. To področje samo bi zahtevalo celo knjigo. Toda že dokaj maloštevilna sklicevanja na znanstveno dejavnost bodo dovolj, da se pokaže, da že sami najenostavnejši okviri razuma ne morejo še naprej ostati togi, če hočemo premeriti nove usode znanosti. Ortodoksni um je mogoče v vseh njegovih principih dialektizirati s pomočjo paradoksov.

Po tem poskusu, da bi razširili tako različna področja, kot so kategorija, intuicija, logika, se bomo v našem sklepu vrnili, da bi se izognili slehernemu nesporazumu, k principom filozofije ne-ja. Neprenehoma bomo namreč morali spominjati na to, da filozofija ne-ja psihološko ni negativizem in da z ozirom na naravo ne vodi k nekemu nihilizmu. Nasprotno, v nas in zunaj nas izhaja iz neke konstruktivne dejavnosti. Zatrjuje, da je delujoči duh dejavnik razvoja. Pravilno misliti realno, pomeni vleči koristi iz njegovih dvoumnosti, da bi se mišljenje modificiralo in spodbujalo. Dialektizirati mišljenje pomeni povečati jamstvo, da bodo *popolni pojavi* znanstveno ustvarjeni, da bodo regenerirane vse popačene ali zadušene spremenljivke, ki sta jih znanost kot tudi naivno mišljenje v svojem prvotnem preučevanju zanemarila.

Prevedel Vojislav Likar

ZGODOVINA ZNANOSTI V EPISTEMOLOŠKEM DELU GASTONA BACHELARDA

GEORGES CANGUILHEM

Ko so novembra 1940 po smrti Abela Reya poklicali Gastona Bachelarda, da bi ga nasledil, je to nasledstvo poleg poučevanja zgodovine in filozofije znanosti na Filozofski fakulteti na Sorboni obsegalo tudi vodenje Inštituta za zgodovino znanosti in tehnik, ki ga je pariška univerza ustanovila 28. januarja 1932.

Čprav zgodovina znanosti¹ v Franciji v visokošolskem študiju nima enako pomembnega mesta, kot ga ima v mnogih tujih deželah, ima ta stroka v Franciji vendarle neko tradicijo, ki jo družijo s filozofijo znanosti. Karkoli že sodimo o tej tradiciji, pa vsaj ni sporno, da je bila v 19. stoletju zgodovina znanosti, ki je nastala kot literarni žanr v 18. stoletju v akademijah znanosti, uvedena v francoske izobraževalne in kulturne ustanove po zaslugi filozofske šole, ki je razglašala, da je utemeljila svojo avtoriteto na nujnosti njenega lastnega nastopa in oprla na to tudi svojo verodostojnost, in sicer v smislu zakonitosti zgodovinskega razvoja človeškega duha. Gre za pozitivistično šolo. Na hitro naj spomnimo, da je bila katedra za občo zgodovino znanosti, katere ustanovitve Auguste Comte leta 1832 pri Guizotu zase ni mogel doseči, ustanovljena šestdeset let pozneje na Collège de France in da jo je zasedel predsednik Pozitivističnega društva [Société positiviste] Pierre Lafitte ter da so kot njegovega naslednika zavrnilo Paula Tanneryja v prid drugega pozitivista, Wyruboffa. Naj navedemo Abela Reya: »V času, ko je Francija imela Paula Tanneryja in Duhema, je bila katedra za zgodovino znanosti na Collège de France zaupana ljudem, ki niso imeli del s področja zgodovine znanosti. Po

Prevedeno po: Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Pariz 1975³, str. 173–186.

¹ V izvirniku *histoire des sciences*, torej zgodovina znanosti v množini. V izvirnem besedilu avtor dosledno uporablja množinsko obliko, ki žal v slovenskem prevodu v roditeljski obliki ni razvidna; enako velja za filozofijo znanosti, v izvirniku: *philosophie des sciences*. (Op. prev.)

nekajletnem premoru je bila katedra znova ustanovljena za Pierra Boutrouxa, katerega delo pa je na silo zaustavila njegova prezgodnja smrt«. ² Medtem je bila na Sorboni ustanovljena katedra za zgodovino filozofije v njenih odnosih z znanostmi, ki jo je najprej zasedel Gaston Milhaud in nato Abel Rey. Študijska usmeritev je dobila ime: Zgodovina in filozofija znanosti.

Gaston Bachelard, ki je prihajal iz Dijona, je prispel v Pariz s popotnico slavnih knjig: *Lautréamont* (1939), *Oblikovanje znanstvenega duha* [*La Formation de l'esprit scientifique*] (1938), *Psihoanaliza ognja* [*La Psychanalyse du feu*] (1938), *Dialektika trajanja* [*La Dialectique de la durée*] (1936), *Novi znanstveni duh* [*Le Nouvel esprit scientifique*] (1934), *Atomistične intuicije* [*Les Intuitions atomistique[s]*] (1933), *Intuicija trenutka* [*L'Intuition de l'instant*] (1932), *Induktivna vrednost relativnosti* [*La Valeur inductive de la relativité*] (1929). In vendar sta bili brez dvoma obe doktorski tezi iz leta 1927 tisti, ki sta ga – seveda ne da bi bil sam to predvidel – predestinirali za bleščečo obravnavo povezave med zgodovino znanosti in filozofijo znanosti.

Glavna teza, *Esej o približnem spoznanju* [*Essai sur la connaissance approchée*], je bila epistemološka študija, v kateri je avtor skušal razložiti, »kako morata koncepta realnosti in resnice dobiti nov smisel iz neke filozofije nenatančnega«. Dopolnilna teza, *Študija o evoluciji nekega fizikalnega problema: o širjenju toplote v trdnih telesih* [*Étude sur l'évolution d'un problème de physique: sur la propagation thermique dans les solides*], je bila študija iz zgodovine znanosti, toda v zares novem pomenu. V prvem poglavju »Oblikovanje znanstvenih konceptov v 18. stoletju« je poskušal Bachelard pokazati, da se zgodovinsko sosledje znanstvenih problemov ne ravna po njihovi naraščajoči zapletenosti. Začetni pojav neke raziskave ni pojav, ki je prvotno enostaven. Zato je »najdena rešitev tista, ki zrcali svojo jasnost na podatke« in ki napeljuje k prezrtju dejstva, da je bil »problem dolgo časa zatemnjen s hudimi in trdovratnimi zmotami«³. Zgodovina fizikalnega problema pozna dve obdobji: prvič obdobje, v katerem raziskava za začetek izhaja iz hipotez in v katerem obstaja prepričanje, da je mogoče razložiti neki pojav z zamenjavo analogij kakor hitro izkustvo zahteva, da se odpovemo niti razlage: »18. stoletje se je končalo, ne da bi bili zares poskusili vzpostaviti matematično povezavo med toplotnimi pojavi«; drugič obdobje, ki se v danem primeru začne z Biotovimi deli, v katerih je fizikalni problem izražen z enačbo in v katerih »se račun kolikor mogoče prilagodi izkustvu in neopazno vodi k eksperimentalni ve-

² *L'Histoire des sciences dans l'enseignement (L'Enseignement scientifique, št. 2)*, 1933, str. 13.

³ *Étude sur l'évolution d'un problème de physique*, Pariz 1928¹, 1973², str. 7.

rifikaciji, ki je tudi sama tesno vezana na račun«⁴. Takoj moramo opozoriti, da Bachelard od prvega dela naprej šteje matematično fiziko za kraljico znanosti. Brez dvoma ima Fourierja za utemeljitelja matematičnega nauka o toploti, vendar ne brez nekaterih omejitev: »Instruktivna moč matematike, v katero je Fourier popolnoma zaupal, se mora vendarle obrniti k fizikalnim elementom«.⁵ Toda Laméjeva metoda in nauk sta tista, ki ju Bachelard hvali in ju bo vedno hvalil: »Pri Laméju mora vse opraviti račun. Postaviti mora hipotezo, koordinirati področja, v celoti konstruirati pojav. Torej ne preučevati zakonov, temveč jih odkrivati. Še nikdar ni bila tako velika naloga zaupana logičnemu mišljenju [raisonnement]«.⁶

Zgodovina tako rekonstruiranega problema se izteče v nauk o odnosu med znanostjo in njeno zgodovino – in posredno širše o načinu pisanja zgodovine znanosti: »Znanstveni razvoj ni preprosto neki zgodovinski razvoj; prežema ga edinstvena moč in mogoče je reči, da je zaporedje plodnih misli neko naravno zaporedje«.⁷ Naravno in ne preprosto človeško. Znanost ima svojo usodo in ne zgolj kronologijo. Iz zgodovine znanosti, ki se ji zastavijo filozofska vprašanja, t. j. o formiranju, reformiranju in formaliziranju konceptov, vznikne neka filozofija znanosti. Bilo bi prelahko, če bi rekli, da filozof tu vnovič najde tisto filozofijo, ki jo je sam prinesel. Ni Bachelard odgovoren za zapovrstje, ki ga preučuje, od Biota k Fourierju, Poissonu in Laméju. Ni Bachelard odgovoren za to, da branje Laméja pripelje do tega, da se Fourierja bere drugače, kot ga je bral Comte. Četrto poglavje Bachelardove študije ima naslov: »Auguste Comte in Fourier«. Do Comta je nepristransko in naklonjeno in si prizadeva razumeti intenco njegovih filozofskih stališč, ki so običajno predmet zasmehovanja in graje. Sklep pa je kar se da malo pozitivističen. Razvoj problema širjenja toplote potrди pojmovanje fizikalne teorije, ki ni pozitivistično (ne v Machovem kot tudi ne v Comtovem smislu). »Predvidevanje, ki se bolj opira na doktrino kot na dejstva, bi lahko obsodili za nepremišljenost. Vendar moramo priznati, da je to predvidevanje, ki izhaja iz matematike, fizikalno pravilno in da se ujema z jedrom pojava. Ne gre za posploševanje, marveč nasprotno ideja, ki prehiti dejstvo, odkrije podrobnost in razkrije posebnosti. *Ideja je tista, ki vidi posamično v vsem njegovem bogastvu, onstran čutnega zaznavanja, ki seže samo do tega, kar je splošno*«.⁸

⁴ *Ibid.*, str. 31.

⁵ *Ibid.*, str. 54.

⁶ *Ibid.*, str. 104.

⁷ *Ibid.*, str. 159.

⁸ *Ibid.*, str. 159.

Teza iz leta 1927 ilustrira pojmovanje zgodovine znanosti in sicer v njenem odnosu do filozofije znanosti, ki ji še manjka koncept, z invencijo katerega se je Gaston Bachelard v zgodovini znanosti razkril kot genialni novator: koncept *epistemološke ovire*. Bachelard je sicer, kot bomo videli, izrazil svoje nestrinjanje s tem, da se piše zgodovina znanosti v perspektivi progresivne kompleksnosti ob spregledovanju trdovratnosti zmot, ki so dolgo časa zatemnjevale problem. Korenine teh zmot, razlog te trdovratnosti še nista naznačena, čeprav sta morebiti že zaslutena. Toda že v prvem poglavju *Oblikovanja znanstvenega duha* zvemo, da je treba te korenine iskati v spoznavanju samem in ne zunaj njega. Tisto, kar mora znanstveni duh premagati, predstavlja oviro v duhu samem. Dobesedno gre za samoohranitveni nagon mišljenja⁹, za dajanje prednosti odgovorom namesto vprašanjem. Zaradi obstoja epistemoloških ovir se naloge epistemologa in zgodovinarja znanosti razlikujejo. Epistemolog mora retrasirati razvoj znanstvenega mišljenja in zato mora izbirati med dokumenti, ki jih je zbral zgodovinar, in jih presojati. »Zgodovinar znanosti mora jemati ideje kot dejstva. Epistemolog mora jemati dejstva, ko jih postavlja v neki miselni sistem, kot ideje.«¹⁰ V zameno pa bo pozornost za epistemološke ovire omogočila zgodovini znanosti, da bo v pristnem pomenu zgodovina mišljenja. Zgodovinarja bo obvarovala napačne objektivnosti, ki je v tem, da inventarizira vsa besedila, v katerih se v istem obdobju ali v različnih obdobjih pojavlja ista beseda ali v katerih kaže, da se podobni projekti raziskav izražajo v podobnih pojmi. Ista beseda ni isti koncept. Rekonstruirati je treba sintezo, v katero je vključen koncept, se pravi hkrati konceptualni kontekst in vodilno intenco poskusov ali opazovanj.¹¹ Zgodovina je potem res zgodovina znanosti, zgodovina nekega ra-

⁹ *Oblikovanje znanstvenega duha*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 15.

¹⁰ *Ibid.*, str. 17.

¹¹ Z veseljem reproduciramo dobro napisano besedilo J.-B. Biota, ki izraža isto pravo zgodovinske kritike: »Ne morem zapustiti tega spomina vrednega obdobja, ne da bi tu razpravljaj o neki izjavi, ki je zelo odmevala v zgodovini kemijske znanosti, še toliko bolj zato, ker se mi zdi, da še zdaleč ne zasluži pomena, ki so ji ga dali. Gre nič manj kot za to, da se odvzame Lavoisierju in modernim kemikom temeljno odkritje o spajanju kovin z enim od elementov atmosferskega zraka, da bi ga prestavili v prva leta 17. stoletja in njegovo čast pripisali nekemu francoskemu zdravniku iz tistega časa z imenom Jean Rey. Ko se v svetu znanosti pojavi neko novo, pomembno, posledic polno dejstvo, ki ga spremljajo dokazi, ki utrjujejo njegovo gotovost in aplikacije, ki razkrivajo njegov doseg, imajo sodobniki po naravi navado, da radovedno raziskujejo, če ne obstajajo o njem kakšne davne sledi. Če jih najdejo, četudi nedoločne, jih pograbijo in tako rekoč oživijo z lahkotnim, prizanesljivosti polnim prepričanjem. To kritično delo je zasluge vredno, kadar je nepristransko. Kajti vedno je prav, da se prizna pravica prezrtim odkriteljem. Ko pa se prestavimo nazaj na stališče, na katerem so stali, ko so izrazom, ki so jih uporabljali, pripisovali pomen, ki so ga imeli

zvoja, ki ga vrednotimo precej bolj po njegovih zahtevah kot po njegovih golih rezultatih. »Zgodovina je namreč že načeloma sovražna do slehernega normativnega presojanja. In vendar se je treba postaviti prav na normativno stališče, če hočemo presoјati o učinkovitosti mišljenja.«¹²

Izvirnost Bachelardove pozicije nasproti zgodovini znanosti je treba dobro razumeti. V določenem smislu se Bachelard z zgodovino znanosti sploh ne ukvarja, v nekem drugem smislu pa se z njo sploh ne neha ukvarjati. Če sestoji zgodovina znanosti iz tega, da se naštevajo variante v zapovrstnih izdajah neke razprave, potem Bachelard ni zgodovinar znanosti. Če pa je zgodovina znanosti v tem, da se omogoči videti – in obenem razumeti – težavno, protislovno, ponavljajočo se in rektificirano graditev vedenja, tedaj je Bachelardova epistemologija nenehno dejavna zgodovina znanosti. Od tod izhaja zanimanje za zmote, za strahove¹³, za nered, za vse tisto, kar predstavlja obrobje zgodovinskega dogajanja, ki ga historična epistemologija ne prikriva. Zgodovina elektrike na primer priznava določeno vlogo Galvanijevemu nečaku Aldiniju (1762–1834) in njegovim poskusom električnega praznjenja skozi različne organske snovi (mleko, urin, vino, pivo itd.) z namenom določiti spremembe lastnosti električnega toka glede na telesa, skozi katera je stekel (*Essai théorique et expérimentale sur le galvanisme*, 1804). Toda, pripominja Bachelard, koncept upora, ki ga je 1826 izoblikoval Ohm (cf. *Die galvanische Kette mathematisch bearbeitet*, 1827), je s pomočjo abstrakcije in matematizacije izčistil kvazisenzualistično Aldinijevo hipotezo, s tem da je iz nje izoblikoval nekakšno *konceptualno vozlišče*¹⁴.

Drugače povedano, zgodovinar in epistemolog imata (ali bi vsaj morala imeti) nekaj skupnega – današnje znanstveno kulturo. Toda s tem, ko jo v svojih perspektivah različno postavljata, ji dajeta različno zgodovinsko funkcijo. Zgodovinar napreduje od izvorov k sedanjosti, tako da je današnja znanost vedno do neke stopnje napovedana v preteklosti. Epistemolog se od aktualnega vrača k njegovim začetkom, tako da se samo del tistega, kar se

v njihovem času, ko puščamo njihovim idejam vso tisto razsežnost, ki so jo želeli doseči tudi sami, potem je treba tudi na njihove dosežke aplicirati nespremenljiva pravila znanstvene diskusije. Pri tem je torej treba jasno razlikovati med trditvami in dokazi, med posamičnimi opažanji in ugotovljenimi resnicami; ne bi bilo namreč ne koristno ne pravično ne filozofsko dopustiti pri kakem starem avtorju kot dokazano to, kar bi zavrnilo kot hipotetično pri kakšen sodobniku. Če ocenimo knjigo Jeana Reya po teh pravilih, je obračun lahek ...» – J.-B. Biot, *Mélanges scientifiques et littéraires*, II. zv., 1858 (str. 187). Besedilo se nanaša na »Recherches chimiques sur la respiration des animaux« avtorjev Regnaulta in Reiseteta.

¹² *Oblikovanje znanstvenega duha*, str. 17.

¹³ Cf. *op. cit.*, str. 21: »Naš muzej strahov bomo torej postavili brez reda [...]«.

¹⁴ *Ibid.*, str. 107.

je včeraj izdajalo za znanost, pokaže do določene stopnje utemeljeno s sedanjostjo. Sicer pa, ko današnja znanost utemeljuje – seveda nikdar za vedno, temveč venomer znova –, istočasno tudi razdira, in to za vselej. Od senzualistične in substancialistične zgodovine elektrike v 18. stoletju »ni ostalo v znanstveni kulturi, ki jo je skrbno nadzorovala 'skupnost elektrikov', nič, absolutno nič«. ¹⁵

Skratka, dokler filozofija v zgodovino znanosti ni vpeljala ključnega koncepta epistemološke ovire, je epistemologija tvegala, da postane žrtev preveč naivne zgodovine znanosti, »ki skoraj nikoli ne prikaže temnih strani mišljenja« ¹⁶, zaradi katerih »vsak preblisk iz preteklosti vzamemo za razsvetlitev«. Epistemolog se potem nagiba k statični psihologiji znanstvenega duha in podobno kot E. Meyerson na enoten način označuje znanstveno mišljenje kot iskanje realnega in identičnega, ki pa zaradi čedalje močnejših in natančnejših tehnik odkrivanja in merjenja realnosti vendarle ne neha odkrivati na različnih ravneh. »Verjeti, da je stanje znanstvenega duha predlavoisierovskega kemika, kakršen je Macquer, podobno stanju duha sodobnega kemika, pomeni natanko zapreti se v neki materializem brez dialektike.« ¹⁷ Kljub temu, da bo za nekatere to primerjanje paradokсно in škandalozno, je treba reči, da Meyerson verjame, tako kot Auguste Comte, v fiksnost napredovanj in postopkov uma, v enotnost znanstvenega mišljenja in običajnega dojetanja [sens commun]. Seveda govori Comte, Meyersonov intimni sovrážnik, o pojavu in zakonu, kjer njegov kritik govori o realnosti in vzroku. Toda eden in drugi mislita, da napredek spoznanja izhaja iz nespreminjajočega se korakanja po neki dokončno določeni poti. Bachelard se ne strinja ne z Meyersonom in ne s Comtom, ko zavrača kontinuiteto med intelektualnimi postopki običajnega dojetanja in znanstvenega uma. »Kako je mogoče predlagati, da bi naše čutne intuicije spravljali v odnos z bitji, ki uhajajo naši intuiciji? ... Sodobna znanost se je popolnoma odmaknila od predzgodovine čutnih podatkov. Ona misli s svojimi napravami, ne pa s čutnimi organi.« ¹⁸ V uvodnem nagovoru svojega tečaja o splošni zgodovini znanosti (26. marca 1892) je Pierre Laffitte med drugim opredelil intelektualne prednosti zgodovine znanosti: »Zgodovinska metoda je pravi *mentalni mikroskop*; kajti tisto, kar se v običajni predstavitvi znanosti kaže kot naglo vrstenje, se nam potem prikaže kot ločeno z dolgimi intervali in z vsemi težavami, ki jih morajo veliki duhovi premagati, da bi lahko odkrivali in prodrli.« Očitno Laffitte

¹⁵ *Le Rationalisme appliqué*, Pariz 1949¹, 1975⁵, str. 141.

¹⁶ *Ibid.*, str. 9.

¹⁷ *Le Rationalisme appliqué*, str. 9.

¹⁸ *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Pariz 1951, str. 83–84.

tu prevaja čas v prostor in upočasnjevanje v debeljenje. Zgodovina znanosti upočasnjuje razvoj, ki se potem pokaže s svojimi mrtvimi časi, svojimi trenji, svojimi »težavami«. Toda kdor reče težava, ne reče ovira. Mentalni mikroskop ne razlikuje med težavo in oviro, med zaostankom in zablodo. Za Bachelarda je zgodovina znanosti *šola*, v kateri se presoja in uči presoja. »Zgodovina znanosti je najmanj neki splet implicitnih presoj o vrednosti znanstvenih misli in odkritij.«¹⁹ Mikroskop ne daje nobenih sodb. Mikroskop lahko odkrije neko gibanje, ne more pa odkriti nobene dialektike.

Gaston Bachelard je izraz in pojem dialektika na široko uporabljal in to od teze iz leta 1927 naprej, čeprav tedaj še diskretno. Če se izraz prvič pojavi 1936. leta v naslovu dela *Dialektika trajanja*, se razlaga pojma in njegova vpejjava v svet epistemoloških pojmov pojavi v delu *Novi znanstveni duh*. Ta pojem dialektične zmage žive misli nad inertno proti-misljo je pojem, ki je v *Eseju o približnem spoznanju* ali v *Novem znanstvenem duhu* dokaj blizu biološkemu pojmu mutacije ali psihološkemu pojmu animacije. »Če bi znali objektivno kulturo razširiti s psihološko kulturo, tako da bi se z vsemi močmi življenja poglobili v znanstveno raziskovanje, bi začutili nenadno poživitev, ki jo dajejo duši ustvarjalne sinteze matematične fizike.«²⁰ V *Filozofiji ne-ja* [*Philosophie du non*], ki se predstavlja za filozofijo novega znanstvenega duha, se pojem dialektike pojavi ne kot kategorija, ampak kot norma Bachelardove epistemološke misli. »Vedno se moramo varovati koncepta, ki ga še nismo mogli dialektizirati. Tisto, kar zavira njegovo dialektiziranje, je njegova vsebinska *prenapolnjenost* [surcharge]. Ta prenapolnjenost preprečuje konceptu, da bi bil dialektično občutljiv za vse spremembe pogojev, v katerih dobi ustrezne funkcije. Takšnemu konceptu se zagotovo daje *preveč* pomena, saj se ga nikoli ne misli *formalno*. Toda če se mu daje preveč pomena, se je bati, da mu dva različna človeka ne bi dala *istega* pomena.«²¹ Vedno znova se torej vračamo k notranji, intimni povezavi epistemologije in zgodovine. Zgodovina dosti bolj ilustrira dialektiko mišljenja, kot pa da bi sama bila neka objektivna dialektika. »Filozofija ne-ja nima nič skupnega [...] z dialektiko *a priori*.«²² Filozofije ne-ja ne strukturira dialektika obče zgodovine, temveč je nasprotno ona tista, ki podeljuje zgodovini znanosti dialektično strukturiranost: »Izkoristili bomo vsako priložnost in sproti poudarjali novatorski značaj sodobnega znanstvenega duha. Ta novatorski značaj bo pogosto dovolj viden s

¹⁹ *Aktualnost zgodovine znanosti*, v: *Problemi*, let. XX, št. 218–220 (4–6, 1982), str. 37.

²⁰ *Le Nouvel esprit scientifique*, Pariz 1934¹, 1978¹⁴, str. 183.

²¹ *La Philosophie du non*, Pariz 1940¹, 1975⁷, str. 134.

²² *Ibid.*, str. 135.

preprostim primerjanjem dveh zgledov, od katerih bo en vzet iz fizike 18. ali 19. stoletja, drugi pa iz fizike 20. stoletja. Na ta način bomo videli, da se sodobna fizika tako v podrobnosti spoznanj kakor v splošni strukturi vedenja predstavlja z neizpodbitno novostjo.«²³

Sočasna uporaba treh pojmov: dialektike, novega znanstvenega duha in epistemološke ovire, je Bachelarda končno pripeljala do oblikovanja natančne, določne in uporabne teorije odnosov med epistemologijo in zgodovino znanosti. To teorijo je predstavil na začetku 1951 v prvem poglavju knjige *Racionalistična dejavnost sodobne fizike* [*L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*] in konec istega leta v predavanju *Aktualnost zgodovine znanosti* [*L'Actualité de l'histoire des sciences*] v pariški Palais de la Découverte. Teorija sloni na novem pojmu historične rekurence, ki je apliciran na zgodovinski razvoj dialektike vala in delca. Bachelard najprej ugotavlja, da so »sodobne mehanike – relativnostna, kvantna in valovna – znanosti brez prednikov«²⁴. Obstaja torej »zgodovinski prelom v evoluciji modernih znanosti«, in vendar je treba valovno mehaniko, sintezo newtonovskih in fresnelovskih zamisli, imeti za *zgodovinsko sintezo*. Ta sinteza je *epistemološki akt*. »Pojem epistemoloških aktov [...] ustreza sunkom znanstvenega genija, ki dajo nepričakovane spodbude poteku razvoja znanosti.«²⁵ Epistemološki akt deli potek zgodovine, s tem ko izpostavlja nasprotje med pozitivnim in negativnim. Pozitivno spoznamo po tem, da še naprej deluje v moderni misli, po tem, da tvori nekakšno *aktualno preteklost*²⁶. »Treba je, skratka, neprestano formirati in reformirati dialektiko zapadle [perimée] zgodovine in dialektiko zgodovine, ki jo je sankcionirala zdaj delujoča znanost.«²⁷ To sklicevanje na *zdaj delujočo znanost* ne dopušča nobenega zamenjevanja koncepcije rekurentne zgodovine s kakim zgodovinskim relativizmom znanosti ali s kako estetiko zgodovinskih odtenkov. Duhemov »učeni skepticizem« je zatrjeval, da ne more odločiti med dvema teorijama, kot sta korpuskularna in valovna teorija svetlobe, dopuščal ekvivalenco hipotez, ni verjel v obstoj razločevalnih kriterijev²⁸. Goethe (tu ga navajamo mi in ne Bachelard) misli, »da je treba svetovno zgodovino od časa do časa napisati drugače ... Ta nujnost pa ne

²³ *Le Nouvel esprit scientifique*, Pariz 1934¹, 1978¹⁴, str. 21–22 [slov. prevod v *Filozofski vestnik* XXI, št. 1 (2000), str. 206.

²⁴ *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, str. 23. [Slov. prev.: *Racionalistična dejavnost sodobne fizike*, v: *Vestnik IMS*, let. I, št. 2 (1980), str. 199.]

²⁵ *Ibid.*, str. 25. [Slov. prev.: *op. cit.*, str. 201.]

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, str. 47.

izvira morda iz tega, da je bilo veliko tega, kar se je dogajalo, odkrito šele pozneje, marveč so dani novi pogledi, sopotnik potekajočega časa pride do stališč, s katerih je mogoče preteklo pregledati in presoditi na nov način.«²⁹ Toda kako naj v znanosti ločimo napredek od odkritja novih dejstev, kako naj zoperstavimo dejstva in poglede? Sicer pa je Goethe s tem, ko se je tako trdovratno upiral newtonovski optiki, pokazal, da bi bil slab zgodovinar znanosti, nesposoben ločiti zapadlo od potrjenega. Bachelard vzame primer teorije o *flogistonu*: njena zgodovina je zapadla zgodovina. Nasprotno pa je teorija o *kaloriku* navdahnila Blackova dela, ki »izstopajo po pozitivnih poizkusih določanja specifičnih toplot«. ³⁰ Ker je pojem specifične toplote znanstveni pojem *za vse čase*, so Blackova dela elementi potrjene zgodovine fizike. S tem je torej *rekurentna zgodovina, presojena zgodovina, ovrednotena zgodovina* obranjena in ponazorjena. »Zgodovina znanosti se bo tedaj pokazala kot najbolj ireverzibilna od vseh zgodovin [...] Zgodovina znanosti je zgodovina porazov iracionalizma.«³¹ Bachelard dobro čuti, da tvega tu spopad z zavestjo nekaterih zgodovinarjev znanosti, ki so nemara pozornejši do običajne deontologije zgodovinarja (ne presojeti!) kakor pa do specifičnosti svojega predmeta obdelave. Zato poudarja dejstvo, da »zgodovina znanosti ne more biti empirična zgodovina«³² in da jo morajo voditi racionalne vrednote, ker polarizirajo znanstveno dejavnost samo: »Zgodovinarji znanosti so marsikdaj sovražni takim *vrednotenjem*, toda sami, ne da bi priznali, govorijo o *človeškem vrednotenju*, ki je značilno za znanstveno delo. Res se potrudijo, da nam opišejo *boje genija*. Te boje pogosto analizirajo v preprosti dialektiki družbenih nesreč in duhovne sreče [...] Genialni človek družbeno propade, intelektualno pa uspe – in prihodnost mu da prav. Na svoji strani ima srečo, napredek. *Vrednost* genialnega človeka postane dedni delež znanstvene skupnosti. In o tem vrednotenju se pripoveduje na vsaki strani zgodovine znanosti.«³³

Kdor bi se torej namenil sestaviti popolno rekurentno zgodovino optike, bi moral pustiti »Descartesovo fiziko v njeni zgodovinski osami«³⁴, medtem ko bi moral ugotoviti, da je konstrukcija loma žarka pri Huygensu na osno-

²⁹ Goethe, *Farbenlehre, Historischer Teil. Sechzigtes Jahrhundert*, v: *Sämtliche Werke*, Zv. 16 Naturwissenschaftliche Schriften I, Artemis Verlag, Zürich 1977, str. 413.

³⁰ *Ibid.*, str. 26.

³¹ *Ibid.*, str. 27.

³² *Aktualnost zgodovine znanosti*, str. 40.

³³ *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, str. 27–28. [Slov. prev.: *op. cit.*, str. 203–204.]

³⁴ *Ibid.*, str. 35.

vi valovne hipoteze »definitivni dosežek za znanost«³⁵. Kar pa se Newtona tiče, že pojasnitev pojava prstanov s pomočjo teorije prilagoditev svetlobe dovolj pokaže, da je njegova optika v svoji preprosti podobi korpuskularna, »v svoji učeni teoriji pa predvalovna«, in da celo tedaj, ko daje prednost korpuskularni teoriji, »njegove teorije svetlobe izkazujejo dejansko dialektično občutljivost«.³⁶ Malo pomembno je potem, da je bil Euler prepričan, da lahko ovrže Newtona, če pa lahko to stori le na podlagi fenomenoloških analogij med svetlobo in zvokom. In če je Fresnel prvi vzpostavil fizikalno optiko na trdni podlagi, mu je to uspelo v toliko, kolikor je njegov račun omogočal aplikacije in konstrukcije pojavov, ki se v običajnem izkustvu še niso primerili: interference. »Tu se nahajamo pred neko živo, vedno aktualno znanstveno preteklostjo [...] Fresnelova dela so v tem pogledu modeli aktivne znanosti.«³⁷

Razumljivo je, zakaj in kako filozofija novega znanstvenega duha najde eno svojih prvih aplikacij v novem načinu pisanja zgodovine znanosti. Ta zgodovina ne more biti več zbirka biografij in tudi ne neka preglednica doktrin na način naravoslovja. To mora biti genealogija pojmov. Toda ta genealogija ima status diskontinuitete, podobno kot ga ima mendelovska dednost. Zgodovina znanosti mora biti enako zahtevna, enako kritična, kot je znanost sama. Rodovne povezave brez prelomov bi lahko dosegli samo, če bi pomešali vse vrednote, sanje in programe, slutnje in anticipacije; če bi povsod našli prednike za vse. In če bi hoteli sodobno znanost utemeljiti ne na koherenci aksiomov brez premis in koheziji tehnik, ki nimajo predhodnikov, marveč na globoki ukoreninjenosti v preteklosti človeškega razuma, bi se sklicevali na *Raziskave o izvoru odkritij, ki so pripisana modernim* [*Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes*], kot je to leta 1766 storil Dutens.

Toda, kot pravi Bachelard, »nekoristno je napačen problem postaviti na izvor resničnega problema in enako absurdno primerjati alkimijo in jedrsko fiziko«.³⁸ Sodobni znanstveniki niso uresničili sanj alkimistov. »Umetnost in literatura uresničujeta sanje, znanost ne.«³⁹ Ker znanstvena misel neprenehoma reformira svojo preteklost, ker je zanjo bistveno, da je neprekinjena revolucija, Bachelard lahko izreče trditev: »Znanost v teh pogojih nima nič

³⁵ *Ibid.*, str. 36.

³⁶ *Ibid.*, str. 38–39.

³⁷ *Ibid.*, str. 45–46.

³⁸ *Le Matérialisme rationnel*, Pariz 1953¹, 1963², str. 104.

³⁹ *Ibid.*, str. 103.

od tega, če se ji predlagajo lažne kontinuitete, v tem ko gre za jasne dialektične preskoke.«⁴⁰

Zgodovinar znanosti torej ne sme biti žrtev zamenjave med kontinuiteto zgodovinskega diskurza in kontinuiteto zgodovine.⁴¹ Kolikor dlje se zgodovinar dejansko zadrži pri izvori, v cona rudimentov, toliko bolj je nagnjen k temu, da zamenja počasnost prvih napredovanj za kontinuiteto napredka. »Takole se glasi aksiom epsitemologije, ki so ga postavili kontinuitisti: ker so začetki počasni, so napredki kontinuirani. Filozof ne gre nič dlje. Prepričan je, da je nekoristno podoživljati nove čase, čase, v katerih se na vseh straneh kaže napredek, ki nujno vodi v razbitje tradicionalne epistemologije.«⁴²

Zdi se, da smo se dotaknili geneze Bachelardove misli. Je prvi fancoski epistemolog, ki je v 20. stoletju mislil, pisal in objavljajal na kronološki in konceptualni ravni znanosti, ki jih je obravnaval. In to se je pokazalo že 1929. v delu *Induktivna vrednost relativnosti*: »Ena od zunanjih, najbolj očitnih značilnosti relativnostnih nauk je njihova novost. Ta začudi filozofa, ki postane spričo tako izredne konstrukcije v trenutku zagovornik običajnega dojemanja [sens commun] in enostavnosti. Tako je ta novost tudi neka objeckija, neki problem.« Bachelarda pa ne častimo zato, da bi omenjali imena filozofov, ki so verjeli, da morajo zagovarjati običajno dojemanje in enostavnost, kot tudi ne zato, da bi omenjali filozofe, ki so verjeli, da morajo zagovarjati modo in pri tem pretiravati tam, kjer so fiziki glede soglasja še previdni. O relativnostni fiziki je Bachelard od leta 1929 naprej govoril, da je »teorija, ki je njeni zgodovinski predhodniki ne razložijo«, in da »je z zgodovino povezana samo prek dialektičnega ritma«. ⁴³ Bachelard se je najprej zavedel epistemoloških prelomov, šele zatem je izdelal filozofske pojme za njihovo pojasnitev. To ga je vodilo k razvitju koncepcije odnosov med znanostjo in zgodovino znanosti, ki je tudi sama predstavljala prelom: k nepozitivistični koncepciji. Pozitivizem temelji na zakonu treh stanj, ki je zakon napredka, se pravi, po Comtu, kontinuiranega razvoja, katerega konec je na začetku. Filozofija Gastona Bachelarda temelji na normi rektifikacije, ki se izraža s tremi zakoni treh stanj (prim. Predgovor k *Oblikovanju znanstvenega duha*), vendar brez vzratne povezave tretjega na prvega, brez prezrtja dejstva, da se v znanosti v bistvu nikoli ne vrnemo k negaciji, kadar se je ta negacija izrazila z deformiranjem prvotnih pojmov, ki je bilo podprto z novim načinom računa.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, str. 209.

⁴² *Ibid.*, str. 210.

⁴³ *La Valeur inductive de la Relativité*, Pariz 1929, str. 6.

Mladi epistemolog Michel Serres je posrečeno označil odločilno vlogo, ki jo Bachelardova epistemologija podeljuje zgodovini znanosti: »Znanost, ki je dosegla zrelost, je znanost, ki je popolnoma konzumirala zarezo med njenim arhaičnim in njenim aktualnim stanjem. Tako imenovana zgodovina znanosti bi se lahko tedaj zvedla na raziskovanje intervala, ki znanosti loči od točno določene točke, na kateri se prelomi genetična razlaga rekurence. To točko je mogoče zlahka določiti, brž ko postanejo predhodni poskusi zaradi jezika, ki je uporabljen v tem intervalu, nerazumljivi. Onstran te točke gre za arheologijo.«⁴⁴ S tem ko je tako globoko prenovil smisel zgodovine znanosti, s tem ko jo je iztrgal iz njenega dotlej podrejenega položaja, s tem ko jo je povzdignil na raven filozofske discipline prvega reda, Gaston Bachelard ni le utrl poti, temveč postavil nalogo. Počastitev njegovega spomina, ki naj bi ga bila vredna, ne bi smela biti samo v tem, da izraža občutek praznine, ki sledi njegovi izgubi, predvsem bi morala dajati zagotovila, da nauk tega genialnega človeka ne bo pozabljen.

Prevedel Vojislav Likar

⁴⁴ *Géométrie de la Folie* (o delu M. Foucaulta, *Histoire de la folie*), v *Mercure de France*, sept. 1962, str. 80, op.

GASTON BACHELARD IN FILOZOFI

GEORGES CANGUILHEM

Govoriti o človeku, kakršen je bil Gaston Bachelard, je za tistega, ki se je srečeval z njim, dovolj, da si ga prikljče v svoj spomin in svoje srce. Toda hudo bi se zmotili, če bi menili, da je njegovo epistemološko delo tako zlahka dostopno, kot je bil človek sam. Med vrlinami življenja in vrednotami filozofije ni ujemanja. Tako je Bachelard, ki je vedno premogel vljudnost Da-ja, izumil Filozofijo Ne-ja. Za Lautréamonta je dejal, in ni treba dvomiti, da je mislil tudi nase: »Delo genija je antiteza življenja.« Oduščajoč do pesnikov in slikarjev, je bil Bachelard zahteven do filozofov. V njegovem epistemološkem delu je »filozof« tipična osebnost, včasih celo malce karikirana: igra vlogo slabega učenca v šoli sodobne znanosti, učenca, ki je včasih len, včasih raztresen, vedno pa v miselnem zaostanku za učiteljem. Filozof, proti kateremu Bachelard radodarno sproža svoje epistemološke puščice, je človek, ki se v zadevi spoznavne teorije oklepa filozofskih rešitev zapadlih [périmés] znanstvenih problemov. Filozof je v zaostanku za mutacijo znanstvenega razuma [intelligence scientifique]. Če bi na primer dandanes hoteli postaviti filozofski problem abstrakcije na način, ki bi bil zanimiv za znanstvenika, je treba priznati, da teorije, kakršna je Berkeleyjeva, ni več mogoče dojeti kot možno rešitev takšnega problema. Filozof mora stopiti iz filozofske votline, če se noče obsoditi na to, da se bo hranil s sencami, medtem ko znanstveniki svetlobo ne le vidijo, marveč jo tudi ustvarjajo. »Atom filozofov, stari simbol sprave protislovnih značilnosti, se umika atomu fizikov, za preučevanje katerega se združujejo najrazličnejše filozofske usmeritve.«¹ In še podkrepljeno s primerjavo: »Naš razum deluje vpricho moderne znanosti še vedno kot fizik, ki si domišlja, da razume dinamiko s pomočjo ureditve enostavnih strojev.«²

Prevedeno po: Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Pariz 1975³, str. 187–195.

¹ *Les Intuitions atomistiques* (1933), str. 155.

² *La Philosophie du non* (1940), 1975³, str. 67.

Ta osebnost filozofa, ki se jo je Bachelard z leti loteval čedalje ostreje, je sestavljena na neki način iz vsote presenečenj, včasih izzvanih, ki jih je Bachelard doživel spričo dejstva, da je bil prvi, ki se je zavedel tega, da znanstveni napredek prekoračuje, da presega »pozicije« filozofije. »Fizik je bil v zadnjih dvajsetih letih prisiljen trikrat ali štirikrat rekonstruirati svoj um in si, intelektualno rečeno, znova ustvariti življenje.«³ Filozof pa ostaja človek, »ki že po svojem poklicu najde v sebi prve resnice«, ki doživlja gotovost identitete duha, v kateri naj bi prepoznaval »garancijo trajne, temeljne, definitivne metode«.⁴ Teza, kakršno razvija *Filozofija ne-ja*, »mora zмести filozofa«. Le kako bi lahko bilo drugače? »Konec koncev je filozofija fizikalne znanosti morda edina filozofija, ki se aplicira, v tem ko določa preseganje svojih principov. Skratka, je edina *odprta filozofija*. Vse druge filozofije postavljajo svoje principe kot nedotakljive, svoje prve resnice kot totalne in dovršene. Vse druge filozofije hvalijo svojo *zaprtost*.«⁵

Filozof je človek ene same doktrine: je idealist ali realist, racionalist ali pozitivist. Toda moderna znanost se ne pusti zapreti v nobeno ekskluzivno doktrino. Da bi razumeli njene dejanske metode, da bi sledili delu in napredovanju uma, je treba koordinirati več filozofij. Filozof ne more biti manj vnet, manj ingeniozen in ne manj popoln kot znanstvenik. Tako v epistemologiji fizike kakor v fiziki sami je treba dopustiti neko načelo komplementarnosti. »Znanost, ki je vsota dokazov in eksperimentov, vsota pravil in zakonov, vsota evidenc in dejstev, potrebuje torej neko dvopolno filozofijo.«⁶ Ta dvopolna filozofija, ta zavest vzajemnega potrjevanja [validation], ki združuje empirizem in racionalizem – »empirizem mora biti razumljen, racionalizem mora biti apliciran« – je v Bachelardovih očeh manifestacija *filozofskega napredka*, v filozofiji znanosti se razume. V *Filozofiji ne-ja* Bachelard opozarja, da »znanost sama ureja filozofijo«⁷, v *Novem znanstvenem duhu* dospe celo do trditve, da »znanost ustvarja filozofijo«⁸, v *Apliciranem racionalizmu* pa utopijam filozofske spoznavne teorije zoperstavlja znanstveno spoznanje, »ki ustvarja popolnoma nove tipe spoznavanja«⁹. Vendar melanholično dodaja: »Ta razširitev metod, to množenje predmetov ne pritegne pozornosti filozofov.«¹⁰ Tako je videti, kot da bi bil sam Bachelard prisiljen privzeti več filozofij, in sicer zara-

³ *Le Nouvel esprit scientifique* (1934), 1978¹⁴, str. 179.

⁴ *La Philosophie du non*, str. 9. [V pričujoči številki FV str. xx.]

⁵ *Ibid.*, str. 7. [V pričujoči številki FV str. xx.]

⁶ *La philosophie du non*, str. 5.

⁷ *Ibid.*, str. 22.

⁸ *Le Nouvel esprit scientifique*, str. 3.

⁹ *Le Rationalisme appliqué* (1949), str. 113.

¹⁰ *Ibid.*

di svoje menjavajoče se, vendar nedeljene pozornosti do pojmov, ki so udeleženi v razvoju znanstvene misli. »Posamezno spoznanje se sicer lahko *razgrne* [exposer] v posamezni filozofiji, vendar se ne more *utemeljiti* na eni sami filozofiji [philosophie unique][...] Ena sama filozofija ne zadošča za pojasnitev že malo natančnejšega spoznanja.«¹¹ In še radikalneje: »Prepričani smo, da je za popolno *epistemologijo* nujna navezava na neki polifilozofizem.«¹²

V svojem *Lautréamontu* je Bachelard zapisal: »Razum [*intelligence*] mora imeti zajedljivost; razum mora slej ko prej raniti.«¹³ Možno je, da je Bachelardova zajedljivost ranila nekatere od teh, ki jih je imenoval filozofe, in sicer ne zaradi tega, ker so se prepoznavali v tem »robotškem portretu«, temveč prav zato, ker v njem niso prepoznali prav nikogar. In vendar, zdaj ko je Bachelard mrtev, je modno spominjati, da je njegova agresivnost epistemologa, da je njegovo polemično protiobtoževanje med drugim ciljalo na filozofijo znanosti, katere avtor je bil včasih označen z imenom, vedno pa tako enoznačno okarakteriziran, da bralcu *Racionalistične dejavnosti sodobne fizike* [Activité rationaliste de la physique contemporaine] ni bilo dopuščeno, da ne bi zanj zvedel ali da ga ne bi prezrl. Šlo je za Émila Meyersona. Ne realistični koncept *stvari* ne racionalni imperativ *identitete*, kot neke vrste zamrznjena logična norma ne moreta več – in v bistvu po Bachelardovem gledanju mor da zares niti nista nikdar mogla – priskrbeti podlage za aktiven in aktualen komentar načinov delovanja in načinov mišljenja fizika iz pomaxwellovskega obdobja. »Napraviti iz znanstvenika absolutnega realista in strogega logika obenem vodi k vštricnemu postavljanju splošnih, neoperativnih filozofij. To niso filozofije na delu. To so filozofije *povzemanja*, ki lahko služijo zgolj karakteriziranju zgodovinskih obdobj. S tehničnim napredkom »realnost«, ki jo preučuje znanstvenik, spremeni vidik in tako zgubi ta značaj trajnosti, ki utemeljuje filozofski realizem. Realnost elektrike je v 19. stoletju povsem drugačna od realnosti elektrike v 18. stoletju.« Ti pridržki, ki so v *Apliciranem racionalizmu* [Le Rationalisme appliqué] naperjeni izrecno na Meyersona, so na dolgo razviti v *Racionalistični dejavnosti*¹⁴. V sodobni znanosti pojem delca odrine vse filozofske okvire, v katerih ga poskuša zadržati meyersonski realizem. Ničesar skupnega nimata atomizem filozofov in moderna korpuskularna filozofija: delec ni majceno telo; element nima geometrije (ne razsežnosti ne oblike ne fiksne položaja); delec ni neki individuum; delec je lahko anihiliran in *tista reč* [*le quelque chose*], ki obstane [subsiste], poslej

¹¹ *La Philosophie du non*, str. 48–49.

¹² *Le Rationalisme appliqué*, str. 36.

¹³ *Lautrémont*, str. 185.

¹⁴ Cf. str. 75–89.

ni več *reč*. Interpretirati dosežke sodobne atomistike s pomočjo običajnih tez *reizma* [chosisme], pomeni, da do razkoraka med znanstvenim duhom in filozofskim duhom kažemo brezbržnost filozofa, ki »varuje svoje absolute prav v času, ko znanost dokazuje njihov propad«.

Vendar pa bi se hudo motili, če bi razlagali stalnost in moč Bachelardove nepotrpežljivosti kot izraz njegove želje, da bi ponižal filozofijo pred znanostjo. Ravno narobe, njegova dela je treba vzeti kot vztrajno prizadevanje prebuditi filozofijo iz njenega »dogmatskega sna«, da bi v njej zbudili voljo, da na novo oceni svoj položaj nasproti zdajšnji znanosti. Bachelardovo epistemološko delo poskuša filozofiji dati priložnost, da bi postala sodobna znanosti. »Korpuskularno filozofijo je treba misliti prav v času njene pojavitve in se filozofsko izobraziti prav v samih dialektikah njenega razvoja.«¹⁵

V čem je po Bachelardu jedro novih značilnosti znanosti, s katerimi se mora filozofija strinjati, da se bo pustila podučevati? Predvsem v tem, da je v sodobni znanosti *dokaz neko delo*. Léon Brunschvicg je večkrat vztrajal pri dejstvu, da ni resnice pred verifikacijo.¹⁶ Znanost ne reflektira resnice, znanost jo izreka. Toda brunschvicgovska verifikacija ostaja še vedno koncept intelektualistične filozofije. Dokaz, kot ga pojmuje Bachelard, je delo, ker je njegovo bistvo v reorganizaciji izkustva. »Znanost ni pleonazem izkustva.«¹⁷ Če uspe znanstveni misli sprejeti neko danost, potem ji uspe dokazati svojo zmožnost, da jo razume, samo tako, da jo znova osvoji. Kakor je delo v strogem pomenu *antifizijska* [antiphysie], tako je znanstveno delo antilogija, zavračanje sprejemanja konceptov, označenih predmetov, običajnega jezika in s tem povezana odločitev, da se obnovijo semantični začetki, da se preuredi sintaktični red – mar ni v tem duh aksiomatike? –, da se pridobljena koherenca zamenja z ugotovljeno koherenco, da se fenomeni končno producirajo namesto da se registrirajo. Znanost ni fenomenologija, znanost je fenomenotehnika¹⁸. Od *Atomističnih intuicij* [Intuitions atomistiques] naprej Bachelard označuje moderno znanost ne kot znanost fenomenov, temveč kot znanost *efektov* (Zeeman, Stark, Compton, Raman), ki se jih preiskuje, ne da bi podobne fenomene najprej našli v izkustvu¹⁹. V moderni znanosti instrumenti niso pripomočki, so novi organi, ki si jih ustvari razum [intelligence], da iz znanstvenega obtoka umakne čutne organe kot receptorje. Instrument,

¹⁵ *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, str. 87.

¹⁶ V *Le Nouvel esprit scientifique* je Bachelard zapisal (str. 11): »Znanstveni svet je naša verifikacija.«

¹⁷ *Le Rationalisme appliqué*, str. 38.

¹⁸ *Le Nouvel Esprit Scientifique*, str. 13.

¹⁹ *Loc. cit.*, str. 139.

pravi Bachelard, je *rektificirani teorem*²⁰, materializirana teorija²¹. »Sodobna znanost se je v celoti odtrgala od predzgodovine čutnih podatkov. Znanost misli s svojimi aparati in ne s čutnimi organi.«²² Če povzamemo, znanstveni dokaz je delo, ker reorganizira danost, ker sproža efekte, ki nimajo naravnih ekvivalentov, ker konstruira svoje organe.

Toda primerjanje konceptov dokaza in dela sega precej čez te prve podobnosti. Kakor ni dobro opravljenega dela, ki bi bilo povsem neuporabno, tako tudi ni negativnega poskusa, ki ne bi bil v zadnji instanci pozitiven, če je dobro narejen.²³ Tako je na primer z Michelsonovim poskusom, ob katerem Bachelard ugotavlja, znova v *Racionalistični dejavnosti*, »da na točki, na kateri se zdaj nahajajo sodobne fizikalne in matematične znanosti, ni več radikalnega neuspeha«. ²⁴ Takoj pa tudi doda, da tudi ni *dokončnega uspeha*. Mar ni prav to usoda dela? Vrh vsega je delo v človeški skupnosti deljena in solidarna dejavnost. Enako je z delom dokazovanja. »Združenje delavcev dokaza«²⁵, tako se glasi znamenita formula, s katero Bachelard razlaga, da se znanost ne dogaja samo tedaj, ko se v njej sodeluje pri dokazovanju, temveč tudi, ko se v njej dokaz skupaj obdeluje. Dokaz pa se v njej obdeluje tako, da se vzpostavlja *diskurzivno soglasje* v jedru znanstvene skupnosti [*cit  scientifique*], pa tudi s tem, da se v jedru globalne družbe vzpostavljajo pogoji za tehnični determinizem, ki z apliciranjem materializira racionalno teorijo efektov, ki jih ta spodbuja in ohranja. » e na Zemlji ne bi bilo ljudi, ne bi bilo nobenih drugih električnih vzročnosti razen te, ki vodi od strele k gromu: blisk in hrup. Samo družba lahko spusti elektriko v žico; samo družba lahko podeli električnim pojavom linearno vzročnost žice, vključno s problemi razpeljave ... Zvoka ni mogoče prenesti s celine na celino s pomočjo naravnih sredstev, tudi  e si zamišljamo še tako močan megafon. Elektronski posrednik je nujen, in ta posrednik je človeški, je družben.«²⁶ Naporno znanstveno delo je znova premagalo filozofskega zmaja, pošast, hipotezo univerzalnega determinizma.²⁷ Popolni determinizem je *determinizem nečesa brez pomena* [l'insignifiant]. Ugotavljanje dejanske povezave med pojavi neločljivo predpostavlja merjenje in detektiranje, analizo in naprave, zaščito proti motnjam, skratka neko matematično teorijo in eksperimentalno

²⁰ *Les Intuitions atomistiques*, str. 140.

²¹ *Le Nouvel esprit scientifique*, str. 12.

²² *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, str. 84.

²³ *Le Nouvel esprit scientifique*, str. 9.

²⁴ *Loc. cit.*, str. 46. Prim. isto misel v *Rationalisme appliqué*, str. 111.

²⁵ *Le Rationalisme appliqué*, III. pogl.

²⁶ *Activité rationaliste*, str. 221.

²⁷ *Ibid.*

tehniko vzročnosti. »Toda v tem primeru je determinizem pojem, ki zaznamuje *človekovo zavzetje* narave [prise humaine sur la nature].«²⁸ Človekovo zavzetje, se pravi ponovno zavzetje [reprise] s teorijo in s prakso, ponovno zavzetje, ki ne poraja zgolj še nikoli opaženih pojavov, marveč tudi še nikoli občutenih snovi. Moderna kemija je znanost *družbenih reči*: »Substance, ki jih preučuje podučeni materializem [materialisme instruit], pravzaprav niso več *naravne danosti*. Njihova družbena oznaka pomeni odslej globoko znamenje. Podučeni materializem je neločljiv od svojega družbenega položaja.«²⁹

V zadnjih vrsticah *Novega znanstvenega duha* so bile podobe z biološkim pomenom – mutacije, porajajoča narava, življenjski zagon, animacija – tiste, s katerimi si je Gaston Bachelard prizadeval opisati izkušnjo filozofa, ki dialektizira svoje koncepte in znova ustvarja svojo kulturo v stiku z revolucijami sodobne znanosti. Enako se dogaja s *Filozofijo ne-ja*³⁰. Šele z *Apliciranim racionalizmom* postaneta novi znanstveni duh in filozofija ne-ja interpretirana kot zavest neke dialektike dela. Lahko bi rekli, da je pojem aplikacije s svojim dvojnimi psihološkim in tehničnim pomenom v Bachelardov duh priklical podobo napornega dela [labeur]. Morda pa bi morali videti tukaj, v epistemološkem delu iz leta 1949, vpliv podob, ki jih je obdeloval v poetičnem delu iz leta 1948, v *Žemlji in sanjarjenjih volje* [*La Terre et les rêveries de la Volonté*]. Temu pa bi se dalo ugovarjati s tem, da Bachelard v bergsonovski teoriji o *homo faber* ni nikdar pozabil razgaljati njene radikalne nezmožnosti pojasniti progresivnost znanosti. »Če je teorija o *homo faber* prilagojena skupnemu življenju, pa ni prilagojena tej revolucionarni instanci, ki jo pomeni znanstvena misel nasproti skupnemu mišljenju.«³¹ Torej bomo opozorili, da Bachelarda njegova analiza »dinamičnega lirizma kovača« vodi k temu, da predlaga revizijo koncepta *homo faber* ob Siegfriedovem podvigu, ko obnovi svoj zlomljeni meč: »Je precej daleč od misli o spajanju, privezovanju, sestavljanju, ki jih radi pripisujemo *homo faber*: zlomljeni meč pili, da bi ga spremenil v prah. To že pomeni nadejati se neke dialektične moči, to pomeni popolnoma aplicirati načelo: uničiti, da bi ustvarili.«³² Okoli leta 1948 je videti, da se misel Gastona Bachelarda igra s koncepti dialektike in dela, da bi zanju odkrila, v zamenjavi vlog, neko skupno filozofsko funkcijo. Vsekakor pa je to, kar je bilo v *Apliciranem racionalizmu* predlagano kot novost, postalo tema avtonomnega razvoja v *Racionalnem materializmu*: dolg uvod z naslovom »Fenomenologija in materialnost« skicira neko filozofijo *zavesti dela*;

²⁸ *Ibid.*, str. 218.

²⁹ *Le Matérialisme rationnel* (1953), str. 31.

³⁰ *La Philosophie du non*, str. 143 *in fine* in str. 144.

³¹ *La Rationalisme appliqué*, str. 163. Cf. tudi *Le Matérialisme rationnel*, str. 13–16.

³² *La Terre et les rêveries de la volonté*, str. 168.

filozofijo ponovnega začetka kemijskega sveta³³, ki priskrbi mineralnemu svetu neko človeško globino. »Prelom med naravo in tehniko je nemara še jasnejši v kemiji kot tam, kjer se dotika pojavov, ki jih preučuje fizika.«³⁴

Odslej se morajo filozofi s tem sprijazniti. Če je znanost delo, filozofija ne more biti več neko brezdelno razvedrilo. Epistemološka kultura ne dopušča sanjarjenj počitka. Pravzaprav »počitek nujno obvladuje neki *involutivni* psihizem«³⁵, moderna znanost pa dela iz diskontinuitete obveznost kulture. Zato je treba pritegniti pozornost na dejstvo, da se je Bachelard v svoji karieri epistemologa dvakrat zapored ukvarjal z isto problematiko. *Novemu znanstvenemu duhu* odgovarja *Filozofija ne-ja*; v prvem od obeh del ne-newtonovska mehanika in ne-kartezijanska epistemologija napovedujeta različne spremenljivke funkcije Ne-ja – ne-evklidsko geometrijo, ne-lavoiserjevsko kemijo, ne-maxwellovsko elektrologijo, ne-aristotelovsko logiko, ne-kantovski racionalizem itd. *Atomističnim intuicijam* [Intuitions atomistiques] odgovarja *Racionalistična dejavnost sodobne fizike*, zlasti v 3. in 4. poglavju: pojem delca in raznovrstnost delcev. *Koherentnemu pluralizmu moderne kemije* odgovarja *Racionalni materializem*. Bachelard torej svoje filozofske koncepte ni samo obdeloval, temveč tudi predeloval. Če vzamemo samo en primer, leta 1932 je koherentni pluralizem kemije interpretiran v luči koncepta *harmonije*. V letu 1953 srečamo v zvezi z moderno sistematiko enostavnih teles besedo harmonija samo enkrat, kot po neki naključni reminiscenci in bolj kot podobo kakor pa kot koncept.

Zahteve po filozofiji, ki naj spremlja znanost, Bachelard ni formuliral zato, da bi »torpediral« v sokratskem pomenu besede svoje sodobnike filozofe, kajti ni jih poskušal ohromiti, temveč spodbuditi. Tej zahtevi se je sam prvi podvrgel. »Spoznati«, pravi, »lahko zbudi samo eno željo: spoznati več, spoznati bolje. Dejanska funkcija preteklosti kulture je pripraviti prihodnost kulture.«³⁶ Lepo je, ko smrt Filozofa dokazuje njegovo intimno poravnanoost z njegovo lastno filozofijo. Ko Bachelard ni več mogel nadaljevati filozofskega dela spremljanja znanstvenega dela, je prenehal živeti.

Prevedel Vojislav Likar

³³ *Le Matérialisme rationnel*, str. 22.

³⁴ *Ibid.*, str. 209.

³⁵ *La Terre et les rêveries de la volonté*, str. 5.

³⁶ *Activité rationaliste*, str. 223.

DIALEKTIKA IN FILOZOFIJA NE-JA PRI GASTONU BACHELARDU

GEORGES CANGUILHEM

»Filozofija ne-ja nima nič skupnega [...] z dialektiko *a priori*. Zlasti pa se ne more mobilizirati ob heglovskih dialektikah«. ¹ Ta Bachelardova izjava je za naprej in za nazaj preklicala vsak poskus interpretacije njegove misli s ciljem, da se potrdi takšna ali drugačna dialektika Ideje, Zgodovine ali Narave.

Kar Bachelard imenuje dialektika, je induktivno gibanje, ki reorganizira vedenje s tem, da širi njegove osnove, pri čemer je negacija konceptov in aksiomov samo en vidik njihove generalizacije. To rektifikacijo konceptov Bachelard sicer z enakim veseljem poimenuje tako zaobjetje [enveloppement] ali vključitev [inclusion] kot preseganje ². Oscar Wilde je dejal, da domišljija posnema, ustvarja pa samo kritični duh. Bachelard je mislil, da je samo kritični um lahko arhitektonski ³.

Za tistega, ki zavrača drzno mešanje tisoč in enega pomena termina, s katerim dandanes počnejo vse mogoče, označuje dialektika po Bachelardu neko zavest komplementarnosti in koordinacije konceptov, katerih gibalno pa ni logično protislovje. Ta dialektika tako malo izhaja iz protislovij, da, nasprotno, retroaktivno učinkuje tako, da jih pokaže kot iluzorne, seveda ne na ravni njihovega preseganja, temveč na ravni njihovega postavljanja. Protislovja se ne porajajo iz konceptov, temveč iz nepogojne rabe konceptov s pogojno strukturo. »Pojem vzporednice je vseboval neko pogojno strukturo. To razumemo, ko vidimo, kako se prime na pojem druga struktura v drugačnih pogojih«. ⁴ Protislovje je včasih razmik med izkustvom in predhodnimi spoznanji, včasih

Prevedeno po: Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Pariz 1975³, str. 196–207.

¹ *La Philosophie du non*, Pariz 1940¹, 1975⁷, str. 135.

² *Ibid.*, str. 7, 133, 137, 138.

³ *La formation de l'esprit scientifique*, str. 10 [Slov. prev.: *Oblikovanje znanstvenega duha*, *Studia Humanitatis*, Ljubljana 1998, str. 10.], *La philosophie du non*, str. 139.

⁴ *La philosophie du non*, str. 133.

raznovrstnost pomenov, ki jih koncepti, uporabljeni kot bitnosti in ne kot funkcije, zavzamejo v različnih glavah. Tu se Bachelardova dialektika vrača skoraj k Sokratovi: »Če se hočeta dva človeka resnično razumeti, si morata najprej ugovarjati [contredire]. Resnica je hči diskusije in ne hči simpatije.«⁵ Nič presenetljivega ni torej, da ta sokratska epistemologija zahteva za svoje jamstvo neko »dialoško filozofijo«⁶, v kateri se izmenjavajo vrednote racionalizma in eksperimentalizma, in za svoj temelj »dialoško strukturo« nekega subjekta, ki ga deli prav njegovo poslanstvo spoznavanja⁷.

* * *

Mislimo, da ni umestno govoriti o dialektični zgodovini koncepta dialektike v Bachelardovem delu, kajti prepričani smo, da je že v svoji doktorski tezi, *Eseju o približnem spoznanju* iz leta 1927, dojel ne samo smisel rasti, marveč tudi pot vzpona sodobne znanosti. Vendar pa želimo tu skozi sukcesivne Bachelardove objave slediti variacijam na njegovo najljubšo epistemološko temo.

Zadnje poglavje njegove teze iz l. 1927 nosi naslov *Rektifikacija in realnost*. Predstavlja se torej, kot da je v polemiki s slavno *Identiteto in realnostjo*.^{*} Omenjeno poglavje vsebuje stavek, ki je bežna aluzija: »Disolucija je zagotovo splošen pojav, vendar to ni ves pojav.« Dandanes lahko eksplicitno rečemo, da je Bachelard z bojem za priznanje nekega napredka Realnosti inavguriral svojo kariero filozofa z mirnim prelomom z epistemološkimi temami, ki so jim tedaj v francoski akademski filozofiji dajala veljavo dela Emila Meyersona in Andréja Lalande. S prelomom, ki je bil podkrepljen s številnimi sklicevanji na Hamelina, za katerega vemo, da so mu Lalande, Meyerson in Léon Brunschvicg stalno oporekali in zavračali njegovo sintetično dialektiko. Hamelinovo ime se pojavlja v *Eseju o približnem spoznanju* od prvih strani naprej, čeravno Bachelard oceni sintezo, izpeljano na način popolne opozicije, kot preveč zahtevno. V letu 1927 zapiše: »Spoznavanje se mora zadrževati okoli svojega središča. Deformira se lahko samo po malem na pobudo zmerne sovražnosti.«⁸ Leta 1940 vztraja, da mora »negacija ostati v stiku s prvotnim oblikovanjem«⁹. Leta 1927 išče pri Hamelinu¹⁰, Renouvierju¹¹,

⁵ *Ibid.*, 134.

⁶ *Le Rationalisme appliqué*, Pariz 1949¹, 1975⁵, 1. pogl.

⁷ *Ibid.*, str. 63.

* Gre za delo Emila Meyersona *Identité et réalité*, ki je prvič izšlo v Parizu leta 1908 (Op. prev.).

⁸ *Essai sur la connaissance approché*, Pariz 1927¹, 1968², str. 16.

⁹ *La philosophie du non*, str. 137.

¹⁰ *Essai*, str. 16, 246, 293.

¹¹ *Ibid.*, str. 244, 255, 281.

Fichteju¹² filozofska jamstva za odločno perspektivistično epistemologijo. »Predmet, to je perspektiva idej«. ¹³ Da bi pojasnil nenehno odmikanje bež-išča, si Bachelard sposoja nekatere pojme ali morda samo nekatere metafore pri zagovornikih tega, kar Hamelin imenuje sintetična metoda, toda ne da bi se z njo v celoti strinjal. Če Hamelin misli, da se mora sintetična konstrukcija dovršiti, se zapreti, da mora racionalizem težiti k temu, da bi bil absoluten in da ostane probabilizem »samo do svoje dovršitve«, ¹⁴ Bachelard ocenjuje, da mora »idealizem bolj kot katerikoli drug sistem postaviti neki svet, ki ostaja odprt za evolucijo in posledično nepopoln«. ¹⁵ Po njegovem torej sinteza ali rektifikacija, ki je »resnična epistemološka realnost«, ¹⁶ ne more biti hamelinovska sinteza, temveč samo sinteza »na hamelinovski način«. ¹⁷ V letu 1940 Bachelard obnovi svoje sklicevanje na Hamelina skladno z novejšo študijo o novih teorijah fizike, katere avtor trdi, da hamelinovska opozicija prevaja komplementarnost fizikalnih konceptov bolje kot pa heglovske protislovje. S Hamelinovimi dialektičnimi tezami, pravi Bachelard, »se filozofska dialektika približuje znanstveni dialektiki«. ¹⁸ Leta 1940 ni pozabil tistega, kar je napisal leta 1936 v delu, v katerem izraz dialektika nastopa v naslovu, da bi zavrnil bergsonovsko tezo, ki zadeva iluzorni značaj ideje nič. Opre se na psihologijo znanstvenega duha, ki ga trpinči ideja praznine, za sklep, da je »negacija meglica, iz katere se oblikuje realna pozitivna sodba«, da je »vsako spoznanje, vzeto v trenutku njegove konstitucije, polemično spoznanje«. ¹⁹ Logični dialektiki, ki obravnava pojme kot reči, postavlja Bachelard nasproti »psihologijo razjasnjevanja pojmov«. Med dvema pojmomoma, kot sta praznina in polno, obstaja tako »popolna korelacija«, enega ni mogoče razjasniti brez odnosa do drugega. Tudi tu nas koncept korelacije še vedno vrača k Hamelinu.

Sicer pa je kaj malo pomembno, h komu nas vrača. Bachelard, velik in dobrohoten bralec, se rad veseli srečanj med svojimi branji. Vendar tem srečanjem ne gre pripisovati več, kot gre pripisovati naključnim priložnostim. Bachelard je namreč vselej posvečal dokaj malo skrbi iskanju srečanj s filozofi. Konceptualnih osišč svoje epistemologije ni iskal v tej ali oni filozofiji, temveč v znanstvenih poročilih in razpravah. Če se že zgodi, da se sklicuje

¹² *Ibid.*, str. 277.

¹³ *Ibid.*, str. 246.

¹⁴ *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Pariz 1925, 2. izd., str. 512.

¹⁵ *Essai sur la connaissance approchée*, str. 292.

¹⁶ *Ibid.*, str. 300.

¹⁷ *Ibid.*, str. 293.

¹⁸ *La Philosophie du non*, str. 136.

¹⁹ *La Dialectique de la durée*, Pariz 1936, str. 23 in 24.

na filozofe, male ali velike, stare ali sodobne, je to zelo svobodno. In svoje ideje uma ni dobil iz filozofij filozofov. Še toliko manj pa iz filozofij znanstvenikov. Dobil jo je iz znanosti znanstvenikov. Pri njem ni nobene refleksivne analize principov uma, nobene transcendentalne dedukcije kategorij. Ničesar, kar bi spominjalo na »faktično aplikacijo kritičnega racionalizma«, kot je to bila nekdanja teza Arthurja Hannequina²⁰. Na znanosti je, da ureja filozofijo.²¹ Če se torej pokaže, »da bo lahko dobro orisala enostavno šele po poglobljenem študiju kompleksnega«²², se mora epistemologija izreči za ne-kartezijansko. Če se pokaže, da se elementarne kemične substance razkrajajo na elektrone, katerih substancialnost je bežna, če elektron »uhaja kategoriji ohranitve«²³, potem je koncept substance lahko podvržen samo ne-kantovski rabi. In če solidarnost vseh treh kategorij – substance, enotnosti, vzročnosti – potegne za sabo, da modifikacija prve odmeva tudi pri uporabi drugih dveh, je treba preiskati »možnost, da se vzpostavi neko kantovstvo drugega približka [*kantisme de deuxième approximation*], ne-kantovstvo, ki bi bilo zmožno vključiti kriticistično filozofijo v tem, ko bi jo preseгло«.²⁴

Tu se pojavi težava. Po eni strani je Bachelard zelo oddaljen od pozitivizma. Svoje znanstvene filozofije ne predstavlja za filozofsko znanost. Po drugi strani pa se ne odlepi od znanosti, ko gre za njeno opisovanje in legitimiranje njenega poteka. Zanj ni ne razločka ne distance med znanostjo in umom. Um ni utemeljen v božji resničnosti ali v zahtevi po enotnosti pravil razuma. Ta racionalist od uma ne zahteva nobenega drugega genealoškega naslova, nobenega drugega upravičenja za delovanje razen znanosti v njeni zgodovini: »Aritmetika ni utemeljena na umu. Doktrina uma je ta, ki je utemeljena na elementarni aritmetiki. Preden sem znal šteti, sploh nisem vedel, kaj je to um. Na splošno se mora duh prilagoditi pogojem vedenja. V sebi mora ustvariti neko strukturo, ki bo ustrezala strukturi vedenja«.²⁵ Na tej točki je treba opozoriti na možnost napačnega razumevanja. S trditvijo, da se mora um pokoravati razvijajoči se znanosti,²⁶ nas Bachelard ne vabi k temu, da naj govorimo o evoluciji uma. Dejansko je težko evolucionistični racionalizem

²⁰ *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine* (1895). Cf. *La Philosophie du non*, str. 57 in poglavje o Hannequinu v *Les Intuitions atomistiques*, Pariz 1933.

²¹ *La Philosophie du non*, str. 22.

²² *Le Nouvel esprit scientifique*, Pariz 1934¹, 1978¹⁴, str. 153.

²³ *La Philosophie du non*, str. 63.

²⁴ *Ibid.*, str. 93–94.

²⁵ *Ibid.*, str. 144.

²⁶ *Ibid.*

razbremeniti sleherne sledi esencializma. Reči, da um evoluira, pomeni reči, da bi si lahko, strogo vzeto, zamislili njegove poteze pred evolucijo, kot pravimo za *Coelacanthusa*, da za razliko od drugih rib ni evoluiral. Medtem ko je Lalande razločeval konstitutivni um od konstituiranega uma, medtem ko je Brunshvicg razločeval normo uma od substrata mentalnih naravnosti, Bachelard uči, da je samo znanost konstitutivna, da je samo znanost normativ za rabo kategorij²⁷. Posledično ga kaj malo skrbi, ali sta bila v zgodovini racionalizma Descartes ali Kant po duhu sistema nezvesta tistemu idealu racionalnosti, ki je na začetku navdihoval njuni filozofiji. O tem nas lahko prepriča neki zgled.

V zadnjem od svojih del, v *Dediščini besed, dediščini idej*, Léon Brunshvicg v poglavju *Um opozarja*, »kako veliko zanimanje vlada za popolno ločevanje analitične rabe in dialektične zlorabe uma tako po njenem izvoru kot tudi njuni usodi«, in poudarja v prid analitične rabe bistrovidnost, s katero je Kant v *Analitiki čistega uma* (analogije izkustva) »na presenetljiv način anticipiral znanstvene dosežke«, se pravi izrek o principih ohranitve in slabitve energije.²⁸ Znano je, da je Bachelard dvakrat skiciral *racionalizem energije*, najprej v fiziki in nato v kemiji²⁹. Da bi princip ohranitve dobil svoj polni smisel, pravi, se mora aplicirati kakor vsak splošni princip na točno določen predmet, v tem primeru na izolirani materialni sistem, kar predpostavlja nenehno izboljševanje tehnik izoliranja in aproksimacij meritev. Toda na tej poti se ponovno postavi pod vprašaj prostorsko-časovna kontinuiteta energije, lastnost, skozi katero je videti, da so prvi koncepti energetike 19. stoletja priznali jurisdikcijo kantovskega principa permanentnosti substance.³⁰

Ne-kartezijanstvo, ne-kantovstvo te nove epistemologije postaneta še očitnejša s priznanjem raznovrstnosti racionalizmov, s konstitucijo *regionalnih racionalizmov*, se pravi z opredelitvami temeljev posameznega sektorja vedenja. Utemeljiti električno znanost v njeni regionalnosti pomeni utemeljiti jo neposredno, podeliti njenim zakonom avtonomno apodiktično veljavnost brez zatekanja k drugačnemu tipu apodiktičnosti, na primer mehanizma. Teh različnih regij racionalnosti znanstveni misli ne predlaga obče izkustvo: »Znanstveno mišljenje [...] mora pogosto preobrniti privilegij, ki se po krivem pripisuje 'prostorskim' in 'okularnim' konceptom [...] Vid ni nujno dobra pot vednosti.«³¹ Med empirične regije in racionalne regije pojavov se

²⁷ *Ibid.*, str. 90.

²⁸ *Héritage des mots, héritage d'idées*, Pariz 1925, str. 12 in 13.

²⁹ *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Pariz 1951, 5. pogl.; *Le Matérialisme rationel*, Pariz 1953¹, 1963², 6. pogl.

³⁰ *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, str. 137.

³¹ *Le Rationalisme appliqué*, str. 137.

mora postaviti neka psihoanaliza spoznanja, odpoved prvotnim podobam, prvotnim zmotam, substitucija fenomenologije, ki pojav opisuje, s fenomenotekniko, ki ga vpiše v znanost. Bachelard si je torej prizadeval konstituirati neki racionalizem elektrizma,³² dalje neki racionalizem mehanike in končno racionalizem dvojnosti elektrizem-mehanizem.

Je mogoče pluralnost regionalnih mehanizmov razumeti v enotnosti splošnega racionalizma? Ne, če s splošnostjo razumemo proizvod redukcije. Da, če s tem razumemo potek integracije, kajti prej kot splošni racionalizem je treba reči integralni racionalizem in še boljše integrirajoči racionalizem.³³ Racionalizem je dejavnost strukturiranja.³⁴ Če Bachelard ni posvetil posebne študije strukturalni epistemologiji, potem zato, ker je vse njegovo epistemološko raziskovanje natanko strukturalno, ne zato, s tem bi se strinjali, ker ne bi vedel, da je sodobna matematika čisto – vendar ne preprosto – formalna, operacionalna, strukturalna.³⁵ V definitivni pokoj je tokrat poslano to, kar je od platonizma ostalo v racionalizmu. Ideja je bila dolgo časa ovenčana z avreolo prestiža arhetipa celo pri Descartesu in Kantu, ki sta mislila, da sta se od nje oddaljila. V zvezi s to točko je treba priznati Bergsonu zaslugo za jasnovidnost, četudi mu odrekamo primerljivo lucidnost v njegovih ocenah napredovanj moderne znanosti³⁶. Bachelardov racionalizem izžene Idejo v prid strukture in končno uči, da v spoznavanju forme nimajo funkcije sprejemanja, temveč dajanja: »Ideja ni iz reda spominjanja, temveč prej iz reda predznanosti. Ideja ni neki povzetek, je prej neki program. Zlata doba idej ni za človekom, je pred njim.«³⁷ Ker Bachelard ve, da je matematična forma neka funkcijska relacija med poljubnimi predmeti, da ni aksioma ločeno od aksiomske organizacije teorije in da ista struktura omogoča konstruirati več

³² Kdor si želi ogledati obnovitev problema znanstvene konceptualizacije, mora vedno znova prebirati strogo pisane strani, ki zadevajo oblikovanje koncepta električne kapacitete v *Le Rationalisme appliqué*, str. 145 in sl.

³³ *Le Rationalisme appliqué*, str. 132.

³⁴ *Ibid.*, str. 133.

³⁵ Cf. na primer *La Philosophie du non*, str. 133.

³⁶ Bergson je razkril, da se znanost ne loteva spoznavanja kontinuitete in kvalitete prav v času, ko sta matematika in fizika postali sposobni pojasniti tako prvo kot drugo. In brez dvoma Bachelard misli nanj pred vsemi drugimi, ko zapiše: »Kako nepravilne se morajo pokazati tiste polemike, ki skušajo znanosti odreči moč spoznavanja kvalitet, skladnosti kvalitet, medtem ko znanost z natančnostjo ureja najštevilnejše nianse. Nepravilno je tudi odrekati znanosti duha tankočutnosti [esprit de finesse], medtem ko znanost preučuje pojave skrajne občutljivosti [délicatesse]. Omejiti znanstvenega duha na misli o mehanizmu, na misli o omejeni geometriji, o metodah kvantitativne primerjave, pomeni vzeti del za celoto, sredstvo za cilj, metodo za mišljenje.« (*Le rationalisme appliqué*, str. 209.)

³⁷ *Le Rationalisme appliqué*, str. 122.

teoretskih organizacij, lahko zapiše: »Integralni racionalizem je torej lahko samo dominacija različnih bazičnih aksiomatik«. ³⁸ V integralnem racionalizmu medregionalne korespondence zagotavljajo izmenjavo aplikacij in s tem jamčijo za reverzibilnost relacije aplikacije. »Zdaj obstaja *izmenjava aplikacij*, tako da lahko vidimo racionalizem geometrije, ki se aplicira algebrasko, in racionalizem algebre, ki se aplicira geometrijsko. *Aplicirani racionalizem* igra v obeh smereh«. ³⁹ Z zamikom kakih dvajsetih let *Aplicirani racionalizem* potrjuje odločitev, ki je bila sprejeta v *Eseju o približnem spoznanju*, da se teorija spoznanja odlepi od form *a priori*, form, ki nimajo smisla zunaj odnosa do izoblikovane materije: »Spoznanje je torej treba skrbno zgrabiti v trenutku njegove aplikacije ali vsaj tako, da se nikoli ne izgubi iz vida pogojev njegove aplikacije«. ⁴⁰ Vsekakor pa so vsa ta leta, ki so minila v apliciranju racionalizma, povlekla za sabo očitno spremembo v besednjaku, ki ga je Bachelard uporabljal pri komentiranju – za filozofsko rabo – mobilnosti vedenja, ki je fizika obvezala, da je »trikrat ali štirikrat v zadnjih dvajsetih letih rekonstruiral svoj um in si, intelektualno rečeno, znova ustvaril življenje«. ⁴¹

Po *Filozofiji ne-ja* Bachelardove epistemološke študije ne vsebujejo več referenc na filozofe opozicije. Termin dialektike je ohranjen, obilno uporabljan, toda njegov pomen je prenovljen. V nastajanju vednosti je manj poudarjen prelom s predhodnim trenutkom kot valorizacija poznejšega trenutka. Dialektična epistemologija je manj predstavljena v njenem odnosu z logiko kot s psihologijo. *Novi znanstveni duh* si je želel pokazati, da ima »duh variabilno strukturo od trenutka dalje, ko ima spoznanje neko zgodovino«. ⁴² Gibalo te zgodovine, dejavnik mobilnosti je bil identificiran v dvomu, toda v ne-kartezijanskem dvomu, bistvenem in ne začasnem, trajnem, ker ni splošen. *Aplicirani racionalizem* zopet začne preiskavo pogojev izvajanja tega dvoma. Univerzalni dvom »ne ustreza nobeni realni instanci znanstvenega raziskovanja«. ⁴³ Aplicirani dvom, dvom, ki ga specificira spoznavni predmet, pelje k neki problematiki. Problematika pa se konstituira v jedru delujoče znanosti in nikoli iz intelektualne praznine ali vpricho neznanega. Iz radikalnega dvoma ne bi mogla začeti nobena znanost. Sicer pa tudi nikoli ne začne, temveč vedno začenja znova [recommence]. *Novi znanstveni duh* je

³⁸ *Ibid.*, str. 133.

³⁹ *Ibid.*, str. 157.

⁴⁰ *Essai*, str. 261.

⁴¹ *Le Nouvel esprit scientifique*, str. 179.

⁴² *Op. cit.*, str. 177.

⁴³ *Le Rationalisme appliqué*, str. 51.

govoril o »nemirni misli [pensée anxieuse]«,⁴⁴ *Aplicirani racionalizem* govori o »tveganem umu, ki je neprenehoma reformiran, vedno avtopolemičen«. ⁴⁵

Kakor je kartezijanski dvom spremljala neka teorija zmote, tako ne-kartezijanski dvom predpostavlja neko drugo. Precej dobro vemo, kolikšno zavetje je glede te teme Bachelard epistemolog dobil pri Bachelardu bralcu, kritiku in psihoanalitiku sanjačev in pesnikov. *Oblikovanje znanstvenega duha* je z razvitjem in ilustriranjem koncepta epistemološke ovire pozitivno utemeljilo obveznost zmote. Descartes je razložil, kako je zmota mogoča. Bachelard jo je pokazal kot nujno, in sicer ne zaradi tistega, kar je eksteriorno spoznanju, temveč zaradi samega spoznavnega akta. »Prav v samem spoznavnem aktu se intimno, z nekakšno funkcionalno nujnostjo pojavljajo zastoji in motnje«. ⁴⁶ Toda ali podjetje, katerega jedro je, kakor priznava sam avtor, da raziskuje v psihoanalizi epistemoloških ovir psihološke pogoje napredka znanosti, ne tvega diskvalifikacije znanosti v njeni težnji k objektivnosti? Psihologizem ni na dobrem glasu. Bachelard to ve in se zaveda možnih ugovorov. ⁴⁷ Brani se tako, da prikaže rektifikacijo zmote kot uveljavitev [valorisation] vednosti. »Resnično na ozadju [fond] zmote, takšna je oblika znanstvenega mišljenja. Akt rektifikacije izbriše sigurnosti, ki so vezane na zmoto. Na posebni točki je naloga depsiologizacije dovršena«. ⁴⁸ Dejansko je rektifikacija vednosti rekurentna, je reorganizacija vednosti iz samih osnov. Reorganizacija spoznanja odpravi njegovo zgodovinskost. ⁴⁹

Priznati moramo, da se nam zdi, da je Bachelard na tej točki bolje izmeril kot pa premostil poglavitno filozofsko težavo. Utemeljiti objektivnost racionalnega spoznanja na združenju delavcev dokaza, veljavnost racionalizma na koheziji koracionalizma, utemeljiti plodnost *moje* vednosti na delitvi *jaza* [moi] na jaz eksistence in jaz nadeksistence [surexistence], se pravi koeksistence znotraj nekega *cogitamus*, ves ta poskus je ingeniozen, prepričljiv, vendar ne popolnoma učinkovit, da bi prepričal⁵⁰ Bachelard nadaljuje z uporabo besednjaka psihologije in interpsihologije, da bi razvil racionalizem aksiološkega tipa. Razdeljeni subjekt, katerega strukturo prikazuje, je razdeljen zgolj zato, ker je aksiološki Subjekt: »Vsaka vrednota deli subjekta,

⁴⁴ *Le Nouvel esprit scientifique*, str. 181.

⁴⁵ *Le Rationalisme appliqué*, str. 47.

⁴⁶ *Oblikovanje znanstvenega duha*, str. 13.

⁴⁷ *Le Rationalisme appliqué*, str. 46–49; *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, str. 3. [Slov. prev.: *Racionalistična dejavnost sodobne fizike*, v: *Vestnik IMŠ*, let. I, št. 2 (1980), str. 179–180.]

⁴⁸ *Le Rationalisme appliqué*, str. 48.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 49.

⁵⁰ *Le Rationalisme appliqué*, 3. pogl.

ki vrednoti«. ⁵¹ Če lahko sprejmemo koncepte normativnega psihizma ⁵² in normativne psihologije, ⁵³ mar nismo potem upravičeni do tega, da se čudimo spričo koncepta »psihologizma normalizacije«? Zpomnimo si vsaj to: ko se Bachelardu vsili koncept racionalistične normativnosti, zato da lahko psihologiji znanstvenega spoznanja podeli neki status, ki se ne konča v psihologizmu, se mu koncept dialektike ne zdi več ustrezen. Ko je treba v okrilju jaza, ki ga je razdelila zavest o epistemoloških vrednostih, označiti relacijo med nadzorovanim subjektom in nadzorujočim subjektom, »beseda dialektika ni več [...] absolutno primerna beseda, kajti pol asertoričnega subjekta in pol apodiktičnega subjekta sta podvržena očitni hierarhiji«. ⁵⁴ V vsakem primeru pa Bachelardu ni mogoče odreči popolne lucidnosti, ki zadeva težavnost vzpostavljanja celotnega besednjaka racionalistične epistemologije brez sklicevanja na kakšno ontološko teorijo uma ali brez sklicevanja na transcendentno teorijo kategorij.

Čeravno se je beseda dialektika Bachelardu kazala kot primerna za karakteriziranje racionalnega obnašanja, je ta dialektika delovala povsem drugače kot dialektika z obveznim trojnim ritmom. V takšni dialektiki je preseganje tisto, ki retroaktivno ustvarja napetost med sukcesivnimi momenti vedenja. Koncept dialektike se pri Bachelardu v jedrnatih in odrezavi obliki vrača k trditivi, da je um znanost sama. Razločevati, kot so to počeli do njega, um in znanost pomeni privzeti, da je um moč principov neodvisno od njihove aplikacije. In obratno, poistovetiti znanost in um pomeni, da pričakujemo od aplikacije, ki jo priskrbi, oris principov. Princip pride na koncu. Toda kakor znanost pri tem ne konča s končevanjem, princip ne konča s preseganjem stadija preambule. Filozofija Ne-ja je filozofija dela ⁵⁵ v tem smislu, da obdelovati koncept pomeni variirati njegova obseg in vsebino, ga posplošiti z vključitvijo izjemnih potez, ga izvoziti iz njegovega izvirnega področja, ga vzeti za model, ali obratno, poiskati model zanj, skratka mu progresivno podeliti z reguliranimi transformacijami funkcijo forme. Sodobno znanstveno mišljenje, pravi Bachelard, karakterizirata »izredna moč integracije in izjemna svoboda variacije«. ⁵⁶

⁵¹ *Ibid.*, str. 65.

⁵² *Ibid.*, str. 66.

⁵³ *Le Nouvel esprit scientifique*, str. 140.

⁵⁴ *Le Rationalisme appliqué*, str. 60.

⁵⁵ Pri tej točki smo že vztrajali v našem članku *Gaston Bachelard in filozofiji*. [Glej str. 55–61 v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*; op. ur.]

⁵⁶ *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, str. 16. [Slov. prev.: *op. cit.*, str. 193.]

Prej svoboda variacije kot pa volja do negacije⁵⁷ je tisto, kar izraža ta *Ne*, ki je prisoten povsod v tej dialektični epistemologiji. Kolikor ne zgubimo iz vida, da ta epistemologija ni pognala korenin v filozofiji, ampak je našla svoje modele v znanosti, potem bachelardovskemu geslu: Polemika je pred vsem!, ne moremo nasesti. V napredovanju vedenja *ne* nikakor nima pomena *anti*. *Filozofija ne-ja* je bila mišljena po modelu ne-evklidskih geometrij, po vzoru ne-newtonovskih mehanik. To je neka splošna epistemologija po modelu splošne geometrije. Kot filozofija rektificiranega spoznanja, filozofija utemeljitve prek rekurence, označuje dialektika po Bachelardu kot kulturno dejstvo vektor znanstvene aproksimacije, kateremu krepi pomen s tem, da ga predlaga kot pravilo: »V vseh okoliščinah mora *neposredno* prepustiti prvo mesto *konstruiranemu*«. ⁵⁸

Prevedel Vojislav Likar

⁵⁷ *La Philosophie du non*, str. 135.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 144.

PROBLEMI KONTRAKTUALIZMA

KONTRAKTUALIZEM IN KONTRAKTARIZEM

IGOR PRIBAC

Pacta sunt servanda. Ta rek iz pravne zakladnice antičnega Rima velja za enega osnovnih načel presoje moralnosti delovanja ljudi. Ponuja se kot častitljiv kriterij za presojo delovanja oseb, ki so že sklenile dogovor (pogodbo, pakt, sporazum – v nadaljevanju bom te izraze uporabljal kot med seboj zamenljive), tj., ki so izvršile dejanje posebne vrste, s katerim je vsaka od njih vnaprej določila in drugi napovedala nekatera svoja bodoča dejanja in tako omejila svobodo odločanja o svojem prihodnjem ravnanju. Če dogovorjenega pogodbenik ne naredi, ga doleti moralna obsodba (in morda kazenska sankcija), ker je kršitev dogovorjenega povzročila škodo drugim pogodbenim stranem. Vse to se zdi tako rekoč samoumevno. Zgodovinska vztrajnost široke podpore, ki jo je ta rek užival in jo še uživa, govori v prid domnevi, da je v postopku dogovarjanja in sklenitvi dogovora kot dejanju *sui generis*, vsebovana zelo prepričljiva razlaga nesprejemljivosti kršitve dogovorjenega. Zdi se, da pogodba ponuja privlačno in uporabno ločnico med moralno dopustnim in nedopustnim. Kot zapiše Kymlicka: »Vsaka teorija morale mora odgovoriti na vsaj dve vprašanji: kaj od nas zahteva morala in zakaj moramo ustreči njenim zahtevam. Pogodbena teorija na obe vprašanji ponuja enostavna in med seboj povezana odgovora. Zahteve morale določajo pogodbe, v katere smo privolili. Spoštovati jih moramo, ker smo vanje privolili«¹.

Ta podmena je skupna vsem avtorjem, ki so se v dolgem zgodovinskem loku od antične Grčije do sodobnosti tako ali drugače sklicevali na soglasje ali pogodbo kot izvorno mesto političnih in moralnih obveznosti posameznikov. Avtorje, ki so pogodbo ali soglasje naredili za pomemben vir političnih ali moralnih obveznosti, imenujemo kontraktualisti. Namen tega član-

* Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana, Slovenija.

¹Will Kymlicka, *Sodobna politična filozofija. Uvod*, Krtina, Ljubljana 2005, str. 196.

ka je osvetliti najpomembnejše skupne premise te skupine teorij in nekatere pomembne razlike med njimi. Posebna pozornost bo namenjena razlikam v razumevanju dogovora v sodobni normativni moralni filozofiji, ki jih reprezentirata Rawlsova in Guthierjeva teorija. Razhajanje teh dveh načinov sklicevanja na dogovor je tako globoko, da se je za vsako od njiju uveljavilo posebno poimenovanje: kontraktualizem (*contractualism*) za Rawlsovo in njemu sorodne teorije, kontraktarizem (*contractarianism*) pa za Guthierjevo in tiste, ki imajo podobna izhodišča. Razprava o nekaterih temeljnih lastnostih Rawlsovega razumevanja dogovora, ki jo je s svojim drugačnim predlogom odprl Guthier, pravzaprav zahteva opustitev uporabe izraza kontraktualizem kot nevtralne oznake za obe skupini teorij. Oblikovanje dveh jasno izraženih teoretskih stališč glede odnosa med dogovorom in moralno ter novi prispevki, ki nastajajo v obeh taborih, govori o pomembnem mestu, ki ga ta razprava zaseda v sodobnih teorijah moralnih in političnih obveznosti.²

Katere so torej premise, ki jih sprejmemo hkrati s sprejetjem dogovora kot podlage za določitev kriterija razlikovanja med dopustnim in nedopustnim? Med vsemi moralno pomembnimi elementi dogovora je morda najbolje začeti z označitvijo preddogovornega stanja. Če so osebe s statusom pogodbenikov izid uspešne sklenitve pogodbe, so bili pogodbeniki pred tem pogajalske strani v procesu dogovarjanja in še pred tem – v pogledu, ki je predmet pogodbe – med seboj nekoordinirani posamezniki, ki so našli razloge, da vstopijo v pogajalski proces in sklenejo dogovor. Ne glede na njihovo možno različnost, so ti razlogi povezani z uresničevanjem ciljev akterja. Cilji pogajalcev se lahko vsebinsko razlikujejo, vendar za vse cilje, ne glede na njihovo naravo, velja, da so jih bodoči pogodbeniki dojeli kot uresničljive zgolj ali lažje, če so v njihovo približevanje pritegnili nekatere druge osebe, ki so, sklenitvijo dogovora izrazile svojo pripravljenost, da sodelujejo v tem prizadevanju druge pogodbene strani, če je ta pripravljena ravnati vzajemno. Dogovori so sklenjeni le, če so vse vključene strani mnenja, da bodo z njim nekaj pridobile. Korist je torej motiv za sklenitev dogovora. Dogovorne strani, ki so bile pred sklenitvijo dogovora nepovezane osebe, s pogodbo postanejo skupnost oseb, ki jih povezuje dolžniško-upniško razmerje.

Preddogovorno stanje je zaznamovano z določeno neusklajenostjo in heterogenostjo množstva subjektov, bodočih akterjev dogovora. Ta heterogenost lahko zadeva njihove cilje, stališča, argumente in moč, ki jih izkazujejo posamezni potencialni partnerji. Toda hkrati s tem razponom možnih razhajanj pogodbenih strani, in ne glede na morebitne razlike v njihovi moči, je

² Poleg Rawlsa lahko med kontraktualiste uvrstimo še Thomasa Scanlona, med kontraktariste pa Jana Narvesona in Jamesa Buchanana.

v pripravljenosti na dogovarjanje z drugimi vsebovan tudi aspekt izničenja teh razlik. V praksi dogovarjanja je na delu minimalna egalitarna predpostavka, brez katere dogovori ne bi bili mogoči. Ta enakost je vsebovana v držbi, ki družbi vse akterje, vključene v proces dogovarjanja, namreč, da drug drugemu pripisujejo status oseb, s katerimi je možno in morda tudi koristno skleniti dogovor. V tem prepričanju, ki je pogoj prakse dogovarjanja, se kaže njihovo vzajemno pripoznavanje dogovornih kompetenc: pripisovanje statusa možnega pogodbenika drugemu, le-tega postavlja v vlogo vsaj načeloma enakopravnega udeleženca v oblikovanju dogovora. To egalitarno lastnost vsakega dogovora so poudarile prve teorije družbene pogodbe v zgodnji moderni dobi, ki so utrle pot legitimaciji demokratične politične oblasti. Predpostavile so, da je preddogovorno stanje (»naravno stanje«) stanje odsotnosti kakršnekoli druge – t. j., nedogovorne – obveznosti do drugega: dogovor (»družbena pogodba«), ki ga sklenejo ljudje, vzpostavi prvo obveznost do drugih. V tem smislu pomeni oblikovanje družbe in hkrati vstop vanjo.

Zavezujočnost sklenjenega dogovora pojasnjuje njegova veljavnost, le-to pa predvsem dogovorne kompetence akterjev, med katerimi sta ključni njihova svobodna volja in racionalnost. Zaveza izvršitve dogovorjenega izvira iz predpostavke, da je vsak pogodbenik v dolžniško razmerje vstopil prostovoljno. Breme izpolnitve njegovih obveznosti do pogodbenikov si je nadel sam in v tem dejanju ne gre videti nikakršnega žrtvovanja, temveč instrumentalno dejanje, motivirano s koristoljubjem, t. j. presojo, da je vstop v pogodbeno razmerje boljša možnost od ne-vstopa. Zgolj v prostovoljni in koristoljubni presoji akterjev je vzrok pogodbe in ta nenujnost nastanka pogodbenega razmerja, ki ima kot svoj edini vzrok prostovoljno odločitev akterjev, je podlaga za pripisovanje odgovornosti pogodbenim stranem za njeno izpolnitev.³

Na te moralno pomembne lastnosti pogodbe se opre kontraktualizem, t. j. vsaka uporaba pogodbe kot sredstva analize ali konstrukcije političnih oziroma moralnih razmerij. Kontraktualizem se najprej pojavi kot politični kontraktualizem, ki je naravnan na pojasnitev in normativno zamejitev zgolj političnih odnosov, t. j. odnosov, ki povezujejo posameznika in oblast. V šibki obliki (izrecnega ali molčečega) soglasja, ki ga vladani podelijo druž-

³ Prostovoljnost kot eden najpomembnejših kriterijev veljavnosti dogovorjenega in odgovornosti za njegovo izpolnitev je osrednji predmet teorije določitve pogojev, ki jih mora izpolniti vsako prostovoljno dejanje. Na tem mestu se s temi kriteriji ne bomo ukvarjali. Za splošno razpravo o kriterijih prostovoljnega ravnanja cf. Joel Feinberg, *Harm to Self (The Moral Limits of Criminal Law III)*, Oxford University Press, 1986, str. 98 ssl.

benemu redu, se zametki te teorije pojavijo že v antiki,⁴ teorija ponovno vznikne v srednjem veku kot pogodba o podreditvi ljudstva nepogodbno in z božjo pravico utemeljeni oblasti vladarjev, se krepí v času po reformaciji, ko proizvede smelejše zastavitve, s Hobbesom pa ustvari prvo klasično teorijo družbene pogodbe. Njegova prelomnost v zgodovini političnih idej je v tem, da je, drugače kot srednjeveške pogodbe, ki so obstoj družbenega občestva in oblasti predpostavljale ter svoj doseg omejile na vzajemno pripoznanje obeh predpogodbenih entitet, svojo nalogo razširila na pojasnitev njune geneze.⁵ Po Hobbesu narave in obsega tistih, ki priznavajo določenega oblastnika, enako kakor narave in pravice suverene oblasti ni mogoče pojasniti naturalistično, temveč je oboje posledica nenujnega pogodbenega dejanja. S to formalno rešitvijo Hobbes inavgurira dolgo sezono teorije družbene pogodbe, ki ima svoje najvidnejše predstavnike v Locku, Rousseauju in Kantu, svoj politični iztek pa v obeh deklaracijah o človekovih pravicah iz 18. stoletja. (Čeprav sta obe klasični deklaraciji o človekovih pravicah, francoska in ameriška, najpogosteje obravnavani kot del naravnopravne tradicije, je vanje vtkan tudi dogovorni element, saj je naravno podlago človekovih pravic potrebno določiti, postopek tega določanja pa je imel naravo dogovora: kaj pripada človeku po naravi je določilo dogovarjanje v ustreznem političnem telesu.) Teorija družbene pogodbe je bila zgodovinsko prva formulacija političnega egalitarizma, ki je, drugače kot neegalitarna Aristotelova teorija naravne neenakosti ljudi in teorija božje pravice, vsem pogodbenikom, ne glede na razlike med njimi, podelila enak status.

V 19. stoletju je vzpon organicizma, historizma in pozitivnopravne teorije družbeni pogodbi odvzel status referenčne utemeljitvene teorije političnih obveznosti. Zgodnji historistični kritik teorije pogodbe je bil Hume: »Če bi vprašali daleč največji del ljudi, ali so kdaj privolili v oblast teh vladarjev ali jim obljubili, da jih bodo ubogali, si bodo verjetno ustvarili zelo čudne predstave o vas in vam bodo gotovo odgovorili, da ni šlo za odvisnost od

⁴ Cf. Jean Hampton *Political Philosophy*, Westview 1998, str. 28-34; John W. Gough, *Družbena pogodba. Kritična študija njenega razvoja*, Krtina, Ljubljana 2001, str. 19-33.

⁵ Teorijo pogodbenega razmerja so srednjeveški pravniki našli v rimskem zasebnem pravu, ki so ga uporabili v povsem drugačnih razmerah od tistih, v katerih je izvirno delovalo. Rimsko pravo je predpostavljalo obstoj javne sfere in politične oblasti, česar v srednjem veku ni bilo. V srednjeveških razmerah, kjer »ni bilo ločnice med zasebnimi in javnimi pravicami [...] in država ni bila več kot skupek premoženj«, so pravniki za označitev države lahko uporabili le *societas*, ki je bila v rimskem zasebnem pravu združba posameznikov brez vsakega korporativnega značaja, in jo povezali s pogodbeno teorijo njenega nastanka. Rimsko zasebno pravo je tako ponudilo konceptualno ogrodje zasnovi moderne politične skupnosti, cf. J. W. Gough, *op. cit.*, str. 58-59.

njihove privolitve in da so se v poslušnost rodili.«⁶ Za Humea je nesmiseln vsak govor o individualni obvezi realnih ljudi do politične oblasti, ki naj bi jo nalagala pogodba, sklenjena v zastrti preteklosti. Če je bila takšna pogodba sploh kadarkoli sklenjena, so jo sklenili ljudje, ki so se razlikovali od sodobnikov. Teh ni nikdar nihče vprašal, ali soglašajo z obstoječo ureditvijo. Družbena pogodba je torej fikcija, ki je neuporabna za vlogo vira in kriterija moralnega ravnanja.

Humeov ugovor je v moderni razpravi postal standarden in je od kontraktualistov zahteval odgovor. Argumentacije odgovorov so šle v dve smeri. Del avtorjev je trdil, da je pogodba, na katero se sklicujejo, le hipotetična pogodba, »kot da« pogodba.⁷ Pristašev Humea ta odgovor ni zadovoljil. Vztrajali so, da tudi taka pogodba v ničemer ne more biti temelj obveznosti sedanjih ljudi in zahtevali pojasnilo, v kakšnem smislu je lahko hipotetično dejanje zavezujoče za nas. Druga smer zagovora konstitutivne vloge pogodbe pri utemeljitvi politične oblasti se je tovrstnim ugovorom skušala izogniti z opustitvijo sklicevanja na hipotetičnost pogodbe in je zagovarjala njeno dejanskost, vendar v šibki obliki neizrečenega soglasja. Priznala je torej, da eksplicitne pogodbe ni v zgodovini, vendar je zatrjevala, da je v njej mogoče odkriti implicitno, neizrečeno pogodbo. Legitimnost družbene ureditve in oblasti vsakokratni ljudje potrjuje že s tem, ko sprejemajo njene dobrine, je trdila.⁸ Na notranjo slabost tega odgovora je v novejšem času opozoril Robert Nozick s trditvijo, da nimamo dolžnosti do dobrotnika, ki nam je naklonil darove, po katerih nismo povpraševali.⁹ Prav tako ni jasno, v kolikšni meri lahko neizrečen pristanek obvezuje in ni le sprijaznjenost. Locke je na primer razlikoval med obema dogovoroma in dvema vrstama obveznosti, ki iz njiju sledita. Neizrečena pogodba, ki je za Locka implicitna v mirnem življenju, podrejanju zakonom dežele, v kateri živimo, in v uživanju njihovega varstva, še ne daje polnega državljanstva.¹⁰ Glede teh dveh smeri argumentiranja lahko ugotovimo, da je njuna naravnost povsem različna: medtem

⁶ David Hume, *Treatise on Human Nature*, Prometheus Books, 1992, str. 548.

⁷ To stališče je sicer mogoče pripisati že Hobbesu.

⁸ Zagovornika tega stališča sta Platon (Kriton) in Locke.

⁹ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, 1974, str. 90-95.

¹⁰ John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1960, §119-122. Razlikovati je mogoče med dvema stopnjama vključenosti posameznika v oblikovanje pogodbe, ki imata različne posledice za presojo njene obligacijske moči: če je pogodbenik dal le svoj naknadni pristanek k pogodbi, ki je sam ni oblikoval, lahko njegov moralni položaj ocenimo kot drugačen od statusa tistih, ki so jo lahko tudi oblikovali. Ker ni mogoče pokazati na dejansko družbeno pogodbo, ki bi bila sklenjena v zgodovini, se tudi po tej poti odpre alternativa zagovora hipotetične pogodbe ali molčečega pristanka.

ko hipotetična pogodba ponuja možnost zunanje presoje obveznosti v svetu, v katerem živimo, in odpira normativni pogled nanje, se poskus zagovora neizrečenega pristanka izkaže za konformistično ideologijo, ki podpira tradicijo in otežuje vsa reformna prizadevanja. Zato ni naključje, da je sodobna renesansa pogodbe za izhodišče vzela hipotetično pogodbo, tisti sodobni avtorji, ki razpravljajo o dejanski neizrečeni pogodbi pa jo obravnavajo kot ideologem, ki preprečuje egalitarno zasnovano družbeno ureditev. Ta teza je izhodišče dveh del: *The Sexual Contract* Carole Patman in *The Racial Contract* Charlesa Millsa. Tezi obeh del v osnovi sledita isti argumentaciji. Po prvi naj bi moški v zgodovini sklenili neizrečen dogovor o višji moralni vrednosti pripadnikov moškega spola nad pripadniki ženskega, po drugi pa naj bi tak dogovor sklenili belci na škodo temnopoltih.

Klasični poskusi zagovora pogodbe kot izvirnega mesta političnih razmerij v 20. stoletju niso delovali prepričljivo vse do začetka 70. let prejšnjega stoletja, ko je John Rawls izdal svojo *A Theory of Justice*. Do tedaj se je zdelo, da je konstrukcija hipotetičnih oblik dogovora kot ustanovnega dejanja družbe propadel poskus utemeljitve političnih razmerij. V Rawlsovem velikopotezno zastavljenem projektu politične filozofije, ki velja za odločilno spodbudo novemu valu del s področja normativne politične filozofije, je pogodbi namenjeno eminentno mesto: s sklenitvijo pogodbe člani bodoče družbe določijo temeljne obrise njenih notranjih razmerij. Osrednje mesto, ki ga pogodba zavzema v *A Theory of Justice*, je naletelo na kritike, vendar tudi na avtorje, ki so bili afirmativni do uporabnosti pogodbe v moralni in politični filozofiji. Pozornost, ki je bil deležen Rawls, tako afirmativna kakor kritična, je seveda priznavala privlačnost dogovora kot izvora obveze in utrdila njegovo vlogo.

Sodobne normativne teorije družbene pogodbe, začenši z Rawlsovo, se izrecno odrekajo ideji dejanske pogodbe in govorijo o hipotetični pogodbi, vendar ne sprejemajo trditve, da bi njena hipotetičnost izničila vso njeno uporabnost v moralni in politični filozofiji. Kot je pokazal Fred D'Agostino je pogodba, ki jo ima v mislih Rawls, hipotetična celo v dveh pomenih. Ne gre le za vprašanje, »ali bi bila ureditev U predmet soglasja, če bi državljanom zastavili to vprašanje«, kjer teoretik namesto, da bi opravil empirično raziskavo, s katero bi prišel do odgovora na zastavljeno vprašanje, odgovor državljanov spekulativno oblikuje kar sam, temveč za vprašanje »Kakšne družbene ureditve bi bile predmet dogovora, če bi to vprašanje postavili idealiziranim namestnikom dejanskih državljanov političnih skupnosti?«¹¹.

¹¹ Fred D'Agostino, »Contemporary Approaches to the Social Contract«, <http://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary>.

Poleg ureditve so hipotetični tudi pogodbeniki: v Rawlsovi in drugih sodobnih teorijah naslovljenci vprašanja niso dejanski posamezniki, ampak hipotetične, fiktivne osebe, ekstrapolacije realnih.

Zdi se, da dvojna hipotetična razsežnost Rawlsovo teorijo samo še bolj oddaljuje od zadovoljivega odgovora na Humeov ugovor, saj vztraja pri hipotetičnosti pogodbe in ta njen status samo še poudari. Da bi odgovorili Humeu so morali zagovorniki hipotetične pogodbe razviti razloge moralne pomembnosti odločitve hipotetičnih pogodbenikov za oblikovanje našega lastnega stališča – čemur se klasiki niso posvetili v zadostni meri. Osnovni odgovor, ki so ga Rawls in drugi dali na to vprašanje, je, da se hipotetične odločitve hipotetičnih pogodbenikov nanašajo tudi na nas, realne osebe, ker imamo razloge, da opis položaja, v katerem je do njih prišlo, sprejmemo kot smiselno vodilo za naše odločitve: strinjamo se s tem, da je njihov položaj za odločanje boljši od našega in da bi tudi mi, če bi se znašli na njihovem mestu, sprejeli enako odločitev. Če to razlago sprejmemo, je hipotetičnim dogovorom utrta pot do dejavne vloge v oblikovanju naših dejanskih prepričanj o pravičnosti.

Za Rawlsa je pravična družbena ureditev, v katero bi privolili subjekti, ki so dojeti kot poverjeniki realnih ljudi, od katerih se razlikujejo po tem, da svojo odločitev o privolitvi v določen družbeni red sprejemajo, ne da bi poznali mesto, ki bi ga kot beneficiati teh odločitev, t. j. kot realne osebe, zasedle v njem. Poleg tega ne poznajo ne svojih predstav o dobrem ne svojih posebnih nagnjenj. Odtegnjeno jim je torej poznavanje ključnih razsežnosti »lastnega«
sebstva, od katerega so ohranjene le sposobnosti duha (razumnost, umnost, volja). Za to odtegnitev vednosti akterjev pogodbe o vseh posebnostih njihovega sebstva poskrbi »tančica nevednosti«, ki tako vsem pogodbenikom zagotavlja enak status in tudi njihovo nepristransko presojo sprejemljivosti predloženih načel, saj ob sprejemanju odločitev o pravični ureditvi nihče od njih ne more vedeti, kakšno mesto bo zasedel v družbi, urejene v skladu z načelih, s katerimi je soglašal. Identifikacija oseb z njihovimi posebnimi interesi, zaradi katere skuša vsakdo v realnem življenju uveljaviti načela, za katera meni, da bodo najbolje služila zadovoljitvi njegovih posebnih interesov, je s pomočjo tančice nevednosti odstranjena iz procesa odločanja o pravični družbeni ureditvi. S postavitvijo v oklepaj te identifikacije kajpak odpade pomemben vir razhajanj med osebami glede izbire načel pravičnosti. Tančica sicer ne odstrani samointeresne naravnosti, le preoblikuje jo tako, da ta postane nepristranska. Pozorni moramo biti tudi na to, da pri Rawlsu odločanje o načelih pravičnosti v izhodiščnem položaju ne proizvede moralne enakosti ljudi, temveč jo predpostavlja in le eksplicira: izhodiščni položaj je s pomočjo tančice nevednosti konstruiran tako, da

reprezentira enakost med človeškimi bitji kot moralnimi osebami, ki drug v drugem – če sploh lahko govorimo o realno razlikovanih subjektih – vidijo možnega samega sebe.

Poleg Rawlsovega opisa dogovornih strani kot moralnih oseb, ki priznavajo izvorno, preddogovorno zadolženost do drugih, pa se je, kot rečeno, v sodobni moralni filozofiji oblikoval tudi predlog, ki se v nekaterih pomembnih pogledih odmika od Rawlsovega in ga zato lahko dojemamo kot alternativnega le-temu. Za ta predlog, ki je povezan predvsem z delom Davida Gauthierja *Morals by Agreement*, se je uveljavilo ime kontraktarizem. Obe poimenovanji, *contractualism* in *contractarianism* izhajata iz iste latinske osnove, kar govori o njuni pomenski bližini. Kontraktualistom po mnenju Davida Gauthierja ni uspelo zajeti vseh pomembnih aspektov dogovarjanja in smiselno rekonstruirati družbenega dogovora. Če naj med vsemi elementi dogovora – njegova aktualnost/hipotetičnost, njegov predmet, postopek – izpostavimo tistega, v katerem se razhajanje med obema interpretacijama dogovora najjasneje pokaže, je odgovor nedvoumen: najpomembnejša razlika med tem in Rawlsovim predlogom je v opisu akterjev dogovora.

Rawlsov pristop smo v osnovi že predstavili. Izhodišče je človek, ki sprejema izvorno dejstvo dolžnosti do sebi enakih bitij, tj., do oseb, ki so tako kakor on sam izvor veljavnih zahtev, ki jih moramo upoštevati v svojem ravnanju. Pogodbenu je zanj moralizirana oseba, ki drugim ljudem priznava enakost moralnega statusa. Ta trditev pri Rawlsu ni rezultat dogovora, temveč je vgrajena že v njegov opis pogodbenih strani. Njihova samointeresna naravnost je formalno sicer ohranjena, vendar tako, da ji je odvzeta vsaka učinkovitost, za kar poskrbi tančica nevednosti. Tančica nevednosti je dispozitiv, ki zagotovi prednost nepristranskosti pred pristranskostjo, moralnega pred koristoljubnim v odločanju o osnovni strukturi bodoče družbe. Razlog, zaradi katerega se Rawlsovi akterji pogodbe odločijo za načela pravičnosti, ki varujejo posameznike v najslabšem položaju, je njihova zaskrbljenost nad možnostjo, da bi se v tem položaju znašli sami. Ko o sebi ne vemo drugega kot to, da razumemo, umemo in si prizadevamo za uresničitev svojih posebnih ciljev, ki pa jih ne poznamo, ter enake lastnosti prepoznavamo tudi v drugih akterjih, se pri vsakem, ki preučuje načela družbe in presoja, ali bi z njimi soglašal, to razmišljanje oblikuje v odgovor, ki bo dober za vsakogar. Za Rawlsa pogodba potemtakem ni izvor ideje pravičnosti, ampak njena eksplikacija, drugače rečeno: dolžnost pravičnosti človeka ni predmet pogodbe, temveč njena predpostavka, ki določa opis pogojev njene sklenitve; predmet pogodbe je le določitev zahtev, ki jih dolžnost pravičnosti postavlja pred posameznika, ko se ta mora odločati o družbeni ureditvi. Pogodba ni izvorno mesto moralnosti, ampak naprava, ki razgrinja njene konsekvence.

Kontraktarizem od Rawlsovega kontraktualizma razlikuje opustitev premise izvorno moralnega subjekta. Gauthier v dogovoru ne vidi le mehanizma, ki naj odgovori na vprašanje zahtev predpostavljene moralnosti, temveč dogovoru nameni vlogo izvirnega mesta moralne obveznosti.

Zdi se, da lahko v tej opredelitvi prepoznamo nadaljnji korak na razvojni poti kontraktualizma. Zgodovinska teorija družbene pogodbe je imela v mislih le nastanek političnih obligacij in molče ali izrecno zagovarjala predpogodbeni obstoj morale (Locke, Rousseau in Kant; Hobbesov položaj je tu specifičen, saj – kot bomo kmalu videli – upravičeno velja za proto-kontraktarista). Na Rawlsovo različico pogodbene teorije lahko gledamo kot na razširitev obsega vsebine zgodovinske družbene pogodbe, ki zdaj ni več omejena le na vzpostavitev oblasti, v katero bi bile položene vse ali večina zakonodajnih odločitev, temveč določa tudi osnovno strukturo družbenega ustroja pravične družbe. Gauthierjeva verzija, ki opusti premiso predpogodbene moralnosti, je odločna poglobitev tega obsega. Predmet razprave za kontraktariste niso več le zahteve morale, temveč sama morala, t. j. vprašanje, ali naj zahteve morale, naj bodo te kakršnekoli že, sploh upoštevamo, in če naj jih, zakaj. Gauthierjevo preddogovorno izhodišče je tako svet, v katerem ne obstaja morala in ga naseljujejo »racionalni maksimatorji koristi«, ki koristi določajo subjektivno, t. j. osebe, ki ne priznavajo nobenih preddogovornih zunanjih omejitev svojih ravnanj in katerih razlogi za delovanje so le previdnostni. Takšna opredelitev akterjev dogovora je manj zahtevna kakor Rawlsova, saj od njih zahteva razumnost, ne pa tudi umnosti, in ohrani večjo bližino realnim ljudem oziroma je manj izključevalna: znižanje praga zahtevnosti za vstop v skupino oseb, s katerimi je mogoč koristen dogovor, to skupino oseb razširi tudi na tiste racionalne subjekte, ki v drugem ne vidijo cilja svojih dejanj. Zdi pa se, da to znižanje zahtev otežuje eksplikacijo možnosti, da bi takšni akterji sklenili uspešen dogovor.

Opis sklenitelja dogovora kot racionalnega maksimatorja *tout court* model dogovarjanja približuje praksam, kakršne poznamo iz realnega sveta. Večja bližina realni praksi sklepanja dogovorov se kaže v tem, da dopušča konflikt interesov, ki ga Rawlsova teorija v resnici ni dopuščala, saj subjekt dogovora, ki nastane s prehodom za tančico nevednosti, v drugih subjektih ne naleti na dejansko razlikovanega drugega, ampak na pomnožitev iste strukture, v kateri se lahko prepozna brez ostanka. Kontraktarizem se, drugače kot kontraktualizem, ne opre na dispozitiv tančice nevednosti in ohranja realno, ne le nominalno partikularno sestvo, ki stopa v odnose z drugimi partikularnimi sestvi, in je motivirano iz domnevo, da je z medsebojnim dogovorom dosegljivo stanje, ki bo za vsako posamezno sestvo koristnejše od stanj, ki si jih ta lahko obetajo, če dogovor ne bo dosežen. Individualna pristranskost se

srečuje z drugimi individualnimi pristranskostmi, da bi dosegla pristranske cilje, rezultat tega procesa pa naj bi bil njeno zmanjšanje, dogovor o vzajemni samoomejitvi svobode ravnanja vsakogar, po Gaultierju celo opustitev pristopa »neposrednega maksimatorja« in sprejetje drže »omejenega maksimatorja«. Do tega izida vodi proces, ki implicira realno pogajanje, t. j. dogovarjanje oziroma iskanje ravnovesja med stroški in koristmi vseh vpletenih, kakršnega Rawlsovo izhodišče ne omogoča.

Iz povedanega je jasno, da sta obe različici pogodbe hipotetični. Načeloma je torej kritika, ki opozarja na ta element, pertinentna za obe razumevanji pogodbe. Vendar lahko med njima vzpostavimo razliko v stopnji te hipotetičnosti. Če je določena stopnja redukcije in formalizacije v opisu pogodbenikov nujna, da bi pogodba sploh služila svojemu namenu, namreč ponazoritvi rezultatov odločanja v situaciji, ki jo ne zmotijo kontingence (nepopolna seznanjenost, posebni nagibi, časovna stiska ...), in realne ljudi seznanila, kakšne bi bile njihove odločitve, če bi se odločali racionalno na podlagi pomembnih in trdnih premis, pa prevelika oddaljenost hipotetičnih subjektov dogovora od realnih prinaša tveganje nesmiselnosti celotnega početja. Bližina opisa pogajalcev realnim ljudem je pomembna, ker je hipotetični dogovor, ki ga sprejme hipotetični pogajalec, za realnega človeka lahko pomemben, le če razhajanje med obema ni preveliko. Če je seznanjenost idealnih akterjev dogovora s posledicami svojih odločitev popolna in njihova racionalnost brezhibna, bodo sklepi teorije, ki skuša oblikovati njihove odločitve, v majhno ali nikakršno pomoč realnim ljudem, ki morajo svoje odločitve sprejeti v svetu pluralnih prepričanj, med katerimi so tudi verska.

Podobno lahko analiziramo tudi določnost rezultatov odločanja idealnih akterjev dogovorov. Če naj bodo njihove odločitve pomembne za realne ljudi, morajo biti določne, kar je lahko le posledica krčenja vhodnih spremenljivk, to krčenje pa po drugi strani povečuje tveganje, da bo pretirano reduktiven opis akterjev dogovora, ki ga motivira zahteva določnosti, izgubil pluralnost kriterijev vrednotenja, ki jo lahko razumemo kot ključen opis pogajalskih situacij realnega sveta.

Poleg tega v skladu z Rawlsovimi izhodišči pojasnimo le, kaj nam veleva morala, če jo hočemo upoštevati in ravnati v skladu z njo, kar je morda dober odgovor za svet, ki ga naseljujejo pravičniki, tistih, ki to niso, pa – kakor to ugotavljata Gauthier in Hamptonova – v ničemer ne nagovarja, da bi to postali. Ker je nesporno, da je moralna omejitev, kolikor se razlikuje od zgolj previdnostne (samo)omejitve, nadgradnja le-te, drugače rečeno, da je previdnostna raven osnovnejša od moralne, je Gauthierjeva zastavitev mikavna zaradi njene inkluzivnosti in temeljnosti. Breme dokazovanja obstoja moralnih omejitev v svobodi ravnanja, poleg zgolj dogovorno previdnostnih,

ki so temeljne, pripade tistim, ki zagovarjajo njihov obstoj. Morala je za Gauthierja notranji učinek prakse racionalnih maksimatorjev, ki v interakciji z drugimi ljudmi uvidijo, da premočrtno maksimiranje lastnih preferenc ni najuspešnejša strategija maksimiranja, če ima za posledico zmanjšanje preferenc drugih. »Argument sloni preprosto na *strukturi* interakcije, na tem, kako prizadevanje vsakega posameznika, da bi uresničil svoje lastne preference, vpliva na izpolnitev preferenc vseh ostalih.«¹² Morala ali, kot trdijo kritiki, njen nadomestek je torej za Gauthierja odstopanje od premočrtnega maksimiranja in sprejetje strategije omejenega maksimiranja preferenc. V članku *Kaj je kontraktarizem?* to odločilno točko svoje teorije ilustrira s svojo kritiko Hobbesovega Norca. Kdo je Norec in kaj trdi?

V sodobni literaturi o kontraktualizmu je postal že obči topos, da lahko v razhajanju kontraktualizma in kontraktarizma oziroma v njunem spopadu za primat med moralnimi teorijami, ki se sklicujejo na moralno pomembne lastnosti pogodbe, vidimo razvoj nasprotovanja Hobbesove in Kantove konceptualizacije pogodbe. Omenil sem, da Hobbes zaseda posebno mesto med klasičnimi teorijami družbene pogodbe. Drži namreč, da v svojem delu omenja in se sklicuje na moralne zakone, med drugim tudi na moralni zakon »*pacta sunt servanda*«, kar ga približuje kantovskim stališčem, vendar po drugi strani razpravlja – in to je odločilno za njegovo uvrstitev v kontraktaristično tradicijo – tudi o pogojih odločanja, v katerih spoštovanje dogovorov ni zagotovljeno. S tem ugovorom, ki si ga postavi, priznava možnost, da moralni zakon, ki zahteva ravnanje v skladu z dogovorjenim, ne bo vselej uveljavljen, saj ne bo vselej maksimiral uresničevanja preferenc. Ta ugovor torej predpostavlja svet, ki ga naseljujejo racionalni maksimatorji. Jasno zastavljena obravnava tega problema v Hobbesovem delu je odločilno vplivala na določitev Hobbesa kot kontraktarista. Pomembno študijo, ki je utrdila to podobo Hobbesa, je prispevala Jean Hampton¹³. V svoji interpretaciji Hobbesa je opozorila na zagato, v katero zaide njegova zastavitev, in na relevantnost te zagate tudi za sodobne kontraktaristične teorije. Izhod iz naravnega stanja pri Hobbesu je po mnenju Jean Hampton mogoče razumeti na dva načina. Temeljni vzgib zanj lahko, v skladu s Hobbesom, vidimo bodisi v strasteh (zlasti pohlepu in strahu) bodisi v racionalnem ravnanju.

¹² Cf. David Gauthier, str. 98. Na tej točki Gauthier in kontraktarizem zliva v teorijo iger, kar velja še bolj izrazito za teorijo Kena Binmora, ki v svojem »deKantiranju Rawlsa« Gauthierju očita, da še vedno uporablja pojem morale, kjer gre v resnici le za »samouveljavljajoče se dogovore«, v katerih se *homo eticus* razkroji v *homo economicus*, cf. Ken Binmore, *Game Theory and the Social Contract*, zv. 1: *Playing Fair*, The MIT Press, 1994, str. 30 ssl.

¹³ Cf. Jean Hampton, *op. cit.*

Toda v prvem primeru bo moč strasti delovala tudi po sklenitvi pogodbe in bo imela za posledico njihovo kršenje; če pa drži interpretacija, po kateri je sklenitev pogodbe posledica racionalnega preudarka premočrtnih maksimatorjev, bo ista drža tudi po sklenitvi pogodbe vodila do sklepa, da jo je treba kršiti, če hočemo maksimirati svoje preference. Racionalni akterji po sklenitvi dogovora ne bodo ravnali nič bolj kooperativno, kakor so ravnali pred tem.

Ugovor, da ravnanje v skladu z dogovorjenim ne maksimira vselej pričakovanih koristi, si Hobbes zastavi tako, da ga položi v usta Norcu. Gauthier, ki eno svojih prvih pomembnih del nameni prav interpretaciji Hobbesovega Leviatana,¹⁴ nanj odgovori s teorijo racionalnosti drže omejenega maksimatorja, ki predpostavlja kooperativno okolje (v teoriji iger takšno okolje zagotavlja ponovitvena zapornikova dilema v opoziciji do enkratne).

Naj sklenem ta sestavek z opozorilom na Kymlickovo kritiko Gauthierjevega kontraktarizma, izrečeno z rawlsovsko-kantovskih stališč izvorne moralnosti človeka. Kymlicka opozori, da teorija pogodbe kot »vzajemne koristi«, ki opusti premiso moralne enakosti ljudi, pušča prosto pot učinkom realnih neenakosti v moči akterjev dogovora. Posledica uveljavljanja vzajemne koristi kot osnovnega motiva sklepanja dogovorov lahko privede do tega, da bodo tisti, ki imajo majhno moč, ne da bi bili za to odgovorni, v zelo težkem položaju, ko se bodo srečali s tistimi, ki bodo imeli zelo veliko moč, ne da bi za to imeli kakršnekoli zasluge. Močni so lahko tudi tako močni, da zanje ni racionalno sklepati kakršnekoli dogovore z zelo šibkimi.¹⁵

Priporočena bibliografija:

- Baccarini, Elvio (2008): »Javni um, evolucijska etika, pripisovanje moralnega statusa«, v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 107–124.
 Binmore, Ken (1994): *Game Theory and the Social Contract Vol. 1: Playing Fair*, The MIT Press.

¹⁴ Cf. David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Claredon Press, 1969.

¹⁵ Cf. Will Kymlicka 2005, str. 201 ssl.; James Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, 1975, str. 59-60). »Živali, nerojeni ljudje, od rojstva hendikepirani in tisti s hudimi hibami, ne vstopajo v okvir morale, ki je vezana na vzajemnost«, Gauthier, *op. cit.*, str. 268. Eno od posebnih področij razvijanja moralnega statusa pogodbe je povezano z vlogo in ovirami, na katere naletita obe različici te teorije, ko razpravljata o moralnem statusu živali in o njihovi možni vključitvi v dogovorno skupnost. Zdi se namreč, da vsako sklicevanje na dogovor kot izvorno mesto dolžnosti izključuje možnost, da bi živali pridobile moralni status (o tem cf. Baccarini 2008).

- Boucher, David in Kelly, Paul (1994): »The social contract and its critics: An overview«, v: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, (ur. Boucher, David in Kelly, Paul), Routledge, str. 1-34.
- Buchanan, James (1975): *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press.
- D'Agostino, Fred: »Contemporary Approaches to the Social Contract«, <http://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary>
- Feinberg, Joel (1986): *Harm to Self (The Moral Limits of Criminal Law III)*, Oxford University Press.
- Gauthier, David, (1969): *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press.
- Gauthier, David (1986): *Morals by Agreement*, Oxford University Press.
- Gauthier, David (2008): »Kaj je kontraktarizem?«, v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*, str. 89–105
- Gough, John W. (2001): *Družbena pogodba. Kritična študija njenega razvoja*, Krtina.
- Hampton, Jean (1986): *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press.
- Hampton, Jean (1995): »Contract and Consent«, v: *Companion to Modern Political Philosophy*, (ur. R. E. Goodin in P. Petit), Blackwell.
- Hampton, Jean (1998): *Political Philosophy*, Westview.
- Hobbes, Thomas (1994): *Leviathan*, Hackett.
- Hume, David (1992): *Treatise on Human Nature*, Prometheus Books.
- Kavka, Gregory S (1986): *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton University Press.
- Kelly, Paul (1994): »Justifying 'justice': contractarianism, communitarianism and the foundation of contemporary liberalism«, v: *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, (ur. David Boucher in Paul Kelly), Routledge, str. 226-244.
- Klampfer, Friderik (1997): »Čemu biti moralen?«, v: *Analiza*, št. 1, let.1, str. 61-86.
- Kymlicka, Will (2005): *Sodobna politična filozofija. Uvod*, Krtina.
- Kymlicka, Will (1993): »The Social Contract Tradition«, v: *A Companion to Ethics*, (ur. P. Singer), Blackwell, str. 186-196.
- Locke, John (1960); *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press.
- Mills, Charles (1997): *The Racial Contract*, Cornell University Press.
- Narveson, Jan (1988). *The Libertarian Idea*, Temple University Press.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell.
- Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*, Stanford University Press.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- Riley, Patrick (1982): *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social*

Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel, Harvard University Press.

Scanlon, Thomas (1998) *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press.

ZAKAJ KONTRAKTARIZEM?*

DAVID GAUTHIER

»Na tem samo-ovedenju volje do resnice odslej – o tem ni nobenega dvoma – propada morala: ta velika predstava v sto dejanjih, ki je prihranjena za Evropo naslednjih dveh stoletij, najstrahotnejša, najbolj vprašljiva in morda tudi najbolj obetajoča predstava vseh predstav ...«

Nietzsche¹

I.

Morala se spopada z utemeljitveno krizo. Edino sprejemljivo rešitev te krize ponuja kontraktarizem. Ti dve trditvi določata predmet mojega razpravljanja. Kar sledi, je elaboracija.

Nietzsche je bil morda prvi, vendar ni bil edini, ki je prepoznal krizo, na katero opozarjam. Premislite naslednja novejša stališča: »Hipoteza, ki jo želim predlagati, pravi, da je v dejanskem svetu, v katerem živimo, jezik morale [...] v globokem neredu, [...] v veliki meri, če že ne povsem, smo izgubili naše dojetje morale, tako teoretično kot praktično« (Alasdair MacIntyre).² »Viri in sredstva večjega dela moderne moralne filozofije niso dobro prilagojeni modernemu svetu« (Bernard Williams).³ »Ni nobenih objektivnih vrednot

*Tekst je bil prvič objavljen v zborniku *Contractarianism and rational Choice*, ur. Peter Vallentyne, Cambridge University Press, Cambridge 1991, str. 15-30, kasneje je bil objavljen še v zborniku *Contractarianism/contractualism*, ur. Stephen Darwall, Blackwell Publishing, London 2003.

¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prev. Teo Bizjak, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 344.

² Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.

³ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1985.

[...] [Toda] najpomembnejša tradicija evropske filozofije sloni na nasprotni trditvi« (J. L. Mackie).⁴ »Ko hočemo pojasniti, zakaj se ljudje držijo tistega, česar se držijo, moralne hipoteze niso v pomoč. Etika je zato problematična in nihilizem je potrebno jemati resno. [...] Skrajna različica nihilizma ima moralo preprosto za iluzijo. [...] Po tej različici naj bi moralnost opustili, kakor ateist opusti religijo, ko se odloči, da mu religiozna dejstva ne morejo pomagati pri pojasnjevanju opaženega.« (Gilbert Herman)⁵

Te trditve sem izbral, da bi pokazal na lastnosti krize, s katero se spopada morala. Trditve nakazujejo, da jezik morale ustreza svetovnemu nazoru, ki smo ga opustili – nazoru o smotrno urejenem svetu. Brez tega nazora nam moralne trditve, pri katerih še vztrajamo, niso več zares razumljive. Trditve govorijo o neujemanju med predpostavkami morale – objektivnimi vrednotami, s katerimi razlagamo naše ravnanje, in psihološkimi stanji – željami in prepričanji –, ki nam – znotraj zdajšnjega svetovnega nazora – dejansko ponujajo najboljšo razlago. To neujemanje grozi s spodkopavanjem ideje morale kot nečesa, kar naj bi bilo nekaj več kakor le antropološka posebnost. Kako se je to lahko zgodilo? Kako lahko morala *propade*?

II.

Za začetek moram ponuditi minimalno opredelitev morale, ki se spopada s krizo lastne utemeljitve. Gre za moralo upravičene omejitve. S stališča akterja se moralni premisleki kažejo kot omejitve njegovih izbir in dejanj, ki so neodvisne od njegovih želja, ciljev in interesov. V nadaljevanju bom to opredelitev razširil, a zaenkrat bo zadostovala. Jasno namreč pokaže, za kaj gre – za temelj omejitve. Zdi se, da je v zdajšnjem pogledu na svet ta temelj odsoten. Zato sprašujemo, kakšen razlog ima posameznik, da pripozna in sprejme omejitve, ki je neodvisna od njegovih želja in interesov? Lahko se strinja, da bi bila takšna omejitev *moralno* upravičena; imel bi razlog, da jo sprejme, če bi imel razlog, da sprejme moralo. Toda kaj upraviči upoštevanje morale? Zakaj je ne bi odpravili kot privesek obrabljenih prepričanj? Sprašujemo in zdi se, da odgovora ne najdemo. A preden nadaljujemo, bomo obravnavali tri ugovore.

Prvi ugovor sproža pomisleke o ideji omejitve. Zakaj bi morali moralo dojeti kot omejitev naših izbir in dejanj? Zakaj ne bi raje rekli, da moralen

⁴ J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth 1977.

⁵ Gilbert Herman, *The Nature of Morality*, Oxford University Press, New York, 1977.

posameznik izbira kar najbolj svobodno, ker izbira v luči resničnega pojmovanja samega sebe, ne pa v luči napačnih pojmovanj, ki tako pogosto prevladajo? Zakaj morale ne bi povezali s samorazumevanjem? K zagovornikom takšnega pogleda bi morda lahko prišтели Platona in Humea, vendar je Hume v najboljšem primeru le delni zaveznik, saj njegovo predstavo o »vrlini, ki, v vseh svojih pristinih in nadvse privlačnih čarih, [...] ne spregovori o nekoristnih strogostih in togostih, trpljenju in samozanikanju«, ampak naredi »svoje pristaše [...] v vsakem trenutku njihovega obstoja, če je to le mogoče, vedre in srečne«, zasenci njegovo priznanje, da »je, ko gre za pravičnost, [...] človek, ki vidi reči v določeni luči, pogosto videti kot nekdo, ki ga je porazila njegova integriteta«. ⁶ Platon gre seveda še dlje, ko vztraja, da ima le pravičen človek zdravo dušo, vendar smo kljub Sokratovemu junaškemu zagovoru pravičnosti še preveč naklonjeni sodbi, da sta bila Glavkon in Adeimant v privolitev bolj zavedena kakor prepričana in da iz prikaza nepravičnega človeka ne sledi nujno, da je poraženec prav on.⁷ Kakorkoli že, tej smeri razmišljanja ne nameravam slediti. Morala, kot jo razumemo mi, dediči krščanske in kantovske tradicije, omejuje celo prizadevanja, h katerim bi nas privedle naše premišljene želje. Ne gre preprosto ali zgolj za omejitev samointeresa; nagibi, ki jih uklanja morala, obsegajo tudi socialne nagibe, kot sta dajanje prednosti in pristranost, da ne omenjamo krutosti.

Drugi ugovor stališču, da je moralna omejitev nezadostno utemeljena, raziskuje trditev, da ta omejitev deluje neodvisno od naših želja, interesov in nagnjenj, ne pa skoznje. Tako nekateri trdijo, da morala zadeva dobrobit vseh posameznikov ali celo vseh čutečih bitij.⁸ V skladu s tem bi lahko nadaljevali bodisi skupaj s Humeom in trdili, da morala nastaja in izvira iz naše sočutne identifikacije z nam enakimi, ali pa, da je neposredno v dobrobiti in da so ji naša občutenja večinoma naklonjena. Seveda ne vsa. In tako naša sočutna občutenja pridejo navzkriž z ostalimi občutenji, na katere delujejo kot omejitev.

Ta opredelitev je zelo groba, vendar bo zadostovala za tukajšnje argumentiranje. Ta pogled uveljavlja stališče, da je morala, kot jo razumemo, brez povsem *racionalnih* temeljev, a hkrati nas opominja, da to ne pomeni ravnodušnosti do dobrobiti naših družbenikov. Morala temelji na splošni, sočutni skrbi za druge, ki družji večino med nami, in ta skrb uklanja samointeres ter

⁶ David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, IX. pogl., II. del.

⁷ Cf. Platon, *Država*, posebej II. in VI. knjiga.

⁸ Nekateri želijo razširiti moralo tudi na nečuteče, vendar glede na svojo sočutnost do pravic trolejbusov in parnih lokomotiv, predlagam, da ta pogled izpustimo iz obravnave.

tudi pristranskost in favoriziranje, ki sta pogosto navzoča v naši obravnavi drugih. A če je morala glede svoje praktične pomembnosti in motivacijske učinkovitosti povsem odvisna od našega občutja sočutja, ji ne moremo pripisati tiste preskriptivne moči, ki jo v moralo polagajo omenjeni krščanski in kantovski pogledi, glede katerih sta Glavkon in Adeimant od Sokrata zahtevala, da brani njihovo pravičnost. Če smo namreč opozorjeni, da nas del časa skrbi za naše družbenike, in če smo pripravljeni brzdati druge želje, da bi lahko izkazali to skrb, nam to še nič ne pove o tem, kako naj ravnamo v primerih, ko je povsem jasno, da nam ni mar ali vsaj ne dovolj mar – ničesar nam ne pove o tem, kar bi branilo zahteve, ki jih v težavnih primerih pred nas postavlja morala. Res je, da niso težavne vse situacije, kjer skrb za druge nasprotuje skrbi zase, vendar morala, kakor jo navadno razumemo, spregovori o težavnih primerih, česar njen humeovski ali naturalistični nadomestek ne počne.

Te pripombe se nanašajo na najširše sprejet poskus oblikovanja moralne teorije v zadnjem času – na poskus Johna Rawlsa. Poskus opisa naše moralne sposobnosti, oziroma, natančneje in v skladu z Rawlsom, našega čuta za pravičnost, v obliki načel, ki so sprejemljiva z gledišča naše splošnejše psihološke teorije in skladna z »našimi premišljenimi sodbami, sprejetimi v reflektivnem ravnovesju«,⁹ ne daje nobenega odgovora na vprašanje, zakaj bi tem načelom sledili tudi tedaj, ko nimamo zadostnega oziroma nikakršnega interesa, da bi bili pravični. John Harsanyi – njegova moralna teorija je v nekaterih pogledih utilitaristična različica Rawlsove kontraktualistične strukture – se tega jasno zaveda: »Z racionalnimi argumenti lahko dokažemo le to, da mora te ukaze ubogati vsak, ki želi služiti našim skupnim človeškim interesom.«¹⁰ Nemara je res, da se morala ponuja v službo našim skupnim človeškim interesom, vendar se ne ponuja le tistim, ki hočejo tem interesom služiti.

Morala je omejitiv, za katero, kot je ugotovil Kant, ne smemo domnevati, da je odvisna zgolj od naših občutij. Zato se, ko sprašujemo po njenih temeljih, ne smemo sklicevati nanje. Toda tretji ugovor s svojo zavrtnitvijo ideje utemeljitvene krize to vprašanje kratko malo odpravlja. Morale nič ne upraviči, ker morala ne potrebuje upravičenja. Kakor drugod se tudi v morali znajdemo *in mediis rebus*. Oblikujemo, sprejemamo in zavračamo, upravičujemo in kritiziramo moralne sodbe. Moralna teorija se ukvarja s sistema-

⁹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971, str. 51.

¹⁰ John C. Harsanyi, »Morality and the Theory of Rational Behaviour,« v: *Utilitarianism and Beyond*, ur. Amartya Sen in Bernard Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, str. 62.

tizacijo te prakse in nam na ta način ponuja globlje razumevanje tega, kaj je moralno upravičenje. Toda prav tako, kakor je res, da temeljev znanstvenih sodb ni zunaj znanosti, temeljev moralnega upravičenja ni zunaj morale. Fundacionalizem je tako v znanosti kakor v morali bankrotiran projekt.

K sreči mi ni treba braniti *normativnega* fundacionalizma. Kot sem nakažal, je ena od težav s sprejetjem moralnega upravičenja kot sestavnega dela našega vsakdanjega početja v tem, da se nam pogled na svet, od katerega je odvisno, ne zdi več sprejemljiv. A morda je neposrednejša težava v tem, da nam je dosegljiv že izdelan alternativen način upravičenja naših izbir in dejanj. Ta v svoji skromnejši in po mojem mnenju lažje ubranljivi obliki trdi, da izbire in dejanja maksimirajo akterjevo pričakovano korist, pri čemer je korist merilo upoštevanja preferenc. V manj skromni obliki pa skuša dokazati, da to, kar izbire in dejanja zadovoljijo, niso subjektivno opredeljene zahteve, kakršna je korist, temveč akterjevi objektivni interesi. Ker sam ne verjamem, da imamo objektivne interese, se s to različico ne bom ukvarjal. A to ne bo pomembno. Ideja je namreč jasna: na voljo imamo način upravičenja, ki ne zahteva uvajanja moralnih premislekov.¹¹

Naj ta alternativni, nemoralni način upravičenja nevtravno imenujem deliberativno upravičenje. No, moralno in deliberativno upravičenje sta naravnana na iste predmete – na naše izbire in dejanja. Kaj pa, če si nasprotujeta? In kaj naj odgovorimo nekemu, ki za svoje izbire in dejanja ponuja deliberativno upravičenje in poleg tega noče ponuditi nobenega drugega? Seveda lahko trdimo, da njegovo ravnanje ni *moralno* upravičeno, vendar se zdi, da bo takšen odgovor učinkovit le, če se ta oseba odloči vstopiti v moralni okvir. Toda ta oseba lahko vztraja, da vsaj zanjo tak vstop ni deliberativno upravičen.

Če propade morala, poskus upravičenja, ki se nanaša na izbire in ravnanja, ne propade skupaj z njo. Propade zgolj način upravičenja, za katerega se zdi, da ostane brez vsake opore. Vendar ne ostane zgolj brez opore, saj je težko zanikati, da je deliberativno upravičenje bolj očitno temeljno in da se mu, če smo racionalni akterji, ne moremo izogniti. Če ji moralno upravičenje nasprotuje, se zdi, da morala ni le brez opore, temveč je tudi v nasprotju s tistim, kar je racionalno in bolj temeljno.

Deliberativno upravičenje je povezano z našim globljim dojetjem sebe. To, kar človeška bitja razlikuje od drugih živali in kar obenem nudi temelj racionalnosti, je sposobnost semantične reprezentacije. Predstavljaš si

¹¹ Če mislimo, da se morala izraža v nekaterih naših občutjih in/ali interesih, bo moralne preudarke upoštevala, kolikor so ti dejansko vsebovani v naših preferencah. A s tem bi sprejeli naturalizem, ki sem ga kot neadekvatnega umaknil na stran.

lahko (česar tvoj pes v celoti ne zmore) stanje reči in podrobneje razmisliš o tem, ali je res takšno, in zlasti, ali bi hotel, da je res takšno. Lahko si predstavljaš vsebine svojih prepričanj, želja in preferenc. S tem, ko si jih predstavljaš, jih postavljaš v medsebojne odnose. Predstavljaš si, da bodo Blue Jays zmagovalci World Series, da bo moštvo National League zmagovalec World Series in da Blue Jays niso moštvo National League. Ko prepoznaš nasprotja med temi prepričanji, spoznaš pritisk, ki ga nad teboj izvaja racionalnost. Upoštevajte, da bi z nespremenjenimi posledicami prvi dve prepričanji lahko zamenjali s preferencami.

Ker se s predstavami o naših preferencah zavemo tudi nasprotja med njimi, je korak od predstavljanja k izbiri zapleten. Naše nasprotujoče si želje in preference moramo nekako spraviti v neke vrste koherentnost. Za načelo koherentnosti obstaja le en sprejemljiv kandidat – načelo maksimiranja. Naše preference razvrščamo glede na odločitve in delovanje tako, da bi lahko izbrali na način, ki bo maksimiral naše pričakovanje po izpolnitvi preferenc. Ko to počnemo se sami sebi izkažemo kot racionalni akterji, ki se lotevajo premislekov in premišljenih upravičevanj. Praktična racionalnost preprosto ne more biti nič drugega kakor to.

Utemeljiteni krizi morale se zato ni mogoče izogniti tako, da pokažemo na obstoj prakse upravičevanja v okviru morale in s tem odredimo pomembnost vsakršnim zunajmoralnim temeljem. Zunajmoralni način upravičevanja je namreč že prisoten in ni vzporeden moralnemu upravičevanju, temveč je nekako povezan z načinom združevanja naših prepričanj in preferenc, ki vodi do globljšega dojetja našega sebstva. Ni potrebno domnevati, da moramo to deliberativno upravičevanje samo imeti že za utemeljitev. Edino, kar moramo domnevati, je, da moralno upravičenje najbrž ne bo preživelo konflikta z njim.

III.

Da bi pojasnil, zakaj se ne smemo otepati ideje utemeljitvene krize morale, ki je posledica napačno zastavljenega sklicevanja na filozofsko diskreditirano oziroma dvomljivo idejo fundacionalizma, sem začel razlagati naravo in razsežnosti te krize. Trdil sem, da se morala srečuje z alternativnim, nasprotujočim, globljim načinom upravičenja, ki je povezan z našim globljim dojetjem sebstva, nanaša se na celotno področje naših izbir in ravnanj in vsa *dejanja* vrednoti glede na premišljena prizadevanja njihovega *akterja*. Pomembnost akterjevih prizadevanj za praktično upravičenje se mi zdi nedvomna. Še kako dvomljiva pa se mi zdi pomembnost vsega drugega, razen

tega, kar je povezano z akterjevim prizadevanjem. Če so akterjeva po predarku pridobljena prizadevanja, njegove preference, želje in cilji, skupaj z zanj pomembnimi prepričanji, konstitutivna za njegovo dojetje samega sebe, ne vidim nobenega količkaj ustreznega načina, kako bi iz njihove pomembnosti lahko sklepali na pomembnost česarkoli drugega, kar ni na podoben način povezano z njegovim dojemanjem samega sebe. Pravzaprav ne vidim nobenega načina, kako bi lahko – razen preko akterjevega dojemanja samega sebe – karkoli naredili pomembno za praktično upravičenje. Moj zagovor takšnega praktičnega individualizma ni dokončen, a breme dokazovanja nedvomno pade na tiste, ki bi vztrajali na nasprotnem stališču. Naj poskrbijo za argumente – če lahko.

Deliberativno upravičenje morale ne zavrne. Pravzaprav ji zavrnitve ne nakloni. Dejansko se za moralo ne meni in jo na videz nadomesti. Zasede areno upravičevanja in morali ne pušča možnosti, da bi karkoli iztržila. Naj ponudim sporno primerjavo. Religija se spopada – pravzaprav se je spopadala – s primerljivo utemeljitveno krizo. Religija zahteva čaščenje božanskega bitja, ki smotrno ureja veselje. Toda srečala se je z alternativnim načinom pojasnitve. Čeprav je vznik kozmološke teorije, zgrajene na dejavni, ne pa na teleološki vzročnosti, opozoril na to, kar se je imelo zgoditi, je v izrinjenosti teleologije iz biologije, ki je posledica uspeha evolucijske teorije in njene dejavno vzročnega aparata pri razlagi *videza* smotnega reda med živimi bitji, mogoče slišati odzvanjanje mrtvaškega zvona za religijo kot ugledno intelektualno dejavnost. Vendar evolucijska biologija in moderna znanost na splošno religije ne ovržeta. Prej bi lahko rekli, da se zanjo ne menita in njene razlage nadomeščata z ontološko preprostejšimi. Religija, dojeta kot zatrjevanje upravičljivega čaščenja božanskega bitja, morda ni sposobna preživeti utemeljitvene krize. Ali lahko preživi morala, dojeta kot zatrjevanje upravičljivih omejitev izbire, ki so neodvisne od akterjevih prizadevanj?

Zdi se, da obstajajo trije načini, kako lahko morala ubeži usodi, ki se kaže religiji. Eden od njih je, da moralna dejstva ali moralne lastnosti oskrbi s takšno pojasnjevalno vlogo, ki jih bo zaščitila pred vsakim premislekom v zvezi z upravičenjem.¹² Nato bi lahko dokazovali, da je vsak način upravičenja, ki ne upošteva moralnih premislekov, ontološko pomanjkljiv. To možnost omenjam le zato, da bi opravil z njo. Brez dvoma obstajajo posamezniki, ki glede svojih izbir in dejanj sprejemajo moralne omejitve in katerih izbir in dejanj ne bi bilo mogoče pojasniti, če bi to prezrli. Toda ni potrebno, da bi nas naša pojasnitev njihovega ravnanja zavezovala k njihovem stališču.

¹² To bi odgovorilo na ugovor morali, ki je vsebovan v mojem prejšnjem citatu Gilberta Harmana.

Primerjava z religijo mora biti na tem mestu premočrna in nesporna. Brez sklicevanja na prepričanja vernikov ni mogoče dobro razložiti mnogih njihovih ravnanj. Toda opredeljevanje tega, kar počne veren posameznik, na primer dejanja čaščenja, nas ne zavezuje k predpostavki, da predmet čaščenja dejansko obstaja, ampak k predpostavki, da ta verni posameznik verjame v obstoj takega predmeta. Podobno nas opredeljevanje tega, kar počne moralni subjekt, na primer dejanja izpolnjevanja dolžnosti, ne zavezuje k podmeni obstoja dolžnosti, zavezuje pa nas k podmeni, da ta moralni subjekt verjame v obstoj dolžnosti. Sceptik, ki ne sprejme ne prvega ne drugega, lahko to domnevno pojasnjevalno vlogo morale obravnava podobno kakor pojasnjevalno vlogo religije. Seveda ne mislim, da je mogoče primerjavo sprejeti kot dokončno, saj se strinjam z verskim skeptikom, ne pa z moralnim. Da bi dognali pojasnjevalno vlogo morale, moramo najprej prikazati njeno upravičenjsko akreditiranost. Ne smemo izhajati iz domneve, da to pojasnjevalno vlogo že ima.

Drugi način je reinterpretacija ideje upravičenja. Ta bi pokazala, da je deliberativno upravičenje, če ga razumemo bolj celostno, nepopolno in da ga je zato potrebno dopolniti na način, ki odpira prostor morali. Ta projekt skuša izpeljati dolga tradicija moralne filozofije, ki se opira predvsem na Kanta. To ni priložnost, da bi se podali v kritiko tega, kar bom v želji po nevtralni opredelitvi imenoval univerzalistično upravičenje. Kritika je tu morda celo neprimerna. Morda zadostuje uspešno preiščeno upravičenje. Videti je namreč, da teoretske ugotovitve o njegovi nezadostnosti padejo ob preprosti praktični ugotovitvi, da deluje. Na prvi pogled deliberativno upravičenje seveda ne vzpostavlja prostor za moralo. Zavzeti stališče, da ga mora vzpostaviti, če naj bo povsem adekvaten oziroma celovit način upravičenja, bi pomenilo privzeti prav to, kar je vprašljivo, namreč, ali je moralno upravičenje sploh mogoče ubraniti.

Če bi obstajale objektivne vrednote, neodvisne od posameznikovih dejanskih želja in ciljev, in bi bil posameznik del objektivnega smotrnega reda, ki je neodvisen od njegovih dejanskih namenov, bi morda imeli razlog, da vztrajamo pri neadekvatnosti deliberativnega okvira. Objektivni smotrni red bi omogočal pomembne premisleke za praktično upravičenje, ki ne bi bili odvisni od akterjevega dojemanja samega sebe. Vendar izrinjenost teleologije iz naših fizikalnih in bioloških razlag to možnost zapira na enak način, kakor zapira tudi možnost religiozne razlage.

V nadaljevanju se zato lotevam tretjega načina rešitve utemeljitvene krize morale. Prvi korak je sprejetje deliberativnega upravičenja in spoznanje, da je mesto morale znotraj, ne pa zunaj njenega okvira. To pa nemudoma privede do dveh težav. Prvič, videti bo, da se bo vsak poskus omejevanja

izbire in delovanja v mejah deliberacije, ki meri na kar največjo izpolnitev akterjevih preišljenih preferenc, izkazal za jalovega. A tudi če v to dvomimo, se zdi, da se bo poskus uvedbe omejitve, ki bi bila *neodvisna od akterjevih preferenc*, v tem okviru izkazal za norost. Vendar je natanko to naloga, ki si jo zada tretji način razreševanja krize. Mislim, da je ta način, drugače kot prejšnja dva, lahko uspešen in da moje pred kratkim objavljeno delo, *Morals by Agreement*, pokaže, kako je tak način lahko uspešen.¹³

Ne bom podrobno ponavljal argumenta, ki je znan vsaj nekaterim bralcem in je v omenjenem delu vsakomur dostopen. Naj na kratko orišem le tiste značilnosti deliberativne racionalnosti, ki omogočajo omejitev maksimalistične izbire. Ključna misel je, da bo v mnogih situacijah, v katerih vsak posameznik – ob danih izbirah drugih – izbere to, kar maksimira njegovo pričakovano korist, izid za vsakogar manj ugoden, kakor bi lahko bil ob nekaterih drugačnih izbirah – vsak je lahko na boljšem.¹⁴ Ravnovesje, ki se vzpostavi, ko je dejanje vsakogar najboljši odgovor na dejanja drugih, je nezdržljivo s (Paretovo) optimalnostjo, ki je dosežena, ko nihče ne more biti na boljšem, ne da bi bil nekdo drug na slabšem. Glede na to, da so takšne situacije zelo pogoste, lahko vsak spozna, da je zanj koristno, če s svojimi družbeniki sodeluje v praksah, ki od vsakogar terjajo opustitev neposrednega prizadevanja za maksimiranje lastne koristi vselej, kadar takšna vzajemna omejitev prinaša vzajemno prednost. Nihče seveda ne more imeti razloga, da bi sprejel kakršnokoli enostransko omejitev svojega maksimalističnega ravnanja; vsak pridobiva zgolj in samo z omejitvami, ki jih sprejmejo njegovi družbeniki. Toda če nekdo pridobi več z omejitvijo drugih, kakor izgubi zaradi samoomejevanja, ima morda razlog, da sprejme prakso, ki zahteva, da vsak, tudi on sam, ravna v skladu s takšno omejitvijo. Takšno prakso je mogoče predstaviti kot sposobno, da pridobi soglasen pristanek racionalnih posameznikov, ki izbirajo pogoje, pod katerimi bodo stopali v medsebojne odnose. In takšen dogovor je podlaga morale.

Pomislimo na preprost primer moralne prakse, ki bi terjala racionalno privolitev. Denimo, da bi vsak izmed nas pomagal svojim družbenikom le, če bi od tega lahko pričakoval korist oziroma, če bi imel neposreden interes za njihovo dobrobit. Če bi bilo tako, v mnogih situacijah posamezniki ne bi

¹³ Cf. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986, zlasti pogl. V in VI.

¹⁴ Zdaj že klasični zgled situacije takšnega tipa je Zapornikova dilema; cf. *Morals by Agreement*, str. 79-80. Splošneje in v govorici ekonomistov je mogoče reči, da takšne situacije razkrivajo neuspeh trga. Cf. na primer »Market Contractarianism«, v: Jules Coleman, *Markets, Morals, and the Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, 10. poglavje.

pomagali drugim, četudi bi korist prejemnika pomoči krepko preseglala stroške dajalca, saj dajalcu noben ukrep ne bi zagotavljal udeležnosti v koristi. Če to drži, bo vsak pričakoval, da bi se mu godilo bolje, če bi vsak pomagal svojim družbenikom ne glede na lastne koristi ali interese vselej, kadar bi bili stroški pomoči majhni in korist od prejemanja pomoči precejšnja. Zato bo vsak pristal na omejitev neposrednega uresničevanja svojih prizadevanj - ne enostransko, temveč le, če bodo na enako omejitev pristali tudi drugi. Po premisleku spoznamo, da tisti, ki pripadajo skupinam, katerih člani pristopajo k takšni praksi medsebojne pomoči, v medsebojnih odnosih uživajo koristi, ki drugim niso na voljo. Zato lahko takšno prakso razumemo kot za vse racionalno sprejemljivo.

Ta utemeljitev dogovorne omejitve se ne sklicuje na vsebino posameznikovih preferenc. Argument sloni preprosto na *strukturi* interakcije, na tem, kako prizadevanje vsakega posameznika, da bi uresničil svoje lastne preference, vpliva na izpolnitev preferenc vseh ostalih. Zato je razlog vsakega posameznika za sprejetje prakse vzajemnega omejevanja neodvisen od njegovih partikularnih želja, ciljev in interesov, seveda pa ne od tega, da ima takšna prizadevanja. Mislim, da ideja popolnoma racionalnega akterja, ki deluje zgolj na podlagi razuma, ni umljiva. Morale ne gre razumeti kot omejitve v izpolnjevanju naših neracionalnih preferenc, ki bi izvirala le iz razuma. Racionalen je tisti akter, ki deluje, da bi kar najbolj uresničil svoje preference, in morale je omejitev načina njegovega delovanja, ki je posledica njegove interakcije z drugimi akterji.

To je trenutek, ko na prizorišče vstopi Hobbesov Norec s svojo dobro znano trditvijo, da je, naj bo privolitev v prakse, ki jih posameznik skupaj s svojimi družbeniki lahko izbere, ker obetajo obojestransko korist, še tako zelo racionalna, kljub temu racionalno slediti tem praksam le, če ta izbira privede neposredno do maksimiranja izpolnitve njegovih preferenc.¹⁵ Toda v tem primeru te prakse v resnici ne nalagajo omejitev. Učinek privolitve v takšne omejitve oziroma njihovega sprejetja je lahko le sprememba pričakovanega izpleta izbir, ki so posamezniku na voljo, zaradi česar je zanj racionalno, da izbere nekaj, kar bi v odsotnosti te prakse ne bilo maksimiranje koristi. Prakse naj bi tako ponujale le resnično previdnost, ne pa resnične morale.

Norec zakrivi dvojno napako. Prvič, ne razume, da je sprejetje moralnih praks, kot so pomagati družbenikom, držati obljube in govoriti resnico, mogoče le med tistimi, ki so pripravljeni v skladu s tem tudi ravnati. Če moja pripravljenost, da se jih držim, sega le, kolikor daleč segajo moji interesi in

¹⁵ Cf. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651, 15. poglavje.

prizadevanja v času, ko bi moral ravnati v skladu s temi moralnimi praksami, bi bil norec v resnici, kdor bi hotel vstopiti z menoj v razmerje, ki bi terjalo strožjo skladnost ravnanja z dogovorjenim. Če je na primer držati obljubo racionalno le, kadar to neposredno povečuje korist, bodo racionalni posamezniki dajali le obljube, ki bodo zahtevale le takšno delno skladnost ravnanja z njimi. S tem pa bodo izgubili priložnosti, da bi pridobili vzajemne koristi.

Premislimo naslednji primer tega, kako obljube spodbujajo vzajemne koristi. Jones in Smith sta soseda in vsak od njiju ima kmetijo. Čeprav sta soseda in si nista sovražna, tudi prijatelja nista, in zato ju medsebojna pomoč ne navdaja z zadovoljstvom. Vendar se oba zavedata, da bi vsak izmed njiju pridobil, če svoje žetve ne bo opravil sam, temveč s pomočjo drugega. Naslednji teden bo za žetev goden Jonesov pridelek; dva tedna kasneje bo dozorel Smithov pridelek. Po žetvi se Jones upokoji, proda svojo kmetijo in se preseli na Florido, kjer ni verjetno, da bo srečal Smitha in druge člane njune skupnosti. Jones bi Smithu rade volje obljubil, da mu bo čez dva tedna pomagal pri žetvi, če mu Smith pomaga pri njegovi. Vendar se oba zavedata, da bo za Jonesa čista potrata, če bo dva tedna kasneje pomagal Smithu. Tudi če mu Smith pomaga, s povračilom pomoči ne bo pridobil ničesar, saj mu ni mar ne za Smitha ne za – glede na okoliščine – svoj ugled v skupnosti. Če se Jones in Smith torej zavedata, da si Jones premočrtno prizadeva za kar največjo uresničitev svojih preferenc, vesta, da Smithu ne bo pomagal. Smith zato ne bo pomagal Jonesu, tudi če bi mu Jones v zameno hotel ponuditi svojo pomoč. Vseeno pa bi bilo za Jonesa bolje, če bi to lahko obljubil in to obljubo tudi izpolnil – podobno velja za Smitha.

Druga napaka Norca, ki izhaja iz prve, bi morala biti na dlani: ne uspe mu dognati, da osebe, ki so zares pripravljene ravnati v skladu z moralnimi praksami dosledneje od tega, kar bi sledilo iz njihovih interesov ob izvršitvi, lahko pričakujejo, da jo bodo odnesle bolje od tistih, ki tega niso pripravljene narediti. Prve, imenoval jih bom omejeni maksimatorji, bodo dobrodošli družbeniki v obojestransko koristnem sodelovanju, v katerem se vsak zanaša na to, da bodo drugi prostovoljno ravnali v skladu z dogovorjenim, in iz katerega bodo izključeni drugi, premočrtni maksimatorji. Omejeni maksimatorji lahko torej pričakujejo ugodnejše priložnosti od tistih, ki to niso. Kljub temu, da se s tem, ko pomagajo svojim družbenikom, držijo svojo obljubo in delujejo v skladu z drugimi moralnimi praksami, odrekajo neposredni izpolnitvi preferenc, ki bi jih lahko uresničili, pa bodo zaradi svojih ugodnejših priložnosti v celoti gledano dosegali boljše rezultate od tistih, ki vselej maksimirajo pričakovano korist.

S tem ko moralo enačim z omejitvami, na katere bi pristali racionalni posamezniki pri njihovi izbiri pogojev medsebojne interakcije, se lotevam

racionalne rekonstrukcije. Ne izhajam iz tega, da smo se kdaj dejansko strinjali glede obstoječih praks in načel. Moje izhodišče ni, da bi vse obstoječe moralne prakse pridobile naš pristanek, če bi nas vprašali o njih. Ni nujno, da so vse obstoječe moralne prakse upravičljive; takšne morajo biti le tiste, ki smo se jih pripravljeno držati. V resnici ne izhajam niti iz tega, da morajo biti prakse, po katerih naj bi se prostovoljno ravnali, takšne, da bi si pridobile našo sedanjo privolitev. Moje izhodišče je, da so upravičljive tiste moralne prakse, ki bi si zagotovile našo privolitev *ex ante*, v ustrezni predmoralni situaciji. Gre za tiste prakse, s katerimi bi se strinjali, da tvorijo pogoje naše bodoče interakcije, če bi se, čeprav to ni mogoče, o teh pogojih odločali. Hipotetična privolitev tako prispeva preizkus upravičljivosti naših obstoječih moralnih praks.

IV.

O vsem tem si je mogoče zastaviti številna vprašanja, a na tem mestu bi rad obravnaval le eno. Trdil sem, da so moralne prakse, ki omejujejo prizadevanje vsakega posameznika, da bi maksimiral svojo korist, racionalne, če so lahko predmet soglasne privolitve *ex ante*. Toda da bi zavrnil Norca, moram poleg racionalnosti privolitve ubraniti tudi racionalnost delovanja v skladu z njo, obramba delovanja v skladu z njo pa bi utegnila zavzeti prostor, namenjen obravnavi privolitve tako, da bi se moral naslov mojega članka glasiti »Zakaj omejitev?«, ne pa »Zakaj kontraktarizem?«. Pripravljenost sprejeti nekatere omejitve neposrednega maksimiranja v izbirah in delovanju je racionalno zgolj in izključno, če takšna pripravljenost maksimira pričakovano korist. V čem je torej pomembnost dogovora in še posebej hipotetičnega dogovora? Zakaj je racionalno biti pripravljen sprejeti le omejitve, ki bi bile predmet vzajemne privolitve v ustrezni predmoralni situaciji, ne pa tistih, ki so vsebovane v naših obstoječih praksah? Gotovo je sprejetje slednjih to, kar posameznika naredi zaželenega v interakciji z drugimi. Kajti pri izbiri družbenikov, s katerimi bi bilo mogoče sodelovati, se pričakuje in upošteva ravnanje v skladu z obstoječo moralo.

Začel sem z izzivom morali – kako je mogoče, da je sprejetje njenih omejitev za nas racionalno? Morda je videti, kot da sem dokazal, da je sprejetje omejitev za nas nedvomno racionalno in da je racionalno ne glede na to, ali imamo omejitve za moralne ali ne. Morda je videti, da moj argument nima nič skupnega z moralo: pokazal naj bi, da je pripravljenost podrediti se vsakršnim omejitvam, ki so ne glede na njihovo naravo splošno sprejete in pričakovane, racionalna. Vendar to ni moje stališče.

Da bi pokazali na pomembnost soglasja za upravičevanje omejitev, si zamislimo obstoječo družbo, v kateri posamezniki bolj ali manj priznavajo predpisane prakse in delujejo v skladu z njimi; te prakse omejujejo njihove izbire v primerjavi z izbirami, kakršne bi imeli, če bi svoje želje, cilje in interese upoštevali le neposredno. Predpostavimo, da je pripravljenost na uskladitev s temi obstoječimi praksami *prima facie* ugodna, saj lahko posamezniki, ki na to niso pripravljeni, pričakujejo, da jim bodo družbeniki odrekli zaželene možnosti. Vendar same prakse ne temeljijo, ali vsaj ne potrebujejo utemeljitve v dogovoru. Tudi ni potrebno, da ustrezajo intuitivnemu merilu poštenosti ali nepristranskosti, lastnostma, ki ju lahko imamo za pomembni pri razpoznavanju praks prave morale. Čeprav o teh praksah morda lahko govorimo kot praksah, iz katerih sestoji morala omenjene družbe, jih ni potrebno obravnavati kot moralno upravičljive ali sprejemljive. Gre preprosto za prakse, ki omejujejo individualno ravnanje na način, ki je za vsakogar racionalno sprejemljiv.

Zdaj pa predpostavimo, da naši posamezniki kot racionalni maksimatorji tega, kar je zanje koristno, pričnejo razmišljati o praksah, ki konstituirajo njihovo moralo. Prakse bodo seveda vrednotili glede na njihovo koristnost zanje, vendar se bodo zavedali, da to počnejo tudi njihovi družbeniki. Vprašanje, ki mora pri tem vznikniti je: Zakaj ravno te prakse? Spoznali bodo namreč, da skupek obstoječih moralnih praks ni edini možen skupek omejevalnih praks, ki bi omogočal vzajemno koristne, optimalne izide. Spoznali bodo, da so možne tudi drugačne moralne ureditve. Na tej točki ne bo več dovolj reči, da lahko pravzaprav vsak pričakuje korist, če je pripravljen ravnati v skladu z obstoječimi praksami. Kajti posamezniki se ne bodo spraševali le: Ali ni zame koristneje, da moralo preprosto opustim in ne priznavam nobenih omejitev?, temveč tudi: Ali ni zame koristneje, da opustim le del obstoječih omejitev in sprejem nekatero druge? Ko se zastavi to vprašanje, se situacija spremeni in obstoječega moralnega reda ni potrebno vrednotiti le v odnosu do preprostega nespoštovanja, temveč tudi v odnosu do tega, kar bi lahko imenovali alternativna privolitev.

Da bi opravil to vrednotenje, bo vsak primerjal svoje obete v okviru obstoječih praks z obeti, ki naj bi se po njegovih predvidevanjih razvili iz vrste praks, za katere v zdajšnjih okoliščinah pričakuje, da se bodo oblikovale v pogajanjih z družbeniki. Če se bodo njegovi obeti med pogajanja izboljšali, bo imel realno, vendar ne nujno zadostno spodbudo, da zahteva spremembo obstoječega moralnega reda. Splošneje rečeno, če bi se obeti nekaterih posameznikov v vnovičnih pogajanjih izboljšali, se bo obstoječi moralni red izkazal za nestabilnega. Brez dvoma bodo tisti, katerih pričakovanja se bodo v vnovičnih pogajanjih poslabšala, imeli jasen razlog, da se uprejo in se skli-

cujejo na status quo. Vendar njihovo sklicevanje ne bo zelo uspešno, zlasti ne med tistimi posamezniki, ki ne nasedajo izumetničenim ideološkim premislekom, ampak se osredotočajo na individualno maksimiranje koristi. V realnem svetu sicer začnemo z danim skupkom moralnih praks kot omejitvijo našega h kar največji koristi usmerjenega ravnanja, toda po premisleku pridemo do ideje izboljššanega skupka praks, ki bi pridobil privolitev vseh. Ta izboljššan skupek je stabilen, kar obstoječa morala ni, in ta stabilnost bo kot taka tudi prepoznana.

Sposobnost refleksije vodi racionalne akterje od danega k dogovorjenemu, od obstoječih praks in načel, ki zahtevajo omejevanje, k tistim, ki bi bili deležni privolitve vsakega posameznika. Trdim, da ista sposobnost refleksije vodi od praks, glede katerih bi bilo mogoče doseči soglasje v obstoječih družbenih okoliščinah, k tistim praksam, ki bi bile deležne soglasja *ex ante*, predmoralnega in predružbenega. Tako kakor se *status quo* izkaže za nestabilnega, ko nasprotuje temu, kar bi prejelo privolitev, se tudi to, kar bi prejelo privolitev, izkaže za nestabilno, ko nasprotuje tistemu, kar bi bilo predmet privolitve v ustreznem predružbenem kontekstu. Kakor so namreč obstoječe prakse nujno videti poljubne, če se ne skladajo s tistim, v kar bi privolili racionalni posamezniki, je to, v kar bi takšni posamezniki privolili v obstoječih okoliščinah, nujno videti poljubno v primerjavi s tistim, v kar bi privolili v predružbenem stanju.

Velik del tega, v kar bi posameznik v obstoječih okoliščinah privolil, je odvisen od njegovih pogajalskih razmerij z družbeniki. A na njegov pogajalski položaj pomembno vplivajo obstoječe družbene institucije in s tem tudi splošno priznane moralne prakse, ki so vgrajene v te institucije. Čeprav bo dogovor prinesel tudi prakse, ki niso vsebovane v obstoječih družbenih institucijah, bo vseeno pod vplivom praks, ki niso rezultat racionalnega soglasja. To mora vzbuditi dvom glede racionalnosti dogovorjenih praks. Poljubnost obstoječih praks nujno omaja vsak dogovor, na katerega vplivajo. Čeprav je racionalni dogovor kot tak izvor stabilnosti, to stabilnost spodkopava poljubnost okoliščin, v katerih je sprejet. Da bi ubežali tej poljubnosti, se bodo racionalni posamezniki od dejanskega dogovora usmerili k hipotetičnemu in pri tem imeli v mislih tiste prakse, s katerimi bi se strinjali v izhodiščnem položaju, ki ga ne strukturirajo obstoječe institucije in vanje vgrajene prakse.

Vsebina hipotetičnega sporazuma je določena s sklicevanjem na enakovredno racionalnost posameznikov. Racionalni posamezniki bodo prostovoljno sprejeli sporazum le, če bodo menili, da je enako koristen za vsakogar med njimi. Gotovo bi vsak z veseljem privolil v dogovor, s katerim bi pridobil več kakor drugi. Ker pa nihče ne bo sprejel dogovora, za katerega bo menil, da je zanj manj ugoden, bodo akterji, katerih racionalnost je znana vsem

udeleženi, prepoznali jalovost postavljanja višjih ciljev in stremjenja, da bi jih dosegli, ter bodo zato zmanjšali svoje pogodbene stroške tako, da se bodo uskladili na točki enake pridobljene koristi. Kako obsežna bo pridobitev, določa dvoje. Prvič, gre za pridobitev, ki je notranja vsakemu dogovoru. V tem oziru pričakovanje enakih pridobitev zagotavlja postopkovna poštenost. Korak od obstoječih moralnih praks k praksam, ki so rezultat sklenjenega sporazuma, racionalne posameznike vodi v postopkovno pošteno situacijo, v kateri dogovorjene prakse vsak dojema kot prakse, ki so v okoliščinah, v katerih je bil dosežen dogovor, za vse enako racionalno sprejemljive. Toda tem okoliščinam je mogoče očitati poljubnost, saj so deloma rezultat pristajanja na omejujoče prakse, ki ne zagotavljajo izpolnitve pričakovanj o enakih pridobitvah in torej ne odražajo enake racionalnosti strank, ki nanje pristajajo. Da bi ta poljubni element nevtralizirali in da bi moralne prakse postale v celoti sprejemljive, jih je potrebno razumeti, kot da tvorijo možen izid hipotetičnega soglasja v okoliščinah neodvisnosti od družbenih institucij, ki niso v celoti sprejemljive. Enakost racionalnosti zahteva razmislek o notranjih postopkih in zunanjih okoliščinah.

Kakšna pa je praktična vrednost tega argumenta? Trditi, da že sama seznanjenost z njim ali njegovo sprejetje, vodita v zamenjavo obstoječih moralnih praks s tistimi, ki bi zavarovale predmoralno soglasje, je nesmisel. Kdor bi koristi obstoječega moralnega reda zavrgel preprosto zato, ker bi ugotovil, da mu ta prinaša več od tega, kar lahko pričakuje od povsem racionalnega sporazuma s svojimi družbeniki, bi ravnal iracionalno. Za vsakogar bi bilo iracionalno tudi, če bi odklonil ravnanje v skladu z obstoječim moralnim redom in s tem sprejel dolgotrajno izgubo koristi preprosto zato, ker bi ugotovil, da mu ravnanje v skladu z obstoječim moralnim redom nudi manj od tega, kar lahko pričakuje od povsem racionalnega dogovora. Vendar ta jasna spoznanja preoblikujejo ali morda prinesejo na dan naravo odnosov med posamezniki, ki jih vzdržujejo obstoječe omejitve, in sicer na način, ki omogoča, da nekatere izmed teh odnosov označimo kot prisilne. Ta jasna spoznanja odpravljajo lažno zavest in so rezultat procesa racionalne refleksije, ki posameznike privede do tega, kar je v moji teoriji analogno idealni govorni situaciji pri Jürgenju Habermasu.¹⁶ V odsotnosti argumenta, s katerim bi se tisti, ki so v odprtem dialogu pridobili več kakor enako, ubranili pred svojimi družbeniki, si lahko obetajo, da bodo svoj privilegiran položaj ohranili le, če jim uspe prisiliti njihove družbenike, da ga sprejmejo. To je seveda mogoče. A prisila ni dogovor in ni inherentno stabilna.

¹⁶ Cf. Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, str. 65 ssl.

Ključno vlogo pri povezovanju dogovora in ravnanja v skladu z njim ima stabilnost. Racionalni posamezniki, ki se zavedajo koristi omejevalnih praks, bodo iskali takšne, ki vabijo k stanovitnemu ravnanju v skladu z njimi. Ravnanje v skladu z dogovorom je stanovitno, če nastane na podlagi dogovora med posamezniki, od katerih vsak misli dvoje: da so zanj pogoji dogovora dovolj ugodni, da jih je racionalno sprejeti, in da niso tako ugodni za druge, da bi bilo zanje racionalno sprejeti pogoje, ki so zanje manj ugodni in bolj ugodni zanj. Dogovor, ki nudi vsem enako ugodne pogoje, tako bolje kakor kateri koli drugi dogovor vabi k stanovitnemu ravnanju v skladu z njim.

V.

Izhodiščno minimalno opredelitev morale sem dopolnil z zagovorom trditve, da morajo biti moralne prakse, ki naj od racionalnih posameznikov dosežejo stanovitno prostovoljno pristajanje nanje, predmet ustreznega hipotetičnega soglasja. Morala omeji naše izbire in dejanja. Še več: vtem ko odrazi enako racionalnost omejenih posameznikov, to stori nepristransko. Čeprav v svoji argumentaciji ne skušam pokazati, da zahteve kontraktaristične morale zadostijo Rawlsovemu preizkusu skladnosti z našimi premišljenimi sodbami v reflektivnem ravnovesju, bi bilo zavajajoče obravnavati racionalno sprejete omejitve neposrednega maksimiranja koristi kot moralo in ne kot njen nadomestek, če se njihova vsebina ne bi ujemala z našimi predteoretskimi moralnimi pogledi. Ujemanje je po mojem mnenju v nepristranskosti, ki jo zahteva hipotetični sporazum.

Utemeljitelna kriza morale je tako razrešena z razgrnitvijo racionalnosti našega ravnanja v skladu z vzajemno, racionalno privolitvijo v omejitve pri uresničevanju naših želja, ciljev in interesov. Čeprav je morali odtegnjena podlaga v objektivnih vrednotah oziroma objektivnem smotrnem redu in je soočena z bolj temeljnim načinom upravičevanja, preživi tako, da se vgradi v ta način. Moralni predurki imajo v pojasnjevanju ravnanja enak status in enako vlogo kakor drugi razlogi, ki jih racionalni odločevalec priznava. Kar pridobimo, je poenotena razlaga upravičenja, v kateri so akterjeve izbire in dejanja vrednoteni v odnosu do njegovih preferenc – do prizadevanj, ki tvorijo njegovo dojetje sebstva. Ker pa morala zavezuje akterja neodvisno od posebne vsebine njegovih preferenc, ima preskriptivno moč, ki ji jo podeljujejo tudi krščanska in kantovska stališča.

Z vključitvijo morale v deliberativno upravičenje prepoznavamo novo razsežnost akterjevega dojetja samega sebe. Kajti morala od posameznika

zahteva sposobnost, da se obveže, da vstopi v dogovor s svojimi družbeniki, neomajen v zavesti, da lahko in da bo izpeljal svoj del dogovora ne oziraje se na vse pomisleke, ki bi sicer upravičeno vplivali na njegove prihodnje odločitve. To pa je več kot le sposobnost, da svoje želje in interese združimo v koherentno celoto s svojimi prepričanji. Čeprav se mora ta sposobnost združevanja ukvarjati s preteklim in prihodnjim, je dosežena enotnost lahko omejena le na trajanje tiste sedanosti, v kateri posameznik presoja in se odloči. Ko pa se obvežemo, da bomo v prihodnje ravnali v skladu s tem, kar smo se dogovorili, moramo določiti nek skupek želja in prepričanj, ki se ga bomo v prihodnje držali. Jaz, ki privoli, in jaz, ki ravna v skladu z dogovorjenim, morata biti eno. Človek je zato »moral predvsem [...] postati *preračunljiv, pravilen, nujen*, tudi samemu sebi v svoji lastni predstavi, da bi nazadnje lahko, tako kot tisti, ki obljubi, jamčil *sebe kot prihodnost!*«¹⁷

Z razvojem »*pravice, do sklepanja obljub*«,¹⁸ smo mi, človeška bitja, našli kontraktarski branik pred propadom morale.

Prevedel Andrej Tomše

¹⁷ F. Nietzsche, *H genealogiji morale, op. cit.*, str. 245.

¹⁸ *Ibid.*, str. 244.

JAVNI UM, EVOLUCIJSKA ETIKA, PRIPISOVANJE MORALNEGA STATUSA

ELVIO BACCARINI*

1. Članek razpravlja o problemu pripisovanja moralnega statusa subjektom v javnih institucijah pluralistične družbe, natančneje: razpravlja o moralnem statusu nečloveških živali. Splošna rešitev je izpeljana iz zasnove kontraktualističnega predloga političnega liberalizma Johna Rawlsa. Zdi se, da v tem okviru obstaja samoumeven odgovor na vprašanje moralnega statusa. Namen je najti model politične družbe, v kateri bodo umni in racionalni posamezniki vzpostavili stabilno družbeno kooperacijo. Zdi se, da v tej luči nekatere lastnosti – če uporabimo Rawlsovo terminologijo: sposobnost biti umen in racionalen – zahtevajo zase vlogo jedra pripisovanja moralnega statusa. Kaj pomeni biti umen in racionalen? Prisluhnimo Rawlsu: »Osebe so v nekem temeljnem pomenu umne, ko so med enakimi pripravljene predlagati načela in standarde kot pošteno pogoje kooperacije in jih prostovoljno spoštovati, če jim je zagotovljeno, da bodo tako ravnali tudi drugi. [...] Umnost je element ideje družbe kot sistema pošteno kooperacije in to, da je za vse umno sprejeti njegove pošteno pogoje, je del njegove ideje vzajemnosti. Po našem mnenju umnih oseb ne motivira obče dobro kot tako, ampak si zaradi njih samih želijo družbeni svet, v katerem bodo lahko kot svobodni in enaki sodelovali z drugimi pod pogoji, ki jih vsi lahko sprejmejo. Vztrajajo pri tem, da mora biti vzajemnost v tem svetu zastavljena tako, da bo vsak imel koristi skupaj z drugimi. Racionalno se nanaša na poenotenega akterja, [...] ki je sposoben odločanja, ko si prizadeva za svoje posebne cilje in interese. Racionalno se nanaša na način, kako te cilje in interese uporabljamo in uveljavljamo, ter na to, kako jim dajemo prednost. Nanaša se tudi na izbiro sredstev.«¹

* Filozofski fakultet u Rijeci, Sveučilište u Rijeci, Omladinska 14, 51000 Rijeka, Hrvatska.

¹ Elvio Baccarini, »Public Reason, Evolutionary Ethics, Attribution of Moral

Opozarjam na element tega modela politične družbe, ki je pomemben za argumentacijo v tem članku in je vsebovan v definiciji umnosti, kot potrebne za politično kooperacijo, namreč na zahtevo po vzajemnosti.

Če govorimo o realnem svetu, kakršnega poznamo, so subjekti, ki ustrezajo temu opisu, človeška bitja z običajnimi človeškimi lastnostmi. Ta nedvomno zaslužijo neokrnjen moralni status. Kaj pa vrste ali subjekti, ki nimajo teh lastnosti? Mogoče je trditi, tako kakor to stori Rawls, da tudi ta zaslužijo moralno skrb. Rawls spregovori o tem, ko obravnava probleme razširitve, ki vključujejo razširitev pravičnosti, npr. na bodoče rodove, na človeška bitja, ki so začasno ali trajno brez lastnosti racionalnosti in umnosti, in na živali.² O tem, kako bi razširitev lahko opravili v omenjenih primerih, zvemo iz njegovih besed o ustreznem pristopu k vprašanju splava v liberalni družbi: »Poleg tega vzemimo, da vprašanje obravnavamo v okviru teh treh pomembnih političnih vrednot: dolžno spoštovanje človeškega življenja, urejena reprodukcija politične družbe v času, ki nekako vključuje družino, in končno enakost žensk kot enakih državljanek. [...] Verjamem, da bo vsako umno ravnovesje teh treh vrednot ženski dodelilo primerno pravico, da se odloči ali bo v prvih treh mesecih prekinila svojo nosečnost. Razlog za to je, da je v tej zgodnji fazi nosečnosti politična vrednota enakosti žensk najpomembnejša, in ta pravica je potrebna, da bi ji podelila vsebino in moč.«³

Nedvomno bi zapadli v zmotno, če bi to, kar Rawls tu pove, precenili kot trditev o splavu. To zanika sam Rawls in pravi, da je odlomek samo ponazoritev tega, kako bi ustrezen način razmišljanja lahko deloval v javni sferi. Nekatero argumentativno težnjo se vseeno zdijo pomembne. Ena od njih je Rawlsovo priznavanje, da je primerno pripisati moralno varstvo nekaterim bitjem, ki ne ustrezajo opisu aktualnih racionalnih in umnih bitij. V mislih ima človeške zarodke. Razširitev moralnega varstva (čeprav je to, kot lahko razberemo iz zaključka, v pričujočem argumentu le *prima facie*, ne pa nenadkriljivo) je opravljena v imenu sklicevanja na dve politični vrednoti: na vrednoto človeškega življenja in vrednoto urejene reprodukcije družbe. Skratka, Rawls prizna, da je v javni razpravi o normativnih premislekih primeren argument, ki trdi, da lahko – v luči vrednot, na katere se lahko neoporečno sklicujemo v javni razpravi – moralno varstvo ponudimo bitju brez racionalnih in umskih sposobnosti. Vendar – in to je druga točka, na katero kaže opozoriti – obstaja domneva (ki pa ni neovrgljiva), ki govori v prid

Status«; članek je objavljen prvič. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, str. 50.

² *Ibid.*, str. 20-22, 244-246.

³ *Ibid.*, str. 243.

razširitve varstva na bolj določne oblike človeškega življenja, kar je razvidno iz ene od političnih vrednot, ki jih obravnava Rawls, namreč iz dolžnega spoštovanja do človeškega življenja.

Rawls nakaže nekatere poteze razširitve, ki lahko zaobsežejo tudi varstvo živali. Takole zapiše: »Na tem mestu lahko omenimo številne politične vrednote: podpora našemu dobremu in dobremu bodočih rodov z ohranjanjem naravnega reda in tistih njegovih lastnosti, ki omogočajo življenje; gojenje živalskih in rastlinskih vrst za razvoj biološkega in medicinskega znanja, ki ga je mogoče uporabiti za zdravje ljudi; varstvo naravnih lepot, da bi omogočili javno rekreacijo in uživanje v globljem poznavanju sveta. Po mnenju mnogih daje sklicevanje na tovrstne vrednote umen odgovor na vprašanje statusa živali in preostale narave.«⁴ Vprašanje, ki se zdaj zastavlja, je: kako ugotoviti, na katere vrednote se je mogoče sklicevati v javni razpravi, in v skladu s tem, na katero vrsto bitij je mogoče razširiti moralno varstvo? Kot je razvidno iz njegove obravnave, Rawls nameni posebno skrb človeškim bitjem kot edinim, ki si zaslužijo neposreden moralni status. Varstvo, ki pripada nečloveškim živalim, je – to je razvidno iz prejšnjega citata – posredno in ni zelo obsežno. V nadaljevanju bom razpravljal o stališču, ki zavrača posebno skrb za človeško življenje in poskuša pridobiti odločilno podporo iz naravoslovnih premislekov. Zaradi argumentov, na katere se sklicuje ta predlog, predstavlja resen izziv Rawlsovemu pripisovanju pravic in moralnega statusa, saj uporabi vrsto moralne argumentacije, ki jo sam Rawls razglasi za legitimno.

Toda preden se lotimo teh premislekov, bom nekaj besed posvetil orisu modela politične družbe, za katerega se zavzemam v tem članku. Pri tem se bom navezal na nekatere osrednje rawlsovske koncepte. Razpravljal bom tudi o primernem modelu javnega argumentiranja znotraj javne sfere glede normativnih vprašanj, ki so povezana s tem modelom družbe. To bo pojasnilo, zakaj je izziv, o katerem bom razpravljal, v tem kontekstu pomemben.

Model družbe je model svobodnih in enakih posameznikov, ki svoje sposobnosti umevanja in razumevanja uporabljajo, da bi zavarovali svoje interese v stabilni družbeni kooperaciji. V njihovem interesu je oblikovanje

⁴ *Ibid.*, str. 245. O tem, ali je imel Rawls umnost in racionalnost za nujni ali za zadostni pogoj za pripis pravic, poteka razprava (cf. M. Rowlands: »Contractarianism and Animal Rights«, *Journal of Applied Philosophy*, 1997, str. 244). Res je, da Rawls nekje trdi, da gre za zadosten razlog (cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 505-6), in da nikjer izrecno ne trdi, da gre za nujen pogoj. Toda čeprav Rawls pušča odprto možnost, da nista nujna pogoja, govorijo vse njegove trditve o pripisovanju pravic o tem, da razen racionalnosti in umnosti ne vidi nobenih drugih neizpeljanih lastnosti, ki bi pripisovale pravice.

pravil za skupno življenje in utrditev le-teh. Naj terminologija, ki uporablja koncept »interes«, ne povzroča zmede: v središču so predvsem interesi, ki jih ima vsak posameznik glede varstva obeh omenjenih moči (racionalnosti in umnosti).

Kakšen je torej primeren model argumentacije glede javnih normativnih odločitev v takšni družbi, t. j. v družbi svobodnih in enakih subjektov? Tudi tu uporabljam Rawlsov pojem, namreč pojem javnega uma. Rawls pojasnjuje, da je »v demokratični družbi javni um enakopravnih državljanov, ki kot kolektivno telo izvajajo končno veljavno politično in prisilno moč drug nad drugim pri uveljavljanju zakonov in pri spreminjanju njihove ustave«. ⁵ Javni um se ujema z liberalnim načelom legitimnosti, saj morajo različne strani glede najpomembnejših ustavnih vprašanj v javnem forumu druga drugo pojasniti osnove svojega ravnanja na tak način, da lahko od drugih umno pričakujejo njihovo sprejetje, kolikor ne kršijo njihove svobode in enakosti. V skladu s tem pogojem javni um omejuje naravo primernih smernic raziskovanja, določa načine umevanja in kriterije pravil dokazovanja v javni politični razpravi. Še natančneje: v skladu s potrebo po spoštovanju liberalnega načela legitimnosti, javni um trdi, da se smejo ljudje v procesu upravičevanja v javni razpravi sklicevati na splošno sprejeta prepričanja, na oblike umevanja, ki jih je mogoče najti v zdravi pameti, in na ugotovitve znanosti, če te niso sporne. Skratka, Rawls trdi: »Kolikor je le mogoče, morajo imeti znanje in načini umevanja, na katerih temelji naše uveljavljanje načel pravičnosti in njihova uporaba v najpomembnejših ustavnih vprašanjih in temeljih pravičnosti, podlago v preprostih resnicah, ki jih sprejema širok krog ljudi, oziroma so državljansom splošno dostopne«. ⁶

Argumenti, ki jih bom navedel v nadaljevanju, se zdijo s stališča javnega uma posebno privlačni, saj si prizadevajo moralne odgovore utemeljiti na znanstvenih dognanjih, za katere domnevamo, da so nesporna.

2. To prizadevanje skuša James Rachels uresničiti z naslonitvijo na evlucijsko teorijo. Rachelsova teza je, da »Darwinova teorija spodkoplje tradicionalne vrednote, natančneje, spodkoplje tradicionalno idejo, da ima človeško življenje posebno enkratno vrednost«. ⁷ Poglejmo zdaj, kako Rachels razvije svoj argument. Idejo, da ima človeško življenje posebno, edinstveno vrednost, in da je nečloveško življenje sorazmerno malo vredno, so podprli predvsem na dva načina: a) z idejo, da je človek ustvarjen po božji podobi, in

⁵ J. Rawls, *Political Liberalism*, str. 214.

⁶ *Ibid.*, str. 225.

⁷ J. Rachel, *Created from Animals*, Oxford University Press, Oxford 1990, str. 4.

b) z idejo, da je človek edino racionalno bitje. Čeprav Darwinova teza ne implicira zgrešenosti tradicionalne morale (takšna ambicija bi pomenila padec v naturalistično zmoto), njeno osrednjo idejo spodnese tako, da odtegne to, kar jo podpira (s spodnašanjem ideje, da je človek ustvarjen po božji podobi, in tudi ideje, da je človek edino racionalno bitje).⁸ Posledica tega je, »da je človeško življenje v nekem pomenu razvrednoteno, vrednost, dodeljena ne-človeškim živalim, pa naraste«.⁹

Podmeni, da normativna razprava v okviru darvinističnega programa ne generira sporov, je mogoče nasprotovati. Drugi darvinistični predlogi se ne strinjajo z možnostjo obstoja darvinistične normativne teorije. Zdi se namreč, da dopuščajo obstoj darvinistične metaetike (ki pojasnjuje, zakaj postavljamo takšne normativne trditve, kakršne pač postavljamo), vendar ne dopuščajo obstoja darvinistične morale (ki bi opredelila resničnost oziroma pravilnost moralnih sodb).¹⁰ Sam obravnavam Rachelsovo domnevo kot dialektično legitimno. Oponenti, s katerimi se spopada v svojem delu, menijo, da obstajajo resnične oziroma veljavne moralne sodbe. Rachels želi dokazati, da za sprejem njihovega moralnega nauka ni dobrih razlogov. Ker so pomembni deskriptivni razlogi njihove moralne presoje zgrešeni, je verjetnejši drugačen moralni nauk. Če Rachelsovo domnevo omejimo na ta kontekst razpravljanja, je legitimna.

Sedaj pa nekaj besed, ki naj pojasnijo, kateri aspekti Rachelsove argumentacije, so najbolj zanimivi za ta članek. Argumentativna strategija, ki prednostni moralni status, pripisan ljudem, zavrne tako, da zanika edinstvenost človeške racionalnosti in opozori na oblike racionalnosti pri nečloveških živalih, je zanimiv, vendar sporen poudarek.¹¹ A kakorkoli že, za pričujoči članek ta strategija ni pomembna, saj se omejujem na razpravo v okviru kontraktualizma. Ta zahteva visoko stopnjo racionalnosti in umnosti, ki je

⁸ Za podrobnosti o tem, kako darvinizem nasprotuje krščanski veri in ideji človeškega dostojanstva, cf. tudi: G. Boniolo, *Il limite e il ribelle, Etica, naturalismo, darwinismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003, str. 30-70 in 109-122. Na str. 139-156 Boniolo potrди nasprotje med darvinizmom in krščanskim naukom, vendar se zdi, da pokaže na razlog zatrdjevanja moralne – resda naključne – edinstvenosti ljudi. Dejstvo je, pravi Boniolo, da samo ljudje kažejo spoznavno razvitost, potrebno za moralno vedenje, ki presega vedenje, določeno zgolj z družbenimi instinkti.

⁹ J. Rachels, *Created from Animals*, str. 5.

¹⁰ A. Rosenberg: *Darwinism in Moral Philosophy and Social Theory*, v: J. Hodge in G. Raddick (ur.), *The Cambridge companion to Darwin*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Giovanni Boniolo to pojasni s trditvijo, da darvinizem opisuje našo moralno sposobnost, t. j. sposobnost, da oblikujemo moralne sodbe, ne pa izvora posameznih moralnih sistemov. G. Boniolo, *Il limite e il ribelle*, str. 135-159.

¹¹ Cf. na primer: R. de Sousa, »Rational Animals«, *Croatian Journal of Philosophy*, 2004, str. 365–386.

nečloveške živali zagotovo nimajo. V tem okviru je osrednjega pomena drugi aspekt Rachelsove argumentacije, in sicer zanikanje esencializma.

Esencializem je stališče, ki trdi, da je za vsako vrsto značilno njeno posebno bistvo. Anzenbacher to stališče podpre s trditvijo, da »obstaja bistvena identiteta človeškosti, ki obsega zarodek, plod, novorojenca, odraslo človeško bitje, senilnega ostarelega in nezavestno človeško bitje, pri čemer je v tej bistveni identiteti človeškost načeloma in predvsem osebna.«¹² Ko gre za ljudi, je to bistvo med vsemi drugimi možnimi lastnostmi identificirano v posebno visoki ravni racionalnosti. Čeprav Anzenbacher priznava, da obstajajo človeška bitja, ki niso racionalna, je ta lastnost kljub temu del njihovega bistva in zato jim pripada vse moralno dostojanstvo, ki je z njim povezano. Rachels meni, da darvinizem zavrne esencializem. Zato ni podlage za zatiranje moralnega statusa kot vrstno določenega. Nasprotno, vsak posamezni subjekt ima svoj poseben moralni status, ki je odvisen od njegovih posebnih moralnih lastnosti. To je temelj Rachelsovega moralnega individualizma, ki je osnova za razpravo v tem članku.

Pojem, ki ima poseben pomen za zavrnitev vrstnih bistev, je zanikanje nespremenljivosti vrst. Kot zapiše Rachels: »Pred Darwinom, ko so vrste veljale za nespremenljive, so naturalisti verjeli, da pripadnost vrsti določa odgovor na vprašanje, ali imajo organizmi lastnosti, ki opredeljujejo bistvo vrste. [...] To bistvo je bilo nekaj realnega in neomajnega ter naravno določenega; sisteme klasifikacije, ki so jih ustvarili biologi, so imeli za natančne ali nenatančne glede na to, kako dobro so ustrezali nespremenljivemu redu narave. Evolucijska biologija prinaša povsem drugačen pogled. Darwin je trdil, da ni nespremenljivih bistev, obstaja le množstvo organizmov, ki so v nekaterih pogledih drug drugemu podobni, v drugih pa se razlikujejo.«¹³

Še več: te variacije so osrednji aspekt, ki je pomemben za darvinističnega naturalista. Omogočajo namreč naravno selekcijo. Kot trdi Rachels, ko navaja Darwina, so posamezniki združeni v vrste bolj ali manj samovoljno. Skratka, nauk je, da je to, kar z naturalističnega gledišča šteje, posameznik z njegovimi značilnimi lastnostmi. O tej posledici darvinizma se darvinisti v veliki večini strinjajo. Ronald de Sousa na primer pravi: »V luči Darwinovega naravnega izbora [...] vrste niso nespremenljive v času in je to, kar upoštevamo kot normo za določeno vrsto v določenem času, le stvar ustrezne statistike. Individualna variacija je temeljno dejstvo. [...] Če želimo spoznati naravo določenega posameznika, ne moremo še naprej na enak

¹² A. Anzenbacher, »Etika Petera Singera«, *Filozofska istraživanja*, 1995, str. 829.

¹³ J. Rachels, *Created from animals*, str. 195.

način uporabljati dokaze, ki jih pridobimo z opazovanjem drugih.«¹⁴ Alex Rosenberg je mnenja, da postopna evolucija prek naravnega izbora zahteva velike količine variacij znotraj vrst in med njimi. Zanj poskrbi predvsem genska rekombinacija v spolni reprodukciji potomstva. Rezultat je, da ni *bistvenih* (serij) fenotipov. Normalnih lastnosti članov posamezne vrste, glede na katere bi razlike in razhajanja lahko imeli za odstopanja, pomanjkljivosti in nenormalnosti ne tvorijo ne tipične ne povprečne ne srednje vrednosti nasledstvenih fenotipov.¹⁵ Po mnenju darvinistov bistva vrst ne moremo najti niti na osnovni genski ravni. Philip Kitcher spregovori o sodobnih razpravah o naravnih vrstah, ki pogosto domnevajo, da je esencializem mogoče oživiti. Najvidnejša predstavnik tega poskusa sta Kripke in Putnam. Toda oba svojo razpravo omeujeta na primere elementov in spojin, za kar, pripominja Kitcher, imata dobre razloge. Glede na ugotovitve neodarvinizma je namreč jasno, da je iskanje analogona mikrostrukturnih bistev obsojeno na neuspeh. Ni genetske ali kariotipske lastnosti, ki bi imele takšno vlogo, kakršno imajo pri elementih atomska števila.¹⁶

Tako smo pridobili pogled, ki pravi da ni nespremenljivih bistev, ampak le množstvo različnih organizmov, ki so si podobni v nekaterih in različni v nekaterih drugih lastnostih.¹⁷ Protiesencialistično stališče nedvoumno nasprotuje pogledu na človeško vrsto, ki bi imela vnaprej določen poseben biološki status, ki bi ji lahko podelil vnaprejšnji moralni status, takšen, da bi lahko določil trdno moralno razmejitev.

Zato Rachels predlaga zavrnitev nauka o posebnem moralnem dostojanstvu ljudi in njegovo nadomestitev z naukom, ki ga imenuje moralni individualizem. »Osnovna ideja je, da tega, kako moramo obravnavati posameznika, ne smemo določiti sklicujoč se na njegovo skupinsko pripadnost, temveč moramo upoštevati njegove posebne lastnosti. Če moramo A obravnavati

¹⁴ R. de Sousa, »Arguments from Nature«, v: D. Copp in D. Zimmerman (ur.), *Morality, Reason and Truth*, Rowman and Allanheld, Totowa 1985, str. 173.

¹⁵ A. Rosenberg, »The Biological Justification of Ethics: A Beast Case Scenario«, v: P. Thomson (ur.), *Issues in Evolutionary Ethics*, State University of New York, Albany 1995.

¹⁶ P. Kitcher, »Giving Darwin His Due«, v J. Hodge in G. Radick (ur.), *The Cambridge Companion to Darwin*, Cambridge University Press, 2003.

¹⁷ Stališče, ki sem ga predstavil, ni povsem nesporno. Še so avtorji, ki zatrjujejo možnost govora o bistvu vrst ali pa to vprašanje puščajo vsaj odprto. Sam bom za potrebe pričujoče razprave, tj., da bi ugotovil, kakšne so moralne posledice zanikanja esencializma, sprejel stališče, za katerega se zdi, da je med darvinisti prevladalo in ga sprejema tudi Rachels. Za novo formulacijo esencialističnega stališča cf.: S. Okasha, »Darwinian Methaphysics. Species and the Question of Essentialism«, *Synthese*, 2002, str. 191-213. Za nedavno obravnavo tega vprašanja glej D. Davies, »Atran's Unnatural Kinds«, *Croatian Journal of Philosophy*, 2005, str. 345-357.

drugače kakor B, moramo to upravičiti glede na individualne lastnosti A in B. Različnost njune obravnave ne moremo upravičiti z dokazovanjem, da je eden ali drugi član skupine, ki ima prednost.«¹⁸ Po Rachelsovem mnenju je ta moralni nauk naravno povezan z darvinizmom, saj v tem pogledu ni absolutnih razlik med pripadniki neke vrste in vsemi drugimi. »Kjer bi naj bili ostri prelomi med vrstami, naletimo na obilico podobnosti in razlik med posameznimi živalmi, pri čemer se lastnosti, ki so značilne za eno vrsto, prekrivajo z lastnostmi, ki so značilne za drugo. Kakor je dejal Darwin, obstajajo le razlike v stopnji – so le kompleksni vzorci podobnosti in razlik, ki so odsev skupnih prednikov, naključne variacije med posamezniki znotraj posamezne vrste.«¹⁹

Pomembna posledica pogleda, ki v središče postavlja individualne lastnosti, ne pa lastnosti vrste, ki ji pripadajo subjekti, je na primer, da moralnih lastnosti ni mogoče pripisati človeku, ker naj bi ta imel nekatere naravne lastnosti, in jih ne pripisati nečloveški živali z istimi lastnostmi. In obratno: nečloveški živali, ki nima nemoralnih lastnosti, zgolj zaradi tega umanjkanja ni mogoče odreči moralnih lastnosti, ne da bi iste moralne lastnosti odrekli tudi ustreznemu človeškemu bitju. »V tem primeru bo to, kar bo oskrbelo podlago za sodbe o tem, kako naj obravnavamo neko bitje, posebna lastnost bitja, ne pa njegova pripadnost vrsti.«²⁰ Zaradi tega postanejo moralna vrednotenja kompleksnejša kakor v tradicionalni morali. Ni posamezne lastnosti, od katere bi bile odvisne vse moralne razlike med različnimi vrstami, temveč obstajajo posamezne razlike, ki so pogoj pripisovanja posebnih moralnih razlik različnim posameznikom v zvezi s posebnimi skrbmi. Medtem ko lahko na primer upravičeno trdimo, da nečloveške živali ne morejo biti sprejete med univerzitetne študente, saj nimajo sposobnosti (višje razumske sposobnosti), ki so potrebne, da bi to postale, se moramo, da bi upravičili drugačne vrste različnih obravnav, sklicevati na druge lastnosti. Mučenja ljudi na primer ne zavračamo, ker bi imeli ljudje višje razumske sposobnosti, ampak zaradi tega, ker ljudje lahko trpijo. Toda če je to razlog za obsodbo mučenja ljudi, moramo ta razlog uporabiti za obsodbo vseh vrste mučenja – tudi če gre za živali. Enako nepomembno je, ali se je žival sposobna ukvarjati z matematiko, uživati v pretanjenosti glasbenega izražanja, pisati filozofske eseje, kakor je vse to povsem nepomembno za odpravo mučenja, ko gre za ljudi. »Pameten pristop se bo brez dvoma v vsakem primeru posebej

¹⁸ J. Rachels, *Created from Animals*, str. 174.

¹⁹ *Ibid.*.

²⁰ *Ibid.*, str. 175.

ukvarjal z različnimi oblikami obravnave in z lastnostmi, ki nas uvrstijo med tiste, ki smo do njih upravičeni.«²¹

Ta pogled zanika tudi omejene oblike specizma. Tako na primer zavrača stališče, ki trdi, da ljudi ne gre postavljati v prednostni položaj zgolj zato, ker so ljudje, temveč morajo biti prednosti deležni zaradi posebnih lastnosti, ki jih imajo samo ljudje. Eden najpogostejših načinov izražanja tega stališča je sklicevanje na lastnosti racionalnosti in avtonomije: ljudje sodijo v posebno moralno kategorijo, ker so edina racionalna in avtonomna bitja; so edina bitja, ki lahko svoja dejanja uravnavajo glede na to, kar menijo, da bi moralo biti storjeno. Dosedanja razprava je pokazala, kako je to mogoče zavrniti: prvič, ne obstaja nikakršna lastnost, ki bi moralni status pripisovala po načelu vse ali nič; drugič, mogoče je, da omenjene lastnosti ne pripadajo vsakemu članu vrste. Po Rachelsovem mnenju nimamo razlogov, da bi za te posameznike uporabili iste moralne kriterije, ki smo jih uporabili za bitja (druga človeška bitja), ki so racionalna in avtonomna.

Argument, ki je najbolj neposredno povezan s tem, kar je v tem članku v središču pozornosti, trdi, da sodijo ljudje v posebno kategorijo zaradi tega, ker so edini, ki lahko sodelujejo v dogovarjanjih, od katerih je odvisna pravičnost. Gre za argument, ki je najbolj neposredno povezan z našim sedanjim vprašanjem, namreč z ugotavljanjem posledic evolucijske teorije za pripis moralnega statusa v okvirih javnega uma, saj se zdi, da je naravno povezan z kontraktualističnim modelom argumentacije. V začetku članka sem o Rawlsovem argumentu že spregovoril. Povezan je z idejo, da izvira utemeljitev pravičnosti iz tega, da ljudje živijo skupaj v družbi in sodelujejo za svoje dobro. Tako med njimi nastajajo odnosi, iz katerih so neljudje (vsaj tisti, ki jih poznamo v realnem svetu) izključeni. V ozadju tega argumenta je ideja vzajemnosti: zavezani smo spoštovati pravice druge osebe, če je ta oseba pripravljena spoštovati pravice prve osebe. Na začetku članka sem na kratko nakazal nekatere lastnosti tega koncepta. Da bi spomin na argument osvežili, si ga ponovno oglejmo, tokrat s citatom iz *A Theory of Justice*, Rawlsovega zgodnejšega dela. »Moralne osebe odlikujejo dve lastnosti: prvič, sposobne so imeti (in domnevamo, da imajo) pojmovanje njihovega dobrega (ki ga izrazi racionalen življenjski načrt); drugič, sposobne so imeti (in domnevamo, da pridobivajo) čut za pravičnost, normalno dejavno željo, da vsaj do neke najmanjše stopnje uporabljajo načela pravičnosti in ravnajo v skladu z njimi. [...] Lastnosti ljudi v izhodiščnem položaju uporabljamo, da bi določili vrsto bitij, na katera se ta načela nanašajo. Tako dolgujemo enako pravičnost tistim, ki so sposobni delovati in ravnati v skladu z javnim

²¹ *Ibid.*, str. 179.

razumevanjem izhodiščnega položaja.«²² Videti je, da so nečloveške živali izključene. »Domnevati je, da to izključuje živali; nedvomno uživajo neko varstvo, vendar njihov status ni status človeških bitij.«²³ Poprej smo se že seznanili z omejitvami varstva živali.

Rachels meni, da ta način argumentiranja ni dober. Poglavitni problem je ponovno v tem, da vsi ljudje nimajo omenjenih lastnosti, vendar, dodaja Rachels, tem ljudem kljub temu dodeljujemo pravice in imamo o tem zelo trdne intuicije. Menimo namreč, da imajo tudi ljudje, ki v tej vzajemnostni shemi niso sposobni sodelovati, pravico, da niso mučeni. To dokazuje, da vzajemnostna shema v resnici ni dojeta kot veljavna podlaga za pripisovanje pravic. Pravice varujejo nekatere posameznike, ki niso sposobni sodelovati v njej. Kot smo spoznali, je to pripravljen priznati tudi Rawls, ko spregovori o vprašanju razširitve. Toda tu vznikne težava. Rachels lahko trdi, da ni razloga, za diskriminatorno uporabo razširitve, ki bi prednost dala le ljudem. Zaradi zahtev koherentnosti mora razširitev doseči tudi nečloveške živali.

Ta sklep lahko zavrnilo, samo če vse ljudi vnaprej vključimo v drugačno kategorijo kakor vse nečloveške živali. Toda to možnost je Rachels že zavrnil. Po njegovem mnenju je nasledek darvinizma, da so ljudje hkrati podobni in različni od drugih nečloveških živali. Kolikor se od njih razlikujejo, zaslužijo drugačno obravnavo, kolikor so jim podobni, pa podobno. Mogoče je ustvariti moralno hierarhijo glede na razlike v bogastvu življenja različnih posameznikov, vendar mora ta hierarhija zadevati posameznike, ne pa vrst. Poleg tega ta hierarhija zavrne nekatera vedenja do nečloveških živali, ki so običajno dojeta kot sprejemljiva. Čeprav bo hierarhija morda upravičila prednost življenja nekega bitja (človeka z normalno razvitimi sposobnostmi) pred življenjem nekega drugega bitja (nečloveške živali), moramo, ko smo v dilemi, katero življenje rešiti, obsoditi nekatera tradicionalno tolerirana obnašanja, na primer, trdi Rachels, »ubijanje 'višjih sesalcev' za hrano, uporabo njihovih kož za okrasna oblačila, ali v športne namene.«²⁴

Rachels je prepričan, da to velja tudi za nekatere druge agresivne oblike vedenja do živali, na primer za mučenje, ki so mu živali podvržene iz nepomembnih razlogov (na primer zaradi izdelave dišav),²⁵ ali za zadovoljevanje človeških interesov, ki jih je mogoče zadovoljiti drugače (na primer prehranjevanje z mesom). To argumentacijo uporabi tudi za obsodbo eksperimentov na živalih. Ta praksa je problematična zaradi dileme, pred katero se vča-

²² J. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 505.

²³ *Ibid.*.

²⁴ J. Rachels, *Created from Animals*, str. 209.

²⁵ *Ibid.*, str. 210-211.

sih najdemo, na primer glede uporabe rezus opic za študij psihopatologij. Ti primeri so zlasti problematični zaradi logične pasti, v katero se zapletajo: živali se bodisi razlikujejo od ljudi in je zato njihova žrtev zaman; bodisi so jim podobne in v tem primeru njihova uporaba ni moralno sprejemljiva, saj legitimnosti dejanja, ki ima za predmet človeško bitje, ni koherentno zanikati zaradi lastnosti tega bitja, in hkrati zatrjevati legitimnost enakega dejanja, ko gre za bitje s podobno lastnostjo, kakor jo ima omenjeno človeško bitje.

S stališča Rachelsovega moralnega pogleda, so vse te prakse obsojanja vredne, saj so nezdržljive celo z idejo moralne hierarhije. Razlog te nezdržljivosti je, da dopuščanje, da nekdo stori vso mogočo škodo drugemu bitju celo zaradi nepomembnih razlogov, pomeni odrekanje vsakršne vrednosti temu drugemu bitju. Natanko to je Rachels skušal prikazati kot nelegitimno splošno pravilo obnašanja do nečloveških živali.

3. Vrnimo se sedaj k Rawlsovi obravnavi kriterija javnega uma za pripis moralnih pravic. Naše izhodišče je Rachelsov ugovor strategiji pripisa pravic, po kateri so racionalnim in umnim subjektom privilegiji dodeljeni na osnovi intuicije, ki zavrača, da so nosilci pravic lahko le subjekti, sposobni sodelovati v vzajemnostni shemi. Rachels trdi, da je varovanje pravic nečloveških bitij, ki niso ne racionalna, ne umna, normalna praksa. Če bi šlo za človeška bitja z zelo zmanjšanimi umskimi sposobnostmi, bi bilo na primer njihovo mučenje zgolj za zabavo, ali uporaba njihovih teles za poskuse, ki bi bili lahko uporabni za druge posameznike, brez dvoma prepovedano, tudi če bi bili ti drugi posamezniki racionalne in umne osebe. Toda po neuspelem poskusu esencializma ni videti načina (morda je bolje reči, da ni videti načina, ki ne bi bil *ad hoc*) za razširitev teh pravic na vsa človeška bitja in to po Rachelsovem mnenju zelo jasno kaže na neadekvatnost rawlsovske strategije pripisovanja pravic.

Obravnaval bom tri možne reakcije rawlsovske strategije na Rachelsove ugovore. Prva brani Rawlsov kontraktualistični pristop, v katerem so po Rawlsu primarni nosilci pravic racionalni in umni subjekti, moralni status je razširjen tudi na druga človeška bitja, nečloveška bitja pa so zavarovana le zelo posredno. Drugi pristop ohrani Rawlsov kontraktualizem, vendar zavrne prednostni status, pripisan racionalnim in umnim bitjem, z njim vred pa tudi omejitve razširitve pravic le na človeška bitja. Tretja strategija kontraktualistični pristop v celoti zavrne.

Začel bom z obravnavo kontraktualističnega predloga, ki skuša pokazati, da ta model konstrukcije načel, na katerih temeljijo pravice, racionalnim in umnim subjektom ne podeli nobenih prednosti. Marc Rowlands opozori na nekatere razloge, zaradi katerih bi lahko mislili, da je ustrezna

interpretacija Rawlsovega predloga naklonjena pripisu pravic subjektom, ki niso racionalni in umni. Njegovo izhodišče je osnovna podmena Rawlsove konstrukcije definicije načel pravičnosti. Kot pravi Rawls, posameznik, ki ne stori ničesar, da bi si prislužil posest premoženja, do tega premoženja ni moralno upravičen in posledično ni moralno upravičen niti do nobenih koristi, pridobljenih s posedovanjem tega premoženja. Za Rawlsa je to podlaga za trjevanja nezaslužnosti ekonomskih in družbenih neenakosti, če so rezultat tega, da se je nekdo rodil v določen družbeni položaj. Rawls zavzame enako stališče tudi do razdelitve naravnih talentov in sposobnosti. To je razlog zaradi katerega je njegov postopek konstrukcije zgrajen tako, da izključi pripis pravic, ki bi odražal te nezaslužene lastnosti. Toda racionalnost in umnost sta po Rowlandsovem mnenju prav tako nezasluženi lastnosti in »zato bi bilo omejevanje prejemnikov pogodbeno dogovorjenega varstva na racionalne akterje v nasprotju z intuitivnim argumentom o enakosti«. ²⁶ Postopek konstrukcije načel pravičnosti mora biti zgrajen tako, trdi Rowlands, da bo razdelitev varstva načel pravičnosti izključevala upoštevanje posedovanja racionalnosti in umnosti.

Je Rowlandsov argument uspešen? Mislím, da ni. Intuicija, da nezaslužene lastnosti ne smejo služiti kot podlaga pripisovanja nadaljnjih ugodnosti, je omejena in ta meja je prav posest racionalnosti in umnosti. Celoten kontraktualistični model je zgrajen, da bi zagotovil stabilno družbeno sodelovanje. Da bi dosegel ta cilj, mora zagotoviti neki egalitaren okvir med racionalnimi in umnimi subjekti, t. j. med subjekti kontraktualističnega procesa. To je razlog, zaradi katerega morajo biti nezaslužene lastnosti izključene iz konstrukcije procesa dodeljevanja pravic. Toda ni razloga, da bi kot relevantni lastnosti za pripis pravic izključili racionalnost in umnost, saj sta ti dve lastnosti realen začetek procesa.

Vprašati se je mogoče tudi, zakaj sta ti dve lastnosti izhodišče pripisovanja pravic. Po Rawlsovem mnenju zato, ker je ideal državljanov kot svobodnih in enakih na podlagi racionalnosti in umnosti točka prekrivajočega se soglasja v zahodni politični civilizaciji. S to utemeljitvijo nisem zelo zadovoljen in sam dajem prednost bolj hobbessovski naravnemu pogledu. Vendar z obravnavo tega vprašanja na tem mestu ne bom nadaljeval. Rowlands je očital Rawlsu – ali temu, kar Rowlands meni, da je interpretacija Rawlsa – da je nenaklonjen nečloveškim živalim, natančneje, da je pripis pravic v skladu z diskriminatornima lastnostma racionalnosti in umnosti neskladna z egalitaristično podmeno njegovega predloga. Moj tukajšnji namen je bil le pokazati, da je pri Rawlsu na delu še bolj temeljna podmena, ki pokaže,

²⁶ M. Rowlands, »Contractarianism and Animal Rights«, str. 242.

zakaj sta racionalnost in umnost kot edini nezasluženi razlikovalni lastnosti dopuščeni v definiciji načel pravičnosti. V nadaljnjo razpravo o tem, ali je ta bolj temeljna podmena upravičena, se ne bom spustil. Svoj odgovor bom omejil na to, kar je Rowlandsov glavni poudarek, namreč, da zahteve koherentnosti od Rawlsa in rawlsovcev zahtevajo, da se izognejo diskriminaciji na podlagi racionalnosti in umnosti.

In zdaj nekaj besed o odgovoru, ki v celoti zavrača kontraktualistični model. Ta odgovor priznava, da je prednost, pripisana racionalnim in umnim subjektom, skladna s kontraktualizmom. Vendar to naredi za nesprejemljiv celoten pristop. Ta pogled zelo jasno in udarno zastopa Alasdair Norcross. »Največ, do česar kar lahko takšna trditev pride, je hipotetični imperativ, ki ima obliko 'da bi spodbudili blaginjo ljudi ravnajmo z živalmi in ljudmi na naslednji način'. Tudi če vsebina takšnega imperativa vključuje poziv proti povzročanju trpljenja živalim, takšni pozivi ne bodo imeli statusa temeljnih moralnih pravil. [...] Če in kolikor morala za nas ni zgolj človeška stvaritev, priprava, katere edini namen je, da zagotovi sodelovanje med ljudmi in na ta način spodbuja njihovo blaginjo, imamo močne razloge za zavrnitev *statusa quo* živalim«. ²⁷

Z Norcrossom se strinjam, da je argument zgolj pogojen. Vendar je problem, s katerim se mora Norcross spopasti, razlaga in upravičenje alternativnega pogleda, ki bi upošteval zahteve javnega uma kot nujnega pogoja za spoštovanje vsakega državljana kot svobodnega in enakega, kolikor se te zahteve nanašajo na vprašanje soglasja kot podlage stabilne družbe. Norcrossov pristop se izpostavlja tveganju. Lahko bi se izkazalo, da je njegovo stališče oprto na neki celovit pogled, ki bil zelo sporen in nezmožen postati podlaga soglasju ter družbeni in politični stabilnosti. Dejansko se v tej razpravi Norcross, podobno kakor Rachels, ne sklicuje neposredno na nikakršen celovit pogled, ampak le na splošno razširjene intuicije, ki naj bi porazile konkurenčni predlog. Čeprav ostaja odprto, ali lahko to sklicevanje na intuicije samo na sebi služi kot podlaga političnemu sistemu, ali pa morajo kritiki kontraktualističnega pristopa ponuditi teorijo, ki je sposobna podpreti te intuicije, je to sklicevanje na intuicije nedvomno izziv za kontraktualistični predlog, ki mora najti odgovor nanj. Če tega ne naredi, je malo verjetno, da bi kontraktualistični model lahko uporabili kot podlago konsenza in socialne stabilnosti.

Vračam se k vprašanju, ki sem ga postavil v žarišče, namreč k vpraša-

²⁷ A. Norcross, »Three Approaches to the Ethical Status of Animals«, *The Maguire Centre for Ethics and Public Responsibility*, Occasional Lecture Center, 2000, www.smu.edu/ethics_center/articles/norcross.htm

nju, ali kontraktualistični predlog, kljub svojemu dodeljevanju privilegijev racionalnim in umnim bitjem, lahko najde mesto za varstvo človeških bitij z zmanjšano racionalnostjo in umnostjo, in tako zadovoljivo odgovori splošno sprejeti intuiciji, ki je pogosto omenjena kot ugovor proti tovrstni argumentaciji.

Racionalne in umne osebe imajo razloge za odobritev javnega varstva tudi ljudem, ki sami niso racionalni in umni. Prvi je, da se lahko vsakomur pripeti, da se ponesreči, zboli itn. in na ta način postane žrtev takšnega stanja. Zato se zdi racionalno to stanje zavarovati z močjo pravic. Ta previdnostna strategija se popolnoma ujema z Rawlsovim pogledom na načela pravičnosti, saj je zelo dovzetna za odpravo možnih posledic smole. Obstaja tudi razlog za varstvo subjektov, ki še niso racionalna in umna bitja, t. j. neodraslih ljudi. Razlog se naslanja na interes za reprodukcijo družbe.

Lahko si zamislimo tudi poskus oblikovanja tretjega razloga. Ljudje z zmanjšanimi umskimi sposobnostmi so kljub temu zelo bližnja bitja faktičnim in dejanskim predstavnikom kategorije racionalnih in umnih oseb, ki – kolikor vemo – obsegajo le človeška bitja z normalno razvitimi sposobnostmi. Predlog meni, da obstajajo močni razlogi za trditev, da je spoštljivost do teh bitij, ki so tako blizu paradigmatiskim in primarnim nosilcem pravic, potrebna kot javna vrlina, ki je v tesni zvezi z vzgojo naše moralne občutljivosti.

Rachels lahko na tem mestu pripomni, da so nam, primarnim nosilcem pravic, podobna tudi nečloveška bitja in da so te podobnosti vsaj tako ali še bolj pomembne kakor podobnosti, povezane s pripadnostjo vrsti (kar je po mnenju darvinistov mogoče brez težav dokazati). Te podobnosti so: sposobnost trpeti in pri nekaterih živalih, na primer rezus opicah, tudi podobnosti, ki so povezane s posedovanjem nekaterih oblik inteligence in družbenih nagonov. Od tod je mogoče izpeljati kantovski argument za moralno skrb, ki zadeva naše ravnanje z živalmi, t. j. argument, ki spoštovanje živali utemeljuje kot način vzgajanja naše moralne občutljivosti. Vendar v sprejemljivost tega argumenta nisem prepričan. Ponujenih je bilo nekaj razlogov za dvom vanj. Kot zapiše Robert Nozick: »Če je na sebi povsem v redu, da živalim iz kakršnegakoli razloga storimo karkoli, ni jasno – pod pogojem, da oseba pozna ostro ločnico med živalmi in osebami in jo ima v mislih, ko deluje –, zakaj bi ubijanje živali prispevalo k njeni posurovitvi in povečalo verjetnost, da bo škodovala oziroma ubila osebe?«²⁸ Podobno je mogoče trditi tudi za neracionalna in brezumna človeška bitja. Zato se zdi, da argument o vzgoji ne ponudi dobre podpore varstvu nobene vrste neracionalnih človeških bitij.

Toda če sta prva dva razloga veljavna, imamo razlago za intuicijo, na

²⁸ R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974, str. 36.

katero se opira Rachels, in ta razlaga podpira privilegij, ki ga kontraktualistični model pripíše ljudem. Kljub temu ostaja vtis, da v tej predstavitvi nekaj manjka, in sicer kriterij za pripis posebnih pravic in za oblikovanje posebnih javnih odločitev. Dosedanja razprava se je osredotočala na splošno skrb za bitja, ki si zaslužijo varstvo pravic. Toda glede vprašanj o tem, katere pravice jim moramo pripisati, potrebujemo določnejše odgovore. Čeprav posredno, lahko način odgovarjanja na to vprašanje odpre vrata rešitvi, podobni tisti, ki jo predlaga Rachels. Morda drži, da so sprva pravice pripisane le racionalnim in umnim bitjem. Toda možno je, da bomo na manj abstraktni ravni morali sprejeti bolj vključujočo moralno skrb. Oglejmo si, kako bi takšna razprava potekala.

V Rachelsovem nauku moralnega individualizma je strategija pripisovanja posebnih pravic jasna. Tvori jo sklicevanje na nekatere lastnosti, ki imajo za posledico podeljevanje moralnega statusa, kar ustvarja prostor za univerzalizacijo, ki vodi do podeljevanja moralnega statusa živalim. Tudi v kontraktualističnem modelu morajo obstajati neki kriteriji za pripis pravic. Prav gotovo ne zadostuje, da se subjekt z lastnostmi, ki mu omogočajo, da sodeluje v pogajalskem procesu, skliče na poljubno željo, da bi s tem to svojo željo že zavaroval kot pravico. Subjekti pogosto izrekajo zahteve, ki jih drugi ne prepoznajo kot legitimne, in morajo v nadaljevanju ponuditi razloge v njihovo podporo. Poleg tega lahko zahteve nasprotujejo drugim zahtevam. Nekdo lahko zahteva pravico, da v svojem stanovanju vsako noč priredi zabavo, nekdo drug pa zahteva mir v svojem stanovanju, da bi ponoči lahko spal. V podporo zahteve je potemtakem potrebno ponuditi razloge.

Ena pot vodi do Rachelsovega moralnega individualizma. Tvori jo podpora zahtevi, ki se opira na domnevno vrednoto, vsebovano v njej. Nekdo lahko zahteva varstvo pred ponižanjem ali mučenjem tako, da opozori na normativno privlačnost varstva pred tema dvema vrstama oškodovanja. Trdimo lahko: »Zahtevam varstvo pred ponižanjem in mučenjem, ker je v njiju nekaj normativno odvratnega, kar sproža potrebo po varstvu posameznikov pred njima.« Kontraktualističnemu modelu to odpira vrata do izidov, ki so podobni izidom, za katere si prizadeva Rachelsov moralni individualizem, saj moramo razlog razširiti na vse subjekte, ki izkažejo zadevno lastnost. Če lahko zaradi mučenja trpi nečloveška žival, moramo tudi to nečloveško žival zaščititi pred mučenjem.

Menim, da ta pot ni posebno dobra. Razlog za to mnenje je, da se lahko različni subjekti opirajo na različne moralne skrbi, oziroma jih podpirajo. Tako lahko vzniknejo težave z moralno pomembnostjo bolečine. Ta lahko upraviči na primer zahtevo po samomoru z zdravnikovo pomočjo, pravico do paliativne nege ali pravico do socialne pomoči. Za druge bolečina ni tako pomembna.

Opozoriti kaže, da je nesoglasje pomembno, saj je model upravičenja medsebojno pogajanje. Najti je potrebno takšen kriterij, ki ga drugi subjekti ne bodo umno zavrnil. Spomniti se moramo, kaj je kriterij umnosti. Namen razpravljanja v tem članku je najti odgovore glede utemeljevanja političnih družb, ki slonijo na načelu vzajemnosti. V tem kontekstu umnost pomeni oblikovanje razlogov, ki jih sprejmemo, ker vemo, da jih drugi subjekt ne more zavrniti, saj jih zahteva tudi zase. Kot sem že dejal, bolečina ni nujno takšne vrste premislek. Čeprav gre za pomemben premislek, za nekatere morda ni zelo pomembna. Po mojem mnenju Rawls opozori na boljši premislek, namreč na varstvo in poglobljanje obeh moralnih moči (umnosti in racionalnosti) kot primeren kriterij normativnih odločitev v javni sferi. Gre za splošen premislek, ki ga mora sprejeti vsaka racionalna in umna oseba, premislek, v katerem so lahko vsebovani številni drugi premisleki, ki jih imamo običajno za pomembne v moralnem argumentiranju. Po mnenju mnogih je huda bolečina v nasprotju z varstvom in poglobljanjem obeh moralnih moči. Podobno lahko trdimo za ponižanje, trpljenje in druga oškodovanja. Te subjekte je potrebno zavarovati pred bolečino, trpljenjem in ponižanjem. Toda univerzalizacija je omejena na sfero racionalnih in umnih subjektov. Lastnost, ki podeljuje moralni status, je posedovanje obeh moralnih moči, t. j. racionalnosti in umnosti, v obliki, ki jo zahteva Rawls. Vsi drugi premisleki so izpeljani iz tega.

Rachels lahko oporeka tudi s sklicevanjem na ugovor, da je argumentacijski model, ki sem ga predstavil, pretesno povezan s kontraktualistično metaforo eksplicitnega pogajanja. V realnem svetu se stvari odvijajo drugače, drugačna je tudi utemeljitev moralnih norm. Večinoma je potrebna le tiha, neizrečena privolitev.

Tu je mogoče uporabiti premisleke, ki jih je v nekem drugem teoretskem kontekstu razvila Christine Korsgaard. Čeprav je po njenem mnenju nesmiselno reči, da imajo lahko živali obveznosti do nas, ni nesmiselno reči, da jim lahko obveznosti naložimo. To ponazori z zgledom: »Vaš pes ovohava drugega psa in vi nočete, da to počne. Zato ga pokličete. [...] Njegov odpor je jasno viden, vendar vseeno pride. Kaj se je torej zgodilo? Ni hotel priti in vi ga niste dobesedno prisilili, na primer tako, da bi potegnili za vrstico. Vseeno je prišel. Ali ne gre za obveznost? Ali ni zato, ker ste zanj zakon, storil nekaj, kar ni hotel storiti? Morda boste ugovarjali in rekli, da ne gre za obveznost ampak za dominacijo. [...] Tako so stvari videti za zunanji pogled, z zornega kota živali pa je drugače. Z [...] gledišča živali imata pritisk in dominacija obliko, formo. In ta forma je forma normativnosti – je forma zakona.«²⁹

²⁹ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, str. 157.

Dejansko moramo priznati, da med nečloveškimi živalmi in ljudmi lahko nastanejo neke oblike normativnih odnosov, za katere je mogoče reči, da v njih nečloveške živali tiho sprejemajo normativne odnose z ljudmi, t. j. sprejemajo, da jih ljudje obvežejo. Sam sem mnenja, da to še ne zadostuje, da bi jim v kontraktualističnem modelu priznali status primarnih nosilcev pravic. Pri pripisovanju pravic v kontraktualističnem modelu gre za dogovor med enakimi, t. j. med subjekti, ki lahko zahtevajo in pripisujejo pravice. »Drugi« je normativno pomemben, ker je lahko vir zahteve. Za nečloveške živali v Korsgaardinem zgledu to seveda ne velja. Nečloveška žival v njem je sposobna le tega, da jo obvežemo.

Izid te razprave je, da obstaja domneva za privilegiran status umnih in racionalnih ljudi kot primarnih lastnikov pravic. Pravice so nato razširjene tudi na druga človeška bitja. Ali to pomeni, da lahko ljudje storijo živalim, kar hočejo? Obstaja pomembna interpretacija tega vprašanja, ki na to vprašanje odgovarja negativno. Če se vprašujemo, ali ima katerokoli človeško bitje (z neokrnjenim moralnim statusom) temeljno pravico, da živalim stori karkoli hoče, je odgovor negativen. Iz argumentacije, ki sem jo prikazal, sledi, da je pravica pridobljena samo, če je povezana z varstvom in poglobljanjem obeh moralnih moči. Samoumevno je, da nesmiselne okrutnosti ne sodijo mednje. Vprašanje postane bolj zapleteno, ko razpravljamo o zadajanju bolečine iz razlogov, ki so v zvezi s temeljnimi potrebami in s temeljnimi interesi. Zdravje je eden od teh možnih aspektov, vrednih premisleka. Mogoče se je sklicevati na pravico do opravljanja raziskav na živalih, če je to potrebno za zadovoljevanje zdravstvenih interesov človeških bitij. Toda tudi v tem primeru, situacija ni enostavna, saj mora biti upravičenje resno in dobro utemeljeno. Če, denimo, obstajajo pomembni razlogi za dvom o koristnosti izidov, ki naj bi jih pridobili s temi eksperimenti, bi bilo njihovo izvajanje prepovedano. Potrebno je prikazati natančno razlago stroškov in koristi. Hugh LaFollette in Niall Shanks na primer pokažeta, katere elemente moramo upoštevati. Za naše razpravljanje so najpomembnejši element dejanske koristi za ljudi (o katerih LaFollette in Shanks razpravljata v soju statističnih kazalcev in tudi splošnejšega teoretskega argumenta – zanikanja biološkega izolacionizma, t. j. teze, ki ne priznava, da se višje umske funkcije odražajo in povzročajo druge psihološke razlike v organizmih –, ki preprečuje uporabo nečloveških živali, da bi razvijali vednost o ljudeh).³⁰

Sklenimo. Jasno je, da v Rawlsovemu modelu argumentacije, ki sloni na javnem umu, ni prostora za zahtevo, ki bi nečloveškim živalim pripisala pra-

³⁰ H. LaFollette, N. Shanks, »Utilizing Animals«, *Journal of Applied Philosophy*, 1995, str. 13-25; »The Origin of Speciesism«, *Philosophy*, 1996, str. 41-60.

vice na ravni temeljnih ustavnih določil. Ohranjen pa je prostor za omejitve dopustnega obnašanja do nečloveških živali. Kot trdi Rawls, o vseh vprašanjih ni mogoče sprejeti odločitev na najbolj temeljni ravni razpravljanja o pravičnosti.³¹

Prevedel Igor Pribac

³¹ Zahvale gredo Carli Bagnoli, Boranu Berčiću, Giovanniju Bonioliju, Paolu Casalegni, Davidu Daviesu, Gabrieleju De Anni, Nevenu Petroviću, Snježani Prijic-Samaržija, Nevenu Sesardiću, Predragu Šusterju, članom Oddelka za filozofijo Univeze Hull in Oddelka za filozofijo pri CEU v Budimpešti, ki so razpravljali o mojem članku.

FOUCAULT

IZ OBLASTI V OBLAST: DELOVANJE NA SEBE

VASJA BADALIČ*

*Don't most people want to walk out of the fucking lives they've
been handed?*

Philip Roth

»Afganistanci vedo, da imajo le še eno priložnost. Razumejo resnico, da njihovo najboljše upanje za svobodo leži v začasni izkušnji imperialne vladavine,« je julija 2002 zapisal Michael Ignatieff v članku z naslovom »Nation-Building Lite.«¹ Čeprav se nam zaradi povsem jasnih kolonialnih interesov, ki jih ZDA gojijo v Afganistanu, zdijo danes ugotovitve o osvobajanju afganistanskega naroda že povsem diskreditirane, so v času, ko so nastajale – t. j. po uspešni invaziji v omenjeno deželo Centralne Azije ter sredi vzpostavljanja propagandne mašinerije, ki je omogočila invazijo Iraka –, imele svojo veljavo. Takrat je samozaverovanost ameriškega političnega establišmenta in njemu pripadajočega priveska apologetov à la Ignatieff dosegala svoj vrhunec, govor o osvobajanju podrejenih ljudstev, ki trpijo pod okrutnimi režimi domačih diktatorjev, pa je služil predvsem kot argument, ki naj bi upravičil novo kolonialno avanturo.

Če poskusimo ameriški tip osvobajanja izpod spon talibanskega režima predstaviti skozi perspektivo Foucaultovih ključnih točk delovanja oblasti, ki so hkrati tudi točke, ki jih je potrebno sprebrniti za uspešno osvoboditev izpod njenih razmerij, lahko v neki splošni maniri ugotovimo, da ameriška osvoboditev Afganistana ni zanemarila niti ene izmed teh točk.² Z name-

* Raziskovalec in svobodni novinar, Slovenija.

¹ Michael Ignatieff, »Nation-Building Lite«, *New York Times*, 28. julij 2008.

² Pri naštevanju ključnih točk delovanja oblasti se navezujem na Foucaultov seznam, na katerem so navedene značilnosti njegove metode preučevanja oblastnih razmerij. Ta metoda omogoča kritično ovrednotenje oblastnih razmerij ter posledično

nom, da odstranijo oblastna razmerja, ki so veljala v času talibanskega režima, so ameriške sile po uspešno izvedeni invaziji ter vzpostavitvi bolj ali manj stabilnega sistema kontrole afganistanskega ozemlja vpeljale: (i.) *nov sistem razločevanj*, vpet v novo hierarhijo (npr. ameriške sile so po odstranitvi hierarhičnega sistema, v katerem so vladali Talibani, uvedle sistem, v katerem so ameriški predstavniki na podlagi prevladujoče vojaške moči nadrejeni domačinom; vpeljana je bila nova etnična hierarhična razporeditev, po kateri so Paštuni, od koder je izhajalo talibansko gibanje, izgubili velik del svoje moči, medtem ko so se Tadžiki, Uzbeki in Hazarji, ki so bili v času talibanskega režima v podrejenem položaju, zaradi sodelovanja z Američani povzpeli na lestvici moči; vpeljana so bila tudi nova razmerja med ženskim in moškim delom populacije na način, ki je omogočil nekoliko manjšo podrejenost žensk...); (ii.) *nove smotre* (npr. vpeljava »vojne proti terorju,« ki ga izvaja tudi nova afganistanska vojska, urjena in financirana s strani koalicijskih sil; vpeljava izobraževalnih sistemov, ki skrbijo za uspešno asimilacijo lokalnega prebivalstva pod okrilje ameriške kulture...); (iii.) *nova sredstva, s katerimi se uveljavlja oblast* (npr. uporaba ameriške vojaške moči, podprte s tujimi koalicijskimi silami in lojalnimi domačini, pri zagotavljanju nadzora; razširitev delovanja mednarodnih vladnih in nevladnih organizacij, ki služijo kot opora pri širjenju ameriških interesov; vpeljava privilegijev – kot je na primer možnost za pridobitev dovoljenja za stalno bivanje v ZDA – za vse tiste, ki za določeno obdobje služijo v ameriški vojski ali lokalnih proameriških institucijah...); (iv.) *nove institucije*, katerih namen je izvrševanje novih oblastnih razmerij (npr. nove ameriške in ISAF vojaške baze; nove afganistanske državne ustanove, kjer operirajo domači proameriški predstavniki; humanitarne organizacije, ki služijo predvsem kot sredstvo za širitev proameriških interesov...); ter – nenazadnje – (v.) *nove stopnje racionalizacije oziroma organizacije* (npr. z vpeljavo cele vrste novih organizacijskih prijemov v afganistanski vojski, policiji, delovanju administrativnega aparata... skušajo ameriške sile skupaj s svojimi koalicijskimi partnerji doseči boljšo učinkovitost delovanja državnega aparata...)³

Čeprav je ameriška osvoboditev afganistanske populacije izpod taliban-

lahko služi tudi kot orodje, ki omogoča spreminjanje narave teh oblastnih razmerij. Več o tem v Michel Foucault, »Subjekt in oblast. Zakaj preučevati oblast: vprašanje subjekta«, *Vednost-oblast-subjekt*, Krt, Ljubljana 1991, str. 116-117.

³ Pri podajanju značilnosti ameriške spreobrnitve oblastnih razmerij talibanskega režima se opiram na: Ahmed Rashid, *Descent into Chaos: How the war against Islamic extremism is being lost in Pakistan, Afghanistan and Central Asia*, Allen Lane, London 2008; Sonali Kolhatkar, James Ingalls, *Bleeding Afghanistan: Washington, Warlords, and the Propaganda of Silence*, Seven Stories Press, New York 2006.

skih oblastnih razmerij bila na praktični ravni izvedena na podlagi implementacije sprememb v okviru vseh zgoraj omenjenih točk, bo kmalu postalo jasno, da navkljub temu ameriški imperialni tip osvobajanja v ključnem momentu prisega na povsem različno načelo od tistega, na katerega stavi Foucaultova teorija osvoboditve. A namen tega prispevka ni toliko v tem, da predstavimo pojem osvoboditve, ki je bil v zadnjih letih interpretiran ravno znotraj koordinat imperialne vladavine, temveč v tem, da se ga poslužimo kot občasne opore pri prebujanju do razumevanja upora in osvoboditve formulirane v Foucaultovem filozofemu. Vprašanja, na katera bo potrebno odgovoriti, so torej naslednja: Kako je znotraj oblastnih razmerij lahko mišljen upor proti tem razmerjem in posledična osvoboditev izpod njih? Kako je mogoče formulirati mesto svobode znotraj oblastnih razmerij in kdo je nosilec te svobode? Kako se upor lahko izvaja tako na partikularni kot tudi na splošni ravni? In nenazadnje – kam nas osvoboditev pravzaprav pripelje?

Oblast z zunanostjo

Dediščina, ki nam jo nalagajo Foucaultova dela vse tja do *Volje do znanja* (in vključno z njo),⁴ nam podaja razumevanje oblasti kot prepleta raznovrstnih strategij, ki znotraj različnih družbenih sfer uvajajo različne smotre, vzgajajo različne subjekte in vpeljujejo različne načine njihove hierarhične razporeditve. Gobavski diagram – izpeljan v *Zgodovini norosti*⁵ – uvaja dualne delitve, ki na podlagi izbranih kriterijev ustvarjajo polje izključenih in dominantnih družbenih skupin; disciplinski model – izpeljan v *Nadzorovanju in kaznovanju*⁶ – uvaja hierarhično, piramidalno delitev, v kateri se pozicije od vodje spuščajo do podrejenih, telesno in »duševno« primerno usposobljenih subjektov, ki opravljajo njim dodeljene naloge; biopolitični model – izpeljan v posameznih zapisih »poznega« Foucaulta – uvaja delitev na strokovno sfero ter populacijo, katere razmerja življenja/smrti stroka urejuje. Na podlagi delovanja teh oblastnih razmerij, velja razumeti tezo, da oblastna razmerja prežemajo celotno družbeno življenje: na razmerjih, ki jih vpeljujejo, določajo delo v institucijah (t. j. v zdravstvenem sistemu, šolah, proizvodnih obratih, vojašnicah, sodiščih...), a hkrati tudi vplivajo na naše vsakdanje, privatno življenje, določajo, kako sami sebe »vidimo«, kako se dojemamo v

⁴ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 1: Volja do znanja*, Škuc, Ljubljana 2000.

⁵ Michel Foucault, *Zgodovina norosti*, /*cf, Rdeča zbirka, Ljubljana 1998.

⁶ Michel Foucault, *Nadzorovanje in kaznovanje (Nastanek zapora)*, Delavska enotnost, Ljubljana 1984.

vsakdanjih rečeh, določajo, kako dojemamo našo seksualnost, naš odnos do lastnega telesa, zdravja, okolja... To je, kot v svojem komentarju ugotavlja François Ewald, oblast »brez zunanosti«⁷: znotraj svojega polja proizvaja vednost, ki določa resnice in prioritete, ki jim velja slediti, osmišlja življenja posameznikov ter jim nalaga cilje, ki jih morajo uresničiti, skratka, skrbi, da se vzpostavi določena vizija sveta oziroma tega, kar je nasploh, v skladu z nekim zastavljenim načrtom.

Subjekt, ki ga prepoznamo v tej teoriji oblasti, je subjekt, ki nastane kot rezultat delovanja posameznih oblastnih praks. To ni subjekt, ki bi bil postavljen kot neodvisna figura, kot nekakšno središče, od koder se izvršujejo različna dejanja, ampak je subjekt, ki vznikne kot posledica intervencije oblastnih proizvodnih sil, ki delujejo v določenem zgodovinskem trenutku. Subjekt tako postane zgolj točka, ki se artikulira v polju delovanja oblastnih razmerij, in – posledično – je to zgolj točka, ki je *odvisna* od delovanja teh razmerij. Ker se Foucault ni mogel sprijazniti s subjektom kot pasivnim materialom, nastalim na podlagi oblastnih tehnik, ter – širše gledano – niti s tipom oblasti, ki preveva celotno strukturo našega družbenega življenja in ki na ta način ustvarja zaključen, nepredušen prostor, iz katerega ni izhoda, se je v poznem obdobju svojega ustvarjalnega dela – predvsem, kot je bilo že omenjeno, v obdobju po *Volji do znanja* – odločil za vpeljavo preloma, ki presega, sprevrča zastavitve njegove teorije oblasti ter v njeno jedro uvaja neko novo, dodatno »logiko«. V tem zadnjem obdobju Foucault razvije nek nov element, ki ga kot tujek zasadi znotraj oblastnega diagrama, neko novo naravnost, ki je sposobna preoblikovati ravno ta diagram. Pri iskanju te »poti ven« se Foucault – morda presenetljivo – opre tudi na izročilo, ki izhaja iz istega obdobja, t. j. moderne, v katerem se je sicer vzpostavila večina oblastnih mehanizmov, ki jih je v prejšnjih delih tako vneto kritiziral. »Pozni« Foucault se ne vrača v čas moderne, da bi ponovno razkril kakšen nov zlovesč oblastni diagram, ampak se je poslužil, da bi razkril, kako se je mogoče zoperstaviti samemu diagramu, izhodišče, iz katerega razvije svoje izpeljave, pa postavi ravno v tisti prelomni trenutek – v čas razsvetljenstva –, ko je ta moderna šele začela dobivati svojo pravo podobo. S pomočjo interpretacije Kantovega teksta *Kaj je razsvetljenstvo?*⁸ Foucault preseže interpretacijo mo-

⁷ François Ewald, »Un pouvoir sans dehors«, *Michel Foucault philosophe*, Seuil, Pariz 1989, str. 196-202. V tem tekstu se Ewald sicer loteva analize disciplinskega tipa oblasti, tako da se oznaka »brez zunanosti« nanaša le na ta tip oblasti. Kljub temu pa se mi zdi primerno, da to oznako oziroma opredelitev apliciramo tudi na celotno oblastno mrežo, ki jo sestavljajo vsi trije diagrami.

⁸ Immanuel Kant, »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo?«, *Vestnik IMŠ, SAZU*, št. 1, Ljubljana 1987, str. 9-13.

derne kot dobe, v kateri je subjekt postal žrtev vsepovsod razraščanih oblastnih praks, saj iz nje izpelje neko novo orodje, ki naj nam bi pomagalo ravno pri uspešnem premagovanju omejitev, izhajajočih iz teh oblastnih praks. Izhodišče, iz katerega izhaja Foucaultova analiza Kantovega teksta, pravi, da Kant ne skuša razsvetljenstva zajeti kot določene dobe, ki se je v nekem trenutku začela in se bo posledično nekega dne tudi iztekla; ne obravnava je kot nekega dogodka, ki se je izvršil in dovršil v določenem zgodovinskem trenutku, ampak jo skuša misliti predvsem kot specifično držo, kot posebno naravnost na svet okoli nas. Najpomembnejša značilnost te drže, ki jo Foucault izpostavi, je njena zavezanost spremembam oziroma njena sposobnost izhoda iz neke prejšnje, predhodne situacije ter preskok v neko novo zastavitev. V tem kratkem članku Kant interpretira razsvetljenstvo predvsem kot nekaj, kar se ločuje od tradicionalnega sistema misli, ki mu predhaja, se pravi – v njegovem primeru – kot nekaj, kar omogoča ločitev od »nezrele«⁹ predmoderne in hkrati skrbi za nemoten prehod v »zrelo«¹⁰ moderno. Status razsvetljenske drže torej opredeljuje nekakšna *prehodnost*, ki pravzaprav ni zares vezana niti na situacijo, od katere se ločuje, niti na situacijo, v katero se podaja, saj je ravno ime za ta odločilni vmesni korak, za ta premik, ki se nahaja v neki sivi coni, ki ni več tisto predhodno, a hkrati niti ni še tisto prihodno. Ta »drža modernosti«,¹⁰ izpeljana iz Kantove eksplikacije, Foucaultu služi predvsem kot drža, ki nam omogoča »izhod«, 'pot ven'¹¹ iz določene zgodovinske situacije; je *Ausgang* iz aktualnih družbenih razmerij in oblastnih diagramov, ki to družbo določajo, a hkrati je to tudi drža, ki v sebi nosi možnost preskoka v neka nova razmerja. Ta drža ni vezana na nobeno specifično dobo, ni last določene epohe, ampak jo je potrebno dojeti kot proces, ki preči različne dobe. Je proces, ki najde mesto znotraj vsake dobe. Za nosilca, ki izvaja ta projekt izhajanja iz stanja »nezrelosti« in ki je hkrati tudi element, na katerem se manifestirajo spremembe, ki so plod tega procesa izhajanja, pa je postavljen *subjekt*. Subjekt je tisti, ki izvaja nalogo odklapanja od prejšnjega, starega stanja, v katerem je bil udeležen, ob samem izvajanju te naloge pa se tudi on sam spreminja. Zaradi tega je potrebno razumeti držo modernosti kot držo, ki zagotavlja spremembo samega subjekta, spremembo, ki vključuje ponovno (re)konstitucijo subjekta kot takega, ob čemer – in to je ključna poanta – je ravno sam subjekt tisti, ki izvaja to (re)konstitucijo. Razmerje, v katerem je subjekt postavljen v odnos s samim seboj, v odnos, v

⁹ Mimogrede, v Kantovem tekstu je uporabljen termin »nedoletnost«, na tem mestu pa z uporabo oznake »nezrelost« sledim Foucaultu iz Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo?«, *Vednost-oblast-subjekt*, str. 145–158.

¹⁰ Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo?«, str. 150.

¹¹ *Ibid.*, str. 146.

katerem je zmožen vplivati na samega sebe, na svoje delovanje in na to, kar on je, se precej razlikuje od tistega razmerja, ki ga uvajajo oblastni diagrami, kjer gre za vladajoči odnos nekoga nad nekom drugim. Če je bil subjekt znotraj oblastnega diagrama zgolj ime za proizvod, ki nastane kot posledica delovanja različnih oblastnih praks, potem je moderni subjekt ime za proces, ki omogoča samo-konstruiranje neodvisno od teh oblastnih praks. Tu že lahko zaslutimo, da je način, s katerim se je Foucault želel oddaljiti od oblastnih razmerij, predvideval vpeljavo neke različne osi, nekega različnega modela, ki ne bo več zaobsegal delovanja nad drugimi, ampak bo skušal ta odnos nad drugimi spreobrniti; ga od subjekta ne več uperiti proti drugemu, ampak ga obrniti nazaj k temu istemu subjektu.

Za natančnejši oris tega odnosa ter predstavitev njegovega nosilca, se gotovo velja ozreti še dlje v preteklost, vse tja do starogrškega obdobja. Foucault namreč najde prav v starogrškem svetu prve nastavke tega novega odnosa, te nove osi, ki ni več model delovanja na druge, ampak je odnos do samega sebe oziroma je – kot bi dejal Deleuze – »pregib k sebi.«¹² Ob tem velja poudariti, da je ta pregib k sebi, kljub temu, da mu je dodeljena določena avtonomnost od postavljenih oblastnih razmerij, bil najprej – v grški klasični misli – umeščen prav znotraj teh razmerij in, še več, iz teh razmerij tudi izhaja. Če je osnovna Foucaultova definicija oblasti delovanje na delovanja,¹³ potem lahko rečemo, da znotraj tega odnosa obstajata dve poziciji: prva pozicija je tista, s katere se učinkuje na nekaj drugega, medtem ko je druga pozicija ravno ta, ki sprejme oziroma utrpi to učinkovanje. Iz tega odnosa med obema pozicijama so Grki izluščili odnos do sebe oziroma – lepše povedano – *delovanje na sebe*, ki namesto, da bi uperilo svoje učinkovanje na nekaj drugega, ga vzvratno obrne nazaj k sebi. Delovanje na sebe je še vedno primer delovanja na delovanje, vendar s to pomembno razliko, da je to delovanje uperjeno proti samemu sebi. Ta tesna povezanost med odnosom do sebe in vladanjem drugih je izhajala iz načina starogrškega razmisleka, po katerem se je od vsakega gospodarja, ki je imel pod seboj moštvo podložnikov, pričakovalo, da bo v prvi vrsti predvsem sposoben na primeren način (ob)vladati samega sebe, saj mu je lahko le uspešno samo-obvladanje zagotavljalo tudi uspeh pri vladanju drugih. Dober gospodar mora znati brzdati samega sebe, nad seboj mora izvajati oblast, ki se mora držati načel zmernosti, če želi biti uspešen tudi pri vladanju drugih. Delovanje na sebe in delovanje na druge sta tu še tesno povezana, komplementarna, v kolikor primerno vladanje sebi

¹² Obširno analizo tega pregiba k sebi Deleuze predstavi v: Gilles Deleuze, »Pregibi ali notranjost misli (subjektivacija)«, *Foucault*, Feltrinelli, Milano 1987, str. 96-123.

¹³ Michel Foucault, »Subjekt in oblast«, str. 113.

zagotavlja – zgolj s presaditvijo iste zmerne osebne naravnosti v proces vladanja drugih – tudi uspešno izvajanje oblasti nad drugimi.¹⁴

Tisto razsvetljsko držo modernosti, ki je bila zgoraj omenjena kot drža, ki omogoča izhod iz oblastnih razmerij s pomočjo subjekta, ki postane nosilec svoje lastne konstitucije, velja torej razumeti skupaj, vzajemno z držo skrbi zase, ki prav tako deluje kot nekakšen izhod iz oblasti na podlagi razumevanja subjekta, ki je sam sebi gospodar. Obe tradiciji sta razvili pojem subjekta, ki vzpostavi odnos s samim seboj, s tem ko se na nek način odcepi od samega sebe, se postavi za sam svoj objekt, ki je vreden preučevanja. Ta subjekt vrednoti samega sebe neodvisno od zunanjih oblastnih razmerij; preučuje svojo lastno umeščenost znotraj teh razmerij in skuša odkriti morebitne nevarnosti, ki mu jih postavljajo ta razmerja, zato da bi se jih posledično odrešil in se na novo, neodvisno konstituiral. Svoboda je tu postavljena ravno v ta akt odklonitve neprimernih oblastnih razmerij skozi samovzpovstitev novega subjekta.

Če vzamemo za svojo Foucaultovo pozicioniranje možnosti svobode v subjektu, ki deluje na sebe, potem lahko uvidimo, da – za razliko od imperialnega osvobajanja, ki so si ga zamislili v ZDA – osvoboditev ne pride od zunanaj preko posredovanja neke zunanje sile, ampak od znotraj, od subjektov, ki so vpeti v oblastna razmerja. Razraste se iz tistega, ki je podrejen, ne nastane pa kot posledica neke zunanje intervencije, ki podrejenemu subjektu omogoči izhod izpod oblastnih spon. Pomen te poante tiči seveda v tem, da se v primeru zunanje intervencije subjekt pravzaprav ne osvobodi, saj se ponovno znajde v vlogi pasivnega objekta, s katerim manipulira neka zunanja sila. V primeru ameriške osvoboditve Afganistana izpod talibanskega represivnega režima je to jasno razvidno, saj je osvoboditev poskrbela zgolj za ponovno objektivacijo domnevno osvobojenih znotraj nekih novih oblastnih razmerij. Zanimiv primer te objektivacije se je na primeru reprezentacije položaja

¹⁴ Čeprav je v klasičnem grškem svetu oblast nad seboj izšla iz oblasti nad drugimi in se tudi izvajala v povezavi z njo, Foucault ugotavlja, da se kasneje zgodi zarez med vajami, ki omogočajo vladanje nad samim sabo, in učenjem tistega, kar je potrebno za vladanje nad drugimi. Tisti ključni trenutek, v katerem se zagotovi avtonomnost vjam delovanja na sebe, se torej zgodi v post-klasičnem grškem svetu, ko se te vaje, ki jih uporabljamo pri samo-vladanju, odklopijo od oblastnega razmerja nad drugimi. Na ta način se je konstituirala neka entiteta, ki učinkuje sama nase, pri čemer se ne ozira več na oblast nad drugimi; neka entiteta, ki deluje neodvisno od vladanja nad drugimi. V zadnji instanci, oziroma vsaj tako, kot nakazujejo Foucaultove izpeljave v drugem in tretjem delu *Žgodovine seksualnosti*, naj bi torej razumevali odnos do samega sebe kot nekaj avtonomnega; kot nekaj, kar se iztrga iz/od odnosa do drugih. Več o tem v: Michel Foucault, *Žgodovina seksualnosti 2: Uporaba ugodij*, Škuc, Ljubljana 1998, str. 50.

afganistanskih žensk zgodil že pred samo invazijo. Busheva administracija je – predvsem skozi osebni angažma predsednikove žene Laure – izpostavila trpljenje afganistanskih žensk pod talibansko strahovlado ter na ta način podala dodaten argument za osvoboditev Afganistana. Svoje so doprinesle tudi številne knjižne publikacije, objavljene po 11. septembru 2001, ki so opozarjale na ponižanje afganistanskih žensk, ker so prisiljene nositi burke – modra oblačila, ki pokrivajo žensko telo od glave do peta¹⁵ – ter se podrežati strogim pravilom talibanskega režima. Ključna lastnost celotne kampanje – pa čeprav je morda bila narejena z dobrimi nameni – je bila seveda reprezentacija afganistanske ženske kot nebogljenе, pasivne entitete, ki nima druge možnosti, kot da računa na razsvetljene tuje vojake, ki jo bodo osvobodili. Simptomatično je, da je celoten pred-invazijski proces objektivizacije afganistanskih žensk povsem zaobšel vse tiste napredne ženske, ki se znotraj afganistanske družbe že dolgo borijo za boljši položaj žensk. Militantna feministična organizacija RAWA, ki je bila in še vedno je oster kritik tako talibanskega režima kot tudi pro-ameriškega Severnega zavezništva, se ni skladala s sliko nebogljenih, pomoči potrebnih gospodinj, zaradi česar ni imela možnosti postati del ameriškega diskurza, ki je propagiral invazijo. Organizirane, aktivne ženske, ki se borijo za lastne pravice, ni bilo mogoče vključiti v propagandno akcijo, saj je le-ta temeljila na promoviranju pokritih gospodinj, ki hrepenijo po osvoboditvi s strani benevolentnih tujcev.¹⁶

Ameriški tip osvoboditve je potemtakem izhajal iz povsem drugačnega načela kot foucaultovsko razumevanje osvoboditve, saj se je opiral na uporabo zunanje sile, ki lahko preko ponovne objektivacije subjekta sproži spremembe v oblastnih razmerjih. Foucault – na drugi strani – prisega na mesto odpora v subjektu, ki se nahaja znotraj same oblasti. Tisto samo-konstitutivno držo razsvetljenskega subjekta in starogrško držo delovanja na sebe, ki smo ju prepoznali kot suvereni drži, ki nam omogoča izstop iz oblasti, velja razumeti kot nekaj, kar oblastna razmerja razkraja od znotraj. Oblast torej kljub vsemu ima zunanost, pa čeprav ta zunanost prihaja od znotraj.

¹⁵ Na tem mestu se opiram na seznam knjig, ki jih navajata Kolhatkar in Ingalls. Serija knjig zaobsega Harriet Loganovo *Unvelied*, Batya Swift Yasgurovo *Behind the Burqa*, John Follain in Rita Crestorarijevo *Zoya's Story*, Cheryl Benardovo *Velied Courage*, Latifino *My Forbidden Face* in Sally Armstrongovo *Velied Threat*. Vse knjige imajo na naslovnicaх podobe pokritih žensk, tudi sami naslovi se neposredno nanašajo na pokritost žensk. Več o tem v: *op. cit.*, str. 180.

¹⁶ Več o tem v: »'Liberation' Rhetoric and Burqa Obsessions«, *op. cit.*, str. 169–196.

Se lahko vsak upre?

A čeprav je morda postalo že skorajda prelahko napadati novodobno ameriško verzijo osvobajanja, je potrebno kljub temu tudi nakazati na neko naivnost, ki je – za razliko od ameriške verzije – trdovratno zasidrana v Foucaultovem razumevanju osvobajanja. Do te naivnosti se lahko prebijemo preko dodatne argumentacije, podane v seminarju »Subjekt in oblast«,¹⁷ ki nam bo še bolj natančno določila mesto odpora v odnosu z oblastjo. Tam Foucault odločno postavi držo, ki je sposobna spreverniti trenutne oblastne diagrame, v sam diagram, s tem ko vanj na nekakšen privilegirani način vpele ravnó pojem svobode. Raziskava, ki jo na tistem mestu opravi Foucault, vodi k ugotovitvi, da se znotraj vsakega procesa vladanja vedno – na nek nujen način – pojavi tudi sila, ki temu procesu nasprotuje. Razlaga gre nekako takole: v vsakem oblastnem razmerju morata nastopiti najmanj dva subjekta, da se to razmerje sploh lahko vzpostavi, ne moremo namreč govoriti o razmerju, če nimamo vsaj dveh (ali več) elementov, med katerimi to razmerje poteka. Če sta subjekta v oblastnem razmerju na primer dva, potem velja reči, da sta oba enako nujna oziroma enako nenadomestljiva za samo razmerje. Tudi podrejeni, tisti, nad katerim se deluje, je tako spoznan kot neka specifična, samosvoja entiteta; je »v celoti pripoznan in vseskozi obravnavan kot oseba, ki deluje«.¹⁸ Foucault na ta način položi v to podrejeno entiteto tudi določeno neodvisnost, saj ne moremo govoriti o delovanju nad nekom, če le-ta nima nekega samosvojega statusa, nekega obstoja, ki je ločen od obstoja tistega, ki vlada. Ravno iz te neodvisnosti, tega samosvojega statusa podrejenega subjekta pa Foucault v naslednjem koraku izpelje trditev, da se znotraj vsakega oblastnega razmerja vedno nahaja tudi možnost *svobodnega delovanja* tega subjekta. Možnost svobodnega delovanja naj bi namreč bila logična konsekvencia, ki izhaja iz dokazane neodvisnosti subjekta. Po tej razlagi je svobodno delovanje že vnaprej zagotovljeno znotraj vsakega oblastnega razmerja, saj eden brez drugega ne moreta obstajati. Tam, kjer se izvaja oblast, obstaja vedno tudi neka cona svobode, saj se oba pojma vzajemno dopolnjujeta; podeljujeta smisel drug drugemu, sta na nek »intimen« način odvisna drug od drugega. Ne moremo govoriti o vladanju, če nimamo ob sebi neke svobodne entitete, ki ji lahko vladamo ali pa želimo vladati, in ne moremo govoriti o svobodi, če ni ob njej nečesa, kar tej svobodi nasprotuje. Svoboda je pogoj za to, da sploh lahko govorimo o oblasti, a hkrati je tudi delovanje oblasti pogoj za to, da sploh lahko govorimo o svobodi. S te

¹⁷ Michel Foucault, »Subjekt in oblast«, str. 103–120.

¹⁸ *Ibid.*, str. 114.

perspektive torej velja razumeti Foucaultovo tezo, da je tam, kjer je oblast, »tudi odpor in da ta odpor [...] nikoli ne stoji nekje zunaj glede na oblast«. ¹⁹ Vidimo torej, da je oblast – čeprav se bori proti nekemu deklariranemu zunanjemu dejavniku – neločljivo povezana prav s tem dejavnikom (karkoli že to je) in da se utemeljuje zgolj z njegovo pomočjo. Velja pa seveda tudi obratno, saj se namreč tudi tisto, kar se upira oblasti, utemeljuje zgolj na njenem obstoju. Tudi upor potemtakem nujno potrebuje oblast; je neločljivo povezan z njo, saj ima edino v tem primeru komu nasprotovati. Ob tej ugotovitvi se povsem spreobrne teza o vsepovsod prisotnih oblastnih razmerjih, ki ne dopuščajo nobenih odmikov od svojih smernic, nobenih svobodnih dejanj izven svojih meja. Velja namreč reči drugače: če je oblast vsepovsod prisotna, to ne pomeni, da tudi povsod izpodrine svobodno delovanje, ampak ravno obratno – reči moramo, da če velja, da oblast deluje vsepovsod, potem je tudi svoboda oziroma upor tej oblasti – kot njen notranji pogoj – *vsepovsod prisoten*. ²⁰ Če oblast vsepovsod razvije svojo mrežo, to ne pomeni, da ni nič več mogoče storiti proti njej, ampak – ravno obratno – pomeni, da se je možno vsepovsod boriti proti njej. Čeprav torej vladanje hlepi po usmerjanju posameznikov in skupin, čeprav hlepi po vzpostavljanju identitet, v katerih se bodo ti subjekti prepoznali kot krotki posamezniki, ki so primerni za uresničevanje nalog sistema, ta proces vedno trči ob neko oviro, neko njemu notranjo mejo, ki jo zaseda avtonomno delovanje subjekta. Če torej »drži, da je v srcu oblastnih razmerij in permanentni pogoj njihovega obstoja nepokorščina in neka bistvena trdovratnost principa svobode, potem ni nobenega oblastnega razmerja brez sredstev za osvoboditev ali možnosti za pobeg«. ²¹

Problematičnost oziroma naivnost te Foucaultove razlage je bolj ali manj tiha predpostavka, da se v vsakem oblastnem razmerju nahaja dovolj močna sila, ki bo sposobna tudi dejansko spreobrniti ta razmerja. Naivnost te teze lahko prepoznamo ob predstavljanju situacij, v katerih je podrejeni pol oblastnega razmerja tako šibak, da sam ne more sprožiti upora in lahko zaradi tega računa le na pomoč od drugod (npr. civilisti v vojnem območju, ki se ne morejo upreti vojaško močnejšemu nasprotniku). Ta naivnost je ravno tisto, čemur se vsaj na deklarativni ravni želi izogniti imperialni model osvobajanja, saj predpostavlja – ravno obratno od Foucaulta –, da se v oblastnih razmerjih nahaja subjekt, ki ni dovolj močna sila za samoosvoboditev.

¹⁹ Michel Foucault, *Zgodovina seksualnosti 1: Volja do znanja*, str. 99.

²⁰ Za natančno izpeljavo te teze glej Michel Foucault, »Subjekt in oblast«, str. 103–120.

²¹ *Ibid.*, str. 118.

Diferenciacija, ne identiteta

Situacija, v kateri se znajde Coleman Silk – glavni junak romana Philipa Rotha *Človeški madež* –, je enkratna, edinstvena situacija, v kateri se lahko odloči med tem ali bo življenje preživel kot *light-skinned nigger*, ki bo moral še naprej nositi breme diskriminatornih prijemov, ki so vladali v ZDA v času po drugi svetovni vojni, ali kot *whitey*, sicer nekoliko bolj temne polti, ampak kljub temu belec, ki bo imel možnost vpisa na katerokoli univerzo, možnost doktoriranja in uresničenja profesorske kariere in – nenazadnje – možnost poroke z Judinjjo, ki bo tudi njegovim otrokom zagotovila »pravo« barvo polti. Zgodba gre takole: Coleman Silk je potomec črnih prednikov, ki pa so skozi pretekle generacije s pomočjo mešanih porok uspeli toliko »prečistiti« svojo prvotno barvo kože, da prav pri njemu ta barva prevzame že tako svetle odtenke, da ni več mogoče jasno razločiti, katera je njegova »resnična narava«. Ko se Coleman kot mladenič prijavlja v vojsko, da bi se udeležil bojev 2. svetovne vojne, se mu ob vpisovanju svojih karakteristik v vojaške obrazce ponudi neverjetna priložnost: lahko se na novo izumi, lahko izbira, kaj želi biti, lahko redefinira svojo rasno pripadnost... »He could play his skin however he wanted.«²² V trenutku, ko na formularjih izpolnjuje svoje podatke, predstavlja svoje lastnosti, se zgolj s pomočjo preprostega premika peresa iztrga iz usode, ki mu je bila namenjena, zato da bi se lahko ponovno rodil kot drug človek. Coleman postane belec. Tako se sesujejo vse družbene ovire, ki so mu kot črncu onemogočale uresničevanje določenih ambicij; razblinijo se vsa tista tiha, diskriminatorna pravila, ki so žalila in zatirala njegove želje, in na njihovo mesto stopijo nova pravila, ki mu bodo omogočila povsem drugačno življenje. Coleman prestopi v drug svet: s spremembo lastne identifikacijske simbolne etikete se porušijo tudi tista oblastna razmerja, ki so mu omejevala življenje kot črncu, in na njihovih ruševinah se vzpostavijo razmerja, ki mu omogočijo boljšo prihodnost (npr. boljše šolanje, službo...) in prihranijo nova ponižanja.

Korak, ki ga stori Coleman Silk, je kuriozen primer osvoboditve izpod/od določenih oblastnih razmerij s pomočjo vzpostavitve neke nove forme subjektivnosti. Moment samovzpostavitve je moment kreacije, je moment »drže modernosti«, ki jo Foucault, nenazadnje, prepozna tudi v Baudelairjevih izpeljavah, kjer imamo opravka s subjektom, ki je sposoben opravljati nalogo samo-kreiranja. Biti moderen pri Baudelairu »ne pomeni sprejeti sebe, kakršen si v toku bežnih trenutkov; pomeni vzeti sebe kot predmet kompleksne

²² Philip Roth, *The Human Stain*, Vintage, London 2001, str. 109.

in težavne izdelave«. ²³ Čeprav se Baudelairjeva vizija nanaša le na svet umetnosti – po njegovem naj bi bil le umetnik tisti, ki ima zmožnost kreiranja svoje lastne identitete –, Foucault razširi to lastnost na celotno družbeno polje, vgradi ga v subjekt nasploh. Estetski moment tako vznikne kot eden izmed odločilnih značilnosti re-kreacije subjekta. Povedano s Foucaultovimi besedami: »Iz ideje, da nam sestvo ni dano, sledi po mojem samo ena praktična konsekvenc: sebe moramo oblikovati kot umetniško delo.« ²⁴

Tak subjekt ni subjekt, ki išče samega sebe, zato da bi odkril svoje »notranje bistvo« oziroma zato, da bi nekje »v globinah« odkril, kaj on v resnici je, ampak je subjekt, ki – potem ko se otrese nezaželenih identitet, ki mu jih je vsilila oblast – spozna, da na mestu, kjer naj bi se nahajala ta »notranja globina«, ni ničesar in da je ravno ta nič točka, na kateri se gradijo nove identitete. Subjekt se ne osvobodi delovanja oblastnih razmerij, zato da bi odkril svoje skrito bistvo, ki naj bi bilo skrito, zaradi tega, ker naj bi ga potlačila prav ta oblastna razmerja, ampak opravi to »negativno« delo razgradnje, zato da bi ugotovil, da na tem domnevno skritem mestu zija praznina, od koder je mogoče sprožiti samokonstitucijo. Mimogrede, če se le za kratek hip zopet vrnemo k *Človeškemu madežu*, lahko vidimo, da očitek, ki ga proti Colemanu po njegovi »zamenjavi« rase uperi njegov brat Walt, deloma temelji prav na tem omenjenem razmišljanju o resnični naravi človeka. Walt namreč noče več imeti nobenega opravka z bratom ravno zaradi tega, ker meni, da je le-ta izdal svojo lastno, resnično naravo, ter se z lažjo in prevaro dokopal do neke fiktivne identitete, ki mu ne pripada. Po Waltovem mnenju je Colemanova resnična narava seveda črna, medtem ko naj bi bila odločitev za belo prihodnost veleizdaja te njegove prave narave. Če sledimo Foucaultovim izpeljavam, potem opazimo, da Waltova poanta zgreši ravno v tem, da postavlja črnkost kot neko temeljno lastnost, ki naj bi določala, kaj Coleman v resnici je, namesto, da bi uvidela, da je tudi ta »biti črn« (in tudi krute, diskriminatorne posledice, ki so sledile iz tega naslova v obdobju, v katerega je postavljen roman) neka fikcija, ki je bila sicer proizvedena od določenih oblastnih sil. Walt spregleda, da so vse identitete enako resnične oziroma enako fiktivne, kolikor so vse proizvedene bodisi od nekih oblastnih sil bodisi od subjekta samega. In ko se subjekt osvobodi vseh teh identifikacijskih nalepk, ne ostane od njega več nič. Ostane le prazna točka, od koder se lahko sproži nova rekonstrukcija.

Napotek, ki ga velja izpeljati iz Colemanove izkušnje, govori o tem, da

²³ Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo?«, str. 152.

²⁴ Michel Foucault, »O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju«, *Vednost-Oblast-Subjekt*, str. 128.

je za upor proti določenemu režimu v prvi vrsti najprej potreben radikalen odklop od identitet, ki jih režimska oblastna razmerja uvajajo. Odklop od teh razmerij pomeni predvsem dati odpoved formam subjektivnosti, ki jih je vzdrževal stari režim, saj ta razmerja režima lahko operirajo zgolj z navezovanjem na te subjektivnosti, ki so jih same proizvedle. Če prelomimo vez s temi identitetami, torej prelomimo tudi z razmerji, ki so svoje delovanje opirale na te identitete. Gre torej za dvojni korak odpovedi in posledične ponovne vzpostavitve subjektivnosti: en korak vsebuje zavrnitev nezaželjenih vzorcev subjektivnosti, drugi pa kreativni moment samokonstitucije, ki se pojavi po opustitvi starih vzorcev. Subjekt torej tu ni razumljen kot neka statična entiteta, ampak kot aktivna, produktivna sila, ki ni nikoli vezana zgolj na eno samo identiteto, saj se le-te stalno razgrajujejo in na novo ustvarjajo. Zaradi tega pravzaprav ne moremo – skupaj s Foucaultom – govoriti o identiteti subjekta, ampak o preskokih iz enečasne identitetne konfiguracije v drugo. Kot bi dejal Foucault: »Razmerja, ki jih moramo imeti z nami samimi, pa niso identitetna razmerja; to so prej diferencijska, ustvarjalna, inovacijska razmerja.«²⁵

Osvoboditev v oblasti

V Foucaultovih zapisih o Iranski revoluciji²⁶ najdemo – morda nepričakovano – zanimivo nadgradnjo njegovih teoretičnih izpeljav o upor proti oblastnim razmerjem. Najbolj pomembna značilnost te nadgradnje je, da tu moment samokreacije ni razumljen več kot neka intimna naloga, ki jo izvaja posameznik, temveč kot množičen upor proti represivnemu režimu. Vznik nove identitete iranskega naroda se udejani na podlagi prehodnega odklopa od represivnih oblastnih razmerij in nekaterih simbolnih identifikacijskih vzorcev, ki jih je uvajal vladajoči režim, ter – vsaj v ključnem trenutku upora – tudi od morebitnih identifikacij, ki so jih ponujali pretendenti za šahovo mesto. Ob opisih upora,²⁷ ki je končal vladavino šaha Reze Pahlavija, lahko torej v prvi vrsti opozorimo na dve vrsti odmika: ne le da se je ljudstvo

²⁵ Michel Foucault, »Michel Foucault, Intervju: Seks, oblast in politika identitete«, *Življenje in prakse svobode*, Založba ZRC, Ljubljana 2007, str. 206.

²⁶ Foucault je leta 1978 – v obdobju, ko je potekala Iranska revolucija – dvakrat za krajši čas obiskal Iran. Delal je kot reporter za *Corriere della sera* in tako napisal celo serijo člankov, v katerih je analiziral potek revolucije. Vsi članki so objavljeni v: Michel Foucault, *Dits et Écrits 3*, Gallimard, Pariz 1994.

²⁷ Na tem mestu se opiram predvsem na članek: Michel Foucault, »Une révolte a mains nues«, *Dits et Écrits 3*, str. 701-704.

uprlo na ta način, da se je v nekem trenutku preprosto odločilo, da ne bo več sodelovalo pri vzdrževanju mehanizmov režima (revolucija je potekala z masovnimi stavkami, s skorajda totalno, vsesplošno neposlušnostjo vladajoči eliti, kar je vodilo v popolno paralizacijo vseh ključnih struktur države) in se podrejalo njegovim oblastnim silam, ampak se je – v momentu izvedbe upora – odreklo tudi lastnemu programu, ki bi vkalupljal njeno delovanje v neko novo politično strategijo. Odrekli so se zavezanosti tistim simbolnim vlogam, na katere se je opiral režim pri svojem vladanju, a hkrati tudi še niso prevzeli nobenih novih. V tistem ključnem trenutku, ko je revolucija potekala, se je upor izvajal brez notranjih konfliktov med samimi protestniki, ravno zato, ker so vsi začasno suspendirali svoje siceršnje politične in ekonomske interese. Odklopili so se od preprirov o tem, kako naj bi bila videti prihodnost Irana po šahovem odstopu, saj niso želeli, da bi s tem vnesli nemir in razkol med protestniki, ki so sicer izhajali iz različnih političnih prepričanj. V tistem odločilnem momentu je upor torej črpal svojo moč zgolj iz zanikanja režimovega obstoja, zgolj iz nasprotovanja njegovim metodam vladanja, ne pa iz zavezanosti nekemu pozitivnemu projektu, ki bi predstavljal nadomestilo za stari režim. Ljudje so se masovno povezali na podlagi negacije nečesa, ne pa na nekem programu, ki bi razkril, kakšno bo njihovo bodoče življenje. Ob tem nam postane hitro jasno, da ta odsotnost programa o bodoči ureditvi ni pomenila šibkosti samega gibanja, ampak, ravno nasprotno – nek faktor, ki je povečal moč upora in nenazadnje omogočil osvoboditev izpod šahovega režima.

A gremo lahko še dlje ter poskusimo najti v tistih najbolj tragičnih dneh upora še bolj temeljit odklop od simbolnih identifikacij, ki nas opredeljujejo. Ljudje se namreč v tistih momentih, ko se odloča njihova usoda, ne odpovedo le tem vsakdanjim družbenim vlogam, ampak se poleg tega odklopijo tudi od lastnega strahu pred fizičnimi grožnjami represivnega sistema oziroma – v zadnji instanci – odpovedo se strahu pred smrtjo. Ta strah, ki je bil ključni dejavnik, na katerega se je opiral režim v času svojega delovanja, se sedaj razblini. Pojma življenja in smrti sta suspendirana, razveljavljena. Pojem strah pred smrtjo, ki je prej stalno krojil vsakdan ljudi, izgubi veljavo. Lahko rečemo, da ljudje na nek način stopijo onkraj življenja in smrti. Brilljanten opis tega ključnega trenutka podaja Kapuściński: »Možje hodi-jo, ne manjkajo niti žene z otroci. Oblečeni so v belem. Biti oblečen v belo barvo pomeni biti pripravljen na smrt. Kamere se osredotočijo na njihove še žive obraze. Njihove oči. Otroci, že utrujeni, so mirni, radovedni pričakuje-jo, kaj se bo zgodilo. To je množica, ki napreduje naravnost proti tankom, ne da bi upočasnila korak, se zaustavila, hipnotizirana množica, začarana?, zapeljana?, kot da ne bi ničesar videla, kot da bi se premikala po puščavski

zemlji, množica, ki je že pričela vstopati v nebesa. V tem trenutku postane slika nejasna, kajti snemalcu se tresejo roke; iz zvočnikov se zaslišijo hrup, odmevi streljanja, žvižganje krogel in srce parajoči kriki, ki se prelijejo v enega samega.«²⁸

Iranskemu ljudstvu je odklop od identitet, načinov obnašanja in razumevanja lastne pozicije v svetu, ki mu ga je vcepil represivni režim, omogočil, da na praznem mestu, ki je ostalo od prejšnjih simbolnih identifikacij, zgradi novo podobo samih sebe in ureditve, v kateri želi nadaljevati svoja življenja. Potem ko se je revolucija končala, so različne politične skupine aktivno posegle v interpretacijo praznine, ki je ostala po odhodu šaha. Vnel se je boj za novo razlago primerne državne ureditve in tipa državljana, ki bo v njej živel. V primeru Iranske revolucije je – izmed vseh različnih struj, ki so se potegovale za uresničenje te nove ureditve – prevladala smer pod Homeinijevim vodstvom, ki je vpeljala islamsko državo. Zaradi tega nam lahko iranski primer služi tudi kot lep primer množične osvoboditve, ki se je v zadnji instanci realizirala skozi vzpostavitev novih oblastnih razmerij. Kot tak se ta primer povsem sklada s foucaultovsko interpretacijo osvoboditve; osvoboditve, ki ni mišljena kot popoln izstop iz oblastnih razmerij, ampak zgolj kot, prvič, premestitev oziroma redefinicija strateških pozicij, ki so del nekih že obstoječih oblastnih razmerij ali kot, drugič, vzpostavitev nekih novih oblastnih razmerij. »Ne moremo se postaviti iz situacije [pri čemer je tu situacija ime za oblastno razmerje] in nikjer nismo osvobojeni slehernega oblastnega razmerja. Vselej pa lahko spremenimo situacijo.« Vsaka osvoboditev potemtakem lahko pomeni bodisi spremembo znotraj oblastnih razmerij bodisi vzpostavitev povsem novih oblastnih razmerij.

In katere so tiste spremembe, ki jih je mogoče bodisi vnesti v neko že obstoječo oblastno razmerje ali pa vpeti v neko novo oblast? Na tem mestu se velja zopet vrniti na mesto, kjer smo začeli, ter se zopet opreti na ključne točke delovanja oblasti, ki smo jih omenili že v uvodu. Ravno tiste točke, ki morajo biti po Foucaultu podvržene kritični analizi vsakogar, ki oblast proučuje, so hkrati tudi točke, ki morajo biti podvržene spremembam, če želi biti upor proti oblastnim razmerjem uspešen. Seznan teh točk nam torej lahko služi kot navodilo pri tem, kako je potrebno ob osvobojanju postopati pri vzpostavitvi novih oblastnih razmerij: (i.) *Sprememba sistemov razločevanj*. Ker vsako oblastno razmerje proizvaja določene hierarhične razporeditve med subjekti, je ena izmed ključnih nalog osvoboditve preučiti razloge, zakaj do teh ločitev prihaja, prepoznati, katere so kategorije, ki jih te ločitve

²⁸ Ryszard Kapuściński, *El Sha o la desmesura del poder*, Anagrama, Barcelona 2003, str. 154.

uvajajo, ugotoviti komu služijo, ter – posledično – doseči njihovo sprevrnitev. Z namenom, da se doseže spremembe, je potrebno tudi preučiti, kako se te ločitve vzpostavljajo, in ugotoviti, kateri so tisti mehanizmi, ki te ločitve vzdržujejo. Načini, s katerimi se proizvajajo te kategorizacije, so številni: »razlikovanja so določena z zakoni ali s tradicijo statusov in privilegijev«,²⁹ lahko so posledica nekih neenakih ekonomskih zmožnosti, bioloških klasifikacij, lahko izvirajo iz jezikovnih in t.i. kulturnih razlik... Zaradi tega so lahko vsi ti načini kategorizacije tarča upora. (ii.) *Sprememba smotrov*. Ker je vsako oblastno razmerje zavezano nekemu smotru, mora posledično tudi sprememba teh razmerij poskrbeti za vpeljavo novih smotrov. Kar tu velja postaviti v ospredje so smotri, ki jih postavljajo tisti, ki vladajo oziroma delujejo nad drugimi. Posvetiti se je potrebno kritičnemu preučevanju nalog (včasih eksplicitnih, včasih serviranih na bolj prikrit način), ki jih nadrejeni postavljajo podrejenim ter ugotoviti, kaj prinaša uresničevanje teh nalog za obe strani. Primeri smotrov, ki jih na kratko navaja Foucault, se nanašajo predvsem na koristi, ki jih iz opravljenih nalog črpajo nadrejeni: »ohranitev privilegijev, akumulacija profitov, uveljavljanje statusne avtoritete, opravljanje funkcije ali poklica«. ³⁰ Ravno to so tudi področja, na katerih mora morebiten upor uveljaviti spremembe. (iii.) *Sprememba sredstev, s katerimi se uveljavljajo oblastna razmerja*. Na tem mestu se je potrebo ozreti na razvejane mehanizme, s katerimi si oblast pomaga pri izvrševanju svojih ciljev (npr. uporaba sile ali zgolj grožnja z uporabo sile, uporaba besed, uporaba pritiskov, ki temeljijo na ekonomski moči...) ter sprožiti spremembe, ki bodo onemogočile uporabo teh mehanizmov. (iv.) *Sprememba form institucionalizacije*. Čeprav institucije *per se* v skladu s Foucaultovo teorijo niso oblast, jim je potrebno posvetiti pozornost, saj predstavljajo mesto, katerega delovanje je odvisno od oblastnih strategij oziroma so mesto, skozi katero se zgošča oblastno delovanje. Institucije niso oblast, a temeljijo na njenih razmerjih: zato je potrebno bodisi spremeniti temelje, na katere se sklicujejo pri svojem delovanju; spremeniti tipe hierarhij in sisteme razločevanj, ki jih uvajajo, in sredstva, s katerimi poganjajo in spodbujajo svoje delovanje. Skratka, pri spreminjanju institucij gre za to, da aktiviramo ravno tiste tri značilnosti, ki so navedene tu zgoraj. (v.) *Sprememba stopenj racionalizacije*. Tu gre predvsem za to, da se doseže spremembe na področju izpopolnjevanja učinkovitosti instrumentov in postopkov, ki omogočajo vzdrževanje oblastnih razmerij; gre za to, da se najde stroškovno najbolj učinkovit način za izvajanje oblasti.

Ravno zaradi tega elementa vzpostavljanja novih oblastnih razmerij v

²⁹ Michel Foucault, »Kaj je razsvetljenstvo?«, str. 150.

³⁰ *Ibid.*

procesu osvoboditve, ni presenetljivo, da lahko foucaultovsko razumevanje osvoboditve vsaj v tem smislu uporabimo tudi kot vodilo pri razumevanju ameriške imperialne osvoboditve. Čeprav realizacija osvobajanja poteka iz diametralno nasprotno si pozicij, tako foucaultovski kot tudi ameriški imperialni tip osvobajanja nosita v sebi enako težnjo po razumevanju osvobajanja kot spreminjanja oblasti. V obeh različicah je osvoboditev – v zadnji instanci – mišljena kot zanikanje starih in vzpostavitev novih oblastnih razmerij.

ETOPOETSKA VEDNOST: SENEKA IN FOUCAULT

ERNA STRNIŠA*

»Od dreves na deželi se nimam česa naučiti;
pač pa od ljudi v mestu.«
Platon, *Fajdros*

Etopoetska vednost od Sokrata do helenizma

Foucault v svojem ciklu predavanj *Hermenevtika subjekta*, v katerem obravnava antični koncept skrbi zase, velik del pozornosti nameni vlogi vednosti v etičnih praksah. Obstaja določena vednost, za katero si moramo prizadevati, če si hočemo pridobiti vrlino; vednost, ki nastopa kot vodilo za delovanje, brez katerega se posameznik, obremenjen z določeno vzgojo, kulturo in tradicijo (ki pravzaprav nastopajo pod skupnim imenovalcem lažne vednosti oziroma nevednosti), v svetu ne more znajti. Toda skladno s spremembo reda stvari, ki doleti svet (filozofov), če primerjamo klasično obdobje in helenizem, se spremeni tudi narava te vednosti. In če sta malo prej delfsko preročišče in Sokrat razglašala *gnothi seauton*, spoznaj samega sebe, to zapoved v helenizmu nadomesti *epimeleia heautou*, skrb zase, ki se prav tako naslanja na določeno vednost. Toda na kakšno?

Sokrat se Alkibiadu v Foucaultovem priljubljenem Platonovem dialogu posmehuje, češ, ti bi rad vladal ljudem, pa ne znaš drugega kot pisati, igrati na harfo in se boriti! Atenska vzgoja je slaba, pomanjkljiva; le s čim se boš zoperstavil špartanskim in perzijskim vladarjem? Še sanja se ti ne, kaj je pravzaprav pravičnost; pa bi rad dosegel harmonijo v državi in s tem dobrobit njenih prebivalcev!¹ Alkibiad se ob tem kajpak zmede; mislil je, da ve, kaj je

* Študentska podiplomskega programa »Interkulturni študij idej in kultur«, Univerza v Novi Gorici, Slovenija.

pravičnost, pa mu je z nekaj spretno postavljenimi vprašanji Sokrat dokazal, da ne ve; da je bil ves čas žrtev mnenja, dokse. Toda obenem je tudi šele zdaj pripravljen, da se usmeri k resnični vednosti.

Za kakšno vrsto vednosti gre? Sokrat, kot rečeno, svojemu mlademu sogovorniku na srce položi delfski izrek *gnothi seauton*, »spoznaj samega sebe«; kdor hoče namreč vladati drugim, mora najprej obvladovati sebe, in kdor hoče spodbujati vrlino, jo mora najprej imeti sam. Ne eno ne drugo pa ni mogoče brez obrata k samemu sebi. Tako je najprej potrebno uvideti, da je naše resnično sestvo naša duša; da je ona tisti del človeka, ki upravlja s telesom, ne pa morda obratno; in dokončno svojo naravo duša spozna šele, ko se kot v ogledalu vidi v tistem, kar ji je podobno, a je hkrati od nje popolnejše: v božanskem. Šele tako lahko duša, ki je doslej blodila po čutnem in malo po malo ter povsem nesistematično spoznavala zdaj to, zdaj ono, ravnala zdaj prav in zdaj narobe (bolje rečeno: brez ustrezne vednosti, torej vselej narobe), preko vednosti o sami sebi in o svojem umnem delu, ki je edini določen za spoznavanje, dobi uvid v resnični red stvari. Pravično in dobro je tisto, kar pomaga ta red ohranjati, in ko ima posameznik, ki mu je namenjeno, da bo vladal, enkrat te vrste spoznanje, ne bo več ravnal narobe; sedaj je pripravljen, da zavlada drugim.

V helenizmu ne odpade le vidik vodenja *polis*, saj skrb zase sama na sebi postane cilj etičnih prizadevanj, temveč se bistveno spremeni tudi narava sestva, h kateremu se obračamo. Še zmeraj namreč velja splošni imperativ odvrnitve od sveta in obrata k sebi; toda, kot na enem ključnih mest *Hermenevtike subjekta* ugotavlja Foucault, sestvo ni več tiste vrste cilj, ki nam vseskozi že stoji pred očmi, le doseči ga je treba, temveč je cilj, ki se vzpostavi šele tekom poti.² Preden smo stopili na pot etičnega samooblikovanja, ne le, da nismo vedeli, kam gremo, temveč tudi končne točke poti še ni bilo. Sestva ne moremo zasledovati neposredno, saj je zaenkrat tu le »staro« sestvo, ki za razliko od klasične dobe ni le nevedno, temveč od tujih vplivov tudi bistveno pokvarjeno; iščemo ga lahko le posredno in po ovinkih, saj se šele tekom teh vzpostavi »novi« etični subjekt.

In ker več ne vemo, kaj je pravzaprav tisto, kar iščemo, in kam gremo, se spremeni tudi narava vednosti, ki si jo moramo prisvojiti. Ker ne moremo več pričeti pri najbolj lastnem, se lahko obrnemo le k tistemu, za kar se zdi, da nosi radikalno odtujitev, denimo, da pričnemo ponavljati za učiteljem,

¹ Cf. Plato, *Alcibiades*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.) 1999, str. 109–131.

² Cf. Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject (Lectures at the Collège de France 1981–1982)*, Picador, New York 2005, str. 213–214.

ne da bi karkoli razumeli, ali da se začnemo ukvarjati z – za Sokrata oziroma Platona bolj kot ne brezkoristno – znanostjo o naravi. Drugače rečeno, vednost, ki se ji je treba posvetiti, sedaj ni več skrbno izbrana in vnaprej profilirana; v strogem smislu je vseeno, kje začnemo, kajti ni več toliko pomembno, *kaj* vemo, kot *kako* to vemo. Zaradi tega se tudi ne smemo čuditi, če je, denimo, za epikurejce, vednost, ki ima etično razsežnost, prav *physiologia*, znanost o naravi. Ena in ista vednost bo nekomu morda služila le za to, da se bo z njo hvalil; nekdo drugi pa jo bo uporabil tako, da se mu bodo skoz njeno prisvajanje zarisala tudi vodila za delovanje.

Tisto, kar so imeli v mislih kiniki, ki so, kot navaja Foucault, ločevali med znanostjo, ki se ukvarja z vzroki, in relacijsko znanostjo, je bil prav tisti *kako*; medtem ko prva ni posebej uporabna za samoformiranje, nam druga, četudi je njen predmet isti, omogoči oblikovanje lastne etične drže. Kaj to pomeni? Kot pravi kinik Demetrij, vednost o vzrokih za nas ni zanimiva: denimo, v čem je razlog za dvojčke, za plimovanje morja ali za optične prevare.³ Te razloge je narava pred nami skrila; ne, ker ne bi smeli vedeti zanje, in nenazadnje tudi lahko izvemo; temveč zato, ker nam ne koristijo. Po drugi strani pa znanje o naravi lahko funkcionira tudi na nek drug način: namreč da skozi uvid v dogajanje v kozmosu dojamemo tudi lastni položaj v njem. Iz spoznanja o razmerju med človekom, naravo in bogom pridobimo tudi temeljna vodila za delovanje.

Tako zgoraj omenjeno platonsko vednost o lastni duši kakor tudi manj jasno zamejeno vednost helenizma lahko povzamemo pod skupnim imenom epikurejcev: ti so jo imenovali *etopoetska vednost*, kar je pomenilo: vednost, ki ni zgolj sama sebi namen, temveč je zmožna vplivati na posameznikov *ethos*, način življenja; še več, sama iz sebe je sposobna *ethos* generirati. Nevedni, s povprečno izobrazbo zaznamovani posameznik tako lahko, če se do omenjene vednosti dokoplje, doseže postopen preobrat, spremembo naravnosti; vznikne kot nov etični subjekt, ki ima jasen uvid v svoj položaj v svetu in pregled nad tem, kako ustrezno temu položaju delovati.

Senekova *Vprašanja narave*

Kaj natanko povedano pomeni, si bomo ogledali na primeru Senekovih *Vprašanj narave*, ki v tem pogledu – kot delo, ki je naravoslovno, a ima prikrito etično razsežnost – še posebej izstopa.

Za kakšne vrste delo gre? Že na prvi pogled je jasno, da gre za obsežna

³ Cf. *ibid.*, str. 232–235.

in suhoparna naravoslovna izvajanja, tekom katerih si je Seneka zadal za cilj, pojasniti nebesne pojave (zlasti veliko pozornosti namenja mavrici in streli), tekoče in stoječe vode na površju Zemlje, pri čemer ga posebej zanima reka Nil, vode, ki prihajajo z neba, pa vetrove in potrese, nazadnje pa se vrne nazaj na nebo in se poukvarja še z nebesnimi telesi zunaj atmosfere, izmed katerih ga najbolj zanimajo kometi. Gre mu najprej za opis pojavov in nato za njihovo razlago, pri čemer ne skopari niti z navedbami vseh zgrešenih razlag in s pojasnjevanjem, kaj je na njih napačnega. Včasih dopusti tudi več možnih razlag, a vselej izpostavi tisto, ki si po njegovem mnenju zasluži največ pozornosti.

Od kod rekam ogromna količina vode, ki se v njih pretaka? Nekateri menijo, da vsa ta voda pride z dežjem; toda motijo se, pravi Seneka, saj je vode, ki pride z dežjem, le toliko, da namoči Zemljino površino, in niti v globino ne more prodreti.⁴ Kako nastane mavrica? Mavrica je odsev sonca v zelo vlažnem, a votlem oblaku, saj je ne vidimo, kadar na nebu ni obojega, tako sonca kot oblakov. Kdo bi morda ugovarjal, da oblak ne more odsevati ničesar, temveč to lahko storijo le neštete posamezne kapljice dežja, ki letijo proti Zemlji. Toda površina ogledala mora biti enotna, je avtor *Vprašanj narave* nemudoma pripravljen na ugovor, saj če sestavimo več ogledal, dobimo tudi toliko odsevov in ne le enega. Mavrica pa je vendarle enovita.⁵

Seneka pri tem ves čas daje jasno vedeti, da njegov namen ni več ukvarjanje z vednostjo zaradi vednosti same, kar bi bilo, denimo, preučevanje zgodovine; vednost je nekoristna, če je le sama sebi namen, temveč mora biti tiste vrste, da jo je mogoče pretopiti v določeno prakso, oziroma, da generira določeno subjektivno držo. Toda kakšno vlogo naj imajo pri tem obsežna razlaganja naravnih pojavov, ki se v ničemer ne dotikajo sveta ljudi? Le kako nam lahko koristi vse, kar je mogoče povedati o Zemljini površini in njenem podpovršju, o nočnem nebu in dnevnih nebesnih pojavih? Kaj ima geografija rek opraviti z etiko? Paradoks se še zaostri, če *Vprašanja narave* primerjamo z drugimi deli stoikov, denimo samega Seneke ali pa Marka Avrelija, ki so polna nasvetov v zvezi s tem, kako živeti; in zdi se, da je naravoslovje na povsem nasprotnem koncu, saj njegov osrednji cilj ni ponujanje nikakršnih nasvetov, njegov predmet pa je karseda daleč od življenja posameznika.

Občasno se Seneka resda tudi oddalji od osrednje teme, saj »nekaj morale sodi k vsem stvarim in v vsak pogovor«⁶. Tako nas, denimo, ob koncu iz-

⁴ Seneca, *Naturales quaestiones*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.) 1971, str. 219.

⁵ Cf. *ibid.*, str. 41–47.

⁶ *Ibid.*, str. 193.

vajanj o ogledalni naravi mavrice preseneti z izbruhom sovražnosti do tistih, ki ogledala uporabljajo, da bi se v njih opazovali pri različnih seksualnih praksah; ogledalo vendar ni namenjeno temu, temveč samospoznanju, meni Seneka. In ko je govora o vodah in življenju v njih, se pisec *Vprašanj narave* mimogrede pritoži tudi nad tistimi, ki tako pretiravajo v svojem gurmanstvu, da jedo izključno sveže ulovljene ribe, pri tem pa se še naslanjajo ob pogledu na njihovo umiranje. Spet drugod, denimo ob primeru strele, izvajanja opremi s temeljnim stoiškim naukom, po katerem je strah pred smrtjo odveč, saj je nanjo obsojen vsakdo (in prav nič bolj se nam ni treba bati smrti od strele, kot od bolezni). Prav tako lahko pojasnitev delovanja potresa odpravi iracionalen strah pred njim.

Ali moramo etično razsežnost Senekovih *Vprašanj narave* torej iskati prav v teh obrobni in večinoma na individualne posebnosti usmerjenih komentarjih, medtem ko je vse ostalo pač objektivna naravoslovna »šara«? Ravno nasprotno; moralna izvajanja, v katera občasno zdrsne Seneka, so natanko to, kar se zdijo: obrobna. Ključna etična ali etopoetska razsežnost knjige se skriva prav v tistem, kar se kaže kot suhoparna vednost o naravnih pojavih. *Vprašanja narave* skrivajo v sebi etično razsežnost prav, kolikor so *Vprašanja narave*, torej detajlno preiskovanje vsega tistega, kar je moč opaziti na nebu in Zemlji, a ni delo človeških rok. Slednje je v primerjavi z vesoljno celoto lahko le majhno in nepomembno, pa četudi smo »zapolnili vsa morja z ladjami« in »imeli v oblasti mesta in narode«⁷; z zgodovino naj se ukvarjajo tisti, ki imajo veliko časa, pisec *Vprašanj narave* pa tega morda nima več veliko, zato se mora ukvarjati s pomembnejšimi stvarmi.

Kot ugotavlja Foucault, filozofija po Seneki obsega dva dela: en del se ukvarja s človekom in odgovarja na vprašanje: kaj naj storim?, drugi del pa z bogovi. Prvi del morda pripomore k temu, da se izognemo napakam, a je sam po sebi nezadosten; potrebno je stopiti še v drugi del filozofije, ki pa ne cilja na to, da moramo sebe izgubiti v bogu, temveč na to, da dojamemo, da si človeški in božanski razum delita isto naravo. Tako vidimo svet, ne da bi pri tem izpred oči izgubili sebe; in sebe, ne da bi izpred oči izgubili svet; in šele zdaj uzremo nepomembnost naših dozdajšnjih ciljev, denimo slave, bogastva in ugodja.⁸

Tisti, ki se mudi zgolj pri človeških stvareh, ne bo nikoli dosegel vrline, nikoli dosegel stoiške ravnodušnosti nasproti vsemu, kar drugim zbuja občudovanje, strah, jezo ali zavist. Ničnosti človeških del – »stebrišč, poslika-

⁷ *Ibid.*, str. 207.

⁸ Cf. Foucault, *op. cit.*, str. 274–277.

nih stropov, negovanih grmičkov⁹ – ne more zapopasti, čigar duh ni nikoli »prehobil vsega veselja« in se na Zemljo ozrl od zgoraj. Vesolje pa lahko prehodimo natanko s tem, da ga opišemo; da se z največjo skrbjo ustavimo pri navidezno pomembnih in nepomembnih, fascinantnih in vsakdanjih pojavih. Šele preko tega dobimo uvid v večno in nujno dogajanje v naravi in obenem v lastno mesto v vesolju; in šele preko tega uvida smo nadalje pripravljeni na to, da vsak dogodek sprejmemo kot zaželen, in da zavestno hodimo po poti, po kateri vselej že stopamo.

Seneka in Foucault

Foucault, za razliko od Seneke, ki v strahu pred očitkom o eruditski brezkoristnosti svojega naravoslovnega dela na več mestih tudi poda komentar s pojasnilom, bralcem le redko pojasnjuje, »čemu služijo« njegova dela, sploh pa ne neposredno v delih samih. To velja tako za zgodnji opus, ki izpostavi sprego vednosti in oblasti in subjekta zreducira le na kolesce v oblastni mašineriji, kot za pozna dela, kjer v ospredje stopi druga razsežnost tega procesa, namreč poskus subjektovega samoformiranja, vključno z doktrino kinikov, epikurejcev in stoikov ter samega Seneke. V toliko interpreti zlasti na zgodnjega Foucaulta pogosto naslovijo očitek, soroden tistemu, ki bi na prvi pogled lahko zadel Senekova *Vprašanja narave*: da mu gre zgolj za izkopavanje preteklih oblik vednosti, ki je samo sebi namen, saj pretekli diskurzi in institucije ne morejo ničesar prispevati k rešitvi aktualnih problemov. Nenazadnje, trdita denimo Dreyfus in Rabinow v svoji knjigi o Foucaultu, je *Arheologijo vednosti* sam zaključil s stavkom: »Čas diskurzov ni naš čas ...«, iz česar avtorja zaključita: »... ni čas tistih, ki živijo v zgodovini in jemljejo resno njeno napredovanje, boje in propadanje.«¹⁰

Foucault naj bi bil kot avtor »zgodovinopisnih« del tako prisiljen v neke vrste »razcep jaza«: privatno bi bil lahko globoko angažiran, toda kot arheolog naj bi pisal neživljenjska in strogo vzeta – razen kot razstava kuriozumov – neuporabna dela. Le kako nam lahko koristijo zablode nekdanjega zdravljenja norosti? Zakaj, če ne za zabavo, naj beremo o čudaškostih t. i. naravne zgodovine, ki si le stežka zasluži biti predhodnica biologije? Kakšno zvezo imajo z nami grški razgovori o erotični ljubezni, pa če so še tako nenavadni in zabavni?

⁹ Seneca, *op. cit.*, str. 7.

¹⁰ Hubert L. Dreyfus in Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, str. 96.

Ob tem očitku bi se lahko vprašali, če morebiti Senekova *Vprašanja narave* ne ponujajo tudi ključa za branje Foucaultovih del oziroma, če ne bi bilo mogoče ob vzajemno osvetljujočem pristopu najti prav tiste, na videz manjkajoče, etične dimenzije, ki jo pogreša prvo branje. Toda pojdemo po vrsti.

Ali je avtorja sploh legitimno primerjati, ne le spričo časovnega »prepada«, ki ju ločuje, temveč tudi in predvsem zaradi vsebinske nesorodnosti njunih del? Kot omenjeno, je Seneka kot nekoristno zavračal natanko pisanje zgodovine, pri čemer so njegova *Vprašanja narave* postavljena v nekakšno »večno sedanjost«, Foucault pa se praktično nikoli ne ukvarja s sedanjostjo. In četudi Foucaultovo »zgodovinopisje« še malo ni opevanje del velikih mož, ki se zdi tako neokusno Seneki, vendarle drži, da slednji opisuje dogajanje v neznanski naravi, kjer se vse zgodi po neizprosni vzročno-posledični nujnosti, prvi pa družbene prakse, katerih transformacije so za nameček bolj ali manj naključne, oziroma niso vpisane v nikakršen vnaprejšnji red.

Toda avtorja imata tudi nekaj skupnega, namreč pristop, metodo, s katero se lotevata pisanja: ne gre jima namreč niti za opis subjektivnega dogajanja ali za vzporejanje pojavov in subjektivnih razpoloženj ali drž, prav tako pa nobeden izmed njiju ne cilja na kako transcendenco v ozadju; oba si za nalogo postavita deskripcijo, raz-laganje, razgrnitev »sveta«, ki ni niti zgolj navidezni, »napol« bivajoči svet v senci transcendence, niti zgolj duh spoznavajočega. Obema gre na prvem mestu za suh, karseda izčrpen opis, ki ga dopolnjujejo vzročne pojasnitve; drži seveda, da torej ni mogoče ostati povsem na ravni tistega, kar se kaže, vendar pa tudi ne gre za nikakršno poseganje »izza« sveta. Nasprotno, kakršno koli razlago že potrebujeta narava ali zgodovina, ni v igri nič takega, do česar ob pozornem branju ne bi mogel priti tudi bralec sam. Predvsem pa je bistvena zahteva po celoti; Seneka cilja na celoto narave, seveda preko opisa vseh njenih delov, in tudi Foucault, strogo vzeto, arheologa postavi pred nemogočo nalogo: zbrati je treba vse izjave iz nekega arhiva, vse, brez izjeme, kar je bilo rečenega o »norosti« ali v okviru »naravne zgodovine«, ne da bi se ozirali na avtorstvo/avtoriteto, verodostojnost, resničnost ali relevantnost izjav.

Če ob tem velja, da Seneko zanima narava v njeni materialnosti, so tudi prakse, ki jih raziskuje Foucault, bodisi govorne ali disciplinske, pravzaprav materialne; ne delujejo toliko na način moči predstav kot tako, da nas vpnejo v neke vrste mehanizem ponavljanja. Tisto, kar te prakse poganja, pa ni neka skrita entiteta v ozadju, temveč igra sil, katerih bit je povsem relacijska, obstajajo le v medsebojnem razmerju, in poleg tega obstajajo le skozi omenjene prakse. Tudi Senekov kozmos upravlja neka umna sila, toda sila, ki je sam kozmos, ne pa karkoli »nad« njim ali »za« njim.

Božanski um, logos, se realizira prav kot kozmos, in igre sil kot ontolo-

ško primarne vsem oblastnim razmerjem ni brez prav teh, realno obstoječih razmerij. Oba avtorja pri tem povezuje neko specifično nezanimanje za človeka, želja, izogniti se človeku, ki ji pri Seneki pač botruje stoiški nauk, po katerem je človek sicer edino bitje, sposobno zavestne uskladitve z vesoljnim umom – toda uskladi se prav kot neznamenit delec kozmosa, ki ga z vsem drugim družijo minljivost in zgolj točkovna eksistenca. Podobno Foucault izpostavi prakse, tako diskurzivne kot nediskurzivne, da bi pokazal, kako se subjekt formira šele skozi njih; jezikovne in druge prakse so tiste, ki naredijo subjekta, subjekt je le »nekaj« na teh praksah, kolesce v mehanizmu njihovega delovanja – in komaj kaj drugega, kar bi bilo pridano »za povrhu«.

Toda tisto, kar smo želeli pokazati, je bila etična razsežnost, ki se skriva nekje sredi njunih izvajanj. Na to vprašanje smo nekako mimogrede, vsaj pri Seneki, že odgovorili z ugotovitvijo, da se na posreden način, torej brez eksplicitnega pojasnjevanja, prikaže subjektov položaj v svetu.

Subjekt ni več, kakor pri Platonu, nekdo, ki z enim delom sega iz sveta, ki je, strogo vzeto, nebivajoč, in se mora tega ovesti in se po tem ravnati; temveč je ves, kar ga je, del obstoječega, realnega sveta, v katerem pa je – vsaj pri Seneki – obstoj vsakega dela, vključno torej s samim subjektom, v skladu z verigo vzrokov in posledic, že zdavnaj določen vnaprej. Uvid v red sveta tako predhodi samospoznanju, ali, natančneje, samospoznanje poteka prav po ovinku skozi uvid v red sveta. Kajti kljub temu da, kot bomo videli kasneje, subjekt pri obeh avtorjih vendarle razpolaga z neko bistveno svobodo za samoformiranje, je ta nična, če ne gre subjekt najprej skozi izkušnjo radikalne determiniranosti, če ne uvidi, do kakšne mere je sam proizveden kot učinek. To pa je mogoče ravno skozi vpogled v celoto, ki ga nudijo Foucaultova arheološka dela in Senekova *Vprašanja narave*.

Filozofa tu bolj ali manj sestopita s stališča moralne avtoritete in pustita govoriti temu, kar je. Pri tem seveda ne gre za nek hipokritski »mene ni, naj govori realnost«; vsakršna izbira metode je obenem tudi že interpretacija; vendar pa se z odločitvijo za opis »objektivnega« sveta, ki je tu že davno pred človekom, avtorja hote ali nehote umakneta s pozicije moralne avtoritete (kot omenjeno, Seneki ta umik ne uspe povsem, saj *Vprašanja narave* nenehno dopolnjuje s komentarji; vendar obenem ti komentarji ne prispevajo ničesar k sami vsebini, k »trdemu jedru« naravoslovja). Toda tudi Seneka se s svojega mesta v svetu mora umakniti, če ga hoče videti kot celoto; in Foucault ne opisuje sedanosti, saj tu ni mogoče biti izčrpen, niti se ne moremo obvarovati zdrsa v vsiljevanje lastne pozicije, temveč preteklost, ki v mnogo večji meri dopušča umik s pozicije avtorja/avtoritete. Bralec (in nič manj pisec) je nato svoboden, da z besedilom stori, kar ga je volja; nenazadnje nam nič ne brani, da bi Foucaultova dela brali zgolj kot neke vrste »ve-

selo zgodovino«, in tudi Seneka je tedanjega radovedneža naučil marsičesa v zvezi z naravnimi pojavi. Po drugi strani pa se tovrstna vednost lahko izkaže tudi kot razkrivajoča; prikaže nam, kako, na kakšen način smo vpeti v tok sveta, in nas, če nič drugega, prisili v »zaskrbljeno« razmišljanje o tem, kje in kako je sploh mogoč upor proti tej mašineriji. Prej omenjeni prikaz pa nam pri tem služi kot izhodišče, mimo katerega ne moremo več.

Seveda pa se tu postavlja neki ugovor, in sicer: čemu so za to sploh potrebna tako obsežna izvajanja? Zakaj neki bi se morali ukvarjati z vsemi podrobnostmi zapiranja norcev v *Zgodovini norosti*, z »nesmisli« nekdanje biologije v *Besedah in stvarih* ali z detajlnimi opisi naravnih pojavov? Ali ne bi za omenjeni učinek zadoščalo mnogo krajše besedilo, ki bi nas na kratko poučilo o prikritih razsežnostih našega obstoja? Ali ne bi bilo dovolj na kratko reči, »narava deluje po vzrokih, ki so lastni njej sami, naše bivanje je bilo že zdavnaj določeno z vzročno-posledično verigo, zato je najrazumnejše, da to prenašamo z vedrino«, ali, »naše življenje določa naključno zastavljena mašinerija oblastnih razmerij, ki pa je *sedaj* nujna, in bolj ko se ji skušamo upreti, bolj jo s tem podpiramo, saj v resnici subjektivnosti ne zatira, temveč jo producira«? Čemu je sploh potrebno prikazovanje s pomočjo posrednega in zakaj mora biti tako obsežno? Toda naš zastavek je natanko v tem: da etopoetska vednost ne more biti zreducirana na nekaj udarnih gesel ali na kratek povzetek ugotovitev, temveč sestoji prav iz detajlnega prikazovanja konkretnega.

Etopoetska vednost in njeni učinki

Pričnimo z učinki, ki jih proizvede tovrsten obširen in izčrpen slog. Gre za slog, katerega namen nikakor ni, spodbuditi takojšnjo re-akcijo; ki ne poziva k takojšnjemu delovanju; temveč, za začetek, od bralca zahteva samo določeno nedeljeno pozornost. Gre za vednost, ki si je ne moremo pridobiti na hitro, temveč se je potrebno čez njo »prebiti«. In prvo, kar tako Seneka kot Foucault v svojih izvajanjih dosežeta, je neke vrste potujitveni učinek. Za kaj gre?

Seneka večkrat sam poudari, da želi bralca odvrniti od pretirane zaverovanosti v svet človeških dejanj; namesto tega ga je treba postaviti na mesto, »od koder so vojske videti kot mravlje«. To pa je najbolje mogoče prav skozi *Vprašanja narave*; ta ne vsebujejo nobenega strnjenege in avtoritativnega pogleda na naravo, temveč jo samo prikazujejo, za kar pa prostora ne more biti nikoli dovolj; Seneka sam toži, da si je izbral nenavadno obširen projekt, ki ga bo težko dokončal. Toda samo prebijanje skozi nešteta, zapletena

in medsebojno povezana naravoslovna vprašanja, sam prikaz dogajanja, ki se odvija po večni nujnosti in se nazadnje vrne na lastni začetek (Seneka prerokuje človeštvu konec ob velikih poplavah, nato pa se bo vesoljni krog začel znova), posredno vpliva na subjektovo predstavo o lastni neznatnosti. Drugače rečeno, tovrstni prikaz subjekta iztrga iz njegove umeščenosti v domače okolje lastnega mesta in družbenih vezi in ga postavi v njegov »pravi« okvir, ki pa se mu v začetku nujno zdi neznanski in nedomač.

Toda kako naj bi to uspelo Foucaultu, pri katerem imamo že od začetka opravka z nekim bistvenim paradoksom: Foucault ne prikazuje sedanjosti, temveč preteklost, in povrh vsega tudi neprestano poudarja, da preteklost sedanjosti sploh ne more služiti kot zgled? A prav to je ključnega pomena; preteklost se skozi Foucaultove spise kaže kot bistveno tuja in nerazumljiva in na laž postavlja interpretativno zgodovino, ki vse poskuša razumeti. Prav skozi detajlno, konkretno prikazovanje preteklih diskurzov se izkaže, da nam nekateri izmed njih ostajajo nepresojni. Na ta način pa se nam tudi sedanjost pokaže, ne morebiti kot nujni rezultat preteklosti, ki bi jo inherentna nujnost vodila k sodobnosti kot cilju, temveč kot bolj ali manj naključni proizvod določenih premikov znotraj razmerij, ki poganjajo diskurze. (V toliko je Senekova ontologija zgodovine diametralno nasprotna Foucaultovi.) V preteklosti ni ničesar, kar bi od nekdanj zagotavljalo nastop sedanjosti; ničesar ni, kar bi sedanjim resničnostnim diskurzom na pomirjujoč način zagotavljalo, da so tudi nekoč že mislili in govorili tako kot mi, le da se jim še ni uspelo dokopati do vse resnice. Za tisto, kar imamo torej danes za brez-pogojno racionalno in verodostojno, se nenadoma izkaže, da ne temelji na ničemer. Kljub diametralno nasprotnim izhodiščem je torej učinek podoben kot pri Seneki; vse, kar se ima za veliko in pomembno, postane majhno ali naključno; le, da gre pri enem za osvoboditev od lažne zgodovinske nujnosti, pri drugem pa za vpogled vanjo tam, kjer je prej nismo videli.

Seveda pa naše nerazumevanje zgodovine po Foucaultu ni absolutno; napačno bi bilo reči, da zgodovino povsem razumemo, kakor tudi, da je sploh ne razumemo. Ko beremo, denimo, o grški homoseksualnosti, jo lahko razumemo, čeprav obenem ugotovimo, da je biti »homoseksualec« v antiki nekaj povsem drugega kot danes; na ta način vidimo, kako ustaljene družbene, spolne in druge identitete, za katere se zdi, da obstajajo že od nekdanj (»homoseksualec«, »filozof«, »prestopnik«, »delavec«), s časom zadobivajo povsem drugačne poteze, postajajo *druge* identitete. Gre za tisti znameniti »misli omogočiti, da misli drugače«, ki ga kot enega od ciljev svojih zgodovinskih raziskav omeni Foucault. In prav skozi pozorno branje o podrobnostih preteklih govorov in praks se zavemo tudi, da tovrstne identitete nimajo nikakršnega »večnega bistva«, temveč so konstituirane s strani vsakokratnih

razmerij moči, ki upravljajo z določenimi praksami. (Homoseksualnost 19. stoletja se je bila prisiljena prepoznati v tem, kar je na to temo »producirala« znanstvena literatura, ki se je v tistem času povzpela na položaj edinega diskurza, ki v zvezi s tem zase lahko zahteva resnico; in grški homoseksualci so bili rezultat povsem drugačnih, seveda pa nič manj »vladajočih« diskurzov, ki pa so bili obenem manj *zavezujoči*, saj je šlo za neskončne debate, nasvete v zvezi s spolnostjo iz različnih »priročnikov« ipd.)

Tako se izkaže, da imajo Foucaultova dela še drugo nalogo; ne le, da prikažejo negotovost zgodovinskega razvoja, temveč orišejo tudi način, kako diskurzivne in nediskurzivne prakse vznikajo, se razporejajo, zgoščajo in izmenjavajo okoli središč oblasti, pri čemer ima subjekt kot domnevni avtonomni nosilec diskurza prav majhno vlogo. Dogajanje na tej ravni – na kateri torej, strogo vzeto, odmislimo od same vsebine povedanega in opazujemo le strateško razporejanje različnih oblik vednosti – je edino, kar je, sicer na drugih diskurzih, mogoče opazovati tudi v sedanosti. Diskurzi so drugi in drugačni, lahko ukazujejo ali prepovedujejo, producirajo, svetujejo ali karkoli drugega, toda vselej so tudi bodisi »vladajoči«, bodisi »v senci«, »uporniški«, »revolucionarni«, »konservativni«, in nekateri, sicer redki, tudi bolj ali manj prosto lebdeči glede na trenutna oblastna razmerja. Skratka, če nas je prvotno polno zaposloval potujitveni učinek diskurzov, se kasneje privadimo tudi na gledanje izza njih; in tako se nam razkrije igra sil, ki se udejanja na vselej drugačnem materialu, in ki predstavlja, čeprav je sama po sebi povsem brez vsebine, nekakšen formalen ontološki temelj vsega dogajanja.

Podobno se zgodi tudi pri Seneki; prvotni potujitveni učinek nadomesti uvid v umno naravo dogajanja v kozmosu, ki se proizvede kot naslednji stranski učinek pozornega branja *Vprašanj narave*. Spričo neznanskosti narave zbledi vsakršno človeško delo in vse naše želje in stremljenja se izkažejo za nepotreben ovinek na poti k smrti; toda obenem je kozmos tudi prostor, ki je podrejen določenim nespremenljivim zakonom, zaradi katerih se v njem ne more zgoditi nič nepričakovanega, oziroma nič, kar bi moglo običajni red vreči iz tira; strela ni tu zato, da bi napovedovala zlo prihodnost, ampak napoveduje prihodnost le toliko kot vsaka druga stvar, ker pač v skladu s svojo naravo producira določene učinke. In natanko toliko je svet tudi naš dom; četudi me izženejo, »iz kozmosa me ne morejo izgnati«, in sonce in luna sijeta povsod – to je vedel že stoik Epiktet.¹¹

Šele na podlagi tega postopnega dvojnega odmika od ustaljene miselne

¹¹ Epiktet, *Izbrane diatribe in priročnik*, Študentska založba, Ljubljana 2000, str. 47–48.

prakse, ki ga ne morejo proizvesti nobene kratke in udarne fraze, temveč se proizvede prav skozi postopno pridobivanje vednosti, lahko pride do tistega, čemur Foucault pravi enotnost *bios-logos*, življenja in besed. Šele sedaj je subjekt sposoben na ustrezen način zavzeti svoj prostor v vesolju. In nič manj to ne velja za Foucaultovega subjekta; šele vpogled v igro diskurzov in praks, ki obvladuje našo identiteto, nam omogoči, da sredi njih zavzamemo določeno, sicer še negotovo in ogroženo strateško pozicijo. Filozofija kot izpeljava je tista, ki je potrebna, da se subjekt postavi na mesto, s katerega lahko uvidi tisto, kar ga je proizvedlo, in šele nato se lahko temu do določene mere tudi zoperstavi. Skozi to zoperstavitev pa na novo oblikuje tudi lastno sebstvo, ki je v tem procesu, kot omenjeno, negotov cilj.

Skrb zase

Toda *kje* je strateško mesto, na katerega se lahko postavimo in s katerega se lahko zoperstavimo tistemu, česar proizvod smo? Kako je tako mesto sploh mogoče? Mogoče je z nekim ključnim obratom, katerega možnost je vpisana v samo ontološko strukturo sveta; ki je obenem ves čas na dosegu roke, pa vendar težko dosegljiv; in ki terja neko točno določeno etiko, namreč etiko skrbi zase. Toda kakšno zvezo ima to s prej povedanim? In kako povezati etiko skrbi zase, ki je eden ključnih zastavkov tako pri stoikih kot tudi, z določenimi modifikacijami, pri Foucaultu – s prej omenjenimi učinki vednosti?

Zgoraj smo skušali pokazati, kako Senekova *Vprašanja narave* in Foucaultova zgodnja (na svoj način pa tudi pozna) dela ob metodološki in vsebinski sorodnosti v sebi skrivajo določen etični naboj. Videli smo, kako branje navidezno strogo znanstvenih del nekje na meji filozofije subjekta prestavi na neko drugo mesto v svetu, s katerega uzre celotno »mašinerijo« dogajanja in lahko, če nič drugega, vsaj zavestno hodi po poti, po kateri vselej že stopa. Toda kakšna je povezava med tovrstnimi izvajanji in skrbjo zase? To, kar je potrebno pokazati, ni le, da Senekova kot tudi Foucaultova dela implicirajo neko etično razsežnost, temveč tudi, da obstaja povezava tudi med obsežnostjo njunega sloga in neko točno določeno etiko, ki ni etika zakona, striktnih prepovedi in zapovedi, niti etika preiskovanja skrivnosti duše, temveč etika skrbi zase. Gre za etiko, ki v nekaterih ključnih potezah družji avtorja ne glede na to, da je cilj, ki ga zasleduje subjekt, pri vsakem od njiju drugačen.

Pojdimo po vrsti. V čem je torej ključ do zoperstavitve determinizmu, ki ga izkusi bralec Senekovih in Foucaultovih del? To seveda ni nobena skriv-

nost; kot vemo, tako stoiki kot Foucault oblikujejo svoj odgovor, ki determinizem postavi *obenem* z neko radikalno svobodo. Stoiki vedo: nič drugega nismo kot učinek nešteti učinkov, in kar nam je usojeno, da nas doleti, nas bo doletelo. Toda kljub temu, da je vse določeno že vnaprej, »si lahko o tem mislimo, kar hočemo«. To, ali bomo določen dogodek doželi kot »strašen« ali »znosen« ali celo »koristen«, je odvisno povsem od nas, saj sam po sebi ni nič od tega. In bolj ko smo pripravljeni vsak dogodek sprejeti kot odraz naše volje, bolj se s tem moči usode dejansko umikamo z nekim »mene ni (bilo) tam«. ¹² Tega seveda ne more reči Foucaultov subjekt, ki je v nekem smislu zmeraj »tam«, sredi oblastnih razmerij, ki so ga proizvedla; in vendar, si upa zatrditi Foucault, kot tak ni nič manj svoboden. Oblastna razmerja so sploh mogoča samo tam, kjer imamo opravka s svobodnimi dejavniki; v nasprotnem primeru to ne bi bila oblastna razmerja, temveč gola dominacija. Le da gre pri Foucaultu za to, da ne vzamemo nase nujnosti, temveč naključnost; to, da je razmerje sil trenutno takšno, kakršno je, ni rezultat nikakršne nujnosti; in zaradi tega je vselej mogoče v oblastna razmerja aktivno poseči in na njih tudi kaj spremeniti.

Naj bo torej red, v katerem se nahaja subjekt, še tako prožen pri izkazovanju svojih učinkov na individualnost, naj se njegov vpliv še tako kaže pri tistem, za kar smo mislili, da je naše najbolj lastno – je vanj vselej mogoče izvrtati luknjo. Pri tem pa Foucault na nekem mestu omeni, da je to mogoče le s privzetjem določene drža, namreč skrbi zase – skrbi zase, ki jo Deleuze v svoji knjigi o Foucaultu opiše kot upognitev sile. ¹³ Oblast nenehno producira tudi točke lastnega odpora; in ne le, da oblast vselej podpiramo, temveč se ji hkrati tudi vselej upiramo, in ta proces kot celota pomeni vzdrževanje oblastnih razmerij. Način, kako izstopiti iz nenehne igre akcije in re-akcije pa je natanko v tem, da silo, ki nas preči, *zadržimo*, ali, kot se izrazi Deleuze v svoji knjigi o Foucaultu, da jo upognemo nazaj nanjo. To je tisto, kar so storili Foucaultovi Grki, ugotavlja Deleuze, in kar moramo storiti tudi mi – naše strateško mesto je potem lahko kjerkoli.

Upognitev sile k sami sebi, njeno zadržanje pred takojšnjim re-agiranjem, je tisto, kar v sebi nosi imperativ odvrnitve od sveta in skrbi zase. Skrb zase je edini proces, ki nas ne neha odvezovati od nujnosti, v katero smo vpeti. Poteka pa preko najrazličnejših praks, ki jih je subjekt v ta namen sposoben izumiti, in ki sestojijo bodisi iz prisvajanja različnih vednosti, iz meditacijskih vaj ali aktivnosti na različnih področjih življenja, in ki jih obenem spremlja zavest o nujnosti nenehne »budnosti«. Estetsko kreiranje

¹² Cf. Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike*, Založba ZRC, Ljubljana 2002, str. 149–165.

¹³ Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Continuum, London in New York 2006, str. 83.

lastnega sebstva kot umetniškega dela, za katero se nikoli ne ve, kot *kaj* se bo na koncu pokazalo, poteka, prvič, kot nenehno trdo delo, ki bi ga do neke mere lahko priličili rancierovskim praksam intelektualne dejavnosti iz *Nevednega učitelja*¹⁴ in, obenem, kot nenehna pazljivost, da ne »zamrzne« sredi oblastnih razmerij.

Toda kaj imajo skupnega Grk klasičnega obdobja, ki pozorno preučuje najrazličnejše priročnike, da bi ugotovil, v katerem času dneva ali leta je najboljše jesti to ali ono in kdaj je, nasprotno, pravi čas za telesno vadbo ali za spolnost; stoik, ki zvečer razmišlja o tem, kako se je odzival na najrazličnejše predstave, ki so ga oblegale čez dan in če se jim je uspel zoperstaviti; ali današnji posameznik, ki išče možnosti, da bi dal nove in drugačne poteze identiteti, v kateri se je nekoč prepoznal kot »homoseksualec«, »filozof«, »delavec«, »prestopnik« ali karkoli tretjega? Skupno jim je, da na sebi izvajajo določene prakse, ki sicer temeljijo na nekem zunanjem redu – na diskurzih, ki že dolgo pred nami krožijo o telesnosti, na dogodkih v naši okolici, na katere ne moremo ne reagirati, na znanstvenih razlagah in družbenih praksah, v katere je vpeta neka (spolna) identiteta – in obenem skušajo v ta red poseči, ga preoblikovati, mu dati drugačno noto in morda celo določen estetski učinek, ne da bi ga pri tem mogli odpraviti. Gre za »govorice« v najširšem smislu, ki so nas zmeraj že oblikovale, in ki so nam kar najbolj intimne; nenazadnje so bili naše prehranjevanje in naše telesne aktivnosti vselej podvrženi nekemu družbenemu kodu; zdavnaj smo se že naučili, kako se je treba odzvati na govorico dogodkov v svetu, in sami smo hkrati postali prav ta odziv; in nekoč smo se tudi prepoznali prav v tistem, kar je nekdo že pred nami povedal o neki seksualni praksi. In naše poseganje v te govorice morda ni nikakršno avtorsko delo, morda je prav delo teh govoric samih, toda *obenem* je tudi naše etično samooblikovanje, glede katerega moramo vzeti nase edinole to, da nikoli ni jasno, kaj se bo skozenj nazadnje proizvedlo.

Red, na katerega se naslanjamo, in ki ga preoblikujemo, pa je vselej red takih ali drugačnih oblastnih razmerij, ki se skrivajo za navidezno vsebinsko bogatostjo; red igre sil, v katerem neko malenkost preobrnemo. Skrb zase tako zmeraj že vsebuje tudi proučevanje oblasti v kar najširšem smislu, oziroma igre sil, v katero smo vpeti. Gre za dolgotrajen proces, ki mu ni lastna niti gotovost absolutne vednosti niti večna negotovost iz strahu pred patološkim, temveč nenehno delo.

¹⁴ Glede možnosti intelektualne emancipacije, ki je vselej na dosegu roke, a obenem relativno daleč, in ki se manifestira tudi skozi navidezno ne-umne procese ponavljanja, urjenja spomina ipd., cf. Jacques Rancière, *Nevedni učitelj*, Zavod EN-KNAP, Ljubljana 2005.

Skrb zase tako predstavlja celovit proces, tekom katerega se res umaknemo »k sebi« iz sveta, vendar tako, da obenem sebe zaznavamo prav v vpetosti v igro sil, ki nas preči. V toliko delo na sebi nujno poteka skozi ovinek, ki je preučevanje oblasti, ukvarjanje z »objektivnim« redom stvari. Ukvarjanje s sabo, spoznanje samega sebe ne more biti cilj, na katerega bi merili neposredno, temveč se proizvede ob strani; nič manj pa to ne velja za ukvarjanje z oblastjo. Oblast je to, kar je, tudi po tem, da se rada skriva, da prepoznamo njene učinke tam, kjer jih ni in da jo spregledamo tam, kjer je najbolj na delu. In zato tudi nanjo težko merimo neposredno, temveč je najprej potrebno dolgo in vztrajno – opazovanje in *opisovanje* diskurzov in praks. Filozofska gesta, kakršne sta se oprijela Seneka in Foucault, je tako sama po sebi ključen del procesa skrbi zase – tisti del, ki nas, ponovimo, preko svojih učinkov potujitve in uvida v oblastno strukturo postavi na strateško izhodišče, s katerega je moč kaj spremeniti. Sama dejavnost, ki nam je tako omogočena, pa prav tako ni prosta preučevanja oblasti, saj to tudi na stopnji inovativnosti in ustvarjalnosti ostaja nenehna naloga.

Še natančneje, teh dveh stopenj ni vselej mogoče obravnavati v zaporedju. Nenazadnje je že sama odločitev za metodo, pa naj bo to tudi »le« urejanje virov, »le« opazovanje, rezultat neke odločitve za slog, v katerega ni nič manj mogoče vložiti ustvarjalnost in lepoto, in ki že sam po sebi – denimo v polju etike – ustvari nekaj novega.

ZGODOVINA SEKSUALNOSTI ALI ARHEOLOGIJA PSIHOANALIZE?

SAMO TOMŠIČ*

1.

V tekstu se bom osredotočil na nemara najbolj ambiciozen moment Foucaultovega dela, ki zadeva projekt zgodovine seksualnosti, projekt, za katerega je znano, da ga je Foucault zastavil v kontinuiteti s svojimi preteklimi arheološkimi projekti in v zgodovinskih okvirjih, znotraj katerih so se dotlej gibala vsa njegova dela: obdobje klasicizma, 17. in 18. stoletje. Arheološka metoda si je pod generalnim naslovom *Zgodovina seksualnosti* – pri čemer bije v oči vrnitev besede zgodovina, ki sicer na naslovnicaх Foucaultovih del ni nič neobičajnega: njegovo prvo veliko delo nosi natanko naslov *Zgodovina norosti v času klasicizma*, pa vendar ta vrnitev ni tako zelo neproblematična – prizadevala obravnavati nastanek oziroma rojstvo seksualnosti, ali kot temu pravi Foucault, »dispozitiva seksualnosti«, premisliti implikacije vpe-ljave nečesa takšnega kot je seksualnost v človekovo in družbeno realnost, pri čemer, kot rečeno, se izhodiščna teza arheologije glasi: seksualnost ni nekaj, kar bi se človeka držalo samo po sebi, temveč nekaj, kar nastane in propade skupaj s človekom. Znano je, da pojem človeka in seksualnosti po Foucaultu nastane v času klasicizma, in tako kot je arheologija humanistič-nih znanosti iz *Besed in reči* na svojem koncu deklarirala smrt človeka, tako je mogoče predvideti, da bi bil logični konec zgodovine seksualnosti teza o njeni smrti. Logični konec – če bi seveda arheološka metoda v zgodovini seksualnosti potekala po ustaljenih smernicah. Kar se ni zgodilo, ampak je bila Foucaultova misel iz zastavljenih okvirjev katapultirana nazaj v grško in potem rimsko antiko.

Volja do vednosti, prvi in edini objavljeni zvezek po izhodiščno zastavljene shemi, je v tem oziru simptomatična – v prvi vrsti za samega Foucaulta.

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija.

Pomeni namreč neko zamajanje in subverzijo razmerja med arheologijo in zgodovino. O tem retrokativno pričajo poti, ki jo je ubralo njegovo raziskovanje. Dejansko v nadaljevanju ne gre več za detektiranje velikih diskontinuitet, zgodovinskih rezov, premikov naravni *episteme*, subverzivnih učinkov vednosti, ampak za konstruiranje nekega povezanega zgodovinskega toka oziroma kontinuiranega in konsistentnega gibanja. O tem dodatno priča pojavitev nekega izraza, ki je »klasičnemu« Foucaultu popolnoma tuj – namesto arheologije stopi na prizorišče izraz hermenevtika. Sicer pa je Foucaultova raba tega izraza tuja tradiciji, iz katere je iztrgan. Foucault ga namreč postavlja v okvire etične problematike, ki je okupirala njegovo zadnje obdobje. Seminar iz let 1981-1982 namreč nosi naslov: *Hermenevtika subjekta*, izraz, ki ga hermenevtična tradicija vse prej izključi.

Diskrepanca med arheologijo in zgodovino skratka nastopi – in nemara nastopi ravno zaradi objekta, ki si ga izbere. Kot pravi naslov projekta, je objekt zgodovine seksualnost. Toda kaj je ta zgodovina dispozitiva seksualnosti? Foucault to jasno pove na strani 172 francoske izdaje: »Zgodovina dispozitiva seksualnosti, kakor se je razvijal od obdobja klasicizma, lahko velja za arheologijo psihoanalize.« Objekt arheologije skratka ni isti kot objekt zgodovine. Objekt arheologije je psihoanaliza – kot način »govorjenja o spolnosti« in kot kronološko najmlajši reprezentant zahodne *scientia sexualis*. Teza, ki za psihoanalizo ni pretirano prijetna, zlasti če upoštevamo dejstvo, da je psihoanalitična seansa postavljena ob bok eksegetskim praksam in da je eden od osnovnih zastavkov *Volje do vednosti* pokazati kontinuiteto med psihoanalizo in krščanskimi spovednimi praksami. Tukaj še enkrat postane očitno, da arheologija ne privzema svoje klasične foucaultovske podobe, ampak se znotraj nje vrača moment, ki ga bom za silo imenoval konstrukcijsko zgodovinopisje.

Stališče je prišlo kot presenečenje, zlasti po mestu, ki ga je psihoanaliza kot anti-humanistična znanost zasedala v *Besedah in rečeh* – poleg lingvistične in etnologije. Vendar pa je Foucaultova pozicija popolnoma v skladu z duhom časa, lahko bi celo rekli, da je deleuzovsko navdahnjena, saj se popolnoma sklada s tistim zastavkom, ki sta ga Deleuze in Guattari razdelala v *Anti-Ojdipu* in ki zadeva ovoboditev želje iz normativnih in normalizacijskih ojdipskih okvirjev. V tem oziru je »ali« med arheologijo psihoanalize in zgodovino seksualnosti znamenje sinonimnosti, kakršno je hotel med njima vzpostaviti Foucault. Arheologija psihoanalize poteka skozi razdelavo zgodovine epistemoloških rezov, ki zadevajo seksualnost, in tako kot so se *Besede in reči* končale s smrtjo človeka ter izbrale anti-humanistično trojico (lingvistika, psihoanaliza, etnologija) napram humanističnim znanostim, tako bi se morala tudi arheologija psihoanalize ali zgodovina seksualnosti končati s

smrtjo seksualnosti, temu ustrezno osvoboditvijo želje, ki jo je napovedovala »politika Anti-Ojdipa«, in nazadnje s propadom psihoanalize. Kajti kaj je psihoanaliza v luči smrti seksualnosti? Vraževerje, obskurantizem, psevdoznanost. In v tem oziru samo ponovi usodo, ki je najkasneje ob rojstvu psihoanalize, konec 19. stoletja, vendar bržkone že pred tem, ob samih začetkih moderne psihiatrije, zadevala krščanske tehnike spovedi. Po Foucaultu psihoanaliza konec 19. stoletja spodrine spoved, vendar to sedaj ne predstavlja kakšnega zasuka, subverzije ali prekinitve na terenu obravnave seksualnosti, ampak pomeni, da psihoanaliza samo zasede mesto spovednih praks. Psihoanaliza je modalnost spovedi za ateistično 20. stoletje, spoved v času smrti Boga, raziskovanje intimnosti v času, ko na mesto grešnika stopi nevrotik, na mesto obsedenca psihotik, na mesto vernika bolnik. Toda z vidika dispozitiva psihoanaliza samo privzame spovedno funkcijo, ki je »govorjenje o spolnosti«, se pravi iskanje skrivnosti, ki vztraja v jedru človekove biti.

Tukaj (zaenkrat) ne bom navajal citatov iz Freuda in Lacana, ki dovolj eksplicitno in z največjo teoretsko strogostjo zavračajo takšna diskreditiranja analitičnega diskurza, ampak se bom zadržal pri premiku znotraj Foucaultove teoretske države napram psihoanalizi. Ta premik nam lahko pokaže strogo izključujoči značaj tistega »ali«, ki ga *Volja do vednosti* vrine med arheologijo psihoanalize in zgodovino seksualnosti.

Kot že rečeno, v šestdesetih letih psihoanaliza pri Foucaultu vselej nastopa v trojicah – skupaj z lingvistiko in etnologijo tvori rez v sodobnosti, na podagi katerega mišljenje prekinja z režimom vednosti, ki ga je instaviralo 19. stoletje in ki se v 20. stoletju zaključi pri humanističnih vedah. Anti-humanistična trojica naznanja smrt človeka in je v tem oziru revolucionarna. Toda kot nekje poudarja Jean-Claude Milner, ta disciplinarna trojica, na katero se referira arheologija pri mišljenju sedanosti, se materializira v treh lastnih imenih: Jakobson, Lévi-Straus, Lacan. Gre skratka za strukturalistično trojico. Toda pri Foucaultu obstaja še neka druga trojica lastnih imen, kjer je psihoanaliza ravno tako slavljena kot diskontinuiteta in inavguracija neke nove sodobnosti. Ta trojica je povzeta kot naslov teksta, ki le leto dni po izidu *Besed in reči* povzema sklepne teme omenjene knjige: »Nietzsche, Freud, Marx«. Foucault v tem tekstu obravnava tri velike miselne invencije, ki sklenejo mišljenje 19. stoletja in presekajo s klasičnim režimom interpretacije. Freud posebej in psihoanaliza nasploh sta vključeni v tisto, čemur pravi »zgodovina tehnik interpretacije«, se pravi zgodovina tehnik odkrivanja nekega izrečenega na drugo potenco, prikritega izrečenega, ki ostaja skrito za tistim, kar govorica navidez izreka. Obstaja neki »sum«, pravi Foucault,

»da govornica ne izreka ravno tega, kar izreka«,¹ z drugimi besedami, da izrekanje govornice preči določeno neskladje oziroma diskrepanca, zaradi katere se besede, stavki, izjave ne pokrijejo popolnoma s svojimi pomeni, ampak slednji drsijo pod njimi in ustvarjajo videz nekega prikritega ali presežnega izrekanja. V ozadju govornice kažejo neko globino, v kateri naj bi se domnevno skrival neki globlji pomen ali smisel. Klasična hermenevtika in eksegetske doktrine interpretacije sledijo natanko tem smernicam. Njihova procedura sestoji v tem, da vzpostavijo vez med izrekanjem, ki se dogaja na površini, in njegovim odmevom ali podvojtvi, ki se razlega po globini in ki ni nič manj neko avtonomno izrekanje. Ta režim interpretacije dodeli odmevu neko dodatno realnost od tiste, ki pripada izrekanju na površini govornice. Smisel odteka od zgoraj navzdol in interpretacija mu sledi v to brezno. Toda po klasični epistemi je med tema dvema ravnema izrekanja neko razmerje, ki ga Foucault označi kot posnemanje oziroma podobnost. Interpretacija kroži med površino in globino in spravlja na dan prikriti smisel besed, stavkov in izjav. Kjer je obstajala podobnost med rečmi, tam je obstajalo neko globlje izrekanje, ki se je na površini manifestiralo kot podobnost. Tako da je interpretacija v tem klasičnem pomenu tisto, kar je Heidegger poimenoval *Besinnung*, osmislitev, procedura osmišljajočega mišljenja.

Radikalnost invencije, ki jo Foucault detektira kot skupni moment Nietzscheja, Freuda in Marxa, je natanko v tem, da ti trije misleci »niso dali novega smisla rečem, ki niso imele smisla«, ampak so »dejansko spremenili naravo znaka in način, kako je bilo mogoče interpretirati znak nasploh«.² Drugače rečeno, Nietzsche, Freud in Marx so izumili novi modus interpretacije, ki namesto iskanja kontinuitete med besedami in rečmi in produkcijo njihovega smisla v igri medsebojnih odsevanj in posnemanj napreduje na podlagi diskrepance med redom besed in redom reči. Še več, to diskrepanco, ki je na določeni ravni mučila že klasično doktrino interpretacije, pretvori v nerazmerje znotraj samih besed, med označevalcem in označencem, ki je sedaj pleg vsega še radikalno ločen od referenta.

Po Foucaultu ta invencija v svojem bistvu zadeva naravo prostora, v katerem poteka razporejanje, razmeščanje znakov. V obdobju renesanse in klasicizma – obdobji, ki sta bili predmet obravnave prvega dela *Besed in reči*, preden Foucault preide k tistemu, kar se dogaja »danes«, se pravi leta 1966, ko strukturalizem izvaja na ravni mišljenja svoje antihumanistično opustošenje – so se znaki, kot pravi Foucault, »homogeno razporejali v prostoru, ki je

¹ Michel Foucault, »Nietzsche, Freud, Marx«, v: *Dits et écrits*, I, Gallimard, Pariz 2001, str. 592.

² Michel Foucault, »Nietzsche, Freud, Marx«, str. 595-596.

bil sam homogen, in to v vseh smereh«. ³ Homogen in transparenten prostor, ki v sebi ne kaže nobene razpoke ali zevi – in ki ga najbolje predstavlja topologija krogle. Klasični prostor znakov in interpretacije je skratka sferičen prostor mišljenja.

Freud, Marx in Nietzsche umestijo, sledeč Foucaultu, režim znakov in interpretacije v neki prostor, ki je »veliko bolj diferenciran, po dimenziji, ki bi jo lahko imenovali globina, toda pod pogojem, da s tem ne razumemo notranjosti, ampak zunanost«. ⁴ Razlika napram sferičnemu modelu je očitna. Novi režim vpelje dimenzijo nekega radikalnega zunaj – Foucault je v nekem slavnem tekstu govoril o *pensée du dehors*, ki združuje različne pomenske konotacije: »mišljenje zunanosti«, »zunanje mišljenje« –, neke zunanosti, ki na ravni sfere ravno ne obstaja. Sfera ima površino in notranjost oziroma globino – in seveda središče, proti kateremu težijo znaki in interpretacije in za katerega je mogoče ugotoviti, da je natanko tisti »dobri stari Bog«, ki ga je denimo Lacan napravil za nerazločljivega od izrekanja (*dieure*). In s tem, ko vpeljejo zunanost, razkrijejo globino kot čisti videz in »popolnoma odvečno skrivnost«. ⁵ Površina sfere je zavesa, ki ne skriva ničesar. Še več, vpeljava zunanosti razkrije, »da je bila globina samo obrat in guba na površini«. ⁶ Invencija Nietzscheja, Freuda in Marxa skratka ukrivi prostor znakov tako, da zunanost prehaja v notranjost in obratno. Vse, kar je, je površina, ki na vsaki svoji točki tvori ta nemogoči prehod med znotraj in zunaj – in samo ta paradoks nevidnega in neujemljivega prehoda odpravi enigmo notranjosti kot učinek površine. Ta ukrivljenost prostora ter izmuzljivost in vselejšnjost prehoda med zunanostjo in notranjostjo tudi pojasni tisto skupno specifično, ki jo Foucault detektra pri Nietzschejevi, Marxovi in Freudovi doktrini interpretacije: njena neskončnost, njena notranja spodvitost, kajti interpretacija je uniformna s prostorom, znotraj katerega se giblje. Toda ta neskončnost je v resnici negativna in ne aktualna. Če se naj pri tem referiram na Lacana, njen topološki model je enorobni rez, ki ga je treba napraviti na torusu, če hočemo iz njega dobiti Moebiusov trak. Se pravi, da je neskončnost interpretacije, o kateri govori Foucault, v resnici neko neskončno vrtenje v krogu, kjer interpretacija napotuje na samo sebe in je vselej interpretacija interpretacije.

Tukaj velja napraviti kratek psihoanalitični ekskurz: kaj je po tej Foucaultovi zastavitvi mogoče reči za seksualnost? Kaj je seksualnost na ravni ukrivljenega prostora? Najboljši odgovor na to vprašanje poda eden

³ *Ibid.*, str. 596.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

zadnjih Lacanovih prevodov freudovskega izraza *Trieb – derive*. V kontekstu, v katerem je predlagan, temu izrazu ustreza izraz odklon – v topološkem pomenu besede, ki implicira ukrivljenost in luknjo –, karakteristiki prostora, katerega soinvencijo Foucault pripisuje freudovski psihoanalizi. Seksualnost je odklon – toda odklon od česa? Odklon od norme, za katero pa je treba ugotoviti, da ne obstaja. Pred tem novim miselnim prostorom, je seksualnost reducirana na metaforo razmerja, medtem ko so ostale aberacije – natanko odkloni – mišljeni kot izroditve, perverzije. Sedaj ko na mestu norme zeva luknja, sedaj ko je prostor mišljenja razsrediščen, je razsrediščena sama narava seksualnosti: kot odstopanje od norme, ki ne obstaja. Konstantni odklon brez reference. In v tem oziru je lahko Lacan v »središče« seksualnosti, če bi kaj takega seveda obstajalo, v križišče spolno obeležene želje in gona umestil objekt, ki je kot tak materializacija tega odklona in luknje, objekt *a*. Mimogrede, znano je, da je Lacan v svojem poučevanju najprej vpeljal koncept Imena-Očeta kot osrednje simbolne funkcije, kasneje pa opravil prehod k imenom očeta, k pluralizaciji Imena, ki specificira ravno asferični prostor mišljenja. Tako je mogoče podati tezo, da Freud izumi psihoanalizo kot teorijo Imena-Očeta, vendar pa jo dejansko vpne v prostor, v katerem Ime-Očeta ne deluje več, predstavlja spodletelo funkcijo. Psihoanaliza se rodi v prostoru brez Imena-Očeta, v katerem to simbolno funkcijo že zastopa množstvo imen. Sicer pa se bomo k problemu Imena-Očeta tukaj še povrnili.

2.

Nemara je prav ta dvoumnost freudovske invencije tisto, kar pojasni, zakaj se je Foucault v svojem zadnjem velikem intelektualnem podvigu obrnil proti Freudu in videl kontinuiteto smisla tam, kjer so njegove prejšnje arheologije deklarirale zgodovinski rez, prekinitvev, diskontinuiteto.

Volja do vednosti vpelje razlikovanje med *ars erotica* in *scientia sexualis*, dva načina obravnavanja seksualnosti: eden poteka po področju veščine, *savoir-faire*, *techné* in je vse prej neka subjektivna praksa oziroma praksa subjektivacije, medtem ko druga poteka po področju vednosti, *epistémé*, ki iz svojega polja izključi subjektivni moment seksualnosti in osredotoči svoj objektivirajoči pogled na telo. Odtod problem regulacije prebivalstva in biopolitike, ki bo okupiral Foucaulta v seminarjih med letoma 1975 in 1979, medtem ko bo obdobje od 1980 do Foucaultove smrti obravnavalo prakse subjektivacije na teritoriju domnevno razsrediščene anti-ojdipske seksualnosti. Toda Foucaultov problem je ravno v tem, da v svojih obravnavah preide od seksualnosti kot tistega, kar razsredišči vednost, k neki podobi razsrediščene

seksualnosti onstran ojdipske norme. Kar je v tem prehodu zanemarjeno, je natanko Ojdipov kompleks kot tisto, kar niti ne priča toliko o normalizirani ali normalizacijski podobi seksualnosti, ampak kot freudovski mit, ki ga je treba dekonstruirati, da bi se za njim razkrila razsrediščena narava seksualnosti kot takšne. Ojdipov kompleks ni vzrok ali dejavnik normalizacije, ampak učinek razsrediščanja, maska, ki zastira nekaj, česar ni – neke predojdipske seksualnosti, ki naj bi v svoji čistosti in neokrnjenosti predstavljala revolucionarni potencial nove post-oidipske ali anti-oidipske politike – s čimer spet naletimo na skupni intelektualni *ressentiment* oziroma odpor do psihoanalize (v popolnoma klasičnem freudovskem pomenu besede), ki družji Foucaulta, Deleuzea in Guattarija.

Foucaultova teza v *Volji do vednosti* se skratka glasi: obstaja neprekinjena kontinuiteta, ki vodi od krščanskih spovednih tehnik k psihoanalitični obravnavi, ali drugače, analiza je spoved, ki preživi smrt Boga. Očitno je, da obstaja znotraj te postavke neka nezaslišana »neskončna sodba«: psihoanaliza = religija, kost označevalca = duh smisla. Ta teza postane toliko bolj sumljiva, kolikor Foucault hkrati teži k temu, da bi vpisal psihoanalizo v kontekst zahodne znanosti o človeški seksualnosti, *scientia sexualis*. Treba je sicer priznati, da Foucault to protislovje precej elegantno razreši, ko umesti izvor *scientia sexualis* v spovedno prakso, v govorjenje o seksualnosti, v krščansko govorjenje o (seksualnosti kot) grehu. S tem postane psihoanaliza hkrati prekinitev – kolikor proizvede novi modus govora o *sexualis*, pri čemer je treba v besedi »govor« slišati odmev francoske besede *discours* (modus govora ni nikoli samo modus govora, ampak hkrati tvori družbeno vez, diskurz) – in kontinuiteta – kolikor sodi v okvir neke *scientia*, katere gibanje je vnaprej definirano in koordinirano.

Foucault je nedvomno podal eno najbolj razsvetljujočih analiz krščanskih spovednih praks. Umešča jih v kompleksno vozlišče oblasti, vednosti in seksualnosti, vozlišče, ki je skupno religioznemu in znanstvenemu diskurzu o seksualnosti. Toda razlika, ki tukaj kljub vsemu obstaja med znanostjo in religijo, če nekoliko odmislimo Foucaulta, je dejansko v tem, da v znanosti seksualnost ostaja nema, ne govori, temveč je reducirana na goli in nemi objekt preučevanja. Religiozni diskurz o seksualnosti se odvija po pobočju moralnosti, medtem ko znanstveni diskurz seksualnost reducira na biologijo. Religiozni pogled seksualnost subjektivira, medtem ko jo znanstveni pogled objektivira.

Psihoanaliza predstavlja, to je Foucaultova teza, prelom v znanstveni obravnavi seksualnosti ravno v tej točki, da slednji prepusti besedo. Freudova revolucija je v tem, da je prepustil besedo histeričarkinemu simptomu, kot takšnemu seksualne narave, in za razliko od drugih njegovih sodobnikov, ki so

se proti temu simptomu borili z elektrošoki, hipnozo in drugimi »pozitivno-znanstvenimi« prijemi, v njem identificiral neki smisel. Ta smisel je spolni smisel, je smisel, ki ga predpostavlja želja in ki predpostavlja željo.

Kontinuiteta med spovedjo in analitično seanso je tako videti povsem očitna. Medtem ko znanost reducira na tišino, pa krščanski in analitični *talking cure* dajeta besedo, razkrivata smisel tistega, ki je v znanosti obsojeno na molk. Ta smisel lahko razkrivata samo tako, da prepustita besedo resnici. *Jaz, resnica, govorim*, ta razvpiti Lacanov stavek je potemtakem predpostavka tako spovednih tehnik kot analitične obravnave. Le da je v spovedi situacija rahlo premeščena: tisto, kar govori skozi grešnikova usta, ni toliko resnica kot takšna, temveč tako rekoč njena negativnost, greh, se pravi dozdevek. Krščanstvo prihrani resnico za trenutek odrešitve in v konkretnem primeru spovedi za trenutek odveze. Je torej nasprotje greha, a hkrati spoved ne bi bila mogoča, če ne bi spovednik pri svojem spovedancu predpostavil določene resnice njegove želje, resnice z malim r, resnice, ki še ne govori in ki jo je treba osvoboditi tega molka, v katerega jo zavija greh. Iz tišine greha je treba izsiliti govor resnice: *Wo die Sünde war, soll die Wahrheit werden*, kjer je molčal greh, tam naj spregovori resnica. Pri tem gre očitno za dvojno igro dozdevka, ki naj bo tukaj zgolj nakazana.

Funkcija pastore je spoznati najintimnejšo notranjost svojih vernikov, Skrivnost, ki jo obkroža subjektov univerzum. Zato je mogoče reči, da je resnica v spovedi sam ta postopek produkcije notranje resnice, produkcije subjektivne resnice. Toda ta resnica je odvisna od smisla, ki ga prejme od resnice, če se lahko izrazim nekoliko nesmiselno. Od katere resnice? Od resnice, ki producira resnico, od religiozne resnice, od smiselne resnice, ki ima moč kreacije subjektivne resnice. Dejansko je to bistvo in moč spovedi: vsa je v postopku postavljanja religiozne resnice kot subjektivne resnice. Odtod tudi radikalna operativnost pojma greha. Greh je tista točka, na podlagi katere se krščanska resnica postavlja kot subjektivna resnica, točka nesmisla, ki služi kot gonilo produkcije religioznega smisla. Greh je smiselni nesmisel, če lahko tako rečem, nesmisel, ki ima v krščanski eshatologiji še kako smiselno mesto, pa naj se ta eshatologija odvija na ravni ontološkega, političnega ali psihičnega.

Zaradi tega primata smisla ima v spovedi zelo pomembno težo hermenevitični element. Spovednik zaseda funkcijo tolmača, interpretira, ki na podlagi poslušanja subjektovega govora v njem razbere točke, na katerih se greh dotika smisla. To so točke, ko greh spregovori in se podvrže moči resnice, moči osmiselitve. Toda ko govorimo o krščanskem pojmu greha, je treba poudariti, da je prizorišče te subjektivne igre natanko *meso*. Kot na nekem mestu pravi Foucault, »meso je subjektivnost telesa in krščansko meso je seksu-

alnost, zajeta v notranjosti te subjektivnosti, tega podrejanja posameznika samemu sebi«. ⁷ Meso zaseda dvoumno mesto nečesa neotresljivega in tistega, česar se je treba za vsako ceno otresti, saj nam sicer grozi padec v večno pogubo. Vprašanje, s katerim se ukvarjajo spovedne tehnike, bi se torej glasil nekako takole: »Kako se otresti tistega, česar se ni mogoče otresti?«, »Kako se otresti neotresljivega?« Očitno je to problem, ki zelo intimno zadeva tudi samega spovednika, kolikor je tudi on bitje mesa. Ali ni spovednik vselej v skušnjavi mesa, ko mu meso govori o mesu, ali se njegovo telo ne vzburi, ko posluša »izpovedi mesa« (to je bil tudi delovni naslov enega od predvidenih šestih zvezkov *Žgodovine seksualnosti*)? Ali v končni instanci ne obstaja zgolj blebetanje mesa, se pravi samozadovoljevanje mesa, ki kot takšno proizvaja užitek? Veliki problem spovedi je skratka, da kot postopek, ki vodi k odvezi in odrešitvi, se pravi k resnici, da kot takšen postopek v najbolj radikalni obliki izpostavlja subjekta – tako spovednika kot spovedanega – tistemu, od česar ga skuša odrešiti. V spovedi je skušnjava največja, nemara ravno zaradi tega, ker gre za intersubjektivno igro, ki se odvija med dvema razgaljenima intimnostima, med dvema mesenostima, od katerih se ena razgalja drugi skozi govor in jo s samim tem govorom zapeljuje. Kar je skratka orožje spovedi – beseda, govor –, je lahko tudi njena poguba, saj se skozi njo razkriva, da pri govorečem bitju obstaja užitek v govorjenju. K temu se še povrnemo v primeru psihoanalize. Sedaj velja najprej izpostaviti, da prav na tej točki velike nevarnosti, ki se naznanja znotraj situacije spovedi, krščanstvo vpelje moment vednosti. Vednost je dejansko tista varovalka, ki nevtralizira užitek v blebetanju in razpustitev spovedi v tem užitku.

Če je spoved način produkcije resnice, pa ta resnica ravno zaradi svojega paradoksnega statusa nujno predpostavlja vezno tkivo neke vednosti. Potrebuje tisto, čemur Foucault v *Volji do vednosti* pravi »vednost-užitek«, *savoir-plaisir*. Po Foucaultu je Zahod izumil nov užitek, vezan na prepletanje resnice in užitka, namreč: užitek v resnici užitka, toda tudi užitek v vednosti, v izrekanju, posebni užitek resničnega diskurza o užitku in resnici užitka. Natanko ta novi užitek je tisto, čemur Foucault pravi vednost-užitek. Morda bi bilo zadevo treba prevesti kot »vednost-ugodje«, v prid čemur govori predvsem dejstvo, da Foucault uporabi besedo *plaisir* in ne *jouissance*. V prid temu pa bi govorilo tudi dejstvo, da ugodje nastopa kot svojevrstna obramba pred užitkom, t. j. pred užitkom-brez-zakona oziroma užitkom kot realnim. Vednost tako zaseda mesto tistega, ki znotraj spovedne situacije prevaja užitek-mesa v ugodje-vednosti. Zaradi tega vednost kot takšna vselej je ugodje,

⁷ Michel Foucault, »Sexualité et pouvoir«, v: *Dits et écrits*, II, Gallimard, Pariz 2001, str. 566.

ali pa jo vsaj spremlja neko ugodje. Če se nekoliko oprem na Lacanov vokaluar in kljub vsemu ohranim sintagmo »vednost-užitek«: v spovedi gre za to, da mora subjekt v svojem užitku doseči točko, kjer znotraj užitka vznikne enoglasnost, točko, kjer znotraj *jouissance* vznikne *j'ouis sens*. To pa lahko postane samo, če govorna funkcija kanalizira užitek na pobočje *joui-sens*. Slišanje smisla je potemtakem točka prehoda med užitkom in smislom, prevajanje greha v resnico pa spremlja prevajanje užitka v smisel. To prevajanje je *delo vednosti*, ki je v službi *moči resnice*. Vednost je tista, ki v proceduri spovedi daje konsistenco razkrivanju-produkciji subjektivne resnice.

Obrnimo se sedaj k samemu momentu *j'ouis sens*, »slišim smisel«. Poslušanje ima v spovedi dejansko ključno vlogo. Nemara je prav zaradi tega Foucault poskušal potegniti enačaj med spovednikovim poslušanjem grešnika in analitikovim poslušanjem analizanta. Kaj se posluša v spovedi in v analizi? Očitno govor, ki prihaja iz subjekta. Toda v tem govoru se išče momente nekega drugega govora, nekega govora, ki sicer prihaja iz subjekta samega, a ga hkrati tudi presega. Spovednik išče v grešnikovem govoru mesta, kjer na neki način spregovori sam greh, medtem ko analitik išče mesta, kjer se skozi zalome govornice manifestira subjekt nezavednega, mesta, kjer *ça parle*, kjer spregovori Ono, oziroma kjer *se govori*, kjer se govor tako rekoč otrese svojega nosilca-subjekta in ubere svojo pot. Toda kako spregovori Ono? Na paradoksalen način: spregovori skozi tišino. Freud je denimo govoril o tišini gonov, ki prebivajo v Onem, o tihem glasu Onega, ki vseskozi izreka neko neznosno Istost. Podobno tudi spovednik ne posluša toliko samega grešnikovega intencionalnega govora, temveč njegovo ozadje, njegovo skrivnost, ki je potopljena v tišino. Poslušanje v spovedi in analizi prav tako predpostavlja tišino tistega, ki posluša, tišino poslušalca. Analitik molči in spovednik molči. V tem je vir njegove avtoritete. Toda kot povsem pravilno ugotavlja Foucault: »Ni ene, temveč več tišin, in vse so sestavni del strategij, ki podpirajo in prečijo diskurze.«⁸ Obstaja skratka več tišin, ki so lastne različnim diskurzom-govorom in ki potemtakem implicirajo različna mesta tišine in temu ustrezne različne strategije poslušanja in slišanja. Kako se torej umešča oziroma uteleša tišina v spovedno-religioznem in analitičnem diskurzu.

V spovedno-religioznem diskurzu je molk moment, ki preskakuje iz spovednika na spovedanega. Nikoli ne govorita oba hkrati. Ko govori oseba, ki se spoveduje, spovednik molči in njegova tišina vzpostavlja njegovo avtoriteto. Njegova tišina ni v resnici njegova, temveč je Drugi tisti, ki se v tej tišini razodeva. Spovednik je materialna opora Drugega, natančneje, ne spovednik kot tak, temveč tišina, ki jo izreka njegova materialna prezenca.

⁸ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Pariz 1976, str. 39.

Toda hkrati molči tudi spovedani, molči natanko takrat, ko se iz spovednikove tišine porodi glas Drugega, ki mu nalaga pokoro in odvezo. Ta trenutek grešnikovega molka v spovedi je neke vrste sklepni trenutek, toda trenutek, v katerem subjektov molk nastopa kot način subjektovega vpisa v razmerja gospostva. Zaradi tega je legitimno reči, da je spovedno-religiozni diskurz primer tega, kar Lacan imenuje univerzitetni diskurz: označevalec-gospodar pod prečko je dvoumni moment tišine oziroma molka: tišina spovednikovega krepela, iz katere se porodi glas Drugega, in tišina spovedanega subjekta, ki je konstitutivno ozadje vednosti, S_2 , posredovane v procesu spovedovanja. Ta vednost je strogo gledano ekscentrična: ne pripada niti spovedniku niti spovedanemu, temveč velikemu Drugemu, ki je tišina diskurza.

Najbolj radikalno izkustvo tišine posreduje analitični diskurz, namreč radikalno v tem smislu, da je za subjekta v analizi skorajda nekaj travmatičnega, vsekakor pa tesnobnega. Tišina je tukaj na strani analitika. Analitik molči, ko pa spregovori, interpretira. Toda stvar je seveda veliko bolj zapletena. Na neki način je analitik fikcija analizanta – Lacan je rekel: predpostavka, katere *terminus technicus* je subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve –, se pravi da znotraj analize ni neke zunanosti, temveč se zabriše sama meja med zunaj in znotraj. V religioznem diskurzu kljub vsemu poteka ostra ločnica med vednostjo in njenim objektom, medtem ko je v analitičnem diskurzu objekt vednosti ravno neka vednost, ki se ne ve. Lacan bo rekel, da analitično početje sestoji v tem, da se dvakrat zavrtimo v krogu, se pravi da ravno tisto, kar je notranje, spravimo navzven. Toda Lacan tukaj govori v topoloških terminih, ki modificirajo sam status vednosti v diskurzu. Če denimo religiozni diskurz poteka po pobočju moralnosti, potem to pomeni natanko to, da je vednost na neki način že vnaprej konstituirana. Gre za to, da obstoji pred nekim partikularnim subjektom, ki vstopi v spovednico. Recimo: *ve se*, kaj je treba govoriti pri spovedi. Ve se tudi, kaj je greh – obstaja seznam smrtnih grehov in drugih pregreh, ki so bolj ali manj izpeljive iz tega religioznega kataloga –, in ve se tudi, da je bistvo greha želja. Govoriti je torej treba o želji. Koordinate so dane, vednost etablirana, subjekt se mora vanjo samo umestiti in si naložiti pokoro preko Drugega in v Drugem. Spoved je skratka situacija dveh subjektov-predpostavk: na eni strani spovednik kot utelešenje figure subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve – predpostavka spovedanega –, in na drugi strani spovedani kot utelešenje figure subjekta, za katerega se predpostavlja, da greši, ali kar je isto, subjekta, za katerega se predpostavlja, da uživa – predpostavka spovednika. Na eni strani vednost in gospodar na mestu dejavnika in resnice, na drugi strani užitek in subjekt na mestu drugega in produkcije.

V nasprotju s tem, kar pravi Foucault, je igra subjektivacije v psihoana-

lizi popolnoma drugačna. Vse, kar je dano, je simptom, zaradi katerega je subjekt sploh vstopil v analizo. Vse ostalo ostaja odprto. Ali kot se na nekem mestu izrazi Lacan: »V analizi začnemo ljudem pojasnjevati, da niso tu zato, da bi se spovedali. To je nekaj najlažjega. Tu so zato, da govorijo – govorijo karkoli.«⁹ Poudarek je skratka na »govorijo karkoli«, kar pravzaprav ne pomeni nič drugega, kot to, da reagirajo na obstoječo tišino z nekim poljubnim blebetanjem, ki pa se za nazaj vendarle ne izkaže za tako zelo poljubno. Prosta asociacija – v slovenskem prevodu se izgubi moment svobode, ki ga denimo nemščina in francoščina ohranjata: *freie Assoziation*, *association libre* – se izkaže za veliko manj prosto, ker jo vseskozi inhibira užitek v blebetanju na eni strani in komunikacija z neko tišino prekinitve na drugi strani.

Lacan bo v poznem seminarju *Le moment de conclure* v gesti smrtno rešnega humorja definiral psihoanalizo kot »prakso blebetanja«,¹⁰ se pravi kot specifično izkustvo govora, katerega namen je radikalizirati blebetanje do te mere, da se le-to spodvije v samega sebe in se preko tega spodvitja zavozla z realnim simptomom, tistim realnim, ki ga Lacan sicer pogojuje z odkritjem, do katerega je prišla psihoanaliza, z realnim, ki se formulira v izjavi: »Ni spolnega razmerja.« Vsi problemi z grehom izhajajo iz tega, kar je sicer tudi biblična ugotovitev, toda na neki drugi, veliko bolj fabulativni ravni. Psihoanaliza je eksperimentiranje z mejami blebetanja in zaradi tega Lacan govori o *praksi* blebetanja, o posebnem načinu rokovanja z analizantovim blebetanjem, za posebno slišanje smisla, namreč njegove nesmiselnosti.

Očitno je torej, da zaseda slišanje smisla v spovedi in v psihoanalizi popolnoma drugačno mesto. Religija izhaja iz neke predpostavljene tišine nesmisla, da bi v njej slišala neki smisel, medtem ko psihoanaliza izhaja iz vselej že danega smisla, da bi iz njega izluščila jedro nesmisla. V psihoanalizi je skratka *j'ouïs sens* postavka, ki vselej že deluje, a ki jo prekinjajo momenti nesmisla, nejasnega *jouissance*, ki ga kodificira simptomatska tvorba. Zvajanje smisla na dozdevek izpostavi znotraj govora pobočje nekega nejasnega, enigmatičnega užitka, ki izključuje smisel in ki napotuje na zgrešitev slišanja smisla v nesmislu, smiselnega nesmisla. Zagata hermenevtike oziroma spovedi je skratka izhodišče psihoanalize – in obe se zagozdita, glede tega se Foucault ni motil, vendar je potegnil napačne konsekvence, na teritoriju tistega, kar religija imenuje »greh«, t. j. na področju seksualnosti.

Greh je etimološko povezan z zgrešitvijo. Ta etimologija je zanimiva

⁹ Jacques Lacan, »Triumf religije«, v: *Problemi*, 3-4, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2006, str. 9.

¹⁰ Jacques Lacan, »Une pratique de bavardage«, v: *Ornicar?*, 19, Lyse, Pariz 1979, str. 5-9.

zlasti zato, ker problematiko greha odtegne od vse dramatične razsežnosti, ki so jo na njej nakopičila stoletja religiozne osmislitve in nas pripelje do samega jedra freudovske revolucije v mišljenju. Greh kot zgrešitev, denimo zgrešitev smeri, zabloda na poti, navsezadnje celo pomota oziroma nesporazum, je veliko bliže psihoanalitičnemu izkustvu od vsega dramatičnega religioznega balasta. Lacan je na neki točki predlagal alternativni prevod za Freudovo nezavedno, *das Unbewusste*. Prevedel ga je na podlagi homofonije kot *une-bévue*, ki je natanko pomota. *Commetre une bévue* pomeni nekaj takega kot »strelati kozle«. V glavnem gre v tem alternativnem prevodu za to, da govoreče bitje *zgreši* – zgreši kaj? V prvi vrsti zgreši realno, do katerega pristopa po ovinku govornice in po kanalih smisla, se pravi iz imaginarnega in simbolnega. Zgreši spolno razmerje, ta osrednji problem govorečega bitja. Govoreče bitje zgreši, zablodi, vselej se že nahaja na napačni poti. Njegovo življenje je v primežu ene same velike pomote. Lacan bo proti koncu svojega poučevanja rekel, da se človek rodi kot posledica nekega nesporazuma, po nesporazumu, na podlagi nesporazuma. Ta nesporazum človeka travmatizira, kar navsezadnje pomeni, da ima nesporazum oziroma pomota realne učinke – torej natanko, da je nezavedno – nezavedno kot *une-bévue* – v skrajni instanci nekaj realnega. To je skratka bistvo nezavednega: govoreče bitje se po definiciji moti, glede sebe, glede drugih, glede realnega, glede spolnega razmerja, glede Boga...

Kako se je zgodil prvi spodrseljaj? Topologija Raja predpostavlja dve centralni točki – središče in razsrediščenje. Središče, ki je drevo življenja, in razsrediščenje, ki je drevo spoznanja dobrega in zlega. Ta točka razsrediščenja, ki že v samem stvarjenju ukinja njegovo sferičnost, je prva pomota, ki jo krščanstvo izključi, ki jo krščanstvo mora izključiti, ker se ta prva pomota umešča na stran Boga. Ta prva pomota, ki je pogoj možnosti Padca prastaršev, postavlja Boga kot zaprečenega Drugega. To zapreko ne more prikriti niti Evangelij, kajti sveti Janez o govornici pravi: »Na začetku je bila Beseda, in beseda je bila *pri* Bogu in beseda je bila Bog.« Na božanskem Začetku je bila torej neka dvoumnost same besede – ki je bila hkrati pri Bogu in Bog. Bila je hkrati nekaj, kar je Bog *imel* in kar je Bog *bil*. Toda to je bilo samo na tem mitičnem začetku. Zakaj mitičnem? Zato, ker predstavlja kot združeno tisto, kar je pri človeku radikalno razločeno – imeti in biti. Ko se Beseda utelesi, in utelesi se natanko kot užitek, postane nekaj, kar je navezano na imetje. In najbolj temeljno človekovo imetje je njegovo telo. Telo je nekaj, kar človek ima, tako kot ima stanovanje ali avto. Skratka, na Začetku, ki je mitičen, je dvoumnost označevalca, ki eksplodira v Stvarjenje. Toda to stvarjenje vsebuje neko pomoto. Po sedmih dneh se Beseda odloči poigrati s prvim človekom, tako da mu prepusti Imenovanje. Tudi to imenovanje je

mitično, ker predpostavlja *adaequatio*. Stvar se zaostri, ko nastopi Eva, ki s tem, ko spregovori, *realizira* pomoto Stvarjenja (Lacan v uvodnem predavanju seminarja o Joyceu denimo trdi, da se z nastopom Eve stvarjenje podvoji na blebetanje govorila). Adam je samo imenoval, teža Eve pa je v tem, da je spregovorila, t. j. razkrila manko v Drugem.

Proces analize subjekta privede do meja njegovega izkustva, kar pomeni tudi, da subjekt privede psihoanalizo do njenih lastnih meja. Lacan je to mejo imenoval *sintom*. Poudarimo *sin*. Sintom je neka točka, na kateri se izvrši neke vrste *sinteza* analitičnega procesa, konec analize. Hkrati pa je ta *sin* ravno greh, ki služi kot opora subjektove biti. Slovenščina tukaj pristavlja svoj kos sozvočja: subjekt je sin svojega lastnega simptoma, kajti simptom za poznega Lacana ravno stopi na mesto Imena-Očeta, nadomesti spodletelo funkcijo Imena-Očeta:

Freud poudarja, da lahko hipoteza nezavednega drži samo pod predpostavko Imena-Očeta. Seveda, predpostavka Imena-Očeta je Bog. Prav v tem psihoanaliza zato, da bi uspela, pokaže, da se lahko Imena-Očeta tudi odresemo. Lahko se ga tudi odresemo pod pogojem, da se ga poslužimo.¹¹

Toda s tem, ko se poslužimo Imena-Očeta, ravno razkrijemo njegovo spodletelost. Simptom gradi na tej spodletelosti in nudi konsistenco subjektu. Zato Lacan na nekem mestu tudi govori o »vrnitvi h grehu«,¹² ker nas samo ta vrnitev privede do temeljnega paradoksa očetovske funkcije, namreč da je njena učinkovitost v njeni spodletelosti, da je spodletelost tisto, kar to funkcijo utemeljuje. V konceptualnem paru z Imenom-Očeta je že omenjeni pojem sintoma, subjektivne sinteze biti. Sintom stopi natanko na tisto mesto, kjer Imenu-Očeta spodleti. Zato Lacan lahko reče, da se lahko Imena-Očeta tudi odresemo, se mu odpovemo, zavrneemo njegovo oporo, toda tako, da se ga poslužimo. Da se ga poslužimo natanko kot sintoma, ki drži skupaj naše subjektivno izkustvo.

Prav greh je tisto, kar spodnese konsistenco Imena-Očeta – o tem priča tudi padec prastaršev. Ta padec kot tak je realizacija padca Imena-Očeta. Iz njega napravi nekaj nujno spodletelega, nekaj, kar je za govoreče bitje nujno, če naj ima njegovo izkustvo kakšno konsistenco, a hkrati tudi nekaj, kar samo to izkustvo potiska v pomoto in blodenje.

¹¹ Jacques Lacan, »Sintom«, v: *Problemi*, 4-5, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 2007, str. 158.

¹² Jacques Lacan, *Televizija*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1993, str. 66.

Vrnitev h grehu je izumitev realnega sintoma. Ta izumitev ne more biti religiozna, ker religija izumlja samo smisel. Zato ni pretirano reči, da je simptom sin brez Očeta, greh brez Boga. Greh je skratka v psihoanalitičnih okvirjih preveden kot, po eni strani, religiozni užitek-smisel, ki izključuje realno simptoma, in po drugi strani travmatična razsežnost nejasnega užitka, ki ga producira sama praksa blebetanja, sam užitek-smisel. Ko je smisel reduciran na dozdevek, subjektu preostane samo še invencija neke veščine rokovanja s simptomom.

Kam torej, če se izrazimo s Foucaultovimi termini, umestiti psihoanalizo? V okvirje *ars erotica* ali v okvirje *scientia sexualis*? V okvirje neke *savoir-faire*, neke veščine, za katero je značilno, da stremi k povečanju in obvladovanju užitka in kjer resnica sama izhaja iz užitka telesa? V okvirje tehnik, kjer prevladuje izkustvo telesnosti užitka, skrivnost veščine in iniciacija redkih posvečenih? Ali pa bi jo bilo raje treba umestiti, kakor očitno sklene Foucault, v okvirje neke vednosti-oblasti, ki preko obvladovanja subjektive želje slednjega vpenja v razmerja gospodstva in kjer analitik nastopa kot figura učitelja-gospodarja (francoska beseda *maître* združuje oba pomena), katerega naloga je spraševati, dešifrirati smisel subjektivega govora in cilj modifikacija subjekta, namesto povečanja užitka? Nedvomno niti v eno niti v drugo. Psihoanaliza ni niti racionalistična, zahodna različica *ars erotica*, niti »biopolitična seksologija«. Kaj potem? Tu gre ponoviti Lacanov odgovor: psihoanaliza je simptom. In kot simptom predpostavlja natančno tisti prostor mišljenja, ki ji ga je dodelil Foucault pred svojim anti-ojdipskim obratom.

PREDAVANJE 10. FEBRUARJA 1982*

DRUGA URA

MICHEL FOUCAULT

Splošni teoretični okvir: veridičnost in subjektivacija. – Vednost o svetu in praksa sebstva [pratique de soi] pri kinikih: Demetrijev primer. – Karakterizacija koristnega znanja pri Demetriju. – Etopoietična [étopoiétique] vednost. – Poznavanje fiziologije pri Epikuru. – Parrhēsia epikurejskega fiziologa.

Maloprej smo videli, kaj naj bi pomenilo »odvrniti svoj pogled in pozornost od drugih in ju prenesti nase« pri Plutarhu in Marku Avreliju. Zdaj bi rad premotril v osnovi veliko pomembnejše vprašanje, ki je sprožilo precej več razprav, in to je vprašanje o tem, kaj pomeni »odvrniti pogled od posvetnih reči in jih prenesti k sebi«. To je dejansko težavno in kompleksno vprašanje, ob katerem se bom pomudil malce dlje, saj je prav v srži problema, ki sem ga hotel letos postaviti – ki sem ga pravzaprav hotel postaviti že pred nekaj časa –, v bistvu gre za tole: kako vzpostaviti, določiti in opredeliti odnos med govorjenjem po resnici [*dire-vrai*] (veridičnostjo¹) in subjektivno prakso sebstva? Ali tudi, splošneje: kako sta govorjenje po resnici in obvladovanje (samega sebe in drugih) med seboj povezana in drug od drugega odvisna? Prav ta problem sem poskusil premotriti glede na celo vrsto vidikov in oblik – bodisi v zvezi z norostjo, duševno boleznijo, v zvezi z zapori, prestopništvom itd. – in zdaj bi ga rad, izhajajoč iz vprašanja, ki sem si ga postavil glede seksualnosti, oblikoval drugače, tako da bi ga natančneje opredelil, hkrati pa ga rahlo premaknil iz domene, ki sem si jo bil izbral, in [pritegnil] zgodovinsko

L'herméneutique du sujet by Michel Foucault. © Éditions du Seuil/Gallimard 2008. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.

* Prev. po Michel Foucault, »Cours du 10 février 1982. Deuxième heure« v: *L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, Pariz 2001, str. 220-235.

¹ O tem pojmu gl.: *Dits et Écrits, op. cit.* [Gallimard, Pariz 1997, ur. D. Defert in F. Ewald], IV, n° 345, str. 445, in n° 345, str. 632.

davnejša in starejša [obdobja]. Hočem reči tole: kot vidite, bi vprašanje o zvezi med govorjenjem po resnici in obvladovanjem subjekta zdaj rad postavil v antično misel pred krščanstvom. Postavil bi ga rad v obliki in okviru vzpostavljanja odnosa od sebe k sebi, da bi pokazal, kako se je lahko v tem odnosu od sebe k sebi oblikoval tip izkustva sebstva [*expérience de soi*], ki je, kot se mi zdi, značilen za zahodno izkustvo, za zahodno izkustvo, ki ga ima subjekt s samim seboj, vendar tudi zahodno izkustvo, ki ga subjekt lahko ima z drugimi ali si ga o njih ustvari. To je torej vprašanje, ki bi se ga rad v glavnem lotil. In prav to vprašanje, kako sta povezani vednost o stvareh in vrnitev k sebi, vidimo, nastopa v več tekstih helenističnega in rimskega obdobja, o katerem bi vam rad spregovoril ob tej stari, zelo davni temi, ki jo, kot veste, omenja že Sokrat v *Fajdru*, ko pravi: ali naj se odločimo rajši za poznavanje dreves ali poznavanje ljudi? Sam se je odločil za poznavanje ljudi.² To temo najdemo potem pri sokratikih, ko drug za drugim izjavljajo, da zanimivo, pomembno, odločilno ni poznavanje skrivnosti sveta in narave, marveč človekovo poznavanje samega sebe.³ To temo spet srečujemo pri velikih filozofskih šolah, kinikih, epikurejcih, stoikih, in glede na to, da nam je tukaj na voljo več eksplicitnejših besedil, bi rad poskusil ugotoviti, kako je problem zastavljen, kako je opredeljen pri njih. Najprej pri kinikih. Potem epikurejcih. Nazadnje, tretjič, pri stoikih.

Prvič, kiniki. Pravzaprav vsaj kiniki, kakor jih moremo spoznati po nekaterih posrednih prvinah in podatkih, ki so nam jih o obravnavanem obdobju zapustili drugi pisci. Stališče kiničnega gibanja ali kinikov do vprašanja o odnosu poznavanje narave/poznavanje samega sebe (vrnitev k sebi, obrat k sebi) je v resnici gotovo bolj zapleteno, kot se zdi. Spomniti se moramo, na primer, Diogena Laertskega. Ko popisuje Diogenovo življenje, razlaga, da je bil Diogen postavljen za domačega učitelja otrok ..., ne vem več koga.⁴ Te

² Sklic na odlomek, kjer Sokrat, potem ko mu Fajdros oponese, da nikoli ni prestopil meja atenskega obzidja, odgovarja: »... nočejo me učiti polja in drevesa, ampak ljudje v mestu.« [»Fajdros«, v: Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, MK, Ljubljana 2002, prev. G. Kocijančič. *Op. prev.*]

³ Zgodovinarji imajo navado, da s »sokratiki« poimenujejo Sokratove sodobnike in prijatelje, ki se imajo za njegove neposredne učence. Med najbolj znanimi lahko navedemo Antistena (učitelja kinika Diogena), ki je zavrzel logiko in fiziko in ohranil samo etiko, in Aristipa iz Kirene, ki je tudi preziral naravoslovne vede [*sciences*] in je iskal samo načela zadovoljnega življenja.

⁴ Gre za Kseniadove otroke. Diogen Laertski piše: »Ti otroci so se naučili tudi številnih odlomkov iz pesnikov, prozaistov in celo Diogenovih spisov, Diogen jim je namreč vsako vedo prikazal s povzetki in kratkimi vsebinami, zato da so si jih laže zapomnili« (Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences de philosophes illustres*, II. zv., prev. R. Genaille, *op. cit.* [Garnier, Pariz 1933; 2. izd. Garnier-Flammarion, Pariz 1965], str. 17). Možno je, da se je Foucault tukaj pustil zavesti nekoliko presvobodnemu in po-

otroke je izobraževal tako, da jih je poučeval o vseh vedah in bedel nad tem, da so precej natančno in temeljito dojeli bistvo teh ved, zato da bi se ga mogli spominjati vse svoje življenje v vseh okoliščinah, v katerih bi se utegnili znajti. Kinično zavračanje poznavanja naravoslovnih reči [*les choses de la nature*] moramo torej vsekakor znatno ublažiti. V zameno pa nam je za obdobje, o katerem govorim – tj. začetek rimskega imperija – na voljo razmeroma dolg tekst, ki ga Seneka navaja v VII. knjigi *De Beneficiis*, namreč tekst kiničnega filozofa Demetrija, ta je bil v Rimu, recimo, sprejet [*acclimaté*], sprejet tudi v aristokratskem okolju.⁵ Gre za znamenitega Demetrija, ki je bil zaupnik Traze Petusa in priča ter nekakšen filozofski organizator njegovega samomora: ko se je Trazea Petus ubil, je za svoje zadnje trenutke k sebi poklical Demetrija. Odslovil je vse druge in se z Demetrijem zapletel v dvogovor o nesmrtnosti duše. In med takim sokratskim pogovorom z Demetrijem je nazadnje umrl.⁶ Demetrij je torej kinik, vendar dobro vzgojen kinik, udomačen kinik. Seneka pogosto navaja Demetrija, in sicer ga zmeraj navaja z veliko hvalo in spoštovanjem. Demetrij odlomek, ki ga navaja Seneka, uvaja z besedami, da je treba v duhu ohranjati zgled, podobo atleta. To, ta tema, h kateri se bo treba še vrniti – poskusil vam jo bom nekoliko pojasniti –, je absolutno stalna, pri kinikih pa je imela, kot se zdi, pomembnejšo vlogo, vrednost kakor kjer koli drugod.⁷ Torej, treba je biti dober atlet. Kaj pa je dober atlet? Dober atlet, pravi, nikakor ni tisti, ki se je naučil vseh možnih kretenj, ki bi jih človek nemara potreboval, ali vseh kretenj, ki bi jih bil človek zmožen narediti. Za to, da je človek dober atlet, v bistvu zadošča, da pozna kretnje – in edino le tiste kretnje –, ki so v boju zares in najpogosteje koristne. In te kretnje, ki jih dobro zna, mu morajo postati dovolj domače, da so mu zmeraj na voljo in si lahko z njimi pomaga, kakor hitro jih okoliščine zahtevajo.⁸

gosto napačnemu Genaillevemu prevodu. Novi prevod (*Vie et doctrines des philosophes illustres, op. cit.*) M.-O. [Marie-Odile] Goulet-Cazé se namreč glasi: »Ti otroci so znali na pamet številne odlomke iz pesnikov, prozaistov in del samega Diogena; uril jih je z vsemi postopki, ki so jim pomagali, da so se spomnili hitro in dobro« ([*Librairie générale française, Pariz 1999 (Livre de poche)*] VI, 31, str. 712).

⁵ Gl. predavanje s 27. januarja, prva ura, *supra* [Dits et Ecrits, op. cit.], str. 143, op. 41 v zvezi z Demetrijem.

⁶ Glede zgodovinskih referenc v zvezi s tem prizorom in osebami gl. isto predavanje, op. 42 in 43.

⁷ Gl. predavanje s 24. februarja, druga ura.

⁸ »Velik rokoborec ni tisti, ki temeljito pozna vse sheme in prijeme, ki jih dejansko nihče ne uporablja, temveč tisti, ki je dobro in vestno vadil eno ali dve izmed njih in pozorno čaka na priložnost, da jo bo uporabil, saj ni pomembna količina stvari, ki jih zna, če jih zna dovolj, da zmaga; tako je tudi v študiju, s katerim se ukvarjamo, veliko kratkočasnih stvari, le malo pa je odločilnih« (Sénèque, *Des Bienfaits*, II. zv., VII, 1, 4, prev. F. Préhac, *op. cit.* [Les Belles Lettres, Pariz 1961], str. 76).

S tem modelom vidite nastopiti nekaj, kar bi, kot kaže, utegnilo biti merilo koristnosti. Zanimarimo vse znanje, ki je tako kot te bolj ali manj akrobatske kretnje, ki bi se jih bilo mogoče naučiti, popolnoma neuporabno in ga ni mogoče izkoristiti v resničnih življenjskih spopadih. Zato obdržimo v spominu samo znanje, ki bo uporabno, po katerem bomo lahko posegli, in to mimogrede, v različnih bojnih okoliščinah. Spet dobimo vtis, da je sama vsebina znanja, kot kaže, razcepljena na nekoristno znanje, to bi lahko bilo znanje o zunanjem svetu itd., in koristno znanje, ki neposredno zadeva človeško bivanje. Skratka, na podlagi tega priporočila [in] modela je treba pogledati, kako Demetrij loči, kaj je vredno vedeti in česa ni vredno vedeti. Ali gre res samo za vsebinsko razliko: koristno znanje/nekoristno znanje, tako da je na strani nekoristnega znanja poznavanje sveta, svetnih stvari, na strani koristnega pa poznavanje človeka in človeškega bivanja? Oglejmo si besedilo; prevod, ki vam ga navajam, je zelo star, ampak ni važno. Takole se glasi: »Lahko ne veš, kaj je vzrok, da se Ocean vzdiguje in vrača v ležišče, lahko ne veš, zakaj vsako sedmo leto vtisne človekovemu življenju nov značaj [misel torej, da vsakih sedem let vstopimo v novo obdobje bivanja, v nov značaj in da se je zato treba temu prilagoditi z novim načinom življenja; M. F.]; zakaj širina portika, gledana od daleč, ne ohranja svojih razsežnosti, zakaj se skrajna konca približujeta in zožujeta in se v zadnjih presledkih stebri stikajo; zakaj se dvojčka, ki sta spočeta ločeno, združena ob porodu, ali se spočetje deli med dve bitji ali gre za dvojno spočetje; zakaj je usoda v istem trenutku rojenih dvojčkov tako različna; zakaj dogodki postavljajo mednju tolikšne razdalje, ko pa sta si njuni rojstvi tako blizu. Ničesar ne bo izgubil z zanemarjanjem stvari, katerih védenje nam je prepovedano ali nekoristno. Temna resnica se skriva v breznu. In ne moremo se pritoževati nad zlohoto-stjo narave. Kajti težko je odkriti edinole stvari, katerih odkritje ne prinese drugega sadu razen samega odkritja. Vse, kar nas lahko naredi boljše ali srečne, nam je postavila pred oči in na doseg roke.«⁹ V nasprotju s stvarmi, ki so nekoristne, pa zdaj sledi naštevanje stvari, ki jih je treba vedeti: »Če se je človek utrdil proti naključjem, če se je povzpел čez boječnost, če se v pohlepčnosti svojega upanja ne steguje po neskončnosti, marveč se nauči iskati bogastva v samem sebi; če je omejil svoj strah pred bogovi in ljudmi, prepričan, da se je človeka malo bati in Boga prav nič; če se mu je s preziranjem ničevosti, ki so življenju muka in okras hkrati, posrečilo doumeti, da smrt ne povzroča nobenega trpljenja in marsikatero konča; če je svojo dušo posvetil

⁹ Foucault tukaj uporablja staro izdajo Seneke iz 19. st.: *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe, op. cit.* [Hachette, Pariz 1905], *Bienfaits*, VII, 1, str. 246 (tu je prevod delo M. Baillarda [pravilno J/osepha Baillarda]).

vrline in najde lahko pot, kamor koli ga kliče; če se ima za družbeno bitje, rojeno za življenje v skupnosti; če vidi svet kot skupno bivališče vseh, če je svojo vest odprl bogovom in zmeraj živi kakor v javnosti – tedaj se je, ker se spoštuje bolj od drugih [ker spoštuje samega sebe bolj kot druge; M. F.] in je ušel viharjem, nastanil v neskaljenem notranjem miru; tedaj je v sebi zbral vse res koristno in potrebno védenje: drugo je samo zabava za prosti čas.«¹⁰

No, vidite, gre za seznam, dvojni seznam: stvari, ki jih ni koristno vedeti, in stvari, ki jih je koristno vedeti. Med stvarmi, ki jih ni koristno vedeti, so vzrok plimnega vala, vzrok sedemletij, ki naj bi dajala ritem človeškemu življenju, vzrok optičnih prevar, zakaj dvojčičnost in paradoks dveh različnih, čeprav v istem znamenju rojenih bitij, itd. Dobro namreč vidite, da vse te stvari, ki jih ni koristno vedeti, niso daljne stvari nekega daljnega sveta. Gotovo, tukaj imate celo vzrok plimnega vala, četudi bi pravzaprav lahko rekli, da to ni tako daleč od človeškega bivanja. Dejansko pa gre pri vseh teh stvarih za vprašanja, na primer: zdravja, načina življenja, sedemletnega ritma, ki neposredno zadevajo človeško bivanje. Optične prevare so vprašanje zmot, človeških zmot. Dvojčičnost s svojimi paradoksi, ki stori, da imata dve bitji, rojeni v istem znamenju, različni usodi, je vprašanje usode, je vprašanje svobode, vprašanje o tem, kar v našem svetu opredeljuje naše bivanje in nas vseeno pušča svobodne. Vsa ta vprašanja so omenjena na seznamu stvari, ki jih ni treba vedeti. Vidite torej, da tukaj nismo postavljeni v nasprotje med daljnim in bližnjim, nebom in zemljo, skrivnosti narave in nato stvari, ki zadevajo človeško bivanje. Po mojem mnenju za ves ta seznam stvari, ki jih ni koristno vedeti, za to, kar jim daje skupni značaj, v bistvu ni značilno, da bi bile stvari, ki ne bi zadevale človeškega bivanja. Zadevajo ga, in zadevajo ga zelo od blizu. Njihova skupna poteza in to, kar jih dela nekoristne, je, vidite, znanje glede na vzroke. Vzroka dvojčičnosti, vzroka sedemletnega ritma, vzroka optičnih prevar, vzroka plimnega vala, vsega tega ni treba vedeti. Kajti ravno narava je te vzroke skrila, čeprav sproža delovanje njihovih učinkov. In po Demetriju bi narava te vzroke, če bi menila, da bi utegnili biti tako ali drugače pomembni za človeško bivanje in človeško vednost, pokazala, jih naredila vidne. Če jih je skrila, tega ni storila zato, ker bi bilo šlo za nekakšen prestop, prepoved iti čez, da bi jih spoznali. Narava je s tem človeku kratko malo pokazala, da je nekoristno poznati vzrok stvari. S tem pa ni rečeno, da stvari ni koristno poznati in jih upoštevati. Vzroke bomo lahko spoznali, če bomo hoteli. Spoznali jih bomo lahko do neke mere, in to nastopi na koncu besedila, kjer je rečeno: »Duši, ki se je že umaknila v zavetje, je dovoljeno, da včasih zablodi v ta umovanja, ki duhu služijo bolj v okras kot krepčilo.«

¹⁰ *Ibid.*

To besedilo je treba postaviti ob tisto, kar je bilo povedano v sredini in sem vam že prebral, namreč, da odkritje teh stvari ne obrodi drugega sadu razen samega odkritja. Ti vzroki so torej skriti. Skriti so, ker jih je nekoristno poznati. To, da jih je nekoristno poznati, torej ne pomeni, da je prepovedano, marveč da jih bomo, če jih hočemo poznati, spoznali samo kot nekakšen navržek, ko si bo duša, *in tutum retracto*¹¹ (umaknjena v varno območje, ki ji ga priskrbi modrost), zaželela iskati še vzroke, sebi v razvedrilo in zato da bi si našla užitek, ki je ravno v odkrivanju samem na sebi. Torej kulturni užitek, dodatni užitek, nekoristni in okrasni užitek: prav to nam je sporočila narava, s tem ko nam je pokazala, da vse te stvari, ki nas, ponavljam, zadevajo v samem našem bivanju, niso za preiskovanje, niso za raziskovanje na ravni vzrokov. Demetrij torej razveljavlja, kritizira, zavrača znanje glede na vzroke, češ da je to kulturno znanje, okrasno znanje.

Katere pa so stvari, ki jih, narobe, moramo poznati? Da se nam je malo česa bati od ljudi, da se nam ni ničesar bati od bogov, da smrt ne povzroča trpljenja, da nam je lahko odkriti pot vrline, da moramo imeti same sebe za družbeno bitje, rojeno za skupnost. Skratka: gre za vednost, da je svet skupno prebivališče, v katerem so zbrani vsi ljudje ravno zato, da bi sestavljali to skupnost. Vidite, ta niz spoznanj, ki jih je treba imeti, nikakor ne spada med to, kar bi lahko imenovali, kar je krščanska duhovnost poimenovala *arcana conscientiae* (skrivnosti vesti).¹² Vidite, Demetrij ne pravi: zanemarjaj znanje o zunanjih stvareh in poskušaj natančno spoznati, kdo si; sestavi seznam svojih želja, strasti, bolezni. Ne pravi niti: izprašaj si vest. Ne predlaga teorije duše, ne razlaga, kaj je človeška narava. Vsebinsko govori o istem, se pravi: o bogovih, svetu na splošno, drugih ljudeh. O tem govori, in to spet ni sam individuum. Ne zahteva, naj pogled obrnemo od zunanjih stvari na notranji svet. Ne zahteva, naj pogled prenesemo z narave na zavest [*conscience*] ali samega sebe ali globine duše. Noče nadomestiti skrivnosti narave s skrivnostmi zavesti. Zmeraj gre samo za vprašanje sveta. Zmeraj gre samo za vprašanje drugih. Zmeraj gre samo za vprašanje tega, kar nas obkroža. Stvar je v tem, da naj bi jih poznali drugače. Demetrij govori o drugačni modalnosti vednosti. In drugega nasproti drugemu postavlja dva načina vednosti: način vednosti glede na vzroke, o katerem nam pravi, da je nekoristen, in drugi način vednosti, ta pa je kaj? No ja, mislim, da bi ga lahko imenovali kar način relacijske vednosti [*savoir relationnel*], kajti gre za to, da ko zdaj motrimo bogove, druge ljudi, *kozmos*, svet itd., jemljemo v poštev razmerje

¹¹ Latinski tekst se glasi dobesedno: »*in tutum retracto animo*« (»duša, skrita v zavetje«).

¹² Gl. predavanje s 26. marca 1980.

med bogovi, ljudmi, svetom, svetnimi stvarmi na eni strani in sabo na drugi. Pogled na svetne stvari, bogove in ljudi bomo morali usmeriti tako, da se samim sebi predstavimo kot povratni in trajni cilj vseh teh razmerij. Vednost se bo mogla in morala razvijati prav v tem območju razmerja med vsemi stvarmi in sebstvom. Relacijska vednost: to se mi zdi prva značilnost znanja, ki ga Demetrij proglašča za veljavno.

To je tudi znanje, katerega lastnost je, če hočete, da je takoj prenosljivo – in v Demetrijevem tekstu tudi takoj preneseno – v predpise. Gre za to, pravi Demetrij, da se človek zaveda, da se mu je treba zelo malo bati ljudi, da se mu ni treba bati bogov, da mora prezirati okrasje, ničevosti – ki so življenju tako muka kakor okras –, vedeti mora, da »smrt ne povzroča nobenega trpljenja in marsikatero konča«. Se pravi, čeprav so ta spoznanja postavljena, izrečena kot načela resnice, so hkrati, vzajemno, brez vsakega odmika in posredovanja izražena kot predpisi. So predpisovalne ugotovitve. So načela v dveh pomenih izraza: v pomenu, da so izrekanja temeljne resnice, iz katere je mogoče izpeljati druge; so pa tudi izrekanje vedênjskih zapovedi, ki jih je treba ubogati ne glede na vse. Tukaj gre za predpisovalne resnice. Skratka, poznati moramo razmerja: subjektova razmerja do vsega, kar ga obkroža. To, kar moramo znati, ali bolje, način, kako moramo znati, je metoda, in sicer taka, da izraženo kot resnica takoj in nemudoma razberemo kot zapoved.

Skratka, ta spoznanja so taka, da se, kakor hitro jih človek ima, kakor hitro jih poseduje, kakor hitro si jih pridobi, subjektov način biti preobrazi, saj bo človek po njihovi zaslugi postal boljši, kot pravi. Po njihovi zaslugi se tudi, spoštujoč sebe bolj kot druge, potem ko je ušel viharjem, ustali v neskaljeni spokojnosti. *In solido et sereno stare*: živeti v stanovitnosti in spokojnosti.¹³ Ta spoznanja nas naredijo *beati* (srečne),¹⁴ in prav v tem so si v nasprotju z »okrasjem kulture«. Okrasje kulture je, natančno rečeno, nekaj, kar je lahko popolnoma res, vendar pa subjektovega načina biti v ničemer ne spreminja. Tudi tokrat spoznanj, ki so posledično nekoristna in jih Demetrij zavrača, ne določa vsebina. Določa jih spoznavni način, vzročni spoznavni način, ki ima dvojno lastnost, ali bolje, dvojno pomanjkljivost in ga zdaj lahko opredelimo v primerjavi z drugimi: njegovih spoznanj ni mogoče spremeniti v predpise, nimajo predpisovalne pristojnosti; drugič, spoznana ne vplivajo na subjektov način biti. V nasprotju s tem proglašča za veljavnega tak spoznavni način, ki zato, ker upoštevamo vse stvari sveta (bogove, *kosmos*, druge itd.)

¹³ »Potem ko je zbežal pred viharji, je živel v neskaljeni spokojnosti (*in solido ac sereno stetit*)« (*Bienfaits*, VII, 1, str. 246).

¹⁴ »Vse, kar nas lahko naredi boljše ali srečnejše (*meliores beatosque*), nam je [narava] postavila pred oči, na dosež roke« (*ibid.*).

v razmerju do nas, omogoča, da jih takoj prenesemo v predpise, ti pa bodo spremenili to, kar smo. Spremenili bodo stanje subjekta, ki jih spozna.

Po moje je tole ena najjasnejših in najrazločnejših označb tega, kar se mi zdi obča poteza vse etike vednosti in resnice, ki jo bomo spet srečevali v drugih filozofskih šolah, namreč, da se odstranjeno [*écarté*], razločevalna točka, postavljena meja tudi tokrat ne tiče razlike med svetnimi zadevami in zadevami človeške narave: gre za razliko v načinu védenja in tem, kako bo lahko to, kar vemo o bogovih, ljudeh, svetu, vplivalo na naravo, hočem reči: na subjektov način delovanja, *ēthos*. Grki so imeli besedo, ki jo najdemo pri Plutarhu in tudi Dioniziju iz Halikarnasa, beseda je zelo zanimiva. Najdemo jo v samostalniški, glagolski in pridevniški obliki. Gre za izraz ali niz izrazov, besed: *ēthopoiein*, *ēthopoiia*, *ēthopoiios*. *Ēthopoiein* pomeni: ustvarjati *ēthos*, proizvajati *ēthos*, spreminjati, preoblikovati *ēthos*, način biti, način bivanja nekega individua. *Ēthopoiios* je nekaj, kar ima zmožnost preoblikovati posameznikov način biti.¹⁵ [...] Ohranimo mu, če se strinjate, pomen, ki ga najdemo pri Plutarhu, se pravi: ustvarjati *ēthos*, oblikovati *ēthos* (*ēthopoiein*); zmožen oblikovati *ēthos* (*ēthopoiios*); oblikovanje *ēthosa* (*ēthopoiia*). No, zdi se mi, da to, kar naj bi zaznamovalo nekatere vsebine znanja kot nekoristne in nekatere druge za koristne, spet ni razloček, v območje vednosti vpeljana cezura: to označuje dejstvo, ali ima vednost »etopoetični« značaj ali ne. Šele ko ima vednost, šele ko ima znanje neko obliko, šele ko deluje tako, da je zmožno proizvajati *ēthos*, šele tedaj je koristno. In poznavanje sveta je seveda koristno: zmožno je izdelati *ēthos* (poznavanje drugih ravno tako, poznavanje bogov tudi). Tukaj se pokaže, se oblikuje, s tem se določa, kaj ima biti človeku koristno znanje. Vidite torej, da nas ta kritika nekoristne vednosti sploh ne usmerja k višjemu vrednotenju nekega drugega znanja z drugo vsebino, in sicer k poznavanju nas samih in našega notranjega življenja [*intérieur*]. Usmerja nas k drugačnemu delovanju ravno te vednosti o zunanjih stvareh. Poznavanju samega sebe torej nikakor ne gre za to, vsaj na tej ravni ne, da bi postalo razbiranje skrivnosti vesti, eksegeza sebstva, v kar se je, kot bomo videli, razvilo pozneje in v krščanstvu. Koristno znanje, znanje, pri katerem gre za človeško bivanje, je način relacijskega znanja, ki je asertorično in preskriptivno hkrati in ki je zmožno povzročiti spremembo v subjektovem

¹⁵ Pri Dioniziju iz Halikarnasa srečamo izraz *ēthopoiia* v pomenu opisovanja nravi: »Liziju torej priznavam to tako odlično lastnost, ki ji na splošno pravimo opsovanje nravi (*hēthopoiian*)« (»Lysias«, v: *Les Orateurs antiques*, prev. G. Aujac, Les Belles Lettres, Pariz 1978, § 8, str. 81). Pri Plutarhu pa gre za praktični pomen: »Nravna lepota [...] ne sestavlja nravi (*ēthopoioun*) tistega, ki jo kaže samo s posnemanjem« (»Périclès«, 153b, v: *Plutarque, Vies*, III. zv., 2, 4, prev. R. Flacelière & E. Chambry, Les Belles Lettres, Pariz 1964, str. 15).

načinu biti. No, v Demetrijevem tekstu se mi je zdelo po mojem precej očitno to, kar lahko z drugačnimi modalnostmi spet najdemo pri drugih filozofskih šolah in zlasti pri epikurejcih in pitagorejcih.

Zdaj pa nekaj branja epikurejskih spisov. Videli ste, da je bistvo Demetrijevega prikaza, ali bolje, analize v razlikovanju, nasprotju dveh seznamov, spet ne toliko stvari, ki naj bi jih vedeli, marveč dveh seznamov značilnosti, ki opredeljujejo dve modalnosti védenja: ene okrasne, značilne za kulturo kultiviranega človeka, ki nima početi nič drugega več; in nato oblike vsekar potrebnega znanja za človeka, ki mora kultivirati svoj lastni jaz, ki si to zastavlja za življenjski cilj. Empirični seznam, če hočete. Pri epikurejcih pa imate, narobe, pojem, in to pojem, ki je po mojem zelo pomemben, kolikor se pomensko ujema z vednostjo, ali bolje, načinom delovanja vednosti, o katerem lahko rečemo, da je »etopoetičen«, se pravi, da priskrbuje, oblikuje *ēthos*. Ta pojem je *physiologia*. V epikurejskih spisih se namreč poznavanje narave (poznavanje narave, kolikor je priznано) redno imenuje *physiologia* (fiziologija, če hočete). Kaj je ta *physiologia*? V *Vatikanskih sentencah* – to je v 45. paragrafu – boste našli besedilo, ki daje prav definicijo *physiologie*. Še enkrat, *physiologia* ni območje vednosti, ki bi bilo v nasprotju z drugimi: je način védenja o naravi, kolikor je filozofsko umesten za prakso sebstva. Besedilo se torej glasi: »Preučevanje narave (*physiologia*) ne vzgaja ne širokoustnežev, ne kovačev besed in ne ljudi, ki postavljajo na ogled po mnenju množice zavidanja vredno omiko [*culture*], marveč ponosne in samostojne ljudi, ki se ponášajo z lastnimi dobrinami in ne takimi, ki izvirajo iz okoliščin.«¹⁶ Če vam je prav, bomo tole povzeli. Torej, besedilo pravi: *physiologia* ne vzgaja (*paraskeuazei*) širokoustnežev, kovačev besed – malo se bom vrnil k prej povedanemu –, ljudi, ki omiko (*paideia*) razkazujejo, takšno omiko, ki jo ima množica za zavidanja vredno. Oblikuje ponosne in samostojne (*autarkeis*) ljudi, ki so jim v ponos izključno njim pripadajoče dobrine, ne pa take, ki izvirajo iz okoliščin, od stvari (*pragmata*).

Vidite, besedilo temelji najprej na klasičnem nasprotju [katerega prvi termin je] poznavanje omike – za katero Epikur uporablja besedo *paideia* –, poznavanje omike, katerega smoter je: slava, razkazovanje, ki ljudem ustvarja ugled, nekakšna bahava vednost. Ta bahava vednost je vednost širokoustnežev (*kompous*), ljudi, ki bi si radi pri drugih pridobili ugled, ki v bistvu ne temelji na ničemer. To *paideio* nahajamo pri ljudeh, ki so, kot pravi prevod, »kovači besede«. To je zelo dobesedno: *phōnēs ergastikous*. *Ergastikoi* so rokoldelci, so delavci, t. j. ljudje, ki ne delajo zase, marveč za prodajo in ustvar-

¹⁶ Épicure, Sentence 45, v: *Lettres et Maximes, op. cit.* [1. izd. Ed. De Mégarem Villers-sur-Mer, Pariz 1977, prev. M. Conche], str. 259.

janje dobička. In kateri predmet izdelujejo ti *ergastikoi*? To je *phōnē*, beseda [*parole*] kot delanje hrupa, ne pa beseda kot *logos* ali razum. Gre za, kot bi sam rekel, »izdelovalce besed«. Ti ljudje izdelujejo toliko in toliko učinkov, ki se navezujejo na zven besed, zato da bi jih prodali, namesto da bi delali sami zase na ravni *logosa*, t. j., racionalne osnove diskurza. Pred nami je torej *paideia*, opredeljena kot nekaj, s čimer se človek baha pred drugimi, kot goli predmet izdelovalcev besednega hrupa. Prav nje pa seveda množica spoštuje, tista množica, pred katero ga razkazujejo. Ta del teksta ima v nam znanih Epikurovih spisih številne odmeve. Ko Epikur pravi: filozofirati je treba zase in ne za Helado,¹⁷ ima v mislih dejavnost resnične prakse sebstva, ki nima drugega cilja razen samega sebe. In postavlja jo proti tistim, ki se delajo, kot da obvladajo to prakso sebstva, v resnici pa mislijo samo na eno: kadar se česa naučijo in to pokažejo, jim gre edinole za to, da bi zbudili občudovanje Helade. Vse to je postavljeno v izraz *paideia* – izraz, ki se je, kot vendarle veste, v Grčiji uporabljal v pozitivno obarvanih pomenih.¹⁸ *Paideia* je neka-kšna splošna omika, ki jo mora imeti svoboden človek. No, Epikur to *paideio* zametuje, češ da je omika širokoustnežev, ki jo ustvarjajo zgolj izdelovalci besed, ki nimajo drugega namena kot doseči občudovanje množice.

Kaj pa Epikur postavi nasproti tako kritizirani *paidei*? No, nasproti ji postavi prav *physiologia*. *Physiologia* je nekaj drugega kot *paideia*. In v čem se loči od *paideie*? Najprej, namesto ustvarjanja ljudi, ki so zgolj napihnjeni in puhli širokoustneži, dela ta *physiologia* kaj? *Paraskeuei*, se pravi, pripravlja. Tukaj torej najdemo besedo, ki sem jo nekoliko že poudaril in h kateri se bo treba vrniti: *paraskeuē*.¹⁹ *Paraskeuē* je tista oprema, tista priprava subjekta in duše, ki ima za posledico, da sta oborožena, kot je treba, v potrebni in zadostni meri za vse možne življenjske okoliščine, ki jih lahko srečamo. Prav *paraskeuē* omogoča upiranje vsem vzgibom in skušnjavam, ki lahko pridejo iz zunanjega sveta. *Paraskeuē* omogoča, da dosežemo svoj cilj in ostanemo trdni, osredotočeni na cilj, ne da bi se pustili čemur koli odvrniti od njega. Naloga *physiologie* je torej *paraskeuein*, dati duši potrebno opremo za njen boj, cilj in zmago. Sama po sebi je nasprotje *paidei*.

Ker nas *physiologia* oskrbuje s to pripravo, učinkuje tako, da ustvarja,

¹⁷ S staranjem si postal tak, kot sam priporočam biti, in dobro si znal ločevati, kaj je filozofirati zate in kaj je filozofirati za Grčijo (*Helladi*)« (Épicure, Sentence 76, v: *Lettres et Maximes*, str. 267).

¹⁸ V zvezi s pojmom *paideia* gl. klasični deli: W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Pariz 1964 (drugi zvezek, ki se podrobneje posveča preučevanju tega pojma pri Sokratu in Platonu in je izšel l. 1955 v Berlinu, ni preveden v francoščino), in H.-L. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, op. cit.* [Seuil, Pariz 1948].

¹⁹ Gl. predavanje s 24. februarja, druga ura.

oblikuje – še enkrat bom prebral prevod: »ponosne in samostojne ljudi, ki se ponašajo z lastnimi dobrinami in ne takimi, ki izvirajo iz okoliščin«. Te besede je treba torej povzeti. Ponosni, to so *sobaroï*: malo redkejša beseda, rajši uporabljena v zvezi z živalmi, konji, ki jih odlikuje iskrost, živahnost, ki pa jih je zaradi tega težko obvladati in obrzdati. Zelo očitno, da ta beseda označuje dejstvo, če hočete, najprej v nikalni obliki, da se zaradi te *physiologie* osebe poslej ne bodo več bale. Ne bodo več v oblasti strahu pred bogovi, ki mu, kot veste, Epikur pripisuje tolikšen pomen. Ampak vsekakor gre še za nekaj več od odprave strahu. *Physiologia* daje osebi smelost, pogum, nekakšno neomajnost, ki ji omogoča, da ne kljubuje le številnim verovanjem, ki so jih ji hoteli vsiliti, marveč tudi življenjskim nevarnostim in oblasti tistih, ki bi ji hoteli postavljati zakone. Vidite torej, *physiologia* da osebam, ki se je naučijo, neustrašnost, smelost, upornost, bodrost, če hočete.

Drugič, te osebe bodo postali *autarkeis*. Tukaj spet srečamo dobro znani pojem *autarkeia*. Se pravi, da razen od samih sebe ne bodo odvisni od nikogar. Bodo *contenti* (zadovoljne s seboj, sebi zadostne). Vendar pa to ni »samozadovoljnost« v pomenu, kot ga mi razumemo. To pomeni biti sebi zadosten in ima spet nikalen in trdilen pomen. Nikalni pomen: to pomeni, da razen sebe ne bodo potrebovali nič drugega; hkrati pa bodo v samih sebi našli nekatere vire in zlasti možnost, da občutijo užitek in slast v polnem odnosu, ki ga bodo imeli s seboj.

In slednjič, tretji učinek *physiologie*: posameznikom omogoča, da se ponašajo z lastnimi dobrinami in ne takimi, ki izvirajo iz okoliščin. To pomeni: da opravljajo tisto znamenito odbiro in oddelitev, ki je, kot vemo, tako za epikurejce kakor stoike v življenju temeljna. V vsakem trenutku in pred vsako stvarjo se vprašajo in si zmorejo odgovoriti, ali je to odvisno od [sebstva] ali ni;²⁰ in ves svoj ponos, vse svoje zadovoljstvo, vse uveljavljanje samega sebe nasproti drugim vlagajo v dejstvo, da znajo prepoznati, kaj je odvisno od sebstva; in nad tem, kar je odvisno od sebstva, prevzamejo popolno, absolutno in neomejeno oblast. Vidite, *physiologia*, kakršna se kaže v tem Epikurovem tekstu, torej ni del vednosti. Poznavanje narave, *physis*, naj bi bila toliko, kolikor je to znanje zmožno služiti za načelo človeškega vedénja in kot merilo za udejanjanje [*pour faire jouer*] naše svobode; tudi kolikor je zmožno preobraziti subjekt (ki je bil poln strahu in groze pred naravo, pred tem, kar so ga naučili o bogovih in stvareh sveta) v svoboden subjekt, subjekt, ki bo v samem sebi našel možnost in vir svoje neskaljene in docela spokojne slasti.

Popolnoma isto definicijo *physiologie* boste našli v neki drugi *Vatikanški sentenci*, v 29. sentenci, ki pravi: »Kar mene zadeva, bi, če naj uporabim

²⁰ Gl. isto predavanje, prva ura, in *supra* [*Dits et Ecrits, op. cit.*], str. 216, op. 10.

svobodo govora kot človek, ki preučuje naravo, rajši vsem ljudem preroško oznanjal koristne stvari, tudi če me ne bi nihče razumel, kakor da bi soglašal s priznanimi mnenji in pobiral hvalo, ki se usipa v obilju, ker prihaja od mnogih.«²¹ Nimam ravno veliko časa, da bi to pojasnjeval. Zadržal bi se rad samo pri dveh ali treh stvareh, ki se mi zdijo pomembne. Vidite, da Epikur pravi: »kar mene zadeva, če naj uporabim svobodo govora«. Grška beseda je beseda *parrhēsia* – povedal sem vam že, da se bomo k njej morali vrniti –, ki v bistvu ni odkritost, ni svoboda govora, temveč tehnika – *parrhēsia* je tehničen izraz –, tehnika, ki učitelju omogoča, da med resničnimi stvarmi, ki jih pozna, ustrezno uporabi to, kar je koristno, kar je učinkovito za preobrazbeno delo njegovega učenca. *Parrhēsia* je sposobnost, ali bolje, tehnika, ki se uporablja v odnosu med zdravnikom in bolnikom, med učiteljem in učencem: gre, če hočete, za svobodo igre, ki stori, da lahko v območju resničnih spoznanj uporabimo tisto, ki je primerno za preobrazbo, preoblikovanje, izboljšanje subjekta. In kot vidite, Epikur, uporabljajoč svobodo [govora] v [okviru] te *parrhēsie*, ki jo zahteva kot fiziolog, t. j., kot nekdo, ki pozna naravo, vendar to poznavanje narave uporablja samo v skladu s koristnostjo za subjekt, pravi: ljubše mi je, če bi »vsem ljudem preroško oznanjal koristne stvari«, kakor da bi »soglašal s priznanimi mnenji«. »Preroško oznanjati koristne stvari« se reče po grško *khērsmōdein*; pomembna beseda. Kot vidite, se Epikur, ko se sklicuje na orakelj, sklicuje na tip diskurza, s katerim povemo to, kar je res, in hkrati to, kar je treba storiti, diskurza, ki odkriva resnico in predpisuje. Pravi: no, s svobodo fiziologa, ko torej fiziologijo uporabljam s *parrhēsie*, se vsekakor rajši približam orakeljskemu izražanju, ki – čeprav nejasno – izreka resnico in hkrati predpisuje, kakor da bi se omejil na pokoravanje splošnemu mnenju, s katerim gotovo vsi soglašajo, ki ga gotovo vsi razumejo, ki pa dejansko – ravno zato, ker ga vsi sprejemajo – same biti subjekta v ničemer ne spreminja. Vidite, fiziologova umetnost in svoboda je v preroškem oznanjanju naravnih resnic samo redkim, ki jih lahko razumejo, resnic, ki so take, da res lahko spremenijo njihov način biti. Ta umetnost si je blizu s preroškimi izražanjem. Ta umetnost si je blizu tudi z medicino, in sicer tako zaradi smotra kakor preobrazbe nekega subjekta.

Physiologia je vse to, in zato boste razumeli, zakaj se, še enkrat, koristno znanje od nekoristnega ne da razločiti po vsebini, marveč po fiziološki ali nefiziološki obliki vednosti. In v teh tekstih, tj. mešanici Epikurovih fragmentov (pismo Herodotu in pismo Pitoklu), nam uvod gotovo potrjuje, da je tako. Kot veste, gre za naravoslovna teksta [*textes de physique*], »teoretična« naravoslovna teksta, če hočete, ki obravnavata meteorje, stroj sveta, atome,

²¹ Épicure, Sentence 29, v: *Lettres et Maximes*, str. 255.

njihova gibanja itd. No, ta teksta uvajajo popolnoma jasne in nedvoumne izjave. V pismu Herodotu je na začetku rečeno med drugim tole: »... ker stalno prigovarjam k prizadevnemu študiju narave [*physiologii*] in ker takšno življenje najbolj meni samemu prinaša zadovoljnost in notranji mir.«²² Epikur torej prigovarja k nenehnemu študiju *physiologie*, toda k temu poznavanju narave prigovarja zato, da dosežemo najpopolnejši notranji mir, ki ga omogoča doseči. Ravno tako na začetku pisma Pitoklu: »Predvsem si je treba priti na jasno, da poznavanje nebesnih prikazni [...] nima drugega smotra nego nemoten dušni mir [ataraksijo] in trdno zaupanje, [...] zakaj naše življenje ne čuti potrebe po nepreudarnosti in ničevnem ugibanju, naša edina potreba je, da živimo spokojno in nemoteno.«²³ Epikur ne odklanja spoznavanja meteorjev, spoznavanja svetnih stvari, spoznavanja neba in zemlje, najabstraktnejšega spoznavanja narave [*physique*], daleč od tega. Pač pa jih v *physiologii* prikazuje in prilagaja tako, da postane vednost o svetu v subjektovi praksi sebstva umestna prvina, prvina, ki dejansko učinkuje v subjektovem preobražanju samega sebe. Vidite, zaradi tega, če tako rečemo, nasprotja med poznavanjem stvari in poznavanjem samega sebe ne pri epikurejcih ne pri kinikih nikakor ni mogoče interpretirati kot nasprotje med vednostjo o naravi in vednostjo o človeškem bitju. Nasprotje, kot ga pojmujejo, in izključevanje nekaterih spoznanj se nanašata zgolj na to prilagojenost vednosti. Vednost, ki jo zahtevajo tako za modreca kot njegovega učenca in iz katere naj sestoji veljavno in sprejemljivo znanje, ni znanje, ki bi se nanašalo samo nanju, ni znanje, ki bi prevzelo dušo, ki bi sebstvo spremenilo v dejanski predmet spoznavanja. Je znanje, ki se nanaša na stvari, ki se nanaša na svet, ki se nanaša na bogove in ljudi, toda njegova posledica in funkcija je sprememba subjektove biti. Ta resnica mora subjekt aficirati. Nikakor ne gre za to, da bi subjekt postal predmet resničnega diskurza. Vidite, to je po mojem ta veliki razloček. To je treba zapopasti in ravno zaradi tega v tej praksi sebstva in načinu, kako se izraža o poznavanju narave in stvari, ne more nastopati kot priprava [*préliminaire*] ali osnutek nič takega, kar je postalo pozneje razkrivanje [*dechiffrement*] vesti in subjektovo razlaganje samega sebe. Tako torej, prihodnjič vam bom govoril o »poznavanju samega sebe in poznavanju narave« pri [stoikih].

Prevedla Mojca Mihelič

²² Épicure, lettre à Hérodote, § 37, v: *Lettres et Maximes*. (»Pismo Herodotu«, v: *De rerum natura – O naravi sveta*, SM, Ljubljana 1959, str. 505, prev. A. Sovrè. *Op. prev.*)

²³ Épicure, Lettre à Pythoclès, § 85-86, v: *Lettres et Maximes*. [»Pismo Pitoklu«, *ibid.*, str. 516, prev. A. Sovrè. *Op. prev.*]

IZVLEČKI ABSTRACTS

MATEJ AŽMAN

Epistemologija in njen čas

Ključne besede: *epistemologija, Bachelard, Canguilhem, filozofija, znanstveni realizem*

V prvem delu članka so prikazani temeljni koncepti in nekateri problemi epistemologije Gastona Bachelarda, posebej še Bachelardov koncept filozofije, ki bi bila ustrezna znanosti. Prikazano je tudi, kako je nekatere probleme Bachelardove zastavitve poskušal reševati Georges Canguilhem. V drugem delu avtor obravnava nenavadno Bachelardovo trditev, da obstajajo znanstvene resnice, ki veljajo »za vedno«, trditev, ki je v nasprotju z nekaterimi temeljnimi postavkami Bachelardovega dela. Članek obravnava to trditev kot simptom Bachelardove misli in poskuša pokazati nedomišljenosti in protislovje Bachelardove epistemologije, katerih posledica je navedena trditev. Hkrati pa pokaže, zakaj je Bachelardovo delo še vedno aktualno.

MATEJ AŽMAN

Epistemology and its Time

Key words: *epistemology, Bachelard, Canguilhem, philosophy, scientific realism*

The first part of the article describes the basic concepts and some problems of the epistemology of Gaston Bachelard, especially his idea of philosophy which would be appropriate to science. It also demonstrates how Georges Canguilhem tried to solve some problems of Bachelard's theory. In the second part, the author investigates Bachelard's strange assertion that there are scientific concepts which are true "For ever", an assertion which contradicts some basic postulates of Bachelard's theory. The article treats this assertion as a symptom of Bachelard's thought and tries to show some shortcomings and contradictions of Bachelard's epistemology, of which the above mentioned assertion is a consequence of. At the same time, the author shows why Bachelard's thought is still relevant today.

IGOR PRIBAC

Kontraktualizem in kontraktarizem

Ključne besede: *dogovor, kontraktualizem, kontraktarizem, Rawls, Gauthier*

Pogodba oziroma dogovor ponuja privlačno podlago za moralno vrednotenje dejanj pogodbenikov: sprejemljiva so dejanja, ki so skladna z dogovorjenim, nesprejemljiva pa tista, ki ga kršijo. Ta podmena je skupna vsem

avtorjem, ki so se v dolgem zgodovinskem loku od antične Grčije do sodobnosti sklicevali na pogodbo ali privolitev kot izvor političnih oziroma moralnih obveznosti posameznikov. Namen pričujočega članka je osvetliti najpomembnejše skupne premise te skupine teorij in nekatere pomembne razlike med njimi. Posebna pozornost bo namenjena razlikam v razumevanju dogovora v sodobni normativni moralni filozofiji, ki jih reprezentirata Rawlsova in Guthierjeva teorija. Razhajanje teh dveh načinov sklicevanja na dogovor je tako globoko, da se je za vsako od njiju uveljavljavilo posebno poimenovanje: kontraktualizem (*contractualism*) za Rawlsovo in njej sorodne teorije ter kontraktarizem (*contractarianism*) za Guthierjevo.

IGOR PRIBAC

Contractualism and Contractarianism

Key words: *agreement, contractualism, contractarianism, Rawls, Gauthier*

The contract offers an attractive basis for moral judgments of contractors' acts: acts which are compatible with the agreed are acceptable, while those that trespass them are unacceptable. This assumption is common to all the authors throughout history, starting in ancient Greece and extending to the present time, who have referred to a contract or consent as the source of the political or moral obligations of individuals. The purpose of this article is to throw light on the most relevant common premises of this group of theories and on some main differences between them. Special attention will be devoted to two distinctive way of understanding agreement in contemporary normative philosophy, represented by Rawls' and Gauthier's theories. The difference between these two ways of appealing to agreement is so deep, that for each of them a special denomination has won recognition: contractualism for the Rawlsian and related theories and contractarianism for that of Gauthier.

ELVIO BACCARINI

Javni um, evolucijska etika, pripisovanje moralnega statusa

Ključne besede: kontraktualizem, evolucijska teorija, javni um, Rachels, Rawls

Članek razpravlja o problemu pripisovanja moralnega statusa subjektom v javnih institucijah pluralistične družbe, natančneje: razpravlja o moralnem statusu nečloveških živali. Splošna rešitev je izpeljana iz zasnove kontraktualističnega predloga političnega liberalizma Johna Rawlsa. Zdi se, da v tem okviru obstaja samoumeven odgovor na vprašanje moralnega statusa. Namen je najti model politične družbe, v kateri bodo umni in racionalni

posamezniki vzpostavili stabilno družbeno kooperacijo. Zdi se, da v tej luči nekatere lastnosti – če uporabimo Rawlsovo terminologijo: sposobnost biti umen in racionalen – zahtevajo zase vlogo jedra pripisovanja moralnega statusa. Opozarjam na element tega modela politične družbe, ki je pomemben za argumentacijo v tem članku in je vsebovan v definiciji umnega kot nujnega za politično kooperacijo, namreč na zahtevo po vzajemnosti.

Če govorimo o realnem svetu, kakor ga poznamo, temu opisu ustrezajo ljudje z običajnimi človeškimi sposobnostmi, ki so potemtakem bitja, ki zagotovo zaslužijo neokrnjen moralni status. Kaj pa vrste ali subjekti, ki teh lastnosti nimajo? Rawls nakaže nekatere možnosti razširitve, ki bi lahko vključile tudi varstvo živali. Vendar je varstvo, ki pripada nečloveškim živalim, posredno in ni posebno široko zastavljeno. V članku razpravljam o stališču, ki zavrača posebno skrb za človeško življenje in si prizadeva pridobiti odločilno podporo iz naravoslovnih dognanj, zlasti iz evlucijske teorije. Glede na argumente, na katere se ta predlog opira, predstavlja resen izziv Rawlsovemu kontraktualističnemu pripisu pravic in moralnega statusa, saj privzame tip argumentacije, ki ga ima tudi sam Rawls za legitimnega.

ELVIO BACCARINI

Public Reason, Evolutionary Ethics, Attribution of Moral Status

Key words: contractualism, theory of evolution, public reason, Rachels, Rawls

The paper discusses the problem of attributing moral status to subjects in the public institutions of a pluralist society. More specifically, it discusses the moral status of non-human animals. The general solution is derived from the traces of John Rawls's contractualist proposal of political liberalism. There seems to be one obvious answer to the question of moral status in this framework. The aim is that of finding a model of political society where reasonable and rational individuals establish a stable social cooperation. It seems, therefore, that at least some features make a strong appeal as being the core of the attribution of moral status, by using Rawls's terminology, the ability to be reasonable and rational. I note an element of this model of political society that is relevant in the argument of this paper, and that appears in the definition of the reasonable as a requisite of political cooperation, i.e. the requirement of reciprocity.

Speaking about the real world as we know it, human beings with usual human abilities are the subjects who correspond to this description, thus, the beings deserving with certainty a full moral status. But what about species or subjects which do not possess these features? Rawls indicates some lines of extension that may include the protection of animals. However, the protection due to non-human animals is indirect and not very pervasive. In the paper, I discuss a position that denies special concern for human life, and that tries to derive some decisive support from considerations from natural

sciences (in particular, the theory of evolution). In virtue of the arguments appealed to by this proposal, it represents a serious challenge to Rawls's contractualist attribution of rights and moral status, because it adopts a kind of argumentation declared as legitimate by Rawls himself.

VASJA BADALIČ

Iz oblasti v oblast: delovanje na sebe

Gljučne besede: *Foucault, oblastna razmerja, upor, svoboda*

V tekstu sta predstavljena pojma upora in svobode znotraj koordinat Foucaultove teorije oblasti. V nasprotju z definicijo oblastnih razmerij kot praks dominacije je – na podlagi starogrške tradicije in Kantove interpretacije razsvetljenskega projekta – pojem upora predstavljen na podlagi praks sebstva. Z vpeljavo delovanja na sebe se spremeni pozicija subjekta, saj le-ta ni več interpretiran kot figura, s katerim manipulirajo oblastne sile, ampak postane ime za avtonomen proces, katerega ključna značilnost je samokonstitucija. Kot tak, subjekt postane mesto odpora. Postane točka, od koder se kritično reflektira oblastna razmerja in vzorce subjektivnosti, ki jih ta razmerja vsiljujejo. Postane sila, ki posledično zavrne te forme subjektivnosti, in sila, ki vzpostavlja nove forme subjektivnosti. A ta osvoboditev – kot je pokazano v zadnjem delu – ni razumljena kot nek popoln odklop od oblastnih razmerij, ampak le kot strateški premik znotraj teh razmerij.

VASJA BADALIČ

From power to power: action on the self

Key words: *Foucault, power relations, resistance, freedom*

The paper deals with the notions of resistance and freedom within Foucault's theory of power. As opposed to the definition of power relations as practices of domination, the notion of resistance to power is – on the basis of the Ancient Greek tradition and Kant's interpretation of the Enlightenment project – presented through the practices of the self. With the introduction of the practices of the self, the position of the subject changes, as he/she is no longer interpreted as a figure manipulated by outside power relations but as an autonomous process whose key characteristic is self-constitution. As such, the subject becomes the source of resistance. He/she becomes a source of the critical reflection of power relations and the patterns of subjectivity which these power relations attempt to impose. He/she becomes a force capable of rejecting those forms of subjectivity, and also a force which establishes new forms of subjectivity. But as is shown in the final part of the article, freedom in this context does not mean total liberation from power relations, but just a strategic move within these relations.

ERNA STRNIŠA

*Etopoetska vednost: Seneka in Foucault*Ključne besede: *etopoetska vednost, etika, Foucault, Seneka, skrb zase*

Pojem etopoetske vednosti, torej vednosti, ki ni sama sebi namen, temveč je sposobna generirati posameznikov *ethos*, način življenja, izvira iz antike, ponovno pa ga v svojem poznem delu obudi Foucault. Kot poudarja Foucault, ima etične učinke lahko tudi navidez »objektivna« vednost. Cilj pričujočega sestavka je skozi paralelno branje Seneke in Foucaulta pokazati, kako njujni spisi funkcionirajo prav kot tovrstna vednost, oziroma, kako na »hrbtne strani«, brez eksplicitnega opozorila, prispevajo k določeni etični drži. Tako se Seneka v svojih *Vprašanjih narave* posveča deskripciji narave, vendar pa lahko prav skozi njo posameznik dobi uvid v lastno mesto v svetu. Na podoben način Foucault skozi navidez »zgodovinska« zgodnja dela predstavi delovanje diskurzivnih in nediskurzivnih praks, v katerem ima domnevno avtonomni subjekt le majhno vlogo. Šele tovrstni posredni prikaz subjektive pozicije v svetu pa temu omogoči zasesti strateško mesto, s katerega se lahko zoperstavi temu, česar proizvodi je.

ERNA STRNIŠA

*Ethopoetic Knowledge: Seneca and Foucault*Key words: *ethopoetic knowledge, ethics, Seneca, Foucault, care of the self*

The antique term "ethopoetic knowledge" designates the kind of knowledge that is able to generate an individual's *ethos*, i.e. way of life. The notion is revived in the late work of Foucault, who emphasises that also seemingly "objective" knowledge can produce ethical effects. The aim of this paper is to show how Seneca's and Foucault's writings can themselves function as this kind of knowledge; how they, without explicitly pointing to it, provide for the possibility of an ethical attitude. Thus Seneca in his *Natural Questions* describes nothing but nature, but through this very description the subject can comprehend its own place in the universe. In a similar way, Foucault through his "historical" writings presents the mechanism of discursive and non-discursive practices that leaves only a small role for the allegedly autonomous subject. It is this indirect demonstration of the subject's place in the world that enables it to take a strategic position from which it can resist the above mentioned practices.

SAMO TOMŠIČ

*Zgodovina seksualnosti ali arheologija psihoanalize?*Ključne besede: *psihoanaliza, seksualnost, arheologija, spoved, užitek, Foucault*

Članek obravnava Foucaultov konceptualni premik med letoma 1966 in 1976 v pojmovanju vloge psihoanalize v zgodovini zahodne vednosti. Če je v šestdesetih letih psihoanaliza predstavljala revolucionarno invencijo, ki je ukrivila prostor klasične *episteme* in hermenevtične interpretacije, je v sedemdesetih vpeta v kontinuiteto s spovednimi tehnikami in postane ena poglobilnih sodobnih strategij pri normaliziranju seksualnosti. Članek na primeru spovedi pokaže zagato Foucaultovega redukcionalizma, ki ustvari nasprotje med projektom *zgodovine* seksualnosti in *arheologije* psihoanalize.

SAMO TOMŠIČ

*A History of Sexuality or An Archaeology of Psychoanalysis?*Keywords: *psychoanalysis, sexuality, archaeology, confession, enjoyment, Foucault*

The article discusses Foucault's conceptual shift that occurred between 1966 and 1976, concerning the role of psychoanalysis in the history of Western knowledge. In the 60's psychoanalysis still represented a revolutionary invention that curved the space of the classical *episteme* and hermeneutical interpretation, whereas in the 70's it was linked to confessional techniques and thus became one of the main contemporary strategies in the normalisation of sexuality. The article then discusses Foucault's thesis concerning confession and shows therein the deadlock in his reductionism that consequently created the opposition between the project of a *history* of sexuality and an *archaeology* of psychoanalysis.