



FIZIKA DUHA

SUBJEKT MED SISTEMOM
IN SVETOM ŽIVLJENJA

DESCARTESOVO PISMO
O MACHIAVELLIJU

POLITIČNO

ANTHROPOS

OIKOS

časopis
za
kritiko
znanosti

let. XXIII, 1995, št. 174

Revijo subvencionirajo Ministrstvo za znanost in tehnologijo, Ministrstvo za kulturo in Ministrstvo za okolje in prostor Republike Slovenije. Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije, št. 415 - 24/94 mb šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

vsebina

Darij Zadnikar 5 DE SCIENTIA

FIZIKA DUHA

- Mitja Peruš 11 ZASNOVE HOLISTIČNIH "MODELOV"
ZAVESTI
- Paul C. W. Davies 23 DUH V ATOMU
Pogovor z Davidom Bohmom
- Mitja Peruš 33 O BOHMOVI ONTOLOŠKI INTERPRETACIJI
KVANTNE FIZIKE IN NAVEZAVI NA
VPRAŠANJE DUŠEVNIH PROCESOV
Pogovor z B.J. Hileyjem

SUBJEKT MED SISTEMOM IN SVETOM ŽIVLJENJA

- Zdenko Zeman 53 SEBSTVO PROTI NARAVI: PRIMER ULIKSES
- Dejan Jelovac 67 SISTEM VS. ŽIVLJENJE
- Darij Zadnikar 75 HABERMAS IN LEBENSWELT

Descartesovo pismo o Machiavelliju

- René Descartes 87 PISMO O MACHIAVELLIJEVEM VLADARJU
- Igor Pribac 91 DESCARTES, BRALEC MACHIAVELLIJA

POLITIČNO

- Tonči Kuzmanić 115 NAZAJ K POLITIKI
- Giovanni Sartori 117 KAJ JE "POLITIKA"?
- Anthony Black 135 SREDNJEVEŠKE METAFORE POLITIČNE
SKUPNOSTI
- Tonči Kuzmanić 145 NAPREJ K ARISTOTELU!

ANTHROPOS

Miha Jensterle	173	SIBERUT
Tanja Strbad, Bojan Radej	185	TETOVIRANJE: LEPOTA Z NAVDIHOM SVOBODE
Karmen Šterk	205	O MANI IN NEKATERIH Z NJO POVEZANIH REČEH
Dorijan Keržan	227	ZAGATE SOCIOBIOLOŠKE TEORIJE INCESTA

OIKOS

Andrej Klemenc	241	OIKOS DANES IN NIKOLI VEČ?
----------------	-----	----------------------------

prikazi in recenzije

247

David Bohm, Basil J. Hiley, UNDIVIDED UNIVERSE (NEDELJENI UNIVERZUM. Ontološka interpretacija kvantne teorije). (Mitja Peruš)	
Roger Penrose, THE EMPEROR'S NEW MIND (Mitja Peruš)	
Massimo Cacciari, GEO-FILOSOFIA DELL'EUROPA (Igor Pribac)	
PAROLECHIAVE (Igor Pribac)	
Gian Enrico Rusconi, SE CESSIAMO DI ESSERE NAZIONE (Igor Pribac)	
Paolo Rossi, IL PASSATO, LA MEMORIA, L'OBLIO (Igor Pribac)	
Pavao Brajša, PEDAGOŠKA KOMUNIKOLOGIJA (Andrej Lukšič)	
Tanja Lamovec, KO REŠITEV POSTANE PROBLEM IN ZDRAVILO POSTANE STRUP (Darja Vesel)	
Louise L. Hay, ŽIVLJENJE JE TVOJE (Jasna Kamin)	

povzetki

265

De scientia

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo se je oblikoval zlasti kot družboslovna in humanistična oz. znanstvena revija. Čeprav živimo v znanstveno-tehnološki civilizaciji, je zelo težko odgovoriti na vprašanje, kaj sploh je znanost. Slepo vero v mite je zamenjala slepa vera v znanost. Orodje boja proti avtoritetam je postalo vrhovna in nevprašljiva avtoriteta. Takšne okoliščine zamegljujejo možnost znanstvenega odgovora na vprašanje o bistvu znanosti. V antiki je bila naloga vednosti, da odkrije resnico, danes znanost resnico proizvaja. Kot vsaka proizvodnja pa je tudi proizvodnja znanstvenih resnic podrejena marketinškim pravilom. Znanstvena resnica je pogosto tisto, kar hočejo oblastne strukture v politiki, gospodarstvu, raziskovalnih in kulturnih inštitucijah pripoznati za resnico. V takšnem okolju je znanost najbolj zanesljivo opredeliti kot produkcijo znanstvenih člankov. Kaj pa je znanstveni članek? To je članek, ki ga objavi znanstvenik v znanstveni reviji. Kdo je znanstvenik? Tisti, ki ga je univerzitetna hierarhija primerno inicirala in je sposoben pisati znanstvene članke. Katera revija je znanstvena? Tu se odgovor zaplete, ker je sistem, ki znanost utemeljuje kot produkcijo znanstvenih člankov, dal takim revijam strukturno pomembno mesto. Zato so pomembni tudi kriteriji, ki vzpostavijo status znanstvene revije:

- uredniki morajo biti znanstveniki*
- članki morajo biti znanstveno recenzirani*
- članki morajo imeti ustrezno obliko (citati, literatura, tujejezični povzetki itd.)*
- članki morajo biti citirani v drugih podobnih (praviloma tujih) revijah*
- revija mora imeti zadostno število izmenjav s podobnimi (praviloma tujimi) revijami*
- članki v reviji morajo biti indeksirani v različnih elektronskih podatkovnih bazah itd.*

Znanstvena revija mora tem kriterijem ustrezati, ker ji v nasprotnem primeru ustavijo finančno podporo. Znanstvena je torej samo tista revija, ki prejema zadostno finančno podporo. Pri Časopisu so podporniki produkcije znanstvene resnice ministrstvu za znanost in kulturo, izdajatelj, nekatere tuje fundacije in občasno še druge organizacije. Včasih so ti kriteriji povsem nerealni in nesmiselni.

Vzemimo za primer število izmenjav. Šteje se, da jih je veliko, kar znanstveno revijo uvršča na pomembno mesto, če jih je več kot 200. Če odmislimo, da v Evropi težko zberemo tolikšno število primerljivih revij istega tipa (pri Časopisu ni prav velikega interesa za ornitologijo in narobe), je ekonomsko vprašljivo letno podariti 1000 izvodov revije. Izdatek bi požrl večji del dotacije ministrstva, ki je postavilo tak kriterij. Ta je mogoče racionalen za matematično ali podobno revijo, ki sloni na formaliziranem jeziku, pri družboslovni in humanistični reviji, ki objavlja v nacionalnem jeziku, pa je to kriterij brez racionalnega merila. Izhod v sili, ki so ga ubrale nekatere slovenske revije, je izhajanje v angleškem jeziku. Ti poskusi so dobrodošli, še posebej če bi bila angleščina boljša, vendar ostaja odprto vprašanje, v kolikšni meri mora družboslovna in humanistična znanost prispevati k bogatitvi nacionalne kulture in v kolikšni meri markentinski promociji te znanosti in kulture. Težava je preprosto v tem, ker se absolutizirajo merila, ki so značilna za naravoslovne in tehnične vede. Tam lahko z nekaterimi zadržki govorimo o produkciji resnice, kjer veljavnost znanstvenih stavkov preverjamo z evidenco dejstev. Stavki družboslovnih in humanističnih ved pa ne izražajo dejstev objektivne stvarnosti, temveč so vpleteni v izražanje in proizvajanje simbolnih pomenov. Njihova veljavnost se preverja v komunikaciji in prek njihovega prispevka k socialni praksi. Zato ne morejo biti univerzalno veljavni kot npr. biokemijske formule. Lokalni problemi imajo v družboslovju lahko enako znanstveno težo kot planetarni. Humanistična dediščina malega naroda načelno nima manjše veljave od dediščine velikih. Razlika je v tem, da imajo veliki prednosti, ki jim jo daje njihova (politična, gospodarska, informacijska) moč. Število citatov je zato v tem polju moči zelo vprašljiv kriterij.

Podoben problem je pri podelitvi statusa znanstveniku. Njegova pozicija v slovenski znanosti je boljša, če dosega ustrezen rang na mednarodnih indeksacijah znanstvene citiranosti. Kriterij je ustrezen s stališča naravoslovnih in tehničnih ved, kjer je rezultate mogoče objektivno preverjati in je že objava v strokovno-znanstveni reviji pomembno dokazilo veljavnosti, ki se naslanja na tehtne recenzentske preskuse. V družboslovju in humanističnih vedah pa ta kriterij lahko pripeljemo do absurda. Če hočete biti citirani, objavite divjo in abotno tezo, ki je zavita v primeren terminološko modni celofan! Z vami bodo polemizirali, vas kritizirali, se mogoče iz vas tudi norčevali, pa kaj, indeks citiranosti se vam bo strmo vzpel! Nosilec znanstvenih raziskav je pri nas lahko le tisti, ki je citiran v tujih znanstvenih revijah, kar je zabeleženo v ustreznih podatkovnih bazah. Znano je, da je kdo, s tem ko je citiran na nekem področju, legitimiran za nosilca raziskovalnega projekta na povsem drugem področju, ki nima nikakršne zveze s citiranim člankom.

Tudi habilitacijski kriteriji, ki postavljajo univerzitetno hierarhijo, so podobni. Pri matematikih lahko dober strokovnjak doseže mesto rednega profesorja že pred dopolnjenim štiridesetim letom, v družboslovnih in humanističnih vedah, pa tudi

drugih strokah, ki so bliže naravoslovju, so takšni primeri izjemni. Univerza je z novim statutom, ki vso "oblast" daje prav rednim profesorjem, izpričala mandarinsko in gerontokratsko vizijo, hkrati pa postavila v podrejen položaj tiste stroke, ki so pri napredovanju v habilitacijah manj prepustne. Povrh vsega pa strokovne kriterije na Univerzi zaostrujejo, kar je potrebno in dobrodošlo tisti, pri katerih je bil edini kriterij napredovanja naravni proces staranja; zanj ne moremo trditi, da ni objektivni in nepristranski.

Za znanstvenike in univerzitetne učitelje je vedno pomembnejše, da razvijejo smisel za trženje svojih "resnic", ki jih lahko ponujajo na kongresno-simpozitskih "sejmih" in drugih oblikah akademskega turizma po eksotičnih deželah.

Takšna vizija znanosti je sarkastična in pretirana, je pa nujna perspektiva, če jo razumemo in opisujemo kot samozadosten in v sebi zaključen sistem, ki si kriterije postavlja sam. Če je znanstvena teorija veljavna, le kolikor je sposobna reproducirati znanstvena vprašanja, in je znanost le produkcija znanstvenih "resnic", ki so znanstvene, kolikor jih pišejo znanstveniki, ki so znanstveniki, če so inicirani v univerzitetnih ritualih in citirani v znanstvenih revijah, potem se takšna znanost ne razlikuje od srednjeveške univerzitetne modrosti, ki je temeljila na kriteriju, ki se uveljavlja danes: **na citiranju avtoritet, ki so avtoritete zaradi tega, ker jih citirajo.** Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim se v enainšestdesetem poglavju svojega dela *De occulta philosophia*, kjer piše o tem, kako molitve, žrtve in posvetitve vzpostavljajo povezave z bogom in nižjimi nebeškimi silami, poimensko sklicuje na devetnajst avtoritet. Poglavje je dolgo eno stran in nekaj vrstic /prim. Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Die magischen Werke*, Fourier Verlag, Wiesbaden 1982, str. 539-540). Novoveška znanost se je utemeljila prav s tem, ko je zavrnila ta kriterij in se odrekla zaprtosti znanosti v slonokoščene stolpe v korist preizkusu tehnične, kulturne in socialne prakse. Zaprtost ima danes smisel, le kot varovalo pred političnimi in komercialnimi pritiski, če pa se ta zaprtost sistematično goji, potem se taka znanost odreka praktično-emancipacijski funkciji in odgovornosti, ki ji jo je podelilo razsvetljenstvo.

Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo je zato samo pogojno znanstvena revija in noče biti za vsako ceno v znanstvenem main-streamu. Biti del le-tega pomeni objavljati zgolj znanstvene članke, ki so rezultati raziskav, ki jih financira država in drugi močnejši financerji. V takšnih okoliščinah lahko mlajši znanstveniki nastopajo le kot soavtorji člankov ob svojih mentorjih, pa četudi so besedilo napisali v celoti. Takšne revije obravnavajo zgolj teme, ki so ustaljene in jih obdaja avra resnobe in "znanstvenosti". Takšne revije so sive, duhamorne in nekomunikativne, pa čeprav jih še toliko citirajo.

Vloga naše revije bi lahko opredelili v kategorijah teorije civilne družbe z začetka osemdesetih let. *Časopis za kritiko znanosti* je civilna družba mislečih in pišočih, ki jih okvir uradne gerontokracijske univerzitetne znanosti utesnjuje.

Zato ne objavljamo znanstvenih elaboratov in ekspertiz, temveč članke naročamo in svoje avtorje spodbujamo, da se lotevajo tem, ki so družbeno in kulturno aktualne. Zato nas citirajo.

Darij Zadnikar



FIZIKA DUHA

Mitja Peruš

Zasnove holističnih “modelov” zavesti

Bohmove kvantne implikacije,
hologrami in nevrnske mreže

ZAČETNE OPREDELITVE IN OPRAVIČILA

Živimo v zelo zanimivem času. Raziskovanje človeku zunanje narave, ki ga danes vodita predvsem kvantna fizika in fizika osnovnih delcev, ter proučevanje človekovega notranjega sveta se vse bolj približujeta. V tem članku bomo nakazali nekatere stične točke in korespondenčne modele. Bralce že v začetku opozarjam, da se ne bomo mogli lotiti problema zavesti neposredno, temveč da bomo *le nakazali zasnove in nič več!* Predstavili bomo tiste holistične modele, ki tvorijo zgolj podlago, od koder je mogoče špekulirati o zavesti. Morebiti bi naslov obetal preveč, zato moramo postaviti poudarek na besedo “zasnove”. Nemara bi bil ustrežnejši naslov “Osnove holističnih modelov duha”, kjer bi lahko bili bolj otipljivi.

Modeli nikoli ne morejo nadomestiti originala, vendar so nepogrešljivo spoznavno sredstvo. Že kar v uvodu bi rad izrazil svoje prepričanje, da o naravi zavesti oziroma duha človek “izve” največ skozi neposredno meditativno-kontemplativno izkušnjo, torej skozi globinsko introspekcijo oziroma skozi asociativno sintezo. Vzpostavitev transcendentalne zavesti same je najboljše spoznanje, ki pa ne služi razlagi, temveč predstavlja le notranje poenotenje v čistem doživetju!

Vendar ta članek ne bo namenjen transpersonalni psihologiji, ki se ukvarja s transcendentalno zavestjo. Z razumsko analizo

se lahko lotimo le prikaza modelov, ki iz “skorje” vsaj nekoliko poskušajo osvetliti “jedro”. Zavest sama je skrita v “vseobsegajočem” sintetičnem procesu, ki je poskusom analize a priori nedostopen. Vendar vseeno pogledimo, kaj nudi matematično-fizikalna in nevropsihološka analiza. Tako se bomo morali sprijazniti z ovinkasto potjo, ki nas bo šele na koncu spet spomnila, zakaj smo sploh začeli. Nujno se bomo srečali s fizikalnimi teorijami, ki opisujejo na eni strani subatomske svet, na drugi pa predstavljajo kozmologijo. V bistvu bomo oblikovali le zelo kratek in nepopoln pregled “poti” k visokemu cilju, ki pa ga ne dosežejo in ga ne morejo doseči.

UVOD

V zadnjem času pridobiva veljavo prepričanje, da natančna znanstvena analiza konkretnih izoliranih pojavov sama ne zadošča.

Vendar danes lahko o celostni sintezi ne le govorimo, temveč jo tudi odločno izvajamo. Navdih za to nam po eni strani prinaša “Nova doba” in obuditev vzhodnih ter pozabljenih zahodnih duhovnih tradicij, na drugi strani pa razvoj računalništva, ki končno omogoča vpogled v procese kompleksnih sistemov. Rojevajo se modeli, ki poskušajo na globalnem nivoju in celostno zaobjeti osnovne značilnosti kompleksnega sistema živčnih celic (neuronov), sinaptičnih vezi, nevronske konfiguracije in vzorcev, pa tudi njihovih posplošitev na virtualnem nivoju (vzorci raznih redov abstrakcije, ki so povezani z asociacijami). Za to se uporabljajo trije pristopi: računalniške simulacije, matematično-fizikalni modeli in introspekcija.

Možgani in duševnost predstavljajo neizmerno kompleksno večnivojsko celoto, ki od materialne podstatki prehaja k vse bolj virtualni nadgradnji. Materialno osnovo gradimo denimo omrežja živčnih celic; zametek virtualne zgradbe pa predstavljajo posebne konfiguracije teh celic. Te virtualne strukture so atraktorji sistemske dinamike in torej svojo vlogo oziroma pomen pridobivajo z medsebojnimi odnosi med različnimi konfiguracijami, ki predstavljajo določene duševne vsebine. Fizično in psihofizično se prvič sklapljata v konfiguracijah aktivnosti živčnih celic, ki pa predstavljajo kvalitativno nove strukture (Gestalte) in se nadalje strukturirajo ne v skladu s svojo materialno naravo, temveč glede na medsebojne (ko)relacije. Vse več znanstvenikov pa meni, da se fizično in duševno sklapljata tudi prek osnovnega medija na kvantnem ali raje subkvantnem nivoju. Osnovno fizikalno polje naj bi po mnenju nekaterih v sebi skrivalo tudi zavest samo!

Prva sklopitev fizičnega in duševnega prek nevronske konfiguracije ali vzorcev ni več sporna. Vendar se tukaj ne bomo

spuščali v detajle, saj se lahko bralec seznanil z njimi v drugih svojih delih.¹ Večji problem predstavlja seveda zavest in njen morebitni izvor v kvantnem polju. Predstavili bomo poglede nekaterih vodilnih humanistično usmerjenih kvantnih fizikov ali nevrobiologov.

KAJ JE ZAVEST?

Zavest je celovit paralelno distribuiran proces, ki vključuje nepregledne množice virtualnih vzorcev raznih redov abstrakcije.

Vendar zavest še zdaleč ni samo to! Vsi to čutimo, vendar ne moremo dalje, razen v mističnih doživetjih, kjer zavest preprosto – *je* (in to je *use*)...

Poznamo mnogo stanj oziroma stopenj zavesti: od običajnega zavedanja nekega stanja, dogajanja oziroma raznih t.i. vzorcev (intencionalna zavest, zavest o nečem) do transcendentalne zavesti (neintencionalne zavesti, zavesti same na sebi). V tem članku se omejimo na običajno, na nekaj osredotočeno zavest. Le na tem nivoju, ko imamo v zavesti neke konkretne vzorce in jih predelujemo, lahko plaho pristopimo z nekakšnimi modeli. Vzorec, ki je v zavesti, je jasen, dominanten in je trenutno "v ospredju". V skladu z njim potekajo množice procesov. Mnogo raznih vzorcev je v asociativnih zvezah z vzorcem v zavesti. Intencionalne (na nekaj usmerjene) zavesti torej ne moremo ločiti od pozornosti, volje in cilja.

Poznamo pa tudi podzavest; in morebiti nadzavest (transcendenco zavesti...)? Tudi vzorci v podzavesti in spominski vzorci kooperirajo z drugimi vzorci in se šele priključijo v zavest. "Prehod" v zavest torej pomeni prehod v povsem nov proces, ki je nekako rekurziven oziroma samonanašajoč se. O njem pravzaprav ne vemo nič, spominja nas le na samopodobne fraktalne vzorce, ki jih v določenih pogojih ustvari kompleksna sistemska dinamika (danes poznana večinoma kot "kaos"). Ker nam ne preostane drugega, preidimo raje k obravnavi možnih kandidatov za holistične kompleksne sisteme, ki lahko rekonstruirajo pojave te vrste.

STIČIŠČA HOLISTIČNIH MODELOV ZAVESTI

Pokazali bomo, da imajo vsi holistični modeli duha in zavesti skupna obeležja. Najvidnejši izmed takih modelov so: Bohmova teorija kvantnih implikacij (Lit 1, 3), Pribramova holonomska teorija možganov (Lit 7), hologrfska teorija duševnosti in vesolja (Lit 7, 8, 23), Stappova interpretacija kvantne mehanike s S-matriko (Lit 15), "bootstrap" teorija (G. Chew

¹ Npr. v članku "Nevronske mreže kot modeli možganskih procesov", *Anthropos*, št. 5-6, 1993, v predvidenih člankih v naslednjih številkah **Časopisa za kritiko znanosti** in predusem v knjigi **Vse v enem, eno v vsem – možgani in duševnost v analizi in sintezi**, DZS; Ljubljana 1995. Poseže pa seveda lahko po obširni tuji literaturi.

idr.) (Lit 2, 18) ter nenazadnje posplošitve asociativnih in sinergijskih nevronske mreže (H. Haken, J. J. Hopfield, T. Kohonen idr.) (Lit 6, 12, 8). Osnovni matematični principi teh modelov so vselej: kolektivno sistemsko procesiranje (paralelno distribuirano in sintetično), holizem (delovanje elementov sistema po načelu "vsi za enega, eden za vse") in nelokalna "hologrfska" zastopnost informacijske vsebine po načelu "vse v enem, eno v vsem". Modeli se razlikujejo po različnih težiščih svojih pristopov in po svojem izvoru: po nivoju obravnave (fizikalni, biološki, neuro-psihološki) in po načinu modelske izvedbe (kvantno fizikalna, optična, nefrofiziološka, računalniška, psihološka).

Lastnosti različnih modelov se prepletajo in se rekonstruirajo na zelo različnih nivojih. Kompleksni sistemi namreč nimajo "repa in glave" in njihova "logika" je često paradoksalna. Zato njihove modele najprej predstavimo kar skupaj.

David Bohm v knjigi *Wholeness and Implicate Order* (Lit 1) poljudno predstavlja svoj pogled na probleme duha in zavesti skozi kvantno teorijo. Vendar ne uporablja "klasičnega" pristopa kvantne mehanike, temveč jo dojema na nivoju kompleksnega sistema, v pogojih zelo visokih energij in rekonstruirane simetrije. Posebej poudarja celostno soodvisnost. Za ponazoritev paralelno distribuiranega procesa, ki zaznamuje kvantni medij, uporablja analogijo s holografijo.

Holografija je posebna vrsta tridimenzionalne fotografije, ki spominja na možgansko asociativno pomnjenje (Lit 23). Hologram je ploščica, ki jo osvetlimo z laserskim žarkom neposredno in posredno prek odboja od predmeta, ki ga fotografiramo. Intenziteta interferenčnega vzorca se na hologramu kaže v prepuštnosti ploščice. Tako lahko v hologram zapišemo več vzorcev hkrati, tako da so v njem vzporedno-razpršeno shranjeni. S holograma lahko prikličemo določen vzorec, če hologram naknadno presvetimo z ustreznim svetlobnim vzorcem. Priklicana slika je tridimenzionalna in vidna z vseh možnih kotov. Tudi če hologram presvetimo le z delnim vzorcem, bo rekonstruiral celoten vzorec, saj bo povzročil takšne jakosti in faze elektromagnetnega valovanja (svetlobe), kot bi jih povzročila prisotnost dejanskega predmeta. Le ostrina v podrobnostih bo malo manjša in prav tako tudi količina možnih zornih kotov. V vsaki točki holograma je implicitno zastopana celotna vsebina (vsi vzorci), hkrati pa je vsak vzorec zakodiran po vsem hologramu. Tukaj prvič opozorimo, da so ti pojavi v tesni analogiji s procesi v asociativni nevronske mreži. Matematično-fizikalni princip je takorekoč isti, izvedba pa je pri holografiji optična, pri nevronske mreži pa ustreza sistemu živčnih celic. (Znano je, da so nevronske mreže najustreznejši model možganov.)

Bohm uvaja izraza *eksplicitni* (materialno realizirani oziroma manifestirani) red in *implicitni* (skriti, latentni, možni, vendar

še nerealizirani) red. Poslužuje se tudi sorodnih izrazov: razviti red (angl. *unfolded order*) in zaviti oziroma v nečem drugem zaobseženi red (angl. *enfolding order*). Dinamika kompleksnega sistema (nevronskega ali kvantnomehanskega) se mu zdi kot širok in množičen proces zavijanja in razvijanja materialne in informacijske vsebine. Elementi sistema (nevroni ali točke oziroma delci) zbirajo informacije ali materijo oziroma energijo od drugih, potem pa jo spet razpošiljajo drugim (difundirajo). Do takega dojemanja nujno pridejo poleg sistemskih kvantnih fizikov tudi raziskovalci nevronske mreže (Lit 27).

Bohm izhaja pri raziskavi takega celostnega simetričnega procesa iz subkvantnega nivoja, denimo iz vakuumskih fluktuacij, katerih procesualne splete imenuje "hologibanje".

BOHMOVA PREDSTAVITEV KVANTNE MEHANIKE IN PROBLEM ZAVESTI

Predstavimo Bohmovo teorijo v njenem izvornem področju – kvantni fiziki in fiziki "osnovnih delcev". Bralcu se bo sprva zdelo, da to nima nobene zveze z zavestjo. Ne bi mu mogel zanesljivo odgovoriti, v čem bi bila ta zveza, vendar se zdi nujno iskati v tej smeri. Mnogi kompleksni sistemi kažejo, da jih je nujno treba obravnavati celovito in da bolj ali manj ohranjajo simetrijo "vse v enem, eno v vsem" (če niso lokalne nehomogenosti prevelike). Tako je nosilec informacij in pomena sistem kot celota na globalnem nivoju, ne na ločenih lokalnih mestih. Zdi se, da zavesti ni mogoče lokalizirati. Nekateri (Lit 24) menijo, da so možgani le sprejemnik-oddajnik oziroma terminal, računalnik pa je osnovno kvantno polje, na katerega so možgani oziroma duševnost priključeni. Osnovni medij omogoča kolektivno paralelno distribuirano obdelavo informacij, ki je decentralizirana. Princip delovanja bi bil podoben kot pri notranji asociativni nevronske mreži v individualnih možganih, le da bi možgani igrali vlogo "neuronov" v kozmični mreži. V višjih stanjih zavesti naj bi bil vstop v kozmični medij mogoč, v nižjih pa bi bila zavest osredotočena na notranjo vsebino "terminala" samega. Jungova kolektivna zavest (Lit 17) bi bila s tem tudi naravoslovno legalizirana.

V tem kontekstu ne bi bili mnogi parapsihološki pojavi in mistika nič nekompatibilnega s fiziko. Šlo bi le za fiziko kompleksnih sistemov (sinergetiko, asociativne nevronske mreže in kvantno holografijo v posplošenem smislu), ne pa za fiziko na individualnem nivoju, kot se v glavnem kaže danes. Zato so Bohmove kvantne implikacije pomembne za raziskave zavesti in duha.

Telegrafsko preglejmo nekaj osnovnih Bohmovih tez: Predlaga zamenjavo mere (razmerja (lat. *ratio*), kvantitete) s kon-

tekstom (okolščinami). Pomen tiči po njegovem mnenju v obstoju samem (veljalo bi dopolniti: kolikor obstoj nečesa mobilizira neki proces). Pomen, ki dobi svojo vlogo šele v nekem kontekstu (okolščinah), organizira vse. Bistvo pomena je v tem, da vsebina postane kontekst in obratno. S tem se vsebina in kontekst izmenjujeta tako, da na različnih nivojih prehajata drug v drugega in se soustvarjata. Obstoj nečesa (npr. delca) v sebi torej kodira značilnosti vsega sistema, v pogojih zlomljene simetrije pa še posebej določene lastnosti (denimo vplivov prostorske okolice).

Če je zavest njena vsebina, potem je zavest pomen (dodajmo še: kolikor vsebina sproži proces). Zdi se, da zgornji stavki ne opisujejo le filozofsko-psiholoških pojmov (zavest, pomen, vsebina), temveč tudi ustrezne sistemske fizikalne procese. Pravzaprav nam ni treba več ločevati med opisom procesov v nevronske mreži, med opisom kvantnega dogajanja na simetričnem nivoju in med opisi transpersonalne psihologije. Vprašanje je le, ali gre samo za analogijo med temi nivoji ali celo kar za identičnost v nekem smislu. Torej: ali je zavest implicitno zastopana v kvantnem polju?

Različni delci so projekcije višjedimenzionalne realnosti, ki je ni mogoče zreducirati na delce same in interakcije med njimi. To velja tudi za duševne vzorce. Bohm navaja primer: Človek na dveh zaslonih opazuje dogajanje, ki ga v sosednji sobi snemata z različnih zornih kotov dve kameri. Dogajanje na zaslonih je projekcija pravega dogajanja v nižjo dimenzijo. Človek lahko razbere neke korelacije med dogajanjima na obeh zaslonih, to pa še ni dovolj za določitev vzročne zveze med procesoma na enem in drugem zaslonu. Dogajanje v sosednji sobi je nekaj več – neka celota, ki jo kameri le projicirata na ustrezne zaslone (podprostore). Ugotovitev nekakšne vzročne zveze med vsebinama zaslonov je manj verna predstavitev realnosti kot pa neposreden celovit opis samega dogajanja v sobi.

Celotni red je implicitno vsebovan v vsakem območju prostora in časa: Vsak del vsebuje vso strukturo, saj je stanje dela odvisno od te strukture; in vsa vsebina je zaobsežena v vsakem delu. Ta dva Bohmova stavka veljata tudi za holograme in za simetrične asociativne nevronske mreže. Lahko pa se uporabita tudi za ugotovitev, da duh ni (le) v možganih, ampak je implicitno razprostrt nad vso materijo!

Vse te analogije vodijo Bohma do zaključka, da iz "morja neskončne energije" izhajajo štiri osnovne stvari: energija, materija, pomen in samozavedanje. Pomen povzroča kondenzacijo energije v neko regularno materialno (eksplisitno) obliko. Objektivno in subjektivno sta enakovredni in vzporedno komplementarno razvijajoči se kategoriji, ki pa imata skupni izvor v osnovnem polju oziroma vakuumu (po starem poimenovanju).

Tako tudi obstoječe-kot-nujnost (eksplicitno) in obstoječe-kot-možnost (implicitno) bivata hkrati ter se izmenjujeta in drug drugega pogojujeta v realizaciji. Vendar je po Bohmu skupni izvor vsega praimplicitno, ki je le čista možnost. Gre za multi-dimenzionalni implicitni red, imenovan "hologibanje" (po starem vakuumske fluktuacije). To, da je implicitno bolj fundamentalno kot eksplicitno, zveni skoraj idealistično ali celo solipsistično. Ali lahko to prvotno simetrijo označimo kot čisto zavest? Mislim, da ne nujno. Lahko pa jo dojemamo kot Nič in Vse hkrati.

In spet – kaj so lahko Bohmove multidimenzionalne implicitne strukture drugega kot atraktorji dinamike posplošenega nevronskega sistema, ki virtualno izhajajo kot Gestalti eksplicitnih struktur (nevronskih vzorcev)? In tukaj izhaja implicitno iz eksplicitnega, prej pa smo rekli obratno. Spet začarani krog, ki ga ne moremo razrešiti, zaradi takih paradoksov pa svet sploh obstaja... Ali je zavest izraz te rekurzivne medsebojne imitacije?

Na dlani pa je, da duhovno ne izhaja iz fizičnega in da fizično ne izhaja iz duhovnega, temveč sta oba izpeljanki ene osnovne realnosti (Enega, Absolutnega; transcendentalnega Duha oziroma Zavesti? itd.). Ta se kaže kot notranjedinamična enovita celota.

BOHMOV EKSPERIMENTALNI IN TEORETSKO-MATEMATIČNI OKVIR

David Bohm je svetovno priznan kvantni fizik. V fizikalni javnosti je najprej zaslovel z objavo opisa Aharonov-Bohmovega efekta. V fizikalnem jeziku bi ta pojav opisali v kratkem takole:

Imamo magnetno polje, vendar je omejeno na geometrijsko senco med dvema režama. Poskrbimo, da elektroni, ki jih pošljemo skozi ti dve reži, potujejo le v področju, kjer magnetnega polja ni. Tedaj se interferenčne črte na zaslonu premaknejo, premik pa je sorazmeren z magnetnim pretokom, ki so ga objele poti elektronov. Dobimo torej dodaten prispevek k fazi valovne funkcije. Ta pojav dokazuje, da je na fizikalno stanje (tukaj na elektrone) mogoče vplivati tudi takrat, kadar nanj ne deluje kaka zunanja sila. Nadaljnje raziskave kažejo, da je posrednik očitno celovit osnovni medij – kvantno polje. In če njegovo celovito prežetost "pokvarimo", efekt izgine (Lit 3).

To je bil eksperimentalni primer, sedaj pa si pogledjmo še teorijo. Stanje fizikalnega sistema opišemo v kvantni mehaniki z valovno funkcijo, ki je sestavljena iz vrste neodvisnih "normalnih nihanj". Če pa ta linearni primer razširimo v nelinearnost, tedaj valovnih funkcij ne moremo kar preprosto seštevati. Približek z vsoto neodvisnih normalnih nihanj sicer lahko ohranimo, vendar tako, da dodamo njihovo sklopitev: Normalna nihanja so potlej povezana z neko interakcijo in so tako soodvisna.

Valovna funkcija določa le statistično porazdelitev potencialnosti oziroma verjetnosti za določene možnosti, katerih udejanjenje pa je odvisno od trenutnih eksperimentalnih okoliščin. Valovna funkcija torej ne podaja opisa dejanskih lastnosti individualnega objekta, procesa ali dogodka, temveč le verjetnosti za realizacijo teh lastnosti pri danih fizikalnih pogojih.

Bohm za valovno funkcijo uporabi nastavek, ki ga sestavljata amplituda in eksponentni člen s fazo (spremenljivka S deljena s Planckovo konstanto). Z njo rešuje Schroedingerjevo enačbo in pri tem dobi dve realni enačbi. Od teh je ena v bistvu klasična enačba gibanja, ki pa vsebuje tudi dodatni člen, v katerem nastopa potencial. Ta potencial je Bohm imenoval *kvantni potencial*, ki naj bi nosil celostne kvantne efekte (take, ki so funkcija sistema kot celote). Kvantni potencial v splošnem *ne* povzroča *pojema* *interakcije* med delcema, ko se razdalja med delcema večja. To je drugače kot pri običajnih interakcijah med delci, npr. pri delovanju električnih ali gravitacijskih sil med nabitima oziroma masnima delcema, ko velikost sile pada s kvadratom razdalje med delcema. Ti zakoni so posledica zlomljene simetrije, saj nehomogenost polja (obstoj delcev) vodi do t.i. senčenja – medsebojnega oviranja delcev z npr. različnimi naboji. Vakuum se namreč polarizira in s tem nastajajo delci in antidelci, katerih prisotnost predstavlja lokalne nehomogenosti; te pa razbijajo celovitost. Če pa se dvignemo z nivoja posameznih delcev in njihovih “zdrah” na nivo celotnega sistema, vzide novo stanje, ki ga zastopa kvantni potencial.

Kvantni potencial ne more biti izražen kot determinirana funkcija vseh koordinat *posameznih delcev*, temveč je odvisen od kvantnega stanja sistema kot *celote*. Kvantni potencial predstavlja (poleg klasičnega potenciala) dodatno silo, ki deluje na delec, vendar ne pojema z razdaljo. Dva sistema sta torej lahko v neposredni interakciji kljub veliki prostorski oddaljenosti. Prek kvantnega potenciala se deli organizirajo v skladu s celoto. V posebnih primerih pa se kvantni potencial celote zreducira na vsoto posameznih komponent: Celota se razstavi na množico neodvisnih konstitutivnih delov. Primere koordinirane oziroma korelativne dinamike sistema najdemo v *superprevodnosti* (električni tokovi brez upora), *superfluidnosti* (tokovi tekočine brez viskoznosti) in raznih drugih pojavih kolektivnega stanja oziroma gibanja elektronov idr. Ni več difuzije in sipanja elektronov. Take daljnosežne korelacije razpadejo, ko večamo temperaturo oziroma šum.

IMPLICITNI RED IN VIRTUALNE STRUKTURE

Vrnimo se s tega izleta po kvantni fiziki spet v duševnost. Videli bomo, da je za modeliranje duševnosti (razen ko gre za sekvenčne logične procese) najprimernejša kognitivna sinergetika.

Ta se posebej poslužuje asociativnih nevronske mreže, ki so virtualno oziroma implicitno hierarhizirane. Sedaj lahko dokažemo, da kratek pregled kvantne fizike ni bil met v prazno, saj si Bohmova kvantna teorija in sinergetske nevronske mreže delijo skupno lastnost: eksplicitno realiziran sistem v obeh primerih nosi še vso nadgradnjo implicitno realiziranih struktur. Le namignimo, da v sinergetiki implicitne strukture organizira dejavnost t.i. parametrov urejenosti, v kvantni mehaniki pa to vlogo igrajo verjetnostni koeficienti za lastne funkcije.

Nevronski vzorci v matematičnem formalizmu dokaj ustrezajo kvantnim lastnim funkcijam. Razlika je le v nivoju oziroma v naravi osnovnega elementa sistema: V prvem primeru je to živčna celica (neuron), v drugem pa so to neki "delci" ali raje "točke" na subkvantnem nivoju (kot prikazuje Bohm). Vzorci kot konfiguracije stanj nevronov v mreži pa niso le eksplicitne tvorbe, marveč dobijo svoj pomen šele v odnosu do drugih konfiguracij. Šele dejstvo, da je neki vzorec bolj stabilen od drugega ali da je bolj podoben drugemu vzorcu kot tretjemu ipd., daje določenemu vzorcu določeno vlogo. Pomemben ni torej vzorec sam, temveč njegovo mesto v kontekstu drugih vzorcev in sistema kot celote. Kak vzorec lahko privlači mnoge druge konfiguracije, tako da se le-te vse bolj pretvarjajo vanj. Zato rečemo, da je tak vzorec atraktor sistemske dinamike in predstavlja minimum energije – stabilno stanje.

Pomembne torej niso realizacije vzorcev prek aktivnosti posameznih nevronov, ki tvorijo vzorec, temveč velikosti njihovih območij atrakcije in njihova stabilnost nasproti drugim vzorcem. Taki atraktorji, ki so že virtualne tvorbe, pa se potem asociativno povezujejo v implicitne hierarhične strukture. Vzorec ima torej dve manifestaciji: je konfiguracija materialnih nevronov in je atraktor in stanje z minimalno energijo nasproti drugim možnim konfiguracijam. Prva manifestacija je eksplicitna, druga pa je implicitna oziroma virtualna. Navadno vzorci za razliko od običajnih konfiguracij predstavljajo neko vsebino (imajo nek pomen), saj so se le s stalnim potrjevanjem realnega okolja lahko stabilizirali. Vzorci so Gestalti – kvalitativno nove strukture, ne le vsote osnovnih elementov. Njihov pomen ni zastopan v njihovi materialni realizaciji, temveč v njihovih medsebojnih (ko)relacijah in transformacijah (asociacijah). Pomen je torej nadmaterialne procesualne narave, saj je funkcija notranjih kontekstualnih odnosov vsega sistema.

Bohm v kvantnem sistemu najde "urejene sekvence zavijajočih in razvijajočih se domen (struktur)". Delec namreč ni kompaktna gibajoča se struktura, temveč "vzorec", ki se vedno znova resonančno ustvarja v novih okoliščinah ("prostorsko premaknjen") kot implicitna lastnost celega sistema. V teoriji nevronske mreže pa govorimo o asociativnih verigah, katerih členi (vzorci) se sproti ustvarjajo s paralelno distribuiranim procesom.

ZAVEST – IMPLICITNI, FRAKTALNI, DINAMIČNI GESTALT VISOKEGA REDA?

Virtualne strukture so prvi korak od bioloških nevronov in vzorcev proti višjim duševnim procesom in zavesti. Vendar se zavesti kot take še niso dotaknile, čeprav je zavest gotovo čisto impliciten proces. Zavest potrebuje dinamiko posebne vrste – rekurzivno in samovsebovalno.

Kompleksni sistemi delujejo na vseh svojih nivojih hkrati. Tudi zavest sama je proces na več nivojih. Lahko govorimo o transcendentni zavesti ali pa o osredotočeni zavesti. Slednja je zgolj dinamični Gestalt zelo visokega reda, ki lahko začasno izgine (npr. ob poškodbi človek zgubi zavest). Predvsem ta drugi primer kaže, da zavesti ne velja "iskati" (le) v nekem "onostranstvu", temveč prej v posebnih "fraktalnih procesih" vzdolž poti, ki so podobne tistim po t.i. Moebiusovem traku (če se izrazim bolj alegorično).

Kaj pa transcendentna zavest sama na sebi? Ali je celo nekaj primarnega, fundamentalnega? Ali je nujno preiti pri iskanju "izvora" oziroma "nosilca" zavesti na nivo kvantne teorije polja ali zadoščajo že nevropsihološki procesi – seveda implicitni na visoko virtualnem nivoju? Ali pa svoj pravi pomen pri zavesti dobijo nevronske in (sub)kvantni procesi šele v vzajemni medigr?

Na nelinearne samointerakcije v kvantni kromodinamiki (v gluonskem polju), ki so morebiti odgovorne za samozavedanje, opozarjata dva poljudna članka v reviji *Življenje in tehnika* (Lit 21, 22). Samointerakcija naj bi povzročila dinamično reakcijo polja na svojo lastno prisotnost. Odprta ostaja natančna opredelitev, v kakšnem smislu bi se to dogajalo oziroma ali gre res za zvezo z zavestjo. Samointeraktivni spontani zlom simetrije naj bi tudi porušil prvotno globalno ravnovesje in homogenost ter sprožil procese tvorbe delcev, interakcij med njimi in vse kompleksnejših vezanih sistemov. Implicitni soobstoj (superpozicija) vseh možnih oblik se s tem sprevrže v eksplicitno realizacijo določenih oblik.

O takšnih procesih samih seveda lahko govorimo, ne moremo pa se prepričati, ali so dejansko povezani z zavestjo. Zdi se, da

imajo raziskave sodobne fizike in poročila meditantov oziroma mistikov vse več skupnih obeležij, vendar zaključkov ni mogoče dajati. Tako bo problem zavesti verjetno še ostajal zavit v skrivnost. Čista zavest je dostopna v neposredni sintetični izkušnji kot najvišji nivo zavesti, v nižjih stanjih zavesti pa se zabrišejo možnosti analitičnega zasledovanja narave te fokusirane (intencionalne) zavesti. Večina meni, da v trenutku spoznavanja ali zavedanja ne moremo dojeti taistega spoznavanja ali zavedanja samega.

To se lahko zgodi edinole ob popolnem poenotenju zavedanega in zavedajočega, ko izgine kakršnakoli razlika in avtonomnost enega ali drugega. Je s tem tudi samozavedanje samo transcendirano? Tedaj bi dvosmerno veljalo: zavest oziroma zavedanje je samozavedanje. Zavest sama na sebi bi potemtakem nujno bila poenotena z vso energijo (materijo), implicitnim (možnim) in eksplicitnim (nujnim) v eno prasuščanco. Ta prasuščanca (ki ima mnogo različnih imen) pa bi razpadala v svoje posamezne projekcije, kot jih dojemamo mi. Tukaj se ne znebimo logičnih paradoksov, le v mističnem doživetju se zdi vse popolnoma jasno. Vsak človek naj se po svoje opredeljuje, kaj je zanj resnično in kaj iluzorno. Merila ni!

Vsekakor pa je običajna intencionalna zavest (zavest o nekem vzorcu) in "lokalno" samozavedanje (izven mistične enotnosti) nekaj, kar je ločeno od transcendentalne zavesti. Pri vsakdanjem samozavedanju človeka gre za sekundarno samozavedanje kot samonanašanje – kot rekurziven proces. Temu pa bo, kot je bilo rečeno, najbrž treba slediti s pomočjo teorije kaosa.

Verjetno smo glede analitičnega iskanja in poskusov "modeliranja" zavesti šele čisto na začetku. Primerjava z introspektivno sintezo je pri tem nujna.

Mitja Peruš, dipl. ing. fizike, podiplomski študent kognitivne znanosti na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete in podiplomski študent fizike na Fakulteti za naravoslovje v Ljubljani. Avtor knjige *Vse v enem, eno v vsem*, DZS, Ljubljana 1995. Posluži se modela asociativnih nevronske mreže in sinergije pri problemih interdisciplinarne narave, ki jih ponujajo kompleksni sistemi.

OSNOVNA LITERATURA

- 1) BOHM, D.: *Wholeness and Implicate Order*. Routledge in Paul Kegan, London, 1980.
- 2) FRAUENFELDER, H. HENLEY, E. M.: *Teilchen und Kerne. Subatomare Physik*. Oldenbourg, 1979.
- 3) HILEY, B. J. PEAT, F. D.(ur.): *Quantum Implications. Essays in Honour of David Bohm*. Routledge, London, NY, 1987.

- 4) LANDAU, L. D., LIFŠIČ, E. M. (BERESTECKI, V. B., PITAJEVSKI, L. P.): **Lehrbuch der Theoretischen Physik**, zv. III: **Quantenmechanik** / zv. IV: **Relativistische Quantenmechanik**, Akademie-Verlag Berlin, 1967, 1970.
- 5) PENROSE, R.: **The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics**. Oxford Univ. Press, London, 1989.
- 6) HAKEN, H.: **Synergetic Computers and Cognition. A Top-Down Approach to Neural Nets**. Springer Verlag, Berlin itd., 1991.
- 7) HAKEN, H., STADLER (ur): **Synergetics of Cognition**. Springer Verlag, Berlin itd., 1989.
- 8) KOHONEN, T.: **Self-Organization and Associative Memory**. Springer, Berlin itd., 1984.
- 9) MacGREGOR, R. J.: **Neural and Brain Modeling**. Academic Press, 1987.
- 10) McCLELLAND, J. L., RUMELHART, D. E., PDP research group: **Parallel distributed processing – Explorations in the Microstructure of Cognition**: zv. 1: **Foundations** / zv. 2: **Psychological and Biological Models**. Bradford book, MIT Press, London 1986.
- 11) WASSERMAN, P. D.: **Neural Computing. Theory and Practice**. Van Nostrand Reinhold, New York, 1989.
- 12) HOPFIELD, J. J.: **Neural networks and physical systems with emergent collective computational abilities**. Proc. Nat. Acad. Sci. USA zv. 79 (1982) 2554.
- 13) STRNAD, J.: **Iz take so snovi kot sanje**; DZS, Ljubljana, 1988.
- 14) GEORGI, H.: "A Unified Theory of Elementary Particles and Forces". **Scientific American**, april 1981, str. 40.
- 15) STAPP, H. P.: "S-Matrix Interpretation of Quantum Theory". **Physical Review**, vol. D3 (1971) 1303-20.
- 16) LURIJA, A. R.: **Osnovi neuropsihologije**. Nolit, Beograd, 1983 (1973).
- 17) PAULI, W., JUNG, C. G.: **Naturerklärung und Psyche. Einfluss Archetypischer Vorstellungen.../ Synchronizität als ein Prinzip akausalser Zusammenhänge**.
- 18) CAPRA, F.: **The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism**. Fontana, Collins, 2. izdaja, 1982.
- 19) WALSH, R. N. VAUGHAN, F. (ured.): **Psychologie in der Wende. Grundlagen, Methoden und Ziele der Transpersonalen Psychologie**. Rowohlt, Hamburg, 1987.
- 20) PAJIN, D., GASPARI, M.(ur.): **Mistika istoka i zapada**. Dečje Novine, Gor. Milanovac, 1989.
- 21) HAGELIN, J. S.: "Ali je zavest enotno polje fizike?" **Življenje in tehnika**, junij 1990, str. 26 (prir. A. Rus).
- 22) RUS, A.: "Na poti k enotni sliki sveta". **Življenje in tehnika**, maj 1990, str. 21.
- 23) SCHEMPP, W.: "Bohr's Indeterminacy Principle in Quantum Holography, Self-adaptive Neural Network Architectures, Cortical Self-Organization, Molecular Computers, Magnetic Resonance Imaging and Solitonic Nanotechnology". **Nanobiol.** 2 (1993) 109.
- 24) BERKOVICH, S. Y.: "On the Information Processing Capabilities of the Brain: Shifting the Paradigm". **Nanobiol.** 2 (1993) 99.
- 25) PERUŠ, M.: **Neuronske mreže**. 1992 (neobjavljeno).
- 26) PERUŠ, M.: "Neuronske mreže kot model možganskih procesov". **Anthropos** 5-6 (1993).
- 27) PERUŠ, M.: **Raziskave asociativnih nevronskih mrež s fizikalnega vidika**. dipl. delo, Univerza v Ljubljani, FNT-fizika, 1993.
- 28) PERUŠ, M.: "Synergetic Approach to Cognition- Modeling with Neural Networks". Konferenca "Connectionism & Ph. Mind", Bled junij 1993 (predvidena objava v **Acti Analytici**).
- 29) PERUŠ, M.: **Vse v enem, eno v vsem. Možgani in duševnost v analizi in sintezi**. DZS, Ljubljana, 1995.

Duh v atomu

Pogovarjal se je Paul C. W. Davies

David Bohm je bil več kot 30 let priznana svetovna avtoriteta na področju kvantne mehanike, pred svojo upokojitvijo pa je bil profesor teoretične fizike na Birkbeck Collegeu v Londonu. Po njegovih zaslugah je EPR¹ poskus dobil svojo moderno obliko. V svoji karieri je bil Bohm vodilni zagovornik šole skritih spremenljivk in je napisal mnogo člankov, v katerih je poskušal oblikovati izčrpno kvantno teorijo. Skupaj s svojim sodelavcem Basilom Hileyjem je utemeljil nelokalno teorijo kvantne mehanike, ki temelji na ideji "kvantnega potenciala". Bohm je dobro poznan tudi zaradi svojih filozofskih pretresov moderne fizike. Umrli je leta 1992.

Ali lahko razložite, kako se vaša interpretacija razlikuje denimo od Bohrove kopenhagenske interpretacije kvantne mehanike, ki jo v glavnem imenujemo tudi uradno mnenje?

D. B.: Ni povsem jasnega uradnega mnenja, pač pa obstaja, po moje, nekaj različic. Toda splošna ideja je, da kvantna mehanika ne more opisati "dejanskosti", torej tistega, kar se dejansko zgodi, kot nase nanašajoč se proces. Če rečemo, da se nekaj "dejansko zgodi", lahko kvantna mehanika le opiše, kaj bi bilo mogoče opaziti na merilni pripravi.

Mar ni ravno to, kar lahko opazimo ali izmerimo, vse, kar želimo od kake teorije?

D. B.: Da, če predpostavite, da je to vse, kar potrebujete. Toda s takšnim pogledom so težave. Kopenhagenska interpretacija daje le formulo, ki opisuje verjetnost tistega, kar lahko opazi del merilne naprave. Toda sama naprava sestoji iz ravno takšnih gradnikov, kot jih študiramo (t.j. delcev, podvrženih kvantnim učinkom).

Atomov?

D. B.: Da, atomov. Če želite torej razpravljati o obstoju naprave, bi morali v principu uporabljati kak drug kos naprave, da bi ga lahko opazovali in tako naprej.

To je tako imenovano neskončno vračanje (infinite regress)?

D. B.: Da. Wigner je zaustavil ta začarani krog z izjavo, da pojav zares postane resničen tedaj, ko se ga nekdo zave.

Kaj menite o tej posebni interpretaciji?

D. B.: To je le en način gledanja na stvari. Moje mnenje je, da obstaja neko področje, kjer je takšno gledanje upravičeno, še posebej področje človeških odnosov; ljudje se zavedajo drug drugega in imajo lahko med seboj izreden vpliv. Nisem pa prepričan, ali takšno gledanje drži pri poskusih v laboratorijih, kjer delajo fiziki. Zdi se mi, da je na tej stopnji univerzum neodvisno resničen in da smo mi njegov del.

Ali mislite, da obstaja zunanji svet neodvisno od našega bivanja in neodvisno od naših opazovanj?

D. B.: Vsak fizik to gotovo verjame. Govori se na primer o vesolju, ki se je razvijalo, še preden je bil kdo, ki bi ga lahko opazoval, razen morda Bog. In če "opazovanja" ne želite pripisati Bogu, kot je to storil škof Berkeley (in večina fizikov tega ne želi), potem sploh ne morete rešiti problema obstoja vesolja brez fizikov ali kogarkoli, ki bi nanj gledal.

Kot sem razumel, je bila debata med Einsteinom in Bohrom v tem, da je Einstein vztrajal, da naša opazovanja ne pokrijejo realnosti, ki že obstaja, medtem ko je Bohr trdil, da naša opazovanja pravzaprav ustvarjajo to realnost. Vi ste torej bližje Einsteinovemu stališču?

D. B.: Bohr pravzaprav ne trdi tega. Pravi, da se ne ukvarjamo z ničimer drugim kot s pojavi, videzi in pravilnostmi v pojavih. Konec koncev naj bi po njegovem bila realnost nejasna in nedoločljiva.

Vaš nazor očitno bolj simpatizira z Einsteinovim, da torej naša opazovanja ne pokrijejo realnosti, ki v nekem smislu že obstaja.

D. B.: Sam se uvrščam med Einsteina in Bohra. Pravim, da obstaja področje, kjer naša opazovanja ustvarjajo realnost, kot pri medčloveških odnosih: ko se ljudje zavejo drug drugega in med seboj komunicirajo, ustvarjajo realnost družbe. Vendar menim, da vesolje

kot celota ni odvisno od nas in našega opazovanja.

Zdi se mi, da s privzetjem takšnega stališča ukinjate mišljenje v vesolju?

D. B.: Ne, rekel sem, da je mišljenje realno, zelo realno. Še posebej sem poudaril, da ima med ljudmi mišljenje izrazit pomen. Mišljenje vpliva ne telo, medčloveške odnose, družbo.

Toda ne vpliva na atome?

D. B.: Nisem mnenja, da mišljenje znatno vpliva na atome. Vsaj človeško mišljenje ne. Mogoče bi lahko sprejeli takšno gledanje, kot ga je imel škof Berkeley, da je bilo božje mišljenje odgovorno za nastanek materije. Toda v tem primeru se ne smemo izenačevati z Bogom.

V vaši knjigi Celovitost in implikatni red (Wholeness and Implicate Order) govorite, da se celovitost nanaša na oboje, mišljenje in materijo, ki nas obdaja. Ali bi lahko razložili, na kakšen način sodita mišljenje in materija skupaj v konceptu celotnosti?

D. B.: To se nanaša na implikatni red². Morda bi najprej lahko govorili o Descartesu, ki je razlikoval med razumom in materijo. Trdil je, da obstaja misleča substanca, ki jo imenujemo razum, in raztezajoča se substanca, ki jo imenujemo materija. Ti dve substanci se med seboj tako razlikujeta, da je težko uvideti njuno povezanost. Naše misli na primer nimajo (prostorske) razsežnosti.

Da ne moremo ugotoviti, kje v prostoru so locirane?

D. B.: Res je. Po Descartesu naj bi Bog vložil čiste in posebne misli v človeški razum. Ker je Bog ustvaril mišljenje in materijo in vse drugo, je zato lahko vložil tudi misli v razum ljudi, da so ti lahko razumeli raztezajočo se substanco. Ko pa je bil Bog izpuščen pri razlagi stvari, ni ostalo nič več. Razum in materija sta ostala popolnoma nepovezana. Toda implikatni red, zaobseženi (*enfolded*, op. prev.)³ red kaže, da lahko na razum in materijo gledamo na podoben način. Kvantna mehanika lahko vidi oba, razum in materijo, kot zaobsežena.

Bi vas lahko prosil za razlago, kaj mislite z implikatnim oziroma zaobseženim redom? Ali lahko morda podate enostaven primer?

D. B.: Najenostavnejši primer je, če nekajkrat prepognete list papirja in na njem narišete vzorec. List nato razgrnete in dobite celo serijo novih vzorcev. Ko je bil list papirja zložen, je bil končni vzorec impliciten (zaobsežen). Kvantna mehanika sedaj predlaga, naj bi bil to način, na kakršnega se kaže pojavna realnost iz globljega reda, v katerem je zaobsežena. Realnost se razgrne (*unfold*, op. prev.)⁴, s čimer razkrije vidni red, in se spet zavije. Realnost se neprestano zavija in razvija, tako da se zdi nespremenljiva. In sedaj lahko rečete, da predlagam, naj misli, čustva in razum delujejo na podoben način. Samo dejstvo, da rečemo: neka misel je implicitna (zaobsežena), pomeni to, da vsebuje neko drugo zaobseženo misel.

Da, toda zaobseženo v čemu? Kako so naše misli zaobsežene?

D. B.: Ta hip se bom skušal temu vprašanju izogniti in bi raje pokazal na formalno podobnost med razumom in materijo. Tega pri Descartesu še ni bilo. Descartes je pojmoval misel kot zaobseženo in materijo kot raztezajočo se. Jaz pa trdim, da sta obe zaobseženi in da se obe razgrinjata, zato sta po svoji osnovni strukturi podobni, čeprav se sicer močno razlikujeta. Njuna podobnost po osnovni strukturi je to, kar nam omogoča razumeti možnost njune povezanosti.

Kar pravite, se mi zdi zelo podobno vzhodni filozofiji. Verjetno bi bilo to nekaterim študentom zena precej domače. Ali mislite, da vaše mišljenje na tem področju podpira vzhodni misticizem?

D. B.: Morda, toda ideja zaobseženosti se je pojavljala tudi že na zahodu. Nikolaj Kuzanski je obravnaval podobne ideje že pred nekaj stoletji. Uporabljal je tri ključne besede: *implicatio* (zaobseženo), *explicatio* (razvito) in *complicatio* (vse zavito skupaj). Trdil je, da ima realnost zaobseženo strukturo in da večnost hkrati zavija in razvija čas. Mislim tudi, da stvari ne bi smeli kategorizirati kot vzhodne ali zahodne, pač pa jih gledati po njihovi lastni vrednosti. Mislim, da

kvantna mehanika še posebej nagovarja k zaobseženemu redu. Če na kvantno mehaniko gledate s tega zornega kota, potem mnogo njenih čudnih lastnosti dobi smiselnejši pomen.

Lahko poveste zakaj? Kaj je bistvena značilnost kvantne mehanike, ki vas je napeljala na idejo zaobseženega reda?

D. B.: To je predvsem valovno-delčni dualizem. Lahko rečete, da se nekaj razkrije kot delčna ali pa kot valovna entiteta. Matematika kvantne mehanike, če jo natančno pogledamo, ustreza tej zaobseženosti. Zelo podobna je matematiki holograma.

Hotel sem že reči, da bi hologram utegnil biti zelo lep primer implikatnega oziroma zaobseženega reda.

D. B.: Res je eden najboljših primerov, kjer vidimo, da je vzorec zaobsežen v fotografski plošči, in ko nanjo posvetimo z lučjo, se vzorec razvije v vidno podobo. Vsak del fotografske plošče vsebuje informacijo o celoti, tako da se celota razvije iz vsakega dela.

Vaš pogled na svet atomov torej vključuje dejstvo, da je informacija o določenem fizikalnem sistemu nekje zakodirana, in sicer na nejasen način, ki nam je običajno nedostopen.

D. B.: Da, toda po definiciji je gledanje nejasno, če ga izvajamo na običajen način, kajti koda, kot na primer v DNK, je nejasna kolikor opazujemo z majhno povečavo.

Če vzamemo znan primer kraja in gibalne količine delca glede na Heisenbergovo načelo nedoločenosti, lahko izberemo bodisi prvo ali drugo kot dobro definirano, toda nikakor ne obeh hkrati.

D. B.: Res, te lastnosti lahko zakodiramo tako, da se razvije bodisi ena ali druga.

Toda rekli ste, da imata obe količini dobro definirana smisla, dobro definirani vrednosti, poskus pa nam lahko da ali eno ali drugo.

D. B.: To ni povsem natančno. Naslednji primer razvitega reda je seme. Če vzamete

seme, le-to vsebuje zakodirano informacijo, in ko ga daste v zemljo, se razvije substanca rastline iz zraka, vode, zemlje in sončne energije. Ti materiali bi se gibali na sebi lasten način, toda s tem drobnim znom informacije nastane drevo namesto česarkoli, kar bi sicer nastalo. Drevo potem lahko proizvede seme, iz katerega lahko zraste novo drevo, itd. Ne morete pa reči, da je bilo drevo v semenu; vrsta drevesa, ki se je razvila (njegova oblika in velikost) ni odvisna le od semena, temveč od vse okolice. Če greste v gozd, lahko vidite, da drevesa stalno rastejo, umirajo in se nadomeščajo z novimi drevesi, in če bi gozd obiskali vsakih sto let, bi rekli, da so se drevesa očitno premaknila iz enega mesta na drugo. Dejansko se drevesa stalno razvijajo in spet zavijajo in to je slika, ki bi jo rad uveljavil pri razlagi gibanja materije na najosnovnejšem nivoju. Želel bi reči, da imajo življenje, razum in neživa materija podobno strukturo.

Kolikor se zavedam, ni nobenega poznanega eksperimenta, ki bi ga ne bilo mogoče zadovoljivo razložiti z razpoložljivo kvantno mehaniko. Ali temu nasprotujete?

D. B.: Ne, toda to kliče po vprašanju. Če je edini namen fizike razlagati poskuse, potem bi bila fizika mnogo manj zanimiva, kot je v resnici bila. Zakaj želite razlagati poskuse? Mar v tem uživate ali kaj?

Moje stališče je, če smem biti tako drzen in ga izraziti, da fizika zadeva proizvodnjanje modelov o svetu, ki bi nam pomagali povezati en tip opazanj z drugim. Imamo boljše ali slabše modele. In ničesar takega ni kot "realni svet" v smislu, da nekaj obstaja "tam zunaj", in kar zajemajo naši modeli le kot gole približke. Vse, kar lahko kadarkoli storimo, so torej opazovanja; kaj drugega naj od fizike sploh pričakujemo?

D. B.: Mislim, da opazujemo in eksperimentiramo z našim načinom mišljenja in da so vprašanja, ki jih postavljamo, tudi določena z našim načinom mišljenja. In tisoče let si ljudje niso postavljali pravih vprašanj. V kvantni teoriji postavljamo določena vprašanja in dobivamo določene odgovore. Ni pa izključeno, da smo le stisnjeni v pasti in omejeni le na določen način mišljenja.

Mislite torej, da bi s privzetjem novega načina mišljenja, novega pristopa k mikroskopski fiziki bilo mogoče konstruirati povsem drugačna vprašanja in jih morda skleniti s povsem drugačno teorijo?

D. B.: Da. To se je pravzaprav že večkrat zgodilo. Če se vrnemo h gibanju planetov: stara ideja o epiciklih je vodila ljudi k postavljanju določenih vprašanj, potem so nas Newtonovi zakoni spet napeljali na povsem drugačna vprašanja. Statistična mehanika vodi v en sklop vprašanj, kvantna mehanika tvori spet drug sklop vprašanj, itd. Vprašanja, ki jih zastavljate, so v glavnem določena s teorijo, s teoretičnimi koncepti.

Toda običajno sledimo določenemu načinu približevanja k snovi tako dolgo, dokler se ne pojavi kak eksperiment, ki z njim ni več združljiv.

D. B.: Mislim, da to predpostavlja, da je to edina pot. Morda bi nam lahko kdo kaj vtepal v glavo 200 ali 300 let, preden bi spremenili svoje ideje. Na primer nelokalnost je bila očitno tu že pred 50 leti, toda le malo fizikov se tega zaveda. Če jim bo to kdo vtepal v glavo nadaljnjih 50 let, bodo to morda tudi uvideli.

Spregovoriva sedaj nekoliko več o nelokalnosti. Želel bi vas povprašati o vašem odzivu na Aspectov⁵ poskus, ki so ga pred časom izvedli. Kot razumem, moramo spričo Aspectovih rezultatov opustiti bodisi to, kar bi lahko imenovali objektivno realnost (zunanjí svet obstaja neodvisno od naših opazovanj), bodisi lokalnost (ideja, da si različna področja vesolja med seboj ne morejo pošiljati signalov hitreje od svetlobe). Kateri od teh dveh ste se pripravljene odreči?

D. B.: Pripravljen sem se odreči lokalnosti, za katero mislim, da je samovoljna domneva. V zadnjih nekaj stoletjih ji je bilo posvečeno posebno mesto, če pa gremo nazaj 1000 ali 2000 let, je skoraj vsakdo razmišljal nelokalno.

Toda mar ne zahajamo s tem v strašne paradokse, kot je pošiljanje signalov v svojo lastno preteklost?

D. B.: Ne, to bi držalo le v primeru, če bi bile obstoječe teorije povsem dorečene. Bistvo obravnavanja novih načinov gledanja na stvari je v postavitvi vprašanj v drugačni obliki in protislovjem se je mogoče izogniti.

Torej želite zavreči posebno teorijo relativnosti?

D. B.: Ne želim je zavreči, ampak le trdim, da bo današnja teorija relativnosti približek k mnogo širšemu pogledu na svet, ravno tako kot je Newtonova mehanika približek relativnostne teorije.

Toda gotovo morate odobravati idejo pošiljanja signalov hitreje od svetlobe.

D. B.: Da, imam vizijo, ki podpira to idejo in ki ne nasprotuje nobenemu že izvedenemu poskusu.

Ali imate v mislih morda kakšen nov poskus, ki bi lahko potrdil nelokalnost vaše teorije?

D. B.: To je še nekoliko prezgodaj, ker smo v čudni situaciji, kot tedaj, ko je Demokrit predlagal svojo atomsko hipotezo pred nekaj tisoč leti. Če pravite, da o nečem nima smisla razmišljati, dokler ni mogoče predložiti poskusa, ki bi preveril hipotezo, potem bi to moral biti konec Demokritove ideje. Tedaj je bilo nemogoče predložiti tak poskus. Tudi če bi bil kdo dovolj genialen, da bi si poskus zamislil, ni bilo razpoložljive opreme, ki bi kakorkoli omogočila uresničitev zamisli. In vendar je bila ideja dragocena.

Torej pravite, da dejansko nismo le nesposobni preveriti signaliziranja, hitrejšega od svetlobe, temveč si tudi vi ne morete brez obotavljanja zamisliti načina, kako bi bil poskus lahko izveden.

D. B.: Mislim, da morate predstavo dlje časa skrbno gojiti, preden lahko naredite kaj novega. Če rečete: "o nečem bom premišljeval tako dolgo, dokler se bom lahko ukvarjal z poskusom", kako je potem sploh mogoče predlagati kaj novega. Pogosto je potrebno mnogo let preden sploh sprevidimo, kakšen poskus bi lahko izvedli. Dva tisoč let je bilo

potrebnih, da se je nabralo dovolj teoretičnega znanja o atomih, preden je bil predložen ustrezen poskus. Kaj torej menite? Da naj nihče ne razmišlja, preden se ne pojavi ideja o poskusu? Poskusi ne bi nikoli bili izvedeni, če ne bi kdo poprej o njih razmišljal.

Ali verjamete, da bi bilo z uporabo kvantnih učinkov in povzročanjem stikov, hitrejših od svetlobe, med ločenimi sistemi mogoče pošiljati signale v preteklost?

D. B.: Ne, mislim, da se protislovja ne bodo pojavila na način, kot ste formulirali vprašanje. Takšna protislovja bi se pojavila, če bi bila relativnost absolutna resnica.

Kako natančno bi lahko prišlo do signaliziranja, hitrejšega od svetlobe?

D. B.: To bi zahtevalo nekaj zgodovinske razlage. Leta 1951 sem predlagal alternativno interpretacijo kvantne mehanike. Obstajata dve stopnji: prva, ki se nanaša na delce, in druga, ki se nanaša na polja. Na prvi stopnji pravim, da je elektron v bistvu delec, toda poleg vseh drugih potencialov, ki jih ima, na primer elektromagnetnega potenciala, ima še poseben potencial, ki sem ga tedaj imenoval kvantni potencial.

Ki si ga lahko grobo zamišljamo kot nekaj, kar "skaklja" okrog elektrona?

D. B.: Da. Kvantni potencial ima nove lastnosti, med katerimi je najpomembnejša ta, da njegov vpliv ni odvisen od njegove velikosti, pač pa le od njegove oblike, tako da ima lahko močan vpliv tudi na velikih oddaljenostih. Na ta način je mogoče razložiti poskus z dvema režama.

Tega je mogoče razložiti tudi s pomočjo interference med valovoma, ki potujeta skozi dve reži.

D. B.: To ni razlaga, temveč bolj opis. Če bi bil elektron val, potem bi to bila razlaga, toda ker se elektroni kažejo kot delci, to ne more biti ustrezna razlaga. To je le način metaforičnega govorjenja, mar ne? Pravzaprav bi morali reči, da kvantna mehanika ničesar

ne razlaga, ponuja le formulo za določene rezultate. Jaz pa se trudim podati razlago.

Kako je mogoče s pomočjo kvantnega potenciala razložiti interferenco?

D. B.: Kvantni potencial, ki se prenaša kot valovanje, lahko vpliva na delce celo na velikih oddaljenostih od obeh rež, kajti njegov vpliv je, kot sem že rekel, odvisen od oblike in ne od velikosti. Kvantni potencial oziroma val se precej razlikuje, glede na to, ali je druga reža odprta ali zaprta. Tako se lahko delci, ki pridejo skozi režo, odklonijo zaradi kvantnega potenciala celo na večjih razdaljah od reže na tak način, da tvorijo interferenčni vzorec. To kaže na novo lastnost celovitosti, ki je na neki način podobna temu, kar je rekel že Bohr, toda jaz predlagam razlago.

Torej je del informacije, ki jo nosi kvantni potencial oziroma valovanje, tudi informacija o eksperimentalni pripravi?

D. B.: Da. Poleg tega pa tudi o stanju drugih delcev sistema itd. Zato imate, kakor imenujem jaz, nelokalno povezavo. Ta informacija prinaša novo kvaliteto celovitosti v smislu, da se vsak del giblje na način, ki odseva stanje celote. Možno je, da je povezava zelo šibka pri navadnih pogojih, toda obstajajo posebni pogoji, v katerih lahko postane pomembna, kot na primer pri superprevodnosti ali pri poskusu z dvema režama, ki sem ga ravnokar opisal.

To valovanje oziroma potencial, ki ste ga vpeljali pred mnogo leti, očitno ni enak valovanju, ki ga imamo v mislih, kadar govorimo o valovnih aspektih materije.

D. B.: Ne, to je nova vrsta valovanja, ki ga imenujem tudi "aktivna informacija". Pojem aktivne informacije poznamo že iz računalništva. Tudi če vam jaz nekaj rečem in če vi potem nekaj naredite, je to očitno aktivna informacija. Če bi na primer jaz ustrelil, bi se vi odmaknili. Iz tega je razvidna koristnost koncepta aktivne informacije pri živih, inteligentnih sistemih in računalnikih. In kar predlagam, je, da materija v splošnem ni nekaj povsem drugega.

Poznamo različne tipe potencialov, kot so električni potencial ali gravitacijski potencial; na kakšen način je mogoče primerjati kvantni potencial s temi potenciali?

D. B.: Tudi kvantni potencial zadovoljuje določeno enačbo, čeprav bolj prefinjeno. Razlikuje pa se po tem, da njegov vpliv ne pada nujno z razdaljo in je aktiven ter ni odvisen od jakosti potenciala, temveč od oblike.

Torej ni ničesar podobnega v fiziki?

D. B.: Ne, toda pogostokrat smo že bili v situaciji, ko je nekaj že bilo vpeljeno, še preden je bilo tudi zares prisotno.

Prej ste omenili, da čeprav ideja o kvantnem potencialu vsebuje pojem širjenja signalov hitreje od svetlobe, ne nasprotuje trenutnim eksperimentalnim rezultatom. Nam lahko poveste, kako je to mogoče?

D. B.: To vključuje razširitev ideje kvantnega potenciala na polje, celotno polje univerzuma, ki ga imenujem "superkvantni potencial". (To bi morda zahtevalo nekaj več razlage.) To bi v osnovi vneslo sočasno povezavo med polji na različnih mestih, kar pa ne nasprotuje relativnostni teoriji, saj lahko iz statistike vseh izvedenih poskusov pokažemo, da je kvantna mehanika v soglasju z relativnostno teorijo.

To pomeni v skladu s prepovedjo pošljanja signalov hitreje od svetlobe.

D. B.: Tu ne more biti govora o signaliziranju, ker vendar uporabljamo le statistične poskuse.

Ali nimamo nobene kontrole nad vplivi, ki se širijo hitreje od svetlobe?

D. B.: Ne, dokler bomo imeli opraviti s poskusi današnjega dosega, je teorija relativnosti varna. Toda če bi uspeli pri prodiranju globlje, bi morda našli kaj hitrejšega od svetlobe. Potem bi rekli, da imata relativnost in kvantna mehanika isto limito, namreč statistično limito.

Običajna ovira pri signaliziranju, hitrejšem od svetlobe, so protislovja, ki se pojavijo,

brž ko znamo zakodirati in pošiljati informacijo hitreje od svetlobe. Medtem pa pravite, da takšne kontrole v mikrosvetu nimamo in da je vse zabrisano z nepredvidljivo naravo kvantnih pojavov.

D. B.: Da in možno je celo dokazati, da ni mogoče zaradi tega dobiti nikakršne nekonsistentnosti, in da če bi kakorkoli prišli globlje, bi lahko preseгли te limite.

Zdi se nekoliko ironično, da če že ne spodbijate Einsteinove teorije relativnosti, jo vsaj močno spreminjate, morda v nasprotju z duhom prvotne teorije. Kaj mislite, kaj bi s tem naredil Einstein?

D. B. Nisem ravno prepričan, da bi se moralo vse nujno izteči tako, kot je pričakoval Einstein. Precej stvari je takšnih, kot je pričakoval, toda tudi on ne more imeti vsega prav.

En argument zoper uporabo vašega kvantnega potenciala je lahko to, da zveni zelo zapleteno: nima enostavnega sistema enačb, kot ga ima, recimo, električni potencial.

D. B.: Sistem enačb je le Schroedingerjeva enačba bodisi za problem enega telesa ali za problem več teles. Narava nam govori, da je sama ideja električnega polja preenostavna. In jaz poskušam pokazati, da sta v naravi kompleksnost in prefinjenost, ki sta podobni zapletenosti razuma. Hočem reči, da smo imeli preenostaven pogled na naravo.

Ali mislite, da je to posledica newtonovske redukcionistične tradicije razsekavanja sveta na drobne koščke?

D. B.: Da. Ne vem, ali je Newton res za tem, toda ti, ki so mu sledili, so gotovo počeli tako.

Medtem pa vi vse bolj simpatizirate s sintetičnim oziroma holističnim nazorom, kjer moramo upoštevati celoten sistem, da bi razumeli njegove posamezne komponente.

D. B. Tako je. Vesel sem, da ste na to opozorili, kajti vprašati se moramo, kako razložiti možnost in uspeh analize sveta, razbitega na neodvisne dele v okviru navadne mehanike.

Odgovor je, da če ima valovna funkcija posebno lastnost, ki jo imenujem faktorizabilnost (to je matematični pojem), potem ugotovimo, da se različni deli obnašajo med seboj neodvisno. Pri običajnih pogojih je to dober približek, toda kvantnomehanski poskusi so lahko tako zastavljeni, da prihaja do situacij, kjer valovna funkcija ni faktorizabilna, tako da demonstrirajo celovitost.

Se lahko vrnem na Aspectov poskus? Ali trdite, da v primeru dveh fotonov, ki potujeta v nasprotnih smereh in dosežeta relativno močno oddaljeni točki, lahko njuno sodelovanje pripišemo potovanju signala med njima hitreje od svetlobe?

D. B.: Mislim, da je beseda signal napačna, ker ima določeno konotacijo, ki pomeni, da lahko pošiljate sporočila. Na tem mestu bi bilo bolje uporabiti besedo povezava. Povezava nastane tako, da to, kar se zgodi enemu delcu, vpliva na to, kar se bo zgodilo drugemu. Običajna kvantna mehanika ne razloži Aspectovega poskusa, pač pa le nudi sistem računanja (rezultate poskusa). Razlikovati bi morali med razlago in sistemi računanja; in kvantna mehanika je račun, ki nam omogoča napovedovati statistične rezultate, a ne daje nikakršne razlage, kar je poudaril tudi že Bohr.

Toda ali se razlaga v fiziki sploh kdaj pojavi? Mar ne proizvajamo enostavno le modelov in izumljamo zanje jezik?

D. B.: Modeli razlagajo neko stvar v tem smislu, da pokažejo, kako se dana stvar kaže oziroma pojavlja, razlaga pa jo naredi razumljivo. Kvantna mehanika pravi, da je narava razen kot račun nerazumljiva in da je vse, kar lahko storim, računanje z enačbami ter ravnanje z eksperimentalno pripravo in primerjanje rezultatov.

Ali si lahko zamišljate kakšno enostavno področje fizike, ki bi nam nudilo razlago?

D. B.: Veliko klasične fizike daje razlago, kolikor je seveda pravilna.

Na kakšen način? Ali ne gre le za jezik in modele, ki jih povezujemo z opažanji?

Uporabljamo besedo razlaga, toda ta se mi zdi rahlo brez pomena. In vse, kar dejansko počnemo, je uspešno povezovanje opazovanj.

D. B.: Nisem takšnega mnenja. Mislim, da so opazovanja drugotnega pomena. Ne morem razumeti tolikšnega poudarjanja prioritete poskusa v moderni fiziki. Vzrok za to je pozitivistična filozofija, ki je zaznamovala dvajseto stoletje. Če se ozrete kakih 200 ali 300 let nazaj, opazite, da bi vsakdo razumel, kaj je razlaga, in nihče tega, kar so poskušali doseči pozitivisti.

Res je, toda vzemimo poseben primer: "zakaj jabolko pade". Pravimo, da je razlaga ta, da obstaja gravitacijsko polje in da preko njega deluje na jabolko Zemlja. Toda potem pridemo do problema razlage gravitacijskega polja...

D. B.: Da, vendar smo navedli vsaj vzrok tega, kar se je dejansko zgodilo. Pravimo, da jabolko sledi neko pot, in razumemo, kako jabolko pride od tod do tam s prehodi med vmesnimi stopnjami. Če pa bi vzeli kvantno mehaniko, bi morali priznati, da razlage ni več; imamo jabolko tukaj in drugo jabolko na tleh in nobene predstave, kako bi obe jabolki med seboj povezali. Niti ne vemo, ali se nekaj bo zgodilo, toda imamo račun, ki nam daje statistiko števila prihajajočih jabolok na neko mesto. To je podobno kot pri zavarovalni družbi, pri kateri razpolagajo s statistiko o tem, koliko ljudi iz določene kategorije bo umrlo v določenem letu. In to je vse, kar jih zanima. Toda to ni razlaga.

Če se vrnemo k jabolku in o njem mislimo popolnoma klasično, potem lahko jabolko le opazujemo in merimo, kje se ob določenih časih nahaja itd., in če nam končno uspe narediti uspešno teorijo, lahko usa ta opažanja med seboj povežemo.

D. B.: Mislim, da je to drugotnega pomena. Vsekakor je za teorijo pomembnejše, da podaja koncepcijo tega, kar se dejansko dogaja.

Daje nam enostavno miselno podobo o tem, kar se dogaja, namreč da jabolko pada po zvezni trajektoriji na tla. Toda ali ni ta podoba le iluzija?

D. B.: Kaj potem pomenijo računi?

Računi so model, ki nam omogoča, da ta opazovanja povežemo skupaj.

D. B.: Zakaj jih želite povezati?

Ker se mi zdi, da je fizika sposobna opazovati svet.

D.B.: Zakaj je sposobna opazovati? Menim, da je to ideja, ki se je pojavila pred več stoletji. Ljudje se je oklepajo, ker so se je naučili od svojih učiteljev. Toda zakaj pravite tako?

Ker je to poklic eksperimentalnih fizikov, da merijo svet.

D. B.: Toda fizika se ni začela zgolj s poskusi, začela se je, ko so si ljudje začeli postavljati vprašanja. In tudi nobenih poskusov ne bi bilo, ko bi ne bilo ustreznih vprašanj. Ljudje so se zanimali za svet iz mnogo širših razlogov.

Tu se je smiselno spomniti na Popprovo idejo o tem, kaj obravnavati kot znanstveno. Trdi, da moramo biti sposobni pokazati, da je teorijo mogoče falsificirati. To pa je odvisno od sposobnosti, da pridemo do takšnih opazovanj, ki nasprotujejo teoriji.

D. B.: To je Popprova ideja. Jaz pa se skušam vprašati, zakaj naj bi ga jemali kot avtoriteto. Obstaja vse polno idej, ki so jih ljudje imeli, in Popper je predlagal idejo, ki ima svojo odliko, toda ni nujno, da je absolutno resnična. Če nekdo pravi, da je Popper podal zadnjo besedo o tem, kaj je znanost, zakaj bi mu moral verjeti?

Naj sklenem. Torej je to, kar počnemo v odsotnosti kakršnegakoli poskusa, le razpravljanje o različnih filozofskih stališčih?

D. B.: Izvorno je filozofija pomenila ljubezen do modrosti, danes pa postaja vrsta tehnike. Mislim tudi, da naša moderna doba pada v reduciranje vsega na tehnike in da umika pomembnost celovitosti. Ljudje so postopno zapadli temu početju in pravijo, da je vse, kar ne sodi v različne tehnike, enostavno brez pomena. Morate priznati, da se je

to razvilo zgodovinsko in da tega ni mogoče obravnavati kot absolutno resnico.

Čeprav sediva tukaj in razpravljava o tem, kaj naj bi se imenovalo filozofija (ogromno je bilo že rečenega o konceptualnih temeljih kvantne mehanike, ki se mi zdijo bolj filozofija), torej predvidevate dobo v prihodnosti (ne vemo kdaj), ko bodo izvedeni pravi poskusi, ki bodo pokazali šibkost in nezadostnost današnje interpretacije kvantne mehanike.

D. B.: Da, toda mislim, da se poljubni temeljni poskusi porajajo na podlagi filozofskih vprašanj. Če se vrnemo v zgodovino, v čas antike, je bila znanost v glavnem spekulativna. Ljudje so znanstveno metodo šele kasneje dopolnili s poskusi. Sedaj pa ubiramo drugačno pot in pravimo, da so poskusi skoraj edina "znanstvena stvar" v znanosti. Tako smo pravzaprav zašli v nasprotno skrajnost. Znanost seveda nujno vključuje oboje: vpogled v ideje, ki ima celo prednost pred poskusom, in poskus. Če odmislite filozofijo, odmislite tudi vpogled v ideje. Edini sprejet in razpoložljiv vpogled je dandanes skozi matematiko, ki je edino področje, kjer si ljudje dopuščajo svobodo. Z matematiko se lahko brez poskusov igrajo kolikor želijo. Pred nekaj časa sem v New York Timesu opazil članek o tem, da so formulirali supergravitacijo, ki je zelo obetavna, a da ne bo mogoče reči ničesar določenega še nadaljnjih 20 let. Torej se nihče ne pritožuje, dokler gre za matematiko. Ljudje mislijo, da je matematika resnica, vse drugo pa ne.

Res je, da je matematična eleganca kriterij, ki ga ljudje uporabljajo za podpiranje teorije na tistih mestih, kjer manjkajo poskusi.

D. B.: Vendar če dovoljujete matematično eleganco, zakaj ne bi še eleganco razumnosti? Vsak fizik ima vsaj nekaj filozofije, toda trenutno sprejeta filozofija je izjemno neelegantna, celo surova.

Žal mi je, da se spet vračam nazaj, toda ali verjamete, da bo v prihodnosti mogoče narediti takšne poskuse, ki bodo ločili med temi različnimi interpretacijami?

D. B.: Da, toda ne, če ne bomo resno pretehtali teh idej v odsotnosti poskusov.

Ta hip nimate v mislih nobenega poskusa, ki bi ga v ta namen lahko predlagali?

D. B.: Ne, pač pa želim povedati, da če bi vsi zavzeli takšno stališče, rekoč: "ničesar in nikogar ne bomo poslušali, dokler nam ne predloži ustreznih poskusov", potem nihče nikoli ne bi predlagal česa zares novega.

Prevedel in priredil Franci Merzel

Prevedeno po P. C. W. Davies in J. R. Brown: *The Ghost in the Atom*. Cambridge University Press, 1986, str. 119-143.

¹ *Miselni poskus Einsteina, Rosena in Podolskega, s katerim so želeli pokazati na nezadostnost kvantne mehanike.*

² *Glej opombe pri pogovoru z Basilom Hileyem v tej številki.*

³ *Enfolded – zaviti, zaobsežen, impliciten, vključen. Besedo "enfolded" poslej prevajam kot zaobsežen (-a, -o), pri čemer se njen pomen vselej nanaša na nekaj nerazvidnega in prikritega, ki se komplementarno oblikuje s krčenjem eksplisitnega na implicitno.*

⁴ *Unfold – razgrniti, razviti, odpreti, razkriti.*

⁵ *Poskus, izveden leta 1982, ki je potrdil Bellovo neenačbo.*

Pogovor z dr. Basilom J. Hileyjem



O Bohmovi ontološki interpretaciji kvantne fizike in navezavi na vprašanje duševnih procesov

Pogovarjal se je Mitja Peruš

Dr. Hiley je bil rojen v Burmi. Otroštvo je preživel v Indiji, kjer je njegov oče služboval v britanski kolonialni vojski. Doktoriral je s področja fizike spinskih sistemov. Ukvarja se predvsem z osnovami kvantne fizike in s fiziko trdne snovi ter polimeri. Predava splošno teorijo relativnosti na londonskem Birkbeck Collegeu.

Prof. Davida Bohma, svojega dolgoletnega sodelavca in znanega kvantnega fizika ter misleca, je spoznal na nekem znanstveno-filozofskem kolokviju. To ga je motiviralo, da se je potrudil dobiti službo na Birkbeck Collegeu in tako postati Bohmov kolega.

Njuno sodelovanje je bilo odtlej zaznamovano s številnimi diskusijami o poglobljanju konceptualnih izhodišč kvantne teorije in o njenem podtemeljevanju, vključno z navezavo na duševne procese.

Postavila sta *Bohm-Hileyjevo ontološko interpretacijo kvantne fizike*.

Dr. Hiley je z Bohmom soavtor knjige *Nedeljeni univerzum; ontološka interpretacija kvantne teorije*, katere pregled je podan tudi v tej številki Časopisa za kritiko znanosti. Z D. Peatom je uredil knjigo *Kvantne implikacije; eseji v počastitev Davida Bohma*. Je tudi avtor številnih strokovnih člankov. Sicer je vnet predavatelj in odprt za ideje z drugih področij, denimo filozofskih, kar je pri naravoslovnih znanstvenikih žal redka vrlina.

Pogovor je nastal ob gostovanju dr. Haileya na mednarodnem simpoziju avgusta 1994 v Mariboru. Pred zapisom pogovora še nekaj opozoril.

Ko Hiley govori v prvi osebi množine, misli sebe in Davida Bohma ter (morebiti tudi) druge zgovornike ontološke interpretacije.

V besedilu se pogosto pojavljajo strokovni izrazi "lastno stanje", sinonim "lastni vektor" ali kvantna inačica "lastna valovna funkcija" ter izraz "kolaps valovne funkcije". Lastno stanje je posebno fizikalno stanje, ki karakterizira sistem. Navadno je bolj stabilno in igra odločilnejšo vlogo v sistemu. Valovna funkcija (ψ) v kvantni mehaniki (KM) opisuje kvantni sistem. "Kolaps valovne funkcije" je

prehod iz kvantnega stanja, ki je superpozicija (nekakšna "mešanica" ali matematično linearna kombinacija) lastnih valovnih funkcij, v čisto kvantno stanje, ki je opisano z eno samo lastno funkcijo. To pretvorbo sprožimo, ko delamo meritev na kvantnem sistemu in ga s tem neizbežno zmotimo ter predružačimo. V bistvu eksperimentator sodloča o tem, v katero lastno valovno funkcijo bo "kolapsiralo" stanje sistema, in s tem tudi sodloča rezultat merjenja. Odprta vprašanja globljega pomena "kolapsa" ali "redukcije valovne funkcije" so obravnavana v intervjuju. Drugi strokovni izrazi so sproti opisani v oštevilčenih opombah.

1 *Kvantna mehanika (KM) ima napovedno moč in ni v nasprotju s poskusi, vendar obstaja veliko težav z njenimi osnovami. Kako vidite to stanje?*

Basil J. Hiley: KM omogoča izračun pravih verjetnosti za dano eksperimentalno situacijo, vendar mislim, da potrebujemo od znanosti več kot le napovedi. Na tem področju so težave s KM. Nisem edini, ki to verjame. Murray-Gell Mann je rekel, da vsi vemo, kako računati, kako uporabljati KM, vendar nihče med nami v resnici ne razume, kaj tiči za kvantnim formalizmom, kaj nam pravi o naravi.

Na to pa je treba na neki način odgovoriti.

2 *V zadnjih letih je prišlo do oživitve idej profesorja Bohma in vas, kajne? Primeri so Hollandova knjiga in mnoge druge, vaša knjiga Nedeljeni univerzum, mnogi članki, npr. v New Scientistu (27. feb. 1993), Scientific Americanu (maj 1994) idr. Kje so vzroki za to?*

B. J. H.: Najprej, mislim, da so k temu prispevala kolektivna dela, narejena na osnovi te alternativne interpretacije KM, ki se imenuje de Broglie-Bohmova interpretacija, ali kot bi jaz imenoval, ontološka interpretacija. Obstaja velika nelagodnost zaradi kvantne fizike v splošnem. Nekateri poskusi dosegajo raven, ko lahko opazujemo vedenje posameznih kvantov ali posameznih delcev ipd. Drugič, narejeno je bilo temeljito preverjanje Bellove neenačbe¹ in izvedeni so bili mnogi poskusi, ki so izhajali iz tega. Ti so pokazali, da ima KM nekatere nelokalne značilnosti. To je vzbudilo veliko zanimanja. Imamo tudi krizo pri poskusih, da bi kvantizirali gravitacijo. Tukaj je nekaj fundamentalnih problemov in tako smo bolj ali manj prisiljeni priznati, da ne razumemo KM povsem. Morebiti je KM omejena in zato ne moremo združiti gravitacije s KM. V splošni

teoriji relativnosti imamo npr. težko razločljivo vprašanje časa. Torej moramo znova predelati osnove. Mislim, da so knjige Petra Hollanda ter Davida Bohma in mene predlagale alternativo, ki morda kaže novo pot naprej.

3 *Elektron zapada zveznim transformacijam med svojo valovno in delčno naravo. Kako vi razlagate to dvojnost, poslužujoč se svojih pojmov implikatnega in eksplikatnega reda?*

B. J. H.: Koncept zveznih transformacij med valovno in delčno naravo dojemam kot zelo zmedeno. Nihče pravzaprav ne opazuje valovnih lastnosti. Kar opazujemo, so statistične porazdelitve posameznih kvantnih dogodkov. Ko jih nekdo analizira, *je videti*, kot da bi jih lahko razložili z valovnimi značilnostmi. Vendar pravzaprav nikoli nismo videli valovne narave kvantnega. Rezultati poskusov so diskretni dogodki, ki jih lahko razložimo, če predpostavimo valovno kakovost. Zvezni prehod med valovi in delcem postane zabrisan in ni jasen, gladek.

De Broglie-Bohmova interpretacija je edina interpretacija KM, ki prinaša ontologijo. Če pogledamo stališča Nielsa Bohra in posebej ljudi, ki so analizirali Bohra, dobimo vtis, da nam je Bohr dal najbolj konsistentno interpretacijo KM, vendar je epistemološka interpretacija. Ta izhaja, kot se zatrjuje, iz problema ločitve opazovanega od opazovalnega aparata. John Wheeler mi je pisal, da ontološka interpretacija KM ni možna, vendar smo mi pokazali, da je možna. Zdi se, da je treba tukaj preiti od mehanicizma k neki vrsti organizma ali organicizma. V tem kontekstu lahko še naprej obdržite delce z valovi, ki delujejo na delce. Val ima zdaj novo kvaliteto; je kot informacijsko polje. Vendar je v teoriji relativnosti tudi to stališče težko zagovarjati. Nismo prepričani, ali obstaja stalna struktura elektronov in ali vedno sledijo zveznim traektorijam

(gibalnim potem). Morda je vpleteno kaj globljega. Pristop z valovno funkcijo je bil obdržan, ker je bil sposoben priskrbeti *nekakšno* ontologijo, vendar individualnosti ne bi bilo mogoče vključiti v kartezijansko kategorijo. V tem je protislovje. Zato sva David Bohm in jaz postavila vprašanje alternativnih kategorij za KM. V tem kontekstu je Bohm imel idejo implikatnega in eksplikatnega reda. Potlej delec pojmuje kot serijo razvijanj (*unfoldements*, op. prev.) iz globlje strukture, ki jo imenujemo hologibanje (*holomovement*, op. prev.).

4 *Po vaši interpretaciji ima delec hkrati dobro definirano pozicijo in gibalno količino, ki pa sta nam nedoločljivi. V kakšnem smislu bi lahko ta trditev bila negacija Heisenbergovega načela nedoločenosti?*

B. J. H.: Nekateri gotovo razumejo to trditev kot zanikanje načela nedoločenosti. In se zelo sprašujejo ob tem. V nerelativistični fiziki predpostavljamo obstoj delcev in da imajo pozicije in gibalne količine, ki pa so nam neznanе. Da bi določili njihove pozicije in gibalne količine, moramo postaviti na prežo dele merilnega aparata. Imamo curek vstopajočih delcev in moramo določiti pozicijo enega. En način, da to izvedemo, je, da postavimo steno z režo (luknjico) pred curek. Potem pride do nenadzorljivega prenosa gibalne količine med režo in delcem, ki prileti skozi režo, tako da gibalna količina pred meritvijo ni enaka gibalni količini po meritvi. Zares moramo sodelovati pri procesu merjenja in neizbežno preoblikujemo proces, ki ga preiskujemo. Mi in naše merilne naprave igrajo dejavno vlogo v kvantnih procesih. Skozi to dejstvo prihaja načelo nedoločenosti nazaj v ontološko interpretacijo. Torej, ne gre za negacijo načela nedoločenosti, temveč za razlago, kako do načela nedoločenosti pride.

4b *Moramo torej ločevati epistemološki vidik načela nedoločenosti in njegov ontološki vidik?*

B. J. H.: Da. Sam pravzaprav gledam na to na dveh ravneh: Imamo raven dejanskih entitet. John Bell jih je imenoval "beables" (dobesedni prevod bi bil nekako: "bitki" ali "bitnosti", op. prev.). Te tvorijo raven, na kateri rečemo, da so stvari takšne, kot dejansko SO. Potem imamo drugo raven, ki jo imenujemo raven opaz-

ljivk – epistemološka raven. Nižja tej ravni je ontološka raven. Torej ne trdimo, da je običajna interpretacija KM napačna. Običajna interpretacija KM je omejena na raven opazljivk (nekih opazovanih količin) in dodaja, da ni ničesar nižje od njih. Mi pa pravimo, da lahko razložimo pojave z globljo nižjeležečo ontologijo. (Lahko bi rekli realnostjo, vendar je treba biti zelo pazljiv pri uporabi te besede!)

5 *Kaj so tako imenovane "skrite spremenljivke" in kakšno vlogo imajo? Bi podali primere? Med našo diskusijo v Londonu ste dejali, da ne marate pojma "skrite spremenljivke". Kakšen drug pojem predlagate?*

B. J. H.: Res se počutim zelo nelagodno ob pojmu "skrite spremenljivke", iz dveh razlogov. Prvič, pojem je skoval, mislim, von Neumann v svoji knjigi *Matematične osnove kvantne mehanike*. Zgradil je dokaz, ki pravi, da če bi obstajali dodatni parametri (če bi bila nižjeležeča ontologija), tedaj KM ne bi bilo mogoče izpeljati z njihovo pomočjo. Ne bi dobili ujemanja s poskusi, če bi vpeljali te parametre. Postali so znani kot "skrite spremenljivke" in ta pojem je samodejno povezan z von Neumannovim izrekom. Danes vemo, da je von Neumannov izrek napačen; ne zato, ker je karkoli v dokazu napačno, temveč zaradi predpostavk, ki jih je postavil. Govoril je le o zelo omejeni vrsti dodatnih parametrov. Drugič, v ontološki interpretaciji ni nobenih dodatnih parametrov, imamo le pozicijo in gibalno količino. Zato, če uporabljamo pojem "skrite spremenljivke", bi kdo mislil, da obstaja neka dodatna struktura, ki jo je treba upoštevati. Pa je ni. Vzrok, zakaj jih je David Bohm v svojem članku imenoval "skrite", je v tem, da so skrite v smislu hkratne nedoločljivosti pozicije in gibalne količine za nas. Namreč, ne moremo jih opazovati skupaj.

Da bi jih opazovali, moramo spremeniti stanje, sodelovati.

Raje uporabljam bolj nevtralno besedo "beables" ("bitnosti"), ki jo je skoval John S. Bell. Tukaj imamo nov položaj. Prihaja od ontologije, ki deluje. Ne dodaja nobenih novih parametrov. Torej, če le imenujemo pozicijo, gibalno količino, vrtilno količino "bitnosti", tedaj ne potrebujemo nobenih eksotičnih novih vrst parametrov.

5b *Ali bi potemtakem razložili, kaj so "bitnosti" ("beables")?*

B. J. H.: "Bitnosti" so zgolj tiste lastnosti, ki jih delec dejansko ima neodvisno od naših meritev.

5c *Torej, vključno s pozicijo in gibalno količino, vendar brez opazovalca. To bi bila intrinzična (prava, dejanska, apriorna) gibalna količina?*

B. J. H.: Da, nekaj intrinzičnega v delcu, ki lahko ima te lastnosti – to je "bitje" (*being*, op. prev.). Od tod prihaja beseda – iz "biti" (*to be*, op. prev.). To je, kar je. Kar vidimo, so pojavi, in razložiti moramo te pojave na osnovi tega, kar *je*. Zato se intrinzične lastnosti, ki jih pripisujemo delcem, imenujejo "bitnosti".

5d *Torej so bitnosti neke značilnosti na tej ontološki ravni, ne epistemološki.*

B. J. H.: Da, točno. To so spremenljivke, ki jih potrebujemo, da naredimo ontologijo kot koherentno celoto.

5e *Ali se pripisujejo delcem ali poljem?*

B. J. H.: Obojim.

6 *Pravite, da so "skrite spremenljivke" ali recimo raje "bitnosti" nelokalne? Kaj to pomeni?*

B. J. H.: Vzemimo preprost primer, ko imamo dva delca. Tedaj imamo za bitnosti poziciji in gibalni količini obeh delcev. To so parametri, povezani z lokalnim delcem. Vendar ni mogoče razložiti rezultatov poskusov brez vpeljave zveze ali neke vrste interakcije med dvema delcema. Če je KM strogo pravilna, potem je ta zveza *takojšna*. V ontološki interpretaciji gre na tej ravni za takojšno zvezo na daljavo. To je nelokalna narava. Torej ne gre za to, da so parametri nelokalni. Gre za sklopitev² med njimi. Ta je takojšna in zato nelokalna. Torej imamo nelokalne *teorije* "skritih spremenljivk".

6b *Pri tem mi ni jasno naslednje: Pravite, da so "skrite spremenljivke" brez interakcijskih*

zakasnitev nelokalno povezane. To zveni, da so same lahko tudi lokalne.

B. J. H.: Da, to je zelo zanimivo vprašanje. V Bohmovi ontološki interpretaciji vzamemo predpostavko, da so delci središča aktivnosti v hologibanju in da so ta središča aktivnosti na različnih pozicijah v prostoru.

V ontološki interpretaciji imamo delec in valovanje. Valovanje ni nekaj, kar bi bilo neodvisno od delca. To sta le dva vidika istega procesa. Torej imate prav, ko sprašujete, ali ju je res mogoče ločevati. Vzrok, zakaj gremo k implikatnemu redu³, je v tem, da gledano strogo na ontološki ravni ne moreta biti ločena, na višji ravni pa ju lahko vidimo ločeno. Torej, kot da sta skupaj, pa vendar nekako prostorsko ločena. Zelo težko je najti besede, ki bi to opisale na tem nivoju, razen če gremo globlje v implikatni red. Morda so kategorije, ki jih še vedno uporabljamo, neustrezne...

7 *Dejali ste tudi, da nimate radi pojma "subkvantni medij". Razumem, da je delitev na nižje in višje ravni umetna, vendar potrebujemo neke koncepte zavoljo analize. Kako bi vi rešili to težavo?*

B. J. H.: "Subkvantni medij" je bil način govora Louisa de Broglia in Jeana-Pierra Vigierra (ta misli, da je ta medij dejansko realnost). Tukaj se spominjam zgodnjih razprav o vlogi etra pri elektromagnetnih pojavih⁴. Sklep je bil, da ne potrebujemo etra – vakuum zado-
stuje. Dejansko je Einstein rekel, da nismo nameravali razložiti etra z mehanskimi lastnostmi snovi. Sedaj pa ljudje, pozabljajoč Einsteinove opombe, želijo vpeljati *mehanistični* subkvantni medij; radi bi obdržali kartezijanske kategorije, kar pa je napačna smer.

V kvantni teoriji polja imamo koncept vakuuma. Navadno bi ljudje dejali: Vakuum pomeni, da ni ničesar tam. Potem pa najdete pojme kot "neistovetna vakuumska stanja", vakuum fluktuirata itd. Kaj pomeni imeti neistovetni nič? Ali je nič ali pa je nekaj. Tako pride ideja, da vakuum pravzaprav ni prazen. Morda je "poln". To poznamo kot polarizacije vakuuma, kjer se ustvarjajo virtualni pari pozitron-elektron iz vakuuma.

Kaže, da vakuumsko stanje ni prazno, temveč je medij neke vrste. Einstein je rekel:

“Nisem izganjal 'kvantnega etra', marveč odklanjam, da bi imel mehanske lastnosti.” Če odstranimo mehansko naravo, potem ne vidim škode v ponovni vpeljavi pojma subkvantnega medija. Zares verjamem, da je neki globlji nižjeležeči proces, ki ga nismo še začeli razumevati.

7b *Ta nižjeležeči proces imenujete hologibanje?*

B. J. H.: Da, to bi se lahko razumelo kot subkvantni medij, če hočete. Jaz le ne maram besede “medij” zaradi njenega mehanističnega prizvoka. Obstaja nekaj, vendar se odvija tako hitro, da ne moremo diskriminirati, ne moremo še pobrati ven nobenih detajlnih oblik. Te invariance (stalnice) se razkrajajo daleč prehitro, da bi jih naše merilne naprave ulovile. To hitro aktivnost imenujemo hologibanje.

8 *V svoji interpretaciji vzamete procese (ne kakih elementarnih delcev) za osnovne. Vendar bi nekateri ljudje dejali, da so procesi sestavljeni neelementarni pojavi, ki izhajajo iz neravnovesja med osnovnejšimi elementi, kajne?*

B. J. H.: Da, ampak to pomeni potem iti nazaj k redukcionistični filozofiji. Mislim, da nam nelokalnost v KM pravi, da moramo opustiti redukcionizem. Ideja holističnega pristopa ne prihaja le iz ontološke interpretacije Davida Bohma. Če pazljivo berete Nielsa Bohra, potem najdete pojme kot “celovitost eksperimentalnih pogojev”, “celovitost pojavov”, kar implicira, da ne morete analizirati stvari. Niels Bohr je imel prav pri tej točki. Ta holistična narava je v ontološki interpretaciji razvidna skozi nelokalnost.

V kvantnih procesih je celovitost, ki je ne moremo razložiti. Zdi se, da je protislovje, da so delci skupaj in hkrati narazen v prostoru. Torej, če imamo stanje, ki zahteva neko vrsto holističnega opisa, tedaj moramo začeti z neko vrsto osnovnih elementov, ki jih ne moremo deliti naprej. Namreč, če jih bomo delili naprej, rekoč, procesi so sestavljeni iz podprocesov, ki so nadalje sestavljeni iz podpodprocesov itd., potem gremo spet po redukcionistični poti. Ni mogoče analizirati osnovnih procesov s čimerkoli globljim, ne da bi jih radikalno spremenili. Zato je Niels Bohr rekel, da ni ostre ločitve med opazovalcem ali opazovalno napravo in opazovanim. Če hočemo interagirati

z njim, da bi dobili več informacij o njem, spremenimo vse eksperimentalne okoliščine in zato spremenimo pojav sam. Torej moramo nehati s poskusi redukcionistične razlage kvantnih procesov.

8b *Tukaj me moti, da poudarjate holistično naravo hologibanja, hkrati pa je hologibanje pojem, ki nadomešča vakuum. Zdi se, da kar je bilo prej popolnoma prazno, je sedaj napolnjeno z nečim. Ali smo mi odgovorni za to – za zlom simetrije vakuuma – pri merjenju, pa tudi konceptualno?*

B. J. H.: To je zelo globoko vprašanje: če smo v holistični naravi, ali lahko imamo delne vidike, kako razstavimo to celoto v stanje, kjer lahko sploh govorimo o njej. Da bi obravnavali to v okviru pojma implikatnega reda, je David Bohm vpeljal idejo eksplikatnega reda. Znotraj implikatnega reda je vselej mogoče najti posebne vrste eksplikatnih redov, ki odražajo razne vidike hologibanja. Tedaj ni več mogoče odraziti “vsega”.

Opazovalec postane en “pol” in proces drugi “pol”, vendar je to le približek; v resnici sta še vedno dela istega celovitega procesa.

9 *Kaj je vloga algeber pri matematičnem formaliziranju pojma implikatni red?*

B. J. H.: Kot teoretični fizik se počutim zelo nesrečno ob splošnih konceptih, razen če najdem kake matematične strukture, s pomočjo katerih lahko obdelujem te koncepte. Ko smo raziskovali, kako najti matematiko za zvezo implikatni-eksplikatni red, sem bil pred mnogimi leti opozorjen na Hamiltonov članek z naslovom “Algebra kot čisti čas”. Med branjem tega članka se mi je zdelo, da so algebrski elementi tisti, s katerimi lahko opišemo procese. Grassman je imel podoben pristop. Rekel je: matematika se tiče misli. V matematični strukturi lahko nosimo *obliko* misli, ne njene *vsebine*. Ko govorimo o mislih, govorimo o postajanju (*becoming*, op. prev.), ne o bitju (*being*, op. prev.). Kako nastane nova misel: ali je neodvisna od prejšnje misli ali vsebuje sled prejšnje misli? Ali ima stara misel potencialnost nove misli? Ta proces med staro in novo mislijo je zvezen in ne morete delati poddelitve. Grassman je začel razvijati mate-

matiko, ki uporablja dvotočkovne entitete. Te raziskave so končno vodile v to, kar sedaj imenujemo Grassmanove algebre. V Cliffordovih rokah je algebra postala povezana z aktivnimi gibanji – rotacije, translacije in tako naprej. Algebra ujema bistvo gibanja in, ko gledamo različne vidike algebre, morebiti opisujemo *procese* prej kot stvari, potujoče v prostoru in času. KM se lahko popolnoma postavi v algebrsko obliko. To je Heisenbergov matrični pristop. Zato se zanimam za algebre in izgleda zelo obetavno.

10 *Pravite, da valovna funkcija ni funkcija stanja. Zakaj ne?*

B. J. H.: Vse težave z interpretacijo KM izhajajo iz odnosa, ki ga imajo ljudje do valovne funkcije. Če jo smatramo kot stanje nečesa, imamo vse paradokse – paradoks “Schroedingerjeve mačke”⁵, kolaps valovne funkcije itd. Če pogledam ontološko, bi rekel, da je psi res nekaj, kar lahko pripisemo objektu, ki ga opazujemo. Ne opiše pa objekta popolnoma – ni najpopolnejši opis stanja, kolikor ga lahko najdemo.

Presenetilo me je, da Niels Bohr v nobenem od svojih del nikoli ne omenja problema merjenja. Če jih pazljivo berete, ugotovite, da pravi, da psi ni funkcija stanja, je le del algoritma, iz katerega lahko izračunate verjetnosti izidov danih poskusov. Zdaj vidite, zakaj ni hotel povezati valovne funkcije s stanjem sistema. Zato, ker je dejal, da ni mogoče ločiti opazovanega sistema od opazovalca. Kaj pomeni pripisati oznako nečemu, česar ne morete deliti od drugega? Če tedaj rečete, da je to le del algoritma, tedaj problema kolapsa ni, ker ni funkcije stanja.

Zato sem prejle rekel, da ima Niels Bohr najbolj konsistentno interpretacijo KM. Vendar so z Bohrom problemi, ko predpostavi, da klasični svet obstaja. V modernih kozmoloških teorijah, po katerih je bil svet ustvarjen v kvantnem dogodku, ni klasičnega sveta. Zato je potrebno ponovno preverjanje, kaj KM zares pomeni.

V ontološki interpretaciji Davida Bohma ima psi drugi pomen. Smatra se, da je *realno* polje ali dve sklopljeni realni polji. V tem primeru vsi kvantni paradoksi izginejo! Ne dobimo t.i. problema merjenja, ne dobimo “paradoksa Schroedingerjeve mačke” itd. Vsaka od

teh treh interpretacij ima svoj nabor problemov. Katera je pravilna? Ali je vsaj ena med njimi pravilna? Vse tri so na neki način neustrezne in morali jih bomo preseči. Nismo še našli pravih kategorij, v katerih bi razumeli kvantne pojave, in zato moramo iskati nove. En predlog je implikatni red.

11 *Kaj je delec po vašem mnenju?*

B. J. H.: Na kateri ravni?

11b *Bi primerjali ontološko in epistemološko raven, s poudarkom na ontološki, ker je epistemološka bolj poznana?*

B. J. H.: V Bohmovi ontološki interpretaciji, ki je bila dobro dodelana, je predpostavljeno, da ima delec neko središče, neko jedro. Obstaja torej neki lokalni center tega celostnega procesa, ki ga opišemo s poljem in delcem.

Uporabljač implikatni red, bi si lahko predstavljali delec kot neko zunanjo manifestacijo nekega celovitega procesa razvijanja-zavijanja (*unfolding-enfolding process*, op. prev.). Delci bi se pojavljali le kot “rahlo žuborenje na površini vode”. Mi vidimo le površino.

Vi ste enkrat dejali, da vidimo le “vrh ledene gore”. V resnici pa imamo ogromno strukturo spodaj. To “žuborenje” predstavlja delce v hologibanju. Ni bilo dalje analizirano. Delci so nekakšne kvazistabilne semiautonome značilnosti tega procesa v ozadju.

12 *Kaj vam pomeni pojem “polje”? Kakšna je zveza med poljem in delcem?*

B. J. H.: Konvencionalni fizik bi rekel, da se lahko iznebimo delcev – saj je vendar vse grajeno s kvantnimi polji. Mene pa skrbi, da je prav to povzročilo toliko težav v splošni relativnosti, ko jo želimo kvantizirati. Za opis polja potrebujemo prostorsko-časovno mnogoterost in potrebujemo jo klasično. Splošna relativnost kaže globoko zvezo z gravitacijskim poljem in prostorsko-časovno mnogoterostjo. Če je gravitacijsko polje kvantizirano, tedaj polje fluktuirata, zato tudi prostor-čas fluktuirata. Kakšen je pomen polja, če sama struktura, v katero postavimo polje, fluktuirata, se trga? Pojem polja izgine v tem kontekstu. Zato tudi teorija polja ni dovolj in moramo iti k procesom, ne k procesom v

prostoru-času, temveč k procesom, iz katerih prostor-čas izhaja.

13 *Kaže, da je delec, denimo elektron, zelo kompleksna struktura. V kakšnem smislu? Notranje kot kompleksni sistem (ali "konfiguracija") "skritih spremenljivk" ali "bitnosti" (beables, op. prev.)? In zunanje kot element, ki je vpleten v kompleksno kolektivno vedenje polja kot celote, ter je tako sodoločen s sistemskim okoljem?*

B. J. H.: Večina fizikov jemlje elektron kot točkasti delec. V poskusih, ki so bili narejeni, da bi našli polmer elektrona, predpostavijo, da ima notranjo strukturo, ki jo opišejo z oblikovnim faktorjem (*form factor*, op. prev.). Naredijo sipalni eksperiment in ugotovijo, kakšen je oblikovni faktor. Ne najdejo nobene strukture. Torej, če ima elektron polmer, je manjši od $10e^{-15}$ cm. Naravni sklep je, da je točkast.

Ampak zdi se zelo težavno razumeti, kako lahko točka procesira informacijo lastnega polja, ki prihaja nazaj iz okolja. Zato v ontološki interpretaciji postuliramo, da bi lahko bila neka struktura med $10e^{-15}$ cm in $10e^{-33}$ cm, ki je Planckova dolžina.

Ljudje sklepajo, da pri njej propade prostor-čas (jaz mislim, da se to zgodi že prej). Več velikostnih redov je med današnjimi eksperimentalnimi omejitvami in Planckovo dolžino, torej je dovolj prostora za globljo prostorsko strukturo. Vendar potem gremo v implikatni red, kjer se elektron obravnava kot neka vrsta sežemanja energije v skupek, ki se nato spet raztaplja, se spet zbere skupaj in tako naprej. To pa se ne dogaja v prostoru-času. Imamo lahko strukturo v elektronu, ne da bi bila v prostoru-času.

Vendar je vprašanje, kaj ta struktura je, prepuščeno prihodnjim raziskavam.

13b *V vprašanju sem omenil še drugo možnost, da so lastnosti elektrona podane z njegovo vlogo v celotnem sistemu...*

B. J. H.: Mislim, da je to res. Delec je veliko bolj kompleksna struktura, ki vključuje tako okolje kot tudi sebe. Korelacija med dvema vidikoma je tisto, kar je pomembno.

14 *Kako vidite "bootstrap teorijo"?*

B. J. H.: To je ideja Jeffreyja Chewa, ki je na neki način povezana z zadnjim vprašanjem, da vsaka stvar determinira vsako drugo. Če imamo holistično situacijo in ekspliciramo del le-te, tedaj drugi deli postanejo implicitni, vendar potem lahko eksplicirate drug vidik... Je nekakšno "bootstrapiranje" v tem⁶.

Chewova ideja je bila, da je vsak delec sestavljen iz vseh drugih delcev. Ni osnovnih delcev. To je v splošnih pojmih ista ideja kot naša, v posamičnem pa je "bootstrap teorija" fizike osnovnih delcev le postavila dvom, ali sploh imamo nabor osnovnih delcev. To ni ustrezno vprašanje za implicitni red, ker ta se v bistvu tiče *procesov*. Invariance v tem procesu so delci. Delci⁷ niso sestavljeni iz drugih delcev, ampak so invariantne oblike hologibanja. Torej niso zgrajeni drug iz drugega, ampak so vidiki tega splošnega procesa. Je nekaj sorodnosti, pa tudi nekaj razlik z "bootstrap teorijo".

15 *Kvantni potencial je odvisen od kvantnega stanja celotnega sistema na način, ki ne more biti definiran preprosto kot delci plus interakcije med delci. Odvisen je od mnogodelčne valovne funkcije (many-body wavefunction, op. prev.), ki se razvija v skladu s Schroedingerjevo enačbo. Kako je kvantni potencial odvisen od celotnega mnogodelčnega sistema?*

B. J. H.: Če predpostavimo subkvantni medij (kljub težavam, o katerih sva govorila prej), potem lahko pošiljamo nelokalne interakcije skozi subkvantni medij. Lahko rečemo, da kadarkoli je kakšen delec ali skupina delcev na določenem mestu v prostoru-času, tedaj je neka motnja tega medija odgovorna za koordiniranje gibanj delcev, ki so vključeni v mnogodelčni valovni funkciji. S trditvijo, da ne moremo imeti vnaprej predpisane valovne funkcije, pa menimo, da lahko imamo drug nabor delcev z drugo neproduktno valovno funkcijo v istem območju prostora-časa kot prvi nabor delcev, in vendar se nabora delcev povsem različno vedeta. Ni mogoče najti subkvantnega medija, ki bi povzročil učinek, da bi se oba nabora delcev vedla na različnih način. Na istem mestu v prostoru-času se v resnici skupina delcev obnaša na povsem različnih način od drugih naborov delcev. Zato ne moremo imeti polja, ki korelira delce, kot

predpisano funkcijo pozicije... Ker sta na istem mestu, vendar se vedeta različno na teh mestih v prostoru.

Kvantni potencial se izkaže za nelokalnega, zato ker je valovna funkcija nelokalna. Valovna funkcija je funkcija delcev na mestu ena, mestu dve, mestu tri itd. ob istem času. Kvantni potencial se lahko izračuna iz tega, zato mora tudi kvantni potencial biti na mestih ena, dve, tri itd. ob istem času! Ta konkretni opis ga razkrije za nelokalnega, takojšnjega. V globlji teoriji kvantni potencial izhaja kot pojav iz globljih ravni – implikatnega reda in hologibanja.

16 *Trdite, da je kvantni potencial informacijski potencial. Kakšna je razlika med silo (ali interakcijo) in informacijo?*

B. J. H.: V klasični fiziki je amplituda polja, ki povzroča potencial, neposredno povezana z jakostjo sile. Če so med plavanjem v morju valovi zelo majhni, občutimo zelo majhen učinek. Če pa imajo valovi zelo velike amplitude, občutimo zelo velik učinek. Tako amplituda valov določa, kaj se bo zgodilo. To je klasično potiskanje in potegovanje.

Na drugi strani je sila, ki jo dobimo s kvantnim potencialom, neodvisna od amplitude polja. To pomeni, da imamo lahko zelo veliko amplitudo in ob tem zelo majhno silo ali pa zelo majhno amplitudo in zelo veliko silo. Majhne amplitude so uporabljane v radijskih signalih, na primer avdiofrekvence nosijo radijski valovi. Zelo majhne signale radijski sprejemnik potem ojači in dobimo običajni zvok. Z radijskimi valovi prenašamo informacijo.

Predlagamo, da elektron obdeluje informacijo na valu z občutljivostjo na stopnjo spremembe stopnje spremembe (drugi odvod) amplitude. Tako ni potrebe po sili, ki bi padala z inverznim kvadratom razdalje (kot velja pri klasičnih silah). To je lahko nosilec nelokalnosti, saj zahteva le zelo majhne amplitude za prenos teh signalov. Predlagamo, da je polje, ki povzroča kvantni potencial, informacijsko polje. To ni informacijsko polje v tistem smislu, v katerem je radijski signal informacija za nas, temveč moramo uvideti dejanski smisel informacije. Informacija dobesedno pomeni formirati od znotraj (*in-formation*, op. prev.). Energija za zvočnik prihaja iz baterije (tukaj še vedno lahko uporabljamo analogijo z radiom)

iz radia samega. V primeru elektrona ta energija prihaja iz elektrona samega tako, da spremeni gibanje in se odziva na informacijo v signalu. Kot nosilca informacij raje uporabljamo kvantni potencial kot klasične potisne sile. Torej ne gre le za različno silo, ampak za skrajno različno kakovost sile. Poudariti je treba, da ta informacija ni Shannonova, ki se uporablja pri komunikacijah, temveč je druge vrste.

16b *Od kod elektron dobi energijo, da se lahko odzove na to informacijo?*

B. J. H.: Energija prihaja od znotraj, lahko pa prihaja tudi iz vakuumu (hologibanja).

Pri stacionarnem stanju se energija ohranja in pride do izmenjave energije med kinetično energijo, klasično potencialno energijo in kvantno potencialno energijo – jemanje ene vrste energije in vračanje v drugi obliki. Vendar vse to prihaja iz notranjosti elektrona samega. V nekem smislu gre za samoorganizacijo. Elektron organizira samega sebe zato, ker je polje, ki je del elektrona, neločljivo od elektrona samega. Predlagamo torej, da je samoorganizacija prisotna na zelo osnovni ravni.

17 *Uvajate tudi drugi pojem – superpotential (ki ga uravnava Schroedingerjeva supervalovna enačba), ki je v takojšnjem (nelokalnem) stiku z vsemi delci. Kaj to pomeni?*

B. J. H.: Moramo naravno razširiti nerelativistično KM v relativistično področje, sicer bi imeli le delno razlago. Izziv je bil opisati fotone na primer. Obstaja velika razlika med načinom, s katerim jih opisuje de Broglie, in načinom, s katerim jih opisuje Bohm. Midva z Bohmom sva ugotovila, da obravnava fotonov kot delcev z nerelativistično KM ne deluje. Zato smo bili v primeru bozonov prisiljeni preiti k teoriji polja. Izkazalo se je, da bi v teoriji polja lahko uporabljali podobno vrsto načel, kot jih uporabljamo v teoriji delcev.

V teoriji delcev imamo polje in valovno funkcijo tega polja; tako imamo valovni funkcional. Ta valovni funkcional je rešitev enačbe, ki je podobna Schroedingerjevi. V nekem smislu je foton stvar ne valovne funkcije polja, temveč polja samega. Tako tukaj dobivamo dve ravni. Diskretna manifestacija elektromagnetnega polja, foton, izhaja iz klasičnega polja, ki ga nadzoruje

ali vodi superpolje. To superpolje zadošča Schroedingerjevi superenačbi in povzroča superkvantni potencial. Tako kvantni potencial nadzoruje polje in fotoni so pravzaprav vidiki tega polja. S tem imamo dvonivojski nadzor fotonov.

18 *Vi bi se radi izognili posebni vlogi opazovalca v kvantni teoriji. Zakaj? Kaj predlagate za nadomestek?*

B. J. H.: Vzrok, zakaj kdo misli, da opazovalec ne bi smel igrati take pomembne vloge, kot so mu jo dale določene interpretacije KM, je v kozmološkem problemu. Zdaj verjame, da je vesolje nastalo v kvantnem dogodku. Če želimo obravnavati evolucijo tega kvantnega dogodka, moramo vedeti, da v tistem času zagotovo ni bilo opazovalcev. Ne moremo uporabljati teorije, ki je odvisna od opazovanj. Opazovalec ne sme priti v opis kvantnih procesov. KM je bila uvedena, da bi razložila stabilnost materije. Če je kvantna teorija odvisna od opazovanj, tedaj je struktura te mize odvisna od opazovalca. To je noro! Zemlja je bila tukaj pred ljudmi, ki so jo opazovali!

Zatorej, zakaj imamo teorijo (ortodokсно KM, op. M. P.), ki je tako odločilno odvisna od opazovalca?

Vprašali ste me, kaj predlagam namesto tega. Kvantni prehodi naj bi bili nekaj, v čemer opazovalec ne bi igral nobene vloge. Ne bi smelo biti nobene potrebe po opazovalcu. Če uporabljamo pojem informacije, imamo nove kvalitete, ki jih imenujemo aktivna informacija, pasivna informacija in neaktivna informacija. Aktivna informacija deluje na delec v določenem času; pasivna informacija ni dostopna delcu v tem trenutku. Vendar bo v poskusu z dvema režama informacija o tem, da je druga reža odprta, končno dosegla delec in bo delovala nanj. Torej informacija postane aktivna v kasnejšem času. Neaktivna informacija, ki se zaradi nekaterih ireverzibilnih procesov⁹ izgubi in delec je ne doseže nikoli več. S konceptom neaktivne informacije lahko dejansko razložimo meritev brez vključitve človeškega opazovalca. V prisotnosti merilne naprave je postala informacija neaktivna in je delec ne more več obdelovati. To je ekvivalentno "kolapsu valovne funkcije" v običajnem pristopu KM. Pri nas valovna funkcija ni kolapsirala; informacija le ni več dostopna delcu.

18b *Kdo odloča o tem, katera informacija bo aktivna in katera neaktivna?*

B. J. H.: Nihče ne odloča. Da bi videli, kaj se zgodi, moramo pogledati enačbe... Poglejmo paradoks "Schroedingerjeve mačke": Foton leti v zaboj, katerega stene ga z verjetnostjo ena polovica prepuščajo skozi ali ga s polovično verjetnostjo ne prepuščajo. Če je prepuščen skozi steno, foton sproži pištolo, ki ustrelji mačko. Če obdelate kvantni potencial za primer, ko je pištola streljala, morate obdelati tudi pozicijo smodnika, sprožilca itd. v strelni poziciji. Če uporabite isto pozicijo za nestrelni primer, dobite rezultat nič. Kvantni potencial objektivno ne deluje zaradi makroskopskih gibanj delcev, ki so vključena v napravi. Tako se izkaže, da je kvantni potencial enak nič. Torej, nihče ne odloči. Je nič in v tem smislu postane neaktiven. Torej sploh nobene človeške intervencije ni.

Obstaja verjetnost povrniti vse z vrnitvijo vseh pozicij vseh vpletenih delcev, vendar če to naredimo, potrebujemo drugo napravo. Zaradi drugega zakona termodinamike entropija narašča, zato ne moremo obrniti vsega. Torej, če imamo ireverzibilen proces, informacija postane neaktivna za vselej.

19 *Obstaja več odgovorov na vprašanja glede "kolapsa valovne funkcije". Ali bi se strinjali, da je to vprašanje nivoja obravnave: globalno ali holistično ni nobenega "kolapsa", lokalno ali "individualno" (po zlomu kvantne celote na ločene dele – opazovalca in opazovanega, na primer) pa imamo "kolaps"?*

B. J. H.: Mislim, da sem v bistvu to obrazložil že prej. Ni kolapsa, ker je informacija še vedno tam, le delcu ni dostopna. Torej, če imate skupino delcev in izvedete merjenje na nekaterih, tedaj merski proces razbije korelacijo, ki je implicitna v valovni funkciji, tako da informacija teh delcev ne more biti sporočena preostanku delcev. Informacija postane neaktivna in zlomi sistem na dva ločena dela.

20 *Zdi se, da sta predlagana dva opisa. V prvem je fizikalni sistem opisan s Schroedingerjevo enačbo in ga potem duševnost (mind, op. prev.) ali zavest "kolapsira". "Kolaps" ni opisan s Schroedingerjevo enačbo. Na globalni*

ravni pa je meritev plus duševnost ali mišljenje ali zavest opisana s Schroedingerjevo enačbo in tukaj nezvezni "kolaps" ni potreben. Ali lahko ti dve ravni sobivata?

B. J. H.: To izhaja iz obravnave von Neumannovega in Wignerjevega pristopa h KM. Z vključitvijo kolapsa predpostavijo, da je valovna funkcija najpopolnejši opis stanja sistema. Von Neumannov argument je bil, da najprej lahko uporabimo Schroedingerjevo enačbo za sistem, nato uporabimo KM za merilni instrument plus sistem, potem za oko plus merilno napravo plus sistem, nato še za optični živec itd. in tako nadaljujemo dalje in dalje v duševnost. Nato mora priznati, da končno obstaja stanje, ki ga oseba zaznava. Torej je to v nekem smislu dualistični pristop. To, kar se zgodi v duševnosti, karkoli že je, se zgodi izven fizike. V tem pristopu bi von Neumann in Wigner rekla, da ne morete analizirati dalje, morate narediti rez. Ne morete analizirati duševnosti. To je nekaj povsem onstran naših izkušenj.

No, to pa se sedaj precej spreminja. Ljudje želijo razumeti duševnost in zavest. Zato niso zadovoljni s sedanjim stanjem KM, ker mislijo, da mora biti duševnost prav tako del kvantnih enačb... Ne mislim, da je KM konsistentna na tej ravni.

21 Ali bi lahko rekli, da "vsí deli univerzuma kolapsirajo valovno funkcijo vseh drugih delov"? (Lahko uporabljamo besedo "kolaps" v vašem smislu?)

B. J. H.: Strinjam se z vami, da je težava, ko začnemo s kvantno kozmologijo in je vse povezano z vsem drugim. Razložiti moramo, kako obstaja klasični svet. Če hočemo razložiti to, moramo obravnavati podcelote. Procesi v teh podcelotah so odgovorni za "kolaps valovne funkcije". Tako v tem primeru vsak del univerzuma v nekem smislu kolapsira valovno funkcijo vsega drugega. V svoji knjigi sva poskušala pokazati, da je možno, da klasični svet izide iz kvantne celote, vendar me detajli še vedno skrbijo.

22 Ali bi primerjali "kolaps valovne funkcije" in rekonstrukcijo tridimenzionalne slike iz holograma¹⁰?

B. J. H.: V kakšnem smislu mislite?

22b Mislim, da je "kolaps valovne funkcije" analogen priklicu slike iz holograma. Ko rekonstruiramo sliko iz holograma, pošljemo referenčni žarek še enkrat skozi hologram in s tem dobimo iz njega ustrezno posamezno sliko. Torej v obeh primerih gre za neko vrsto prehoda iz implikatnega v eksplikatni red – izmed mnogih možnih stanj dobimo eno.

B. J. H.: Pravzaprav me sprašujete precej bolj splošneje: kako eksplikatni red izhaja iz implikatnega reda. Ne mislim, da imam zadovoljiv odgovor na tej ravni. Obstaja veliko različnih eksplikatnih redov. Kako torej odločimo, kateri morajo biti udejanjeni v določenem času? Zdi se, da to zahteva drug proces – proces eksplikacije. To pa je končno povezano z drugim vprašanjem, kako se pojavi klasični svet. Ker namreč potem, ko se klasični svet začne pojavljati, lahko ta svet uporabljamo za eksplikacijo različnih manifestacij hologibanja.

23 Penrose pravi, da gravitacija "kolapsira" valovno funkcijo. Wigner in von Neumann sta govorila, da zavest "kolapsira" valovno funkcijo. Kako bi vi definirali supergravitacijo, supersimetrijo, zavest, in kakšna je zveza ali razlika med temi pojmi, vključno z vakuumom ali raje hologibanjem?

B. J. H.: Oh, to je res veliko vprašanje, za katerega bi lahko porabili ure diskutiranja. Dal bom nekaj namigov. Razložil sem že Wignerjevo in von Neumannovo stališče; poglejmo še Penrosovo. Penrose ima zelo zanimivo idejo, ki izkorišča celo posebno značilnost splošne teorije relativnosti: energija ne more biti lokalizirana. Meni, da je ta nelokalna značilnost splošne relativnosti povezana s kvantno nelokalnostjo. Zato predlaga, naj bo gravitacija tista, ki je odgovorna za kolaps. In če je to res, bi to bilo enkratno, ker bi nam priskrbelo objektivno pot gledanja na kolaps. Toda ta pristop predpostavlja, da je valovna funkcija najpopolnejši opis stanja sistema. To je predpostavka, ki sem jo jaz postavil pod vprašaj.

Supersimetrija je način kombiniranja fermionskih in bozonskih struktur. V njej bi lahko pretvarjali fermione v bozone in bozone v fermione¹¹. To po mojem znanju ne bi bilo

preveč uspešno, ker predpostavlja mnogo različnih delcev, ki niso bili opazovani. Supergravitacija izhaja iz tega, zato ker je privikrat videti, da se gravitoni pojavljajo kot neke reprezentacije teh supersimetričnih grup. Spet je tukaj velika ekstrapolacija in nisem prepričan, ali je to resen predlog na tej stopnji, četudi je zelo zanimiv.

Kako je zavest povezana z vsem tem, je zelo težavno vprašanje. Gotovo je bila zavest vpeljana z Wignerjem, vendar tukaj ni razlage zavesti, ker zavest uporablja za razlago "kolapsa valovne funkcije". Z drugimi besedami, Wigner verjame, da KM potrebuje zavest. Na drugi strani Penrose meni, da zavest potrebuje KM, ker verjame, da je enotnost zavesti lahko zajeta bodisi v holističnem pogledu na naravo bodisi v dejstvu, da obstaja sobivanje vseh od mnogih vej valovne funkcije. Če kdo lahko pripravi gravitacijo, da "kolapsira" eno vejo, potem so te stvari nekako povezane z zavestjo. Pravi, da ni mogoče narediti umetno-inteligenčnega modela zavesti in da je vpleteno nekaj drugega. Uporablja idejo neizračunljivosti. Meni, da je kolaps mesto, kjer lahko prenehamo z izračunljivostjo. Če bi lahko imeli zavest in kolaps povezana skupaj, tedaj bi imeli nekaj, kar ni izračunljivo, in torej nekaj, kar gre onstran močne umetne inteligence. Vendar ni jasno obrazložil, ko sem z njim govoril novembra (1993). Ni razložil, kako gravitacija kolapsira valovno funkcijo, vendar utegne njegova nova knjiga poseči globlje v ta vprašanja.

23b Penrose pravzaprav pravi, da je neka kritična količina nevronov tista, ki povzroči neko vrsto faznega prehoda¹², podobnega "kolapsu valovne funkcije".

B. J. H.: Da, potrebno je dovolj energije za ustvarjenje gravitona...¹³

24 Zakaj je "kolaps valovne funkcije" tako skrivnosten? Ali se mu res lahko izognemo, tudi konceptualno? Če bi rekli, da valovna funkcija "kolapsira" eno lastno stanje in ga tako eksplikativno realizira, hkrati pa so vsa ostala lastna stanja še vedno prisotna implikatno (in tudi potencialno), bi to bilo prav?

B. J. H.: Gotovo lahko to postavite takole. Vendar, še enkrat, tukaj je več različnih ravni.

Če vzamemo ontološko interpretacijo, imamo problem s "kolapsom valovne funkcije". Vzrok, zakaj določena veja ostane aktivna, vse druge pa postanejo pasivne, je podan z začetnimi pogoji. Česar pa v ontološki interpretaciji ne moremo storiti, je, točno nadzorovati začetne pogoje. Tako v odvisnosti od začetnih pogojev, ki jih imamo, lahko vemo, da je npr. "Schroedingerjeva mačka" definitivno mrtva ali živa. Začetni pogoji so v ontološki interpretaciji nenadzorljivi in nepredvidljivi.

25 Ali bi sedaj, prosim, opisali svoj pojem predprostora in kako poskušate izpeljati prostor-čas in materijo iz osnovnega nižjeležečega hologibanja?

B. J. H.: Če uspete kvantizirati gravitacijsko polje, bo fluktuiralo na enak način, kot ima kvantizirano elektromagnetno polje v sebi fluktuacije. Če predpostavimo, da je splošna teorija relativnosti pravi način za obravnavo gravitacije, tedaj vemo, da je metrični tenzor potencial za gravitacijsko polje. Metrični tenzor pove, kakšne so merske lastnosti prostora. Torej, če gravitacijsko polje fluktuiira, tedaj metrični tenzor fluktuiira. Kaj fluktuiirajoče polje pomeni? Ena pot je postaviti veliko različnih prostorov-časov v linearno superpozicijo, vendar to naredi zmedo...

To je pravzaprav vprašanje kategorij. Tukaj se še naprej vzdržujejo kartezijske kategorije. Naš predlog je, da ko začnemo s *procesom* (definitivno ne smemo začeti s prostorom-časom), tedaj bo prostor-čas izšel kot vrsta eksplikativnega reda. Predprostor je ta vidik hologibanja, iz katerega lahko izpeljemo prostor-čas v obliki nekega eksplikativnega reda.

26 Kaj je hologibanje? Ali je nič in hkrati vse? "Nič", ko z njim ne interagiramo eksplikativno; "vse", ko z lomimo simetrijo s tem, da naredimo interakcijo z njim?

B. J. H.: Lahko rečemo tako. Naša ideja je, da "nič" (*nothing*, op. prev.) pomeni, da ni ničesar (*no-thing*, op. prev.). To je povezano z vakuumom. Nam se zdi zelo težavno razumeti različna vakuumska stanja. Spomnite se, da ko je Maxwell govoril o vakuumu, ga je definiral kot nekaj, kar ostane, ko vzamemo ven vse (vse stvari) (*everything*, op. prev.), kar poz-

namo. Torej, ne gre zares za nič (*nothingness*, op. prev.). Če so v njem kake značilnosti, ki jih ni mogoče vzeti ven (to pomeni, da v njem ni nobenih stvari), to še ne pomeni, da tudi v vakuumu ni nobenih procesov. Stvar ali delec je le semiavtonomna kvazistabilna značilnost; ima končni življenjski čas; ni entiteta v sebi. Če ne bi imela končnega življenjskega časa, je ne bi nikoli videli. Vendar to ne pomeni, da ne obstaja. Procesi, gibanja so v vakuumu tako hitri, da moramo zaključiti, da v njem ni stvari, vendar pa je veliko energije in aktivnosti, ki je brez oblik. Ko merite ali interagirate z vakuumom, zlomite simetrijo in stvari ustvarjate v njem.

27 *Ali obstaja več vrst vakuuma ali hologibanja?*

B. J. H.: Da, obstajajo neistovetna vakuum-ska stanja. Bogoljubov je v Rusiji naredil takšne transformacije, ki predstavljajo spremembe iz enega vakuumskega stanja v drugega, in zmožgel jih je uporabiti za razlago pojavov superprevodnosti in superfluidnosti¹⁴. Hologibanje vsebuje vse te različne vakuume.

28 *Kakšna je vloga duševnosti in zavesti v vaši interpretaciji KM?*

B. J. H.: Če vzamete Bohmovo ontološko interpretacijo, potem je možno vključiti duševnost, vendar ne neposredno, kot npr. v von Neumann-Wignerjevem pristopu. Ne prikažemo kvantnih pojavov neposredno, temveč vselej osvetlimo njihove učinke na klasično materijo. Pravimo, da so nekateri deli materije udeleženi in da so kvantne značilnosti bolj subtilne, te subtilne značilnosti pa se kažejo v manifestnem redu. Ko preidemo k možganskim funkcijam in mišljenju, je najboljša pot razlage, če obravnavamo, kaj se zgodi, ko vidimo senco v temi. Takoj je tukaj kemični odziv – adrenalin teče, kri teče hitreje, elektrokemični procesi se dogajajo, postajamo prestrašeni in začnemo se potiti. Če je ta senca prijatelj, se vse to takoj neha. Torej, misli imajo kemično plat, pa tudi subtilno plat. Če hočete, lahko idejo razširimo na vse fizikalne procese in rečemo, da ima vsak proces v naravi svojo manifestno plat in svojo subtilno plat. Lastnosti, podobne duševnim, se vedno izražajo v subtilni plati. V KM

na nižji ravni imamo kvantne procese na subtilni plati; imajo "duševnim podobne" (*mind-like*, op. prev.) lastnosti. Te značilnosti postajajo bolj in bolj izrazite, ko preidemo k materiji možganov. Torej imamo v možganih kemično plat, ki je manifestna plat, in subtilno plat – misli. Misli so torej izražene v subtilni strani. Še vedno se zdi, da gre pri teh dveh plateh za dualizem. Vendar je bila Bohmova ideja, da če pogledamo manifestno stran, vidimo nekaj manifestnih značilnosti in nekaj subtilnih značilnosti. Če pogledamo subtilne značilnosti, opazimo nekaj subtilnejših značilnosti, tako da tiste značilnosti, ki niso tako subtilne, smatramo za manifestne. Imamo celo hierarhijo... Kadarkoli naredimo rez, vselej dobimo manifestni pol in vselej subtilni pol. Nikoli ni dualizma; vedno sta le dve strani in skupaj tvorita enoto, kjer se duševno in materija dejansko združita in postaneta neločljiva – četudi na višji ravni lahko ločimo med manifestno in subtilno platjo. Pač pa je ves ta proces duševnost in Bohm šteje aktivnost za tisto, kar sestavlja zavest. Živimo v vesolju, v katerem so delitve pojavi, ne bistva.

29 *Ali vas smem zdaj vprašati neposredno, kaj je duševnost po vašem mnenju? Kaj je osnovni medij duševnosti?*

B. J. H.: Duševnost ni entiteta zase. Duševnost so razmerja med tistim, kar se lahko manifestira na določeni stopnji, in subtilnimi značilnostmi znotraj tega manifestnega reda...

29b *Kaj je narava teh subtilnih značilnosti, ki so "podobne duševnim"?*

B. J. H.: To so značilnosti, ki delujejo kot informacije. Na primer, če se sprehajate in se pojavi senca, ima to vlogo aktivne informacije opozorila, ki gre v možgane in sproži kemične procese. Nato pride nadaljnja informacija in status prejšnje informacije se spremeni. Lahko postane neaktivna. Tako imamo zvezno spremembo informacije od aktivne k pasivni do neaktivne. Proces je tisto, kar kaže "duševnosti podobno" kakovost ("mind-like quality"). Duševnost je sposobna procesirati to informacijo. Kako jo procesira? Z nevronskimi mrežami ipd.? To je nekaj, kar poskušajo raziskovati ljudje, kot ste vi.

29c *Torej, to vprašanje ostaja, ali ti procesi potekajo na nevronske ravni ali na kvantni ali na obeh ravneh?*

B. J. H.: Načelo kvantnih procesov je tisto, ki je pomembno, ne KM sama. Ne uporabljamo Schroedingerjeve enačbe na vseh ravneh. Raje rečemo, da so na vsaki ravni mehanske značilnosti, ki jih vodijo klasični procesi, in subtilne značilnosti, ki jih vodi neločljivost. Če hočete, je to vrsta kvantnega potenciala, vendar ne nujno kvantni potencial, ki izhaja samo iz Schroedingerjeve enačbe. Lahko izhaja iz veliko subtilnejših procesov. Vendar je bistvo v pogledu v notranjost teh procesov in vprašanju, ali se pojavi celovitost. Nismo še prevedli tega v detaljne odnose s procesi v možganih. Videli smo, kako te značilnosti vzhajajo v KM, moramo pa še videti, kako se pojavljajo v možganih.

30 *Jaz raziskujem analogije med asociativnimi nevronskimi mrežami in kvantno teorijo. Med njima vidim velike podobnosti. Ali mislite, da sta ti dve ravni v neki vrsti fraktalne razmerja?*

B. J. H.: Da, o tem sva z Davidom Bohmom diskutirala, preden je umrl. Vpeljal je (v knjigi skupaj z Davidom Peatom) nov pojem generativnega reda. Implikatni-eksplikatni red sam zase ni zadosten. Vzemimo za primer proces razvijanja (*unfolding*, op. prev.), ki je ponazorjen kot poskus s kapljico črnila, s katerim se prikazuje implikatni red. Pri njem ustvarite strukturo in pokaže se, da se obnovi tudi kasneje¹⁵. Res potrebujemo globlji red, v katerem je možnost ustvarjati nove strukture in nove rede. Evolucija, na primer, ne poteka zgolj slučajno; nekaj ustvarjalnosti je v tem hologibanju. Zato Bohm potrebuje generativni red, za katerega pravi, da ima nekaj skupnega s fraktali kot samopodobnost. Vendar mislim, da moramo iti še globlje od tega. Imamo dve vrsti gibanj: eno linearno, ki je bilo razvitje črnilnih točk, in tudi globlje gibanje, ki ga še nismo povsem obvladali, to je spreminjanje celotnega gibanja in ustvarjanje nove informacije in novih oblik. Kako to naredite z nevronskimi mrežami, ne vem. Nisem še videl, da bi to kdo postavil v obliko generativnega reda. Z njim gremo onstran KM. Govorimo o obliki, ki

lahko nosi vsebino. Ta red prevzema ideje KM, vendar ne uporablja enačb KM. Najti moramo primerne enačbe.

31 *Ali bi bilo primerno identificirati, le z avtorjevo modeliranjem, "skrite spremenljivke" ali "bitnosti" s formalnimi nevroni v modelu nevronske mreže (torej ne s pravimi nevroni kot togimi biološkimi celicami, temveč kot abstraktnimi matematičnimi točkami)?*

B. J. H.: To gotovo je tisto, kar tudi sam poskušam raziskovati – kako matematizirati proces. Imamo že nekaj zasnov, uporabljajoč kombinatorno topologijo, kjer lahko analiziramo strukturo procesa s simpleksi itd. John Shawe-Taylor je dejal, da je struktura, o kateri sem govoril, zelo podobna nevronskim mrežam. Rad bi to raziskal podrobneje, to predstavil v matematični obliki ljudem, ki delajo s teorijo nevronskih mrež, in sodeloval z njimi, da bi videli, ali res lahko združimo ta dva nabora idej.

32 *Kako bi se odzvali na hipotezo, da je specifična zavestna interakcija, ki uporablja znanje o kvantnem sistemu, potrebna za "lokalni kolaps" valovne funkcije? Namreč, v hologramu (in v nevronskih mrežah tudi) sistem rekonstruira ("kolapsira v") lastno stanje (vzorec), če nekdo sproži takšno rekonstrukcijo s tem, da predstavi mreži samo del vzorca. Tako s poznavanjem enega dela vzorca lahko sproži samoorganiziran proces sistema, ki rezultira v rekonstrukcijo celega lastnega stanja ali vzorca. Brez poznavanja dela vzorca bi bila možna samo naključna interakcija in s tem bi bila zelo majhna verjetnost, da bi takšna naključna interakcija vsebovala "delno informacijo", potrebno za "kolaps". Znanje pa zelo dvigne verjetnost za tak dogodek. Kakšen je vaš odziv na to?*

B. J. H.: En vidik, ki manjka v kvantnem sistemu, je ideja aktualizacije. Vzrok za to je, da KM vztraja pri unitarnih transformacijah. Te pa niso nič drugega kot prepisovanje. Nič novega ne prihaja iz tega...

Prigogine je tudi delal na tem, in naše teorije imajo, kot kaže, veliko podobnosti. On je raziskoval vprašanje časa, vprašanje ireverzibilnosti. V implikatnem redu, ki ima ireverzibil-

nost v sebi, imamo možnost izpeljati čas. Imamo možnost usmerjenosti, približevanja enemu atraktorju, določanja evolucije sistema. To bi bilo treba dodati KM, da bi jo pripeljali bližje temu, kar delate na področju nevronske mreže, kjer imate atraktorska območja itd. To manjka v KM ali se zdi, da v KM ni nujno. Prigogine trdi, da bi to lahko rešilo problem kolapsa, če bi gledali na psi kot na najbolj popoln opis kvantnega sistema. Nisem prepričan, če ima v tem prav; tukaj je nekaj velikih težav, je pa zelo zanimivo. Nekaj je treba dodati KM, da dobi energijske vrtače, ki prinašajo stabilnost in možnost razpoznavanja vzorcev v teoriji nevronske mreže. Proces rekonstrukcije ni nujno kvantnomehanski pojav, saj lahko rekonstruiramo hologram preprosto zato, ker so odnosi že implicitno zastopani – vse lokalne relacije, vsi prostorski odnosi in odnosi sosednosti so že notri. Bistvo je najti algoritem, ki bo zapolnil manjkajoče člene teh odnosov. To izhaja iz algeber procesov (ena med njimi je Fourierova analiza). Torej, nisem prepričan, ali bo KM v pomoč ali oviro pri razumevanju teh problemov.

Nisem prepričan, ali je to odgovor na vaše vprašanje. Kaj mislite s slučajno interakcijo?

32b *Če nimamo znanja o delu lastnega stanja (vzorca), tedaj se kolaps ali, analogno, rekonstrukcija vzorca ne bo pojavila. Naključna interakcija je ne bo povzročila. Potrebujemo zelo specifično interakcijo, ki vključuje informacijo.*

B. J. H.: Da, zlahka se da uvideti, zakaj pomaga, če imamo znanje, saj poberemo ven tiste odnose, ki ustrezajo. Od kod prihaja to znanje? Iz spominskih sledi. Vidite, to bi lahko naredili povsem mehanično. Lahko bi imeli celotno bazo podatkov. Vaši lastni vektorji označujejo spomine. Če imate določene lastne vektorje, tedaj se sistem prelije k določeni celoti – kjer imamo celotno informacijo in spomin o prejšnjih izkušnjah. Ne mislim, da je tukaj karkoli ustvarjalnega; je čisto mehanično, razen če sem zgrešil bistvo vašega vprašanja.

Jaz tega, kar sproži kolaps, ne bi imenoval "znanje". Jaz bi to imenoval "spominsko znanje". Znanje je vedeti o čem. Gledamo v knjigo in tam je vse zapisano; to ni dinamično; to ni razumevanje...

32c *Seveda, za znanje potrebujemo spomin...*

B. J. H.: Če govorimo o sodbah, potem je to spet nekaj drugega. Če imamo nekaj, kar nam pove, katero lastno stanje uporabiti, tedaj imamo nekaj, kar presega mehanično...

32d *Da. Tukaj mislim na znanje kot nekaj, kar določi začetne pogoje za proces rekonstrukcije vzorca.*

B. J. H.: Odločiti? Izbrati lastno stanje, ki bo uporabljeno.

32e *Da... No, to je bolj vprašanje kognitivne ravni.*

B. J. H.: Ne mislim, da moreta KM sama in splošna oblika Bohmovih predlogov glede zavesti karkoli pomembnega reči o tem na tej stopnji. Vprašanje je, ali je duševnost povsem mehanska. Če je, potem lahko uporabljate načela klasične mehanike.

32f *Ne, ne verjamem tega (vsaj ne za zavest).*

B. J. H.: Dobro, torej duševnost ni mehanska; holistična je. Zato mora biti neko prevevanje manifestnega vidika in subtilnega vidika. Kaj je to v primeru pojma "znanje", ki ga vi uporabljate, v tem trenutku ni jasno.

32g *Vprašanje je, do katere stopnje so klasični kompleksni sistemi zadostni in na kateri ravni potrebujemo zavest in KM, da sodeluje pri duševnih procesih.*

B. J. H.: To je zelo globoko vprašanje, na katerega moramo odgovoriti. Z drugimi besedami pravite, kar sem že sam prej rekel, da moramo ugotoviti, kateri manifestni vidiki prikazujejo subtilne vidike duševnosti podobnih kakovosti, ki izvedejo odločitve. Ni jasno, ali so za to odgovorni določeni neurotransmiterji, ali je odgovorno dendritsko polje ali neko superpolje ipd.¹⁶ Ali lahko duševnost vpliva na kvantni potencial? Trenutno ne vemo odgovora.

32h *Mislim, da tudi teorija nevronske mreže potrebuje pojme, kot so implikatni in eksplikatni red.*

B. J. H.: Strinjam se. Vprašanje je, kako te splošne ideje, o katerih sem govoril, prevesti v posamezne situacije, v katerih se ukvarjamo z mrežami ipd.

33 *Na koncu posebno vprašanje: Kakšna je vloga transcendentálnih meditativnih in mističnih doživetij v kontekstu vsega intervjuja? Profesor Bohm je razmišljal tudi o tem, kajne? In vi osebno tudi?*

B. J. H.: Ne vem povsem natančno, kaj mislite s transcendentálno meditacijo. Bohm gotovo ni bil človek, ki bi hotel transcedirati..., vendar je zagotovo čutil, da ima človek tudi duhovno stran. Ne bi ga imenoval religioznega človeka, bil pa je zelo tenkočuten, zelo zavesten, vedno je iskal harmonijo, razumevanje, koherenco. V nekem smislu je tudi to neka vrsta duhovnosti. Zelo je bil zavzet z vprašanjem, kako obravnavati celovitost, kako lahko govorimo o njej, kako jo lahko analiziramo in uporabljamo; kako smo lahko ustvarjalni. Potem je začel razvijati ideje, ki imajo določene resonance z vzhodnjaškimi tradicijami, meditacijo, mističnimi izkušnjami. Ne verjamem, da bi jih imenoval mistična doživetja; govoril je o tišini duha, ki bi omogočila implikatnemu redu duševnosti, da bi vzpostavila nove eksplikatne rede ali dopustila generativnim redom, da bi bili ustvarjalni... Poskušal je to narediti v duhu. V tem smislu lahko rečemo, da je bilo to mistično doživetje. Vendar ne mistično doživetje v smislu, v katerem bi veliko ljudi uporabljalo besedo.

33b *Hotel sem vas vprašati, ali je mislil, da je mogoča izkušnja oziroma doživetje celote, o kateri je često govoril, in na kateri ravni nastopa ta celovitost, ki jo je mogoče doživeti v duhu?*

B. J. H.: Gotovo je čutil, da misli neposredno zaznavajo implikatni red. To mi je povedal ob mnogih priložnostih. Nikoli ni trdil, da bi kdaj imel mistična doživetja; zavedal se je tega, ker se je pogosto pritoževal nad šumom misli. Poudariti moram, da je bil David Bohm zelo zaseben. Težko mi je bilo z njim načeti diskusijo take vrste. Če poskušam to izluščiti iz najinih razprav, vem, da dosega mistične ravni ni bila na urniku. Poskušal je razumeti implikatni

red, vendar ker je to zahtevalo presego celo misli, je bilo v tem smislu nekakšno mistično doživetje.

34 *To je odgovor na moje vprašanje...*

Če sklenemo: ali so ostale še kakšne teme, ki v tem intervjuju niso bile obdelane; moramo karkoli dodati ali poudariti?

B. J. H.: Navedenih idej ne predstavljamo kot utrjene teorije. To so prej predlogi na zelo primitivni razvojni stopnji. Vzrok, zakaj potrebujemo eksplikatni red, je ta, da zelo pogosto, bodisi v duševnosti bodisi v KM, lahko prikazemo le delni vidik realnosti.

Vključeni smo, sodelujemo v naravi in to nujno pomeni, da nam ni omogočen pogled na naravo od zunaj, "pogled tretjega očesa" in razumski pregled celote realnosti.

Privzemimo, da v KM pozicija izhaja iz procesa. Lahko ekspliciramo pozicijo, ne moremo pa ničesar reči o gibalni količini, ali pa lahko ekspliciramo gibalno količino, ne da bi lahko karkoli povedali o poziciji. V tem smislu ima načelo nedoločenosti nekaj skupnega z opazovanji, vendar nekaj ontološkega. Zelo smo si domači s takšnimi stvarmi, ki se dogajajo v možganih, saj lahko ustvarimo miselni vzorec in ga ohranimo v zavesti, vendar tedaj ne moremo hkrati obdržati drugega. Prav gotovo v duševnosti ne morete imeti prikazano vse naenkrat. Veliko miselnih vzorcev je medsebojno izključujočih se. Ekspliciramo en miselni vzorec ali ekspliciramo drugega, ne pa vseh hkrati, saj je "oko", ki opazuje duševnost, del duševnosti same.

Pojem implikatnega reda je namenjen temu, da ljudje z njim eksperimentirajo; ni predstavljen kot dokončna oblika, zato potrebuje veliko raziskav in razprav.

*Iz angleškega zvočnega zapisa prevedel
in opombe napisal Mitja Peruš.*

¹ *Bellova neenačba odloča o tem, kdaj so nelokalne interakcije (interakcije na velike dal-*

jave) oziroma korelacije možne, celo tudi takšne, ki se med zelo oddaljenimi mesti zgodijo takoj, brez najmanjše časovne zakasnitve. Z drugimi besedami: pove, na kateri globlji ravni so zelo oddaljene stvari medsebojno neposredno povezane.

² Sklopitev je povezava med npr. delci, ki povzročajo medsebojno odvisnost in interakcije ali tudi npr. poenotenje v lastnostih (frekvenci ipd.).

³ Implikatni red (*implicate order*) je "kvantni svet obstoječega v možnosti". V določenih okoliščinah se iz tega "morja potencialnosti" udejanjajo določene strukture – eksplikatni red (*explicate order*).

⁴ Včasih so se ukvarjali z vprašanjem, ali je za prenos elektromagnetnega valovanja potreben nižjeležeči medij – eter. Danes velja, da etra ni in da se elektromagnetno valovanje širi skozi vakuum. Vendar pa se je danes spremenil pogled na vakuum, saj se ne smatra več za "praznino", in to na neki način obuja staro diskusijo o "etru", vendar na precej globlji ravni.

⁵ Paradoks mačke je opisan v odgovoru 18b. Pištola je uperjena v mačko, sproži pa jo lahko foton, ki se po KM lahko pojavi le z določeno verjetnostjo. Tako je tudi to, ali je mačka mrtva ali živa, določljivo samo z določeno verjetnostjo. Foton pa se po KM lahko nahaja v superponiranim ("mešanem") stanju. Ali je potemtakem lahko tudi mačka hkrati mrtva in živa?! Mi mačko vedno vidimo le mrtvo ali le živo. Ali torej, ko gledamo mačko, "kolapsiramo njeno valovno funkcijo" v eno izmed jasnih lastnih stanj?! Zmeda s hipotetično "Schroedingerjevo mačko" ostaja že desetletja.

⁶ Angl. bootstrap = vezalka, pentlja. "Bootstrapiranje" pomeni prepletanje v smislu, da vse implicitno (Bohm bi rekel implikatno) določa eno in hkrati eno določa vse.

⁷ Mišljeni so delci enakega velikostnega reda oziroma celo iste vrste.

⁸ Če so delci med seboj neodvisni (nekorelirani), se da mnogodelčno valovno funkcijo, ki opisuje sistem več delcev, napisati kot produkt (zmnožek) valovnih funkcij za posamezne delce. Torej neproduktna valovna funkcija pomeni, da sis-

tema več delcev ni mogoče obravnavati zgolj kot skupino posameznih delcev, ampak ima tak sistem še dodatne kolektivne lastnosti.

⁹ Ireverzibilni procesi so taki, ki se ne dajo obrniti. Pri njih entropija narašča, pri reverzibilnih pa ostaja enaka.

¹⁰ Holografija je vrsta tridimenzionalne fotografije, ki se dobi z interferenco dveh žarkov. V hologramu se shranijo medsebojni odnosi (korelacije) med različnimi zornimi koti, fizikalno pa je to zastopano v prepustnosti holograma, ki je sorazmerna s fazno razliko med žarki. Vsak del holograma implicitno (po Bohmu implikatno) nosi celotno vsebino holograma, torej "vsak del zrcali celoto". Hologram je primer implikatnega reda! Ko pa ga znova presvetimo z enim izmed prvotnih žarkov, ki je prvič nosil sliko nekega predmeta, se pojavi ustreznna tridimenzionalna slika, tudi če predmeta zdaj ni več na prvotnem mestu. Takšen priklic ene izmed slik iz holograma, v katerem je "mešanica" več slik, ustreza Bohmovi eksplikaciji (vzpostavitvi eksplikatnega reda iz implikatnega). To je podobno "kolapsu valovne funkcije" in priklicu spominskega vzorca iz nevrnske mreže.

¹¹ Fermioni so delci s polštevilskim spinom, bozoni pa delci s celoštevilskim spinom... Detajle o fiziki delcev naj bralec poišče v poljudni knjigi J. Strnada Iz take so snovi kot sanje. Od atomov do kvarkov, Ljubljana, MK, 1988.

¹² Fazne spremembe so globalni prehodi iz enega (agregatnega) stanja v drugega (npr. vretje vode).

¹³ Tukaj gre za analogijo med dvema procesoma, ki sicer nastopata na velikostno zelo različnih ravneh, vendar je sistemska dinamika zelo podobna. Za rekonstrukcijo nekega vzorca v nevronski mreži je potrebna določena kritična količina ("kritična masa") nevronov, ki potrjujejo oziroma podpirajo ta vzorec. Podobno tudi v Penroseovi teoriji gravitacije (ki jo uprablja tudi za ugibanja o možganskih procesih) o nastanku gravitona (nekakšnega "kondenzata" gravitacijskega polja oziroma energije) potrebujemo določeno količino energije.

¹⁴ Superprevodnost pomeni, da za električne tokove ni nobene upornosti, superfluidnost pa,

da za tokove tekočin ni viskoznosti. Oba izhajata iz koherentnih pojavov (stanj, kjer delci nastopajo korelirano oziroma so ujeti v kolektivno enotno dinamiko).

¹⁵ Zgodí se, da v kako snov zamešamo kapljice črníla in dobimo rahlo počrnjeno homogeno zmes. Če nato mešamo v enaki meri v nasprotno smer, se začetne pege črníla obnovijo. Homogena zmes je primer implikatnega reda – strukture, ki lahko ob povratku začetnih okoliščin rekonstruira takratno stanje – eksplikatni red. Implikatni red je torej struktura, ki potencialno (kot možnost) nosi v sebi tudi mnoge eksplikatne rede. Ti ob pravem povodu ali ustreznih okoliščinah izstopijo iz implikatne polivalentne celote, v kateri se nam zdi, da ni ničesar.

¹⁶ Neurotransmiterji so kemični prenašalci živčnih signalov v sinaptičnih stikih, ki vežejo izrastke dveh nevronov (živčnih celic). Sistem sinaptičnih vezi predstavlja spomin. Dendriti so izrastki nevróna, ki imajo podobno funkcijo seštevánja signalov kot nevrón sam. Ta Hileyjev stavek namiguje na to, da se matematično-informacijski principi obdelovanja in pomnjenja informacij (ki so danes že kar dobro znani) lahko izvajajo na različnih ravneh in v različnih fiziološko-fizikalnih medijih, ni pa jasno, kateri konkretni miselni procesi so kodirani v katerih konkretnih fizikalnih procesih. Kandidati za kognitivno procesiranje so poleg nevrónskih mrež in kvantnih sistemov tudi razne strukture znotraj celic (citoskeleton, posebej mikrotubuli), sistemi samoorganizirajočih se električnih dipolov, razna koherentna stanja (Froelichova) itd. Tem različnim kompleksnim sistemom pa je sistemska dinamika, ki je informacijsko pomembna, precej podobna.



**SUBJEKT MED SISTEMOM
IN SVETOM ŽIVLJENJA**

Sebstvo proti naravi:

Primer Ulikses

Problematika subjekta in kritike subjekta ni tema, ki bi določala delo Maxa Horkheimerja od samega začetka. V njegovem mišljenju se pojavlja šele na prehodu iz 30-ih v 40-a leta, v obdobju, katerega značilnosti so izsilile ločitev od prve koncepcije kritične teorije in izstop iz okvirov marksizma. Od trenutka vstopa v igro pa ta tema odločilno oblikuje tako Horkheimerjevo mišljenje kot tudi identiteto same kritične teorije.

Zagotovo se ni težko strinjati s trditvijo, da v Horkheimerjevem opusu ni zaokroženega glavnega dela, v katerem bi bile sistematično in pregledno podane glavne teze, kategorije, načela itd. Namesto tega so na razpolago številni članki, predavanja, eseji, govori, dnevniški zapisi, aforizmi, intervjuji, fragmenti literarnih poskusov... Nagnjenje k takim oblikam vsekakor izhaja tudi iz dejstva, da se sistemsko mišljenje od samega začetka dojema kot suspektno. Horkheimerjevo življenjsko delo je, kot je zapisal A. Schmidt v njegovem nekrologu, "objektivno krhko (*brüchig*), zaznamovano z borbami in katastrofami stoletja".¹ V vsej tej razpršenosti in nesistematičnosti – pravzaprav zavestni *proti-sistematičnosti* – pa je vendarle mogoče jasno razbrati niz prehodnih tematsko-problemskih rdečih niti in integrirajočih motivov. Najvažnejši motiv in povezujoči element Horkheimerjevega mišljenja od začetka 40-ih naprej je vsekakor že omenjeni *problem subjekta*, oziroma problematiziranje geneze sub-

¹ A. Schmidt, **Zur Idee der Kritischen Theorie**, Carl Hanser Verlag, München, 1974, str. 137.

² "Iz kroga okrog starega Instituta je Horkheimer edini, katerega produktivne dosežke je mogoče vrednotiti samo v kontekstu sodelovanja z drugimi... Zato ostaja Horkheimerjevo življenjsko delo prepleteno z institucionalnim kontekstom." (J. Habermas, **Tri teze o zgodovini delovanja Frankfurtske šole**, *Theoria*, 1-2/1985, str. 5)

³ M. Horkheimer, **Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Institutes für Sozialforschung**, v: **Sozialphilosophische Studien** (Hrsg. von W. Brede), Fischer, Frankfurt am Main, 1981, str. 33-46.

jekta in napor okrog njegovega samokorigiranja ter reševanja skozi radikalno samokritiko.

Seveda vodi pot do kritike subjekta skozi zgodnejše faze Horkheimerjevega miselnega razvoja. Na začetku bomo v najbolj grobih potezah skicirali temeljne značilnosti začetne pozicije kritične teorije in določili glavne razloge za zapuščenje te pozicije konec 30-ih. Več pozornosti bomo posvetili izpostavljanju ključnih tez novega stališča – kritike subjekta, Horkheimer-Adornovo rekonstrukcijo zgodovinske prvobitnosti subjekta pa bomo ilustrirali s komentarjem njune posebej učinkovite in pomensko bogate (re)interpretacije Homerjeve *Odiseje* kot temeljnega besedila celotne zahodne kulture in civilizacije.

OD SOCIALNE FILOZOFIJE DO KRITIKE POLITIČNE EKONOMIJE

Horkheimerjevo miselno pot je mogoče razdeliti na tri glavne faze (če ne upoštevamo tudi prve, "predkritične"). Prva od njih se umešča v obdobje od 1931. do 1937. leta. Na njenem začetku se nahaja definiranje teorije družbe kot socialne filozofije, na njenem koncu pa koncepcija kritične teorije družbe, utemeljena na (poznemu kapitalizmu prilagojeni) kritiki politične ekonomije. To je obdobje, v katerem se je kritična teorija porodila in razvila do jasne in zaokrožene oblike. Kot je znano, je Horkheimer s prevzemom funkcije direktorja frankfurtskega Instituta za družbene raziskave prevzel v krogu teoretikov, zbranih okrog Instituta, poleg institucionalnega tudi kognitivno dominirajoč položaj. Poleg organizacijskih poslov, značilnih za direktorsko funkcijo, je namreč dobil tudi nalogo, naj definira splošno koncepcijo Instituta. Zato se vsi njegovi prispevki, objavljeni v *Časopisu za družbene raziskave*, bolj ali manj neposredno ukvarjajo s preizpraševanjem temeljnih načel in osnovnih epistemološko-metodoloških premis teoretsko-raziskovalne platforme, ki se skriva pod nalepko "kritična teorija družbe". Večina sodelavcev je v njegovih člankih, ki so definirali splošni program in kategorialne okvire, našla argumentacijsko hevrstiko in teoretsko-politično usmeritev. Vendar pa so bili vplivi obojestranski – kakor je Horkheimer oblikoval intelektualno fizionomijo Instituta, tako je tudi skupnost, zbrana okrog Instituta, povratno vplivala nanj in na njegova stališča.²

Začetno definicijo kritične teorije, čeprav še ne s tem imenom, je Horkheimer formuliral na svojem nastopnem predavanju leta 1931³, v katerem je skiciral koncepcijo socialne filozofije, ki naj s pomočjo raziskav posameznih znanosti dospe do pravilne razlage usode ljudi kot članov skupnosti in do spoznanja celotnega družbenega procesa. Vodilno metodično načelo tega pro-

grama je bilo stalno prežemanje in razvijanje filozofske teorije in prakse posameznih znanosti, skrb za *človekovo srečo* – najprej za človeka kot posameznika, seveda pa tudi za človeški rod –, ki je bila jasno definirana že v tem predavanju, pa je ostala trajen programski motiv in normativna podlaga celotnega Horkheimerjevega dela. Ker pa je po drugi strani veljalo, da sreče ni mogoče doseči brez vnašanja uma v svet, je kritična teorija videla svojo glavno nalogo v raziskovanju možnosti in predpostavk za vzpostavljanje umne organizacije družbe.

Zaokroženo in takorekoč klasično formulacijo je kritična teorija tega obdobja dobila v znanem besedilu *Tradicionalna in kritična teorija* (1937). Najkrajše rečeno, kritična teorija je v tem obdobju samo sebe razumela kot materialistično utemeljeno teorijo družbe, ki interpretira materijo po ekonomskem in ne po ontološkem ključu. Sodobni epohi primeren lik materializma pa je prepoznala v “znanosti o fundamentalni družbeni vlogi ekonomskih odnosov”⁴, torej je postala njena metodična hrbtenica Marxov model kritike politične ekonomije, adaptiran na poznokapitalistične razmere in dodatno “polepšan” z uvajanjem psihoanalize. Poleg tega je bila kritična teorija definirana tudi s svojo prav posebno nastrojenostjo, ki je gladko zavrgla webrovski ideal “hladne”, vrednostno nevtralne znanosti in se odlikovala tudi z razkrinkavajočo pristranskostjo, ogorčeno voljo za vzpostavitev umnih razmer itd., itd. – vse to skupaj pa je privedlo tudi do konstrukcije specifičnega pojma interesa, izkustva in subjekta te teorije in do definiranja kritične teorije kot “celovite intelektualne, s praktičnimi nalogami in borbami povezane družbene dejavnosti” (KT I, 180).

⁴ M. Horkheimer, **Kritična teorija**, 1. zvezek, *Stvarnost*, Zagreb, str. 53 (v nadaljevanju: KT, številka zvezka, številka strani).

PREHOD

Kakor hitro pa je prišla do prej omenjene formulacije, je kritična teorija vstopila v obdobje vse bolj bolečega ozaveščanja lastne neprimernosti rastočim zahtevam časa. Kot je znano, je bila druga polovica 30-ih zaznamovana z dramatičnimi dogodki epohalnih razsežnosti: izostanek revolucije na Zahodu (ki bi po kriterijih politekonomske kritike morala biti mogoča), vzpon in stabilizacija nacistične ureditve v takratni Nemčiji, razočaranje nad dogodki v Sovjetski zvezi in porast dvomov v potencialne socializma kot takega, kataklizma druge svetovne vojne z grozo antisemitizma v središču... – vse to je izpostavljalo material, ki ga ni bilo mogoče razumeti s teoretskimi sredstvi, ki so bila na razpolago pravkar skovani kritični teoriji. Med ruvanjem s tem (pre)trdim teoretskim orehom je Horkheimer na prehodu iz 30-ih v 40-a leta napisal vrsto besedil, v katerih zapušča ali se pripravlja zapustiti izvorno marksistično paradigmo kritične teorije.

⁵ Prim.: M. Horkheimer, **Die Juden in Europa** (prva izdaja v: **Studies in Philosophy and Social Science**, vol. VIII, 1939), v: Horkheimer, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Gurland, Marcuse, **Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus**, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1981, str. 33-35; M. Horkheimer, **Autoritärer Staat**, v: **Gesellschaft im Übergang** (Hrsg. von W. Brede), Fischer, Frankfurt am Main, 1981, str. 13-35.

⁶ Prim.: M. Horkheimer, **Društvena funkcija filozofije**, v: *KT II*, 254-270.

⁷ Prim.: M. Horkheimer, **Um i samoodržanje**, *Kulturni radnik* 5/1972, str. 90-119.

⁸ O tej bližini sta izrecno spregovorila tudi oba misleca sama. V skupaj podpisani zabeležki ob novem datiranju **Dialektike** (datirani z aprilom 1969) najdemo tudi stavek: "Nihče od zunaj si ne more brez težav zamisliti, v kolikšni meri sva oba odgovorna za vsak stavek. Velike odlomke sva narekovala skupaj; napetost dveh duhovnih temperamentov, ki sta se povezala v **Dialektiko**, je njen življenjski element." (M. Horkheimer, T. W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung**, Fischer, Frankfurt am Main, 1989, str. IX; v nadaljevanju *DA in številka strani*). V predgovoru k predavanjem iz leta 1944 (**Eclipse**

To obdobje, ki se začne 1937/38. in konča 1942. leta, razumemo kot novo fazo Horkheimerjevega miselnega razvoja (in razvoja kritične teorije) – fazo "prehoda", v kateri dokončno zavrne idejo o primatu metodičnega modela kritike politične ekonomije in dela na pridobivanju teoretskih predpostavk za novo stališče. Nekatera od najpomembnejših spoznanj, ki jih najdemo v tekstih iz obdobja 1938-42, lahko v najbolj grobih potezah zvedemo na naslednje: 1. sfera ekonomije izgublja fundamentalno mesto v celoti človekove socialno-zgodovinske biti⁵; 2. vrača se vera v spoznavno-kritične potenciale filozofije (ki se jih je kritična teorija, ko je opustila idejo o socialni filozofiji in kot prednostno prevzela kritiko politične ekonomije, preveč zlahka odrekla)⁶; 3. odkritja kritične rekonstrukcije geneze zahodnega uma, ki ta um izpeljuje iz procesa samohranitve⁷, resno omaja zaupanje v umnost, značilno za kritično teorijo 30-ih.

SEBSTVO PROTI NARAVI: GENEZA SUBJEKTA

Aktualne socialno-zgodovinske razmere in tegoben epohalni dekor so torej postavljali probleme, ki jih znotraj teoretskih koordinat, določenih z napetostjo med proizvodjalnimi silami in proizvodnimi odnosi, ni bilo mogoče dojeti. Ker se je dozdevalo, da kataklizmični dogodki, ki so konec prve polovice 20. stoletja prizadeli ves zahodni svet, predstavljajo totalni, nepreklicni zlom celotne zahodne kulture in civilizacije, se je pred kritično teorijo kot najpomembnejše seveda postavilo vprašanje o razlogih za takšno stanje stvari. Treba je bilo torej kritično rekonstruirati razvojno logiko in samo naravo te kulôure in civilizacije. Glede na to, da je Horkheimer (pa tudi Adorno, s katerega mišljenjem se je Horkheimerjevo v 40-ih nerazdružno prepletalo⁸) celoto tega dogajanja, oziroma človekovega teoretsko-praktičnega prisvajanja narave, mislil kot *proces razsvetljenstva* – najpreprosteje dojetega kot stalno napredujoče samopostavljanje človeka za gospodarja lastnega sveta – se je rekonstruiranje zgodovine Zahoda pri njiju dogajalo kot preizpraševanje *dialektike razsvetljenstva*. V takšni rabi je pojem razsvetljenstva torej izgubil svoj običajni pomen in zajel ne le vso zahodno (= meščansko) misel (v nekem pismu Löwenthalu Horkheimer pojasnjuje: "Razsvetljenje je tukaj identično z meščansko mislijo, pravzaprav z mislijo nasploh..."⁹), ampak tudi celoten zunajteoretski kontekst te misli – "resnično gibanje meščanske družbe kot celote z vidika njenih idej, utelešenih v osebah in institucijah" (*DA*, 4). Zahodna zgodovina in epoha razsvetljenstva sta postali sinonima.

Temeljni problem, pred katerim sta se znašla Horkheimer in Adorno na začetku 40-ih, se je kazal v podobi *samodestrukcije razsvetljenstva*. Ker sta hkrati mislila, da svobode v družbi in torej tudi svobode vsakega posameznika ni mogoče priboriti brez zares razsvetljenega mišljenja, se nista niti mogla niti hotela odreči razsvetljenstva. Ker pa sta povsem jasno spoznala tudi to, da se že v samem pojmu razsvetljenstva – ne pa šele v konkretnih zgodovinskih oblikah in družbenih ustanovah, v katerih se je utelešal – nahaja klica prav tistega samouničenja, ki se je odigravalo pred njunimi očmi, je naloga kritičnega rekonstruiranja zahodne civilizacije in kulture zadobila obliko naloge *samoosveščanja razsvetljenstva*. To samoosveščanje pa se vrši s pomočjo proučevanja skrbno izbranih, eksemplaričnih kulturnih in miselnih modelov, ki so potegnili na površje tisti temeljni “sklop”, ki se nahaja v samem izviru celotne zahodne civilizacije in kulture – *genezo sebstva*, katerega samokonstituiranje je vse v znaku odločnega *gospodovanja* nad vsem in vsakomer.

Ko sta pojmovno fiksirala to na novo iznajdeno jedro zgodovinskega življenja, sta Horkheimer in Adorno posegla po pojmu, ki v kritični teoriji 30-ih skorajda ni obstajal – po pojmu *subjekta*. Zato je mogoče rekonstrukcijo dialektike razsvetljenstva – katere protislovja in posledice so vse od znamenite istimenske knjige (1942-44) osnovna preokupacija obeh mislecev – imenovati tudi *kritiko subjekta*. Temeljna tema tako definirane teoretskega sklopa postane problem *rojstva subjekta iz samopostavljanja sebstva proti naravi*, glavni akterji svetovno-zgodovinske drame samokonstituiranja subjekta pa so *človek* – kot posameznik in kot vrsta – z ene ter ponižana in poteptana notranja in zunanja narava z druge strani. Rekonstrukcija te drame kaže, da je usoda vsake od obeh “strani” nerazrešljivo prepletena z usodo druge. Vsaka od njiju trpi rušilne posledice odnosov, katerih ustroj se ravna po zakonih vladavine subjekta in univerzalnega zatiranja, ki ga proizvaja ta vladavina: s propadom narave nujno propade tudi posameznik.

Razvijanje teorije in kritike subjekta pa predstavlja pomemben odmik od temeljnih določil izvirnega programa kritične teorije družbe in hkrati odločilen izstop iz marksistične tradicije.¹⁰ Zato imamo obdobje, ki se začena leta 1942, se pravi z začetkom dela na *Dialektiki razsvetljenstva*, za tretjo fazo Horkheimerjeve miselne poti. Ob tem pa vendarle velja omeniti, da z omenjenim pomikom glavne teoretske osi analiza, ki ustreza marksističnemu diskurzu, ni povsem izločena iz igre, ampak je vključena v nov, splošnejši in fundamentalnejši kontekst. Drugače rečeno, kapitalistična oblika dominacije in izkoriščanja se dojema le kot specifična oblika temeljnega odnosa, značilnega za meščansko obdobje zahodne zgodovine: *gospostva, vladavine (Herrschaft)*.¹¹ Zakon o vrednosti tako ni preprosto

of Reason) Horkheimer izjavlja, da je hotel z njimi orisati posamezne aspekte obsesne filozofske teorije, ki se jo je v zadnjih letih vojne trudil razviti skupaj z Adornom: “Težko bi bilo reči, katere misli prihajajo od mene in katere od njega; najina filozofija je ena sama.” (M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften*, Band 6, S. Fischer, Frankfurt am Main, 1991, str. 26). Tudi Adorno v predgovoru k delu *Minima moralia* navaja, da knjiga prča o neprekinjenem notranjem dialogu s Horkheimerjem: “v njej se ne nahaja niti en motiv, ki ne bi prav toliko pripadal Horkheimerju kot tistemu, ki je našel čas za formuliranje.” (T. W. Adorno, *Minima moralia*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, str. 10).

⁹ Pismo Löwenthalu s 23. maja 1942 (navedeno po: M. Jay, *Dialektička imaginacija*, Svjetlost; Globus, Sarajevo; Zagreb, str. 407). V zvezi s tem je umestna tudi Skuhrova pripomba, da je treba *Dialektiko razsvetljenstva* brati kot “fenomenologijo meščanskega duha” (A. Skuhra, *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken*, W. Kolhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1974, str. 64).

¹⁰ S tezo o izstopu se strinja večina interpretov (H. Dubiel, M. Jay, Z. Tar, A. Skuhra, A. Wellmer itd.).

¹¹ Prim: M. Jay, **Dialektička imaginacija**, str. 405; H. Dubiel, **Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, str. 112-113; J. P. Arnason (ki referira o takšnem stališču pri J. Habermasu in A. Honnethu), **Dijalektika prosvjetiteljstva i postfunkcionalistička teorija društva**, *Theoria*, 3-4/1986, str. 153.

¹² Gl. izčrpno razpravo o temi subjekta v: H. Burger, **Subjekt i subjektivnost**, Globus, Zagreb, 1990.

razveljavljen, ampak se samo spremeni njegovo "mestno število" – ne funkcionira več kot edini ali kot glavni, ampak kot *eden od* mnogih integracijskih principov instrumentalnega uma (ob predikacijskem principu matematične znanosti, principu totalitete razrednokapitalističnih oblik gospostva, prisili h konformnosti kulturne industrije itd.).

Omenimo na tem mestu, da je Horkheimer po *Dialektiki razsvetljenstva* nadaljeval z razmišljanjem o dialektiki razsvetljenstva (= kritiki subjekta) s kritiko *instrumentalnega uma*, t.j. z razmišljanjem o aporijah zahodne racionalnosti – se pravi z obratom k problematiki, ki jo je anticipiral že v besedilu o umu in samoohranitvi iz 1942. leta. Proučevanje zgodovinske poti zahodnega uma, ki ga je v omenjenem tekstu že enoznačno razumel kot ukvarjanje s ključnimi aspekti zahodne kulture in civilizacije, pa je dobilo dovolj trdno oporno točko šele s prevzemom stališča, razdelanega v *Dialektiki razsvetljenstva*, kajti šele tam je sam um dovolj prepričljivo vstavljen v resnično zgodovinsko življenje. Ker je interpretiran kot glavno orodje subjekta, ki je jedro celotnega zgodovinskega življenja, se v njegovi zgodovinski poti zrcali tudi tisto bistveno same zgodovine.

POJEM SUBJEKTA

Ko sta Horkheimer in Adorno iskala pojem, s katerim bi fiksirala vzpon sebstva v znaku absolutnega gospodovanja, sta, kot smo že rekli, izbrala pojem subjekta. Ta izbira nikakor ni slučajna – gre za pojem, ki spada med tiste maloštevilne, za katere lahko z vso pravico rečemo, da zavzemajo eno od osrednjih mest v zahodni filozofiji, pa tudi v vsej zahodni tradiciji. Njegovega pomena in teže ni mogoče razbrati iz pomena, ki ga dobiva v vsakdanji pogovorni rabi. V vsakdanjem govoru ta izraz najpogosteje označuje nekaj posamičnega – (človeško) bitje, fizično osebo itd. –, kar je v glavnem dojet kot nasprotje tistemu objektivnemu in občemu. Vsakdanji govor s pojmom subjekta in subjektivnosti v glavnem misli na ozkost pogleda, poljubnost, enostranskost, nepredvidljivost ali celo muhavost.

Seveda pa je pomen pojma v domicilnem filozofskem kontekstu povsem drugačen. Čeprav je šele razmeroma pozno postal eksplicitna tema zahodne filozofije, je na tak ali drugačen način v njej prisoten že več kot dve tisočletji, v tem času pa je uspel prehoditi pot od razmeroma marginalnega (v antiki) do fundamentalnega, osrednjega pojma (v novoveški filozofiji).¹² Ker se tukaj žal ni mogoče spustiti v obširnejšo razpravo o tem problemu, nam preostane poudariti le tiste momente, ki so posebej zanimivi za našo temo. Glede tega je treba posebej izpostaviti Heglovo koncipiranje subjekta ali, še ožje, dejstvo,

da je to koncipiranje razvilo in posebej poudarilo tiste dimenzije subjekta, ki zadevajo občosti in nadindividualnosti. Pri Heglu je namreč vzpostavitev spoznavnega, moralnega ter нравstvenega ali pravnega subjekta pomenila radikalno opuščanje individualne posebnosti. Subjektne forme so konstituirane kot v bistvu nadindividualne in objektivistične, medtem ko se posameznik – čeprav velja za njihovo neovrgljivo izhodišče in prebivališče – v svoji posameznosti kaže le kot nepopolni reprezentant subjekta in subjektivnosti subjekta ter kot material, iz katerega se konstituira subjekt v svoji splošnosti. Pomembnost koncepcije, ki vztraja na nadindividualnosti in občosti, izhaja iz dejstva, da šele ta določila kapacitirajo pojem subjekta za dojemanje karakterja in kompleksnosti vseh tistih raznovrstnih in daljnosežnih možnosti in učinkov, ki jih je ustvaril človek v svojem z vsemi socialnozgodovinskimi protislovji obremenjenem življenju, in ki se nato izmikajo njegovemu zavestnemu vplivu in presegajo njegove (ne le posamične) moči. Na ta način dojeti pojem subjekta ni omejen na posamezno (kot je to večinoma pri njegovi “zdravorazumski”, pogovorni rabi), ampak postane uporaben za teoretske “predmete” na vseh ravneh – od posameznega sebstva, zavesti, zavesti o sebi itd., vse do subjektivnih formacij družbe, kot so razredi, stranke, gibanja, države, družbe, pa tudi človeštvo v celoti. Zato sprejemamo definicijo, po kateri je treba subjekt razumeti kot “zbir človeških zmožnosti in njihovo usklajenost glede na neko intenco”, pri čemer “je lahko ta intenca vsebinsko zelo različna”.¹³ Ta definicija nas po eni strani jasno spominja, da subjekt v končni fazi črpa iz posamičnega, čeprav ga ne moremo zvesti nanj, po drugi strani pa implicira možnost, da se potence, o katerih je govor, čeprav so nedvomno človeške, emancipirajo od namenov lastnih tvorcev in konteksta, v katerem so nastale, ter dobijo najrazličnejše dimenzije in smeri.

¹³ H. Burger, *prav tam*, str. 9-10.

ODISEJ: PROTOTIP SUBJEKTA

Po mnenju Horkheimerja in Adorna v celotnem kulturnem korpusu zahodne civilizacije ni dela, ki bi zgovorneje pričalo o dialektiki razsvetljenstva od Homerjeve *Odiseje*. Kot “prazgodovina subjektivnosti” (DA, 62, 85) predstavlja “temeljno besedilo evropske civilizacije” (DA, 52). O tej dialektiki priča celoten ep, posebej zgoščeno, na način “navdahnjene alegorije”, pa v pripovedki o sirenah (XII. spev).

Odisejevo tavanje od Troje do Itake predstavlja pot skozi mite telesno še povsem šibkega in nesamozavestnega sebstva. Na homerski stopnji je to sebstvo še v toliki meri funkcija tistega neidentičnega, nepovezanih in neartikuliranih mitov, da se

¹⁴ *Insistiranje na moči uma in posebej na lokavosti kot Odisejevi ključni karakteristiki ni omejeno na specialistično literaturo in globinske vpogleda v problematiko. Mirno lahko trdimo, da predstavlja obče mesto v korpusu "obče kulture" zahodnega človeka in kot tako najde mesto tudi v popularnejših prikazih. Tukaj za ilustracijo navajamo le dva naključno izbrana primera. V nekem mitološkem priročniku lahko preberemo naslednjo karakterizacijo Odiseja: "Je lokav in premeten, preživi bolj po zaslugi pameti kot grobe sile, majhen, izredno prepričljiv v dokazovanju, impresiven kot oseba zaradi moči in ostrine intelekta." (M. Senior, **Who's Who in Mythology**, Orbis, London, 1985, str. 162.) V znanem prikazu junačkov antičnih mitov V. Zamarovskega pa lahko preberemo naslednje: "Njegovo junaštvo, smelost, vztrajnost in predvsem lokavost so ustopili v pregovore, ki so živi še danes... Ostal je junak **par excellence** za vse čase..." (V. Zamarovský, **Junaci antičkih mitova**, Školska knjiga, Zagreb, 1985, str. 237, 243.)*

mora nujno naslanjati na njih. Subjekt še ni "v sebi čvrst, identično ustrojen", njegova struktura je še vedno "majava in efemerna" (DA, 54-55, zabeležka 5). Notranja organizacijska forma individualnosti je čas, insistira pa se, da je njegovo doživljanje na tej stopnji še tako slabotno, da ostaja enotnost pustolovščin zunanja in se njihovo sosledje pojavlja le kot sprememba kraja dogajanja. Pustolovščine, ki jih doživlja Odisej, so vse po vrsti preizkušnje, ki se ga trudijo skreniti s poti učvrščevanja njegovega sebstva. Vendar pa je ta pot definirana z enoznačnostjo svojega cilja: s povratkom domov, vrnitvijo na njegovo trdno posest, z eno besedo – s samoohranitvijo. A prav tisto skrenjujoče in zastrašujoče, kar se neprestano pojavlja na njegovi poti in grozi s slabitvijo in raztekanjem fluidnega in negotovega sebstva, daje tisti dragoceni material upor, nasproti kateremu se lahko edino izgradi in utrdi njegova identičnost. Tako postane jasno, da enotnost sebstva ni zgolj nasprotje mnogovrstnosti, ampak se oblikuje šele z zanikanjem te mnogovrstnosti. Drastičneje formulirano, preživi samo tisti, ki se "najpogumneje predaja grožnji smrti in ki z njeno pomočjo postane trden in močan za življenje" (DA, 54).

Organ, s pomočjo katerega sebstvo preživlja vse pustolovščine, je *lokavost*.¹⁴ Pralik odisejevske lokavosti je moment prevare ob vsakem žrtvenem obredu. Vsa človeška žrtvena dejanja namreč, če se izvajajo bolj ali manj zavestno in po planu, varajo tistega, ki so mu namenjena, ker ga pravzaprav podrejajo primatu človeških namenov in ga s tem razrešujejo njegove moči; kalkulacija lastne vloge negira moč, na katero se obrača. Sebstvo je človek, od katerega se več ne pričakuje magična moč nadomeščanja – konstituiranje sebstva prekinja prav tisto "fluktuirajočo zvezo z naravo" (DA, 58), ki se menda ustvari z žrtvovanjem sebstva. Rečemo lahko celo, da "ima celotna demitologizacija obliko neustavljive izkušnje, da je žrtvovanje zaman in odevč" (DA, 61).

Sebstvo nastaja in se krepi z zoperstavljanjem izginjanju v slepi naravi, žrtev pa vedno znova spominja na naravo in kaže na njene zahteve. Kajti sebstvo vedno ostane le del narave, nekaj živega, kar se želi zoperstaviti nečemu živemu. Pozaba žrtve torej predstavlja zanikanje te osnovne, utemeljujoče zveze in je istoznačna z odstranjanjem vseh ovir pri uresničevanju vladavine nad zunajčloveško naravo in drugimi ljudmi. To zanikanje ni nič več in nič manj kot "jedro celotne civilizacijske racionalnosti", ki se kaže kot "postaja kipenja mitske iracionalnosti", kajti "z zanikanjem narave postane moten in neprozoren ne samo *telos* zunanjega obvladovanja narave, ampak tudi *telos* lastnega življenja" (DA, 61). Ko človek izgubi zavest o sebi kot naravi, postanejo nični tudi vsi nameni, zaradi katerih se sploh ohranja pri življenju, ves družbeni napredek, rast

materialnih in duhovnih sil, in, kot zastrujeta Horkheimer in Adorno, celo sama zavest.

Sebstvo temelji na gospostvu človeka nad samim sabo, gospostvu, ki je – čeprav se dogaja v imenu sebstva – vedno tudi virtualno samouničenje, kajti tisto, kar je z njim premagano, potlačeno in uničeno, ni nič drugega kot “tisto živo” (DA, 62), se pravi prav tisto, iz česar izhaja edini zamisljivi smisel samoohranitve. Torej postane tisto, kar sproža mehanizem samoohranitve, na koncu samo žrtev tega mehanizma. Kajti vsa sofisticirana mašinerija moderne industrijske družbe se lahko zvede na “golo naravo, ki sama sebe trga na koščke” (DA, 270). Protiumnost proizvodno najrazvitejše oblike družbe, totalitarnega kapitalizma – katerega premočna tehnika namesto zadovoljevanja človekovih potreb grozi z iztrebitvijo človeštva – predstavlja le najnovejšo izvedbo protiumnosti izvirne situacije – junakovega izogibanja žrtvi; ne le v tem smislu se kaže Odisej kot prototip, pralik meščanskega individuuma.

Zgodovina civilizacije je hkrati tudi zgodovina introverzije žrtve, se pravi zgodovina *odrekanja*. Odisej predstavlja sebstvo, ki se neprestano ovira in (samo)obvladuje (čeprav se zdi, da njegovo odrekanje še nima tistega definitivnega značaja; je prej preložitvev kot trajna odpoved). To podrejanje pa pridobi značaj “objektivnosti” in samostojnosti šele z *umestitvijo v subjekt* in z osvoboditvijo od mitskih vsebin, s čimer postane obči racionalni zakon. To je logika, ki se razvija “v zvezi lažne družbe” (DA, 62), kjer je vsakdo odvečen in prevaran. Kdor pa bi se poskusil odpovedati samega odrekanja in bi brez kakršnegakoli odlašanja, “tukaj in zdaj”, posegel po neokrnjeni celoti, bi seveda izgubil vse, ker se dostojanstvo vseh, tudi tistega najodličnejšega, junaka, doseže edino za ceno “ponižanja nagona po celi, obči, nerazdeljeni sreči” (DA, 65). Formula Odisejeve lokavosti je v tem, da se “ločeni, instrumentalni duh” resignirano prilagaja in daje naravi, kar je njenega, s tem, da jo vara. Obvladovanje skozi prilagajanje – ta lokavost anticipira ključno potezo meščanskega značaja. Zahteva za to in takšno lokavost je artikulirana v zahtevi meščanskega razsvetljenstva po treznosti, po takoimenovanem smislu za dejstva, po realnem odmerjanju odnosa moči. Že v “realističnem” odmerjanju odnosa moči, ki ga na svojem potovanju kaže Odisej – torej v odmerjanju, ki vidi lastno preživetje v odvisnosti od priznavanja lastnih porazov in vračunava možnost lastne smrti – najdemo zametek principa “meščanske deziluzije, zunanje sheme introverzije žrtve, odrekanja” (DA, 65). Iracionalnost tega *ratia* pa pride na površje v pripravljenosti za prilagajanje meščanskega uma vsaki neumnosti, na katero naleti kot na večjo silo. Skovano v ognju tako ustrojene lokavosti nosi sebstvo na sebi trdnost, urezano z naprežanjem in samoponiževanjem.

¹⁵ Prim.: Homer, *Odiseja*, XII. spev, verzi 142-200.

Na homerski stopnji pride tudi do spremembe v bitju *jezika*, ki postane označevalec, se pravi, da se pretrga tisti prvotni odnos, v katerem še ni mogoče ločiti besede od predmeta, ki je z njo označen. Z distanciranjem besede od stvari je osvojen vzvod, s katerim mišljenje lahko dobi moč nad realnostjo, a ta distanca je hkrati tudi izvor trpljenja (kajti "beseda pozna samo sebe kot šibkejšo od narave, ki jo je prevarala" (DA, 76)). Odisejeva lokavost daljnosežno določujoče sestoji iz uporabe te razlike in živi od "procesa, ki se odvija med besedami in stvarmi" (DA, 68). Ena sama beseda lahko označuje povsem različne stvari, se pravi, da lahko pomeni nekaj ali nič, kar Odisej posebej nazorno spozna, ko se znajde v nevarnosti, da bi postal postavka na Polifemovem jedilniku, avtorja pa to spoznanje o bistvu besede in njene posledice generalizirata: tisto, kar odkrije Odisej v naravi besede, je že tisto, kar se v razviti meščanski družbi imenuje formalizem – distanciranje od vsake mogoče vsebine, iz česar nujno sledi tudi nominalizem, ki je "prototip meščanskega mišljenja" (DA, 68). V načinu, na katerega je Odisej prevaral Polifema – pri tem je uporabil distanco med stvarjo in besedo in se mu predstavil kot *Nihče* (prim. IX. spev, posebej verze 364-436) – v tej afirmaciji ali še prej v golem reševanju lastne kože s popolnim samoponižanjem, v mimikriji tistega "Nihče", je že mogoče razbrati tisto temeljno, za celotno zahodno civilizacijo paradigmatično stališče subjekta: Odisejevo "samopotrjevanje je tukaj in v celotni epopeji samozatajevanje" (DA, 75).

Jezik je hkrati edini medij, v katerem je mogoče ohraniti tako spomin, v katerem so shranjene vse nejevolje, se pravi ves material, na katerem se je konstituiralo in konsolidiralo sebstvo, kot tudi notranjo formo individualnosti – zavest o trdni ureditvi časa (kot glavna dezintegracijska grožnja sebstvu se v *Odiseji* pojavlja prav moč odzemanja spomina, pozabe, na primer v epizodi z Lotofagi (IX. spev), pri srečanju s Kirko (X. spev) itd.).

Kot smo že omenili, je vsa stvar zgoščeno prikazana v XII. spevu *Odiseje* oziroma v epizodi s sirenami.¹⁵ Njihovo "medeno petje" je poziv k izginjanju v preteklem, s potopitvijo vanj pa bi se definitivno izgubila tudi vsaka prihodnost, ker bi zmanjkalo zbranosti duha, brez katere ni ohranitve eksistence v naravi. Kot zamenjavo za suspenzijo sebstva nudijo sirene nepopisen užitek, popolno narkotično upijanjenost, ki tudi popolnoma otopi in na koncu sname glavo z ramen. Vendar pa je Odisej dozorel v trpljenju in se pri tem upiral in nasprotno raznovrstnim smrtnim nevarnostim, groznim ali manj groznim silam razpada. Enotnost njegovega življenja, identičnost njegovega sebstva, se je ustalila v že omenjani trdni ureditvi časa, v kateri se mu, kot to navdahnjeno formulirata Horkhei-

mer in Adorno, "kakor voda, zemlja in zrak razcepljajo... področja časa" (DA, 39). Tridelna shema časa osvobaja sedanji trenutek preteklosti in ga postavlja na dispozicijo, pri čemer tisto preteklo umešča onstran meje nepovratnega. Vendar pa Odisej ni brezprizivno zaloputnil vrat pred predhodno stopnjo, kajti njegovo sebstvo je še zelo blizu predčasovnemu mitu, iz katerega naročja je izšel, tako da se mu tudi lastna doživljena preteklost občasno dozdeva kot zamegljen mitski predčas. Nevarnost izgube pravkar izbojevanega sebstva preti od vsepovsod; prepustiti se napevu siren bi pomenilo pasti nazaj v vrtimec predčasa, zbrisati mejo med lastnim in tujimi življenji do nerazlikovanja, torej raztopiti sebstvo v praocéanu gole naravne biti, pred katero je komaj pobegnil. Dejstvo, da sta v sirenskem klicu združena grožnja z uničenjem in oznanilo ultimativne sreče, že na neki način odseva del resnice o tirnici civilizacije, ki je med drugim določena z napetostjo med pokorščino in delom na eni in prividom popolne izpolnitve, lepote brez moči na drugi strani.

Izzivanje siren pa je tako močno, da nima tisti, ki jih sliši, nikakršnih možnosti. V takšni situaciji obstajata za Odiseja le dve možnosti rešitve. Ena je namenjena njegovim sopotnikom. Njihova ušesa so zamašena, ker preprosto ne smejo slišati; kdor dela, se mora namreč osredotočiti na nalogo, ki mu je dana, in odvreči vse drugo. Nagon po skrenitvi s poti je treba pregoreti z dodatnimi delovnimi naporji. Za to koncentracijo je, ko je zapustila Odisejevo ladjo, družba najučinkoviteje poskrbela. Drugo možnost namenja Odisej samemu sebi. Kot zemljiški posestnik, za katerega delajo drugi, si lahko privoščijo slišati sirene, toda le tako, da vnaprej nevtralizira nevarnost, ki prihaja od njih, se pravi tako, da se da trdno privezati k jaboru. Njegovo poslušanje tako ni speto z realno nevarnostjo, kajti tisti, ki veslajo in od katerih je torej odvisna usoda cele ladje, ne slišijo niti usodnega klica siren niti ne morejo reagirati na Odisejeve obupne pozive, naj ga odvežejo; vedo le za nevarnost in gospodarjev enoznačni ukaz. Drugače rečeno, tisti, ki delajo, reproducirajo tako svoje kot izkoriščevalčeve preživetje, medtem ko je grožnja temu sklopu v celoti, izziv siren, prezentna samo izkoriščevalcu, in to v obliki, v kateri ji je že odvzeta rušilna moč in je nevtralizirana v goli predmet kontemplacije (še posebej, če sprejme značaj umetniškega dela). Tako se torej že pri zapuščanju mitskega razideta manualno delo in uživanje v umetnosti (in uživanje nasploh).

Že v epu vsebovana pravilna teorija, ugotavljata Horkheimer in Adorno, uporabljena na Odisejevi ladji, fiksira celotno dialektiko razsvetljenstva. Posebej transparentno se kaže v fenomenu zamenljivosti. Zamenljivost je namreč ukrep gospostva, kajti najmočnejši je tisti, kdor se lahko da zamenjati pri večini

¹⁶ Hegel, *Fenomenologija duha*, navedeno po prevodu M. Kangrga, *Naprijed*, Zagreb, 1987, str. 126.

opravkov. Zamenljivost je hkrati motor napredka in motor regresije. Regresije zato, ker izključenost iz dela, prav tako kot neprimerna vključenost vanj, rezultira kot pohabljenost. Kot je to pregnantno formulirano pri Heglu, v znamenitem poglavju o gospostvu in suženjstvu v *Fenomenologiji duha*, iz katerega citirata tudi Horkheimer in Adorno, "je gospodar... med sebe in njo (stvar – op. Z. Z.) vrinil sužnja, s čimer se povezuje z nesamostojnostjo stvari in jo preprosto uživa; stran samostojnosti pa prepušča sužnju, ki stvar obdeluje".¹⁶ Ta opis zadeva *mutatis mutandis* tudi bistvo dogajanja na Odisejevi ladji med potjo mimo siren. Odisej se torej da zastopati pri delu, njegovi služabniki pa, čeprav so blizu stvari, v delu ne morejo uživati niti se razvijati, ker se odvija pod prisilo, iz obupa, z nasilno izključenimi čutili. Zato služabnik ostaja telesno in duševno podjarmljen, a tudi gospodar neizbežno regradira, ker si, ko si odvzame delo na stvari, odvzema tisti heterogeni material, v odnosu do katerega je edino mogoče adekvatno (samo)osvestiti sebstvo, kot to natančno kaže prav Heglovo izvajanje samoza vesti v omenjenem poglavju *Fenomenologije*. Čeprav jo je, kot bi rekel cinik, nekoliko lažje prenesti, ni nepremičnost ukazujočega nič manj pogubna od zamašenosti ušes poslušnih.

Resija, o kateri je govor, pa seveda ni omejena le na čutila, ampak zadeva tudi intelekt, ki se je ločil od čutilnega področja z namenom njegovega podrejanja. Z ločevanjem nastane škoda za vsako od teh človeških moči. V njihovem odnosu pa odseva družbeni odnos tlačitelja in potlačenih. Avtorja opažata razvojni lok, katerega kraka spajata Odiseja in figuro današnjega (industrijskega) vodje, naivnega generalnega direktorja, kajti na koncu stoji isto kot na začetku: v funkciji vodje je odslikano omejevanje mišljenja na organizacijo in upravljanje, redukcija duha na "aparatus gospostva in samoobvladovanja, kakor ga je že od nekdaj dojemala meščanska filozofija" (DA, 42). Podobna črta kontinuitete spaja tudi podjarmljene, Odisejeve veslače na eni in moderne delavce v tovarni in drugod na drugi strani. Tudi nemoč, konformizem in topost današnjih "veslačev" ne izhaja toliko iz zavestnega poneumljanja kot iz delitve dela in konkretnih pogojev njegovega odvijanja, že "delavci" na Odisejevi ladji pa so bili zaradi jasne družbene delitve dela zvedeni na manipulabilni material, ukročen s prisilo kolektivnega takta. Regresija današnjih množic se kaže tudi v novi obliki zaslepljenosti, drugačni od tiste začetne, mitske. Totalna družba, ki zajema vse odnose in spodbude, nezaustavljivo oblikuje ljudi v nasprotju z "zakonom razvoja družbe, principom sebstva" (DA, 43) – in jih, kot neusmiljeno ugotavljata avtorja, pretvarja nazaj v dvoživke (*Lurche*).

* * *

Odisej torej – lahko sklenemo skupaj s Horkheimerjem in Adornom – predstavlja prototip subjekta, prvi model tiste koordiniranosti in smotrne zbranosti vseh moči in potenc, ki je omogočila utrditev Sebstva in načrtanje jasne meje med njim in Naravo. Ta meja, kot nam priča Homerjev ep, v Odisejevi osebi še ni postala povsem trdna in neprebojna, ampak jo je bilo treba vedno znova definirati, utrjevati in potrjevati. Odisejeva vrnitev na Itako je prepolna preizkušenj, ki mu ne grozijo samo s fizičnim uničenjem, ampak tudi z nečim mnogo hujšim od junaške smrti – z uničenjem temeljne strukture njegovega obstoja, dekompozicijo sebstva, ki se mu je šele pravkar uspelo iztrgati iz fluktuirajoče zveze z naravo in hiti pozabiti svoj izvor. *Gospodarjenje* in *pozaba narave* – to sta po Horkheimerju in Adornu temeljna motiva celotne zahodne kulture in civilizacije, preizkušnje pa, podobne tistim, ki so se pojavljale na Odisejevi poti, so konstitutivne za celoten zgodovinski potek zahodnega človeka. Te preizkušnje se pojavljajo celo v vsakem posamičnem otroštvu – ogrnjena v plašč materinske skrbi in osvobojena neposrednih groženj (vsaj praviloma) ontogeneza skrajšano, v zmanjšanem merilu, rekapitulira dramo filogeneze.

Glede na identiteto same kritične teorije pa velja za konec spomniti, da je z zapuščanjem Marxa in obratom k Homerju jasno signalizirala dejstvo, da je na začetku 40-ih našla povsem novo interesno področje. Namesto v sferi, ki jo definira napestost med proizvodnimi silami in proizvodnimi odnosi (katere skrivnost je vsaj deloma dešifrirala kritika politične ekonomije), je odkrila ključno dimenzijo svetovnozgodovinskega dogajanja v nekem širšem in fundamentalnejšem "sklopu" – v odnosu med človekom in Naravo. Skladno s tem so se seveda premaknile tudi njene temeljne teoretske reference – namesto truda s posodobitvijo in plodno uporabo teoretske paradigme, skovane sredi 19. stoletja na podlagi zgodnjega kapitalizma, je novo stališče našlo oporne točke v najstarejših književnih spomenikih evropske kulture, zanimivejše sogovornike od Marxa pa je našlo v Kantu, Nietzscheju, markiju de Sadu in v za Horkheimerja vsekakor neizogibnem Schopenhauerju. Prvo artikulacijo novega glavnega problema kritične teorije, človekove postavljenosti v vlogo gospodarja v svetu, je Horkheimer našel celo že v Stari zavezi (v Knjigi geneze), proti hladnosti "napredka" in upravljanega sveta je hotel aktivirati tudi teološko tradicijo (posebej pojem duše), predlagal je rešitev religije na način, da bi bil vanjo vključen tudi dvom, itd. itd. Ko je odkrila problematiko subjekta, je kritična teorija torej nujno odprla tudi povsem nove teoretske fronte in izgubila vsako vero v metodološki monizem, s čimer se je tudi njen materializem osvobodil "stro-

gosti" in "čistosti", ki sta ga odlikovali v 30-ih letih, ko še ni iskala teoretskih zaveznikov zunaj materialistične tradicije.

Prevod: Darinko Kores-Jacks

Zdenko Zeman, magister filozofije, urednik *Društvenih istraživanja* iz Zagreba.

LITERATURA

- BURGER, Hotimir (1990): **Subjekt i subjektivnost**, Globus, Zagreb.
- ČAČINOVIĆ-PUHOVSKI, Nadežda (1980): **Subjekt kritičke teorije**, Kulturni radnik, Zagreb.
- DUBIEL, Helmut (1978): **Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung**, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HABERMAS, Jürgen (1988): **Filozofski diskurs moderne**, Globus, Zagreb.
- HOMER (1987): **Odiseja** (prev. T. Maretič), Nakladni zavod Matica Hrvatske, Zagreb.
- HORKHEIMER, Max, **Kritička teorija društva**, zv. I in II, Stvarnost, Zagreb.
- HORKHEIMER, Max (1981): **Sozial-philosophische Studien, Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972** (Hrsg. von Werner Brede), Fischer, Frankfurt am Main.
- HORKHEIMER, Max, **Um i samoodržanje**, Kulturni radnik, 5/1972.
- HORKHEIMER, Max (1991): **'Zur Kritik der instrumentellen Vernunft' und 'Notizen 1949-1969'**, Fischer, Frankfurt am Main, (**Gesammelte Schriften**, Band 6).
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (1989): **Dialektik der Aufklärung**, Fischer, Frankfurt am Main.
- JAY, Martin, **Dijalektička imaginacija**, Sjetlost; Globus, Sarajevo; Zagreb.
- KATUNARIĆ, Vjeran (1990): **Teorija društva u Frankfurtskoj školi**, Naprijed, Zagreb.
- POST, Werner (1971): **Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus**, Kösel-Verlag, München.
- SCHMIDT, Alfred (1974): **Zur Idee der Kritischen Theorie**, Carl Hanser Verlag, München.
- SENIOR, Michael (1985): **Who's Who in Mythology**, Orbis, London.
- SKUHRA, Anselm (1974): **Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken**, W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Sozialforschung als Kritik** (Hrsg. von Wolfgang Bonß und Axel Honneth), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.
- TAR, Zoltán (1977): **The Frankfurt School**, John Wiley & Sons, New York, London, Sidney, Toronto.
- ZAMAROVSKY, Vojtech (1985): **Junaci antičkih mitova**, Školska knjiga, Zagreb.
- Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung** (ur. Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

Sistem vs. življenje

Bistvena resnica je lahko nevaren plod samo tiste sodobne filozofije, ki zavrača biti duhovni pogon (Betrieb), vprežen, da gara za ustoličenje, krepitev in pospeševanje sveta sistema. Taka filozofija si ne zamišlja, da je pravo mesto njenega negovanja (Pflege) institut, ki je konstituiran tako, da vedno oskrbuje sistem s teoretskimi proizvodi, namenjenimi lajšanju, urejanju, vpeljevanju udobnosti tekočega stanja stvari. Le-ta se utemeljuje kot sodobni zunaj-institucionalni *podprijem* bistvenega mišljenja, ki je spodbujen z ironično nezaupljivostjo do inicialne intencionalnosti sveta sistema, po kateri je ta dejanskost edini neminljivi kulturni sklop stabilizirane, funkcionalizirane, optimalizirane organizacije človeka vrednega obstanka. Začetna točka bistvenega mišljenja je izvorna evidenca o *nastalosti* in minljivosti takega sveta, a predvsem njegove planetarno dominirajoče emanacije v obliki "svetovno-meščanskega stanja" etabliranih razmer. Za pozitivno dejanskost te psevdo-konkretne stvarnosti ne najde bistveno mišljenje nikakršnih olajševalnih okoliščin. Ravno nasprotno pa bistveno mišljenje na temelju izvedene ontološke analitike človekovega životarjenja v sistemu poskuša umsko oteževati prevladujoči objektivni sklop sistemskih okoliščin, struktur in tokov. V skladu s svojo ontološko držo (Ge-stell), da naj bo "iz-(ven)-redno izpraševanje iz-(ven)-rednega"¹, se mišljenje nagiba k soočanju človeštva s surovo pozo vsakdanjega životarjenja v bizarnih okvirih in trivialnih situacijah sis-

¹ Martin Heidegger, **Uvod v metafiziko**, Vuk Karadžić, Beograd, 1976, stran 31.

² Cf. Max Horkheimer, **Bemerkungen zur Philosophischen Anthropologie**, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Frankfurt am Main, Band 4, Jahrgang 1935, stran 35.

tema, ki je zamišljen in pognan tako, da lahkotno olajša težo življenjskih razmer. Z vztrajanjem pri tem, da je resnično bivanje (kot tudi resnica o takem načinu bivanja v okviru teoretskega spoznanja) usodno težko podjetje, bistveno mišljenje zares vedno znova razočara človeka sistema, ki se ga tisočletja nago-varja in prepričuje, da lahko išče samega sebe in se sme najti izključno v pogreznjeni in oskrbljeni stvarnosti sveta sistema. Bistveno mišljenje ga grobo prebuja iz takega neprimerne in nevezornega dreveža z odkritim *diagnosis*-om, na podlagi katerega pride na dan, da v uradno urejeni ontični drži sveta sistema proti svetu življenja zares obstaja nekaj iz-(ven)-redno spornega.

Prvi neposredni problem, s katerim se soočamo na tako trasirani poti mišljenja, lahko formuliramo s podvprašanjem: kaj je bistvo koreografije, ki odločilno karakterizira ontološko med-igro sveta sistema in sveta življenja?

1. Med svetom sistema in svetom življenja ne obstaja niti odnos nekakšne idilične preprostosti niti prozaičnega strahospoštovanja, ki bi rezultiral kot nujna posledica nekega realnodogajajočega kavzalnega determinizma na tem sektorju biti (das Sein-a). Torej, če v tej neunilinearne določeni relaciji med omenjenima svetovoma ne obstaja zakonitost, potem tudi ni znanstvene formule, ki bi enkrat za vedno teoretsko zrcalila medodnos individuuma, družbe in narave, kakor bi to, kajpada še vedno s taksinomijo tradicionalne metafizike, izrazil Max Horkheimer.² To je glavni razlog, zaradi katerega med vse večjo zapletenostjo sveta sistema in napredkom človekovega samoohranjanja življenja v svetu niti s fenomenološkim niti z analitičnim postopkom nikakor ne moremo odkriti nikakršne pozitivne kavzalne korelacije: ker kakor kvantitativno kompliciranje sistema (na kar se praviloma reducira dojemanje napredka v njem) niti učinkovito niti dokončno ne prispeva prav ničesar h kvalitativnemu izpopolnjevanju kompleksnosti življenja, tako se, mutatis mutandis, preobrazba fenomena življenja sploh ne dotika fenomena "sistema", ki svojega modela po definiciji ne išče v svetu življenja, ampak v tehnični napravi, kot je računalnik. Zato se je tudi zgodovinsko zgodilo, da se je človek, ki sledi temu vzoru, lahko miselno napravil pametnega in se samovoljno sprevrgel v Velikega Brata biti, kapricioznega odpadnika življenja, ki si v svoji nenasitni volji do vladanja jemlje ontično pravico do podjarmljanja vsega in vsakogar. *Might is right*, je krilatice homo systemicusa, ki mu je "ušlo", da je, kolikor v medsebojnem odnosu sistema in življenja ni ničesar obvezujočega in nujnega, toliko dovoljeno vse mogoče. Izhodišče takšne metafizične drže je voluntaristični provizorij. Velikemu Bratu je vse dovoljeno, če le hoče. In ker ni ontološke kavzalitete, ki bi ga zavirala ali mu to povsem preprečevala, se zateka k radikalni instrumentalizaciji življenja na način

nasilnega tlačenja v organizirani, vnaprej pripravljene paket-aranžma, v umetni obrat za avtomatizirano preživetje. S tem svet sistema preneha biti transcendentna dekoracija sistema življenja, zunanji okrask, ki se ob primernem času obeša na božično jelko ali z nje snema, na katerega lahko mirno in z blago ironijo vedno gledamo kot na nekaj v bistvu odvečnega, toda nenevarnega. A stvar je ravno obratna. Sistemi so življenjsko nevarni zaradi svoje nezdrave ambicije po tvorjenju novoustvarjenega, umetnega, popravljenega okolja človeškega življenja, drugačnega od tistega izvirnega, ki so ga našli pred spuščanjem v to idealistično avanturo.

2. Ko se enkrat znajde v kolu sveta sistema, človekovo življenje v-pade v kibernetični odnos vzajemnega učinkovanja, ki ima lastnosti programirane povratne sprege. In ne le to. V njej vlada obratno sorazmerje. Namreč, kolikor več svojega bitja postavlja človek v *Systemland*, toliko manj mu ga ostane za bivanje v *Lebenslandu*. Torej lahko trdimo, da prvi nastaja in obstaja na račun slednjega: Systemland je stvaren premo sorazmerno s škodo, ki jo je s svojim dogajanjem povzročil Lebenslandu. Zgodovina sveta sistema je proces neprestanega razveljavljanja izvirne narave sveta življenja – ta vsestranska in dosledna neantizacija se znanstveno projektira in družbeno prakticira kot učinkovit, rentabilen in produktiven teo-tehno-ideološki sklop za kibernetično operacionalizirano dominacijo nad razpoložljivim. Uspešnost v takem nasilniškem obnašanju se nujno reflektira v zavesti človeka-sistema kot samozavest zmagovalca. Ideologija te "ptice ujede" z velike višine gleda na svet življenja zgolj kot na lasten možni ali dejanski plen. Iz te perspektive je normalno, da ne opazi dejstva, da modusi, forme, agensi, efekti in zakonitosti organizacije človekovega preživetja v sistemu, njihovi glasno propagirani prednosti in nadmoči nad imaginarnim "naravnim stanjem" navkljub, dejansko privedejo do katastrofalne zgrešitve bistva in smisla življenja, ker z nonšalantno hladnokrvnostjo trgajo naravne *principe samoregulacije življenja* in jih trpajo v servilno službo simulirane stvarnosti, ki jo svet sistema nato promovira kot edino možno realnost.

S povečevanjem sveta sistema seveda prihaja do premo sorazmernega razvrednotenja sveta življenja. Sistem se razraščá tako, da se vsiljuje življenju kot tuje nad-bitje, kot kristalizirana tujost, skrivni sklop od njega neodvisnih sil. Svet sistema je "simulakrum"³, v katerem deluje človek predvsem tako, da ustvarja nasproti sebi močnejši in masivnejši svet stvari, naprav, institucij, svoje življenje pa dela s tem šibkejše, siromašnejše, bolj zapuščeno, izpraznjeno in provincialno. Človek-sistem zaupa svoje življenje v oskrbo in hrambo, vzdrževanje in ohranjanje sistemu. Rezultat take pre-daje je, da življenje več

³ Pojem *simulacruma* je uvedel Jean Baudrillard v svoji knjigi *Simulacres et Simulation*, Galilée, Pariz, 1985; gl. posebej prvo poglavje z naslovom "Procesija simulakrumov".

⁴ Pojem **systema** definiramo takole: Sistem (gr. **systema**) združuje v sklop urejene elemente na način, da je njihovo mesto vedno odločilno določeno s funkcioniranjem glede na druge elemente in celote kot take. **Systema** je po definiciji vedno neko **sysstole**, kar pomeni **krčenje, pritezanje, stiskanje in omejevanje**. Stoiki so prvi osmislili pojem **systema** in z njegovo pomočjo prikazovali tisti segment sveta, ki je homogeno združen, urejen, zbran, sestavljen po nekem enkratno izvedenem **lógos**-u.

ne pripada človeku, ampak sistemu. Usoda sveta sistema je *sistematična rescendirajoča devitalizacija*: njegovo substanco tvorijo skubljenje, pohabljanje in razveljavljanje sveta življenja na način njegovega postavljanja na stranski tir, vgrajevanja in vključevanja življenja v nežive stvari, njihove strukture in sklope. "Mrtva priroda" je torej *ikona* sveta sistema.

3. V svojem odnosu do fenomena življenja je postal svet sistema obscen: ugotavljamo, da je to zločest atentat proti svetu življenja, izvršen z metafizično-znanstveno-tehničnim naklepom. Apolinična sila sistema bi razkosala celo dionizično obljubo življenja, saj meni, da bi s tem dokončno preprečila tisto večno znova-obnovljeno nepokorljivo porajanje izvirne življenjske moči. A tako nasilje nikdar in nikjer ne uspe priti skozi povsem brez občutka nelagodja (das Unbehagen). Sistem se vedno vsaj podzavestno boji posledic svojega drogiranja življenja. Da je res tako, ga izdaja slučajna pomota, imenovana "boj za zaščito človekovega okolja". V tem donkihotskem gibanju sveta sistema eruptivno bruha na površje njegova nesposobnost, da bi zdržal grizenje vesti zaradi zločina nad svetom življenja brez "odmika", ki blaži grozotnost te travme tako, da jo postavlja v balzame ideologije "Zelenih", ki reducira ves problem na človekovo onesnaženo okolje namesto na življenje samo po sebi. Sistem ne more dovoliti, da bi do javne zavesti prodrlo spoznanje, da je on sam v bistvu negacija samega bistva in smisla življenja, zato tolaži samega sebe in svoje podanike s širjenjem evfemizma o uničevanju okolja, ki ga je treba s primernimi ukrepi sistemsko zaščititi.

4. Svet sistema pri človeku sistematično spodbuja, vzgaja in utrjuje nenaravno jagnječjo krotkost. Ta fenomen imenuje Nietzsche sindrom črede. Kaže pa se v nevrotični težnji ljudi-systema, da se trdno povezujejo v sistem "ničel", ki se morajo, če hočejo kaj več pomeniti, vedno riniti čim bolj na desno. Najvišja vrlina takega homo anonimusa je uspešno prilagajanje sebi podobnim, učinkovito etabliranje v status quo. Skupni občutek (sensus communis) so-pripadnosti brezizjemnih ničel doživlja in preganja vsako izjemo kot udarec sistemsko organiziranemu preživetju. Snemanje z vabe sitega, prijetnega, udobnega, tehnično brezhibnega, urejenega suženjstva, ki je končno privedlo do popolne "nasedlosti" človeštva na sistem poslušnega pristajanja na podrejanje totalnemu nadzoru, upravljanju in gospodstvu s ciljem organiziranega bega od menda negotove in surove življenjske resničnosti, namreč grozi, da bo najresnejše zamajalo zaupanje v upravičenost obstoja in funkcioniranja mehanizma simbiotične odvisnosti človeka od sistema.⁴

Ob svojem napadalnem pokoravanju življenja s pomočjo *transmutacije* živih človeških bitij v svoja podaniška ničeta pa

je svet sistema vendarle sprevidel, da mora tako igračkanje kdaj pa kdaj preigrati tudi samo sebe, ker nasprotuje temeljni ontološki postavki, po kateri nobeno živo bitje nikoli, nikdar in nikakor ni nekakšna plastična masa, ki bi ji lahko zunanji pogoji, okoliščine, dejavniki in vzroki po mili volji vtiskovali zaželene oblike in s tem oblikovali svet življenja do neskončnosti. V svoji opitosti od vsemoči sistem ne uspe opaziti, da je izvorna lastnost živega bitja, da od rojstva do smrti nosi v sebi *zeusovski*⁵ zapis, v katerem ima kot v rojstnem listu zapisan razpon možnosti za aktualizacijo. Vsa natezanja, raztezanja in pritezanja kateregakoli živega bitja morajo brezpogojno potekati znotraj tako razmejenega ontično-ontološkega obsega. Če sistem prestopi to tanko, komaj vidno demarkacijsko črto in začne uzdati življenje na lastno pest, se brezupno sesuje (implodira) v organsko-neorgansko okolico.

5. Ontološka subtilnost fenomena življenja je takšna, da se ne da brez ostanka zvesti in vknjižiti znotraj nobenega sistema, ne glede na stopnjo njegove kompleksnosti. To še posebej velja v primeru človeškega življenja: v svetu sistema človeštvu le stežka uspeva ostati zares živo. Kajti ta svet je zgrajen predvsem zato, da bi bil metafizični zavod za zavarovanje povprečnih posameznikov, ki si želijo trdne opore. A ta voluntaristični provizorij svetovno-sistemske organizacije obstanka se zaradi preprostega dejstva, da predrzno ignorira temeljno ontološko načelo, po katerem bit nikoli ne more postati predmet in se torej ne more niti opredmetiti v sistem kot "berglja" življenja, ruši pred našimi očmi. Nič na svetu, nobeno živo ali neživo bitje, ne more bivati kot ortopedski pripomoček našega življenja. Lahko navidez in le delno zamenja naše začasno onemogle organe, sposobnosti in energije, nikoli pa življenja v celoti. V aktualnosti sveta življenja je mogoče so-bivati le z gospostveno brezbriznostjo do izvirnega kipenja življenja. Vsako živo bitje je zares živo, samo kolikor biva poletno, odprto, ustvarjalno in soudeleženo v svetu življenja.

Če torej drži predpostavka, da je človek edino živo bitje na svetu, čigar bistvo je kvalitativno drugačno od najpopolnejšega zamisljivega sistema, je zlahka razumljivo, da je kontradiktoren vsak poskus dedukcije človeške eksistence iz esence sveta sistema. Identično usodo doživlja tudi metafizični poskus redukcije življenja na sistem. Čeprav je človek le "trst, najšibkejši v naravi"⁶, je dovolj odporen, da se lahko upre celo orkanskim vetrovom asimilacije, ki pihajo med nevihto svetovne zgodovine sistema. "Vse, kar je veliko," pravi Platon, "stoji v viharju."⁷ Človek tako nosi v sebi ontološko možnost ostati v pokončnem položaju in plesati med dvema termopilskima pečinama: nezmožnostjo resničnega življenja v sistemu in nezmožnostjo življenja v svetu brez kakršnekoli sistematičnosti. Zato človek

⁵ *Zeus* je sin Kronosa in Ree, oče in kralj bogov in ljudi, bog neba in tvorec vseh naravnih pojavov, posebej groma in strele, zaradi česar je grom poleg egide znamenje njegove oblasti. Stanuje v etru in je gospodar letnih časov, slavček pa je njegov glasnik, ker najavlja njegov prihod spomladi. "Zeus je pobožanstvena in poveljučana **razkritost življenja samega**... Zeus je tista svetloba in sijajnost razkrite biti, v kateri se šele pokaže, kako je in kaj je usako živo. In iz razkritja takega življenja živega se kaže, kdo je Zeus. Zato je Zeus grškega mita jasnina nebesa: sama svetloba in sila razkritosti življenja/biti vsakega živega." (Ivan Urbančič, *Zaratuistrovo izročilo I*, Slovenska matica, Ljubljana, 1993, str. 230.)

⁶ Blaise Pascal, *Misli*, Kultura, Beograd, 1965, str. 158.

⁷ Platon, *Politeia*, 794 D, 9; v originalu se to mesto glasi: "ta megála pánta epíspchalé." Prevod, ki smo ga podali v tekstu, je le eden od mogočih alternativnih prevodov tega mesta. Pri tem smo izšli iz pomena izraza *epíspchalés*: nestabilen, majav, tisti, ki lahko pade. V tem smislu bi se dobesednejši prevod glasil: "vse veliko je nagnjeno k padcu." A iz okoliščine, da tisto, kar je veliko, zlahka pade, se vsiljuje alegorična slika o tem kot o tistem, kar je izpostavljeno padcu, možnosti spodrsljaja,

kar se sicer dogaja z vsem in vsakim, ki se izpostavlja sunkom vetra. Zato se nam zdi, da prevod tega mesta v obliki "vse veliko stoji na močnem prepilu" zajema vse omenjene dimenzije pomena in s tem odpira prostor največje možne interpretativne širine.

zagreši največje možno bogoskrunstvo, če v tej medigri poklekne, če začne v izobilju raznolikosti oblik, načinov, poti, smeri in ritmov sveta življenja ozkogrudno *dovoljevati in dopuščati* kot legitimne edino tiste, ki jih je mogoče koristno vpreči na delo v materialnem in kulturnem obratu sveta sistema.

6. Kljub neobrzdani arogantnosti, s katero se apolinična omnipotenca sveta sistema vztrajno trudi derogirati, detronizirati, degradirati in deklasirati Dionizove plodove sveta življenja, pa ji to vendarle nikjer in nikdar ni šlo povsem od rok. Ker tudi dionizično ni ravno povsem nemočno, tudi ono ima svojega olimpijskega dirkalnega konja. Inspirirano z Erosom sistemu nenehno podtika "nezakonske" otroke ljubezni, ki ga vedno znova spominjajo na neprijetno dejstvo, da njegov sprjeni odnos do življenja poganja svetovno-zgodovinsko "čarovniško rajanje" brez doglednega konca. Paradoksalnost zapleta je v tem, da je projekt sistema po eni strani zamišljen in izveden na način, ki zahteva neizbežno, stalno in progresivno krepitev obrambe pred, kot smo videli, nikoli do kraja premaganimi in pokončanimi fenomeni postavljanja življenja v ospredje, po drugi strani pa hkrati prav njihova kolaboracija, angažma in podpora omogočajo učinkovitost in strogost tako koncipiranega nadzora, kibernetškega upravljanja in supremacije sveta sistema nad sistemom življenja. Ko se brani pred tekmečem, se mora sistem neizbežno soočiti prav z izvirnimi življenjskimi impulzi, instinkti in preboji v ospredje in jih inkorporirati, kajti le zdravo in poletno življenje ima v sebi dovolj moči, da uspešno "veže", amortizira, sublimira, premakne in potlači destruktivne tendence, gibanja in posameznike. A prav to je tisto, česar si svet sistema ne sme dovoliti, kajti njegova planetarna tu-bit je že od samega začetka usodno odvisna prav od vse močnejšega discipliniranja in razširjenega nadzorovanja sveta življenja. Apolon je za zdaj v spopadu z Dionizom izbojeval nesporno zmago: našel je začasno rešitev paradoksa, če že "definitivna" v principu ni mogoča, v tem, da ga potlači, ugrabi in strpa v vnaprej pripravljen in ograjen geto sveta sistema v obliki interierov umetnostnih muzejev ali intimnih koticov srca. Takšna *komorna diaspora* dionizičnega v strogo nadziranih "svobodnih območjih" ljubezni in dobro varovanih pribežališčih Domišljije je bila premeteno zasnovana kot varnostni ventil, ki preprečuje, da bi človek-sistem in sistem slučajno ne eksplodirala zaradi svoje surove racionalnosti. Sistem svojim podnikom pod določenimi pogoji "prostovoljno" dovoljuje previdno predajanje umetniški ustvarjalnosti in čutnim užitkom – torej, po njegovem prepričanju, dionizičnim ostankom na pol poraženega sveta življenja, ki jih je po sili razmer prisiljen represivno tolerirati. Kajti resnica apolinične organizacije preživetja v okviru sistema sili vsakega človeka, ki zna gledati – čez rob pameti. Zanj je namreč

nemogoče prenesti temeljno dejstvo, da skuša svet sistema z vso silo svojih inherentnih zakonitosti zatreti in pretvoriti v poslušni privid, katerega naloga je veselo krasiti trivialno vsakdanjost, še tisto malo življenja v sebi. Ta okras naj bi pomagal človeku navaditi se, se sprijazniti in ponotranjiti težko prebavljivo resničnost. Sistem je preračunal, da bo človeštvo, na tak način upijanjeno z dozirano ljubeznijo, lepoto, svobodo ali igro, ki blaži resnost nevšečnosti, enkrat za vselej pozabilo na tisto izvirno polnost življenja in s tem postalo povsem primereno za pokoritev brez godrnjanja nad realiteto statusa quo. A tu se je sistem zaradi preveč računanja vendarle malce vračunal. *Sistemologija* namreč predvideva, da imajo vse muze isto mater – Mnemozino. Torej nosi tudi Klio, muza zgodovine, ki izvira iz te družine spominjanja, v sebi subverzivni naboj, ki se poraja iz travmatskega spomina na razkosanega, toda ne pokončanega Dioniza, filogenetski spomin človeštva, ki se za razliko od spomina kakega računalnika ne da izbrisati brez sledov.

Prevedel Darinko Kores-Jacks

Dejan Jelovac, doktor političnih ved, gostujoči profesor na Ekonomski fakulteti v Ljubljani.

LITERATURA

- ARISTOTEL, *Politika, Nikomahova etika, Metafizika*.
- BAUDRILLARD, Jean (1991): **Fatalna strategija**, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad.
- BAUDRILLARD, Jean (1991): **Simulakrumi i simulacija**, Svetovi, Novi Sad.
- DERRIDA, Jacques (1990): **Bela mitologija**, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.
- FREUD, Sigmund (1979): *Das Unterbehangen in der Kultur, v: Iz kulture i umetnosti*, Matica srpska, Novi Sad.
- HEIDEGGER, Martin (1988): **Bitak i vrijeme**, Naprijed, Zagreb.
- HEIDEGGER, Martin (1982): **Mišljenje i pevanje**, Nolit, Beograd.
- HEIDEGGER, Martin (1976): **Uvod u metafiziku**, Vuk Karadžić, Beograd.
- HORKHEIMER, Max (1935): *Bemerkungen zur Philosophischen Anthropologie*, **Zeitschrift für Sozialforschung**, Frankfurt am Main, vol. 4, letnik 1935.
- HUSSERL, Edmund (1991): **Kriza evropskih nauka i transcendentalna fenomenologija**, Dečje novine, Gornji Milanovac.
- JELOVAC, Dejan (1991): **Fenomenologija preobražaja**, Naučna knjiga, Beograd.
- KANT, Immanuel (1974): *Udee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)*, v: **Um i sloboda, Velika edicija "Ideja", Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf** (op. cit.), Beograd.
- LINDGREBE, Ludwig (1973): *The phenomenological Concept of Experience*, **Philosophy and Phenomenological Research**, XXXIV, št. 1, september 1973.

- LYOTARD, Jean-Francois (1988): **Postmoderno stanje**, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad.
- NIETZSCHE, Friedrich (1975): **Tako je govorio Zaratustra**, Mladost, Zagreb.
- NIETZSCHE, Friedrich (1977): **Ecce homo**, Grafos, Beograd.
- NIETZSCHE, Friedrich (1976): **Antihrist**, Grafos, Beograd.
- NIETZSCHE, Friedrich (1977): **Sumrak idola**, Grafos, Beograd.
- NIETZSCHE, Friedrich (1977): **O koristi i šteti istorije za život**, Grafos, Beograd.
- NIETZSCHE, Friedrich (1979): **Osvit**, Rad, Beograd.
- PASCAL, Blaise (1965): **Misli**, Kultura, Beograd.
- PLATON, **Politea**.
- RIEDEL, Manfred (1973): **System und Geschichte**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- ROUSSEAU, Jean Jacques (1974): **Veroispovest savojskog vikara**, BIGZ, Beograd.
- SCHELER, Max (1960): **Položaj čovjeka u kosmosu**, Veselin Masleša, Sarajevo.
- URBANČIČ, Ivan (1993): **Zaratuistrovo izročilo I**, Slovenska matica, Ljubljana.
- WHITEHEAD, Alfred (1926): **Science and the Modern World**, The Macmillian Co., New York.
- WHITEHEAD, Alfred (1929): **Process and Reality**, Cambridge University Press, Cambridge.

Habermas in Lebenswelt

Od Schopenhauerja in Nietzscheja ter romantizma 19. stoletja dalje se v teoriji ohranja zoperstavljanje *sistema* in *sveta življenja* kot dveh nespravljljivih momentov moderne. Takšno zoperstavljanje je primeren model za kritiko odtujenosti, kljub temu pa se poraja dvom, če ni preveč romantičen in če ne zavaja k nerealističnemu zavračanju vseh sistemskih imperativov. Jürgen Habermas poskuša elaborirati takšen pojem sveta življenja, ki bi se ognil estetiziranim konceptom, ki branijo eksotiko sveta življenja na frontni črti, ki jo določa sistem oblastništva, komercializacije, poznanstvenjenja ipd.

Habermas se pri formulaciji teorije evolucije opira na Georgea Herberta Meada in na njegovo teorijo socialne konstitucije ega in Durkheimovo teorijo evolucijske transformacije rituala od svetega k sakralnemu. Tako ima teorija komunikativnega ravnanja svojo evolucijsko in proceduralno komponento. Kontekst teh procesov evolucijskega razvoja družbe, kulture in osebnosti je *svet življenja*. Svet življenja oblikuje lingvistični kontekst oz. ozadje za procese komunikacije. Družbene spremembe se dogajajo zaradi napredujoče racionalizacije sveta življenja. Ti procesi racionalizacije so avtohtoni, če jih vodijo pravila komunikativnega ravnanja, če pa jih narekujejo pravila strateškega ravnanja, se lahko pojavijo različne patologije. Četudi lahko razvoj civilizacije interpretiramo kot napredujočo racionalizacijo

¹ Axel Honneth, **Kritik der Macht**, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.

² Prim. Darij Zadnikar, "Racionalna rekonstrukcija upanja", **Časopis za kritiko znanosti** 152-153, Ljubljana 1993.

sveta življenja in diferenciacijo družbenih sistemov od sveta življenja, ostane odprto vprašanje, koliko takšna racionalizacija in diferenciacija širi življenjske priložnosti, koliko pa je na delu proti-emancipacija, ko sistemsko-strateški imperativi nadvladajo komunikativne (tj. *kolonizacija sveta življenja*). Takšna definicija patologij moderne je konsekvantna tezi o primatu komunikativne nad strateško racionalnostjo. Če je strateško ravnanje primarno, potem je moteno "normalno" funkcioniranje diskurzivne interakcije oz. sveta življenja.

Pojem kolonizacije sveta življenja je analogen Marxovi teoriji odtujitve in fetišizma. Zdi se, da obe teoriji potrebuta nekakšno dualno izhodišče. Marxu je razlikovanje med "ekonomsko bazo in nadstavbo" omogočilo, da zapopade netransparentne (ideološke) družbene pojave in jih s termini odtujitve in fetišizma razreši v kontekstu teorije razrednega boja. Habermas pri svoji kritiki patologij moderne potrebuje dualizem sistema in sveta življenja, ki sta bila na neki zgodnejši zgodovinski stopnji prepletena, se pa v zgodovinskem razvojnem toku modernizacije vedno bolj diferencirata. Problem moderne je, da subsystema ekonomije in državne oblasti, ki se materialno reproducirata, interferirata v procese simbolne reprodukcije vsakdanjega življenja.

Dualistična zastavitev teorije evolucije in patologije moderne pa zahteva tudi dualističen znanstveno-metodičen pristop. Medtem ko so se raziskave sveta življenja, ki ga obvladujejo imperativi komunikativne racionalnosti, opirale na univerzalno pragmatiko, ki izhaja iz stališča prve osebe, ki je vpletena v govorne akte, pa pri raziskovanju sistema potrebujemo gledišče tretje osebe, ki napotuje k funkcionalistični metodi systemske teorije. Kljub svoji polemiki z Niklasom Luhmannom Habermas integrira systemsko teorijo v svojo teorijo družbe. Ta integracija pa ni preprosta inkorporacija, saj systemska teorija zaradi svojega scientističnega "objektivizma" ni kar tako združljiva z znanostjo, ki ima v temelju "emancipacijski interes". Axel Honneth¹ opozarja, da Habermasov dualizem ločuje komunikacijo od oblasti, sistema ravnanja pa ne moremo ločiti od normativnega oblikovanja konsenza, in da komunikativno integrirana sfera ravnanj (svet življenja) ne more biti neodvisna od dominacije oblastnih razmerij. Pri tem se moramo spomniti, da je ta dualizem rezultat teoretske strategije, ki naj bi emancipacijsko teorijo rešila iz pasti dialektike razsvetljenstva in kritike instrumentalnega uma.² Nenazadnje se s to strategijo Habermas izogne Foucaultovi usodi, ki ga je analiza oblastnih razmerij pripeljala do sklepa, da je razsvetljenstvo zgolj okrepilo represivne institucije in da je um sam po sebi totalitaren. Svet življenja ni prost systemskih vplivov, vendar ga, gledano teoretsko-idealno, oblikujejo drugačni standardi, kar nam omogoča, da določimo merila, ki razločijo normalne in patološke vidike sveta življe-

nja. Dualizem sveta življenja in sistema se opira na dualizem komunikativne in strateške racionalnosti, na dualizem dela in interakcije, preprosto tudi zato, ker postindustrijska in informacijska družba ne moreta biti pojasnjeni na zadovoljiv način z integrativno dinamiko kategorij dela. Zlasti ne v kontekstu teorije emancipacije:

“*Osvoboditev od lakote in revščine ne sovpaše nujno z osvoboditvijo od služnosti in degradacije, kajti ni nikakršnega razvojnega razmerja med delom in interakcijo.*”³

Resnici na ljubo lahko podobno logiko deduciramo že iz *Kapitala*, kjer Marx zapiše, da je sfera produkcije sfera nujnosti in da se sfera svobode prične onkraj sfere produkcije.

Na teoretski ravni pa vendar lahko ugotovimo, da Habermasova teorija reproducira dihotomne kategorije v isti meri kot na subjekt orientirana filozofija, ki jo sam kritizira. Honnethova pripomba, da družbeni sistemi ne nastajajo neodvisno od procesov sporazumevanja in da sveta življenja ne moremo razumeti neodvisno od oblasti in dominacije, kaže na odsotnost integrativne kategorije, ki je lahko zgolj kategorija *družbene prakse*. Ker pa družbene prakse v sodobni tehnološki civilizaciji ne moremo omejiti na pojem produkcije, je odprta teoretska naloga redefinicije tega integrativnega pojma. Brez jasne opredelitve sodobnega pojma družbene prakse tudi ni mogoče operativno misliti utopije radikalne demokracije.

Habermasov dualni kategorialni koncept, ki deli družbo na vidik sveta življenja in sistema, je še posebej razplamtel teoretske polemike. To se v družboslovju zgodi vsakič, ko poseže k filozofskim temeljem.

“Šele koncept sveta življenja, ki izhaja iz Wittgensteinovih spodbudnih analiz ozadnega znanja in se vpelje kot pojem, komplementaren komunikativnemu ravnanju, lahko omogoča združitev teorije ravnanja s temeljnimi pojmi družbene teorije.”⁴

Svet življenja je za hrbti vsakega udeleženca komunikacije in zagotavlja resurse za reševanje problemov sporazumevanja. Člani določenega družbenega kolektiva delijo enak svet življenja. V komunikaciji in mišljenju eksistira kot predrefleksivna oblika ozadnih predpostavk, ozadnih dovtetnosti in razmerij, ki ostanejo skriti. Svet življenja se razblini pred našimi očmi takoj, ko ga poskušamo analizirati. Svet življenja funkcionira v razmerju do komunikacijskih procesov kot resurs za tisto, kar pride v eksplicitno izražanje. V tistem trenutku, ko to znanje iz ozadja stopi v komunikacijo, ko postane eksplicitno znanje, ki ga je moč kritizirati, tedaj izgubi tiste značilnosti, ki jih imajo strukture sveta življenja, ki mu pripadajo: gotovost, značaj ozadja, nezmožnost iti onkraj te instance. Svet življenja je v osnovi tako samoumeven, da je za nas povsem nezaveden in se izmika problematizaciji. Z njim lahko označimo zgolj tiste

³Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Luchterhand, Neuwied, Berlin 1971.

⁴Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995, (vnaprej navajam kot TKH 2), str. 190.

⁵ V tem primeru bi subjekt izgubil socialno podlago, kar se zgodi le v skrajni norosti.

⁶ TKH 2, str. 208.

⁷ So-tematiziran pomen ilokucijskega akta lahko postane na voljo temat-skemu znanju, če Mp spremenimo v opis Mp:

(I) S: Zahtevam od tebe, da daš Y nekaj denarja!

(Ia) Vtem ko je S izrekel (I), je od H zahteval "p".

/Jürgen Habermas, **Nachmethaphysisches Denken**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1988, str. 86./

resurse, ki niso tematizirani in niso kritizirani. Pa vendar obstaja razlaga "z druge strani", namreč: ker se komunikativno ravnanje dogaja na ozadju "neproblematičnega" sveta življenja, se lahko stopnja družbene racionalnosti meri po tem, koliko je to ozadje samo problematizirano. Svet življenja pa ni nikoli v celoti problematiziran⁵, ampak zgolj njegovi izseki. Pri problematiziranju sveta življenja smo pred isto dialektiko izmikanja kot pri Freudovi analizi nezavednega.

Na sociokulturni ravni izmerimo racionalizacijo sveta življenja prek razmerja med normativno *predpisanim* konsenzom in komunikativno *doseženim* konsenzom. Vnovič odkrijemo razmerje med tradicijo in emancipacijo oz. proces razsvetljenstva. Ko se udeleženci interakcije sporazumevajo o lastnih situacijah, tičijo v kulturni dediščini, ki jo hkrati uporabljajo in prenavljajo:

"... vtem, ko udeleženci interakcije koordinirajo svoja ravnanja prek veljavnostnih zahtev, ki jih je mogoče kritizirati, se *naslanjajo* na pripadnost socialnim skupinam in hkrati *ojačijo* njihovo interakcijo; vtem ko odraščajoči *sodelujejo* pri interakciji s kompetentno ravnajočimi vzorniki, *internalizirajo* vrednostne naravnosti svoje socialne skupine in prevzemajo posplošene sposobnosti ravnanj."⁶

Pojem sveta življenja je v filozofiji raziskoval Edmund Husserl, ki ga je enačil z netematiziranim znanjem. Habermas s pragmatično analizo loči netematizirano znanje od zgolj so-tematiziranega⁷ po tem, da ga ni mogoče narediti pristopnega s preprosto spremembo perspektive udeleženca v perspektivo opazovalca. Netematsko znanje omogoči analizo predpostavk, ki določeno govorno dejanje osmislijo. Večina takšnega netematskega znanja je implicitnega in se obvlada intuitivno. Takšno univerzalno predrefleksivno-netematsko znanje služi produkciji govornih aktov nasploh: proizvede komunikativno ravnanje, ne služi pa njegovemu izpolnjevanju. Sem sodi obče generativno znanje, ki je potrebno pri tvorbi gramatičnih stavkov in izjav. Tudi obče pragmatične predpostavke komunikativnega ravnanja sodijo v to kategorijo.

Habermas opozarja, da epistemološki pojem sveta življenja, kot ga je ponudila Husserlova fenomenologija, ne moremo preprosto prenesti na področje teorije družbe. Zato naredi dva koraka: najprej vpelje pojem sveta življenja kot komplementarni pojem komunikativnemu ravnanju, tako da se razpre formalnopragmatični analizi iz perspektive udeleženega govorca; drugi korak pa je družboslovna raba koncepta, ki se opravi z metodično menjavo performativne drže druge s teoretsko držo tretje osebe.

Husserl je pojem sveta življenja uporabljal v kontekstu kritike scientističnega uma. Medtem ko naravoslovne vede veljajo za področje objektne realnosti, pokaže Husserl še na predhoden kontekst naravnih življenjskih praks in izkušanj sveta, ki

nastopajo kot potlačeni fundament smisla. Svet življenja je parni pojem idealizacijam, ki šele konstituirajo področje naravoslovnih objektivacij. Nasproti idealizacijam merjenja, vzročnosti in matematizacije ter na njih temelječi tendenci tehnizacije postavi Husserl svet življenja kot neposredno prisotno sfero izvernih zmogljivosti. S tega stališča kritizira samopozabljene idealizacije naravoslovnega objektivizma. Habermas opozori, da temeljijo idealizirajoče predpostavke že v vsakdanji komunikativni praksi.

⁸ *Ibid.*, str. 92-93.

Z veljavnostnimi zahtevami, ki transcendirajo vsa lokalna merila, nastane napetost med transcendentalnimi predpostavkami in empiričnimi danostmi v sami fakticiteti sveta življenja. Habermas detranscendalizira te idealizacije s pragmatično analizo argumentacije. Ideja razrešitve veljavnostnih zahtev, ki jih je mogoče kritizirati, zahteva idealizacije, ki pa sestopijo iz transcendentalnih nebes na tla sveta življenja in izpričajo svojo učinkovitost v mediju naravnega jezika. Te idealizacije temeljijo na implicitni jezikovni kompetenci. Zato se navzkrižje med eksplicitnim znanjem, ki temelji na idealizacijah, in ozadnim znanjem, ki absorbira tveganje, dogaja znotraj področja netematiziranega znanja. Husserl je menil, da gre tu za konkurenco med ekspertnim vedenjem empiričnih znanosti in predteoretskimi prepričanji vsakdanjosti. Večina tistega, kar je izrečeno v vsakdanji komunikativni praksi, ostane neproblematizirano ter živi od gotovosti sveta življenja. Gre za relativno površno, netematsko vedenje, na katero se opirajo udeleženci v obliki pragmatičnih in semantičnih predpostavk. Pri tem ločimo (a) obzorno vedenje, ki se nanaša na situacijo ter napravi določene izjave neproblematične in sprejemljive, in (b) kontekstno vedenje, ki se nanaša na teme, predpostavlja pa skupni jezik in sociokulturni kontekst.

Ozadno vedenje je stabilno in immuno za naključne pritiske problematizacij, ki izhajajo iz izkušenj. Zato ga je mogoče tematizirati zgolj postopoma in z metodičnimi naporji. Pritisk problemov, ki izhajajo iz svetovnozgodovinskih ali pa osebnozgodovinskih kriznih situacij, spodbudi tematizacije in distanco do tistega, kar je veljalo za samoumevno. Ozadno vedenje označujejo neposredna gotovost, totalizirajoča moč in holizem.⁸ Na ta način tvori svet življenja obzidje proti presenečenjem, ki jih sprožajo iz izkušenj izhajajoče problematizacije. Problematizirajoča moč kritičnih izkušenj loči ozadje sveta življenja od "osveščenega" ospredja. To ospredje se razlikuje glede na to, ali je vzpostavljeno v odnosu do objektov in dogodkov (stvarni svet, stvarnost, resničnost), v interaktivnem odnosu do soljudi (solidarni svet) ali v subjektivnih izkušnjah (subjektivni svet). V tej triadi je potem jasna navezava na univerzalno pragmatično tipologijo govornih aktov. Vendar pa iz univerzalno pragmatične perspektive sveta življenja ne moremo uzreti kot

⁹ *“Kulturne tradicije so razpršene prek meja kolektivov in jezikovnih skupnosti in v svojem trajanju – za to so najbolj prepričljiv primer svetovne religije – niso odvisne od identitete družb ali celo oseb. Po drugi strani zavzemajo družbe večji socialni prostor in daljše zgodovinske izseke kot osebe in njihove življenjske zgodbe, imajo pa manj difuzne in ožje zarisane meje kot tradicije. Končno so osebnostne strukture, ki so vezane na organske substrate, časovno in prostorsko najostreje definirane. Individuumom se kultura in družba predstavljata v podobi razširjajočega sklopa generacij” /ibid., str. 99/.*

celoto. Potrebna je perspektiva, kjer se dvignemo nad raven komunikativnega ravnanja, ki ga uzremo kot element krožnega toka, kjer delujoči posameznik ne nastopa več kot iniciator, temveč produkt tradicij, v katerih tiči, produkt solidarnih skupin, katerim pripada, in socializacijskih in učnih procesov, katerim je izpostavljen. Ta perspektiva nam šele omogoča dojemanje družbenega.

Medtem ko je v univerzalni pragmatiki v ospredju razmerje med govorcem in poslušalcem, pa s stališča koordinacije ravnanj potrebujemo abstraktnejšo raven kot zgolj raven neposredno nameravane izdelave določenega interpersonalnega razmerja. Habermas pa ne preide kar takoj k socialni razsežnosti, ki bi temeljila na sistemski integraciji in strateškem ravnanju. Konsekventno svoji teoriji racionalnosti, ki temelji na primatu komunikativne racionalnosti, poskuša izpeljati socialno integracijo iz komunikativnega ravnanja, ki se opira na resurse sveta življenja. Tudi tradicije in otrdele sistemske regulacije družbenega življenja so rezultat neke pretekle komunikativne koordinacije, ki šele pozneje dobi svoj objektni značaj. V objektivnem značaju socialnih institucij ravnamo strateško, do sogovorcev se tam ne nanašamo v vlogi druge osebe, s katero se sporazumevamo, ampak nas praviloma vodijo sistemsko uravnani vzorci ravnanj. Koordinacija ravnanj nasploh služi socialni integraciji sveta življenja, ki si ga udeleženci intersubjektivno delijo. Pri sporazumevanju se prenašajo in dograjujejo kulturna znanja, podružblja se vzgoja in pridobivajo osebne identitete. Zato si lahko te komponente sveta življenja (kulturne vzorce, legitimne ureditve, strukture osebnosti) predstavljamo kot zgoščevanje in kopičenje komunikativnih ravnanj v procesih sporazumevanja, koordinacije ravnanj in podružbljanja. Iz sveta življenja se prestopa v komunikativno ravnanje, izkušnje se kopičijo kot zaloga vednosti komunikativne prakse, ki se lahko tematizira in tako pripomore k premagovanju različnih okoliščin. Ta vednost otrdi v interpretacijske vzorce, ki se prenašajo v interakcijskih mrežah socialnih skupin, ki jih zgostijo v vrednote in norme. Te se v socializacijskih procesih preoblikujejo v stališča, kompetence, načine dojemanja in identitete. Mreža vsakdanje komunikativne prakse sega prek semantičnega polja simbolnih vsebin, v razsežnosti socialnega prostora in historičnega časa ter tvori medij, v katerem se oblikujejo in reproducirajo kultura (zaloga interpretacij), družba (legitimne ureditve) in osebnostne kulture (subjektivni motivi).⁹ Celota teh komponent tvori prepletene pomenske strukture, ki pa jih ne smemo razumeti kot avtopoetične in ločene sisteme, tako kot to počne Niklas Luhmann. Prek medija jezika so te komponente vsidrane druga v drugi in ne predstavljajo vzajemnih okolij. Tudi sistemi ravnanj, ki temeljijo na kulturni reprodukciji

(šola), socialni integraciji (pravo) ali socializaciji (družina), ne delujejo drug poleg drugega ali drug mimo drugega, ampak imajo vzajemno razmerje do totalitete sveta življenja.

¹⁰ *Ibid.*, str. 100.

“Svet življenja ni nič bolj ali manj strukturiran s kulturnimi tradicijami in institucionalnimi ureditvami, kot tudi z identitetami, ki izhajajo iz socializacijskih procesov. Zato svet življenja ne tvori organizacije, ki bi ji posamezniki pripadali kot člani, niti združenja, kateremu bi se pridružili individui, niti kolektiv, ki ga sestavljajo posamezni pripadniki. Komunikativna vsakdanja praksa, v kateri je osrediščen svet življenja, se hrani iz *vzajemne igre* kulturne reprodukcije, socialne integracije in socializacije, ki po svoji plati koreninijo v tej praksi.”¹⁰

Totaliteto družbenega, tj. kulturne tradicije, družbe v ožjem smislu in osebnostnih struktur, Habermas ne izpeljuje iz avtopoetičnih sistemov in anonimnih struktur, ampak mora, skladno s svojo teorijo racionalnosti, ki temelji na primatu komunikativnega uma pred strateškim, oblikovati tisto integrativno ozadje, za katero veljajo pravila intersubjektivnega sporazumevanja. To ne pomeni, da Habermas ne priznava vloge sistemom ravnanja, ki so se v teku zgodovine osamosvojili (npr. institucionalizirana oblast, tržna ekonomija ipd.), temveč pomeni, da jim določi skrajno omejen prostor delovanja. Tako si koncipira kategorialni aparat za kritiko družbene dejanskosti, v kateri pride do obrnjene prioritete, kar je Marx opisoval v kategorijah teorije odtujitve in fetišizma, Habermas pa kot patologije moderne, ki so posledica kolonizacije sveta življenja.

Adorna in Horkheimerja je enačenje uma z instrumentalno racionalnostjo pripeljalo do tega, da nista videla izhoda iz odtujenega sveta, razen v skrajno utopičnih vizijah estetskega razmerja. Zgodovina pa nam ne daje nikakršnega zagotovila, da je estetiziran “um”, ki naj bi bil občutljiv za drugost drugega, manj totalitaran od zahodnega ratia. S tega stališča je Habermasova diferenciacija uma in lokalizacija njegovih komponent ponudila nekaj možnosti za postavitev drugačne diagnoze moderne, ki ni tako usodna kot postmodernistična. Vendar pa sodobna socialna filozofija in družboslovje tu dajeta vrsto alternativnih odgovorov, ki bi pojasnili naravo družbenega. S stališča Habermasovega koncepta, ki postavlja par sveta družbe in sistema, je bil ključni izziv sistemska teorija Niklasa Luhmanna. Dolgoletna polemika, ki je bila v nasprotju s tisto s postmodernisti znanstveno in teoretsko bolj korektna (in manj atraktivna), pa je pripeljala tudi do vzajemnega plodnega teoretskega vpliva med nasprotnima avtorjema.

Dejansko se vsa smotrna ravnanja ne koordinirajo s sporazumevanjem udeležencev. Medij koordinacije so največkrat funkcionalni sklopi, ki niso zavestno strukturirani, večinoma pa jih udeleženci vsakdanje prakse ne opazijo. Če družbo opazu-

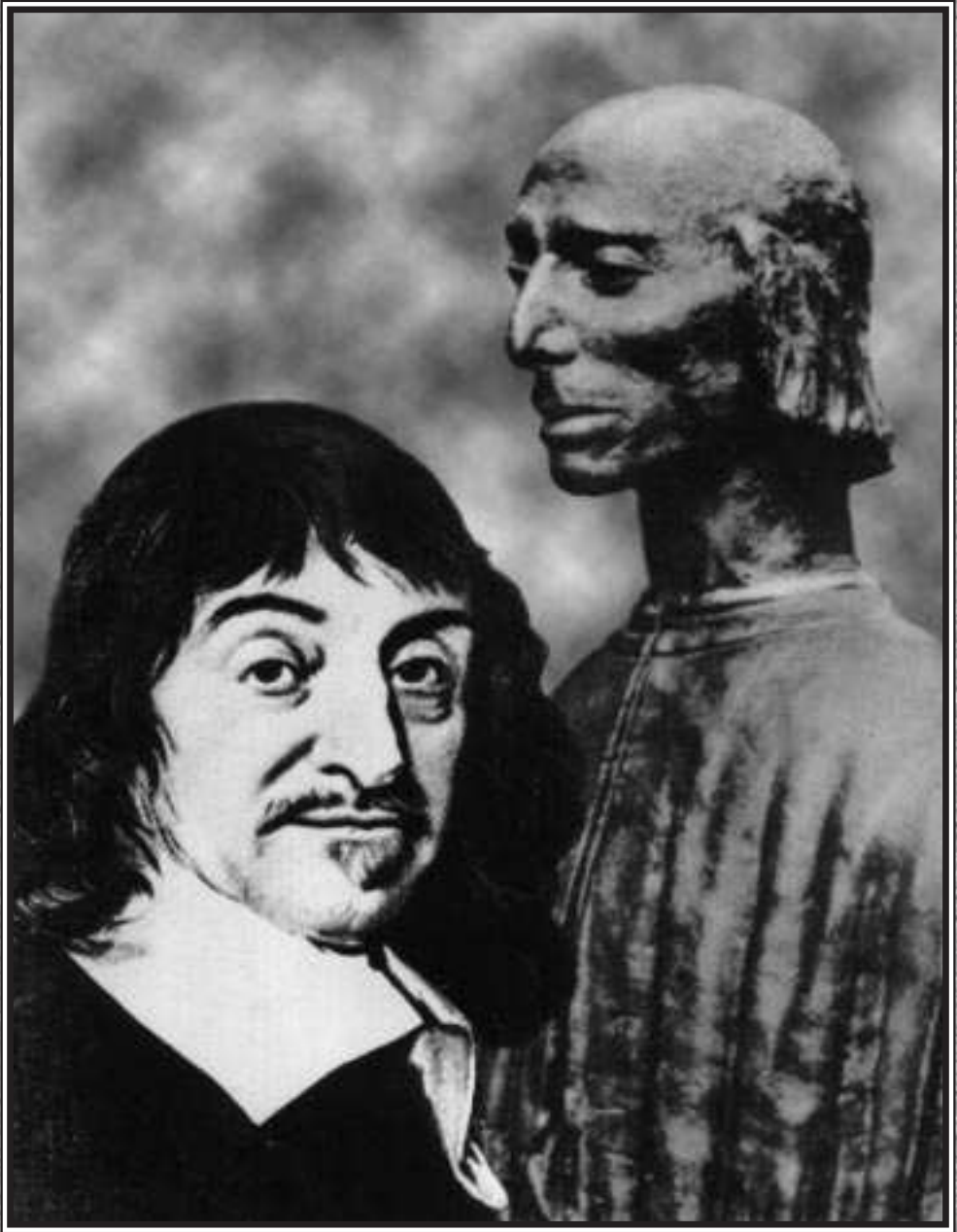
jemo zgolj iz notranje perspektive sveta življenja (kot udeleženci), lahko nasedemo trem fikcijam, ki so bile v socialni filozofiji in družboslovju pogoste. Prva iluzija je, da so socialni akterji avtonomni, druga, da je kultura neodvisna od zunanjih pogojev in določitev, tretja pa, da je komunikacija vedno pregledna. Ker je za subjektno filozofijo značilno tudi izhodišče samoopazujočega jaza, je potem jasno, zakaj je tako velik del sodobne družbene teorije nasedel tem iluzijam. Najpomembnejši prispevek k rušitvi tega mita je Marxova opredelitev ekonomije kot rezultata interakcije, ki pa se osamosvoji in nadvlada svoje akterje. Perspektivo udeleženca mora dopolniti perspektiva opazovalca, ki nas s področja sveta življenja popelje na področje samoregulativnih sistemov. To ne pomeni, da je ena perspektiva napačna, druga pa pravilna. Habermasovo razumevanje družbenega integrira obe gledišči, zanj so družbe hkrati sistem in svet življenja, ki tvorijo sistemsko stabilizirane sklope ravnanj socialno integriranih skupin.

Darij Zadnikar, magister filozofije in višji predavatelj na Pedagoški fakulteti v Ljubljani.

LITERATURA

- APEL, Karl-Otto in VAN REIJEN, Willem (ur.) (1984): **Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie**, Germinal Verlag, Bochum.
- BERNSTEIN, J. Richard (ur.) (1988): **Habermas and Modernity**, Polity Press.
- DEWS, Peter (ur.) (1992): **Autonomy and Solidarity – Interviews with Jürgen Habermas**, Verso, London, New York.
- HABERMAS, Jürgen 1971: **Theorie und Praxis**, Luchterhand, Neuwied, Berlin.
- HABERMAS, Jürgen in LUHMANN, Niklas (1971): **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1995): **Theorie des kommunikativen Handelns – Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung**, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1995): **Theorie des kommunikativen Handelns – Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1981): **Philosophisch – politische Profile, Dritte, erweiterte Auflage**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1982): **Zur Logik der Sozialwissenschaften, Fünfte, erweiterte Auflage**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1984): **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1985): **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- HABERMAS, Jürgen (1988): **Nachmetaphysisches Denken**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.

- HONNETH, Axel (1985): **Kritik der Macht**, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- HONNETH, Axel (1989): McCarthy Thomas, Offe Claus, Wellmer Albrecht (ur.), **Zwischenbetrachtungen – Im Prozeß der Aufklärung**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- LINKENBACH, Antje (1986): **Opake Gestalten des Denkens, Jürgen Habermas und die Rationalität fremder Lebensformen**, Wilhelm Fink Verlag, München.
- McCARTY, Thomas (1988): **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, MIT Press, Cambridge.
- POJANA, Manfred (1985): **Zum Konzept der kommunikativen Rationalität bei Jürgen Habermas**, Die blaue Eule, Essen.
- RASMUSSEN, M. David (1990): **Reading Habermas**, Basil Blackwell, Oxford.
- RODERICK, Rick (1989): **Habermas und das Problem der Rationalität**, Argument Verlag, Hamburg.
- TURNER, S. Bryan (ur.) (1990): **Theories of Modernity and Post-modernity**, Sage Publications, London.
- WELLMER, Albrecht (1985): **Zur Dialektik von Moderne und Post-moderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- WHITE, K. Stephen (1990): **The Recent Work of Jürgen Habermas – Reason, Justice and Modernity**, Cambridge University Press, Cambridge.



Descartesovo pismo o Machiavelliju

René Descartes

Pismo o Machiavellijevem Vladarju

septembra 1646

Gospa,

prebral sem knjigo¹, za katero me je Vaša Visokost prosila za mnenje, in v njej odkril več nasvetov, ki se mi zdijo zelo dobri: *Da se mora vladar vedno izogibati sovraštvu in preziru svojih podanikov in da je ljubezen ljudstva vredna več kot trdnjave.* Vendar je tudi več takih, s katerimi se ne bi mogel strinjati. In mislim, da je avtorju najbolj spodletelo v tem, da ni dovolj jasno razmejil med vladarji, ki so dobili oblast v državi po pravični poti, in tistimi, ki so si jo prilastili na nezakonite načine, ter da je vsem na splošno dal nasvete, ki veljajo le za te zadnje. Kajti kot je treba pri gradnji hiše, katere temelji so tako slabi, da ne bi mogli nositi visokih in debelih zidov, postaviti tanke in nizke, tako so tisti, ki so se začeli uveljavljati z zločini, navadno prisiljeni nadaljevati po tej poti, ker se ne bi mogli obdržati, če bi hoteli biti pošteni.

Prav o takih vladarjih je v 3. poglavju lahko dejal: *da jih bodo številni sovražili; da je pogosto koristneje, če jim povzročijo veliko gorja, kot če jim ga manj, ker manjše žalitve zbudijo voljo po maščevanju, medtem ko hude to moč odvzamejo.* Dalje v 15. poglavju pravi: *da bi bilo, če bi hoteli postati pošteni, nemogoče, da ne bi propadli med veliko zlobneži, ki jih je*

¹ Pismo palatinski princesi Elizabeti (naslov je uredniški) je prevedeno po: F. Alquié, Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, 3. knjiga, str. 665-671. Omenjena knjiga je *Vladar (Il Principe)*, Niccoloja Machiavellija (slov. prev. v: *Politika in morala*, SM, 1990).

najti povsod. In v 19. poglavju: da je mogoče biti enako osovražen za dobra dela kot za slaba.

Na takšni podlagi temeljijo zelo tiranski nasveti, kot je ta, da *naj vladar uniči celo državo, da le ostane njen gospodar; naj počne velike okrutnosti, če so le storjene hitro in vse hkrati; naj si prizadeva dajati videz poštenega človeka, vendar naj to v resnici ni; naj dano besedo drži le tako dolgo, dokler je to koristno; naj se pretvarja, naj izdaja; in nenazadnje, naj se, da bi vladal, znebi vsake humanosti in naj postane najokrutnejši od vseh živali.*

Vsekakor pa je to zelo slaba podlaga za pisanje knjig, če je njen namen dajati take nasvete, ki pa navsezadnje tistih, ki so jim namenjeni, ne bi mogli pomiriti; kajti kot sam prizna, *se ne morejo obvarovati pred prvimi, ki bo pripravljen zastaviti svoje življenje, da se jim maščuje.* Da bi vzgojili dobrega vladarja, čeprav je državo šele prevzel, se mi zdi, da mu je treba ponuditi povsem nasprotno maksime in predpostaviti, da so bila sredstva, s pomočjo katerih je prišel na oblast, zakonita; kakršna so, o tem sem prepričan, skoraj vsa, če jih vladarji, ki jih uporabijo, imajo za takšna; kajti pravičnost ima pri vladarjih drugačne meje kot pri zasebnikih, in zdi se, da v teh primerih Bog da prav tistim, katerim da moč. Vendar pa tudi najpravičnejša dejanja postanejo nepravilna, kadar jih imajo za taka tisti, ki so jih storili.

Ločiti je treba tudi med podaniki, med prijatelji ali zavezniki in med sovražniki. Kajti pri teh zadnjih je vladarju tako rekoč skoraj vse dovoljeno, pod pogojem, da to prinese kaj koristi njemu ali njegovim podanikom; in v takih primerih ne nasprotujem, da se sparita lisica in lev in da se moči pridruži prevara. Z imenom sovražnik imenujem vse tiste, ki niso prijatelji ali zavezniki, kajti z vso pravico jim je mogoče napovedati vojno, če vidimo v tem svojo korist, in če začnejo postajati sumljivi in nevarni. Vendar izključujem vrsto prevare, ki je tako neposredno v nasprotju z družbo, da sem prepričan, da je nikoli ni dovoljeno uporabiti, čeprav jo naš avtor odobrava na več mestih in je vse preveč pogosta: hliniti prijateljstvo do tistih, ki jih hočeš pogubiti, da bi jih lažje presenetil. Prijateljstvo je preveč sveta stvar, da bi jo lahko zlorabljali na tak način; in tisti, ki se lahko pretvarja, da nekoga ljubi, da bi ga izdal, zasluži, da mu tisti, ki jih bo nekoč hotel resnično ljubiti, ne verjamejo ničesar in ga sovražijo.

Ko gre za zaveznike, mora vladar vedno dosledno držati dano besedo, celo takrat, kadar mu to lahko škoduje; kajti preloमितev dane besede mu ne more toliko škodovati, kolikor mu koristi sloves, da ni zatajil pri izpolnitvi tega, kar je obljubil, in ta ugled si lahko pridobi le ob takih priložnostih, kjer utrpi nekaj škode; vendar pa ga v okoliščinah, ki bi ga popolnoma uničile, naravno pravo (*droit de gens*) odvezuje obljube. Obenem mora biti zelo previden, preden kaj obljubi, da obljubo lahko vedno

drži. In čeprav je dobro biti v prijateljskih odnosih z večino sosedov, mislim, da je najboljše imeti tesno zavezništvo le s tistimi, ki so šibkejši. Kajti ne glede na zvestobo, ki jo imamo namen ohraniti, le-te od drugih ne moremo pričakovati, ampak moramo računati, da bomo vsakič, ko bodo imeli zavezniki od tega korist, prevarani; tisti, ki so močnejši, bodo korist lahko našli, ko jo bodo hoteli, ne pa tudi tisti, ki so šibkejši.

Kar zadeva podanike, so dveh vrst: veliki in ljudstvo. Z izrazom veliki mislim na vse tiste, ki se lahko povežejo v stranke proti vladarju in o katerih zvestobi mora biti trdno prepričan; če pa o tem ni prepričan, se vsi politiki strinjajo, da mora na vsak način poskrbeti, da jih ukloni, in jih mora, kolikor so nagnjeni k vnašanju nereda v državo, obravnavati le kot sovražnike. Pri drugih podanih pa se mora predvsem izogibati njihovega sovraštva in prezira; in to mislim, da lahko vedno stori, če le natančno upošteva pravičnost na njihov način (se pravi, da se ravna po zakonih, na katere so navajeni) in ni preveč strog pri kaznih in ne preveč popustljiv pri pomilostitvah, da se ne zanaša v vsem na svoje ministre, ampak jim prepusti le breme najbolj osovraženih obsodb, pri tem pa sam izkaže svojo skrb za vse drugo; pa tudi, da ohrani svoje dostojanstvo do te mere, da se ne odreče nobeni časti ali nazivu, za katere je ljudstvo prepričano, da mu pripadajo, vendar tudi ne zahteva dodatnih, in da v javnosti pokaže le svoja najresnejša dejanja ali tista, ki jim vsi lahko pritrdijo, ter ohrani zase svoje veselje in užitke, ki naj ne bodo nikoli na račun koga drugega; in nenazadnje, naj bo dosleden in neupogljiv, ne sicer pri prvih zamislih, ki se mu bodo porodile, kajti ker ne more imeti pregleda nad vsem, je nujno, da vpraša za nasvet in sliši mnenja več ljudi, preden se odloči, vendar pa naj bo neupogljiv pri stvareh, za katere je dal vedeti, da se je o njih odločil, četudi mu to lahko škodi; kajti škoda ne more biti tolikšna, kot bi bil glas, da je lahkomišeln in spremenljivega mnenja.

Tako ne odobravam maksime v 15. poglavju: *da je, ker je svet zelo pokvarjen, nemogoče, da se ne uničiš, če hočeš vedno ostati pošten; in da se mora vladar, da bi se obdržal, naučiti biti hudoben, kadar okoliščine to zahtevajo*; razen če s poštenim človekom razume vraževernega in preprostega človeka, ki si ne upa napovedati bitke na dan sabata in katerega vest ne najde miru, če ne spremeni vere svojega ljudstva. Če pa mislimo, da je poštenjak tisti, ki stori vse, kar mu narekuje resnični razum, je gotovo najbolje, da je, da skuša tak vedno ostati.

Prav tako ne verjamem temu, kar pravi v 19. poglavju: *da je mogoče biti enako osovražen za dobra dela kot za slaba*, razen kolikor je zavist neke vrste sovraštvo; vendar te besede avtor ne razume tako. In vladarji navadno ne zbujejo zavisti pri navadnih podanih; zbujejo jo le pri velikih ali pri svojih sosedih, ki jih prav te vrline, ki jim zbujejo zavist, navdajajo tudi s strahom;

zato je vedno treba pravilno ravnati, da bi preprečili to vrsto sovraštva; in nobeno sovraštvo jim ne more niti najmanj škoditi, razen tistega, ki prihaja iz nepravčnosti ali vzvišenosti, ki ga v njih odkrije ljudstvo. Kajti mogoče je celo videti, da tisti, ki so bili obsojeni na smrt, ponavadi ne sovražijo sodnikov, kadar mislijo, da so si takšno kazen zaslužili; in prav tako potrpežljivo prenašaj tegobe, ki si jih nisi zaslužil, če si prepričan, da jih je bil vladar, ki jih je povzročil, na neki način prisiljen sprejeti in da mu je to bilo neprijetno; velja namreč, da je pravično, če ima javna korist prednost pred posameznikovo. Težavno je le, kadar je prisiljen ugoditi dvema stranema, ki različno ocenjujeta, kaj je prav, kot se je zgodilo takrat, ko so morali rimski vladarji zadovoljiti meščane in vojake; v tem primeru je razumno dati nekaj enim in drugim, ni pa prav skušati naenkrat spraviti k pameti tistih, ki je niso vajeni poslušati; pač pa si je treba postopoma, bodisi preko javnih publikacij, bodisi preko pridigarjev, bodisi na druge podobne načine, prizadevati, da bi doumeli. Kajti ljudstvo prenese vse tisto, o čemer ga lahko prepričaš, da je prav, in je prizadeto ob vsem, o čemer meni, da je nepravilno; in arogantnost vladarjev, se pravi zloraba kakšne oblasti, pravic ali časti, za katere ljudstvo misli, da vladarjem ne pripadajo, se mu zdi podla le zato, ker ima zlorabo za neke vrste nepravilnost.

Sicer pa se s tem avtorjem prav tako ne strinjam glede tega, kar pravi v predgovoru: *da je, kot moramo stati na ravnici, da bi lahko bolje videli obris gora, če ga želimo narisati, treba biti zasebnega stanu, da bi dobro spoznali vladarjevo delo.* Kajti skica prikazuje le stvari, ki jih je mogoče videti od daleč; glavni vzgibi za ukrepanje vladarjev pa so pogosto tako posebne okoliščine, da si jih, če nisi sam vladar ali človek, ki je z njim zelo dolgo delil njegove skrivnosti, ni mogoče zamisliti.

Prav zato bi bil vreden posmeha, če bi si mislil, da lahko Vašo Visokost na tem področju kaj naučim; to tudi ni moj namen; ta je edino ta, da bi ji moja pisma prinesla malo razvedrila, ki bi bilo drugačno od tistega, za katerega si mislim, da ji ga nudi potovanje, za katero ji želim, da bi bilo nadvse srečno: kot nedvomno tudi bo, če se Vaša Visokost odloči, da se bo ravnala po teh maksimah, ki učijo, da je sreča vsakogar odvisna od njega samega in da je treba do take mere ostati zunaj oblasti usode, da se kljub temu, da ne izpustiš priložnosti in izkoristiš prednosti, ki jih ponuja, vendarle nimaš za nesrečnega, če ti jih odreče; in ker je v vseh zadevah na svetu ogromno razlogov za in proti, naj se v prvi vrsti ustavimo pri tistih, ki pripeljejo do tega, da se strinjamo s tem, kar vidimo prihajati. Za najbolj neizogibne ocenjujem boleznini telesa, pred katerimi prosim Boga, naj Vas obvaruje; in z vso vdanostjo, ki jo morem imeti, sem, itd.

Prevedla Nadja Dobnik

Descartes, bralec Machiavellija

I.

V Descartesovi filozofski zapuščini ni teorije političnega. Njena odsotnost, če naj kar takoj anticipiramo tezo, ki jo bomo skušali razviti v nadaljevanju, ni odločilno pogojena z neteoretskimi razlogi, ki bi mu preprečili uresničiti nekaj pred tem načrtovanega in virtualno že navzočega v njegovem sistemu. Odsotnosti teorije političnega pri Descartesu ne moremo misliti kot jasno zamejenega praznega mesta, ki bi ga lahko zapolnil sam ali kdo drug v njegovem imenu tako, da bi preprosto razvil teze njegove metafizike in fizike. Ko trdimo, da je odsotnost teorije političnega teoretska, trdimo, da je v odločilnem smislu ne moremo pripisati razlogom osebne previdnosti, ki so jo narekovali nevarni časi verske nestrpnosti, v katerih je živel.¹ Takšna trditev bi bila med drugim tudi v očitnem nasprotju z njegovim lastnim samorazumevanjem, saj bi morali v tem primeru sprevniti razmerje odvisnosti znanosti in morale, kot ga postavlja Descartes: med spoznavanjem tega, kar je, in pravili za delovanje v življenju, ki naj bi na tej spoznavi temeljila. Takšen interpretativen pristop bi njegovečasne morale iz *Razprave o metodi* ne naredil le za trajnočasno – to se je dejansko zgodilo zaradi neuspeha njegovega poskusa zgraditve znanstvene morale – temveč bi moralo postaviti na mesto, ki ga zaseda metafizika: metodični dvom, analitizem in njegov nauk o *cogitu*

¹ Descartes se je v času svojega bivanja na Nizozemskem spustil v polemike z nekaterimi tamkajšnjimi protestantskimi teologi – zlasti z Voetiusom – ki so v njem prepoznali liberalnega papista in dosegli, da je mesto Utrecht leta 1643 javno prepovedalo njegovo filozofijo v tem mestu. Theo Verbeek (René Descartes/Martin Schoock, *“La querelle d’Utrecht”*, Pariz 1988 in *“Le contexte néerlandais de la politique cartésienne”*, v: *Archives de Philosophie* 53, 1990, str. 357-370) dokazuje, da Descartesove pisemske reakcije na odlok kažejo jasno zavest o političnih zastavkih te “teološke” polemike, ki je zadevala razmerje med civilno in sakralno oblastjo.

² **Razprava o metodi** (RoM), SM, Ljubljana 1957, prev. B. Furlan, str. 15. "Živim tako umaknjeno in vedno sem bil tako oddaljen od vodenja poslov, da ne bi bil nič manj predrzen kot tisti filozof, ki je upričo Hanibala hotel učiti, kakšne so naloge vojskovodje, če bi se zdajle hotel lotiti pisanja maksim, ki se jih je treba držati v civilnem življenju." (Pismo Elizabeti, maj 1646; Descartes: **Oeuvres philosophiques I-III**, ur. F. Alquié (OP); III, str. 653.

³ Predgovor k francoski izdaji **Načel filozofije**; OP, III, str. 779-780.

⁴ To stori Antonio Negri (**Descartes politico, O della ragionevole ideologia**, Feltrinelli 1970, Milan).

bi tedaj morali brati kot moralno naddoločene spoznavne kategorije, razloge njegove filozofije kot razloge filozofa.

Res je, da so razlogi osebne previdnosti, na katere se je Descartes večkrat skliceval, ko je komentiral in napovedoval svoja dejanja ali odločitve, da jih bo odložil, govorili v prid nevmišavanja v javno življenje. Res pa je tudi, da je Descartes na več mestih povsem nedvoumno izrazil svoje odklonilno stališče do tega, da bi se podal v razpravljanje o političnih zadevah, ne da bi se pri tem skliceval na nevarnost tega početja.²

Najjasneje je njegovo teoretsko zadržanost pred vključitvijo politike v polje vednosti, ki ga proizvaja njegova univerzalna metoda spoznavanja, mogoče razbrati iz njegovega "drevesnega" prikaza znanstvenega sistema v francoskem predgovoru k *Načelom filozofije*. V prisposobi, ki metafiziko primerja z drevesnimi koreninami, fiziko z deblom, mehaniko, medicino in moralo pa z vejami, na katerih je mogoče nabrati plodove, ne omenja veje, ki bi reprezentirala znanost o političnih razmerjih.³

Politično je izključeno iz njegovega programskega razvida znanstvenih disciplin, ki seže najvišje z moralo, in glede te izključitve je bil Descartes dosleden. Ne le, da ni ustvaril teorije političnih razmerij, o političnih temah le redkokdaj spregovoril, in tudi ta redka mesta v njegovih delih in pismih zaznamuje jasno izražena namera, da svojemu početju ne podeli statusa teorije, saj se hkrati primerno zavaruje pred napačnimi razumevanji, ki bi mu vseeno pripisali kaj takega. Tudi njegovo pismo o Machiavellijevem *Vladarju* iz leta 1646, v vsem njegovem opusu gotovo daleč najraprezentativnejše zaokroženo besedilo, ki lahko pokaže njegove poglede na politiko, ni nastalo na njegovo lastno pobudo, pač pa na prigovarjanje njegove dopisovalke, palatinske princese Elizabete, ki ji je Descartes s svojim pisemskim komentarjem Machiavellijevega dela, ne najbolj navdušeno in po odlašanju, le izpolnil željo. V njem je ponovno poudaril, da nje, ki je po svojem rojstvu pripadnica vladarskega stanu, ne namerava poučevati o ravnanju v političnih zadevah, ampak le ponuditi ji "malo razvedrila".⁴ Nobene velike teorije torej. Politični teoriji in tudi refleksiji političnega v najširšem pomenu, ki bi obsegala razčlenitev razmerij med vladajočimi in vladanimi, postavila ločnico med javnim in zasebnim pri vladarjih in pri "*particuliers*" – tako Descartes imenuje posameznike, ki so "zasebniki", ker niso udeleženi pri vladanju, ki je dejavnost, naravnana na obče dobro – , opredelila pojme oblasti, enakosti, zakona in prava, suverenosti itn., kot so to v skladu s tedanjim razumevanjem politike počeli nekateri Descartesovi sodobniki, se je ta zavestno odrekel in politično filozofijo izključil iz polja vednosti, ki ga ustvarja obča metoda spoznavanja.

Trditi, da obstaja neki "politični Descartes"⁴, je zato gotovo v nasprotju z njegovimi hotenji, čeprav zaradi tega trditve še

ni povsem nesmiselna. Najbrž lahko o vsaki, tudi o še tako nepolitično naravnani filozofiji rečemo, da se težko povsem izmakne političnemu in da ima vsaka tudi svoj politični aspekt: bodisi kolikor skuša politično sfero zaobjeti v nepolitičnih kategorijah, bodisi kolikor lahko v njej razberemo netematizirane učinke te sfere, ki se upira lastni ukinitvi. Toda delitev avtorjev na tiste, ki politična vprašanja zavestno naredijo za predmet svojih raziskav, in na tiste, ki nanje zadenejo samo posredno in prek odpora, ki jih ta sprožajo, je kljub temu smiselna in pomembna. V tej delitvi sodi Descartes nedvomno med avtorje druge skupine. Preden si ogledamo, kakšna konceptualna mreža pri njem zaseže politična razmerja, se za hip pomudimo pri presoji enega od polj posledic apolitičnosti Descartesove filozofije.

Dejstvo, da Descartesu zgodovina moderne politične filozofije namenja le obrobno vlogo, če mu jo sploh, ob dejstvu, da Descartes s prav tako širokim konsenzom velja za utemeljitelja moderne filozofije, ne more biti nepomembno ne za razumevanje njegovega preloma s tradicijo ne za samorazumevanje moderne filozofije. Prevladujoča tradicija samointerpretacij moderne filozofije je v Descartesu prepoznala svoj začetni korak – rojstvo modernega koncepta subjekta – in se z njim povezala v neločljiv binom. Vsakokrat ko Descartesa razglasimo za začetnika moderne filozofije, ne da bi njegovo vlogo kakorkoli omejili, opravimo redukcijo, ki moderno filozofijo modelira po meri Descartesove, in zavestno ali ne, tako kot Descartes, brišemo filozofijo političnega iz seznama filozofskih disciplin. Pozaba glede Descartesovega zavračanja možnosti razumsko utemeljenega razpravljanja o političnih odnosih in izključitev atributa “političen” iz njegovega pojma subjekta vede ali nevede spodbuja in utrjuje sklepanje tipa: “Ker je politiko kot predmet iz filozofije izključil Descartes, ki je izvir moderne miselne tradicije, moramo kot resnično in pravo moderno filozofijo razumeti le tisto, ki se ne ukvarja s političnim.” Kartezijanstvo filozofije moderne dobe je okrepljeno toliko močnejše, kolikor bolj politično filozofijo izvzamemo iz sestava filozofskih disciplin in narobe: kolikor tesnejšo vez postavljamo med obema, toliko bolj se zastavlja potreba po omejitvi Descartesovih zaslug za kasnejšo usodo filozofije, s tem pa nastaja tudi potreba po pluralizaciji njenih začetkov.

Ob razmahu, ki ga danes doživljajo etika, socialna, politična in pravna filozofija, je ponovno ovrednotenje Descartesove vloge za nastanek moderne filozofije tem potrebnejše.

Kar zadeva politično in socialno filozofijo, se tako za mesto njenega začetnika lahko potegujeta Machiavelli in Hobbes, katerega ugovori na Descartesove *Meditacije* dokazujejo, da se njegova teorija subjekta ne prekriva z Descartesovo in da potemtakem glede bistvenega Descartesovega filozofskega

⁵ Pismo Očetu P., 1643 (?); *OP*, III, str. 61.

prispevka, metafizike subjekta, ni njegov neizviren posnemovalec. Nesporno pa je, da je Hobbes ustvaril moderno teorijo političnega subjekta, ki navaja vrsto občin, med seboj kavzalno povezanih razlogov, s katerimi racionalno pojasnjuje nujnost nastanka oblasti in pristajanja na vlogo podanika vrhovni oblasti v državi. Hobbes je na tem področju ustvaril racionalno argumentacijo, ki bi jo pri Descartesu zaman iskali.

Na neki način mu je Descartes to zaslugo tudi priznal, ko je v pismu kratko ocenil njegov *De Cive* (*O državljanu*). V njem so vsi temeljni koncepti pogodbene teorije nastanka oblasti. Začenja z izvorno enakostjo *hominum statu extra societatem*, iz nje konstruira teorijo o pogodbenem izstopu iz narave v družbeno, opravi načelno disociacijo posvetne oblasti ter boga in vladarja opiše kot kolektivno ali politično telo vseh, ki so se s pogodbo združili in prenesli nanj svojo moč – skratka v njej najdemo vse tisto, čemur se je odrekla Descartesova moralna filozofija, ki je med vladarja in vladane vpletla boga.

“Vse, kar lahko rečem o knjigi *O državljanu*, je sodba, da je njen avtor enak tistemu, ki je postavil *Tretje ugovore* proti mojim *Meditacijam*, in mnenje, da je veliko bolj spreten v morali kot v metafiziki ali fiziki, dasiravno se nikakor ne morem strinjati z njegovimi načeli in maksimami, ki so zelo slaba in zelo nevarna, ker izhajajo iz tega, da so vsi ljudje hudobni, ali ker jim ponujajo razloge, da takšni postanejo. Njegov edini namen je, pisati v prid Monarhije, kar bi lahko opravil koristneje in zanesljiveje, če bi uporabil krepostnejše in trdnejše maksime. Poleg tega je pisal zelo v škodo Cerkve in katoliške religije, tako da mi ni jasno, kako je svojo knjigo izmaknil cenzuri, razen če ga ne podpira kakšna zelo mogočna naklonjenost.”⁵

Descartes je Hobbesove ugovore na *Meditacije* res odpravil zelo na kratko, njegove poskuse drugačnega argumentiranja pa označil celo za frivolne. Priznanje Hobbesove spretnosti v vprašanih moralne filozofije, ki ga Descartes izreka v tem, tudi tokrat naprošenem komentarju, pa ob njegovem hkratnem negativnem vrednotenju Hobbesove izvedenosti v fiziki in metafiziki zastavlja interpretativno vprašanje, ki zadeva samo Descartesovo filozofijo. Kako se lahko namreč Descartes pritrtilno izrazi o moralni filozofiji nekoga in negativno o metafiziki in fiziki istega avtorja, ne da bi s tem prišel navzkriž s svojim že omenjenim zatrjevanjem odvisnosti spoznavanja morale od trdnih metafizičnih in fizikalnih premis? Ali za reševanje Descartesove koherentnosti zadostuje opozorilo na njegovo razločevanje med spretnostjo v morali in neresničnostjo njenih premis, iz katere bi lahko sklepali, da gre le za “tehnično” oceno? In

naprej, kaj lahko Descartesu pomeni, da je nekdo spreten v izpeljavi, če je ta vsebovana v njenih premisah?

II.

V zgodovinah politične misli, ki političnim argumentacijam ne jemljejo vseh njihovih spekulativnih razsežnosti, tj. etičnih in metafizičnih premis, ki včasih delujejo kot podmene, včasih pa kot nezavedne premise političnih vrednotenj, Descartes sicer ni prezrt. Namenjajo mu vlogo vplivne figure, ki je delovala iz ozadja in je v svojih "nepolitičnih" teorijah, široko povzetih v oznakah "subjektivizem", "voluntarizem", "racionalizem", "individualizem", "dualizem"⁶, sprožila tektonske premike tudi na področjih pravne in politične filozofije. Natančnejša analiza vsebine teh oznak, njihove notranje zveze in določitve politike, prava ali družbe, ki naj bi bila v njih vsebovana, velikokrat manjka ali je zelo ohlapna.

Dileme interpretacije njegove filozofije v luči vprašanja, ali je mogoč kartezijanski koncept politike, lahko ponazorimo že s slovitim začetkom njegove *Razprave o metodi*.

"Zdrava pamet je od vseh reči na svetu porazdeljena najbolj enakomerno; vsakdo namreč meni, da je ima v tolikšnem obilju, da si je celo tisti, ki jih je v vsaki drugi stvari težko zadovoljiti, navadno ne želé več, nego je premorejo."⁷

Naj določitev sposobnosti razlikovanja resnice od neresnice, vsebine zdrave pameti (*bon sens*), in trditev o njeni enakomerni porazdelitvi med ljudmi jemljemo zares ali ne? Proti govori Descartesovo subjektivistično dokazovanje te teze, ki sloni le na prepričanju vsakogar. Zatrjevanje distributivne univerzalnosti razuma lahko beremo na ravni izjave in v tem primeru v Descartesu vidimo zgodnjega zastopnika razsvetljenske emancipatorne vizije demokratične družbe, ki za počelo svoje ureditve postavlja neskončno svobodo posameznika, odvezanega potrebe po tem, da bi se pustil voditi drugemu⁸, lahko pa se osredotočimo na racionalno nepodprtost teh mnenj o lastni razumnosti in v teh vrsticah preberemo tudi avtorjevo montaignovsko ironično distanco do tega, kar ponuja bralcu. V tem primeru trditev beremo kot svojevrsten retorični prolog v razpravljanje o metodi spoznavanja, ki na več mestih zanika, da bi se vsak človek lahko prepustil vodstvu lastne pameti, nenazadnje pa to stori že sam osnovni namen razprave: ponuditi drugim urejeno pot razreševanja spoznavnih problemov.

Kakorkoli že, nedvomno je, da se je Descartes skrbno varoval tega, da bi razvil konsekvence tega demokratskega nastavka,

⁶ Prim. Jean-Jacques Chevallier: **Histoire de la pensée politique**, Payot, Pariz 1993, str. 383-384; Michel Villey (*La formation de la pensée juridique moderne*, Pariz 1969, str. 568 in nasl.) trdi, da je Descartesov metafizični dualizem, ločitev **res extensa in res cogitans**, pravno misel prisililo v izbiro med racionalizmom in naturalizmom kot specifično pravno obliko tega dualizma.

⁷ RoM, str. 31.

⁸ Takšno je npr. mnenje H. Gouhierja (**Le nouvel humanisme selon Descartes et la politique**, v: **Cristianesimo e ragion di stato**, Rim 1952, str. 82).

⁹ *RoM*, str. 86.

če ima o njem sploh smisel govoriti. Nekaj strani naprej lahko preberemo:

“Kar se tiče navad, je sleherni tako do kraja zaverovan v svojo lastno pamet, da bi mogli najti toliko reformatorjev, kot je glav, ko bi smeli poskušati v njih karkoli spremeniti tudi drugi ljudje, ne pa samo tisti, ki jih je bog postavil za vrhovne vladarje svojim narodom ali katerim je za preroštvo podelil zadostno milost in gorečnost.”⁹

Daleč smo od načela Grotiusovega poskusa pojasnitve družbe in države *etsi Deus non daretur*, kot bi boga ne bilo. Za Descartesa je Bog nasprotno vir in podlaga vsakega upravičenega poskusa poseganja v moralni ustroj ljudi, tako tistega, ki se ga lotijo suvereni, kot tistega, ki se ga lotijo od boga navdihljeni razlagalci božje volje. Bog je prvo počelo političnega in socialnega reda, ki ga naznanjajo vladarji in preroki. Razširitev teh ekskluzivističnih pravic posredovanja boga drugim na večje število pripadnikov določene skupnosti bi sprožila proces, ki ne bi dosegel svoje meje, dokler si te pravice ne bi prisvojil prav vsak. Realizacija načela “toliko reformatorjev, kot je glav”, ki ga v politično govorico lahko prevedemo z načelom “en človek, en glas”, zbuja Descartesu v času divjanja tridesetletne vojne strašljivo podobo popolnega nereda in izgube socialnega miru, ki ga zagotavlja jasna razdelitev vlog na vladane in vladajoče v *ancien régime*. O demokratični ureditvi Descartes ne razmišlja, ker pot do nje zahteva skok v brezno verskih in državljanskih vojn, izgubo verskega in socialnega miru, ki postavlja na hudo preizkušnjo samo vero v boga in s tem trdnost temeljnih vrednot skupnosti. Demokratična ureditev je zanj neločljiva od prikazni splošnega nihilizma. Medtem ko je le nekaj let kasneje individuuum, ki svobodno izbira cilje svojega delovanja in tudi sredstva za njihovo doseganje v vojni proti vsem drugim, ki ravnajo podobno, pri Hobbesu pozitivno izhodišče za pogodbeno konstrukcijo monarhične države, se Descartes pred razmišljanjem o možnosti razpada verskopolične skupnosti zaustavi kot pred breznom. Misli ga kot padec civilizacije v barbarstvo – neznosna misel, pred katero raje umakne pogled. Nikjer v njegovih delih ni sledu o pogodbeni teoriji nastanka in legitimacije oblasti, čeprav je ta imela že pred Hobbesom, vendar brez implikacij, značilnih za njegovo združitve kontraktualizma s hipotezo o naravnem stanju, za seboj dolgo tradicijo. Zlasti če s kontraktualizmom ne mislimo na družbeno pogodbo ali na izvorno pogodbo (*Gesellschaftsvertrag*; *pacte d’association*), ki pojasnjuje nastanek družbe in države, ampak na pogodbo o vladanju (*Herrschaftsvertrag*, *Unterwerfungsvertrag*; *pacte de gouvernement*), ki predpostav-

lja obstoj države in oblasti in določa le okvire njene uporabe – na vrsto pogodbe torej, ki je bila osnovna oblika oblasti v fevdalizmu.¹⁰

Enako oddaljenost od Hobbesovih izhodišč Descartes pokaže, ko se dotakne nastanka urejenih družb:

“Podobne misli so me obhajale glede tistih ljudstev, ki so bila prej na pol divja in so se le polagoma civilizirala. Njih zakonodaja je nastala v glavnem pod pritiskom potrebe, da popravijo nevšečne posledice zločinov in sporov; zaradi tega ne morejo ta ljudstva imeti tako dobre politične in sodne organizacije kakor družbe, ki so se od vseh početkov združitve držale pravnega reda, ustanovljenega po kakem modrem zakonodavcu. Prav to velja za položaj prave vere, ki ji je samo bog dal osnovne postave.”¹¹

Nadaljuje s hvalo Sparti, ki jo postavi za zgled. Za njen razcvet ne gre hvala inherentnim kvalitetam njenih zakonov, pač pa dejstvu, “da so vsi izvirali iz zamisli enega samega postavodajalca in so vsi težili k istemu smotru”¹². Descartes ima v mislih Likurga, ki mu po tradiciji pripisujejo vlogo Spartinega nomoteta. Zdi se, da so Descartesu na voljo že vse prvine naravnopravnih teorij (brezzakonsko stanje stalnih nasilnih dejanj in razprtij, začetna združitve ljudstva in zakonodajalca), da bi lahko razvil naravnopravno teorijo, kakršno sta v njegovem času ustvarila Grotius in za njim Pufendorf. Za to naravnopravno šolo je izvor prava v človeškem razumu, načelo družbenosti je pojmovano kot dejanje volje, vsak pravni red je zgrajen na podlagi razumskega kalkula, vsak civilni red izhaja iz priznavanja obstoja mnogih posameznikov, kar vse vodi v pravni subjektivizem delitve sveta na naravni in na človekov svet, ki je proizvod civilizacijskega procesa, to je prizadevanj ljudi v naravnem okolju, da z ustvarjalnimi dejanji volje to naravno stanje presežejo. Če dodamo še na Galilejevo fiziko oprto filozofijo narave, ki vključuje tudi mehanistično razlago delovanja človeškega telesa, nesporno Descartesovo zaslugo in izhodišče, brez katerega bi tudi Hobbesova in Spinozova teorija ne bili možni, je dejstvo, da vseh teh prvin ni prešil z dedukcijo, lahko videti še presenetljivejše. Ne le, da ni odkril rešitve družbene pogodbe, temveč celo ni zastavil vprašanja, za katerega bi glede na svojo začetno pravno izobrazbo, ki jo je prejel v Poitiersu, moral kazati določeno občutljivost.

Ob tem Descartes vsaj deloma pojasni vzrok svojega odklanijanja kontraktualizma. Enotnost volje ene same osebe, ki je v njenem delovanju ne ovira nobena zunanja omejitev, ne sedanja volja drugih ne minule zakonske ureditve, je najboljšo jamstvo za skladnost ustvarjenega, kajti “manj [je] popolnosti v izdelkih,

¹⁰ John W. Gough: **Il contratto sociale. Storia critica di una teoria**, il Mulino, Bologna 1986, str. 51 in nasl. (**The Social Contract. A Critical Study of its Developments**, London 1936.)

¹¹ RoM, str. 40-41. Prim. tudi Machiavellijevo razpravljanje o nastanku Aten in Benetk (**Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio**, v: **Opere**, G. Casini Editore, Milan 1989, str. 138).

¹² Prav tam.

¹³ *Prav tam.*

¹⁴ *Pismo Mersennu, 15. aprila 1630, prevod B. Furlan, RoM, str. 219. Poleg tega mesta se k primerjavi med bogom in suverenom Descartes povrne še v pismu Elizabeti januarja 1646 (OP, III, str. 633 in nasl.). O mejah homologije med bogom in vladarjem v odnosu do ustvarjenega in podložnikov razpravlja Pierre Guenacia (**"Dieu, le roi et les sujets"**, v: *Archives de philosophie* 53, 1990, str. 403-420).*

sestavljениh iz več kosov in narejenih od različnih mojstrov, kakor v takih, ki jih je dovršil en sam."¹³ Trditev je splošna, in preden jo Descartes ponazori z dejavnostjo zakonodajalca, jo razvije ob opisu dejavnosti arhitekta in urbanista. Izdelki arhitekta in urbanista bodo popolnejši, če bosta imela na voljo le "ravno polje", prazen geometrični prostor, ki ga ne bo predeterminiralo "staro zidovje" ali drugi ostanki ustvarjalnih projektov minulih časov, ki bi ovirali svobodo avtorjeve ustvarjalnosti.

Del odgovora na vprašanje, zakaj Descartes ni izdelal politične teorije in nekatere prvine njene nadomestne tvorbe, so zdaj že znani: oblast je razumel nekontraktualistično, monarhično in absolutistično. Pritegnimo še en element: boga. Videli smo že, da bog avtorizira vladarjeve posege v prepričanja ljudstva. To trditev lahko zdaj razširimo. Bog je vrhovni arhitekt narave in kot tak vzor vsem človeškim "arhitekturnim" prizadevanjem. V tem smislu je vzor, ki modelira tudi vladarjevo zakonodajno in izvršno oblast. Idealni odnos vladarja do vladanih Descartes oblikuje po analogiji z odnosom boga do ustvarjenega, v katero uvrsti tudi matematične resnice. Vladar je v odnosu do vladanih *legibus solutus*, podobno kot tudi matematične resnice niso večne in neustvarjene. Lahko bi bile drugačne, če bi jih bog hotel takšne ustvariti.

"Trditi, da so te [matematične] resnice od njega [boga] neodvisne, se pravi govoriti o bogu kot o nekem Jupitru ali Saturnu ter ga usušnjiti Stiksu in Usodi. Prosim vas, nikanar se ne bojte in prepričajte slehernega in vsem razglasite, *da je bog tisti, ki je ustanovil te zakone v naravi, podobno kakor daje kralj zakone svojemu kraljestvu.* Od vseh teh zakonov ni nobenega, ki bi ga ne mogli doumeti, če se naš um loti njihovega proučevanja in vsi ti zakoni so našemu umu prirojeni, *enako kakor bi kralj, če bi to zmožel, vtisnil svoje zakone v srca svojih podložnikov...*" (Poudaril I. P.)¹⁴

Dolga tradicija pojasnjevanja pojma boga s pojmom kralja in narobe, pojma kralja s pojmom boga, ki ji v zgodovini evropske misli lahko sledimo do starega Rima in Grčije, se je močno okrepila ob razpadu rimskega imperija, ko so prvi rimski papeži izpostavili Pavlovo tezo, da vsa oblast prihaja od boga, in jo zmagovito soočili s tradicijo izvora oblasti od spodaj, ki je živela med osvajalskimi germanskimi ljudstvi¹⁵ in je bila zgodovinska podlaga modernega kontraktualizma. Teza rimskokatoliške cerkve, ki je posvetno oblast postavljala v službo božje volje, sebe pa postavila za njenega izključnega razlagalca, je bila hegemonika v srednjem veku. Eksplikativna moč absolutizma boga, ki ustvarja *ex nihilo*, za politični absolutizem se je

sredi 17. stoletja, predvsem zaradi nastanka protestantskih dežel, že močno skrhalo. Politična teologija, ki je politične kategorije še postavljala v boga in politične konflikte razreševala kot teološka vprašanja, je bila med pobudniki politične filozofije, tj. razpravljanja o politiki, ki se opira le na naravni razum in za cilje političnega delovanja določa le ureditev posvetnih zadev, že občutena kot metaforična. To dokazuje že omenjeno metodično vodilo Huga Grotiusa, še jasnejšo ločitev teoloških konceptov od političnih pa izražata Hobbes in Spinoza.¹⁶

Descartes še pristaja na raven rezoniranja politične teologije. Vladar samovoljno odloča o zakonih, ki niso zakoni, ker so dobri, ampak narobe; dobri so, ker so zakoni, ki jih je postavil kralj s pomočjo božjega mandata. Podobno je pozitivno vrednotenje tega, kar je bog ustvaril, zvrnjeno v boga. Sopripadnost boga in kralja, teh dveh figur, ki neprestano napotujeta druga na drugo, je vidna še v eni točki, ki pojasni, zakaj se je Descartes zaustavil pri analogiji in je ni razvil, kot so to storili že pred njim, ampak je zapustil le nekaj bežnih opomb, v katerih vlada dvomje. Bog v njih deluje kot pravzrok, ki avtorizira in pojasnjuje kraljevo oblast, hkrati pa je kraljeva oblast le imaginativno mašilo, ki približuje pojem boga tistim, ki jim brez bergel predstav sicer uhaja. Točka, ki analogijo vzpostavlja in jo fiksira kot nepresegljivo, je skupni topos nespoznavnosti narave boga in narave vladarskih poslov s sredstvi razuma. Tako kot je božja popolnost nedosegljiva za razum, tako filozof ne more upati, da bi svojo dopisovalko iz vladarske rodbine lahko poučil v umetosti vladanja.

III.

Ko vladarske posle razglasi za razumu nepreahodno področje, Descartes zavrne Machiavellijevo dialektično zastavitev spoznavnosti ljudstva in vladarja, po kateri je vsakemu od obeh polov v tem odnosu dana možnost spoznave drugega. V posvetilu *Vladarja* Lorenzu Medičejskemu nekdanji tajnik florentinske republike s spoznavno enakovrednostjo pogleda z doline in pogleda z vrha gore ne dokazuje le možnosti, da "si človek neznatnega in najnižjega stanu drzne na široko razpravljati o ravnanju vladarjev in dajati napotila zanj"¹⁷, temveč celo prednost pogleda od spodaj navzgor, če gre za spoznavanje oblasti, ki je nad vladanimi. Nosilec politične oblasti ne ve tako dobro, kaj počne, kot to lahko ve tisti, ki to dejavnost preučuje iz takšne bližine, da se z njo utegne seznaniti, ne da bi se z njo lahko povsem identificiral. Humanistično diskusijo o razmerju med *otium* in *negotium*, dejavnim zavzemanjem in kontemplativno naravnostjo do sveta, Machiavelli cepi na razmerje

¹⁵ Prim. Walter Ullmann: **Il pensiero politico del medio-vevo**, Laterza 1984 (**A History of Political Thought: The Middle Ages**, Penguin Books Ltd, 1965).

¹⁶ Hobbes je v 31. poglavju *Leviatana*, naslovljenem "Of the Kingdom of God by nature", zapisal: "But to call this power of God, which extendeth itself not only to man, but also to beasts and plants, and bodies inanimate, by the name of kingdom, is but a metaphorical use of the word." (Lev; English Works of Thomas Hobbes, VII, str. 344.) Spinozovo ostro zavrnitev te analogije najdemo v *Etiki* (sholija 3. stavka 2. dela) in na dveh mestih **Teološko politične razprave** (4. poglavje in v opombi pod črto št. 34.)

¹⁷ N. Machiavelli: **Vladar**, v: N. Machiavelli: **Politika in morala**, SM 1990, str. 8.

¹⁸ Pismo Elizabeti, september 1646; OP, III, str. 666-667.

med oblastjo in vladanimi. Tako kot je res, da je lahko tisti, ki je iz ljudstva izvzet, ker mu vlada, nad ljudstvom, kot je gora nad dolino, in zato lahko s pogledom obseže ljudstvo v celoti, česar tisti, ki mu pripadajo, ne morejo, je res tudi narobe, kar vladarji radi pozablajo. Kot ljudstvo je tudi oblast nad njim sama sebi netransparentna; in če zasedamo njeno mesto, nismo v najboljšem položaju, da bi mislili oblast kot tako. Prednosti pogleda “od zgoraj” pred pogledom “od spodaj” se izkažejo za navidezne in nične, če je to, kar naj opazujemo, prav razmerje med “spodaj” in “zgoraj”, celota njunih odnosov. Za opazovanje tako opredeljenega predmeta vsako od omenjenih gledišč izgubi svojo prednost pred drugim. Zadostitvi pogojem prednostnega položaja za spoznavanje političnih odnosov, kakršne je mogoče razbrati iz metafore, je še najbližje Machiavellijeva lastna življenjska usoda, ki mu je omogočila dvojno identifikacijo, z ljudstvom, iz katerega je izviral, in z oblastjo, v imenu katere je deloval kot državni uradnik.

Osnovni Machiavellijev napotek vladarjem, tisti, brez upoštevanja katerega bi bili vsi drugi nerazumljivi, je zahteva po ločevanju dvojega: mesta oblasti in tistega, ki jo zaseda, statusa vladarja in osebnosti vladarja, razlogov države od osebnih razlogov. Zahteva sicer še ni heglovska zahteva po prepoznavanju sebe v drugem, vendar vladarju narekuje odtujitev od svojega notranjega sveta in podreditve vseh svojih notranjih vzgibov pasionalne ali moralne narave logiki odnosov, ki jih vsiljuje vladarsko mesto. Njegovo delovanje naj bo podrejeno kalkulu učinkov njegovih dejanj na cilje, ki jih vsiljuje *ragion di stato*: ohranitev, krepitev in širitev oblasti.

Teza o prednosti zunanega gledišča za spoznavanje oblasti in tega, kar oblast mora storiti, ki je podlaga objektivne teorije oblasti, je za Descartesa nesprijemljiva. Odnos vladar-podaniki je zanj asimetričen: vladarji naj posegajo v glave podanikov, medtem ko je njihova bit za vladane nepredirna. Oblastniki razsojajo in ukrepajo v “posebnih okoliščinah”, zato se nujno izjalovijo poskusi, da bi segli v njihovo notranjost in presojali njihove vzgibe,

“kajti pravičnost ima pri vladarjih drugačne meje kot pri zasebnikih, in zdi se, da v teh primerih Bog dá prav tistim, katerim da moč. Vendar tudi najpravičnejša dejanja postanejo nepravilna, ko jih imajo za taka tisti, ki so jih storili.”¹⁸

Descartes se ne oprime nobene od argumentacij, na katerih je prosperiral žanr humanistične literarne zvrsti, t. i. “zrcal vladarjev”, besedil nasvetov humanistov vladarjem, med katere – kljub njegovim prevratnim naukom – lahko prištevamo tudi

Vladarja velikega Florentinca. *Métier du Roi*¹⁹ je vsem, ki ga ne opravljajo, netransparenten, ker je predvsem zadeva vesti, moralne presoje samega vladarja. O pravičnosti in nepravičnosti zapletene in skrivnostne dejavnosti, kakršna je za Descartesa vladarjevo ukrepanje, ki je posredno ali neposredno vedno poskus posega v duha podanikov – Hobbes tu poudari nasprotno, naravnost vseh ukrepov oblasti na telesa in njihova dejanja, ker *forum internum* vsakogar, tudi podanikov, namreč njihovo moralno presojanje, opredeli kot mesto neodtujljive svobode, kamor suverenova oblast ne seže – konec koncev odloča vladarjevo doživljanje in njegova samointerpretacija svojega početja. Če si kdo drug drzne presojati vladarjevo pravičnost, mora izhajati iz domneve, da so bila sredstva, ki jih je vladar uporabil, pravična, “kakršna so, o tem sem prepričan, skoraj vsa, če jih vladarji, ki jih uporabijo, imajo za takšna”²⁰. Machiavellijevo podreditev moralnega ustroja in strasti svojega vladarja vrhovni logiki ohranitve oblasti oz. države, ki je pred moralo in pred vsakim pojmom pravičnosti, ker je njun pogoj, Descartes nadomesti s hipotezo o pravičnosti vladarja. Machiavellijev vladar je, tako kot vsi drugi ljudje, po naravi hudoben, ker je pač takšna narava ljudi, ali bolj natančno, ker jo politična znanost mora kot takšno postaviti v svoje izhodišče, če hoče biti znanost o realno možnem v razmerju med vladajočimi in vladanimi, tj. znanost, ki človeško možnega ne bo razumela le kot možnosti za dobro, za izpopolnitev, moralni razvoj itd., temveč predvsem kot možnost, da se človek izneveri takšnim pričakovanjem in da deluje mimo moralnih norm vedno, kadar so te v nasprotju z njegovimi interesi. Od tega postulata je za Machiavellija in za vse tiste, ki so mu sledili, odvisna trdnost znanosti o političnem in politična trdnost oblasti in države. Vlogo vrhovnega kriterija *raison d'état* pri Descartesu, vsaj na ravni načel – v praksi je, kot bomo videli, Descartes mnogo bližji Machiavelliju – nadomesti nepreverljiva hipoteza o pravičnosti vladarja, ki deluje kot poslednja raven utemeljitve njegovih dejanj.

Kartezijansko pojmovanje pravičnosti se razlikuje od usmeritve Aristotelovega razpravljanja o pravičnosti, ki ločuje med pravičnimi vzgibi in namerami, predmetom morale, in pravičnimi zunanjimi dejanji, ki so predmet objektivnih kriterijev prava. Pravičnost Descartesovega vladarja je zgolj moralna. Dejanje je pravično, če so vzgibi, ki so ga sprožili, takšni po mnenju akterja, in narobe, četudi ima njegov ukrep “pravične učinke” (naj to pomeni karkoli že), dejanje ni pravično, če ga ta, ki ga je storil, nima za takšnega. Vladar lahko ogrozi državo in krono, ne da bi bil zaradi tega nujno nepravičen.

Homogena moralna skupnost vladarja in vladanih, ki bi se ravnala po objektivnih moralnih normah, ne obstaja. Medtem

¹⁹ Izraz, ki si ga je omislil Ludvik XIV., Sončni kralj v svojih spominih (*Mémoires*), napisanih za sina, da bi z njim označil vsa vsakodnevna rutinska opravila, ki sodijo h kraljevski osebi. J. King je približal nazore, ki jih v *Mémoires* izpoveduje Ludvik XIV., z Descartesovimi predstavami o absolutnem suverenu (*Science and Rationalism in the Government of Louis XIV*, str. 116).

²⁰ Pismo Elizabeti, september 1646; OP, III, str. 666.

ko je pravičnost za vladane poslušnost vladarjevim odredbam, je vladarjeva pravičnost osvobojena vsake zunanje preverljivosti. Ta ugotovitev pa močno zmanjša pomen hipoteze o vladarjevi pravičnosti za dejansko prakso vladanja in odpira pot Descartesovega približevanja Machiavelliju. Tako kot Hobbesu, Descartes tudi Machiavelliju oporeka njegovo pesimistično antropologijo, katere neposredna posledica je, kot smo videli, nujnost amoralnega in nepravičnega vladarjevega ravnanja. Nasproti tej tezi postavi tezo o moralni biti človeka, naravnanege k pravičnosti in dobremu, tezo, ki velja tudi in še zlasti za vladarja, vendar ima to napako, da je ni mogoče falsificirati, kar mu daje proste roke pri praktičnem ukrepanju. Četudi vladar zasebniku povzroča škodo, bolečino in sploh počne največje okrutnosti, ta nima tehtnih razlogov za dvome o vladarjevih najboljših namerah in s tem tudi o njegovi pravičnosti. Subjektivni kriterij vladarske pravičnosti izključuje možnost utemeljitve pravice do odpora vladanih in do odstavitve kralja, ki jo omenja denimo Akvinski. To nas opomni, da Descartesova vnovična moralizacija Machiavellijevega nauka ne preprečuje tipa vladanja, ki ga ta predlaga. Subjektivna moralna razsežnost vladarja, ki jo Descartes vpelje kot legitimacijsko načelo, lahko brez večjih težav koeksistira s prakticiranjem "umazane" makiavelistične *Realpolitik*.

V Descartesovem komentarju *Vladarja* je mogoče najti kar nekaj primerov sprejemanja nasvetov florentinskega tajnika, ki kažejo na to, da se v glavnih obrisih strinja z njim. Tako se zavzema za ločitev javne podobe vladarja, ki naj bo skladna s pričakovanji podložnikov o tem, kaj mu pristaja, od njegovih zasebnih užtkov, s katerimi naj ga ljudstvo ne povezuje; podpira vladarjevo nezaupljivost do drugih vladarjev, od katerih ta ne sme pričakovati dobronamernosti, ki zavezuje njega, kar ima za posledico nujnost njihovega obravnavanja kot potencialnih sovražnikov; priporoča prepustitev ministrom ljudstvu "najbolj osovražanih dejanj" itd. Razlika med obema avtorjema zadeva v tej luči predvsem njuna načela, veliko manj pa njune posledice; bolj izbiro deskriptivnega besednjaka, kot pa to, kar ta opisuje. Moralna teorija vladarjeve pravičnosti naslika idealno podobo vladanja, vendar so praktični vladarski posli tudi za Descartesa nujno preračunavanje socialnih učinkov posameznih ukrepov, dejavnost, v kateri je drugi mišljen kot potencialni sovražnik v boju za oblast, proti kateremu vladarju ne kaže uveljavljati svoje plemenite naravnosti.

Če je morda pretirano reči, da si Descartes zatiska oči pred vlogo, ki jo ima za njegov poskus moralizacije politike sovražnik, ta izjemni drugi znotraj moralnega univerzuma dobronamernosti, lahko rečemo vsaj, da ne premisli do kraja njegove pretnje trdnosti moralnopolitičnemu občestu. Descartes namreč sprejme tudi eno izmed najbolj sintetičnih Machiavellijevih maksim:

vladar naj združuje moč in prevaro, leva in lisico. Vendar njeno veljavnost omeji. Prevaro, v zasebni morali nemoralno ravanje *par excellence*, v morali kraljev, ki ni podvržena istim omejitvam, sicer dopušča, vendar tedaj in samo tedaj, ko je objekt prevare sovražnik, v odnosu do katerega je vladarju "tako rekoč vse dovoljeno"²¹. Descartesova nedoslednost postane očitna, če pogledamo, kako opredeli pojem sovražnika. Sovražniki so ena od treh tipov skupin ljudi, na katero so lahko naravnana dejanja suverena. Poleg sovražnikov so to lahko še podaniki in prijatelji ali zavezniki. Odločilno je, da Descartes teh skupin ne razume kot nujno zunanjih druga drugi, vendar ne obravnava posledic, ki izhajajo iz možnosti njihovega prekrivanja. Podlaga nihanjem in nedorečenostim je pomešanje moralnega in socialnega kriterija klasifikacije: prijatelj in sovražnik sta antipodni moralni opredelitvi, medtem ko sta podanik in zaveznik socialnopravni kategoriji. Izkaže se, da sovražnik, ki ga Descartes opredeli negativno, kot tistega, ki ni niti zaveznik niti prijatelj, in ga skuša izločiti iz moralnega občestva zaupanja, spoštovanja danih obljub, zvestobe itd., lahko zasede mesto obeh "moralnih" tipov socialnih skupin.

Najbolje to pokaže Descartesova obravnava podložnikov. Razdeli jih na dve podskupini: na ljudstvo in na vélike. Slednje nemudoma identificira kot potencialno največje sovražnike vladarja; so tisti, "ki se lahko povežejo v stranke proti vladarju".²² Da bi lahko dobro vladal, mora biti kralj "zelo trdno prepričan" o njihovi zvestobi. Težava je seveda v tem, da še tako trdno prepričanje ne more postati "jasno in razvidno spoznanje", ko gre za namene drugega. Prepričanje o dobronamernosti nekoga, ki se opira na minule izkušnje, ne more zagotoviti varnosti pred prihodnjo prevaro. Nasprotno: je njena najboljša podlaga. Vsako, na videz še tako hvalevredno lojalno ravnanje je lahko prevarantska krinka istega, ki se hoče izdajati za koga drugega. Varanje naredi možnost razpada enotnosti videza in hotenja drugega za neodpravljlivo. Dejanja drugega so lahko nameščene napačne sledi dobronamernemu racionalističnemu interpretu, ki vsem pripisuje poštenost. Njihovo notranjo logiko utegne uravnovati namen, ki ga racionalna interpretacija ne more zajeti. Spoznanje, da možnost varanja pomeni zaporo možnosti analize namenov drugega, od modrega vladarja zahteva panoptično opreznost. "Kajti ne glede na zvestobo, ki jo imamo namen ohraniti, le-te od drugih ne moremo pričakovati, ampak moramo računati, da bomo vsakič, ko bodo zavezniki od tega imeli korist, prevarani; tisti, ki so močnejši, bodo korist našli, ko jo bodo hoteli, ne pa tudi tisti, ki so šibkejši."²³ Descartes ima v mislih zunanje zaveznike, vendar je, kolikor spregovori o razmerjih moči in o koristi, njegova argumentacija občā. Razloge šibkih zaveznikov lahko zato z zunanje periferije

²¹ *Prav tam*, str. 667.

²² Zanimivo analizo tega odstavka v družgačnem kontekstu od našega ponujaja A. Mathéron ("**Psychologie et politique: Descartes**", v: **Antropologie et politique au XVIIe siècle**, Vrin, Pariz 1986, str. 29-48).

²³ *Pismo Elizabeti*, september 1646; *OP*, III, str. 668.

²⁴ *Prav tam.*

suverenove oblasti prenesemo na njeno notranjo periferijo in jih prisodimo tudi vélikim, ki hočejo biti še večji. Ker lahko domnevamo, da so veliki šibkejši od vladarja – , to je gotovo res vsaj v formalno političnem pogledu – ima vladar dovolj trdno podlago za pričakovanje, da bodo v želji po oblasti posegli po prevari, ki je pač “naravno” bojno sredstvo šibkih v boju z močnejšimi od njih. Poleg prizadevanja za takšno porazdelitev materialnih dobrin in časti med podrejenimi, ki naj zadovolji njihovo častihlepnost, je edino med politiki soglasno sprejeto vodilo v odnosih z njimi, s katerim razpolaga vladar, skušati zmanjšati njihovo moč.

Vsi vladarjevi zadržki pred tem, da bi velikaše obravnaval kot odkrite sovražnike, naj odpadejo, ko gre za tiste, ki so “nagnjeni k vnašanju nereda v državo”²⁴, to je, ko gre za tiste, ki odkrito nastopajo proti redu, katerega nosilec je vladar. V tem opisu ni težko prepoznati oblikovanja strank proti vladarju in hujskanja k upor. Stranke lahko obsegajo bodisi le vélike bodisi vélike in ljudstvo, ki so ga ti s hujskanjem pridobili na svojo stran. Tako se nazadnje tudi ljudstvu odpre dostop v rang odkritega sovražnika. Krog je sklenjen. Za vladarski um je potencialni sovražnik tisti, ki lahko prispeva k omajanju oblasti, to pa je lahko prav vsakdo. Sovražnik, ki je bil sprva določen kot izjemni drugi, edini, v odnosu do katerega se vladarju ni treba vesti moralno, se izkaže za vseprisotno prikazen, ki obseda imetnika oblasti. Izjema postane norma.

V kasnejšem pismu princesi Elizabeti, ko se Descartes vrne k Machiavelliju, svojo oceno “velikega učitelja vladarjev” dopolni še z ugodnimi bralnimi vtisi “nemakiavelističnih”, “republikan-skih” *Razmišljanj o prvih desetih knjigah Tita Livija*, ki jih je medtem prebral, in nekoliko omili svoja stališča iz prvega pisma.

“In menim, da je srečna okoliščina v tem, da knjig Vaše Visokosti niso mogli prinesiti tako hitro, kot jih je pričakovala, saj je njihovo branje primernejše za priklicanje žalosti kot za ohranitev vedrega razpoloženja, kar zlasti velja za branje knjige velikega učitelja vladarjev, ki prikazuje le njihove težave pri ohranjanju oblasti, okrutnosti in zahrbtnosti, ki jim jih svetuje, pa posameznikom, ki to berejo, ponujajo več razlogov za pomilovanje njihovega stanu kot za njegovo zavidanje.

Vaša Visokost je natančno opazila njegove in moje napake; res je, da mu je postavitev splošnih maksim, ki upravičijo takšna posebna dejanja, kakršna težko storimo, narekoval namen hvaliti Cezarja Borgio; kasneje sem prebral njegova razmišljanja o Titu Liviju, kjer nisem opazil nič slabega. Njegov poglobitveni nasvet, da je treba svoje sovražnike bodisi povsem iztrebiti bodisi pridobiti za prijatelje, in nikdar

slediti sredinski poti, je brez dvoma vedno najzanesljivejši, vendar tedaj, ko ni razlogov za strah, ni najbolj plemenit.”²⁵

²⁵ *Pismo Elizabeti, oktobra ali novembra 1646; OP, III, str. 680-681.*

Začrtani sta dve argumentaciji in dva motiva vladarjevega ravnanja: ravnanje, ki ga vodi plemenitost in izhaja iz podmene o naravnosti drugega na dobro, in ravnanje, porojeno iz strahu, ki je navsezadnje vselej strah pred tem, da je podmena o moralni naravi drugega zgrešena in da je ta v resnici prevarant s prevratniškimi naklepi. Machiavellijev “poglavitni nasvet”, ki vladarju narekuje stalno razvrščanje nosilcev politične moči po načelu ‘kdor ni z menoj, je proti meni’, je s stališča pragmatike oblasti “vedno najzanesljivejši”, vendar ni “najbolj plemenit” – “ko ni razlogov za strah”. Dilema med zanesljivostjo in plemenitostjo samo na videz postavi nasproti neosebne državne razloge in moralno motivacijo. Descartes jo dojema kot znotraj-moralno dilemo, kot izbiro med bolj in manj moralnim ravnanjem. Tudi ravnanje v skladu z najzanesljivejšimi pravili je lahko plemenito, če so razlogi za strah. Po drugi strani je moralna dilema le deklarativna. Descartes navsezadnje soglaša z Machiavellijevim nasvetom, čeprav ta ni najbolj plemenit. S stisnjenimi zobmi priznava, da mora v praksi vladanja plemenitost, krepost, katere personifikacija naj bi bil prav vladar, prepustiti mesto pragmatičnemu ravnanju, naravnemu na ohranitev oblasti. Skrb za dobro drugega, ki je namen delovanja oblasti, mora temeljiti na priznavanju svoje odvisnosti od ohranitve oblasti, brez česar je govor o plemenitih namenih njenega poslanstva prazen. Logika normativnega določanja ciljev se podredi stalni skrbi za ustvarjanje pogojev, brez katerih njeno uresničevanje ni mogoče. Četudi to ni najbolj plemenito, mora vladar vse ljudi razvrščati na zaveznike in sovražnike, na tiste, ki njegovo moč krepijo, in na tiste, ki jo slabijo. V polariziranem svetu, ki ga vsiljuje gledišče oblasti, naj vladar nikomur ne dopusti zasedati nevtralnega mesta. Neusmiljena logika ohranitve oblasti terja neprestano skrb za njeno krepitev, ki traja, dokler traja oblast. Oblastnik, ki naj ne vara, takšne moralne držbe ne sme pričakovati od drugih, zlasti ne od šibkejših, med katere sodijo tudi njegovi podložniki, in ima vedno utemeljen razlog za nezaupljivost in strah pred prevaro zarotnikov, s tem pa tudi moralno opravičilo za svoje ne najbolj plemenito ravnanje.

Vladarska pravičnost potemtakem ni politična ne pravna kategorija, ampak moralna. Toda kategorija morale, ki ne oblikuje homogenega moralnega občestva vladajočih in vladanih.

²⁶ *Pismo Elizabeti, maj 1646; OP, III, str. 654.*

²⁷ *Pismo Elizabeti, 4. okt. 1645; OP, III, str. 619.*

²⁸ *Elizabetino pismo Descartesu 10. oktobra 1646; naved. po Rodis-Lewis: **La morale de Descartes**, PUF 1962, str. 105.*

IV.

Dejanja vladarja se v Descartesovem vidnem polju kažejo le kot moralna vprašanja. Ni jih mogoče ne racionalno preučiti – in zato o njih ne postavi znanstvene teorije – ne narediti za predmet občeveljavnih moralnih maksim, ki bi izhajale iz človeka kot takega, ker bi s tem zbrisali nepremostljivo moralno brezno, ki vladarja ločuje od podanika. Utrepanje vladarja ostane zavito v skrivnost za vse, ki to niso. Tudi vladar sam se pri vladanju ne more opirati na razum, ampak le na izkušnjo, ki je brez razumske opore in brez enoznačno določenega kriterija nezanesljiva, vseeno pa najtrdnejša podlaga za sprejemanje odločitev.

“In niti najmanj ne dvomim, da ta, ki jo predlaga Vaša Visokost, ne bi bila od vseh najboljša, namreč, da se je v teh zadevah bolje ravnati po izkušnjah kot po razumu, kajti le redkokdaj imamo opraviti s povsem razumnimi osebami, kakršni naj bi bili vsi ljudje, da bi o tem, kaj bodo storili, lahko sodili upoštevaje samo to, kar bi morali storiti; in najboljši nasveti pogosto niso najsrečnejši. Zato smo prisiljeni tvegati in se prepustiti oblasti usode...”²⁶

Maksima, da v javnem življenju ni moralnih maksim, ki bi temeljile na razumskih uvidih, ne velja le za vladarje, temveč prav tako tudi za zasebnike.

“Priznam, da je težko natančno izmeriti, do kod razum zapoveduje, naj se zanimamo za javne zadeve, toda to ni stvar, v kateri bi bila nujna velika natančnost: zadostuje zadovoljiti svojo vest in pri tem moremo pustiti veliko prostora svojim nagnjenjem. Kajti bog je stvari tako uredil in ljudi povezal skupaj v tako tesno družbo, da bi si vsakdo, četudi bi se oziral le nase in ne bi imel usmiljenja za druge, običajno ne nehal prizadevati zanje glede vsega, kar je v njegovi moči, pod pogojem, da bi uporabljal svojo preudarnost, in zlasti, če bi živel v dobi, ko pravi ne bi bile skvarjene.”²⁷

Argumentacija solidarnosti z drugimi je hipotetična in bi veljala v neskvarjenem svetu. Tudi tokrat je Descartesova dopisovalka princesa Elizabeta tista, ki ga z veliko mero političnega realizma Descartesa opomni na razkorak med logiko najboljšega ravnanja in nujnostjo odstopanja od tega ideala, kajti “ker je svet močno skvarjen, je nemogoče, da sami sebe ne bi uničili, če bi hoteli biti vedno dobronamerni”²⁸.

V svoji socialni morali se Descartes približa tudi utilitaristični utemeljitvi ravnanja, ki ima za cilj blaginjo drugega.

“Razlog, zaradi katerega menim, da morajo tisti, ki vse počnejo le za svojo zasebno korist, delati za drugega prav tako kot drugi in si prizadevati ugoditi vsakemu, kolikor je to v njihovi moči, če hočejo biti preudarni, je, da vidimo, kako se tistim, o katerih menijo, da so uslužni in pripravljene ugoditi, običajno dogaja, da od drugih, tudi od tistih, ki jih niso nikdar zavezali k čemu takemu, prejmejo veliko dobrih uslug, ki jih ne bi, če bi ti o njih menili, da so drugačne nravi; in da hudo, ki ga doživijo, ko ugodijo drugemu, ni tako veliko, kot so ugodnosti, ki jim jih prinašajo prijateljstva s tistimi, ki jih poznajo.”²⁹

Navedimo še eno daljše mesto, ki osvetljuje Descartesovo socialno moralo:

“...je še ena resnica, katere poznavanje se mi zdi zelo koristno: in sicer, čeprav je vsakdo od nas oseba, ločena od drugih, in se zato njegovi interesi na nek način razlikujejo od interesov preostalega sveta, je treba imeti v mislih, da sami ne bi mogli obstati in da smo dejansko eden od delov vesolja, natančneje, eden od delov te Zemlje, eden od delov te države, te družbe, te družine, s katero smo združeni prek svojega bivališča, s svojo svečano prisego, po svojem rojstvu. Pred posameznimi interesi svoje osebe je treba vedno dati prednost interesom celote, katere del smo; toda z mero in razsodnostjo, kajti zmotno bi bilo izpostaviti se velikemu zlu, da bi svojim staršem ali svoji deželi priskrbeli samo majhno dobrino; in če en sam človek velja več kot ves preostanek mesta, ne bi imel prav, če bi se hotel pogubiti, da ga reši. Toda če bi se ozirali samo nase, se ne bi bali povzročiti veliko škode drugim ljudem, če bi menili, da bomo pri tem pridobili zase kako drobno ugodnost, in ne bi bilo nobenega resničnega prijateljstva, niti nobene zvestobe, niti nobene kreposti nasploh;”³⁰

Plemenito ravnanje, najvišje v Descartesovi morali, vsebuje kriterij hierarhičnega razvrščanja ljudi, ki ustvarja napetost z metafizičnimi izhodišči njegove teorije o človeku. Čeprav je vsakemu človeku dan univerzalen razum in neskončna svoboda razsojanja, po čemer se vsak človek loči od katerekoli živali – v teh dveh bistvenih določitvah človeka je vsebovano načelo enakosti vseh ljudi, na katero so se v 18. stoletju sklicevali francoski enciklopedisti – je njihova moralna vrednost, tj. stopnja njihove plemenitosti, različna. Odvisna je predvsem od “dobrega rojstva”, ko od boga vsak prejme bolj ali manj vzvišeno in močno dušo, vendar lahko “*la bonne institution*”³¹, kot Descartes nemudoma doda, popravi lastnosti duha, pridobljene z

²⁹ Pismo Elizabeti, januar 1646; OP, III, str. 636.

³⁰ Pismo Elizabeti 11. sept. 1645; OP, III, str. 607. O prednosti celote, ki ji pripadamo, pred našim zasebnim interesom gl. tudi pismo Chanutu 1. februarja 1647 in **Strasti duše** (čl. 79 do 83), kjer ta določba vstopa v opredelitev ljubezni.

³¹ **Strasti duše**, čl. 161; OP, III, str. 1074. Descartes se zaradi odločilne vloge božjega posega ob rojstvu odloči svojo vrhovno krepost imenovati plemenitost (**générosité**) in ne velikodušnost (**magnanimité**).

³² *Načela filozofije*, čl. 60; *OP*, III str. 128.

rojstvom. Z rojstvom in vzgojo pridobljene lastnosti poleg tega oblikuje uporaba svobode razsojanja. Vrh moralnega razvoja je plemenit človek, ki ga definira zavest o svoji resnični vrednosti. Ta zavest mu nalaga posebne dolžnosti: žrtvovanje svojih zasebnih koristi v prid skupnega dobrega. Od plemenitega človeka, ki se zaveda svoje vrednosti – ne pozabimo, da je vsak vladar za Descartesa nevprijetno plemenit – in je v življenjski nevarnosti skupaj z drugimi, tako zahteva, naj se vzdrži herojskih poskusov njihovega reševanja, če bi s tem postavil na kocko svoje življenje. Dajanje prednosti interesom celote lahko znotraj diskurza hierarhije odlik pomeni tudi prednost enega pred mnogimi.

Vsa nihanja in nedorečenosti Descartesove socialne morale, ki zahteva zavzemanje za blaginjo drugega in celote, ne da bi zmožla podati kriterij mere tega zavzemanja in ne da bi jasno določila možnost primerjalnega vrednotenja drugega z vrednotenjem samega sebe, napotujejo na metafizični izvor teh omahovanj v njegovem mišljenju odnosa jaz-drugi. Čeprav so drugi tako kot jaz obdarjeni z razumom in s svobodno voljo, kar omogoča komunikacijo med menoj in drugimi, je subjektivnost drugega kartezijanskemu jazu ontološko tuja. V mislih ga je *treba* imeti, drugi postane predmet morale in ne teoretske refleksije, natanko zato, ker je miselna naravnost na subjektivnost drugega za konstitucijo kartezijanskega individualnega subjekta nepotrebna, odveč in moteča: vsakdo, “ko misli, lahko iz sebe izključi ... vsako drugo substanco, bodisi mislečo bodisi razsežno”.³² *Cogito*, dovršitev itinerarija prvih dveh delov *Meditacij*, je skrajna točka odtujitve od tega, kar Descartes v svoji morali zahteva, naj imamo v mislih. Je odtujitev od naravnega, razsežnega sveta in od drugih ljudi. Če v morali Descartes opominja, da je naš obstoj povezan z določenimi izmenjavami z okoljem, ki vključujejo tudi obstoj intersubjektivnih razmerij, je ta opomin povsem na mestu, saj je pot do prve resnice, na kateri je zgrajen sistem znanosti, terjala podobne napore v nasprotno smer. Rojstvo kartezijanskega “jaza” je proizvod razpada skupnosti zaznavajočega in zaznavanega, ki je zaznavajočemu zunanje, in ponovna vzpostavitev te skupnosti kot avtonomne skupnosti individualnega duha, v kateri zaznavajoče in zaznavano napotevata drug na drugega brez posredovanja zunanosti, ki v vseh svojih figurah (narava, drugi, lastno telo) postane odvečna. Razdalja, ki jo spoznavna kritika ustvari do kosa voska, ko trdi, da so vse čutne in domnevno telesne zaznave dojetja duha, ki o njih sodi, velja tudi, ko objekt ni več kos voska, ampak drug človek: če rečem, da “z okna vidim ljudi, ki hodijo po trgu”, sodim prenačljeno, kajti v resnici vidim le klobuke in obleke, pod katerimi se lahko skrivajo avtomati, tj. naprave brez svobodne volje, simu-

lakri subjektov, ki s svojo zunanjo podobnostjo zapeljejo čute in varajo duha.³³ V Descartesovem procesu formiranja subjektivnosti, ki je introspekcija vase zgrnjenega individualnega duha skozi proces ločevanja od vsega, kar ni on sam, postane drugi kot subjekt nespoznaven, nedosegljiv in zato možen vir prevar in zmot. "Jaze" med seboj ločuje to, kar imajo skupnega: oprtost nase in neskončna svobodna volja. Radikalna, od zunanjega sveta povsem ločena in za drugega neprepustna notranjost razsodne moči subjekta je nepremostljiva bariera mišljenju kolektivnega subjekta in kolektivnega dejanja, ki bi za seboj neogibno potegnili tudi zatiranje obstoja kolektivne človeške biti, nezvedljive na seštevek biti posameznikov, ki vanjo vstopajo. Pri Descartesu nasprotno ni možen nikakršen kolektivni *cogitamus*, ampak le posamezni *cogito* in intrakognitivna razmerja, ki ne vsebujejo principa izstopa iz stanja ločenosti od sveta in od drugega. To je osnovni razlog, zakaj se dejanja v javnem in vsakodnevnem življenju, kolikor so posredovana z drugim, izmikajo iskanju resnice s pomočjo "univerzalne" metode spoznavanja. Ker se dogajajo na področju presečišč različnih zunanje nedeterminiranih hotenj, ki nimajo skupne mere, so kontingentna in uhajajo znanstveni vednosti. S tem je tudi odgovorjeno na vprašanje, ali gre Descartesov umik pred razpravljanjem o političnih vprašanjih razumeti kot teoretsko kontingentno odločitev, ki izhaja iz osebne previdnosti avtorja v nemirnih časih in iz njegove ljubezni do umaknjenega življenja. Ti osebni razlogi so, povedano z Althusserjevimi besedami, plavzibilni razlogi filozofa, vendar nas ne odvezujejo od iskanja razlogov v njegovi filozofiji. Descartesova prva filozofija, ki moč zunanje determinacije individualnega subjekta močno zmanjša, in nasprotno, slavi moč njegove notranje svobode in zmožnosti samodoločitve, ne ponuja možnosti za razvite politične filozofije. V primerjavi z izvorno absolutno svobodo izbora misleče stvari, vzpostavljene v procesu pretrganja vseh povezav s fizičnim svetom, ki je ne krni pasionalna narava človeka in prek nje zunanji vzroki, so vezi, ki "jaz" vežejo na druge subjekte v socialnozgodovinskem svetu, lahko le drugorazrednega pomena, nebistvene in kontingentne. Raven metafizične svobode subjekta in raven političnih prisil, s katerimi suveren skuša vplivati na ravnanja in vrednotenja svojih podložnikov, ostane na obrobju Descartesove pozornosti. Kratek stik obeh ravni, ko "moralni subjekt svobode postane subjekt vladarja"³⁴, ostane pri njem bolj ali manj prezrt.

V luči te ugotovitve se za prekratko izkaže tudi teza Carla Schmitta, ki meni, da je Descartesova predstava o človeku kot mehanizmu za dušo prinesla bistveni preobrat v teoriji, ki je postavil izhodišče Hobbesovemu raztegu mehanizacije tudi na "velikega človeka", tj. na državo, ki jo v vlogi duše povezuje

³³ *Meditacije* (SM, 1973; prevedel P. Simoniti); str. 62-63.

³⁴ Jean Pierre Cavaillé: *"La politique révoque, Notes sur le statut du politique dans la philosophie de Descartes"*, v: *Diogène*, 138, 1987, st. 124-142.

³⁵ Carl Schmitt: *“Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”*, v: *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, št. 30, 1936/37, str. 622-32.

³⁶ Claude Lefort: *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, Pariz 1972, str. 90-91.

³⁷ *Meditacije*, str. 54.

³⁸ *Prav tam*.

in vodi monarh.³⁵ Na ravni velikih historično pojmovnih sintez tezi ne gre odreči določene eksplikativne moči, vendar je kontinuiteto med Descartesom in Hobbesom, ki jo zagovarja Schmitt, vendarle treba soočiti z razlikami med Descartesovo in Hobbesovo antropologijo. Različnost obeh pojmovanj človeka postane vidna že, če se spomnimo tega, da je motiv, ki pri Hobbesu privede do opustitve naravnega stanja boja vseh proti vsem in do nastanka države pod vodstvom monarha, strah pred nasilno smrtjo, ki jo lahko povzroči drugi. Odločitve in dejanja Hobbesovega naravnega človeka potemtakem sprožijo okoliščine, ki so bistveno intersubjektivne in pogojene s pasionalno naravo človeka; povedano drugače, medtem ko Descartes ločuje med “dejanji v vsakodnevem življenju” in “iskanjem resnice”, pri čemer je slednje možno le, če se odmaknemo od praktičnega delovanja v zgodovinski družbeni skupnosti, v kateri nujno trpimo učinke zunanjih pritiskov in jih moramo upoštevati v svojih presojah, se Hobbesova socialna filozofija posveča prav spoznavanju tega, čemur Descartes odreka možnost teoretskega spoznanja: logiki intersubjektivnih odnosov, ki jih določa struktura človeških strasti. Descartesovo metafizično odkritje človeka je istovetno osamitvi človeka od njegovega psihosocialnega okolja in je zato le odkritje tega, kar je v njem ostalo po opravljeni trojni ločitvi, od narave, od družbe in od lastnega telesa: odkritje neodvisne, razvezane subjektivnosti substancialnega duha.

Ta trditev drži za rezultat *Meditacij*, v procesu njegovega nastajanja pa ne gre brez vdora drugega in intersubjektivnega odnosa. Drugi v podobi demonskega bitja, vélikega varljivca je konstitutiven za metafizično rojstvo kartezijskega človeka. Claude Lefort je v svojem delu o Machiavelliju³⁶ opozoril na možnost “političnega” branja mest o varljivcu v Prvi in v Drugi meditaciji, ki so običajno predmet metafizično epistemoloških branj. Hipotezo o obstoju “nekega hudobnega, kar se da mogočnega in prekanjenega duha”, ki se je “z vso vnemo zavzel za to, da bi me zapeljal v zmoto”,³⁷ Descartesov poslednji ugovor resničnosti svojih misli, je mogoče brati kot transcendenčno metamorfozo makiavelijskega gospodarja. Oba imata iste poteze in početa isto. Tako prvi kot drugi v sebi združuje moč in prevaro in z njima nastavlja “zanke moji lahkovernosti”³⁸. Oba vsiljujeta predstave, hkrati z njihovim doživljanjem kot resničnih. Oba se naseljujeta v jedro subjektivnosti in ukinjata razdaljo med “vsebino” predstave in instanco, od koder je mogoče o njej razsojati kot o resnični ali lažni. Oba sta upodobitvi gospodarja forme resnice, ki obudi subjektivno razsežnost absolutne svobode in jo z isto gesto notranje sprevrže v obliko sužnosti tako, da sužnost, odvisnost od heteronomnega, subjekt dojame kot svobodo.

Descartesov vladar, ki ima pravico poseči v navade zasebnikov in jih uravnnavati, je primerljiv z varljivcem *Meditacij*. Ljudstvo je do neke mere vodljivo, "prenese vse tisto, o čemer ga lahko prepričaš, da je prav"³⁹, kot se Descartes strinja z Machiavellijem, iz česar neposredno sledi potreba oblasti, da poskrbi za ustrezne ideološko propagandne službe ("javne objave", "pridigarji"), ki naj ljudstvu vcepijo potrebne resnice, tudi če so te v pravičnost preoblečena korist močnejšega. Tudi najplemenitejši vladarski nameni, ki imajo za cilj javno blaginjo in pravičnost, morajo prestati preskus svoje predstavljenosti in sprejemljivosti za ljudstvo, kar ni avtomatična posledica njihove naravnosti. Razkorak med vladarskimi nameni in pričakovanji vladanih mora premostiti proces mediacije, ki vključuje tudi razsežnost varanja. Videz pravičnosti vladarskih ukrepov mora podati roko njihovim pravičnim namenom in je, ne glede na to, ali se krije ali ne s plemenitimi nameni – ti so za navadne smrtnike tako ali tako neprepoznalni – dejansko tisto, kar zastopa pravičnost vladarjevih namenov za ljudstvo in edino, na kar se lahko opre in kar vzdržuje vdanost vladanih. Varanje pri Descartesu tako ni omejeno samo na zarote in druge igre, ki sodijo v arzenal boja za oblast med velikimi, temveč je tudi del "normalne", moralne vladarske dejavnosti v odnosu do človeka iz ljudstva, ki se načeloma ne poteguje za oblast, ampak le za pravično življenje v relativni socialni varnosti.

Varanje "hudobnega in prekanjenega duha" je analogno dejavnosti zaslonov, ki se jih poslužuje vladar v svojih javnih nastopih, da bi vzdrževal vero v svojo pravičnost pri tistih, ki jim jo deli. "Če lahko rečemo, da se reprezentacija makiavelizma izkaže za povezano s pojavitvijo Subjekta, s statusom zavesti modernih časov, ne smemo pozabiti, da se ta status vzajemno definira samo s svojim razmerjem do politike."⁴⁰ Kot poudari Lefort, zahteva ovrženje ugovora, ki ga postavlja hipoteza o obstoju nadvse mogočnega varljivca napredovanju analize v *Meditacijah*, od subjekta opustitev mesta objekta njegovega delovanja in identifikacijo s subjektom varanja. Ukrep proti moči kritično zavrženih dvomljivih mnenj, da se "domala celo proti moji volji pollaščajajo moje lahkovernosti, ko da bi jo bila z dolgotrajno rabo in zaupnimi vezmi priklenila nase," je, da "obrnem svojo voljo v nasprotno smer, se sam nalašč motim in si za nekaj časa izmislim, da so moja mnenja popolnoma lažna in izmišljena".⁴¹

Razsežnost varanja torej ne prežema le Descartesovega poskusa moralizacije politike, temveč tudi njegovo metafiziko. Na način, ki ostaja pri Descartesu netematiziran, povezuje temelje vednosti s tem, kar je izključeno iz polja njene objektivacije, in odpira vprašanje utemeljenosti zatrjevanja neodvisnosti metafizike subjekta od intersubjektivnih razmerij moči, ki

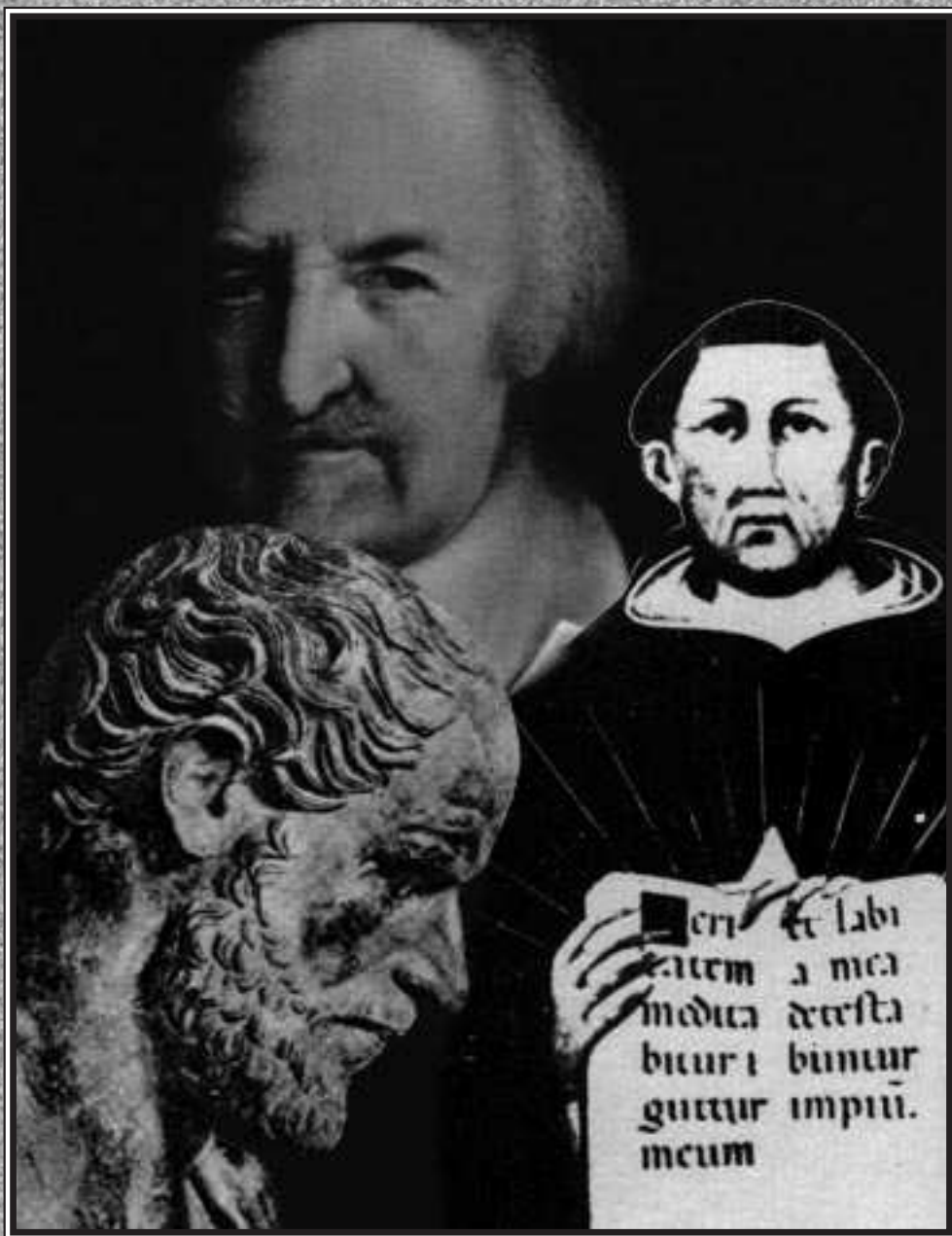
³⁹ *Pismo Elizabeti, september 1646; OP, III, str. 670.*

⁴⁰ *Claude Lefort, prav tam, str. 91.*

⁴¹ *Meditacije, str. 53.*

oblikujejo politični in socialni prostor – nič manj kot vprašanje razmerja med teoretično in praktično filozofijo, celo vprašanje možnosti njenega ločevanja.

Igor Pribac, magister filozofije, asistent na
Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani.



POLITIČNO

Nazaj k politiki

“Mož, ki hoče resnico, postane učenjak;
mož, ki hoče dati možnosti svoji subjektivnosti,
postane mogoče pisatelj;
kaj pa naj stori mož, ki hoče nekaj, kar je vmes?”
(Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*).

Vsa resnica politike in političnega je na neki način negativna. Negativna je med drugim zato, ker gre pri politiki in političnem za zgodovino onemogočanja in počasnega pojavljanja z neštetimi ovirami. Tudi takrat, kadar se politika vsem oviram navkljub le pojavi, lahko že v naslednjem trenutku ponikne do naslednjega dogodka, ki bo ponujal prostor, v katerem bo morebiti nastala. Resnica politike in političnega je negativna tudi zato, ker je kot neulovljiva, hrbtna podoba nenehno prisotna v vsej zgodovini družbenega, družb in družboslovnega kot izmeček, na katerem se le-te nastavijo. Vsa dosedanja t. i. novejša zgodovina ni nič drugega kot zgodovina družbenega. Iskanje bolj ali manj zvitih načinov onemogočanja političnega skozi zgodovino družbenega je imanentno politično dejanje. Še več, to je, žal, prvi in nujni korak, je nekakšna “kazenska ekspedicija”, ki se je mora lotiti vsak, ki se hoče ukvarjati s političnim in politiko, ki se hoče učiti političnega. Kajti “učiti” se političnega pomeni ukvarjati se s topiko, s primeri, dogodki, neskončno vaditi neponovljivosti

in se kot strupa izogibati dvojemu: različnim analogijam in samoumevnim metodologijam.

Govorjenje o politiki in političnem kot o raziskovalnem predmetu, kot o neki "pozitiviteti", iz katere se menda lahko napravi "(politična) znanost", "(politična) filozofija", "(politična) sociologija"... je bolj ali manj (ne)inteligentno izogibanje nesmislom, ki ne razume "statusa" političnega. Vendar pa neizogibanje nesmislom, ki se jih tako pogosto in s čedalje slabšimi rezultati lotevajo številni družboslovci. Lahko se ga tako loti le naravoslovno oz. družboslovno, se pravi "znanstveno" navdahnjen osebek, ki ne loči med stvaritvami rok in kreacijo duha, med denimo zidavo in besedo pri(po)znanja, ki je slep za razliko med matematično, apodiktično natančnostjo in retoričnim približkom, ki si v svoji sveti preproščini ne upa pripoznati razločka med astronomsko razdaljo ali metrično enoto in pa topično figuro oz. dialektično argumentacijo, nekdo, ki z istim metrom t. i. verjetnosti napoveduje tako nastajanje kometov kot pojavljanje revolucij, novih držav... Tovrstnega podjetja se lahko loti samo nekdo, ki ne vidi razlike med Aristotelom in Hobbesom, med filozofovo topiko in pa Leviathanovo *The Method*, ki mu ni problematičen obstoj nekakšne metodologije *generalis*, ki velja tako za sonce in arhitekta, za ladje in pesmi, za zakonodajo in lunine mene. Ali pa se ga lahko loti nekdo, ki se nikoli ni upal vprašati, čemu neki je potrebno toliko napadati in kontraargumentirati zoper "naivnega", "zastarelega" in "romantičnega" Aristotela, če je zares tako naiven, zastarel in romantičen. Lahko se takega opravila loti tudi nekdo, ki ne loči med zasebnim in javnim, med principom ljubezni, prijateljstva in enakosti.

V nadaljevanju predstavljamo tekst in prevode, ki odpirajo neko drugačno dojemanje politike, političnega, družbe in družbenega, kot smo ga sicer vajeni. Gre nam ravno za omenjeno Musilovo vmesnost. Težava je kajpak v tem, da se je ni lahko držati, jo ohranjati in ujeti. Posedovati pa je sploh ni mogoče. V politiki ni nikakršne "splošne metodologije", s katero se lovijo različni predmeti. Tudi ni ne Človeka in ne človeka. So vedno le ženske in moški, stari in otroci, so vedno le novi in novi dogodki in z njimi pa tudi naša negotovost in minljivost. Tukaj smo, med drugim, tudi zato, da se s tem sprijaznimo – ali pa ne.

Kaj je “Politika”?¹

Dikcijo in pojem “politična veda”² funkcionalno opredeljujemo s pomočjo dveh variabel:

1. s stanjem organizacije vedenja in
2. s stopnjo strukturalne diferenciacije človeških združb.

Glede prve določitve je treba takoj pristaviti, da pojem znanosti nima posebnega smisla, ali pa ga ni mogoče natančneje določiti, saj ne obsega delitve in specializacije spoznavnega dela. Tako tudi nima posebnega smisla govoriti o politični vedi, dokler “veda” soustvarja eno s “filozofijo”, dokler se vedenje izraža skupno z ljubeznijo do modrosti. Pojem vede se torej določa glede na pojem filozofije in obenem predpostavlja, da je znanstveno vedenje ločeno od *alme mater* filozofskega vedenja. Seveda je to “vedenje” tudi različno od tistega, kar imenujemo mnenje, teorija, doktrina ali pa ideologija. Kakor koli že, najprej je treba vzpostaviti delitev med vedo in filozofijo – in to je najosnovnejše. Kar zadeva drugo plat, je treba takoj opozoriti, da pojem politike opredeljuje vse in obenem nič določenega, kajti sfere etike, ekonomije in političnosocialnega zaenkrat niso ločene, kar pomeni, da se materialno ne prevajajo kot nekaj strukturalno razlikujočega se. To velja tudi za strukture in institucije, ki so opredeljene kot politične v njihovi razliki do institucij in struktur, ki jih je mogoče določiti kot ekonomske, religiozne in socialne. Posledica tega je, da je najtrši oreh razvozlati tisto, kar je med “političnim” (il politico)

¹ Prevedeno po Giovanni Sartori: **La Politica, logica e metodo nelle Edizioni, Milano, 1979** (poglavje VII, str. 189-211). Stevilke v poševnih oklepajih označujejo strani v originalu.

² Tu je bil dvom, ali italijansko *la scienza politica* sloveniti kot politična veda ali pa – kot je že ustaljeno – politična znanost. Odločil sem se za prvo različico, in sicer predvsem zaradi kontekstualnosti, zavoljo tega, da bi kar se da ušel nekritično prevzeti “amerikanizaciji”, ki predvsem nekritično sprejema webzirane parsonianско “družbenost” in “scientificnost”, ki pa sta pri Sartoriju implicitno in eksplicitno tarča kritične obdelave.

³ *Ne obstaja ena zgodovina politične vede, zgrajena kot srečanje med vedo in politiko. Ustrezne materiale je moč najti po eni strani v filozofskih tekstih, v epistemologiji in metodologiji vede, po drugi pa v zgodovini političnega mišljenja.*

in socialnim (il sociale), med prostorom politike (l'ambiente della politica) in sfero družbe (la sfera della società). Toda takšnih "orehov" je več, sploh če začnemo v skupku nazivov, ki imajo grško poreklo – besede, ki izhajajo iz *polis* – in nazivov latinskega izvora.

Recimo torej, da pojem politične vede niha pri uporabi med tistim, kar se dojema kot veda, in tistim, za kar se predpostavlja, da je politika. Pravzaprav nima smisla govoriti o eni in isti, "večni" politični vedi, ki se prvič pojavi z Aristotelom, rodi ali pa ponovno rodi z Machiavellijem in ki se utrjuje z ustrežno disciplinarno avtonomijo od začetka XIX. stoletja dalje. Predno tvegamo zgodovino politične vede *kot takšne*, se pravi takšne, kot bi naj bila, mora veda biti "veda" in ideja vede se mora na značilen način srečati z idejo politike. Do tega trenutka pa se zgodovina politične vede izteče, ali boljše, razcepi na nekakšno dvojno zgodovino: na zgodovino pojma vede po eni plati in po drugi na zgodovino pojma politike.

Ta delitev je nujna ne samo z avtorjevo željo, ker sta "veda" in "politika" različni in ker močno nihata, pač pa tudi zato, ker sta v različnih časovnih obdobjih različni in se spreminjata z različno hitrostjo. Katera koli zgodovina politične vede – bodisi dolga ali kratka – mora biti pazljivo periodizirana. Le tako bi omogočila oblikovanje drugačne ideje vede z nekim posebnim političnim pomenom. Seveda bi bili časi ali pa obdobja politične vede toliko številčnejši, kolikor bolj nazaj bi hoteli postaviti rojstvo te discipline. Toda tudi krajša zgodovina – omejena, denimo, na eno stoletje – bi bila zaznamovana z različnimi časi. Čas Mosce, Pareta in Michelsa je za nas že oddaljen čas; tako kot politična veda štiridesetih, je tudi politična veda sedemdesetih let že zastarela.

V tem zapisu nimam namena določiti časa rojstva "prve" politične vede, rajši bom skušal razvozlati različne elemente možnih "značilnih srečanj" med obema terminoma pričujoče razprave: po eni plati torej tistih načinov opazovanja politike, ki jih je mogoče opredeliti za znanstvene, po drugi pa serijo opredelitev ideje politike³. Naj začnem s to drugo.

IDEJA POLITIKE

Dandanašnji smo vajeni razlikovati med političnim in socialnim, med državo (lo stato) in družbo (la società).

Toda to so razlikovanja, ki so bila po svojem pomenu aktualna zgolj v XIX. stoletju. Pogosto lahko slišimo govoriti, da je v grškem mišljenju političnost (la politicità) obsegala družbenost (la socialità), medtem ko se mi nagibamo k temu, da bi to diado spreverili tako, da bi politično (il politico)

zaobsegli v socialnem (il sociale), sfero politike (la politica) pa v sferi družbe (la società). Toda ta diskurz vsebuje vsaj tri napake. Prva napaka: diade, o katerih govorimo, v grškem mišljenju ne obstajajo. Druga napaka: družbenost nikakor ni isto kot družba. Tretja napaka: naša določitev politike nima pomena grške *politike*, kajti ko mi govorimo o političnem človeku, je to eno od nasprotij Aristotelove "politične živali".

Če je bil pri Aristotelu človek *zoon politikon*, potem je to pomenilo takratni način Aristotelovega določanja človeka, ne pa politike. Samo zato, ker človek živi v *polisu* in tudi obratno, da *polis* živi v njem, se človek dovršeno udejanja. Ko Aristotel reče: "politična žival", izraža grški koncept življenja.⁴ To je koncept, ki enotnost *polisa* motri kot enotno, dovršeno in najvišjo dimenzijo eksistence. Zato Grki v "političnem" življenju in v "političnosti" niso videli zgolj enega dela, enega vidika življenja: videli so njegovo celotno bistvo. Po drugi plati pa je bil "nepolitični" (non politico) človek dojet kot defektno bitje, kot *idion* (un idion); bil je bitje z mankom (kar je obenem izvorni pomen našega termina "idiot"), katerega nezadostnost je bila v tej izgubi ali pa v odsotnosti dimenzije in polnosti simbioze s pravim *polisom*. Skratka: "nepolitični" človek je bil preprosto manjvredno bitje, bil je manj-kot-človek.

Ne da bi se poglobljali v različne implikacije grške koncepcije človeka, je tukaj pomembno podčrtati, da se politična žival, *polites*, na noben način ne razlikuje od današnje družbene živali (un animale sociale), saj je le-ta – kot pravimo – societalna (societario) in socioljubna (socievole). Živeti "politično" – v *polis* in za *polis* – je pomenilo živeti kolektivno, živeti združeno (associato), in še več, živeti v *koinonia*, se pravi skupnostno (comunione) in v "skupnosti" (la comunità). Kljub temu pa nikakor ni točno, če trdimo, da je Aristotel dojemal družbenost kot del političnosti. Ta dva različna termina sta bila zanj v resnici samo eden: in nobeden od teh nima resnice v drugem iz preprostega razloga, ker je "politično" bilo takorekoč oboje skupaj. Pravzaprav beseda "družbeno" (sociale) sploh ni grška, pač pa latinska in so jo Aristotelu pripisali njegovi srednjeveški prevajalci in razlagalci.

Sv. Tomaž Akvinski (1225-1274) je bil tisti, ki je *zoon politikon* prevedel kot "politična in družbena žival" (animale politico e sociale), pri tem pa opozarjal, da je "prava narava človeka to, da živi v družbi številnih"⁵. Vendar pa to le ni tako preprosto. Dejansko je Egidio Romano (okoli 1285) Aristotela razširil rekoč, da je človek *politicum animal et civile*⁶. Na prvi pogled se utegne zdeti, da Akvinski pojasnjuje Aristotelovo mišljenje, medtem ko se Egidio Romano omejuje na to, da uporablja nekoliko razpotegnjeno dikcijo (končno je *politicum* grški izraz za *civile*). Če nič drugega pa pojavljanje besed, kot sta "druž-

⁴ Za grško koncepcijo življenja ostaja osnovna **Paideia** Wernerja Jaegerja, Berlin, 1934-44. Ne glede na starost in na posamezne deformacije, ki jih je popravilo sodobno zgodovinsko pismo, se Paideio še vedno splača brati. (Nemara bi tukajšnjemu Sartorijevemu napotku kazalo pristaviti vsaj še delo C. Meierja **Die Entstehung des Politischen bei den Griechen**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980. Delo je prevedeno tudi v angleščino, in sicer kot **The Greek Discovery of Politics**, Harvard University Press, Cambridge, M. A., London, 1990. (op. prev.)).

⁵ **De Regimine Principum**, Lib. I, cap. I.

⁶ **De Regimine Principum**, III, I, 2.

⁷ Sartori tukaj rabi značilni zgodnjerenesansčni izraz “*Vivere politico*”, ki nastaja prav na področju današnje Italije, in sicer v mestih, kot so Firenze, nekoliko pred Machiavellijevim časom. Več o *Vivere politico* prim. v Maurizio Viroli **From Politics to Reason of State, The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600**, Cambridge University Press, 1992 (op. prev.).

⁸ *De Re Publica*, I, 25.

⁹ *De Clementia*, I, 3.

¹⁰ *De Re Publica*, VI, 13.

¹¹ Treba je upoštevati, da so že najbolj nezdatne dimenzije **polis**a določene kot mreža neposrednih razmerij, kar pomeni, da vertikalnost ostaja predpostavljena. Seveda obstajajo sodišča in “tisti zgoraj” (gli “*altolocati*”), toda če je osnova piramide ozka, tudi vrh ne more biti previsoko. Kontrast med horizontalno in vertikalno idejo politike je torej v takšnem sorazmerju, da je grška vertikalnost ekstremno sploščena glede na tisto pri teritorialnih državah. Zato je mistificirajoče prevajati **polis** z mesto-država (la città-Stato), še slabše pa kajpak z državo.

beno” in “civilno”, zahteva, da se ju vsaj vpelje in pojasni. Od tod izhaja, da tako Akvinski kot Egidio pravzaprav prehitevata svojega avtorja.

Tam kjer Grki rečejo *polites*, seveda Rimljani pravijo *civis*, obenem pa je jasno, da se *polis* prevaja v latinščino s *civitas*. Toda Rimljani so sprejemali grško kulturo, ko je njihovo mesto (la città) že bistveno prehitelo dimenzije, ki so – upoštevaje grška merila – ustrezale “političnemu življenju” (uno vivere politico)⁷. Kljub temu se *civitas* nanaša na *polis* kot na mesto nekakšne razvodenele političnosti, in sicer iz dveh razlogov. Prvi razlog je ta, da *civitas* konfigurira kot *civilis societas*, se pravi, da pridobi dosti bolj elastično določitev, ki ji razširi meje. Drugi razlog je ta, da *civitas* funkcionira pravno. *Civilis societas* je pravzaprav vrnjena iz *iuris societas*. In to naj bi dopuščalo, da se političnost nadomesti s pravnostjo (la giuridicità). Že Cicero (106–43 pr. n. š.) je trdil, da *civitas* ni nikakršna človeška združba (la aggregazione) kar tako, pač pa tista, ki je utemeljena v pravnem konsenzu⁸. Že v Ciceronovih časih smo torej blizu neki *civitas*, ki pa ne vsebuje nič več “političnega” v smislu grškega pojma: *iuris societas* je v razmerju do *polisa* to, kar je depolitizacija v razmerju do političnosti. Krog pa se sklene s Seneco. Za Seneco (4 pr. n. š. do 65 n. š.), in tudi nasploh za stoiško vizijo sveta, človek sploh več ni politična žival: nasprotno, je *sociale animal*⁹. Smo torej na nekem nasprotnem koncu aristotelovske vizije, kjer domujejo Senekova družbena žival in stoiki ter človek, ki je izgubil *polis*, ki se mu je le-ta odtujil, človek, ki se je navadil na – bolj negativno kot pozitivno – življenje v nekem svetovnem mestu (una cosmopolis).

Antični svet svoje prave zgodbe ne sklene le tako, da poznejšim časom zapusti zgolj lik politične, pač pa tudi družbene živali. Ti dve podobi razcepa se preoblikujeta na različne načine, cepitve med sfero političnega in sfero družbenega pa so tudi v razpravah našega časa. Prva razlika je, da *sociale animal* več ne koeksistira s *politicum animal*: tovrstna dikcija ne aludira na nekakšno dvojno obdelavo enega in istega človeka, pač pa na dve medsebojno nadomestljivi antropologiji. Druga razlika – ki jo bomo zgolj skicirali – pa je v tem, da v dosedanji izpeljavi politika in političnost nista bili dojeti vertikalno (verticalmente), v nekakšni “višinski” (altrimetica) projekciji, ki združuje idejo politike z idejo moči, komandiranja, in v končni analizi, z državo, ki je nadrejena družbi.

Gre za to, da je diskurzu, ki temelji na grški terminologiji – *polis*, *polites*, *politikos*, *politike in politeia* – , njegovemu latinskemu prevajanju, in tudi srednjeveškemu razvoju vertikalna problematika povsem tuja. Grški naslov Platonovega dela, ki ga mi poznamo kot Država (*La Repubblica*), je bil *Politeia*: natančen prevod za tisti svet, ki misli v latinščini, pa pravi, da

res publica pomeni "skupno stvar", stvar skupnosti. *Res publica*, je zapisal Cicero, je *res populi*¹⁰. Aristotelovski diskurs o najboljšem polisu se je pri prvih srednjeveških prevajalcih nakažoval prek opisnega prevoda – *de politia optima* –, ki pa ga je postopno nadomeščala oznaka *de optima republica*. Skratka, same dikcije, ki spominjajo na horizontalni diskurz. Horizontalna ideja je še vedno v angleškem *common weal*, ali modernejše, *commonwealth*, ki pravzaprav pomeni "skupno dobro", se pravi tisto, čemur mi pravimo javna blaginja ali pa splošni interes. Vendar pa prav zavoljo vsega tega naslov Platonovega dela razumemo narobe, tako kot napačno razumemo tudi rabo *res publica* v vsej literaturi od Rimljanov do Bodina (katerega *Six Livres de la Republique* so izšle 1576). Republika je postala forma države, ki je nasprotna monarhiji, naša republika pa se je ustalila prav v omenjeni vertikalni dimenziji, ki pa ji, kot rečeno, manjka ideja *politea*, *res publica* in *common weal*.

Ne nameravam trditi, da je treba poseči po Machiavelliju ali pa Bodinu, zato da bi zapopadli dimenzijo, ki sem jo imenoval vertikalna, se pravi hierarhični element strukturacije – podrejenega in nadrejenega – združenega življenja (*la vita associata*). Saj je jasno, da je že Platon predpostavljal vertikalnost. Toda to je element, ki se ni prijel, ampak se je izgubil v aristotelški tradiciji.¹¹ Po drugi plati, če je Machiavelli prvi uporabil besedo Država v modernem pomenu,¹² je jasno, da se percepcija vertikalnosti – danes zajema v pojem politike – ponovno vrača k rimski tradiciji. Vendar pa ta ideja ne izhaja iz grške terminologije, iz besede "politika" in iz njenih izpeljav. Različno je namreč bila izražena – do XVII. stoletja – termini, kot so *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*¹³, in sicer dosti več kot v terminih *potestas* in *imperium*, ki pa so se nanašali na legitimno moč oz. so bili uporabljani znotraj pravnega diskurza.

Za srednjeveške in renesančne avtorje – bodisi da so pisali v latinščini, italijanščini, francoščini ali pa v angleščini – *dominium politicum* ni bil "političen" v našem pomenu, temveč v pomenu Aristotela: bil je "najboljše mesto" ("l'ottima città"), *polites*, *res publica*, ki prakticira dobro skupnost, bil je *res populi*, ki mu je enako tuja tako demokratična izrojenost (*la degeneratione democratica*) kot tudi tiranska zmaličenost. Srednjeveški avtorji so uporabljali *dominium politicum* kot pravo nasprotje *dominium regale*, in še več, kot nasprotje *dominium despoticum*. Kot že rečeno, je oznaka *politicum* opredeljevala "horizontalno vizijo", medtem ko se vertikalni diskurz razvija s posredovanjem oznak kraljevskega dostojanstva, despotizma in vladavine (*il principato*). Tako naj bi pojem "dobra družba" (*la buona società*) pomenil najboljši način vrnitve ideje *dominium politicum* v sodobno terminologijo. Le da je treba pristaviti, da smo v primerjavi s srednjeveškimi avtorji

¹² **Vladar**, pogl. I in III. To seveda velja kljub temu, da je Machiavelli uporabljal besedo država tudi v srednjeveških pomenih: **status** kakega stratuma ali pa v pomenu družbenih pogojev. Prim. F. Chiappelli, **Studi sul linguaggio di Machiavelli**, Firenze, Le Monnier, 1952, pp. 59-74. Moderna raba se utrdi s Hobbson, ki uporablja **Commonwealth in State** kot ekvivalenta, in še bolj s prevajanjem Pufendorfa v francoščino, kjer Barbeyrac prevaja **civitas** z **état**.

¹³ Beseda **gubernaculum** je značilna za Bractona, avtorja XIII. stoletja, ki ga je posebej cenil McIlwain, in sicer glede na nasprotje med **gubernaculum** in **ius iudicium**. V slovarjih sodobne italijanske pravne publicistike nisem našel nobene sledi o tem razlikovanju.

¹⁴ **Defensor Pacis**, XII. pogl. **Dictio Prima**.

¹⁵ *Nobene študije ni, ki bi se ukvarjala s spremljanjem ideje politike v vsej njeni zapleteni, toda za razlago nič manj pomembni terminološki evoluciji. Med ne tako številnimi enciklopedijami, ki upoštevajo oznako "politika", je Grande Dizionario Enciclopedico UTET M. Albertinija (sedaj njegova **Politica e altri saggi**, Milano, Giuffrè, 1963). Našel bom le nekaj avtorjev iz zgodovine političnega mišljenja, ki so mi koristili: A. J. in R. W. Carlyle, **A History of Medieval Political Theory in the West**, New York, Barnes & Noble, vol. 6, 1903-36; C. H. MacIlwain, **The Growth of Political Thought in the West**, prev. v it. **Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo**, Venezia, Neri Pozza, 1959; G. H. Sabine, **A History of Political Theory**, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961, prev. v it. **Storia delle dottrine politiche**, Milano, Comunità, 1953; S. S. Wolin, **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**, Boston, Little Brown, 1960; W. Ullmann, **Principles of Government and Politics in the Middle Ages**, London, Methuen, 1961; O. Gierke, **Das Deutsche Genossenschaftsrecht (1881)**; S. H. McIlwain, **Constitutionalism: Ancient and Modern**, prev. v it. **Costituzio-***

mnogo bolj optimistični – ali pa naivni. Lahko tudi rečemo, da *dominium politicum* simbolizira nekakšno "družbo brez države" (la società senza stato); vendar pa naj spomnimo, da je v tem primeru družba, o kateri govorimo, istočasno *civilis societas in iuris societas*, ne pa družba (la società) brez nadaljnjih določil, tista družba, o kateri govori današnji sociolog.

Nasprotno, če je bil nekakšen pojem, ki simbolizira najboljše od vseh vertikalnih možnosti, diskurz, ki mu značilno pravimo političen, potem je ta termin bil "Vladar" (Il principe). Naslov, ki ga je izbral Machiavelli, ni po naključju *Il Principe* (1513). *De regimine Principum* (okrog 1260-69) je že bil naslov sv. Tomaža Akvinskega (in ne zgolj Egidia Romana). Tisto, za kar Marsilio iz Padove (okrog 1280-1343) pri določanju funkcij, ki jim danes rečemo vlada (il governo), uporablja *principatus* ali *pars principans*, je moč opredeliti kot stanje stvari, ki ga Machiavelli opisuje s *principatus despoticus*¹⁴.

Kaj lahko sklenemo na osnovi pravkar povedanega? To, da je kompleksna beseda politika ideja, ki je tako polna sprememb, da nam zavoljo tisoč in enega razloga vsak trenutek uhaja.¹⁵ Aristotelova politika je bila antropologija v nekem času: antropologija, ki je bila neločljivo povezana s "prostorom" *polis*. Ko propade *polis*, "političnost" razvodeni ali pa se transformira v kaj drugega. Na ta način se tudi politika utopi v pravo in se razvije v smeri, ki jo je že bilo nakazalo mišljenje Rimljanov. Na neki drug način – ki ga tukaj puščam ob strani – pa se politika teologizira in sicer najprej tako, da se prilagodi krščanski viziji sveta, nato pa še preko spopada med papeštvom in imperijem ter končno s pomočjo razcepa med katolicizmom in protestantizmom. V vsakem primeru diskurz o politiki konfigurira – in to se začne s Platonom in Aristotelom – kot diskurz skupnostnega in neločljivega: etike-politike. Etika, o kateri teče beseda, je lahko naturalistična in psihologistična ali pa je teološka etika; prav tako utegne biti pravniška etika, ki razpravlja o problemu "dobrega" (il bene) v imenu tistega, kar je "prav" (giusto), in sicer tako, da kliče na pomoč pravico (la giustizia) in pravične zakone (eque leggi). Doktrina naravnega prava v svojih razvojnih fazah in različicah razmeroma ustrezno povzame to mešanico normativnega prava in normativne morale.¹⁶ Kakor koli že, za vsa ta razmerja kot tudi za druga je gotovo, da politika do Machiavellija še ni učinkovala v svoji posebnosti in "avtonomiji".

AVTONOMIJA POLITIKE

Ko govorimo o avtonomiji politike, sploh ni nujno, da pojem avtonomije zapopademo kot absolutno, pač pa ga rajši dojemimo

mo v relativnem pomenu. Sicer pa je v tem oziru moč postaviti štiri teze: prvič, da se politika *razlikuje*; drugič, da je politika *neodvisna*, se pravi, da sledi lastnim zakonitostim, da se dobesedno ravna kot svoja lastna zakonitost; tretjič, da je politika *samozadostna*, se pravi, da je avtarkična v smislu, da si je zadostna pri pojasnjevanju sebe same; četrtič, da je politika *causa prima* (prvi) vzrok, ki povzroča ne zgolj sebe samo, pač pa je tudi nadrejena vsemu drugemu. Če zadnjo tezo vzamemo dobesedno, potem je očitno, da prav ona presega prostor koncepta avtonomije, kar je treba vsaj omeniti kot možno implikacijo. Obenem bi kazalo opozoriti, da druga in tretja teza pogosto gresta skupaj – tudi v primeru, ko je nujno razlikovanje koncepta avtonomije od koncepta avtarkije. Naj bo tako ali drugače, prva teza je tista, ki je predhodna vsem problemom, oz. tista, ki si jo je treba razjasniti najprej.

Zatrjevati, da je politika *različna*, hkrati pomeni postavljati nujen, vendar še ne zadosten pogoj njene avtonomije. Obenem je vse, kar sledi temu diskurzu, neposredno pogojeno ravno s tem izhodiščem. Da je torej "različna". Toda glede na kaj? Na kakšen način? In do kod?

Z Machiavellijem (1469-1527) se politika začne razlikovati od morale in religije. In to je prva, takorekoč čista ločitev oz. razlikovanje. Moralnost in religija sta bistveni sestavini politike. Vendar pa le tako, da sta dojeti kot sredstvi. "Vladar, ki hoče ohraniti državo, je večkrat prisiljen, da ni dober" in ravnati "proti zvestobi, proti milosrčnosti, proti človečnosti, proti veri".¹⁷ Politika je politika. Vendar pazite: Machiavelli ni dosegel "dejanske resnice stvari" zato, ker je bil *Wertfrei*, zato, ker je bil osvobojen vrednostnih sodb in zastarelih predsodkov. Machiavelli ni bil le zainteresiran, pač pa je imel tudi moralne strasti. "Novemu" vladarju je priporočal tisto vrsto obnašanja, ki je nujna in ki mu pritiče, da bi ohranil ali pa vzpostavil državo. Machiavelli je nemara najbolj izviren prav v tem, da – z nedosegljivo močjo – teoretizira obstoj nekega *imperativa*, ki je prav politika. Toda Machiavelli ne razglša samo različnosti politike in morale, obenem močno poudari njeno avtonomijo: politika ima svoje zakone, zakone, ki jih politik "mora" uporabiti.

V pomenu, ki smo ga opredelili zgoraj, torej drži, da je Machiavelli – ne pa Aristotel – "iznašel politiko". Zakaj ravno on? In s kakšnim motivom? Dvomit bi kazalo o tem, da bi machiavellijsko odkritje bilo treba pripisati "znanstvenosti". Machiavelli zagotovo ni bil filozof: in ravno po zaslugi tega je prišel v položaj nekakšnega "neposrednega vpogleda" (la "visione diretta"), ki ponuja priložnost začetka ali ponovnega začenjanja – *ex novo*. Drugi del trditve, da Machiavelli ni bil ne filozof in ne scientiziran (scienziato), nič ne odvzame njegovim postavi in se s tem nemara da celo boljše dojeti, kako je

nalismo antico e moderno, Venezia, Neri Pozza, 1956; in isti avtor, **Constitutionalism and the Changing World**, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.

¹⁶ Učinkovit pregled, ki dokaj dobro povzame razlike med temi različnimi obdobji, glej v A. Passerin d'Entreves, **Natural Law**, London, Hutchinson, 1951, prev. v it. **La dottrina del diritto naturale**, Milano, Comunità, 1962.

¹⁷ **Il Principe**, pogl. XVIII. in XIX. Sartori pravzaprav navaja prvi del stavka iz XIX. (str. 74), drugi del pa iz XVIII. poglavja (str. 68) (prim. Machiavelli, **Il Principe e altre opere politiche**, Garzanti, XI ed. 1991). Kar zadeva slovenski prevod *Vladarja, je ta vsaj na teh dveh mestih – drugih nisem posebej primerjal – radikalno napačen*. Mesto, kjer je za moderno državo prvič v zgodovini upeljan koncept (in ne le beseda) "lo Stato" – Machiavelli pa je utemeljitelj sodobne politične teorije, kar pomeni tudi teorije moderne države – je prevedeno kot *oblast*. To mesto, ki ga Sartori poudarja in ki govori o vladarju, ki "(hoče) ohraniti državo", se v originalu glasi: "mantenero lo stato", slovenski prevajalec pa ga prevaja kot "obdrži (obdržati) na oblasti" (Prim. N. Machiavelli, **Politika in morala**, Slovenska matica, Ljubljana, 1990, str. 65 in 70). Poslovenjeni **Il Principe** je zavoljo

omenjenega strokovno, povsem neuporaben. Še več, naravnost zavajajoč je. Najbolj izstopajoči in domnevno politični (politično instrumentalizirajoči) tekst zahodne civilizacije tako učinkuje kot nekakšno lepotoslovje. In če je glede na "svinčene čase" prve izdaje tak način prevajanja mogoče razumeti, ker nekaterih tekstov že po definiciji naj ne bi bilo mogoče prevajati drugače, pa ni jasno, čemu je stari prevod bil ponatisnjen brez kakršnihkoli sprememb v postsocialističnih časih. Ali pa bi prav to dejstvo kazalo brati strogo teoretično, torej kot nekakšen simptom ali pa "pra-pra-vzrok" platonistične ideje, ki jo Slovani še zmeraj tako ljubijo, da imajo za vladarje (in politike) še najraje pesnike in pisatelje?

¹⁸ *The English Works of Thomas Hobbes*, London, Molesworth, 11 vol., 1829-45, vol. I, p. 36.

¹⁹ Prim. protihumanistično interpretacijo v R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Pariz, Presses Universitaires de France, 1953, ki povzame delo L. Straussa, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1952. Jaz tukaj sledim Wollinovi, *Politics and Vision*, odd. VIII.

prispej do odkritja politike. V tem smislu je poučno primerjati Machiavellija s Hobbesom.

V primerjavi z Machiavellijem Hobbes (1588-1679) obravnava neko politiko, ki je še vedno "čista". Njegov vladar, *Leviathan* (1651) je najbližji in neposredni predhodnik Velikega Brata, ki si ga je omislil Orwell; politični red je ustvarjen iz njegove *fiat*, iz njegove moči ustvarjanja besed, njihovega definiranja in zmožnosti, da jih naložijo podrejenim. "Prve resnice," pravi Hobbes "so bile postavljene arbitrarno zato, da prvi lahko vsilijo imena stvarem."¹⁸ Od tod pa Hobbes deducira, da so bile resnice politike resnice, ki so arbitrarne in konvencionalne tako kot v geometriji. Če Machiavellijevega Vladarja usmerja sprejemanje političnih pravil, pa za Hobbesovega Leviathana velja, da ga ustvarja, utrjuje določanje tega, kaj politika je. Človekov svet je neskončno manipulabilen, Leviathan – veliki ustvarjalec definicij – pa je nedvomno manipulator. Pravzaprav nihče ni v tako ekstremni formi tematiziral politizacije (la politizzazione), kot to lahko najdemo pri Hobbesu. Ni le predpostavljaj absolutne neodvisnosti in avtarkičnosti politike; vztrajal je pri nekakšnem "panpolitizmu", ki požre vse in vse proizvede iz politike. Če za Machiavellija velja, da priklicuje vrlino (la vertu), pa za Hobbesa ne moremo trditi nič takega. Če Machiavelli dopušča, da zasije nekakšna moralna strast, pa je bil Hobbes urejevalec, ki je hladno razločeval in sicer z namenom vzpostaviti dodelano mehaniko gibajočih se teles. Če je Machiavelli videl v religiji neko podporo politiki, pa Hobbes stavi na svojega suverena – pri tem mu bo pozneje sledil Comte –, ki religijo kontrolira.¹⁹

Toda to še ni vse. Hobbes ne prehitava Machiavellija zgolj v trditvah, ki zadevajo "čisto", vseprežemajočo in vsedoločujočo politiko, nadkriljuje ga tudi pri "znanstvenosti". V stoletju in več, ki ju loči, se vmešata še Bacon (1561-1626) in Galileo (1564-1642). Poleg tega je Hobbes vzel še metodično lekcijo Cartesia (1596-1650), svojega mlajšega, toda zgodaj odraslega sodobnika. Seveda je Hobbes na svoj način šel tudi skozi duh znanstvenosti. Njegov filozofski sistem je bil inspiriran z mehanicistično koncepcijo vesolja, njegova metoda – navdahnjena z geometričnimi modeli – pa je matematična logika. Na prvi pogled bi torej utegnili skleniti, da so v Hobbesu vsebovani vsi potrebni elementi, ki omogočajo sklepanje o "politični vedi". To je na kartezijskih pravilih postavljena znanstvena metoda in obenem politika, ki je teoretizirana v formi skrajne avtonomije. Lahko bi pristavili in trdili, da je bil Hobbes *Wertfrei*, brez vrednostnih sodb. Čeprav se o Hobbesu upravičeno govori, da je "filozof" politike, kljub temu drži, da politična veda pripoznava Machiavellijevo očetovstvo in ne Hobbesovo. Kako to pojasniti?

Preprosto. Tisti element, ki ločuje vedo od filozofije, ni doma niti v geometričnem niti v matematičnem modelu. Cartesius je bil velik matematik; največji pa je bil Leibnitz. Matematika je deduktivna logika. Vendar pa vede (le scienze) niso nastale iz logične dedukcije, pač pa iz indukcije, iz opazovanja in eksperimentiranja.²⁰ Hobbes ni opazoval: on je deduciral *more geometrico*, podobno kot je to počel nekoliko pozneje naslednji čisti filozof Spinoza (1632-1677). Hobbesova metoda je torej bila dosledno deduktivna.²¹ In s tem je povedano vse. On ni opazoval "realnega sveta". Nihče seveda ne more omalovaževati Hobbesove filozofske veličine. Vendar pa njegova "veda" ni bila takšna: ničesar ni odkrila. Glede na povedano torej ni avtonomija politike tista, ki nas tukaj zanima, torej ni tista, ki jo je Hobbes teoretiziral. Pri tem prav nič ne pomaga dejstvo, da je bil Hobbes bolj preverljiv od Machiavellija.

Sklep: če v Machiavelliju še ni znanstvenosti, pa Hobbesova znanstvenost ne omogoča značilnega srečanja med vedo in politiko. Odkritje avtonomije politike ne predpostavlja nujno obstoja znanstvene metode. Kot je na začetku že rečeno, zgodovina politične vede je zgodovina dveh določil, ki pa ju moramo ločiti, razlikovati, da ju ne bi zvezali napačno ali pa prezgodaj.

IZNAJDBA DRUŽBE

Do sedaj smo utrjevali zgolj prvo razliko: tisto med politiko in moralo, med cesarjem in Bogom. To je pomemben del, vendar pa je gledano nazaj, poleg tega, da najbolj moti, obenem tudi najenostavnejše razlikovanje. Najtežja – toliko, da nas še vedno muči – pa je vzpostavitev razlike med državo (lo stato) in družbo (la società).²² Kdaj se je torej ideja družbe osvobodila številnih uteži, ki so jo priklenjevale, kdaj se pojavijo trditve, da je družbena realiteta kot realiteta zaradi sebe same, neodvisna in samozadostna?

Jasno: "družba" ni niti *demos* niti *populus*. Kot določen ustvarjalec, kot tisti, ki ustvarja, je *demos* umrl skupaj s svojo "demokracijo", se pravi s *polis*, v katerem je tudi deloval. Ker rimska republika več ni bila demokracija, tudi *populus* Rimljanov več ni bil *demos* Grkov.²³ Ko je propadla republika, je tudi *populus* postal pravna fikcija: ostane pa *fictio iuris*, in sicer kot bistvena sestavina vse srednjeveške literature. Po drugi plati pa rimsko in srednjeveško mišljenje sploh nista izražala ideje avtonomije družbe. Družba se je oblikovala – to smo že dejali – kot *civilis societas* in kot *iuris societas*. Tem mešanici pa je srednjeveško mišljenje dodalo še eno svojo močno organizacijsko lastnost, in sicer tisto, ki zadeva razumevanje družbe – neartikulirano in artikulirano – v obliki številnih "teles", v katerih je bil organiziran fevdalni svet, svet stanov in korporacij.

²⁰ Če se sklicujemo na fiziko, je njen prvi in drugi razvoj **pondere et mensura** (teža in merjenje); aksiomatična faza in matematika pa ji sledita šele pozneje.

²¹ Glede tega prim A. Gargani, **Hobbes e la scienza**, Torino, Einaudi, 1971.

²² V prehodu od avtonomije politike (v smislu machiavellijske avtonomije, ki se nanaša na tisto, kar zadeva politiko) v družbeno je prisotna tudi še neka druga stran problema. V prvem primeru se sprašujemo po tem, kakšna je specifičnost političnega obnašanja, v drugem pa registriramo strukturalno razlikovanje, ki naj razmeji dve plati zadeve. Kljub temu, da sta logično različna, pa se ta dva problema privlačita.

²³ Prim. Wirszubski, **Libertas**, prev. v it., Bari, Laterza, 1957.

²⁴ O tem W. Kendall, **John Locke and the Doctrine of Majority Rule**, Urbana, University of Illinois Press, 1941.

²⁵ O tem elementu Montesquieuja glej pri cenjenem S. Cottu, **Montesquieu e la scienza della società**, Torino, Ramella, 1953; in F. Gentileju, **L'Esprit Classique nel pensiero di Montesquieu**, Padova, Cedam, 1967. Montesquieuja označujejo za predhodnika pravega sociologa Comta: teza je razvita predvsem pri Emilu Durkheimu, **Montesquieu et Rousseau precursseurs de la sociologie**, Pariz, Presses Universitaires de France, 1953, in varirana pri R. Aronu, **Dix-huit leçons sur la société industrielle**, Pariz, Gallimard, 1962, III. del, prev. v it. **La società industriale**, Milano, Comunità, 1965.

²⁶ Prim. Gladys Bryson, **Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century**, Clifton N. J. Kelly, 1945, The Hague, Nijhoff, 1957, posebej II. pogl.

Ločitev je bila sila počasna. Značilna je, denimo, odsotnost ideje družbe v literaturi XVI. stoletja, ki pa se ukvarja s pravico do upora tiranu in vstaje. Za monarhomahe pa tudi za Kalvina in Althusia nista bila ne ljudstvo in ne družba tista subjekta, ki si nasprotujeta oz. nasprotujeta tiranski moči, temveč so to bili individui ali določene institucije, kot so denimo cerkev, lokalne skupščine ali pa posamezna sodišča. Do angleške revolucije pravzaprav ni bilo nobene revolucije, ki bi bila izpeljana v imenu in pa na račun pravic družbe; prispevale so kvečjemu k "vračanju realnosti" in konkretnosti ljudstva kot *factio iuris*.

Ni slučajno, da smo prvo teorizacijo prava (il diritto) večine in večinskega pravila (la regola maggioritaria) – se pravi pravila, ki aktivnost (operatività) postavlja v pojem ljudstva – dobili z Lockom, ki je pisal proti koncu XVII. stoletja.²⁴ Prav Locku je tudi pripisana prva formulacija ideje družbe. Vendar pa le-ta nemara sodi v njegov kompleks kontraktualistične doktrine, še posebej pa k razlikovanju kontraktualistov med *pactum subiectionis* in *pactum societatis*. Ideja družbe pravzaprav ni ideja, ki se je oblikovala in vzpostavila z revolucionarnim spreminjanjem. To je prej ideja miru, ki sodi v kontraktualistično obdobje šole naravnega prava. Ni šlo za upor proti suverenu, pač pa za "pogodbo" (il contratto) s suverenom, ki se sklene v imenu nečesa, kar je pogodbeno (contraente) in čemur se reče družba. Toda, mar ta družba, ki sklene "družbeno pogodbo" (il contratto sociale), ni še vedno tudi neko pravno sprenevedanje?

Resnica je v tem, da avtonomija družbe v spopadanju z državo predpostavlja še neko drugo ločevanje: ločevanje sfere ekonomije. Ločitev družbenega od političnega namreč poteka skozi razločevanje med politiko in ekonomijo. In to je glavna pot. Sedaj, ko sociologi iščejo svoje prednike, navajajo Montesquieuja (1689-1755).²⁵ Vendar pa bi bilo bolj prav, če bi navajali očeta ekonomske vede Adama Smitha (1723-1790) in poleg njega nemara vsaj še Huma (1711-1776)²⁶. Kajti ekonomisti – Smith, Ricardo in libertisti nasplošno – so opazovali, kako skupno življenje cveti in se razvija v primeru, če država ne intervenira; opazovali so tudi, kako združeno življenje v delitvi dela iznajde ustrezen organizacijski princip; skratka, opazovali so, kateri del združenega življenja je bil državi tuj oz. ni bil reguliran, in sicer ne z njenimi zakoni pa tudi ne s pravom. Ekonomski zakoni niso pravne uredbe: so zakoni trga. In trg je neki spontani avtomatizem, neki mehanizem, ki deluje za svoj račun. Ekonomisti XVIII. in XIX. stoletja so torej bili tisti, ki so priskrbeli oprijemljivo, pozitivno predstavo o socialni realnosti, ki je zmožna samoregulacije, o nekakšni družbi, ki živi in se razvija v skladu z lastnimi načeli. Skratka, da družba pravzaprav premore tudi zavest o sami sebi.

Nočem sicer zanikati, da ima tudi Montesquieu zasluge za iznajdbo družbe. K temu zgolj pristavljam Locka in na splošno

liberalni konstitucionalizem. Vsi ti predhodniki so to počeli na indirekten, nepopoln način. Čim bolj je bila reducirana diskretnost in prostor absolutne države, toliko bolj so državo omejili, toliko bolj se je po drugi strani odpiral prostor legitimnosti izvendržavnega življenja. Toda politični liberalizem kakšnega rušilnega učinka ekonomskega liberalizma ni imel in ga tudi ni mogel imeti. Ni ga mogel imeti zato, ker mora družba v njegovi optiki ostati regulirana družba, ki je obenem pravno zaščiten. Tako se liberalizem ukvarja z nevtralizacijo "čiste" politike, analogno pa liberalizem v družbi vidi "čisto" družbo brez zaščite, družbo, ki je nihče ne brani. Montesquieujeva družba je bila po svoje tudi nekakšna *uris societatis*. Ekonomisti takega problema nimajo. Toda do problema pridejo na nekem drugem koncu, tam, kjer se osvobajajo vsiljevanja, do katerega prihaja s korporativne strani.

Zgolj v ekonomski optiki torej velja, da družba postane enaka sebi samo, če je spontana, kolikor je svobodna. Vendar pa ne svobodna samo glede na intervencije, ki pridejo s politične strani, pač pa tudi glede na pravne ovire. Drži, da je "spontana družba" (la società spontanea) ekonomistov pozneje postala ekonomska družba (la società economica). Toda primer in model ekonomske družbe je bilo sila enostavno razširiti na družbo vobče (la società in generale). Predpostavke za to, da se "iznajde družba" kot avtonomna realiteta, ki ne obstajajo ne pri Machiavelliju, ne pri Montesquieuju, ne pri enciklopedistih, so torej nastale na začetku XIX. stoletja.²⁷ Dejansko pa je Saint-Simonov (1770-1825) *Il Sistema Industriale*, ki je izšel v treh knjigah 1821-22, s preroško navdihnjenostjo napovedal industrijsko družbo (la società industriale) druge polovice XX. stoletja. Tukaj namreč družba že funkcionira kot tisto, kar je avtonomno v sebi in kar lahko postane objekt vede, ki pa več ni ekonomija in ki jo je Comte (1798-1857) krstil za sociologijo. Toda Comte se ni omejil na krst nove vede o družbi: obenem jo je razglasil za kraljico ved. Družba ni zgolj neki "družbeni sistem" (il sistema sociale), ki se razlikuje, ki je neodvisen in samozadosten glede na "politični sistem" (il "sistema politico"). Hobbesov panpoliticizem se tukaj obrne v pansociologizem in v Comtovo sociokracijo. In prav tu je trenutek, da povzamemo in postavimo piko.

IDENTITETA POLITIKE

Kot rečeno, se politika ne razlikuje samo od morale. Različna je tudi od ekonomije. Poleg tega ne vsebuje v sebi družbenega sistema. In končno, razrahljale so se tudi vezi med politiko in pravom, vsaj v smislu, da politični sistem ni več zapaden

²⁷ Zgodovino odkritja ideje družbe je treba šele napisati. Drugačno interpretacijo, ki se naslanja na Rousseauja, prim., v: R. Dahrendorf, **Soziologia e società industriale**, v: vol. **Uscire dall'utopia**, Bologna, Il Mulino, 1971. Še bolj zaslužijo branje stari eseji Wernerja Sombarta, **Die Anfänge der Soziologie**, v: **Soziologie**, Berlin, Heise, 1923, ki daje prednost Angležem (posebej Mandeville, A. Ferguson, A. Smithter, J. Millar) pred Francozi.

²⁸ *Beseda politika je vključena v naslov tudi pri D. Humu, **Essays Moral and Political** (vol. 3, 1741-1748, in **Political Discourses** (1748-1752)); sicer pa v manj pomembnih delih. Tu sta še Ricardo in tudi Holbach, **La Politique naturelle**, 1773. Marginalnost in izginjanje besede politika do XVIII. stoletja je le še potrdila pojav njenih derivatov, kot so v francoščini **police** ("polizija" prihaja iz **polites**), in dikcija, kot je "parti des politiques", ki se atribuirira ob noči svetega Bartolomeja, in sicer za zgled, kako katoliki ne podpirajo pobijanja hugenotov. Končno zadostuje že pogledati besedo "politique" v **Encyclopedie**, ki niti ne omenja nobenega od omenjenih avtorjev, pač pa po Machiavelliju in Bodinu išče po Grazianiju in Boccaliniju. Glede zadnjega prim. R. Hubert, **Les sciences sociales dans l'Encyclopedie**, Pariz, *Travaux et memoires de l'Universite de Lille*, 1923, posebej IV. in V. del. Prim. tudi R. Derathe, **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**, Pariz, Presses Universitaires de France, 1950.*

²⁹ V zvezi s krizo sodobne identitete zadostuje zapisati, da beseda "politika", ki jo najdemo v prvi **Encyclopaedia of the Social Sciences**, 15 knjig, iz leta 1930-1935, izgine iz nove **International Encyclopedia of the Social Sciences**, 17 knjig, iz

kot pravni sistem. Tako postavljena se politika razlikuje od vsega. Toda, kaj je v sebi in za sebe?

Začnimo z nekim paradoksom. Približno dva tisoč let je tega, kar je *beseda* politika – se pravi njena grška določitev – šla globoko v pozabo; ko pa jo ponovno najdemo, se to zgodi v formi *dominium politicum*, kjer politika določa zgolj neko majhno nišo, neko povsem marginalno reč. Moramo se prebiti do Altusia – teče leto 1603 – da sploh lahko najdemo avtorja, ki zna zavpiti in dati besedo politika v naslov svojega dela: *Politica Methodice Digesta*. Sledi Spinoza, katerega *Tractatus Politicus* je izšel posthumno, in sicer 1677, pa skorajda ni zapustil sledi. Končno Bossuet napiše *Politique Tiree de l'Ecriture Sainte* leta 1670; toda knjiga je objavljena samo leta 1709 in ne postane pomembno delo XVIII. stoletja.²⁸ Kljub temu so v vsem tem času vendarle *mislili* politiko, kajti še vedno so domnevali, da je vprašanje tostranskih problemov moč ublažiti, "vladavino človeka nad človekom" pa spraviti v red. Rousseau je zadel v srce tega problema, ko je zapisal, da je človek rojen svoboden, da pa je, kjerkoli že je, v okovih; Rousseau misli takorekoč bistvo politike, tudi kolikor se beseda ne pojavlja v naslovih njegovih knjig. Po drugi plati pa je danes ta *beseda* v ustih vseh; vendar pa več ne znamo misliti *stvari* (la cosa). V sodobnem svetu se z besedo politika razmetava, politika pa trpi "krizo identitete".²⁹

Prvi način, da se soočimo s tem problemom, je, da si postavimo vprašanje, ki si ga Aristotel ni postavil: kaj je bila politična žival v primerjavi z religioznim, moralnim, ekonomskim, družbenim in takonaprejšnjim človekom. Vse tole so kajpak "idealni tipi" ter različni obrazi enega in istega mnogoploskvenika. Tukaj ne gre za to, da uživamo v abstrakcijah, v razkosanju človeka na abstraktne pajacke. Ravno nasprotno, postavljamo konkretno vprašanje: kako politiko, etiko in ekonomijo vrniti v njihove odnose, v neko oprijemljivo in opazno "delovanje". Sprašujemo: na kakšen način se sodobna ekonomika razlikuje od sodobne morale? In kaj obe loči od sodobne politike? Skušajmo odgovoriti na prvo vprašanje, saj bo na drugega nemara še težje.

Kriterij ekonomskih odnosov je korist: ekonomska akcija je tista, ki meri na maksimizacijo koristnosti, na korist, na neki materialni interes. Drug ekstremni kriterij sodobne etike je dobro (il bene): tukaj je moralna akcija tista akcija, ki si jo "dolžan" storiti; je brezinteresna, altruistična, sledi končnemu idealu, ne pa materialnim koristim. Toda, katera je osrednja kategorija ali pa kriterij v sodobni politiki? Vse, kar vemo o tem povedati, je, da se ti kriteriji ne ujemajo niti z moralnimi niti z ekonomskimi, čeravno moramo ugotoviti, da je sklicevanje na "treba je" (dovere) upadlo, da pa – zgodovinsko gledano – narašča izziv "koristi". Tisti, ki se ukvarjajo s sodobnimi volit-

vami, prav izzivnost lahko pristavijo tudi k sodobnim ekonomskim odnosom. Kakor koli že, kako pa lahko negiramo nenehno prisotnost idealov v politiki, predvsem pa njihovo moč? Ko to vprašanje raziščemo bolj od blizu, bomo s presenečenjem ugotovili, da je ravno velika različnost gibanj tista, ki inspirira sodobne politične odnose. V *politiki* ne gre za odnose, ki bi imeli lastnosti uniformnosti in ki so združljivi z ekonomskimi in moralnimi odnosi. In nemara je ravno to odločilno: dikcije "sodobna politika" ne gre jemati dobesedno. Kakega posebnega tipa sodobnosti se namreč ne da določiti, pač pa zgolj neko *mesto* (la sede), neki *kontekst*. In včasih so ravno dikcije tiste, ki razkrivajo. Za nek moralni odnos, denimo, ne moremo reči, da je to tisti odnos, ki se postavlja in manifestira na mestu moralnosti. Gotovo ima tudi morala sedež, nekakšno sodišče (il foro) v naši zavesti, toda vsi odnosi morajo biti aktivirani *in interiore hominis*. Razlika je v tem, da "v morali" odnosi ne obstajajo v istem pomenu, v katerem rečemo, da obstajajo "v politiki".

Že na začetku sem za orientacijo dejal, da se je treba pri razlikovanjih med politiko, etiko, ekonomijo, pravom itd. zavedati strukturalnih razlikovanj človeških združb (gli aggregati umani). Trenutek je, da se napotimo v to smer.

Bodisi da gre za manko kategorij ali pa nam zavoljo drugih razlogov, če rabimo zgolj diskurz moralnosti, ki je sicer najstarejši in najgloblji, umanjka kako pomembno "strukturno stikalo". Če pogledamo boljše, je diskurz o moralnosti podoben diskurzu ekonomista, saj je postavljen strukturalno. Do sedaj sem mešano rabil pojma "ekonomika" in "ekonomija". Toda ekonomika vendarle ni ekonomska veda: je kvečjemu veja filozofije, ki teoretizira kategorije koristi, ugodja (del piacevole), zaželenega (del desiderato). Zato je tudi ekonomika po svojem bistvu različica ali pa veja moralne filozofije. Če smo si izraz ekonomika prilagodili za to, da bi ugovarjali etičnim terminom, smo si ga zato, ker soglašamo s kantovsko koncepcijo moralnosti, kjer se ekonomika določa *a contrario*, se pravi, da si pridobiva ustrezno sprevrnjene lastnosti v primerjavi s tistimi v etiki. Toda ekonomist si ne beli preveč glave o teh predpostavkah. Njegova korist je monetarna korist; njegova vrednost je vrednost trga. Se pravi, da se nanaša in izpeljuje iz tiste strukture, ki ji rečemo "trg"; njegov pojem interesa pa zagotovo ni tisti, o katerem govorijo filozofi. Povedano natančneje, odnosi, ki smo jih opazovali pri ekonomistu, so v "ekonomskem sistemu", ki predstavlja kompleks struktur, institucij in vlog, katerih opredelitve so povezane s tistimi mesti, ki se sklicujejo na dikcijo "v ekonomiji".

Enako velja za sociologa. Kaj je kriterij ali kategorija tako imenovanih družbenih odnosov? Ni jih! Ali boljše – na enak način, kot to storita ekonomist ali pa politolog – tudi sociolog

leta 1968. Naj prav tako omenim drug drobcen primer: tudi v izdaji **Encyclopedia Britannica** iz leta 1965, ki vsebuje 23 knjig, beseda ne obstaja. Za druge podobne primere glej v Bertrand de Jouvenel, **The Pure Theory of Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, M. Stoppino, **Osservazioni su alcune recenti analisi della politica**, v: "Il Politico", XXIX (1964, pp. 880-905, B. Crick, **In Defence of Politics**, it. prevod, v: **Difesa della politica**, Bologna, Il Mulino, 1969.

³⁰ *Pojem političnega sistema je poglobljen in tehniciziran pri D. Eastonu, posebej pa v A Framework for Political Analysis, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965, ter v A System Analysis of Political Life, New York, Wiley, 1965, it. prev. prim., v: G. Urbani, L'analisi del sistema politico, Bologna, Il Mulino, 1971.*

odgovorja tako, da reče "v družbi" ali pa "v družbenem sistemu". Z drugimi besedami, družbeni odnosi so tisti, ki jih opazuje v institucijah, v strukturah in v vlogah, iz katerih ta sistem sestoji. Ko gre za to, kako določiti politične odnose, se torej politolog ne znajde ne v slabših in ne v boljših razmerah do vseh drugih gojiteljev različnih ved o človeku. Tako imenovani "politični odnosi" so odnosi, ki se jih da določiti z istim odnosom kot vse druge ne-moralne odnose, kar pomeni, da gre za tiste odnose, ki so določljivi kot delovanje na tistih mestih, ki štejejo v "politični sistem".³⁰

Moja sugestija je torej ta, da najplodnejši način nasprotovanja krizi identitete politike ni v tem, da iščemo, kaj sodobno politično žival razlikuje od družbene in ekonomske živali. Kazalo bi se vprašati, kako se razlikujejo človeške kolektivitete in kako so strukturalno organizirane. Posledice takega spraševanja se utegnejo pokazati pri dikcijah, kot so "v politiki" in "političnem sistemu", in prav tako tudi, ko gre za tiste, ki govorijo o socialnem in ekonomskem sistemu.

Družba – pravi Bentham, ko sledi liberalnim iznajdbam – je sfera *sponte acta*. Toda družba je spontana realiteta samo v tem smislu, da ni regulirana od države, samo toliko, kolikor označuje neki ne-državni prostor, prostor, v katerem ni politične, pač pa "družbena kontrola". S tem pa je že povedano, da zgolj koncepta "moči" (potere) in "prisile" (la coercizione) ne zadostujeta za opredeljevanje in določanje sfere politike. Izhajajoč iz ugovora, da politika ni samo moč in prisila, se torej nakazuje tudi to, kar sega čez politično moč, se pravi, da moramo hkrati upoštevati ekonomsko moč, vojaško moč, religiozno moč in druge oblike moči. Podobno velja tudi za pojem prisile. Tako se politični prisili pridruži družbena prisila, pravna prisila, ekonomska prisila in tako dalje. Lahko torej rečemo, da se vse te moči in vse te prisile razlikujejo med seboj. Obenem pa se vse te razlike ne nanašajo zgolj na sebe, ne da bi se obenem nanašale tudi na sedeže (le sedi), na katerih se manifestirajo različne "moči prisiljevanja". Ko, denimo, argumentirajo, češ da je politična moč tista moč prisiljevanja, ki monopolizira legalno uporabo sile, tedaj tovrstna individualizacija predpostavlja neki državni aparat, ki naj bi imel na razpolago sedež in strukturo, ki ju usmerja. Utegne se zazdeti, da se na ta način pravzaprav vračamo k identifikaciji med sfero politike in sfero države – o kateri smo domnevali, da smo jo presegli. Vendar pa ni ravno tako.

Kolikor bolj se oddaljujemo od nastanka *polis* in od majhnega mesta-skupnosti (la città-comunità), toliko bolj človeške združbe dosegaajo vertikalno, višinsko obliko strukturacije. Tovrstna vertikalnost je tuja grški ideji politike, ki naj bi bila teoretizirana pred tisočletji, in sicer z latinskim kategorialnim

aparatom, s posredovanimi termini, kot so *principatus, regnum, dominium, gubernaculum, imperium, potestas*, in podobnimi. Dejstvo, da se je vsa ta terminologija v XIX. stoletju vrnila ravno skozi opredelitev "politika", zato vzpostavlja neko sprevrnjeno, inverzno perspektivo. Kajti danes sprejemamo vertikalno dimenzijo, se pravi tisto, ki nakazuje tudi horizontalno dimenzijo. Če torej sledimo takšni sistematizaciji, bi to pomenilo, da sociologija preneha braniti horizontalno dimenzijo in da se sfera politike temu primerno dvigne navzgor in zoži v smislu, da je pripeljana nazaj z vladno aktivnostjo in da v bistvu sodi v sfero države. Toda ravno to ponovno "vračanje nazaj", ki dokaj dobro odseva realnost XIX. stoletja, se v XX. stoletju nakaže kot preveč utesnjeno, preveč omejujoče. Obenem pa lahko opazimo neko novo dejstvo, namreč da je demokracija – in sicer v vsakem primeru – *mistifikacija* politike. Množice – ki so vedno odtujene, izključene ali pa prisotne zgolj fiktivno – vstopijo v politiko, zato da bi tam tudi ostale.

Vendar demokratizacija ali masifikacija (la massificazione)³¹ politike ne pripelje zgolj do razširitve, in morda tudi do deziluzionizacije, pač pa predvsem do njene *useprisotnosti* (l'ubiquità). Omenjenemu vertikalnemu položaju se pridruži še razširitev na horizontali, kar pa dodatno premeša celotni diskurz. Po tisočletjih relativnega zastoja torej pride do številnih pretresov, in sicer v nekaj več kot v enem stoletju. Kolikor se država razširja, tudi politični procesi ne morejo biti stisnjeni v državni prostor, v njene institucije. Dejansko se kot posledica tega zgodi, da se koncept države razširi tako daleč, da ga nadomesti dovolj elastičen pojem, ki obsega "politični sistem". Politični sistem pa ne zajema, kot je to v navadi, zgolj "podsistemov" – denimo partijski podsistem ali pa podsistem profesionalnih skupin –, ki izhajajo iz institucionalne vizije, ampak je dovolj fleksibilen in po potrebi omogoča tudi zaobseženje drugih različic: denimo vojaškega podsistema (kolikor se vojaki gredo politike), sindikalnega podsistema (v primeru, da sindikat postane moč v sebi) itd.

Skratka, to kar ponavadi očitajo sodobni politični vedi, da se zapira v nekakšno preveč omejeno – državno – vizijo tega, kar naj bi bila politika, ne drži. Tisti, ki opaža, da pojem političnega sistema ne zadostuje za sprejetje vseprisotnosti in politične difuznosti, postavlja kritiko z neke druge plati; razglašča namreč, da je pojem političnega sistema preobsežen in zagotavlja, da se politični sistem, ki ne dosega določnejše in prave "mere", bodisi izteče izven "sistema" ali pa razvodeni politiko do te mere, da ta izpuhti. Ta dva ugovora pa se zavoljo istega razloga, ki ju prikazuje kot nasprotna, nevtralizirata in medsebojno izključujeta. Če vzamemo volilne procese, lahko nemara dovolj dobro nakažemo povezavo med demokratizacijo politike in razrešitvijo poli-

³¹ Namesto izumetničene "masifikacije" bi bila tukaj na prvi pogled primernejša uporaba domače besede "množičnost". Vendar pa bi pri tovrstnem prevajanju izgubili ravno aktivno vlogo demokratičnih množic, ki tako sebe kot politiko postavijo v medij množičnega in se torej vanj ujamejo. Namesto nemogočega "po-množičenja", ki obenem obsega potek, akcijo samo in njen rezultat, bi pomotoma sugerirali zgolj rezultat: namreč "množičnost", kar pa bi bistveno zgrešilo tukajšnjo Sartorijevo intenco (op. prev.).

³² Za pojem moči in za njegovo razmerje do politike glej antologijo, ki jo je uredil S. Passigli, **Potere e élites politiche**, posebej pa **Introduzione**, Bologna, Il Mulino, 1971, in M. Stoppino, **Le Forme del Potere**, Napoli, Guida, 1974. Za analitično ločevanje prim. E. Dahl, **Introduzione alla scienza politica**, Bologna, Il Mulino, 1970, Dodatek; tudi J. H. Nagel, **The Descriptive Analysis of Power**, New Haven, Yale University press, 1975.

³³ Za politiko, določeno kot sfero "kolektiviziranih odločitev", primerjaj G. Sartori, **Techniche Decisionali e Sistema dei Comitati**, v "Rivista Italiana di Scienza Politica", I, 1974, posebej str. 5-6.

tike v horizontalno dimenzijo. Obenem pa tudi ni res, da nam volilni procesi analitično uidejo zavoljo uporabe vertikalnega diskurza. Zadostuje namreč, če opazujemo, kako so volilni procesi neka metoda rekrutiranja oseb, ki se nagibajo k temu, da zasedejo politične položaje; od tod pa izhaja, da so tudi sestavni del vertikalnih procesov političnega sistema.

Povedano splošno, točka, ki bi jo kazalo tukaj podčrtati, je, da *virov* (le risorse) moči, *vpliva* (le influenze) glede na moč ne smemo zamešati s "posedovanjem moči" (l'averne potere); prav tako moramo ločiti med tem, kako in od kod *izhaja* (si genera) politična moč glede na to, kako in kje *se izvršuje* (si esercita).³² Ko enkrat nastavimo te distinkcije, izginejo tudi težave z določitvijo "mej" političnega sistema.

Vendar pa do razširitve politike ne pride zgolj na ravni "baze", na ravni *demosa*. Najdemo jo tudi zgoraj, na ravni *elit*. Naše demokracije so pravzaprav strukturirane kot tekmovalne "poliarhije" s široko pluralistično razširitvijo. Do tod ni problema v smislu, da pojem političnega sistema ne bi premogel nujne prožnosti za to, da bi zaobsegel prostrano in raznotero razširitev moči. Težava je v dejstvu, da se med te vršičke vtihotapijo tudi vertikalne strukture, ki pa niso politične. To velja predvsem za primere "velikih korporacij", kjer je moč brez lastnine, toda kljub vsemu ekonomska moč. Toda tudi v povezavi s to težavo se moramo spomniti, da pogojevanje in vplivanje glede na politično moč ni eno in isto kot izvajanje te moči. Kajti velike korporacije ali pa tudi močni sindikati postanejo vplivni ne glede na to, ali je njihova moč "suverena" in nadrejena politični moči. Vse dokler politični sistem drži prevladujoče komande in obveze *erga omnes*, to so in ostanejo tiste komande, ki prihajajo s sedeža političnega. Zgolj politične odločitve – ni pomembno, ali so podane v bolj ali manj pravni formi – se aplicirajo z močjo prisile nad vsemi državljani. In če pod kolektiviziranimi odločitvami razumemo tiste odločitve, ki jim je odvzeta diskretnost posameznih, utegnejo politične odločitve biti dokončne, suvereno *kolektivizirane odločitve*³³, ki jim je najtežje uiti, bodisi da gre za njihovo teritorialno zaprtost ali pa za intenzivnost njihovega prisiljevanja.

Skratka, kriza identitete politike je predvsem "kriza vseprisotnosti". Če to vseprisotnost razumemo in se v njej ne izgublamo preveč, je politiko moč definirati in jo tudi določiti. Politične odločitve se nanašajo na najrazličnejše reči: lahko je to politična ekonomija, politika prava, socialna politika, religiozna politika, izobraževalna politika itd. Če so vse te odločitve, stereotipno povedano, "politične", je to zaradi tega, ker so sprejete od osebja, postavljenega na *političnem sedežu*. V tem je njihova politična "narava".

Dejansko pa so politične osebnosti najbolj imune na krizo identitete. Gledano s svojega stališča, politični ljudje in profe-

sionalni politiki odlično razumejo, kaj govorijo, ko trdijo: to je "politično vprašanje". Fraza – ki je misteriozna in iritirajoča za velik del publike – hoče povedati, da se politiki ne počutijo kot marionete, ki bi jih premikal kdo od zunaj in od daleč; nasprotno, počutijo se kot udeleženci "igre proti osebam" (ne zgolj kot nasprotniki drugih strank, pač pa tudi kot pravi prijatelji stranke), s katerimi sami igrajo. Za politike politika ni nikakršna mitska reč: oni dobro vedo, kje so in kje so njihova mesta.

Vendar pa ostane globlji ugovor, ki več ne pričakuje identitete, pač pa avtonomijo politike. Nova veda o družbi – sociologija – je nagnjena k temu, da posrka politično vedo in tudi politiko v svoje okolje. "Sociološki redukcionizem" ali sociologizacija politike je brez dvoma spremljevalec demokratizacije politike in prav v tem razmerju ima tako svojo moč kot tudi svojo mejo. Njegova moč (moč sociološkega redukcionizma, op. prev.) je torej demokratična vertikalnost, ki jo opredeljuje neki navpični razvoj stvari, tako da postanejo sistemi demokratične politike "refleksijski" in dojemljivi za vprašanje od spodaj. Meja tega redukcionizma, mesto, kjer se ta pojasnjevalna vrsta razleti pred nevarnostjo diktatorskih sistemov, pa je izrečena v "ekstraktni" obliki prav zato, ker jih opredeljuje neki vertikalni nasledek, neka nadvlada komand, ki se spuščajo od zgoraj. V bistvu sociološke redukcije "sploščijo" politiko zato, ker sociološka vertikalnost izhaja iz neke odvisne variable; odvisne pač od socialnega sistema in od družbeno-ekonomskih struktur. Ta sploščitev je verjetna, kot sem že dejal, v primeru sistemov, ki "reflektirajo" ljudsko moč; ni pa verjetna pri tistih političnih sistemih, ki jih opredeljuje vertikalna moč. Posebej pa sociologizacija politike ne uspe pojasniti funkcioniranja in razvoja diktatorskih sistemov, saj so to sistemi, v katerih ukaze na noben način ni mogoče izpeljati iz kakšnih "zahtev od spodaj": če ne drugače, pa zato, ker diktatorski sistemi onemogočajo oblikovanje avtonomije in svobodnega izražanja družbenih zahtev.

Vendar pa tovrstna sociološka forma zavračanja avtonomije politike ni najbolj ekstremna. Takšna prihaja iz marksistične filozofije. V njeni perspektivi ne gre zgolj za politično heteronomijo, pač pa je posredi nekaj dosti bolj drastičnega – "zavrnitev politike". V ekonomsko-materialistični koncepciji zgodovine je politika nekakšna "nadstavba", in sicer ne zgolj v smislu, da odseva moč in oblike produkcije, pač pa tudi v pomenu, da je dojeta kot pojav, ki ga je mogoče izpeljati in lahko tudi izgine. V komunistični družbi – je domneval Marx – bo država izginjala, z njo pa tudi nasilje človeka nad človekom. Kljub temu pa tukaj ni dovolj podčrtati negacijo politike. Če je neko filozofijo zgodovine moč meriti z zgodovinskimi dogodki, ki jih je povzročila, je dovolj podčrtati, da ima teza o "primatu politike" še danes svojo najboljšo potrditev v državah, vzpostava-

vljenih s pomočjo Marxa in tistih, ki so mu sledili. Tisti, ki je spremljal izkušnjo vzhodnih držav, ne dvomi o določljivosti politike: še manj pa lahko dvomi – o tem je še kako dovoljeno dvomiti – o avtonomiji in samozadostnosti politike. V vzhodnih državah ne drži, da je družbeni sistem tisti, s katerim se lahko pojasnjuje država. Kvečjemu bi se kazalo vprašati, ali bi bilo v tem kontekstu smiselno govoriti o eni avtonomni družbeni realnosti, saj je videti, da gre za družbe, ki so predvsem proizvod kapilarne in vseprežemajoče vertikalne kontrole.

Kot je razvidno, je razprava o identiteti in o avtonomiji politike odprta. Nekaj je gotovo: vseprisotnost, razširitev politike v sodobnem svetu. To dejstvo lahko različno interpretiramo. Lahko ga ovrednotimo s tezo, ki politiko reducira na nekaj drugega, na nekaj, kar je na različne načine podrejeno socialnemu sistemu ali pa ekonomskim silam (teza o heteronomiji in v ekstremni obliki zavračanje politike). Lahko pa ga ovrednoti nasprotna teza, teza, ki zaznava, da svet ni bil še nikoli tako "politiziran" kot sedaj: to je teza, ki ne zagovarja dominantnosti ali pa primata političnega in zagotovo ne zahteva vrnitve njene avtonomije. Med temi nasprotujočimi si tezami se umešča še negotovost določitve, težava, kako postaviti politiko. Na ta problem se lahko naveže tretja teza, in sicer tista, ki govori o izgubljenih iluzijah v zvezi s politiko, torej o nemoči politike, o zamračitvi političnosti in ne o njeni heteronomnosti.

Torej tri teze: 1. heteronomija ali odločna zadušitev; 2. avtonomija, primat ali odločen triumf; 3. deziluzija, brezperspektivnost in v tem smislu izginotje. Tri teze, ki se združujejo na različne načine, vseprisotnost politike, ki reflektira različno *postavljanje* politike, in drug način percepcije, identifikacije in definiranja politike.

Od tod med drugim izhaja, da diskurz o politični vedi ne more biti reduciran na diskurz o večji ali manjši "znanstvenosti" kakega določenega načina ukvarjanja s politiko. V resnici pa izhajajo težave, s katerimi se ubada sodobna politična veđa, v veliki meri iz različnih "politik", s katerimi imamo opravka, se pravi tudi iz smeri *objekta* samega.

Prevedel Tonči Kuzmanič

Srednjeveške metafore politične skupnosti¹

Kako so takrat ljudje dojemali svoje politične skupnosti? Najprej si bomo ogledali *universitas* (kar dobesedno pomeni, vse-skupnost, all-togetherness); nato pa pogledali telo – vključno z “organsko analogijo” med družbo in človeškim telesom; končno *civitas* (stari rimski izraz za meščansko (civic) skupnost ali državo – vključno z obema, Ciceronovim in pa Aristotelovim, političnima jezikoma).

Obstajala je izjemna različnost izrazov glede vlad/anja: skop seznam bi vključeval: *regnum, civitas, universitas ali communitas regni ali civitatis, dominium, corpus, provincia, ducatus, commune*. Med temi različnimi izrazi, *universitas, communitas, corpus in civitas*, so bili generični termini, ki so se lahko rabili za katerokoli državo, prvi trije drugih grup (mest, samostanov, vasi, gild itd.) prav tako; *civitas* je obenem ustrezal bodisi mestu (city) ali pa mestni državi (city-state). Ti termini so se tudi uporabljali (občasna izjema je bila *civitas*) za politične skupine, brez upoštevanja kakršne koli specifične razporeditve moči znotraj le-teh (glede denimo na “nacijo” (nation) danes), kot sta to ponavadi počela *regnum* in *commune*. *Universitas*, ki je izvirno rimski termin za določitev kakega pred/pod-političnega (sub-political) telesa ali “manj pomembne združbe”, je v poznem srednjem veku postal *generalni* termin, ki ga pogosto lahko najdemo v političnih in zakonskih dokumentih različnega porekla. Denimo, ko so angleški baroni izražali svoje nasprotovanje določē-

¹ Prevedeno iz: Anthony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press, 1992, I. pogl., str. 14-24, ki je v originalu naslovljeno s *Politična skupnost*.

nim aspektom kraljevskega vladanja Henrika III., so sebe in tiste, ki so jih podpirali, imenovali *universitas regni*, kar je pomenilo, da se podrejajo kraljevski skupnosti *kot celoti* (kot to latinska beseda *universi* implicira). Škotje so uporabljali *communitas regni* v istem pomenu, ko so se upirali Edvardu I.; v Angliji in drugod je od trinajstega stoletja dalje *communitas regni* pomenila “tisto pomembno politično skupino – kralji, prelati, baroni – ki je predstavljala ljudstvo (people) kot celoto”; tako kot so se parlamenti ali stanovi razvijali, tako so prav tako vključevali politično dejavne Commons ali tretji stan – bogatejše meščane in nižje plemstvo. Dogovor o medsebojnem nenapadanjju treh kantonov, ki se je pozneje razvil v švicarsko konfederacijo (1291), je podpisnike imenoval takole: “Moški doline Uri in *universitas* doline Schwyz ter *communitas* moških spodnje doline Nidwald”. Termin *populus* se je nanašal na družbo (society) skupaj z obstoječimi političnimi strukturami (ne pa na “ljudstvo”, the people, v modernem pomenu).

Dalje, družbo so ponavadi imenovali telo (*corpus*). Do trinajstega stoletja *corpus* ni nujno impliciral kake namerne primerjave človeške družbe s človeškim telesom, in sicer nič bolj, kot je s “telesom” dandanašnji. Organska analogija je bila priljubljena retorična, literarna in filozofska zvijača. Pomenila je razmerje med člani (*membra*: udje) kot razmerje med deli, ki imajo ločene funkcije znotraj neke celote, po drugi plati pa je istočasno sugerirala, da je družba bila strukturirana okrog skupnega interesa in morda okoli skupnega motiva, namena in volje. Nikakor pa ni *nujno* implicirala partikularnega načina organizacije družbe ali strukture avtoritete znotraj le-te. Res pa je, da je najbolj običajna politična raba organske analogije usmerjala pozornost na različne funkcije različnih delov in je potemtakem vztrajala na tem, da je, denimo, kralja ali vladarja – tako kot glavo telesa – treba ubogati. Obenem pa so to prisposodbo enako dobro uporabljali tudi za podčrtovanje obveznosti, ki jih imajo vladarji do drugih sestavnih delov, in priklicevanje potrebe po bratski harmoniji. Nenazadnje je bilo sporočilo organske analogije pogosto konzervativno, bodisi proti tiranu ali pa vstaji.

Organska analogija je svojo emocionalno in intelektualno moč črpala tako iz klasične antike kot tudi iz kristjanske teologije. Dva najbolj pogosta opisa cerkve sta bila “združba (korporacija) vernikov” (*universitas fidelium*) in “telo Kristovo”, slednji pa je imel globlje teološke, liturgične in pobožne korenine. Cerkev so ponavadi imenovali “mistično telo Kristovo”, kar je merilo na pomen njegovega nevidnega, a vendarle *realnega* telesa. Za ločeno kraljestvo ali drugo politično skupnost ni bilo nič manj v navadi, da so jo imenovali *corpus*.

Namen je bil opisati in pojasniti enotnost v različnosti, za katero se je domnevalo, da je lastnost vseh človeških družb in

držav: številni člani v enem telesu. V političnem kontekstu se je analogija lahko rabila za pojasnjevanje in dokazovanje razmerja med svečeništvom in laiki ter posebej pri delu pro-klerikalnih pisateljev za podrejenost laikov svečenikom. Dalje, lahko se je uporabljala tudi na ta način, da bi spomnila na to, da sta tisto, kar imenujemo "cerkev" in "država", v številnih kontekstih pravzaprav ločeni veji enotne celote. John iz Salisburija je primerjal svečeništvo z dušo, kralja (*princeps*) z glavo, senat (*senatus*) s srcem, uradnike in vojake z rokami, kmete z nogami itd.

Drugi pogost, ali celo splošen, pomen je bil ta, da je družba bila dojeta kot naravno razdeljena v rede; to je bilo tako globoko prisotno, da sploh ni bilo potrebno utemeljevati. Srednjeveški jezik je bil prenasičen z besedami za redove: *status*, *honor*, *ordo*, *gradus*, *dignitas* itd. (Kaže, da so – v trenutku, ko tovrstne družbene meje niso več bile popolnoma dedne in ko se jih je bolj ali manj dalo prestopati na različnih mestih in v različnih okoliščinah – "redi" postali "kaste" ali "razredi".) Organska metafora je zatrjevala, da je prav, če različne osebe izvršujejo različne naloge; namen je bil požegnati delitev dela v njeni že obstoječi formi; ljudje morajo biti zadovoljni s svojim "položajem v življenju". Sprijenosti, ki so nasprotovale temu, so bile ponos, poželjivost, častihlepnost in prepirljivost, kar lahko vključimo v to, kar bi danes imenovali tekmovalnost. En vidik organske analogije je poudarjal, da je dobro vsakega identično z dobrim celote; zato je bilo v interesu vseh in pravično, da so vsi podrejeni tistemu, kar so pripoznali za svoje dobro, in da so se podredili dobremu celote. To je bilo upravičevanje družbenih neenakosti, vključno z dednimi in ločenimi privilegiji za posebne poklice. Tudi to je del tistega, kar se imenuje "srednjeveški korporativizem". S političnega stališča je tovrstna etika doživela svoj vrh v nastanku ločenih stanov (*status*, *Stände*), ki so predstavljali svečeništvo, plemstvo in navadne ljudi (*commoners*) ali mesta (na Švedskem pozneje tudi kmete).

Relativni odprtosti organskega jezika lahko sledimo tja do dveh glavnih virov. Celotna argumentacija Platonove *Politeiae* (čeprav je do petnajstega stoletja bila znana zgolj posredno) se je osredotočala na analogijo med različnimi deli duše in pa različnimi socio-psihološkimi tipi, ki vzpostavljajo tri ločene rede polišanov². Pravičnost sestoji iz pripoznavanja teh razlik in njihovega usklajevanja v harmonično celoto; to pa je opravičevanje radikalnih razlik med možnostmi in statusom različnih posameznikov. Nekateri vidijo povezanost med Platonovimi redi in srednjeveškimi delitvami družb na tiste, ki molijo, na tiste, ki se bojujejo, in na tiste, ki delajo (*oratores*, *bellatores*, *laboratores*: kar je spet približno delitev na svečeništvo, plemstvo in pa na navadne ljudi (*commoners*). Po drugi plati pa je sveti Peter na nekaterih mestih dosti neposredneje opredeli

² Avtor uporablja termin *citizen*, ki ga običajno prevajajo z državljan/i. Vendar pa predlagam distinktivni prevod, zato, da bi se status grškega svobodnega prebivalca vsaj za silo ločilo od prebivalca tistega državnega v modernem pomenu besede. Ne gre toliko za notranja razlikovanja v statusu kot za razlikovanja institucij polisa in moderne države, dveh bistveno različnih časov, koncepcij (dobrega) življenja in koncepcij (politične) skupnosti. Nenazadnje bi se to lahko prikazalo na osnovi samega naslova omenjenega Platonovega dela. Le-ta namreč ni bil Polis, pač pa, kot rečeno, Politeia. To, kar so v angleščino prevedli s *The Republic* (zakaj ne *The State*?) oz. v srbsčino z *Država* (v obeh bi ustrezalo potem *citizen* prevajati kot državljan), namreč zapravi na eni strani pomembno razlikovanje med Polis in Politeia, in kar je še pomembnejše, tisto med Polis/Politeia na eni in moderno državo na drugi strani.

srednjeveško religiozno zaznavo (Rom, 12:4-8; I Cor. 12:12-14, 18-21; Eph. 4:12, 16; Col. 2:100). Saj vztraja tako na legitimnosti delitve dela (med tistimi, ki učijo, tistimi, ki zdravijo, itd.) kot tudi na enaki vključenosti vseh v telo Kristovo oz. na tem, da je duh nalit (infusion) prav v vseh. Kolikor so funkcionalne razlike vštete, organska analogija pa potisnjena, bi to utegnilo izključiti socialno mobilnost. In dejansko je bila ideja, da posameznik lahko upravičeno izboljša svoj podedovani status, prisotna v številnih delih evropske družbe (European society). Opravičevali si jo nekateri vidiki kristjanskega učenja, ki so – skupaj z izobraževalnimi ustanovami in pozneje s humanizmom – podprli načela, na osnovi katerih sta status in odgovornost morala iti v korak z zaslugami. Versko nagnjenje je bila drža svobodne izbire, ki je osebi omogočala vstop v red (*ordo*). To je odmevalo ne samo v laičnih verskih skupnostih, ki so cvetele v poznem srednjem veku, najbolj v večjih mestih, pač pa do neke mere tudi med obrtni in v humanističnem pojmu, ki je meril na njihov lastni poklic govorcev in pisateljev. Skratka, *ordo* ni bilo nasprotje svobode.

Vendar pa je bila v predmodernih časih ideja organske delitve dela nasprotje ideje enakosti. Le nekaj revolucionarnih gibanj, v glavnem inspiriranih z nujnim “drugim prihodom Kristusa”, je zagovarjalo ukinitev redov, razdelitev bogastva ali komunizem. Od artikulirane družbe je večina ljudi pričakovala enakost, komunizem pa je bil norma, ki je veljala pred “Propadom” ali, kot so stoični pravniki znali reči, v pred-meščanskem (civil) stanju narave. Bilo je popolnoma legitimno – bolj kot v moderni družbi –, da so nekateri ljudje s posebnimi verskimi usmeritvami živeli pod takimi pogoji; in to zares početi je bil znak visoke svetosti (sanctity). In tukaj zagotovo ne bi bilo lastnine in tudi ekonomske neenakosti v morebitnem božjem kraljestvu ne; bili bi redi, vendar pa utemeljeni na popolnoma drugačnih kriterijih v primerjavi s tistimi v obstoječi družbi. Vendar pa je bil v vsakodnevnih odnosih, se pravi ločeno od teh pričakovanj, ideal enakosti uporabljan kot nekakšen spreminjajoč se vpliv, ki nas usmerja k blagosti in človečnosti, nikakor pa ne kot načrt za radikalno novo vrsto družbe. Značilno je, čeprav preseneča, da je Nikolaj Kuzanski (tudi sam velik organicist) razglasil naravno svobodo in enakost vseh umrljivih zgolj zaradi tega, da je lahko sklenil, da so le-ti po svoji volji podelili čast vladarjem Imperija, da ukrepajo v njihovem imenu. Splošnoveljavno stališče je bilo, da je delitev med redi – kolikor ni rigidna – nujna.

Naslednje sporočilo organske metafore je bila socialna harmonija: družba in vladavina sta po naravi bistveno harmonični; spopadi, upori in tiranije so manifestacije greha, ponosa in poželenja. Vsi člani družbe se morajo izogniti prepiranju in

živeti v medsebojnem prijateljstvu. Gre za potrebo, ki je bila v hitro razvijajočim se in razmeroma nestabilnim mestom oz. mestnim državam zares pomembna, še posebej v severni in osrednji Italiji. Tam so prijateljstvo, ljubezen (*amor, caritas*) in bratstvo bili pogosto izpostavljeni kot vzorne oblike in motivi za vzpostavljanje meščanskih (civic) odnosov in kot ustrezno moralno zdravilo za spremenljiv nemir med revnimi – ali novimi ljudmi, vključno z imigranti; za arbitrarna dejanja zgornjih razredov (*potentes*); za institucije tiranije ali despotizma in za politično nasilje ter nasplošno za razkolništvo. (V posameznih mestih so, denimo, gilde bile imenovane *člani* mesta.) Prav tako sta v fevdalnih monarhijah ljubezen in prijateljstvo bila dojeta kot politični vrline, kar pa je v manjši meri veljalo za *fraternitas*, ki je impliciral družbeno enakost.

Uporaba terminov od *universitas* do *caritas* ni pomenila, da je politična skupnost bila pod vplivom emocionalnih vezi ali pa da je bila tesno povezana na njihovi osnovi, in prav tako ne (kot so nekateri verjeli), da je v nekaterih delih Evrope obstajal poseben “germanski” občutek družbenega in političnega tovarišstva (*Genossenschaften*). Prav tako to ni pomenilo, v kar mnogi še verjamejo – posebej sociologi so s tem skušali pojasnjevati nastanek modernosti – da so se ljudje nasplošno v tolikšni meri identificirali z družbenimi skupinami, da so zmanjševali občutek individualnosti. To je pomenilo, da je največ ideologov bilo mnenja, *naj bi bila* družba emocionalna in tovariška, ne pa holistična, in sicer kljub temu, da se *universitas, communitas, populus, commune* in *corpus* lahko uporabijo tudi kot brezbarven opis (v smislu: naša “družba” in ne naša “skupnost”).

Ti izrazi se praviloma ne nanašajo na “določene ljudi” ali pa na “določeno skupnost” v egalitarnih in demokratičnih pomenih, kot jih te besede izražajo dandanašnji; nanašajo se na politično skupnost, in sicer v kateri koli obliki naj bi ta obstajala. Kralj je bil ponavadi dojet kot del te skupnosti, in sicer kot bistven za blaginjo in celo za enotnost celote. *Universitas* in drugi izrazi so imeli kolektivističen pomen zgolj v tem smislu, da so se skupno nanašali na pravice in dolžnosti, ki so pripadale vsem članom kot takšnim. Na sebi pa ti izrazi niso implicirali nikakršne kolegialne oblike vladanja. Po drugi strani pa so pravniki razvili jasno razlikovanje pri nižjih telesih (vas, mesto, katedralski zbor kanonikov), med dejanji, ki jih je izvajalo arbitrarno nekaj individuov na račun skupine z določenimi formalnostmi; dalje pri dejanjih, ki *bi se utegnila* pripetiti pri posameznih članih in tistih, ki zahtevajo “soglasje” v smislu pretresa v generalni skupščini. Slednje vključuje razporeditev korporativne lastnine, volitve vladajočih in glede mest tudi zakonodajo. Večina tega političnega jezika je bila *odprta* za interpretacije v smeri, ki favorizirajo širša politična

dogovarjanja in soglasja. To pa je tisto, kar je imelo velik pomen za prihodnost.

Čeprav *Civitas* prav tako lahko pomeni mesto ali mestno državo, je bil, po srednjeveških in renesančnih merilih termin, ki je bil najbližje “državi”. Njegova raba naznanja najprej kontinuiteto z jezikom rimske preteklosti. Cicero je dal konceptu države (*civitas*) v srednjem veku in v renesansi osrednji pomen v medčloveških odnosih, vlogo naravnega sadeža človeške racionalnosti, diskurza in medsebojne dobrohotnosti, vlogo nosilca miru in zaščitnice lastnine, nosilca pravice in fokusa ljubezni in dolžnosti (*patria*) (Cicero, *O Dolžnosti*, 1.16, sledijo mu Alcuin in drugi – II, 12, 17, 21, *Republika* 1.25). Iz Cicerona in drugih rimskih virov je vzbrstela ideja *respublica* ali ideja področja javnega kot razlikujoče se kategorije človeških odnosov, v kateri so bile locirane tiste dobre stvari, ki vplivajo na vse skupaj (prim. *O Dolžnosti* II, 21).

Podobno kot je posredoval pozitivno idejo države, je prav Cicero dal srednjemu veku in renesansi strateško povezavo med državo in svobodo v smislu zaščite osebe in lastnine pred nasiljem in pred brezzakonito voljo tirana, pred divjaštvom, razbojništvom ali (kar je bilo posebej pomembno za Italijo) pred mogočniki, premočniki. Ciceronova ideja je tudi jezik, priznana izobraževalna mreža literalnih in retoričnih konceptov, znotraj katere je bilo moč izpostaviti željo po varnosti, svobodi, lastnini in pravicah. Vse to je prišlo na dan v dobro razumljivem jeziku Ivana iz Viterba, ki je pisal posebej o mestih v enem najzgodnejših obdobjih politične teorije v Italiji (približno 1250):

Mesto se imenuje svoboda državljanov ali pa nedotakljivost prebivalcev... zidovi so zgrajeni zato, da zagotovijo pomoč prebivalcem... “Mesto” pomeni, da “si varen pred nasiljem” (“*Civitas*”, id est “*Ci(tra) vi(m) (hab)itas*”). Kajti bivališče je brez nasilja, ker bo vladar mesta zaščitil ponižne moške, da ne bi utrpeli poškodb močnejših... Dalje, ker je dom (*domus*) za vsako osebo najbolj varno pribežališče in streha, iz njega nihče ne sme biti vzet proti svoji volji; in prav tako ni razumno, da bi bil kdorkoli v mestu posiljen z nasilnim ustrahovanjem ali s podobnim (*Digest* /2.4.18 in 2.4.21/).

Viterbo parafrazira Cicerona: “Mesta so bila iznajdena... torej se vsakdo drži v svojem in nikomur se ni treba bati za varnost svojih dobrin” (ch. 3, pp. 218-19; cf. *On Duties* II, xxi, 73). Tole je bil eden najzgodnejših primerov značilno evropskega diskurza o državi in preprostega vztrajanja pri vladavini zakona; če pa pogledamo ekonomski kontekst, v katerem se to pojavlja, je razvidna tudi strateška povezava med svobodo in trgovino. Po Ciceronovi zaslugi je srednji vek že razpolagal z doktrino, po kateri je *civitas* (ali *societas/communitas/multitudo civilis*) bila družba, ki je za človeška bitja naravna pred-

vsem zavoljo njihovega razuma in govora ter družine (*domestica multitudo*). Poudarek lahko povzamemo v nativnem terminu *immunitas* – zakonska imuniteta, ki vsebuje lesket tega, kar danes imenujemo negativna svoboda. Če rečemo z Nozickovo neoliberalno frazo, država je zaščitna združba.

Koncept države kot proizvod človeške narave in družbene izobrazbe je po letu 1260 bil podprt z idejami, ki so jih vzeli iz Aristotelove *Politike*, še posebej iz dela 1.1-2. Glede na Ciceronovo zapuščino to ni bila nikakršna “revolucionarnost”, kot sugerirajo Ullmann in drugi. Ljudje so se učili tako od Cicerona kot od Aristotela, in sicer na ta način, da ima *civitas* – kakorkoli že vzvišen status je imela glede na svečeništvo in pa na tradicijo svetega – osrednjo vlogo v človeškem življenju. Enako pomembna in nova za srednji vek je bila Aristotelova koncepcija politične vede (*scientia politica*) kot področja drugačnega, zares “arhitektonskega”, človeškega razumevanja, ki je razpolagalo z lastnim skladiščem vedenja in bilo opremljeno s s koncepti in metodami. Življenjskega pomena za razvoj filozofije in *mentalité* v Evropi (in širše) je bilo, da je aristotelovska filozofija na ravni mišljenja zmagala ne samo pri nekaterih izjemnih intelektualcih, pač pa tudi med ortodoksnimi teologi in je lahko prišla na univerzo, na humanistične in teološke fakultete. Kakšen kontrast v primerjavi s tistim, kar se je pripetilo islamu, kjer so pravoverni verski učitelji po briljantni renesansi platonsko in aristotelovsko filozofijo učinkovito marginalizirali. Tudi če je šlo za načela in zakone, si od takrat več ni bilo mogoče izposojati iz neislamskih virov.

Glavno odgovornost za ta premik nosita filozof-teolog Albert Veliki in njegov učenec Tomaž Akvinski (ok. 1225-74). Vztrajala sta pri tem, da ima krščanstvo ravno zato, ker je dokončna resnica, lahko le koristi od raziskovanja vsega drugega, kar se nakazuje kot resnica ali pa je resnično. To pa je pozicija, tesno povezana s silogistično in dialektično metodo, ki sta že prevladovali v šolah: resnica je znana na način primerjave nasprotij in pa iz izpeljevanja tega, kar je prav, iz vsakega posamičnega nasprotja; intelektualni proces tako sestoji iz procesa učenja kot tudi iz procesa določanja vzpostavljenih pozicij.

Inspiracija Tomaža Akvinskega prihaja iz pridigarke misije dominikanskega reda, ki se je v njegovem primeru razprostirala tja do strastne odločenosti demonstriranja dveh stvari: razumnosti krščanstva in božanske usode človeškega uma – torej harmonije usode in vedenja. On pa je vse to branil pred dosti bolj “fundamentalistično” interpretacijo krščanstva (ki je bila v avguštinovski teologiji) in pa pred tistimi, ki so sledili muslimanu Averroesu (Ibn Rušd) v učenju radikalne ločitve med teološkimi in filozofskimi resnicami. Kar je imel povedati Aristotel, se je nanašalo na naravno vedo, na strukture

³ Aristotelovo **Politiko** je v latinščino prevedel William iz Moerbeka leta 1260, v francoščino pa Nicole Oresme 1371-4 ter ponovno v (humanistično) latinščino Leonardo Bruni 1438; prim. R. R. Bolgar, **The Classical Heritage and Its Beneficiaries** (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), pp. 508-11.

človeškega mišljenja in pa na vzpostavljeno vesolje, o čemur je bila teologija upravičeno tiho, kajti njena skrb je bilo razmerje med Bogom in človeškimi osebami ali vrstami.

Vpliv vsega tega na politično mišljenje je bil posreden. To je pomenilo, da je karakter države in človekovih družbenih in političnih razmerij moč dojeti na naturalistični način, z analizo človeške narave, potreb in želja. In tovrstne stvari so lahko zapopadene sistematično, ker celotna narava – le-to je ustvaril Bog – ustvarja koherenten smisel. To kar so Akvinski in drugi pobrali pri Aristotelu, ni bilo toliko vsebovano v novi doktrini, kolikor v novem pristopu. Če primerjamo tekste o papeštvu in cesarstvu pred sprejetjem Aristotela v politični diskurz in po njem, lahko zaznamo globoko spremembno; toda ne doktrine kot takšne, ampak način, kako se ta izraža. Če bi to imenovali “aristotelovsko-tomistična revolucija”, nam to prav nič ne bi pomagalo. Dante, Marsiglio in drugi niso sledili Aristotelovim napotkom o najboljši vladavini. Toda Marsiglio je bil zato zmožen napisati prvo moderno sistematično razpravo o politični filozofiji, in sicer v prepričanju, da razkriva resnično bistvo vladavine in avtoritete. Politična veda je postala del kreativnega preiskovanja sveta človeških bitij.

Praktična in filozofska razprava o politiki, vodena v aristotelovskem jeziku, je hitro postala zasebni politični žanr. Njena najbolj akademska oblika so bili komentarji o *Politiki*, kar je najbolj cvetelo v Parizu in pozneje v Krakovu. Med najpomembnejšimi so bili komentarji Tomaža Akvinskega o knjigah I-III, (izgotovil jih je Peter iz Auvergena), Watlerja Burkleyja (ok. 1275-1344/5), znanega filozofa naravnih ved Johna Buridana (1295/1300-1358) in – s programatsko žilico obdarjenega za širše bralstvo – Nicole Oresmeja, njegovega še vedno najbolj znanega učenca, polimatematika in svetovalca francoskega Charlesa V. (umrl 1382).³ Po drugi strani pa so filozofi, ki so bili intelektualno vključeni v velika politična vprašanja časa – ustavni konflikti v italijanskih mestnih državah in v severnih kraljestvih, kontroverze cerkev/država v Franciji in Nemčiji – na številne izvirne načine in z neposrednim razmerjem do sodobnih dogodkov razvili Aristotelov osnovni koncept države, državljanov, dobrega življenja, politične preudarnosti, mešane vlade, demokracije itd. V tem svojem početju so poredkoma bili “aristotelovci” v doktrinarnem pomenu. Prej bi lahko rekli, da so Aristotela videli kot skladišče idej, iz katerih lahko zgradijo svoj lastni model, nov jezik, s katerim lahko izrazijo lastna prepričanja, ki so se morebiti oblikovala v procesu.

Akvinski je poučeval v Parizu (1252-9), večji del 60-tih let pa je prebil na papeškem sodišču v Italiji, nakar se je vrnil v Pariz (1269-72). Poznal se je z Ludvikom IX. in bil potem-takem seznanjen tudi s svetom moči, tako kot z duhovnostjo

in pa umom. Njegovi verjetni učenci med najbolj znanimi političnimi filozofi naslednje generacije so bili: Ptolomej iz Lucce, Remigio de' Girolami in Aegidius Romanus (ki je morebiti pozneje poučeval Jamesa iz Viterba). John iz Pariza je bil dominikanski privrženec sv. Tomaža, Dante pa je študiral z dominikanci v Firencah. Stališče Akvinskega do države je razvito v njegovem teološkem kompendiju (*Summa theologiae*), in sicer v prvem delu, ki ga je napisal v Viterbu med 1266-8, in v drugem, ki ga je napisal v Parizu 1269-72 (posebej dele Ia/IIae, vprašanja 90-105), v njegovih komentarjih o Aristotelovi *Nikomakovi Etiki*, ki jih je napisal v Parizu 1271 (posebej I.I), ter v nedokončanih komentarjih o Aristotelovi *Politiki*, ki so bili morda napisani v Parizu med 1269-72 (posebej I.I). Prav tako se pojavljajo v 1. delu razprave *O kraljestvu* (*De regno*). (Morda vse to, z izjemo I. razdelka, ni delo Akvinskega; od drugih tekstov se namreč razlikuje v stilu, pristopu in pa na nekaterih pomembnih točkah v doktrini. Naj bo tako ali drugače, jasno je, da je bilo pisano vsaj pod vplivom Akvinskega in da je to verjetno pisal eden njegovih učencev.)

Razprave Akvinskega o *civitas* in o politiki na splošno uporabljajo popolnoma nov politični jezik. Z neznatnimi razvijanji ponavlja to, kar je Aristotel dejal o izviru in *raison d'etre* države, ki je v človeških potrebah in pa željah po dobrem življenju. Toda ko Akvinski s *civitas* prevede Aristotelov *polis* ("city-state", "mestno državo"), je jasno, da, tako kot tudi številni za njim, ta izraz (*civitas*, op. prev.) rabi tako kot mi danes za "državo". Se pravi kot širši, generični termin, ki zaobjema tudi kraljestva in druge politično avtonomne enote. Sledeč Aristotelovemu argumentu v *Politiki* I.I-3, Akvinski argumentira, da ker človek po naravi ni oskrbljen s fizičnimi atributi, nujnimi za preživetje, temveč z umom (*reason*) in rokami, si ne zmore priskrbeti zadovoljitve vseh potreb. Delitev dela je nujna; poleg tega različni posamezniki razpolagajo z različnimi mentalnimi in ročnimi veščinami. Nazadnje, zmožnost "uporabe jezika, s katerim oseba lahko drugi izraža celotno svoje mišljenje", dela ljudi "bolj komunikativne kot katero koli drugo čredno (*gregarious*) žival in končno dokazuje, da je človeška oseba naravno določena za to, da živi v družbi (*Komentarji k Nikomahovi Etiki*, I.I; cf. *O kraljestvu*, I). Nam se lahko zazdi, da je to povsem razvidno, in da je to pravzaprav ljudjem znano že od Cicerona dalje. Toda Akvinski je napravil dvojje: prvič, družba ima moralno in intelektualno funkcijo; človeško bitje potrebuje družbo drugega, in sicer ne zgolj zato, da si zagotovi množitev življenja, temveč tudi zato, da se izpopolni kot oseba. Človekov um, ki ga loči od drugih živali in vzpostavlja njegovo humanost, se lahko razvije samo "skupaj" (*in common*). Na to medsebojno odvisnost mišljenja in družbe je ponovno spom-

njeno s postavko, da "človek (*homo*) ima naravno nagnjenost k temu, da spozna resnico o Bogu in da živi v družbi" (*ST Ia/IIae.94.2 responsio*). S tovrstno kolektivistično rabo svojih racionalnih zmožnosti si človeška bitja zagotavljajo ne le življenje, temveč zavoljo številnih vej industrije (*multa artificia*) – kar je tehnološki argument v prid širše skupnosti – tudi "popolno zadostnost življenja ter okrepitev moralnosti s pomočjo prisilne moči zakona (*Komentarji k Etiki I.1.*). Moralna vrlina se izvršuje, moralna odličnost pa razvija v družbenem kontekstu. Kot je to rečeno tudi v *O kraljestvu*:

"Kaže, da je namen številnih oseb, ki so združene, da živijo v skladu z vrlino..., česar pa osebe, ki živijo ločeno, ne morejo doseči; dobro življenje je tisto, ki je v skladu z vrlino; življenje v vrlini pa je namen človeške združbe (pogl. 14)."

V vsem tem seveda lahko začutimo vonj po benediktinskih in dominikanskih samostanskih pravilih.

Drugič, preprosto ne moreš imeti družbe brez vlade. Tudi to je bilo znano že Ciceronu; toda Akvinski je spet tisti, ki argumentira bolj sistematično (*ST I.96.4. resp.; Komentarji o Etiki I.I.; O kraljestvu D.*). Akvinski to tesno povezuje z avguštinsko tradicijo, tako da razlikuje (kar je utemeljeno v Aristotelu, *Politika I. 7. 1255b ter VII. 3. 1325a*) med dvema pomenoma avtoritete (*dominium*): med suženjstvom (slavery) (ali tlačanstvom (serfdom): *servitudo*) ter "ekonomsko ali meščansko (civil) podreditvijo" svobodnih oseb "zavoljo njihove lastne koristnosti in dobrega". Medtem ko tlačanstvo obstaja samo zaradi t. i. človekove grešnosti, pa meščanska podrejenost "lahko obstaja tudi pred grehom" (*ST I.96.4 resp. in 92.I ad 2; Komentarji k Stavkom 44.4.4. ad I, ad 5*). To pa pomeni, da je država bila del izvirnega božjega načrta; saj tudi distinkcija med državo in družbo postane nepomembna.

Od sedaj naprej ljudje lahko govorijo o "politični" ali "civilni družbi", kar pomeni družba plus zakoni plus vlada.

Končno je avtor dela *O kraljestvu* priklical grško-rimsko meščansko tradicijo, ki združuje najvišje stopnje osebne vrline z državništvom. "Dobro družbe", katerega zagotavljanje je kraljeva naloga, "je večje in bolj sveto kot pa je dobro posameznika". Vladanje enega moškega s politično množico je podobno božji vladavini vesolja. Pravičen kralj bo poplačan z "največjo zemeljsko dobrino", to pa je "sloves vrline", s čimer si bo "zagotovil odlično mesto v raju" (*chs. 7,9, 12*).

Prevedel Tonči Kuzmanič

Naprej k Aristotelu

NA ZAČETKU JE BILA “DRUŽBENA ŽIVAL”

Socialna teologija (ne pa “socialna filozofija”, kot temu neupravičeno pravi Habermas) Tomaža Akvinskega je eno osrednjih mest, ki v zgodovini mišljenja in razvoja nasploh odločilno posreduje med starim in novim svetom oz. med dvema velikima dobama. Prav mišljenje Akvinskega “stoji na križišču evropskega mišljenja” (D’Entreves, 1987: IX) nasploh. V tem pogledu bi ga nemara lahko imenovali odločilni mislec prehoda, saj v njem najdemo tako usedline starega kot tudi klice novega. Akvinski predstavlja “veliko sintezo” dveh precej izključujočih se mišljenjskih pozicij in časov: Aristotela in Hobbesa oz. celotnega socialnega mišljenja, “socialne filozofije”, “starega” in “modernega”.

Pri Akvinskem nekaj, kot je “država” – pa najsi zaenkrat ta pojem pomeni karkoli – denimo obstaja zaradi dobrega življenja, politika pa je “veja etike”, kar je vsaj od daleč podobno določitvam, kakršne najdemo pri Aristotelu. Kajti, bi argumentiral Akvinski, ko bi se ljudje združevali zgolj zavoljo prostega življenja (“ploditve”), potem bi tudi “živali in sužnji bili del *civitas*”. Pa niso. Po drugi strani pa, če bi se združevali zgolj zaradi blaginje, bi morali tudi vsi drugi, ki so enako zainteresirani za tovrsten gospodarski promet, “pripadati” isti *civitas*. Pa ne. Drugače kot stoletja kasneje se pri njem skupnost ljudi lahko

¹ Prim. tudi: Johnson (1990).

² Pričujoči tekst je del širše raziskave, ki se ukvarja z zgodovinskimi podobami bolj ali manj korenjaškega družbenega in družboslovnega izničanja/onemogočanja politike in političnosti.

imenuje država samo pod nekaterimi pogoji, ali pa, če smo nekoliko konkretnješi, šele ko država na neki način pooblasti, avtorizira svoje državljane za "moralno delanje", kar z drugimi besedami pomeni za "dobro življenje". Nekoliko poenostavljeno bi torej lahko dejali, da je Akvinski po tej, pogojno rečeno "državni", "politični" plati še vedno učenec svojega Filozofa, Aristotela, oz. da je še vedno vsaj delno na pozicijah političnega v antičnem, Aristotelskem pomenu besede.

Težave seveda nastopijo, ko se vprašamo, kako sta pri Akvinskem določeni država in politika. Takrat lahko kmalu spregledamo, da je v nasprotju s poganskim Aristotelom, ki mu polis učinkuje kot – recimo temu v širokem, profanem jeziku moderne – "medčloveško politično razmerje", pri Akvinskem to nekakšna božja ustanova, recimo ji teokracija.¹ Politika, ki je pri Aristotelu predvsem svobodna dejavnost, dejanje nujnostnih opravil (*oikos*) osvobojenih posameznikov, pri njem ni nič več kot tehnika (politike *techné* je pri Aristotelu samo "en-aspekt" politike), v končni instanci pa izjemno ambiciozen program vzpostavljanja krščanskega ideala družbe: *Civitas Dei*. Pravim "družbe", kajti kategorija *civitas* – ki je v Aristotelsko grščino preprosto ni mogoče prevesti – je prav prek poznogrške (stoiške), nato rimske in pozneje teološke tradicije, ki kulminira prav pri Akvinskem, postala ena osrednjih kategorij mišljenja sploh. Vse to in marsikaj drugega je bilo možno zavaljo "uspešno" izpeljanega projekta nekakšne "pomiritve" med Etiko/Politiko v Aristotelskem pomenu s krščansko interpretacijo življenja; natančneje, "družbenega življenja" ali "življenja v družbi/skupnosti". To pa je bilo možno predvsem tako, da je *Vita contemplativa* (kontemplativno življenje, mišljenjsko, ne-dejavno življenje) "dokončno" prevladala nad Aristotelsko *vita activa* (dejavno, politično življenje). Kot pravi D'Entreves (ibid., XII), "razlikovanje med kontemplativnim in aktivnim življenjem je ena od nosilnih točk *Summa Theologicae*", življenjskega dela Tomaža Akvinskega, seveda tako, da kontemplativno življenje postane nadrejeno aktivnemu, praktičnemu, političnemu.

Tukaj se ne moremo podrobneje ukvarjati z mišljenjem Tomaža Akvinskega, ustavili pa se bomo ob njegovih kategorijah *civitas* in *societas*, ki sta za tukajšnjo temo osrednjega pomena. Njun nastanek namreč odpira vprašanje enega najresnejših "obračunov z Aristotelsko tradicijo" mišljenja, po drugi strani pa odpira neskončno morje teoretizacij t. i. družbe, s katerim se bomo podrobneje ukvarjali v nadaljevanju.² Med pomembnejše okoliščine dojetja "*civitas*" pri Akvinskem šteje dejstvo, da je ta kategorija na nek "skrivnosten", če že ne kar rokohitrski način postala "*societas*". In tu smo prav pri izviru nove dobe oz. na točki, ki tako značilno zaznamuje prehod iz "starega" v "novi" svet.

Ta usodni prehod, ki se ponavadi kaže kot nekaj samoumevnega, lahko še najbolj plastično prikažemo tako, da skiciramo način, kako je Tomaž Akvinski ubesedel ali pa prevedel/dojel/interpretiral neko ključno mesto pri Aristotelu. Govorimo o mestu v Politiki, kjer Filozof govori o človeku kot o “*zoon politikon*”, torej o človeku kot o nekakšni “politični živali”.³ Ta “politična žival” pa brez kakršnih koli pojasnil, kaj šele konceptualnih izpeljav, pri Akvinskem postane preprosto “družbena žival”.⁴

Dve značilni mesti pri Akvinskem se v različnih prevodih in izdajah različno interpretirata. Tako lahko pri Habermasu (Habermas, 1980: 54) najdemo trditev, da Akvinski govori na prvem mestu o “*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*”, na drugem pa o “*homo naturaliter est animal sociale*”. Arendtova (Arendt, 1989: 6) pa pravi, da čeprav “Tomaž Akvinski izrecno ne pove: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*”: “Človek je po naravi političen, torej družben”, da je prav to smisel njegove pozicije. Še več, da je prav samoumevnost, s katero je politično postalo družbeno, tista, pravi Arendt (Arendt, *ibid.*: 6), “s katero stopi družbeno na mesto političnega, nam pove o tem, kako zelo se je izgubilo prvotno grško pojmovanje politike, več kot pa vse teorije”. Pri D’Entrevesu (D’Entreves, *ibid.*: XV) pa najdemo še natančnejšo opredelitev, ko pravi, da je bil Akvinski (ki ni znal grško) v svoji recepciji Aristotela priklenjen na takratne prevajalske dosežke. William of Moerbecke,⁵ pravi D’Entreves, je Aristotelov izraz *zoon politikon* prevedel z “*animal civile*”. Nemara je pri tem zanimivo še to, da “St. Thomas maintained this expression in his Commentary on the Politics, but he constantly used *anima politicum et sociale* in all his other works” (D’Entreves, *ibid.*: XV). Njegov komentar, ki je tako rekoč skupen tako Habermasu kot Arendtovi oz. je nekakšen povzetek stališča Hannah Arendt, je, da je pravzaprav sila zanimivo in obenem simptomatično poudarjanje Akvinskega, ki stavi na družbeni značaj politike. “Človek je politična žival zato, ker je družbeno bitje” (D’Entreves, *ibid.*: XV). Povedano drugače, Akvinski je že tukaj razpolitiziral, depolitiziral, ali bolje, podružbil, socializiral politično, tako da je vpeljal kategorijo nekakšne “socialne izkušnje”, iz katere ne država in ne človek ne moreta biti “kar tako” ustvarjena po svobodni človeški volji, pač pa sta “zgodovinski kreaciji”. Če povzamemo njegove besede v angleščini (prev. J. G. Dawson), se ključno mesto glasi takole: “man is naturally a social animal; and in consequence men would have lived in society, even in the state of innocence” (Aquinas, 1987: 53).

Naj bo tako ali drugače, tisto, kar je bilo značilno za Aristotelovo postavitev *polis*,⁶ politike in političnega, je bilo njegovo “negativno” vztrajanje pri razliki in celo pri nasprotju med polis in politeia (prostor političnega, javnega, svobodnega, izvenpro-

³ Več v Nederman (1994).

⁴ Tukaj tako ali drugače gre za vprašanje t. i. človeške narave. Akvinski nikakor ni “absolutni začetek” glede na Aristotela, kot je v zgodovini sploh nemogoče najti tovrstnih začetkov in koncev. Gre za neko razmeroma dolgo razvojno linijo, ki jo v nekem trenutku močno podčrta prav Akvinski. Sicer pa je to linija umevanja, ki ima daljše korenine, ki segajo tja v rimske čase, ter med avtorje, ki so se šolali v Grčiji. Pravzaprav že pri Ciceru in Seneki “nasproti Aristotelovi teoriji naravne neenakosti človeške narave najdemo teorijo naravne enakosti človeške narave. Tu smo pravzaprav že na začetku teorije človeške narave in družbe, katere Svoboda, Enakost in Bratstvo iz francoske revolucije so samo dandanašnji izrazi.” (D’Entreves, 1969: 193.)

⁵ Black (1992: 3) pravi, da je William svoje prevajalsko delo zaključil okrog l. 1260. Prim. tukajšnji prevod Blacka.

⁶ Prim. Starr (1986).

⁷ Prim. Swanson (1992).

⁸ Mulgan (1986), zlasti 2. in 3. pogl.

⁹ "Moses, and not Aristotle, must be viewed as providing the proper description of the best political regime" (Kries, 1990: 101).

¹⁰ Na prvi – tudi današnji, na ustrezen način sociologizirani ter družbeno revolucionarni – pogled je to pravzaprav vseeno. Saj je – tako se najpogosteje preleva ta problem – vsaka podrejenost "slabša" oz. je pač podrejenost, pa najsi bo to tista, ki prihaja iz "politične skupnosti", ali tista, ki je rezultat delovanja "družinske skupnosti".

¹¹ Sužnji, otroci in ženske igrajo v tej postavitvi podobno vlogo. Prim. denimo Levy (1990) ter Lindsay (1994).

dukcijskega...) na eni strani ter *oikos/oikia* na drugi strani (prostor privatnega, proizvodnega, kulturnega, nesvobodnega...)⁷ Za Akvinskega je značilno predvsem to, da prav na tem najbolj občutljivem mestu, mestu svobode, negativnega, nasprotja (ali konfliktnosti, če temu rečemo "post-moderno"), vpelje nekaj radikalno novega. Kot upravičeno ugotavlja Habermas (Habermas, ibid.: 54), je pri Akvinskem "nasprotje med *polis* in *oikos* zreducirano na skupni imenovalac *societas* (Habermas, ibid.: 54)". *Societas* ali to, kar bo pozneje postalo *society*, *société*, *società*, *Gesellschaft*..., postane tretje, tako tisto, kar je nadrejeno, kot tudi tisto, kar predhodi Aristoteliskima *polis* in *oikos*.⁸

In prav to novo, ta družba-družbeno, prezentira in vzpostavlja neki novi in odločilni "kriterij". Na novo ustanovljeni red je torej družbeni in ne več politični red, ne suka se več okrog "svobode državljanov, temveč miru in pokoja", okrog "pax", kar je – kot posrečeno ugotavlja Habermas (Habermas, ibid.: 54) – "bolj 'policijska' kot pa politična razlaga pojma iz Nove zaveze" (Habermas, ibid.). Vendar pa to ni vse, kar je treba povedati. Prav na tem mestu je treba biti kar se da interpretativno previden, česar denimo na omenjenem mestu pri Habermasu ni moč opaziti. Pri Tomažu Akvinskem namreč nikakor ne moremo, kot se to običajno počne, govoriti o družbi in o družbenem brez nadaljnjih določil. Preprosto zato, ker je šlo za "krščansko družbeno", za tisto obliko skupnosti, ki jo – posredno ali neposredno – usmerjajo, če že ne uravnavajo, božanski ali pa vsaj cerkveni zakoni.⁹ Krščansko dojeta kategorija dobrega – če se vrnemo k teologiziranemu mišljenju – nima več ne tiste nesramno svobodnjaške in individual(istične) konotacije ne skupnostne na način *polis*, kot je bilo značilno predvsem za Aristotela. Nastopi neka vmesna opredelitev med, recimo jima, "individualistično" in "državnostno-kolektivistično", ali v jeziku takratnega časa, pojavi se "organska", "organicistična" opredelitev. In prav ta opredelitev je tisto odkritje, ki postane nekaj absolutno nadrejenega. Organicizem postane tako nedotakljiv in nadrejen prejšnjim opredelitvam, da se popolnoma izgubijo številna razlikovanja, ki so bila značilna za Grčijo, med njimi tudi razlikovanje med *subiectio servilis* in *subiectio civilis*, se pravi razlikovanje med suženjsko (domačo in domačijsko, privatno) podrejenostjo in javno (politično) podrejenostjo zakonu.¹⁰

Odločilno tukajšnje vprašanje je: kaj je bilo tisto, kar je sploh omogočilo tovrstno izenačitev oz. izgubo razlike med *subiectio servilis* in *subiectio civilis*, med suženjsko podrejenostjo (ki je privatna) in javno podrejenostjo.¹¹ Kako je bila takšna izenačitev sploh možna? Razlog, ki mu sledimo, seveda še zdaleč ni bil v družini, kot jo pojmujejo danes, ko nam pomeni ponavadi zgolj t. i. nuklearno družino, se pravi nekakšno skupnost

dveh, treh ali štirih ljudi. Pri Akvinskem je šlo sicer za družino, vendar pa za neko veliko, neskončno večjo družino. Pravzaprav za največjo možno, ki se je imenovala in se še vedno imenuje – “krščanska” ali “družina kristjanov”. In kaj bi to lahko bilo? Krščanska družina je nekaj, kar je še najbolj določiti kot družbeno (in ne politično!) skupnost, ki načeloma (na ravni principov in teologije) obsega ves “človeški rod” (vrsto *homo sapiens*), dejansko (cerkveni principi, principi realnosti) pa obsega ves krščanski, oz. boljše, že pokristjanjeni svet.

Kot vsaka prava družina (pojem družina je kajpak izpeljan iz mesta-očeta) ima tudi krščanska družina svojega očeta. In ta oče ni nič drugega kot “družbeno bitje” *par excellence*, oz. če rečemo v Aristotelški terminologiji, oče je inkarnacija prepovedi političnega, svobodnega. Namesto o (politični) *polis*, kjer vladajo zakoni in kjer so ljudje enaki (isoi) pred zakonom (*isonomia*),¹² kot je to pri Aristotelu,¹³ je pri Akvinskem treba govoriti o teokraciji, o družbeni ureditvi, ki jo ureja ali ki ji poveljuje utelešenje družbenega: njen oče, ki je hkrati njen zakon. Povedano po “rimsko”, govorimo o *respublica christiana*. *Respublica christiana* je družbena skupnost, ki je zapopadena kot *communitae perfecta*, kot nekakšna idealna skupnost, v kateri živijo vsi kristjani. Še več, v tej družbeni skupnosti se kristjani – določeni, kot rečeno, kot družbena bitja – počutijo kot unus populus Christianus, kot En, kristjanski “narod”. V perspektivi pa se – ne zgolj v nebesih, kajti ta so *in nuce* že dosežena – obeta tudi krščanski *Imperium Mundi*.

Če bi zadevo nekoliko poenostavili in jo skušali dojeti v poznejših, se pravi tudi današnjih kategorijah, bi lahko dejali, da je s tovrstnim prijemom Tomaža Akvinskega nastal pomemben (novi) dualizem, ki je ločil med dvema institucijama ali organizacijama, družbama ali skupnostima: med državo na eni strani ter cerkvijo na drugi.¹⁴ Seveda sta bila ločitev oz. ta dualizem izpeljana v smislu tradicionalne angleške zakonodaje, ki pravi, da sta “mož in žena isto, in sicer mož”. Ali drugače in veliko bolj kruto ter izrečeno na ravni *oikia*: “wifes and servants are the same, only different in the name”.¹⁵ Matrica umevanja Tomaža Akvinskega je naravnost takšna. Kot o tem dobesedno priča ena bolj znanih prispevkov tistega časa, “tostranska oblast (je) podrejena duhovni oblasti, tako kot je telo podrejeno duši” (Akvinski, v D’Entreves, *ibid.*: XXI). Še več, ta podrejenost se lahko primerja s tem, kako je “filozofija podrejena teologiji ali pa narava nadnaravnemu” (D’Entreves, *ibid.*: XXI).

Nobenega dvoma ni, da je bilo prav Aristotelovo mišljenje, ki je bilo neskončno oddaljeno od eksistence (njegovega) telesa, se pravi njegov duh v prečiščeni obliki, tisto, ki je – v kategorijah Akvinskega – padlo pod oznake “filozofija”, “narava” in pa

¹² Prim. Ehrenberg (1989).

¹³ Prim. Mulgan (1986, zlasti 13-35).

¹⁴ Po našem mnenju je najboljšo študijo o teh vprašanjih napisal Michael Oakeshott (*Oakeshott*, 1991).

¹⁵ Teza, da je v srednjem veku cerkev = družba, je inspirativno predstavljena v Southern (*Southern*, 1973: 215 in *nasl.*).

¹⁶ *Še vedno je najboljše, kar je mogoče o tem prebrati, Fox (1986).*

¹⁷ *Prim. Lindsay (1991).*

“telo”. V tem smislu pa kaže vsaj opozoriti na spornost, če že ne podrobneje grajati D’Entrevesovega stališča, da namreč v primeru Akvinskega “The ‘primacy of the Spiritual’ was perhaps the most important factor of Western civilization”. Bilo je, vsekakor. Vendar pa je treba pristaviti vsaj dve opozorili: prvič, tisto, kar bi se izkazalo za “naravno” in “geografsko” določeno, za “zahodno”, je krščansko, in drugič, da bi prišlo do svojih višav, je prav to krščansko moralo bodisi dobesedno zatreti v krvi ali pa vsaj “inkorporirati” oz. udomačiti “pogansko” oz. ne-krščansko,¹⁶ za kar pa je Aristotel več kot osrednja paradigma.¹⁷

S pravkar skiciranim prehodom od politične živali k družbeni pa se ne spremeni samo Aristotelški kontekst, pač pa je pacificirano tudi samo osrčje njegove pozicije. Brez tega pa političnega sploh ni več mogoče misliti, kaj šele ubesediti ali prakticirati. *Praxis* (delovanje) in *lexis* (govorjenje) sta bili pri Aristotelu edini točki, med katerima se je politično (tudi kot mišljenje), se pravi svoboda in svobodno, sploh lahko dogajalo/potekalo. Pač zato, ker je ravno s tema dvema točkama nenehno bilo na dnevnem redu vprašanje (dobre) vladavine in (dobrega) zakona. To pa pomeni, da je bila ureditev sedanjega in tukajšnjega življenja nenehno vprašljiva. Z Akvinskim pride v tem pogledu prav do radikalnega obrata. “Osrednje vprašanje stare politike, namreč vprašanje o kvaliteti vladavine, odpade (Habermas, *ibid.*: 54)! Ne gre toliko za to, kot poudarja Habermas (Habermas, *ibid.*), da se “*ordo civitatis* zdaj raztegne na krščansko rehabilitirano delo, ki je bil za Grke kratko malo apolitičen element”; tudi ne za to, da je hišni in družinski red “razširjen na državo” (Habermas, *ibid.*: 54). Čeprav ne gre zanikati pomena obeh elementov, na katera opozarja Habermas, pa gre predvsem za to, da možnost govorenja o državi in politiki preprosto izgine v živem pesku družbe in družbenega, ki postaneta politiki naddoločujoča in predhodna.

In če nadaljujemo z ugotovitvami Habermasa (Habermas, *ibid.*: 54), “Akvinski razreši to konstrukcijo *družbenega* reda kot reda kreposti” na “ontoteološki” način. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da Akvinski spremeni Aristotelško politiko v filozofijo socialnega, s čimer bistveno prehiti Hobbesa in vse, ki mu do današnjih dni sledijo. *Ordo civitatis* ne more več biti *praxis* in *lexis* svobodnih državljanov ter ga ni več mogoče določati v politični javnosti. Iz politične teorije, iz medija svobode, se pravi, delovanja in govorenja, nastane nekakšna konfliktna teorija, ki – namesto političnega reda/zakona – seveda nujno potrebuje neki drug, družbeni cement. In to je seveda bila “pacifikacija družbenih nasprotij”, ki ji sledijo družboslovci vseh barv do današnjih dni, v obliki *pax Christi*. Oboje, se pravi red kreposti kot konstrukcija družbenega ter kot hrbtna plat tega, *pax christi* je kajpak bilo in ostalo neločljivo povezano

z družbenim. Toda treba je biti bolj določen, v tem trenutku še vedno s krščansko družbenim oz. s "krščansko skupnostjo/družbo", iz katere bo šele nekaj stoletij pozneje in s številnimi posredovanji – kajpak, če ne zlepa, pa na revolucionaren in tudi krvav način – proizvedena Družba brez nadaljnjih določil.

Izhajajoč še iz nekega drugega, pa nič manj pomembnega zornega kota, lahko obenem ugotovimo še nekatere elemente razmerja med Akvinskim in Aristotelom. Med raziskovalci srednjega veka že na splošno velja, da to obdobje pravzaprav sploh "ne pozna filozofije mesta" (Black, 1984: 76), ali – kar lahko poimenujemo tudi drugače – sploh ne pozna in nima nikakršnega "mišljenja države". Ima pa nekaj drugega, kar je tukaj osrednjega pomena. Srednji vek še kako razpolaga – kot smo to že nakazali – z razvitim pojmom krščansko družbenega (družbeni imaginarij družbe), ki pa včasih tudi ima za – oz. izenačuje s – "politično družbo".¹⁸ V tem kontekstu je seveda značilno, da Aristotelova *polis* sploh ni bila dojeta kot "mesto", "država" ali "mestna država", pač pa kot nekakšna (politična) družba nasploh.¹⁹ Temelj možnosti tovrstne interpretacije je bil vsebovan v dveh dejstvih. Prvo je zgodovinsko samorazumljivo in se lahko sklicuje na prehod od majhnih, številnih grških (in drugih) "žepnih držav" k veliki rimski imperialni konstrukciji, ki je obsegala skoraj ves poznani svet. Drugo, ki je povezano s prvim, pa je "logično-jezikovno" in govori o tem, da je *civitas*, kakor so prevajali *polis*, že tradicionalno (celotna rimska tradicija, predvsem stoiško-Cicerova)²⁰ pomenila dvoje: na konceptualni ravni politično družbo nasploh ter na ravni nekakšnega kolokvialnega jezika nekaj, kar bi lahko pogojno imenovali mestna država. Tisti, ki so se ukvarjali z Aristotelom in mišljenjem političnega, so bili torej in nuce v položaju, da so lahko po potrebi spreminjali pomen oz. se "sprehajali z ene ravni pomena na drugo, brez kakršnega koli opozorila" (Black, *ibid.*: 76).

Zanimiv in celo odločilni pomenski odtенок lahko praviloma zasledimo tam, kjer skuša Akvinski izpeljati "Aristotelso interpretacijo Aristotela", še posebno na tistih mestih, kjer Aristotel govori o razliki med družino in mestom/državo. Po eni strani Aristotel seveda zagotavlja, da družina (in vas) vsekakor omogoča človeku življenje, preživetje, vendar pa – in za to pri politični teoriji ter politiki nasploh gre – jim *polis* zagotavlja "dobro življenje". Zelo zanimivo je, da interpretativni poseg (pravzaprav sprevačanje) Akvinskega na takšnih mestih izzveni sila sodobno, dobesedno sociološko. Prijem je namreč naslednji: namesto da bi govoril o konceptualnem kontrastu/nasprotju med družino in mestom/državo, o pomenskem polju, ki omogoča vzpostavitev politike in političnega (prav to pomensko polje je ključno pri Aristotelu!),²¹ Akvinski prav to polje depolitizira, izniči, s čimer pa radikalno spremeni pomen(e). Kako to

¹⁸ *Sama raba te kategorije od srednjega veka naprej (prek Locka, Hegla, Marxa in Gramscija ter številnih sodobnih družboslovnih avtorjev) kaže na nerazčiščena kategorialna vprašanja teoretikov, ki segajo še v čas T. Akvinskega.*

¹⁹ *O različnih oblikah (političnih) skupnosti v Evropi v obdobju med 900 in 1300 prim. odlično študijo S. Reynolds (1992).*

²⁰ *Prim. Cicero (1985).*

²¹ *Kritično o tem v Campbell (1989).*

²² *Odgovor na vprašanje, kako je to izpeljano in kaj pomeni, gl. pri Gierke (1958).*

²³ *Prim. že po definiciji spodleteli poskus sociološke obnovitve razmerja v Tönnies.*

doseže? Tako da namesto konceptov, kategorij (in ne besed, saj pri Aristotelu ne gre za beletristiko) družina in *polis*/država vpelje izredno simptomatično (in sodobno, celo postmoderno) razlikovanje med "domačinskim združenjem" (*domestic community*) in "civilnim združenjem" (*political community, multitudo civilis*). In prav to "združenje"/"združba"/"družba", "skupnost" (*multitudo*), ki je skupna in nadrejena družini in državi, postane tisto, kar odloča o pomenih. Nikakor ne več razlikovanje med družino in politikom, kot je to bilo pri Aristotelu.²²

V tem smislu je simptomatično nekoliko nadrobneje pogledati celotno mesto, kjer v koncentrirani obliki, zgolj v nekaj stavkih pride do izraza bistvo prijema Akvinskega v primerjavi z Aristotelom. Če sledim angleškemu prevodu, Akvinski v odločilnem stavku pravi takole:

"The fact that man is by nature a social animal-being compelled to live in society because of the many needs he cannot satisfy out of his own resources – has as a consequence the fact that man is destined by nature to form part of a community which makes a full and complete life possible for him" (Aquinas, *ibid.*: 96). Poleg že zgoraj omenjenega obrata "prevanja" Aristotelove politične živali v družbeno, smo tukaj prič še nečemu. Saj se ne pripeti zgolj preprosta zamenjava politične (živali) za družbeno (ki je družbena po naravi), temveč je na delu še dodatni, s stališča poznejšega razvoja neskončno pomemben detajl. To pa je eksplicitna vpeljava sinonimne rabe kategorij družba in skupnost.²³ Resnici na ljubo, v luči *respublica Christiana* je to povsem naravno in logično in ne predstavlja prav nobenih mišljenjskih/sistemskih težav, vendar je tako s stališča Aristotela kot s stališča poznejšega razvoja sila simptomatično, če ne celo usodno. Saj se t. i. družboslovje iz tega problema, ki bistveno še vedno misli v kategorijah, ki jih je, kot vidimo, vpeljal Akvinski, ni skobacalo do današnjega dne.

Vendar pa je to samo začetek postavljanja vprašanj in nikakor ne odgovor na probleme, ki se pojavljajo ob tematizaciji. Poudariti moramo vsaj še radikalno spremembo konceptualizacije, ki jo – zavoljo lažjega prikaza – lahko ločimo kot dvojno od trojne matrice. Aristotelov pristop je dvojen, vedno je antitetičen/dialektičen in se nagiba k nekakšnemu razvojnemu prehajanju "iz enega elementa v drugega". Pri tem je zelo poudarjen element negativnega, ali boljše, podobno kot pri njegovem učitelju Platonu, dialektičnega. Saj je pri obeh mojstrih element dialoga, jezika, (po)govora (*lexis*) tako kot nasploh pri starih Grkih (topika, retorika) bolj ali manj odločilen.

Pri Akvinskem gre za neko drugo kulturo, če hočete. Njegova matrica umevanja je za razliko od dvojne Aristotelove trojna. Poenostavljeno povedano, gre za to, da prejšnja Aristotelova dvojnost pridobi nadrejeni, "tretji element", kot mu bo pozneje

dejal Hegel. In prav iz tega tretjega, nadrejenega elementa (območje Božjega) ta matrica umevanja tako dobi izvir, interpretacijo, pomen in se v njem nenazadnje tudi izteče.²⁴

Dalje, spremembo oz. prehod od Aristotela k Akvinskemu lahko dokaj oprijemljivo ponazorimo prav tako glede na spremembe, do katerih pride na področju moralnega, se pravi v tisti točki, za katero je tako značilno sodobno družboslovno zavračanje, ki je moralno par excellence. Ko gre za moralno/etiko pri Aristotelu (in na sploh pri "starih"), gre za neločljivo prepletenost s politiko/državo, torej z nečim, kar bi lahko imenovali področje javnega. To je seveda možno predvsem zavoljo omenjenega razlikovanja med družino (*oikos*) in pa mestom/državo (*polis*), znotraj katerih veljata dva različna načina življenja, obstoja, tudi moralnega.²⁵ Prvi je družinski, v katerem ima osrednje mesto (bolj ali manj avtoritarna) vladavina očeta; tako za očeta kot za družino velja tudi neka posebna, "ločena morala". Posebna, ločena zato, ker je tiste vrste, ki omogoča – beri: utemeljuje in opravičuje! – (absolutno) razpolaganje in upravljanje duhov in teles žene, žensk, otrok in sužnjev.²⁶ Rimski *pater familias* se v tem pogledu pravzaprav ne razlikuje od grškega moškega-očeta, ki vlada v *oikos*. Po drugi strani pa je določitev morale (tudi "reda" na sploh) v področju javnega, polisa, zgrajena ravno na zavrnitvi ("kritiki", če hočete) teh pristno nesvobodnih, avtoritarnih, patriarhalnih... družinskih razmerij. Povedano drugače, Aristotelova pozicija, tudi njegove simpatije, so predvsem na strani mesta, javnega, tistega državnega kot skupnostnega okolja, v katerem sta šele možna nastajanje in razvoj morale kot bolj ali manj implicitnega seznama pravil in načinov ravnanj med svobodnimi ljudmi, se pravi rezoniranja in delovanja tako na individualni kot na skupni ravni. Pri Akvinskem se to seveda radikalno spremeni, sprevrne.

Znotraj njegove "trojne matrice" (povedano poenostavljeno, Bog kot tretje nadrejeno na strani onstranstva ter Cerkev in družba/država (tisto profano) na strani tostranstva) ni več možno poprej razmeroma učinkovito dialektično razmerje med *oikos* (privatnim) in *polis* (javnim). Predvsem zato, kar je po principih Aristotelove *oikos* (se pravi ureditve družine in njenega gospodarjenja) sedaj urejena celota: *respublica Christiana*. In ta *respublica Christiana* je dojeta kot velika družina, ki ima svojega očeta. Funkcija krščanskega Boga je funkcija očeta *respublica Christiana*. Poleg tega obstaja še neki drug razlog, da Aristotelova matrica izgine, da se sprevrne. To je "hrbtna plat" tega, o čemer govorimo, se pravi izginotje področja javnega. Tretjič, kar je konsekvence prvih dveh razlogov, pa imamo tu opraviti z novim načinom delovanja dualnega razmerja: sedaj ne več med *polis* in *oikos*, pač pa med tistim, kar bi lahko imenovali sveto (cerkev) in profano (skupnost: država/družba). Pri

²⁴ Razmerje med – naj še enkrat poudarim, gre za shematsko delitev – dvojno in trojno matrico posebej izpostavljam zato, ker gre za obrat, za katerega je značilna nasprotna smer gibanja v primerjavi s tistim, ki mu bomo priče pozneje. Z razsvetljenstvom in francosko revolucijo bo namreč matrica ponovno poskušala preiti iz trojne v dvojno.

²⁵ Več v Finley (1983).

²⁶ Prim. Levy (1990).

²⁷ *S sila zanimivimi vprašanji, kako so se razvijale tostranske forme **respublicae Christianae** postavljene na ljubezni, se pravi, kako so funkcionirala različna prijateljstva, bratstva in druge oblike korporativnega, se tukaj žal ne morem ukvarjati. Del tega je mogoče prebrati pri Southern (1973).*

²⁸ *Prim. Finley (1985).*

²⁹ *Družboslovci bodo "izginjanje javnega človeka" zasledili veliko pozneje, predvsem pa v času televizije. Prim. npr. Sennett (1989).*

Akvinskem je dualna mehanika organizirana tako, da sam ta dualizem dela v korist individualnih, celo privatnih svoboščin, (se pravi) privatnega sektorja moralnosti. Vrednota časa, ki jo "določa" Akvinski, je tale: Ubogaj obča pravila morale in zakon, pa boš svoboden, da si to, kar si, ter delaš svoje lastne stvari. Iz tega je razvidno, da se tisto, kar bi pri Aristotelu lahko označili za "politični pomen" morale, tukaj preseli k vrednotam medsebojne pomoči in vsega tistega, kar izhaja iz področja dela (delitev dela). Na mesto *oikos* kot politične in tudi moralne skupnosti, ki je pri Aristotelu določena v ločitvi od dela in ljubezni (vse to so oznake *oikos*), se tu vzpostavi družba, dojeta kot skupnost prijateljstva in ljubezni. Tam, kjer so pod dominanco zakona delovala formalna, politična razmerja, sedaj nastopijo intimna, prijateljsko-družbena, celo intimistična, torej neformalna družbena razmerja.

Sredstvo, prek katerega je to izpeljano, pa je obenem osrednja kategorija takorekoč celotnega t. i. srednjega veka, to pa je "krščanska ljubezen", želja in dejavnost vzpostavljanja družbe, utemeljene na ljubezni, se pravi na tistem elementu, ki je – če sledimo Aristotelu – *per definitionem* najbolj oddaljen od politike.²⁷ Nenazadnje, treba je omeniti vsaj še kot posebnost – čeprav je to "poglavje", ki bi ga v tem kontekstu lahko naredili za osrednjega – da je ena pomembnih razlik med Aristotelom in Akvinskim problem kultov, ali rečeno širše, religije. Pri Aristotelu velja, da je to vprašanje striktno domena privatnega oz. oikosa, da (verska) prepričanja (tako kot njegova blaginja²⁸, ali katera koli druga opredelitev njegove parcialnosti) sodijo naravnost in izključno v področje *oikos*. Pri Akvinskem – in tu je kontrast še bolj razviden – pa religioznost ne postane samo del javnosti, pač pa tisti osrednji del javnosti, luknja javnosti, v kateri le-ta dobesečno izgine.²⁹ Pač zato, ker ne obstaja več kot splošnost ter se izgubi v parcialnosti takšne ali drugačne vernosti, prepričanosti, zaljubljenosti...

Obstaja še en pomemben element razmerja med Aristotelom in Akvinskim, ali še boljše, med Aristotelom in dediči Akvinskega, ki prav gotovo sodi med odločilne za razumevanje tako zgodovinskega razvoja, nastanka družbe/družbenega, izginjanja politike kot tudi današnjega stanja stvari. Akvinski v svojih komentarjih k Aristotelovi *Nikomahovi etiki*, v fragmentih, ki veljajo za izjemno pomembne za njuno medsebojno razmerje, med drugim govori tudi o vrhovni vedi, ki da je moralna filozofija in ki se deli na tri dele: prvi se ukvarja z ljudmi kot individui in se imenuje meniški/samostanski (to bi lahko prevedli kot tisti, ki se ukvarja z *vita contemplativa*), drugi se ukvarja z "domačo skupnostjo" in se imenuje ekonomski, tretji pa preučuje dejavnosti družbene (*civil*) skupnosti in se imenuje politični (Aquinas, *ibid.*: 97). Če je soditi zgolj na osnovi tega

mesta, bi lahko dejali, da gre za stališče, ki ga vsaj delno deli tudi Aristotel in ki je – z nekaterimi manjšimi spremembami – ohranilo prastaro (osnovno) znanstveno delitev vse do današnjih dni. Vendar pa problem, ki nas tu zanima (in prav to je mesto, ki logično sodi še vedno v razmerje med Aristotelom in Akvinskim oz. odpira vprašanje novega razvoja, odpira pot k Machiavelliju in Hobbesu), ne meri predvsem na tovrstno delitev, pač pa je povezan z nastankom nove znanstvene paradigme.

Povedano precizneje, gre za razvpito vprašanje “metodologije”, ki je tako pri srcu modernim scientistom od Bacona in Hobbesa dalje, pa naj prihajajo iz “empirične” (od Comta do Marxa in Parsonsa) ali pa “spekulativne” smeri (od Hegla do Adorna in Lacana). Ko je šlo za vedo in njeno metodologijo, je bil socialno-teološki kontekst Akvinskega – v primerjavi s poznejšimi heavy metodologijami – dokaj naklonjen tisti plati Aristotelovega ustvarjanja, ki gradi na “soft metodologiji” (topika, retorika). Aristotel jo imenuje dialektika, vendar pa je nikakor ne smemo mešati s tistim, kar je nastalo kot rezultat scientifikacije dialektike pod peresi Hegla, Marxa, Kierkegaarda, Adorna itd.

Povedano na kratko, gre za znamenito Aristotelovo razlikovanje med tistim, kar je dialektično, in tistim, kar je apodiktično (prim. *Nikomahova etika* od 1139b do 1145a), se pravi nujno, nespodbitno, in za kar velja, da je “tako in nikakor drugače”... Medtem ko se z apodiktičnimi problemi (nujnost, neovrgljivost, dokazljivost, pogojenost, vzročnost...) Aristotel ukvarja predvsem v *Organonu*, se izven njega (denimo v *Politiki*, *Nikomahovi etiki*, *Retoriki*) apodiktični način argumentacije (silogizem; logični, deduktivni sklep) tako rekoč sploh ne pojavlja. Topika je metodologija, ki se giblje na področju dialektičnega, mnenja, razlik, in velja za metodo, ki omogoča, da se za vsak postavljeni problem in različna videnja le-tega skušajo najti določeni (ne nujno tudi skupni, v smislu “zlate sredine”) sklepi. Aristotel pravi, da gre za večščino, s katero se je prvi začel ukvarjati Sokrat.³⁰ Gre za dogajanje nekega “nauka”, ki ne nastaja takrat, ko premišljujemo, tuhtamo, ko smo sami s seboj ali pač s svojim predmetom (takrat deduciramo, induciramo...), pač pa takrat, ko se pogovarjamo, ko prepričujemo, argumentiramo, kontraargumentiramo... Skratka, ko nismo sami, ko smo del neke “javnosti”, “pluralnosti”, kot bi dejala Hannah Arendt. Topika/dialektika se torej lahko “zgodí” zgolj v primeru, da smo s kom drugim, s katerim debatiramo, preudarjamo, se besedno vojskujemo, kar bi “pogrščeno” izzvenelo, da “polemiziramo”. Če določitev dialektike izhaja iz govorice, iz (vsaj) dvo-govora, pa topika pomeni iskanje tistih znanih, splošnih primerov ali mest (ta mesta so “*topoi*”, “*loci*”), s katerih lahko potegnemo ustrezne argumentacije tudi na “druga področja”. Skratka gre za nekakšen “material”, ki nam omogoča ustrezno, pravilno

³⁰ *Zavoljo neustreznega prevoda tega v slovenščini sploh ni mogoče ustrezno začutiti v Platonovi obrambi Sokrata (Platon, 1988).*

dokazovanje, kajti le-to se ne dogaja kar tako, temveč poteka po določenih pravilih.

Tu je odločilnega pomena poudariti dve dejstvi. Prvič, Aristotel je zelo jasno in določno razlikoval dva različna načina/pristopa, dve različni metodologiji, ki smo ju tukaj imenovali dialektična in apodiktična. In drugič, nemara še pomembneje, Filozof, kot bi Aristotelu dejal Akvinski, ni delal nikakršne hierarhije med tema dvema “metodologijama”. Še najmanj v vrednostnem smislu, češ da je ta dobra, ona slaba, ta “točna”, ona “zgrešena”, prva napredna, druga pa konservativna ipd. Seveda je bilo to zanj možno, ker je svoje “metodologije” izpeljeval iz “predmetov”, s katerimi so se ali naj bi se ukvarjali. Z drugim besedami, ni si delal utvar, da z isto mero (“metodologijo”) lahko “merimo” človeka in prostor, jabolko in dušo, državo in morje, sonce in ladjedelničarja.

Vendar pa – in pri tem Aristotel še posebno vztraja – pri dialektiki, retoriki, topiki še zdaleč ne gre zgolj za nekakšne “diskusijske klube” ali za nekakšno “counterfeit and babbling”, kot bo to pozneje zadirčno označil Hobbes, ki bi bili nekoristni in nepomembni denimo za filozofsko argumentacijo oz. za sklepanje pri tistih, ki ljubijo vedenje, mišljenje. Nasprotno. Aristotelova določitev dialektike predpostavlja dojetje vseh v pogovor, razpravo udeležениh strani, posameznikov (vsaj dveh), ter iskanje resničnega in lažnega v vsakem stališču, ne pa odločanje o tem, katera je resnična in katera ni. Če si za opis tega, kar ima Aristotel v mislih, sposodimo neko znano polemično (zoper psihologizacijo problema in t. i. “vživljanje” v drugega) opredelitev Hannah Arendt, potem bi rekli, da gre za “*mitdenken*”, za nekako “mišljenje z drugim(i)”. V nasprotju s tistim, kar je apodiktično in kjer se domnevno gibljemo na področju varnega, gotovega in neizpodbitnega, gre pri dialektiki, topiki in retoriki za gibanje na področju verjetnega, sprejemljivega, bolj ali manj (ne)možnega. Ker gre za “človekove stvari”, argumentira Aristotel, ker gre za to, da so vse naše stvari tako ali drugače “kontingentne”, svobodne, muhaste, če hočete, je pravzaprav sila težko najti med njimi kakšno, ki bi bila “določena po nujnosti”, ki bi bila “nujna”, “nespodbitna”, kot je to izven področja “človekovih stvari” (prim. *Retorika*, I,2: 1357 a, 23). Skratka gre za nenehno reševanje problemov in iskanje (vsaj začasnih) izhodov, ne pa za iskanje resnic, še najmanj tistih absolutnih, s katerimi mahajo številni v poznejših stoletjih. Povedano najeksplicitneje, pri politiki (na tem mestu jo Aristotel imenuje “znanost o državi”) “namen sploh ni spoznanje, pač pa delovanje” (*Nikomahova etika*, 1095a 5-6), ne gre za *vita contemplativa* pač pa za *vita activa*, bi dejala Hannah Arendt. Ne gre za to, da bi “spoznali, kaj je krepost, temveč za to, da bi postali dobri” (*Nikomahova etika* 1103 b. 27).

In prav dialektika, topika in retorika so tiste vede (in metodologije) pri Aristotelu, ki so odločilne za politiko. Preprosto zato, ker gre pri političnih stvareh za človeka in za njegovo dobro (politično) življenje, ki pa je neločljivo povezano s *polis*, z "zvrstjo države", "oblasti", "vladavine zakonov", če to poimenujemo v modernem jeziku. Ker pa gre za institucije in razmerja, ki se nenehno spreminjajo, so prav dialektika in topika ter retorika tiste veščine, ki so nujne za to, da se sploh preudarja, rezonira, zavzemajo stališča, da se ukrepa v primerih, ko grozijo zle vladavine, tiranije ipd. Tako kot je neumno na področju apodiktičnih sodb debatirati o tem, koliko gramov ima kilogram, tako lahko samo tepci vzamejo meter in z njim merijo dobrost kake vladavine oz. s kilolitrom določajo obsežnost ali globino kakšne nastale tiranije. Za tiste, ki merijo s (kilo)metri ali (hekto)litri oz. z odstotnimi deleži, kot je to moda v t. i. Metodologiji, tiranija sploh ne obstaja, je preprosto ne zmorejo več videti. Vse jim namreč postane "enako", ali kot bi danes temu rekli – spet "pogrščeno" – "demokratično".

Medtem ko lahko pri apodiktičnih sodbah in prijemih, kjer gre za naravnost na "naravo", pričakujemo vedno nova odkritja, gre pri dialektičnih, kjer imamo opraviti z (med)človeškimi odnosi, prej za nekakšno neskončno ponavljanje in iskanje dobrega življenja, dobre vladavine. Medtem ko gre v prvem primeru za nedvomno spoznanje, je status dialektičnih, topičnih "sodb" vedno dvomljiv, začasen in ga je potrebno politično preveriti/preverjati oz. izpeljati. Kolikor za apodiktične sodbe velja, da je njihovo najučinkovitejše okolje "*vita contemplativa*" bivanje v samoti (doma ali v naravi oz. pred TV, vseeno) in zamaknjeno tuhtanje, za dialektiko in topiko velja, da je njun lexis življenjsko naravnana na praxis, da ga brez slednjega preprosto ni. Vede, ki temeljijo na apodiktičnosti, se vedno iztečejo v tako ali drugače oblikovan aksiom in iščejo svojo "aplikativnost", medtem ko se tiste, ki so usmerjene na dialektiko, nikakor ne morejo ne izreči in ne izteči v aksiomatski obliki in jih ni mogoče najprej producirati izven prakse, nato pa v tej praksi "aplicirati", kot se danes dozdeva t. i. družboslovcem. Saj bi v tem primeru ravnali tako kot tisti, ki se "učijo plavati na suhem". Dialektika ne temelji na avtoriteti vedenja (v smislu znanstvenega posedovanja resnice!), pač pa na avtoriteti veščine, na soglasju, ugledu in mnenju, ne pa na deduktivnem ali induktivnem dokazovanju. Cilj dialektike in topike ni to, da kontrolira kak predmet od njegove zamisli, prek ustvaritve do vpeljave v praksi, pa tudi ne, da si ga podredi (podreditev narave), pač pa da ljudi usmerita in prepričata oz. iz njih izmamita pristanek na neko mnenje, stališče... Medtem ko je v primeru apodiktičnega nujna uporaba tako ali drugače nasilnih prijemov, se v trenutku nasilnega rav-

nanja v topiki/dialektiki zadeva per definitionem zlomi, izgine (Hennis, 1983: 106-107).

Osrednjo družboslovno protiargumentacijo zgornji predstavitvi razmerja med starim in srednjim vekom, med političnim in (krščansko) družbenim, skratka vsega tega, kar smo tukaj skrajšano imenovali prehod med Aristotelom in Akvinskim, je po navadi mogoče skrčiti na eno opredelitev, ki ima – tako kot v znani katoliški maksimi – dva obraza, in sicer na to, da je zgornja predstava/predstavitev po eni strani moralična, po drugi pa romantična. Z drugimi besedami, gre za to, da ni resna, kar se – prej ali slej – izteče v to, da ni znanstvena. Če bi pogledali verigo očitkov, ki jih je deležna denimo Hannah Arendt, ki tudi sicer velja za glavnega tovrstnega (re)interpreta oz. avtorico, ki si je prva drznila postaviti pod vprašaj sveto kravo družbe in družbenega ter kajpak družboslovnega, potem bi zlahka ugotovili, da se le-ti osredotočajo okrog oznake “romantičnosti”. In v čem naj bi bila njena romantičnost oz. moraličnost in včasih “neresnost” tistih, ki postavljamo pod vprašaj tako rekoč vso družboslovnost od Akvinskega – kot njenega patra familiasa – dalje? V tem, da namreč romantično verjamemo v “katarzične” učinke Grčije oz. da z zanesenostjo zremo v čas Aristotela, v katerega bi se – kot lepe duše – “radi vrnili”. Implicitno gre torej za očitek nekakšnega eskapizma iz drugačne, hujše realnosti, iz hudih časov (post)razvitega sveta, za nekakšno retro-držo bežanja nazaj v *vita contemplativa*. Očitek je ta, da bi sedanjo norišnico družbenega in post-državnega, zmešnjavo množične družbe in družbenih ved radi zamenjali za “transparentne odnose”, za majhen, naiven “*polis*”, ki pa v končni instanci ni nič drugega kot turistični pobeg nekam na morje, na *agoro*, kamor se zatekamo, namesto da bi se lotili “resnejših” in usodnejših opravil. V končni instanci se očitek glasi: to ni nič drugega kot novi totalitarizem, sam Hudič, ki je še hujši od kombinacije Stalina in Hitlerja! Je sama inkarnacija Zla, je Absolutno, Radikalno Zlo. Razumljivo, saj gre pri tem za to, da je “napadena” najsvetejša krava t. i. razvitega sveta, njena Visokost – Družba!

Tukaj ni mesto za daljše odgovarjanje tovrstnim očitkom, je pa čas vsaj za opozorilo o tem, kje je dejansko situirana “romantičnost”, o kateri se toliko govori, ko zmanjka argumentov. Leta je kajpak na strani pogleda in nikakor ne na strani predmetnosti, ki smo jo skušali v sila skrajšani obliki tukaj predstaviti. Romantična predstava, ki se jo skuša očitati, seveda obstaja, sestoji pa – povedano konceptualno – predvsem iz radikalne naravoslovne nekritičnosti, ki je značilna za t. i. družboslovje oz. v zamenjavi dveh različnih časov. Kaj to pomeni konkretno?

Če rečem v naravoslovnem jeziku, to pomeni, da ne drži to, kar danes velja v tradicionalističnih in še posebno nekritičnih akademskih družboslovnih krogih, da namreč Tomaž Akvinski

po eni strani bolj ali manj še vedno živi v izraziti Aristotelški tradiciji (ki naj bi mu bila predhodna), po drugi strani pa da jo skuša preseči ter odpreti nove, postAristotelške poti v prihodnje. Delno sem se v dosedanem prikazu tudi sam name-noma držal te prispodobe.

Gre dejansko za neki paradoksalen, celo obraten potek časa, ki na noben način ni identičen s fizičnim/naravnim potekom časa. Če kdo hoče razumeti razmerje med Aristotelom in Akvinskim oz. problem, ki ga tukaj skušam odpreti, potem ne sme storiti vsaj dveh napak. Prvič, ne sme misliti v kategorijah dveh različnih mišljenj, ker bi to že bila teološka interpretacija. Razlikovati mora med političnim rezoniranjem (Aristotel) in družboslovnim, teološkim mišljenjem (Akvinski), skratka misliti mora z razliko, ki ni znotrajmišljenjska. In drugič, ne sme nasesti naravno-fizičnim zaporedjem rojstev in smrti avtorjev in časov, ne sme nekritično – se pravi z neke naravoslovne, nezgodovinske, absolutne točke – zapopasti zaporedja časov kot matematičnega zaporedja, ki se z “dodajanjem časa” preprosto zvišuje.

Konkretnjeje, v primeru časa Tomaža Akvinskega (šteto absolutno, se pravi krščansko, kar prek naravoslovja in družboslovja postane družboslovno (!), je to 13. stoletje po Kristusu) ne velja denimo, da je bil Aristotel nekdo, ki je živel tisočletje in pol prej, in da se je Akvinski – med drugim – učil tudi od njega kot od svojega predhodnika. Situacija je v tem primeru vse prej kot naravna, je tako rekoč naravnemu ravno nasprotna ter smo ji v tem smislu dolžni slediti z neko neobičajno pozornostjo, ki obrača ustaljene pomene, čase, zaporedja. Aristotelško pogansko mišljenje je bilo s stališča stoletij, predhodnih Akvinskemu, dobesedno izgubljeno, pozabljeno pod naplavinami nekkih drugih tradicij in percepcij sveta: rimske, krščanske, katoliške. V tem smislu je bil Aristotel skupaj z večjim delom antičnega (grškega) izročila tisto, kar je prav takrat začelo neustavljivo vdirati v čas Akvinskega, v takratno mišljenje, razmerja moči. Takratne raziskave, predvsem prevodi, so bodisi na novo ali pa pogosteje kar prvič odkrivali tako Aristotela kot tudi Grčijo. Skratka, čas, ko veliki teolog družbenega živi, je čas, ko se mora Tomaž Akvinski do šele pojavljajočega se Aristotela obnašati tako kot do tujca, kot do prišleka, še boljše, kot do novosti, in to kljub temu, da so – gledano absolutno časovno – Filozofovi teksti absolutno predhodni njegovemu času. Toda komu mar absolutnega časa! Dalje, glede na Aristotela Akvinski nikakor ni bil v položaju “nebogljenega učenca”, kot se dozdeva običajnim družboslovnim razpravam oz. kot to družboslovci najraje linearno preberejo, pač pa je šlo za enega glavnih teoretikov takrat vladajoče paradigme krščanske civilizacije, ki nekrščanskega (“mladega”, tistega, ki se je šele pojavil na tržišču idej) avtorja poskuša predvsem “teologizirati”, pre-

interpretirati, kritizirati, vsrkati. Z drugimi besedami poskuša pacificirati, udomačiti “poganski”, “neukrotljivi” in za takratne čase in načine percipiranja par excellence nevarni, da ne rečem prekucniški duh. To se je predvsem nanašalo na njegovo koncepcijo politike kot tistega mesta, od koder je predkrščansko sonce najmočneje vdiralo v dokaj slabo zaščiteno točko “srednjega veka”. S stališča 13. stoletja, kar velja delno tudi za 11. ter 12. stoletje in naslednja, je paradigma mišljenja Tomaža Akvinskega tista, ki je vedno doma tukaj in zdaj, tisto pa, kar se grupira okoli Aristotela, je vedno “novo” in “šele prihajajoče”. Šelele prihajajoče tudi v pomenu, da nikoli ne more priti in je toliko tudi “romantično”. Tako je tudi danes, saj gre za neko “strukturalno” razlikovanje – kot smo nakazali – med mišljenjem in rezoniranjem, za strukturalno, politično izbiro, ki je značilna za vse človeške čase in ki se je ne bo mogoče znebiti tudi v prihodnje. Ali pa, kot bo to pokazal Schelling, izbira med Dobrim in Zlom, ki je par excellence politično dejanje, je “vedno lasten človeški izbor” (Schelling, 1985: 45).

V nekem substancialnem pomenu je bil s Tomažem Akvinskim zakoličen program prihodnjega družbenega razvoja v tako globoki meri, da ga generacije zadnjih stoletij – vključno z našo – dokaj pridno izpolnjujejo. In tako kot nekoč je tudi danes Aristotel nepridiprav, “*trouble-maker*”, tisti, ki meša štrene, vampir, ki ga nikakor ne morejo pokopati, čeprav je mrtev že dve tisočletji in pol. Pa ne zato, ker je bil visok in je imel brado, ali pa zato, ker je imel sina in je rad jedel slane sardele... Pač pa zato, ker je za njim ostala njegova neulovljiva beseda, govori o politiki in ki – si predstavljate to neznosnost! – istočasno molči o družbi ter tako na samem izhodišču onemogoča neskončno gobcanje in gobeždanje na temo družbenega! Podoba kajpak ni brez komičnih elementov, saj še najbolj spominja na tragični položaj, ko bi “navadni ljudje” ne bili več zmožni razpravljati o vremenu.

Če bi o Aristotelu, njegovi politični teoriji lahko v primeru Akvinskega dejali, da ni šlo samo za poskus njegove postavitve v šole (sholastika), pač pa tudi in predvsem teologizacije, za nekakšno pokristjanjenje Aristotela, potem bi za to, kar se je zgodilo z istim avtorjem v 17. stoletju, lahko rekli, da je “evropeizacija Aristotela” (Black, 1984: 77). Vendar pa se pred tem moramo ustaviti vsaj še pri enem najresnejših poskusov izničenja “nesramnega Filozofa”, ki mu bomo rekli “metodologizacija”. Skupna skrb, skupni imenovalci vseh treh procesov (“teologizacije”, “metodologizacije” in “evropeizacije”) pa je kajpak socializacija ali podružbljanje Aristotelove “nevarne” politične teorije, poskus njene zavrnitve, potem ko se je po več kot tisočpetstoletni pozabi pojavila znotraj novih evropskih razmerij mišljenja in moči.

SISTEMSKA PROTIPOLITIČNA TEORIJA

Kot je bilo mogoče videti, je za odnos Tomaža Akvinskega do Aristotela, do njegove politične teorije značilno dvoje: po vsebini ni šlo samo za poskus reinterpretacije, pač pa tudi zamenjave samega osrčja njegove kategorialne aparature. Torej za bolj ali manj (ne) uspešno zamenjavo koncepta političnega s pojmom družbenega, ki je s stališča grškega mišljenja Aristotelovega časa nekaj pravzaprav radikalno neobstoječega, nemogočega. Po formi pa je, če ponovimo za Habermasom, šlo celo za neko rokohitrsko dejanje, ki se ga ne skuša resneje utemeljiti. Verjamejo mu pač tisti, ki verjamejo. Kljub številnim podobnostim glede na prijem Akvinskega pa je to, kar počne Thomas Hobbes, mogoče dojeti kot radikalizacijo poskusa Akvinskega. Radikalizacija predvsem v pomenu grobosti, s katero se – prav tako v Parizu, kot je to bilo v času Akvinskega – tega opravila loti Thomas Hobbes of Malmesbury. Z ozirom na Akvinskega je njegov pristop strogo znanstven, odločno metodološki in brezkompromisen, ponekod celo grobijanski.

V nasprotju z neskončnim številom interpretov, ki gredo ponavadi mimo te plati Hobbesovega *Leviathana*, se bomo najprej nekoliko podrobneje lotili na prvi pogled nepomembnega dela tega bibličnega teksta evropske in svetovne družboslovne misli. V primerjavi z razmeroma znanstveno umirjenimi in današnjemu bralcu na trenutke dolgočasnimi deli, ki so mu na razpolago, se – več kot nepričakovano – ob samem izteku *Leviathana* srečamo z neko gorečo, nedoumljivo nesramno kritiko. Današnji bralec ali bralka se namreč popolnoma nepripravljena in brez prave napovedi naenkrat znajdeti sredi nekega pretepa, na nekem mestu, kjer se bliskajo gorjače in kjer se – si sploh to lahko predstavljate pri znanstveniku, kot je Thomas Hobbes – ne okleva niti pred uporabo povsem razvidno vprašljivih in celo nizkotnih “argumentacij”. Omenjene gorjače Hobbes niti slučajno ne suka proti komurkoli. Tarča je ravno Aristotel (!), se pravi avtor, ki tako neskončno onemogoča izpeljavo dveh osrednjih namenov Hobbesovega *Leviathana*. Po eni strani je to njegova strogo znanstvena metodologija, po drugi pa ambicija, da bi, kar gre skupaj, bogaboječnost, ki jo tako ognjevitno razlaga, uporabil za izpeljavo nove, znanstvene gorečnosti.

Postavimo pod drobnogled nekatera na prvi pogled povsem nepomembna, marginalna, z vidika naše tematike pa osrednja mesta iz slavnega *Leviathana*. Predzadnje poglavje, 46. po vrsti, se nahaja v četrtem delu knjige (*Of The Kingdome of Darknesse*)³¹ in ima naslov *Of Darknesse from Vain Philosophy, and Fabulous Tradition*. V tem delu knjige, se pravi v nekakšnem post festumu, gre za nič več in nič manj kot za definicijo filozofije, kar pomeni za določitev osrednjega motorja teksta,

³¹ *Navajam Penguinovo izdajo (1985), sicer narejeno na osnovi prve izdaje iz leta 1651 (St. Pauls Church-yard), ki vsaj delno ohranja takratni način angleškega pisanja. Izdaji ne predhodi znameniti tekst konzervativnega Michaela Oakeshotta, pač pa nekoliko bolj komercialno in temu ustrezno družboslovno ubran uvodnik C. B. Macphersona.*

³² Hobbesovo **“prudence”** (lat. **prudentia**, gr. **phronesis**) prevajam z “razboritost”, za katero SSKJ IV, 333 pravi, da je zastarela slovenska beseda, ki je nekoč pomenila pametnost, bistrumnost (“ponosen je na sinovo razboritost”). Današnja raba je – kar je osrednjega tukajšnjega teoretskega pomena in pri čemer nam slovenščina ponuja enkratno možnost dialektične igre – povsem nasprotna.

Pomeni namreč naglost, vročekrvnost, nemirnost (nemara od tod prihaja tudi “srboritost”). Prvi pomen, tj. razboritost, kot pametnost, bistrumnost, preudarnost, je namreč eden osrednjih pomenov Aristotelove **phronesis**, ki tukaj prek rimske **prudentia** pri Hobbesu postane svoje lastno nasprotje. In ravno za to gre!

³³ Lahko bi generalno rekli, da sodobne interpretacije Hobbesa na svojih izhodiščih nihajo med tem, ali naj bi avtorja uvrstili v to, da je bil bolj nagnjen k empiri(stičnemu programu Bacona ali pa morebiti metodičnemu nagnjenju Descartesa. Kljub temu, da se zdi, da bi nemara tukajšnje dileme sploh ne kazalo oblikovati na način ali ali, pač pa k problemu raje pristopiti na način in-in, je glede na izpeljave, ki se nanašajo na Aristotela, ki jim bomo sledili v **Leviathanu** in ki posebej vztrajajo na **the Method**, bolj ali manj jasno, da bi to dilemo brez večjih težav kazalo razrešiti v smeri

za opredelitev kategorije, ki je odločilna za ves potek Hobbesove argumentacije ter za dojetje njegovega epohalnega podjetja od samega začetka. Definicija sestoji iz dveh delov: pozitivnega (kaj je) in pa negativnega (česa ni). Filozofijo avtor tukaj določa kot védenje, ki je “bee able to produce... such Effects, as humane life requireth”, kar bi lahko prevedli kot védenje, ki je “zmožno ustvariti učinke, ki jih človeško življenje potrebuje”. Oprijemljivejši primeri, s katerimi avtor to vedenje opiše in s katerimi podkrepi svojo definicijo, so delo geometra in astronoma, kadar imata opraviti z zemljo, vodo, soncem in zvezdami.

Dodatna izostritev definicije sledi v naslednjem, negacijskem odstavku, kjer se izloča tisto, kar tako definirano filozofsko védenje ni. Definicija, ki jo predlagam, nadaljuje Hobbes, kot sestavni del filozofskega védenja “nikakor ne upošteva” tistega znanja, ki ga lahko imenujemo “izkustvo (*Experience*) in v katerem je vsebovana razboritost (*Prudence*)”³²(Hobbes, 1985: 682). Zakaj Hobbes iz definicije filozofije izključuje ravno izkušnjo oz. razboritost? Zato, pravi, ker le-ta “ni pridobljena po poti sklepanja (reasoning), pač pa jo je mogoče najti tudi pri necivilizirani živali in človeku”. Skozi njo (*prudence*) se, nena zadnje, pri sklepanju namreč vrinejo tudi različni spomini, prejšnji časi, pričakovanja... Če rečemo nekoliko bolj sodobno, Hobbesu gre na tem mestu za poskus izključitve vsega “subjektivnega” iz filozofije, saj se mu le-to pojavlja kot nekaj neskončno motečega za proces filozofskega, in to pomeni, kot bomo videli, znanstvenega sklepanja. Če rečemo s samim tekstom: “No false Doctrine is part of Philosophy.” Hobbesovo čiščenje napačnih doktrin ali čistka filozofije pa predpostavlja nekaj novega in izredno pomembnega – tisto, kar imenuje “*the Method*” (Hobbes, *ibid.*: 683).³³ Takšne Filozofije, ki bi bila oprta na hobbesovsko dojeto *the Method*, dotakratna zgodovina sploh ne pozna. Ko se v tem kontekstu naslavlja denimo na Grčijo in Rim, Hobbes z neprikritim ponosom in neskromno zapiše, da – ne v Grčiji in ne v Rimu – sploh “še nismo slišali za nobeno šolo filozofije” (Hobbes, *ibid.*: 684). Mišljenje je seveda filozofija, ki temelji na znanosti ali Znanost z veliko začetnico.³⁴

In ravno po tej poti pridemo do napovedanega avtorjevega obračuna s takrat približno dva tisoč let mrtvim Aristotelom. Potem, ko v kontekstu neobstoja (metodične!) šole filozofije Hobbes z levo roko opravi s Platonom in skorajda vso Grčijo ter še Rimom povrh, se – iz najprej ne povsem razvidnega razloga – ustavi nekoliko dlje pri Aristotelu. “Težko je najti – pravi Hobbes – bolj absurdnih besed v naravni Filozofiji (*natural Philosophy*), kot so tiste, ki jih sedaj imenujejo Aristotelova Metafizika; nič ni bolj odvratnega (*repugnant*) rečeno o Vladanju od tistega, kar je on povedal v *Politiques*; nič bolj neumnega (*ignorant*) ni, kot je veliki del njegove *Ethiques*”

(Hobbes, *ibid.*: 687). In zakaj oz. po čem postanejo vprašljive Aristotelova Metafizika, Politika ter Nikomahova etika? Ker gre za stvari nekakšne "Moral Philosophy", pravi strogi Hobbes, kar "ni nič drugega kot opis njihovih (avtorjevih, tukaj Aristotelovih, op. K. T.) lastnih strasti" (Hobbes, *ibid.*: 686). Njihova Logika, se pravi logika tistih, ki pišejo *Moral Philosophy*, povsem razjarjen sklence Hobbes, "is nothing else but Captions of Words", nekakšna aretacija, zaplemba, izničenje besed, ali preprosteje, čvek!

Čemu takšna nekontrolirana jeza, ki jo po toliko stoletjih še danes lahko začutimo izpod peresa hladnega Otočana, in sicer na samem koncu njegovega življenjskega dela, ki je – vsaj po njegovem videzu sodeč – hotel biti neskončno uglajen? Kaj je bilo tisto, kar je Hobbesa tako rekoč meter pred ciljem iztirilo in zaradi česar mu je – ravno to je mogoče opaziti iz zgradbe Leviathana – vsililo, da "pristavi" 46. poglavje, nekašen poskus sistematične (metodološke!) zavrnitve Aristotela?

Odgovori so znanstveno dejansko sila preprosti. "Aristotelova slepota" je – po Hobbesu – namreč izpeljiva iz njegovega postavljanja "nekakšne Philosophia prima", prve filozofije, nekakšne Meta-fizike ali post-fizike. Tisto, kar Hobbes – kot metodološki/znanstveni filozof narave in objektivnega – tukaj napada, je sama možnost obstoja česarkoli pred-naravnega. Dalje, v tej *Moral Philosophy* obstajajo nekakšna "Abstraktna bistva in Substancialne Forme", s katerimi opleta Aristotel, kar pa ni nič drugega kot nekakšen "žargon", ki tukaj "zasluži več pozornosti" (Hobbes, *ibid.*: 689). Kako in na osnovi česa si razlikovanje med "Abstraktnim bistvom in Substancialno Formo" privoščiti Aristotel? Saj je znano, po holbachovsko in marxovsko ugovarja Hobbes, da je "Svet... telesen, se pravi, da je Telo; to pa pomeni, da ima dimenzije velikosti, dolžine, globine... Vsak del vesolja (Universe) je Telo, tisto pa, kar ni Telo, tudi ni del vesolja. In ker je vesolje Vse, je tisto, kar ni del tega, Nič, kar pomeni, da je nikjer." Skratka, to, kar Aristotel počne, je "nič/no" in je pravzaprav "nikjer" ali in the middle of the nowhere. Toda ker je tukaj Hobbes začutil, da je zašel nekoliko predaleč – skorajda je namreč zavrnil samega Boga (!) – se takoj korigira in pristavi: "Vendar pa to ne pomeni, da so Duhovi nič, kajti tudi oni imajo dimenzije in so zatorej stvarna Telesa..." (Hobbes, *ibid.*: 689).

Druga lastnost Hobbesovega poskusa zavrnitve Aristotela izhaja iz nekakšne pozitivne "teorije besed" in je, vsaj v enem delu, platonska, zatorej starejša od samega Aristotela. Takole pravi Hobbes: "Namen rabe besed je registriranje za nas in pa za prikazovanje misli in konceptov našega mišljenja drugim. Med temi besedami so nekatere imena stvari, in sicer: imena vseh vrst čutnih Teles, ki puščajo vtise v imaginaciji; druga so imena samih imaginacij, se pravi tistih idej ali mentalnih imaginacij, ki jih imamo glede na stvari, ki jih vidimo ali pa se jih

druge, descartesovske možnosti. Lahko bi rekli tudi tako, da je Hobbes nemara med prvimi avtorji, ki radikalizira Descartesovo pozicijo in ki stavi na znanstveno, metodično mišljenje kot na izvir znanosti. Ne toliko empirija kot prav metodično mišljenje samo na sebi postane tisti subjekt, ki se ga predpostavlja in podstavlja usakemu bitju. V tem kontekstu je treba misliti tudi "pojave", kot so t. i. "tipi" ali "modeli" mišljenja, ki bodo slavili zmage šele pozneje na vrhuncih družboslovja pri Webru in poznejših avtorjih. Prim. tudi v Martinich (1992).

³⁴ Ta Hobbesova pozicija je mogoča samo po zaslugi tega, kar imenuje **The Method** in kar sledi iz prve jasne postavitve pri Descartesu (že od prvega resnega teksta, se pravi od **Regulae ad directionem ingenii**). Gre za dojetje metode kot osnovnega razmerja človeka do samega sebe in sveta, ki pa nikakor ni le človekova možnost, **potentia**, pač pa to dejansko je in mora biti resnično oblikovanje/ustvarjanje narave, človeka in družbe po principih ravno tega človekovega "metodičnega uma". In ravno tukaj kaže poskati nosilne razloge za to, da Hobbes v **Leviathanu**, in sicer na odločilnih točkah "argumentira" tako, da preprosto pove, da je nekaj "tako-in-tako", ker je tako "v geometriji"! Ravno geometrija namreč s Hobbesom nastopi

kot osrednji model, okoli katerega se vrta paradigma znanosti, pojasnitev kroga pa korenina "filozofskega" umevanja nasploh. Podobno se bo pozneje moral ustavljati še prenekateri družboslovec in bo moral argumentirati na podoben ali celo identičen način.

³⁵ V tradiciji hobbesovskega mišljenja, ki pa je danes veliko širše, kot so svetovne meje angleščine, pojem "the state" (**lo stato**) kratko in malo ne obstaja. Pojavi se veliko pozneje, v tem času pa ga – iz različnih razlogov – nadomeščata najprej **common weal**, nato pa **common wealth**. V obeh primerih je **common wealth** izpeljan iz **bussinesa/poslovnosti** (torej iz območja **oikos/oikia**) in ne iz političnega prostora, iz območja **polis**, kot bi dejal Aristotel. Več v Oakeshott (1990). Sicer pa D'Entreves (D'Entreves 1969: 33) opozarja, da so že v uvodu v **Leviathana** pa tudi pojmovno na ravni teksta kot celote "the words **civitas**, 'commonwealth', 'State', **purposely and expressly equated**".

³⁶ V strogem pomenu bi tukajšnji prevod Hobbesovega **commonwealth** kot države bil napačen, kar se tudi sila pogosto nekritično počne. V tem primeru bi spregledali tri, za mišljenje političnega, neskončno pomembne stvari: prvič, njegovo kritiko Aristotela, ki je v končni instanci – kar lahko tukaj zelo lepo vidimo – predusm

spomnimo; tretje so spet imena Imen ali pa različne zvrsti govornice..." (Hobbes, *ibid.*: 690).

In če je tako, čemu sploh Aristotelovo razlikovanje? Zakaj Aristotel rabi "Separated Essences"? "H kateremu namenu je usmerjena ta subtilnost v njegovem delu o naravi, kjer se jaz potegujem zgolj za vladanje in uboganje?" In sedaj, ko bi bilo pričakovati nadaljnjo izpeljavo "teorije besed", teoretično argumentacijo *par excellence*, ter znanstveno, metodološko utemeljitev zavračanja, Hobbes odgovori naravnost ateoretično. Pravzaprav začne obrekovati: poanta tega, kar grški "Moralni filozof" počne, je, da ta "nična Aristotelova filozofija" pravzaprav omogoča ljudem "neuboganje zakonov njihovih dežel (*country*)"³⁵ (Hobbes, *ibid.*: 691). Še več: Hobbes svojo neteoretično, neznanstveno argumentacijo metodološko radikalizira. To, kar počne Aristotel, zatrjuje, ni nič drugega kot vnašanje "napak v cerkev" (Hobbes, *ibid.*: 692)! Njegova "napačna filozofija" je polna absurdnosti, med katerimi je nenazadnje ta, da je vsa ta Aristotelova "moralna filozofija" ustvarjena zato, da se "vzpostavi doktrina Svobodne-Volje (*Free-Will*); se pravi volje človeka, ki ni podrejena Božji volji" (Hobbes, *ibid.*: 697), sklene Hobbes. V sami finalizaciji pa zasledimo celo eksplicitne sledi elementarnega nepoznavanja Aristotelove politične argumentacije. "Tam, kjer moški (ljudje, *men*) nimajo drugega zakona razen svojih lastnih apetitov, ne more obstajati splošna vladavina Boga... V skupnosti blaginje (ali dobrega, *common-wealth*)³⁶ pa je to napačno: kajti ne apetiti privatnih ljudi, temveč zakon je tisto, kar je Volja, apetit države pa je merilo" (Hobbes, *ibid.*: 697). Obenem pa ne gre spregledati tistega, kar smo že videli pri Akvinskem in kar se tukaj ponovi samo v nekoliko brutalnejši podobi: "Revolt from the lord your god... is equivalent to revolt from your King" (Hobbes, *ibid.*: 413). Skratka, to, kar počne Aristotel, "ni nič drugega kot v največjem delu nepomembna vaja tujih in barbarskih besed" (Hobbes, *ibid.*: 702). "Tujih in barbarskih" v povsem sodobnem rasističnem in več-vrednostnem pomenu, kajti Hobbes je pri očitkih Aristotelu v svojih "good Manners" (Hobbes, *ibid.*: 727) šel tako daleč, da je Aristotelovim "nepomembnim vajam" odrekel možnosti, da bi jih bilo sploh kdaj mogoče prevesti v "katerega od modernih jezikov, kot so francoski, angleški ali pa kateri koli drug ploden (*copious*) jezik". Če k temu dodamo njegovo materialistično definicijo tujca, prav tako iz *Leviathana*, ki pravi, da je "stranger one that is not of the same Body" (Hobbes, *ibid.*: 277), smo morebiti povedali celo več, kot je bilo na tem mestu nujno potrebno.

Naj bo tako ali drugače, Hobbes je le bil tisti, ki je zares postavil družboslovno filozofijo, filozofijo družbenega, ki se podreja zahtevam *the Method*, se pravi modernega (naravoslovnega) pojma vede. Pojmi njegove filozofije v nasprotju z

Aristotelovo "*Moral Philosophy*", kot ji pravi, se ne nanašajo več na "dobro življenje", pač pa na to, kar bo osrednje tudi pozneje pri Heglu in Marxu: na delo. Veda kot možnost namreč obstaja tam in takrat, kjer se njen predmet kopa v tistem, kar je, kot bi dejal Giambattista Vico, "človek naredil" in kar ima ime "svet nacij" (Vico: 1982, 132, 144).

V katerem smislu "dela"? Kako povezati *the Method* z delom? Katera je tista povezava, ki ta dva različna svetova, svet dela in svet (kontemplativnega) mišljenja, povezuje v eno, v hobbessovsko vedo? Odgovor na to vprašanje je implicitno "postavil in razrešil" že Thomas Morus v *Utopiji*. Povedano na kratko, odgovor je vsebovan v njegovi implicitni "eksperimentalni metodi", ki je ne stari in ne dotedanji vek (do takrat) ne poznata. Se pravi v tem, da se na mesto poskusa ukvarjanja s tem, kar je (naj je to določeno kot Narava ali pa kot to, kar je "človek naredil"), s pozicij nekega "možnega vedenja" ali "delanja dobrega", tukaj zadeva prime iz nasprotno smeri. Subjekt se preseli tako rekoč v deželo želje in govori o tem, kako je tam, ter s tem primerja tisto, kar je obstoječe.³⁷ Delo, ki je tukaj na delu, je dvojno. Najprej je to delo ustvarjanja utopije, kreacija zaželeno dežele, nekakšne Indije Koromandije, znotraj nje pa vzpostavljanje "družbenega stanja" (ločevanje od obstoječega, ki je dojet kot ne-družbeno) kot tistega, ki ne samo omogoča srečo, ampak je udejanjenje same sreče. Skratka, družbeno se pojavi kot sreča, in sicer šele pod pogojem ločenosti od "političnega". In če ne gre pač na tem svetu, potem bo pač šlo najprej v tistem drugem. Vendar pa tisto drugo ni več povsem religiozno, ima status "naše kreacije", "našega ustvarjanja" (*poiesis*, bi rekli stari). In ravno eksperimentalna metoda, sam eksperiment v Morovi *Utopiji*,³⁸ je tisti motor, ki ji omogoča razvijanje "kritike obstoječega", kot se jo ponavadi dojema.

Kakšno zvezo ima to s Hobbesovo *the Method*? Zveza je eksplicitna, saj tudi Hobbes uporablja eksperimentalno metodo, katere osrčje je naša moč, kot smo že navedli, da je socialna ali naravna filozofija takšna, da jo avtor določa kot vedenje, ki je "bee able to produce... such Effects, as humane life requireth". In kje je najlažje in najbolj možno doseči učinke, ki jih potrebujemo oz. ki bi jih najrajši imeli? Seveda v eksperimentalnih pogojih, v namišljenem in zaželenem svetu. In če je Thomas More risal "pozitivno utopijo", lepi svet, se je identične zadeve lotil tudi Thomas Hobbes, le da z nasprotnega konca. Risal je "negativno utopijo", skušal je opozarjati na slabe učinke države, politike, morale in na dobrost in blaginjo družbe oz. družbenega. Oba sta dejansko govorila isto. Morus se je pred slabim, ki obstaja, umaknil v dobro, ki je na ravni eksperimenta, Hobbes pa se je obrnil k zaželenemu dobremu tako, da je narisal slabo kot politično in državno eksistentno. Nikakor pa

*kritika filozofove politike in države, in sicer s stališča poslovnosti ali interesa; drugič, spregledali bi, da Hobbessova tematizacija države izhaja iz globoko teoloških in religioznih konstruktov njegovega časa, v katerem je bila – povedano poenostavljeno – edina možna "država" pravzaprav cerkev (ali, rečeno znanstveno, "sistem"), o čemer smo nekaj več povedali pri Akvinskem in kar bo vidno iz t. i. političnih teorij v ZDA v 20. st.; tretjič, s tem bi na najbolj splošni ravni povsem izničili možnost distinktivnega umevanja tistega, kar se pojavi, kar nastane z ameriško in angleško ter nena zadnje tudi francosko revolucijo ter še posebno v obdobjih, ki so tem sledila. V tem primeru bi, nič več in nič manj, zapravili sam pojem (moderne) države, samo možnost, da jo mislimo, kar je tako pogosta posledica t. i. družboslovja. Tistim, ki ponavadi ne uporabljajo kritičnih moči svojega razuma v zadostni meri in se sklicujejo na votlost običajnih znanstvenih (družboslovnih) predsodkov, svetujem, naj si ogledajo vsaj naslovnico **Leviathana**, kjer je zapisano, da gre za delo, ki raziskuje **Common-wealth**, ki pa je tako **"ecclesiasticall"** kot tudi **"civill"**!*

³⁷ Gre za podoben prijem kot pri TV. "Svojega novinarja" se pošlje na "mesto dogodka" zato, da se potem lahko interpretira "to", kar je "tukaj", s pozicije

tamkajšnjega “mesta dogodka”.

³⁸ Eksperiment je “v” njeni metodi, ali metoda je eksperiment oz. – kot to družboslovci radi pleonastično izrečejo – “eksperimentalna”.

³⁹ Ne gre za pomoto pri prevajanju. Avtorji, s katerimi imam opravka – z delno izjemo Aristotela – ženske ne poznajo. Pri njih je preprosto ni.

⁴⁰ Takšne primere v kristalno jasnih podobah lahko srečamo pri teoretikih francoske revolucije oz. pozneje pri družboslovnih teoretikih različnih socialističnih in nacionalističnih revolucij.

⁴¹ Prim. Martinich (1992).

ne smemo pozabiti, da je to, česar se Hobbes loteva v Leviathanu, “to describe the Nature of this Artificiall man” (Hobbes, ibid.: 82)! In prav ta umetni, izumetničeni moški³⁹ (Artificiall man), ki bi ga Hobbes rad narisal, je osrčje tukajšnjega argumenta. Še več, tako pri Moru kot pri Hobbesu velja, da je obstoječe stanje isto kot naravno stanje, se pravi, da je to nekakšno “univerzalno politično stanje *bellum omnium in omnes*”. In to je tisto, kar je treba zavrnuti; to, kar je “neukrotljivega”, kar je samo druga beseda za “politično”, pa je treba pacificirati, ali boljše, podružbiti. Odgovor pri obeh je, kot upravičeno ugotavlja Habermas, enak: “racionalna organizacija družbe” (Hobbes, ibid.: 62).

Pravo Hobbesovo vprašanje torej ni več – kot je bilo pri starih in kar je eden od razlogov za kritiko Aristotela – “kako naj človek živi”, pač pa, “pod katerimi pogoji lahko živi tako, kot bi hotel živeti” (Hennis, ibid.: 50). Gre za to, da se Hobbes postavi v pozicijo tistega, ki lahko misli, ustvari filozofijo o tem, kako ustvariti, narediti, izdelati takšno stanje, ki naj omogoči življenje, ki bi ga vsaj večina ljudi želela živeti. In prav ta umetni, artificialni status, s katerim je moč eksperimentirati, ki ga je moč projektirati/projicirati, postavljati v te in one pogoje, spreminjati v neskončnost, je *Leviathan*. Vendar pa sedaj – in to je osrčje problema – ni več pomembno, kako ljudje živijo, kakšno je njihovo življenje in kaj s tem (ne)ustvarijo. “Vse je odvisno od pravilnega vzpostavljanja, pravilnega načina graditve tega umetnega telesa” (Hennies, ibid.: 50) tega *Leviathana*. Ni pomembno, kaj si mislijo ali kaj počno državljani, njihovo dobro, njihova “skupnost blaginje” ali “skupnost dobrega” je problem “izdelovalcev”, “graditeljev”. Vse, kar je treba storiti, je izdelava, priprava pravih okoliščin. Te pa morajo biti skrajno natančno projektirane in izpeljane brez najmanjše napake. Ne gre več za praktične sodbe, polne moralnih dvomov, na sceni je apodiktični in nezmotljivi naravoslovno-matematični kalkulus, izračun, ki še v našem času ustvarja iluzijo, da se z “računalniki lahko projektira dobro življenje”. Problem ni več problem prakse, problem “dobrega življenja”, “delovanja”, kjer je to, kar se dogaja in zgodi, odvisno od tistih, ki to življenje živijo, ustvarjajo, pač pa je to problem izdelovanja, “proizvodnje, poetike” (Hennies, ibid.: 51). Gre za to, kako to, kar bi hoteli, oblikovati, izdelati, narediti, in sicer ne glede na udeležence, ne glede na “državljane”! Še več, če je treba, kaže to narediti tudi temu, kar si oni domišljajo, navkljub⁴⁰ in ne glede na to, kako oni delajo. Odločujoča je samo perfektna družbena organizacija, pomemben je družbeni izdelek, ljudje so tukaj, da ubogajo (oz. da vsaj molčijo). Če ne drugega, pa vsaj Boga.⁴¹ Drugo bodo že izpeljali filozofi, se pravi ustrezno naravoslovno podkovani znanstveniki!

Kot rečeno, način, kako je treba urediti ta novi svet, je določen s primeri, ki smo jih navedli. Hobbes govori o geometru in o astronomu, se pravi o tistih poklicih, ki imajo opraviti z naravnimi rečmi: zemljo, zvezdami, soncem... in kjer je res mogoče biti izjemno natančen. Iz ostrine, ki smo jo prav tako videli, ko je zavrnil *Moral Philosophy* kot nekakšen čvek, pa je videti, da delanje, ustvarjanje, ki ga ima Hobbes v mislih, nima nobene povezave z dvomov polnim dobrim, pravičnim ipd. Prej mu gre – in sicer ne glede na ceno – za to, kot je zapisal v svoji definiciji filozofije, da doseže tisto stopnjo zmožnosti, ki mu omogoča “ustvariti učinke, ki jih človeško življenje potrebuje”. Takšna definicija pa “izključuje celotno področje tradicionalno dojete praktične filozofije”. In šele od tod lahko sodimo tudi, zakaj je Hobbes s tako ihto napadel Aristotelovo *phronesis* (*Prudence*), oz. zakaj je moral izpeljati njeno redefinicijo, ki je tako daljnosežna, da ji – kot smo videli – “sledijo” celo tako “marginalizirani” jeziki, kot je slovenski. “Doseg tovrstne izločitve praktične modrosti iz področja filozofije postane razviden šele, ko se spomnimo, da je *phrones*, *prudentia*, centralni pojem Aristotlove in sholastične praktične filozofije” (Hennies, *ibid.*: 52).

Če bi Hobbesovo pozicijo povzeli v kategorijah enega od naslednikov njegovega načina umevanja, Descartesa, ki je nekatere Hobbesove postavke pripeljal “do konca”, bi morali govoriti o tem, da “matematika’ pomeni enako kot ‘vedenje” (*Pravila za vodenje duha*, IV 9). In ne pozabimo, ne gre tukaj za obstoj dveh različnih “metodologij”, zvrst vedenja in načinov spoznavanja, kot je to bilo pri Aristotelu. Tukaj postane metodologija ena in edina, to pa je tista, ki izhaja iz apodiktičnih sodb in ki je utemeljena z naravoslovjem oz. na najbolj naravoslovni od vseh naravoslovnih ved, na matematiki. Družbena vloga naravoslovja in matematike (pozneje se bo za primat na področju družboslovja pogosto spopadala s fiziko in statistiko) je s tem postala nenadomestljiva.

In nenazadnje, nekoliko pazljivejše branje Hobbesa nam celo odpre pot do vpogleda v postavitev osnovnega kamna sistemskih teorij v smislu, kot velja bodisi za Parsonsovo ali pa Luhmannovo različico umevanja. Vendar pa se tukaj na začetkih nikakor ni bilo moč “delati Angleža”, kot je to postalo mogoče pozneje. Sistemske teorije ni bilo možno prodajati kot objektivne, kot dobrega na sebi, kaj šele kot nekaj, kar po naravni poti sledi iz tistega, kar imenuje Hobbes “*Natural Philosophy*” in kar da je brez nadaljnjih določil. Na poti so bile namreč nekatere reči, moteči elementi, ki jih je bilo treba umakniti. Tukaj gre za mesto, kjer je sistemska teorija očitno del tistega, kar Hobbes imenuje “*the Method*” (tega v taki obliki pred njim znanost ne pozna) in kar je svojo vladavino vzpostavilo tako, da si je skušalo zlomiti *Moral Philosophy*, kar smo pravkar

⁴² *Tukaj se nemara najlepše vidi Hobbesova pozicija do "države". Saj jo po eni strani določa kot "suvereno", po drugi pa jo šteje med tiste politične sisteme, ki so "podrejeni". Seveda je to lahko kontradikcija zgolj za nas, ki državo povezujemo s suverenostjo, za nas, ki smo (prostovoljni?) "dediči" moderne, za katero je značilno izničenje cerkvene vloge na področju državnega. V Hobbesovi situaciji pa je bil Gospodar še vedno tisti, ki je vsa naspotja med političnim in suverenim zlahka reševal že na ravni svojega nadrejenega obstoja. Sicer pa o državah kot "societas" ter kot "universitas", utemeljenih na interesu, prim. Oakshott (1990 in 1962), ki še vedno velja za enega vrhov poznavanja Hobbesa.*

videli. Če to prevedemo v tukajšnji jezik, potem je bila politika in politično tisto, kar je družbeno za svoj obstoj moralo podreti ali pa si vsaj sistematično podrediti.

Slavno 22. poglavje drugega dela *Leviathana* ima naslov *Of Systemes Subject, Political, and Private*. Naj mi bo dovoljeno na tem mestu navesti vsaj skrajšano obliko Hobbesove definicije sistemov, iz katere je povsem eksplicitno dojemljiva intenca njegovega dela. "S sistemi razumem katerokoli število moških (*men*), združenih okrog enega Interesa ali okoli kakšnega Posla (*Business*). Nekateri med sistemi so Pravilni (*Regular*), drugi pa Nepravilni. Pravilni so tisti, kjer je en Moški (*one Man*), ali tisti, kjer je skupščina moških konstituirana kot predstavništvo vseh članov. Vsi drugi so Nepravilni. Med Pravilnimi sistemi so nekateri Absolutni in neodvisni, podrejeni nikomur razen lastnemu predstavništvu: takšne so skupnosti blaginje (*common-wealths*, države za družboslovce, op. K. T.); druge so odvisne, se pravi, da so podrejene neki Suvereni moči, ki ji je podrejeno tudi predstavništvo le-te. Med podrejenimi sistemi so nekateri Politični (*Political*), nekateri pa privatni (*Private*). Politični (sicer imenovani '*Bodies Politique*' in '*Persons in Law*') so tisti, ki so narejeni na osnovi avtoritete Suverene moči skupnosti blaginje (*common wealth*)⁴². Privatni pa so tisti, ki so konstituirane med samimi člani ali pa od tuje avtoritete (*authority from a stranger*). Kajti nobena avtoriteta, ki je izpeljana iz tuje moči na področju, kjer gospoduje drugi (*Dominion*), ne more biti javna, temveč privatna." (Hobbes, *ibid.*: 274-275.)

Tonči Kuzmanić, magister politologije, raziskovalec na Inštitutu za družbene vede Univerze v Ljubljani.

LITERATURA

- AKVINSKI, T. (1990): *Država*, Globus, Zagreb.
- AQUINAS, T. (1987): *Selected Political Writings*, ur. A. P. D'Entreves, Basil Blackwell.
- ARENDT, H. (1985): *On Revolution*, Penguin Books.
- ARENDT, H. (1986): *The Origins of Totalitarianism*, André Deutsch, London.
- ARENDT, H. (1987): *Vita Activa*, Piper, München & Zürich.
- ARENDT, H. (1989): *Prostor javnega in področje privatnega*, v: **Problemi, Eseji**, 8-10, 1989, Ljubljana.
- ARISTOTEL (1971): *Metafizika*, Kultura, Beograd.
- ARISTOTEL (1982): *Nikomahova Etika*, SNL, Zagreb.
- ARISTOTEL (1984): *The Athenian Constitution*, Penguin Classics Aristotel (1988): *Politika*, SNL, Zagreb.
- BARBER B. (1988): *The Conquest of Politics*, **Liberal Philosophy in Democratic Times**, Princeton University Press, Princeton.
- BARCELONA, P. (1994): *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario*, Bollati Boringhieri, Torino.

- BARCELONA, P. (1993): **Lo spazio della politica**, Editori Riuniti, Roma.
- BARKER, E. (1951): **Principles of Social and Political Theory**, Oxford, Clarendon Press.
- BLACK, A. (1980): *Society and the Individual from the Middle Ages to Rousseau*, **History of Political Thought**, 1, 145-166.
- BLACK, A. (1984): **Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present**, Methuen & Co, Ltd., Cambridge.
- BLACK, A. (1992): **Political Thought in Europe 1250-1450**, Cambridge University Press.
- BLACK M. (ur.) (1961): **The Social Theories of Talcot Parsons**, Englewood Cliffs, New York, Prentice Hall.
- BOBBIO, N. (1994): *Politica*, v: **Dizionario di Politica**, TEA, Utet, Torino.
- BOBBIO, N. & BOVERO, M. (1979): **Società e Stato Nella Filosofia Politica Moderna**, Il Saggiatore, Milano.
- CAMPBELL, B. (1989): *Paradigms Lost Classical Athenian Politics in Modern Myth*, **History of Political Thought**, Vol X, No. 2.
- CICERO (1985): **Selected Political Speeches**, Penguin Classics.
- CLARKE, P. A. B. (1988): **The Autonomy of Politics**, Gower Publishers Company.
- COBY, P. (1986): *Aristotle's Four Conceptions of Politics*, **The Western Political Quarterly**, Sept., 1986, pp. 480-503.
- CRICK, B. (1986): **In defence of Politics**, Penguin Books.
- D'ENTREVES, A. P. (1955): *Machiavelli immortale e Machiavelli immaginario*, v Id., **Dante politico e altri saggi**, Torino.
- D'ENTREVES, A. P. (1969): **The Notion of the State**, Oxford at the Clarendon Press.
- D'ENTREVES, A. P. (1987): *Introduction in Aquinas*, **Selected Political Writings**, Basil Blackwell.
- EHRENBERG, V. (1989): *From Solon to Socrates*, **Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries BC.**, Routledge, London, New York.
- FINLEY, M. I. (1985): **The Ancient Economy**, The Hogarth Press, London.
- FINLEY, M. I. (1983): **Economy and Society in Ancient Greece**, Penguin Books.
- FOX, R. L. (1986): **Pagans and Christians**, Penguin, London.
- FRANCO, P. (1990): **The Political Philosophy of M. Oakeshott**, Yale University Press, New Haven and London.
- GIERKE, Otto v. (1958): **Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800**, trans. Ernest Barker, Cambridge, At the University Press.
- HABERMAS, J. (1980): **Theorie und Praxis**, H. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1963, Bigz, Beograd.
- HABERMAS, J. (1988): **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, (1985), **Filozofski diskurz moderne**, Globus, Zagreb.
- HAIN, P. (1986): **Political Strikes**, Penguin Books.
- HAYNES, D. (1981): **Greek Art and the Idea of Freedom**, Thames and Hudson.
- HEATER, D. (1990): *Citizenship: The Civic Ideal in World History*, **Politics and Education**, Longman, London.
- HENNIS, W. (1983): **Politika i praktička filozofija**, Nolit, Beograd, **Politik und Praktische Philosophie**, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977.
- HOBBES, T. (1985): **Leviathan**, Penguin Books, London.
- HIDNESS, B. (1994): *Politics without Politics, Antipolitical Motifs in Western Political Discourse*, paper presented at the Vienna Dialogue on Democracy, **The Politics of Antipolitics**, Vienna, 7.-10. julij 1994.
- JALUŠIČ, V. (1994): *Politics as a Whore*, paper presented at the Vienna Dialogue on Democracy, **The Politics of Antipolitics**, Vienna, 7.-10. julij 1994.

- JOHNSON, C. N. (1990): *Aristotle's Theory of the State*, New York, St. Martin's Press.
- KRIES, D. (1990): T. Aquinas and the Politics of Moses, *The Review of Politics*, vol. 52, 1990, št. 1, 84-104.
- LEVY, H. L. (1990): Does Aristotle Exclude Women from Politics?, *The Review of Politics*, vol. 52, 1990, št. 3, 397-416.
- LINDSAY, T. K. (1991): The "God-like Man" Versus the Best-Laws: Politics and Religion in Aristotle's Politics, *The Review of Politics*, vol. 53, št. 3, 1991, 488-509.
- LINDSAY, T. K. (1994): Was Aristotle Racist, Sexist and Anti-Democratic? *Review of Politics*, vol. 56, 1994, št. 1, 127-151.
- LOCK, John (1965): *The Second Treatise on Civil Government*, v: Locke, J., *On Politics, Religion and Education*, Collier-Macmillan, London.
- LUHMANN, N. (1984): *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1990): *Political Theory in the Welfare State*, Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- LUHMANN, N. (1991): Pojem družbe, *Teorija in praksa*, št. 10-11/1991, Ljubljana.
- MARTINICH, A. P. (1992): *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MEIER, C. (1984): Der Begriff des Politischen in Alten Griechenland, *Političko u Grka, Politička misao*, Zagreb 1-2/1984.
- MEIER, C. (1990): *The Greek Discovery of Politics*, Harvard University Press, Cambridge, MA, London, England., 1990 (Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980).
- MULGAN, R. C. (1986): *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford
- NEDERMAN, C. J. (1994): The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle's Political Theory, *The Review of Politics*, vol. 56, 1994/št. 2, 283-304.
- OAKESHOTT, M. (1962): *Rationalism in Politics*, Methuen, London.
- OAKESHOTT, M. (1990): *On Human Conduct*, Clarendon Press, London.
- OSTWALD, M. (1986): *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- REEYNOLDS, S. (1992): *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, Clarendon press, Oxford.
- SCHELLING, F. W. J. (1985): *O bistvu slobode*, Cekade, Zagreb.
- SENNETT, R. (1989): *The Fall of Public Man*, Faber and Faber, London, 1986, *Nestanak javnog čovjeka*, Naprijed, Zagreb.
- SOUTHERN, R. W. (1973): *Western Society and the Church in the Middle Ages*, *The Pelican history of the Church*, 2, Pelican Books.
- STARR, C. G. (1986): *Individual and Community*, *The Rise of the Polis, 800-500 B.C.*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- SWANSON, J. A. (1992): *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- TÖNNIES, F. (1963): *Community and Society*, Harper & Row, Publishers, New York.
- VIRIOLI, M. (1992): *From Politics to Reason of State*, *The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VOEGELIN, E. (1951): *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago.
- VOEGELIN, E. (1972): *Anamnesis*, *Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Riper, Muenchen 1966, Milano Giuffrè Editore.
- VORLÄNDER, K. (1977): *Zgodovina filozofije*, prva knjiga, Slovenska matica, Ljubljana.



ANTHROPOS

Miha Jensterle

siberut

**otok brezčasja, večnega dežja, blata, pijavk, malarije in
Mentawajskih vračev**

Siberut

je otoček nevulkanskega izvora 120 km jugo-zahodno od Sumatre, tik pod ekvatorjem, velik 110 x 50 km, pokrit v 90 % s tropskim deževnim gozdom. Hribi so prekinjeni s širokimi dolinami in vzhodna pobočja, obrnjena proti Sumatri, se položno spuščajo proti morju. Obala so bele koralne plaže in mangrova močvirja, prekinjena z blatnimi rekami. Od strme, razbite zahodne obale do Afrike je le morje morje.

*Na Siberutu je dan enak dnevu.
Vse življenje.
Obstaja le en letni čas: deževna doba*

Vsak dan dežuje, in vsak dan vmes posije sonce.

Vlaga z dežjem pada in se s soncem dviguje, zato je vlažnost zraka vedno maksimalna, kar je idealno podnebje za pijavke in komarje družine anofeles, ki prenašajo malarijo. Za gola telesa, okoli ledij ovita s trakom, izdelanim iz sagovega lubja, je temperatura idealna. Obleka je odveč, kajti **mraza ne poznajo**.

Ilovnata zemlja zadržuje vodo na površju, zato je celoten otok blatno močvirje. Podrta drevesa, po katerih loviš ravnotežje, so edine obstoječe poti; in vsaka napaka pomeni kopanje v blatu. **Življenje se dogaja takorekoč v toplem blatnem oblaku; in takšni pogoji bivanja so Mentawajem prinesli 'srečo'.**

Vse širitve civilizacij, vse religije (hinduizem, budizem, islam) so jih obšle, saj živijo v okolju, kakršnega si do sedaj ni zaželel še noben osvajalec.

Ostali so preprosti<>prvinski, pristni<>**nepokvarjeni**, prisotni v trenutnosti<>**pozorni do okolice**.

V vseh publikacijah Mentawaye označujejo kot primitivno ljudstvo.

V čem 'kulturni' svet vidi njihovo primitivnost?

V čem je njihova drugačnost?

ko sem ga
uprašal, koliko je
star, se je
zarežal, mi
pokazal tri prste
in rekel: "mnogo"

*Spomin na minule/prihajajoče zime nikoli ni smel zamreti
v zavesti **evropskega** človeka, če je hotel **do** živeti/videti
naslednjo pomlad.*

Celota leta je bila torej VEDNO podrejena delčku leta>ZIMI.

Spomin na lakoto 'greje' strah in ta željo po 'varni'-siti zimi; in ta neprestana težnja 'želodca' po ustvarjanju zaloga za preživetje zime je bila od nekdaj osnovno gonilo delovanja ljudi hladnih krajev;

ki so pogojeni od okolja postali ZBIRALCI.

*Zato so v Evropi tako močno razviti **razum-nost** (planiranje ob upoštevanju izkušenj, podatkov iz preteklosti),*

prepričanje, da je življenje borba>premagovanje narave, in **znanost** (poglobljeno znanje o okolici<>preživetju in udobju).

RAZUMNIKI torej 'ŽIVIMO LETO'; in dan je vedno 'v službi leta'.

*Ker letni časi na Siberutu ne obstajajo in torej ne obstaja mera<>merilo za leto,
MENTAWAJI ŽIVIJO LE 'DANAŠNJI DAN'.*

*Spomin na lakoto<pomanjkanje vzbuja strah/nemir, ki se sprosti skozi željo>težnjo po siti **varnosti** v prihodnji zimi. Ta strah>želja, ki je 'motor volje' zapadnega človeka, je eden najmočnejših vzvodov za egoistično **zbi**ranje, ter temelj usem opravičilom za brezobzirno krutost zahodnega egoističnega **vase**zavero vanega, le za svojo sitost<varnost> bogatost skrbečega človeka.*

Ta spomin>strah, ki rojeva željo po ŠE VEČ, to gonilo v Mentawajih ne 'živi', ker jim je narava radodarna celo leto; zato nimajo potrebe po nenehnm zbiranju, po 'shranjevanju za hude čase'; in v njih ni pohlepa<panike in ne zavisti<primerjave. Vedno lahko vzamejo, kar trenutno potrebujejo; potrebujejo pa le tisto, kar jim narava sama ponuja; zato jim o preživetju nikoli ni bilo treba razmišljati; in ker jih 'skrb za preživetje' ni naučila **pre**ševati in **raz** mišljati<preračunavati, **njihova matematika 'pozna' le ena, dva in mnogo;** in takšna je tudi njihova logika, njihovo doživljanje sveta.

V njihovih pogledih ni najti računice>skritih misli>zvitosti, v njihovih očeh se zrcali neskajljena odkritosrčnost otroka in neomadeževana pozornost.

Ker niso izgubljeni v svoji glavi

med večnim nezadovoljstvom v sedanjosti (večno 'lakoto') in pričakovanim zadovoljenjem v prihodnosti ('sitostjo'), imajo svojo pozornost ves čas uprto navzven k drugim, v okolico. Ker niso nenehno zaposleni s 'seboj', s 'svojo lastno zimo' (varnostjo< rezervo>prihodnostjo) kot je zahodni človek, ne poznajo 'hrupa v glavi'.

Imajo 'prazne' zavesti; in zato pozorne oči in ušesa. Vsemu pustijo do sebe. **Vse vidijo in vse slišijo, vsemu prisluhnejo; tudi skritim mislim obiskovalcev.**

... kadar hodimo po cesti in razmišljamo, se zaletimo v cestno svetilko, gremo 'slepi' mimo prijatelja ...
?kje je naša pozornost, kadar mislimo?

Civiliziran človek neprestano razmišlja (primerja, meri, računa korist); toda, kadar razmišljamo, je naša pozornost obrnjena navznoter, v spomin; in iz glave 'nas'?pozornost lahko prikljče le glasen klic ali bolečina.

Mentavajski vrači niso razumska>razmišljujoča bitja, njihova logika je logika pozornih opazovalcev in povezovalcev okolja.
Ker si ne izračunavajo 'možnosti' preživetja in ne programirajo poti do izpolnitve želje;

ker jim torej akcije ne vodi nuja po 'več in boljšem', niti potreba po zmagovanju (samodokazovanju), **ne živijo v 'psihološkem času pričakovanja'><razočaranja' (času bojazni<>stresa).** Zato psihično nikoli niso utrujeni,

kar jim omogoča, da potrebujejo le dve-tri ure spanja dnevno. Vstajajo v zatonu noči, postorijo vse potrebno za 'danes'; in zgodnje jutro jih že najde čepeče, meditirajoče v oblaku tarovega/cigaretnega dima, ki se ne razkadi do pozne noči.

Če torej vstaneš 'še' z jutrom, jih nikoli ne vidiš 'delati'.

"Grozljivo! Saj nič ne delajo. Cel dan sedijo/čepijo na verandi in kadijo. Včasih izgledajo kot okameneli; ure in ure brez najmanjšega premika. Kadar sem hotel karkoli storiti, da ne bi znorel od brezdelja, streti kokos ali si vzeti banane, so mi jih v tistem trenutku že prinesli. Kot bi mi brali misli, kot bi že pred menoj vedeli, kaj jaz hočem. Ničesar, prav ničesar ti ne pustijo storiti in nič tu ni moč početi. Naokrog je samo blato. Nikamor ne moreš iz hiše, razen po spolzkih deblih do druge hiše, kjer ravno tako sedijo in kadijo. So popolnoma brez želja, brez idej, neživljenski, popolnoma brez vseh vrednot. Ne najdem smisla njihovega življenja", se je izlil neustavljiv plaz besed fantu iz severne Evrope, ob srečanju z nami.

Slučajnost ga je pripeljala na Siberut, pritegnila ga je njihova drugačnost, zato je hotel spoznati njihovo kulturo; toda nepoznavanje mentawajskega jezika in nesposobnost neposredne komunikacije (body language) ga je pahnila v popolno izolacijo>osamljenost, samopomilovanje<trpljenje in obup>domotožje.

Srečali smo ga po desetih dneh njegovega bivanja na otoku, ko je bežal ne le s Siberuta, temveč iz Indonezije nazaj domov k 'mami', sanjajoč o pomfriju, hamburgerjih, kokakoli, televiziji, svetu zlatih vrednot in sterilne varnosti.

Vzgojen v zahodni 'smisel življenja', v potrebo>poohlep po doseganju 'več' in 'boljše', pogojen v nenehno tekmo s časom ZA uspeh<moč>denar>pomembnost in izoblikovan v neusmiljen egoizem, v osredotočeno iskanje hrane za svoj ego>samopotrđitev,

je začutil mentawajsko brezčasno pozornost kot dolgočasno topost, njihov nepohlep kot brezvoljnost, njihovo zadovoljnost kot brezciljnost, in njihovo vsevidno neegoistično gostoljubje kot spodkopavanje njegove 'osebnosti', ki mu je venomer govorila:

"Moram nekaj početi, karkoli, moram, drugače nisem 'vreden',

drugače ne bom pomemben, drugače ne živim".

Zastrupljenost z 'moram, drugače nisem...'

ga je silila v akcijo;

in **NEdelo** ga je spravljaló v obup.

!Moral! je nekaj početi, nekaj storiti.

Zato je pobegnil 'domov', nazaj v svet,

kjer življenje ne živijo,

kjer življenje le merijo,

kjer ljudi vrednotijo/prodajajo/posedujejo,

kjer se ljudje prodajajo,

kjer je 'bog<?>merilo' denar,

kjer je življenje **mora** (la)š,

kjer je **krutost vedno opravičljiva**.

Tam doma, kjer je 'frajer' tisti, ki je zbral največ

zmag,denarja,znanja,diplom ali znamk, mu je bilo tako domače<?>znano.

Vzorec neobčutljivega civiliziranega sveta, ki ga je ubogi Danec popil s kokakolo, je bil premočan;

in tihota v glavah vračev mu je zazvenela kot **behavost**,

preprostost<nezahtevnost>skromnost njihovega življenja kot **primitivnost**.

?Ali ni v resnici prepoznal samega sebe?

?in zbežal proč **od sebe?**

Mentawayi so nabiralci,

'civiliziran' človek

pa je (kot hrček)

zbiralec,

le da je izgubil

mero in **vero**

in njegovo življenje je le

hlastanje po ...

zbiranje, zbiranje, zbiranje...

več in več in več

Mentawayi ne posedujejo zemlje, posedujejo le drevesa

(ki so glavna 'dota' pri porokah), katera jih hranijo; in ki jih posadijo lahko kjerkoli v džungli. Njihova prehrana je predvsem sago (ki ga jejo ljudje, prašiči in kure), taro (kadijo, jejo) in sadje (banane in kokos), so pa tudi lovci (lovijo opice in divje svinje).

Za celoletno 'sitost' delajo ca. 25 dni, in to je tudi vse njihovo 'delo'; **'več' ne potrebujejo.** Vsakdo ima vse, kar imajo drugi. V vsako hišo je vsak obiskovalec vedno dobrodošel, ponudijo mu hrano in prenočišče, zato plačilnega sredstva ne potrebujejo

in ne poznajo denarja.

Na zahodu 'cenimo' >?<vrednotimo življenje; toda NAD-merilo !vseh! ?vrednot? zahoda je **neživ denar.**

Ceno človeka predstavlja količina denarja, ki kupi njegovo pripadnost (lojalnost?pokornost<zavedanje?poistovetenje) **in v njem povzroči slepoto do okolice.** Ujetost v špartansko opravičilo: "*življenje je borba, in če ne zmagaš, nisi časti?življenja vreden*" ter židovskio pravilo: "*denar dela denar, denar je čas?obresti*)" nas dela trdosrčne<omejene>egoistične. Pozornost nam je ujel<omejil denar in usmerja jo le še interes(t)/ denar. Neobčutljivi za vse razen za cilj<denar, smo si izposodili Odisejev izgovor: "*cilj opravičuje sredstva*".

V hlantanju po vedno 'več in boljšem' nam zato vedno primankuje časa za celoto<okolico>soživljenje. Nikoli nam ni dovolj denarja, da bi si 'vzeli čas', se ustavili, pogledali okoli sebe ter OBčutili in SOčutili soživeče. Ker je naša pozornost ves čas osredotočena v željo, ki ?BO? izpolnjena jutri, nikoli ne moremo OBčutiti>Zaznati trenutne okolice.

Kdor življenje meri, ceni, kupuje in prodaja, na Siberutu ne more najti miru, najde lahko le svoje strahove; kajti

'prazni' NEnemir vračev je popolno nasprotje predstavi o 'miru po !mojem! merilu', o 'miru pod !mojimi! pogoji',

ki jo ima in vsem drugim vsiljuje zahodni svet.

Mentawayi niso ujetniki časa/denarja, ne merijo življenja, ne 'cenijo' človeka, le soživijo/SOdelijo trenutek.

Ker Mentawaji ne poznajo 'leta' in ne šetja, nihče ne ve, koliko je star; in zdi se, da tudi njihova telesa (razen obrazov) ne poznajo staranja. Neredko smo bili presenečeni, ko smo videli prihajati mladeniča, prišel pa je starec.

Za razliko od civiliziranega človeka, ki pri gibanju/sedenju uporablja le 'nujno potrebne' mišice, se vrači vedno gibljejo z vsemi mišicami svojega telesa. Gibljejo se tako, kot se premikajo zveri, celo sedijo ali čepijo kot na preži, v popolni pripravljenosti; nikoli jih ni moč presenetiti 'na levi nogi'.

Melodija tamtama sredi dopoldneva je zvenela nenavadno.

Ni spominjala na ritem plesa. Spreminjajoči valovi zvoka so postajali vse močnejši, ko smo se bližali Salamonovi domačiji.

Vzravnano, sproščeno je sedel s prekrižanimi nogami na tleh verande in najmlajši sin se je prekopicaval v njegovem naročju. Odprti nasmeh in dišeči, v bananinih listih pečeni sago, nas je vabil k počitku. V kuhinji se je kadilo iz ogromnega lonca.

Prevedli so nam zgodbo tamtama: 'Salamon je zjutraj šel v lov. Ubil je divjega prašiča. Z lokom in puščico. Vsi vabljeni na večerjo.'

**Na Siberutu se redko kaj zgodi.
Če pa se, izvedo takoj vsi. Vsi v dosegu zvoka bobna.**

Moža si na Siberutu izbere dekle.

Dokler ne zanosi, lahko v svoji 'mreži proti komarjem' (nihče nima svoje sobe) poljubno menjava obiskovalce. Na začetku nosečnosti pa povabi in potem 'zatoži' očetu svojega izbranca. Nastane 'špetir' in določitev dote (živine in dreves).

Ob imenovanju otroka krstijo v reki in slovesno zasadijo drevesa.

Solze so ji silile v oči in obžalovanje ji je povešalo pogled.

Na možovem obrazu se je zrcalila potrnost.

Sedeli so v krogu.

Hoteli smo se odmakniti, toda Tarazonov pogled nam je povedal, da to ni potrebno.

Nismo razumeli o čem teče beseda, prisluhnilo smo lahko le izvoru/zvenu glasov.

Govorili so jasno in tiho; nikomur čustvenost ni povzdignila glasu.

Nihče nikomur ni skočil v besedo.

Po vsakem 'govoru' je nastala tišina.

Besede govornika so obvisle v zraku in odzvanjale v tihoto...

Ko so besede izzvenele v občutek, je spregovoril naslednji.

Otroci so se priigrali mimo, za trenutek prisluhnilo, a igra jih je kmalu zamamila drugam.

Zadnji je spregovoril Salamon, mladi poglavar vseh vračev.

V čistosti njegovega pogleda, jasnosti izražanja in globoki mirnosti je bilo čutiti modro pravičnost<nepristranskost. Njegova beseda je sprostila nerazrešeno napetost; in ko so razklenili krog v spiralo, je bilo vse mimo; kot bi se nikoli nič ne bilo zgodilo.

Mentawayi nimajo ne šefov, nesužnjeve, ne politikov

O vsaki stvari se vsi med seboj pomenijo; in jo takoj dokončno razčistijo.

Vsak pove svoje in vsak prisluhne vsem drugim.

Nimajo skrivnosti; ne med seboj, niti pred otroki, niti se ne sramujejo pred tujci.

Skrivnost, ki je NADmoč vseh civiliziranih vračev, ne ruši sožitja siberutske družbe, ker je vsa 'skrivnost' javna. Z njo potem ni moč manipulirati.

Njihov enakovredni medsebojni odnos je pravo nasprotje manipulativnim avtoritativno-izkoriščevalskim odnosom 'napredne' družbe, v kateri živimo; in ji pravimo "demokratska".

**...kadar kričimo ali ukazujemo,
teče usmerjena energija od nas
navzven...**

...kadar trdimo, zapremo dotok
energije do nas...

...kadar prisluhujemo,
srkamo zunanjo energijo vase;

**in le-ta nas lahko
kaj nauči...**

**V zahodnem svetu ukazov in trditev,
kjer ljudje živijo? mislijo v svojih glavah,
kjer le krik ali bolečina
pritegne pozornost iz 'misleca' v okolje,
kjer človek SEDAJ že živi željo > prihodnost
in ne OBčuti OBstoječega
(ne narave, ne soseda, niti svojih otrok),
otroci kričijo, da privabijo pozornost
staršev, ker le-ti ne znajo več prisluhniti.**

Vsak otrok si pred kričanjem, ukazi in trditvami
staršev zgradi v obrambo 'zvočni zid',

pobegne v svojo iluzijo/ glavo; in postane 'gluh' > odrasel. Krog se sklene, vzorec se ponovi.

**Mentawaji govorijo tiho, skoraj šepetaje, ker drug drugemu prisluhnejo,
'civiliziran' človek pa misli, da edino ON ve? zna, zato kriči, prepričuje, trdi,
ukazuje;**

**in nikoli ne prisluhne drugemu do konca,
nikoli ne sliši 'tujega'.**

Mi smo imeli srečo.

*Ko smo prišli na otok, smo si s Tarazonom pogledali globoko v oči, se nasmehnil; in
beseda ni bila več potrebna. Sprejeli so nas za 'svoje', dogovarjali smo se le še z očmi.
Povabili so nas na slauje.*

Nič nismo vedeli, kaj naj bi se zgodilo.

Sedeli smo na terasi, kadili, kadili... Čas je stal.

*Nenadoma so pričeli prihajati. Vrača, njihove žene, otroci; čudovito okrašeni z
džungelskim zelenjem in cvetjem. Devet družin.*

Ko se je spustil mrak, so začeli prepevati, cinglati z zvončki, oglasili so se bobni...

Stisnili smo se v kot, tja, kjer so spali otroci, se naredili čim bolj nevidne, nemoteče;

in prisluhnili izvoru melodije, sporočilu petja...

ter opazovali polgola telesa vračev, ki so vse hitreje cepetala in sledila ritmu tam-tamov.

Ko telo ni moglo več slediti pospešujočemu ritmu,

ko je noga zamudila usklajenost z bobni...

ko je prvi padel v trans, sem za hip pomislil, da je dobil napad epilepsije.

*Vrglo ga je na hrbet, celo telo mu je trzalo v krčih. Trije so se vrgli nanj, ga mirili k
tlom; in minilo je kako minuto, da je obrnil oči navzven in se vrnil 'nazaj ne slauje'.*

Bolj je v noč sililo jutro, bolj so bili utrujeni; in lažje so padali v trans.

*Včasih se je zdelo, da ta 'trans' skače z enega na drugega; ko je spustilo enega,
je vrglo drugega.*

*V krog so povabili tudi žene. Njih je zagrabilo še veliko močnejše kot moške, toda
niso padale na tla, temveč zbežljale. Lovili so jih po plesišču, jim pulili peresa iz per-
janic, toda nekatere se 'niso vrnile' tudi po par minut.*

Prvo noč niso nič jedli.

Ko pa je prišlo jutro, so pričeli z žrtvovanjem; in pojedino.

Slavje je bilo namenjeno sprejemu mladega-novega vrača v 'družino' vračev,
za drugega/naslednjega se je pričela šola,
določili pa so tudi že tretjega/vajenca;
in njemu, nanovozaznamovanemu, je bila določena 'čast ubijanja'.

*Bilo mu je kakih štirinajst let.
Ponos ob izkazanem zaupanju je v otroški radovedni pogled pripeljal ogenj strasti in
užitka. Širok prostodušen nasmeh je zamrznil v odločno zresnjenost; in ubijal je v
neizprosni navdušeni zamaknjenosti.*

*Bolečine prerezanih grl ni sočutil. Umirajoče hropenje živali je bila njegovim ušesom
pesem, ki mu je prepevala: 'Sprejet si. Postal si del njih'.*

*Vsaka žrtev je bilo novo dokazilo radostne pripad-
nosti.*

*Roka se nikoli ni zmedla. Žrtvena skodela na
pragu hiše se je polnila s krvjo.
Devet prašičkov in preko osemdeset kokoši.*

Naslednjo noč pa zopet zvončki, petje, bobni, ples in trans.
Počivali so le, kadar je toplota ognja zategovala kože na bobnih.

Mentawaji so animisti.

***Vsaka stvar (kamen, predmet, drevo, žival, človek) ima dušo,
in ta duša deluje na vse duše (kamnov, predmetov, dreves, živali, ljudi) v
okolju.***

*Niti rastline niti živali za Mentawaje ne predstavljajo nekaj 'nižjega',
niso se 'dvignili NAD' naravo, kot 'civiliziran' svet. Sploh ne poznajo posplošenega
izraza: 'živali'. Z vsako živalsko vrsto, s katero imajo opravka, imajo poseben,
svojevrsten odnos. Živijo z njimi, sprejemajo in častijo jih kot darilo narave.*

Globoko v sebi dojemajo ubijanje kot greh.

*Jemljejo življenje, toda pred svojimi dejanji ne zatiskajo oči, kot to počne civiliziran
človek. Odgovorno, zavestno se soočajo s smrtjo.*

*V obrednih plesih posnemajo živalsko gibanje, se 'prestavijo' v dušo ubitih živali in
podoživljajo njihov smrtni boj.*

Smrt je njihova svetovalka v življenju.

*Ker se ukvarjajo Z UMIRANJEM, so veliko bolj živi od
mrtvega zahoda,*

*ki se nenehno ukvarja z 'življenjem'<?>'preživetjem', z materjalno varnostjo,
ker ga je (letos) bolj strah bede<lakote kot smrti (nekje daleč v prihodnosti).*

Nobene stvari ne uporabljajo 'na silo', duše stvari jim morajo dovoliti njih uporabo.

*Da dobijo njihovo privolitve, morajo z njimi komunicirati, jim darovati in se
prilagoditi njihovi prisotnosti s tem, da spremenijo svoje lastno obnašanje.*

Vsako novo stvar predstavijo drugim stvarim v hiši s 'predstavitvenim darovanjem'.

*S tem preprečijo ljubosumje, drugače se lahko 'duše stvari' obrnejo proti človeku
in ga naredijo bolnega.*

*Celotna kreacija jim predstavlja harmonično celoto,
zato vsako bolezen vidijo kot disharmonijo z okoljem.*

Mentawaji so neolitska kultura.

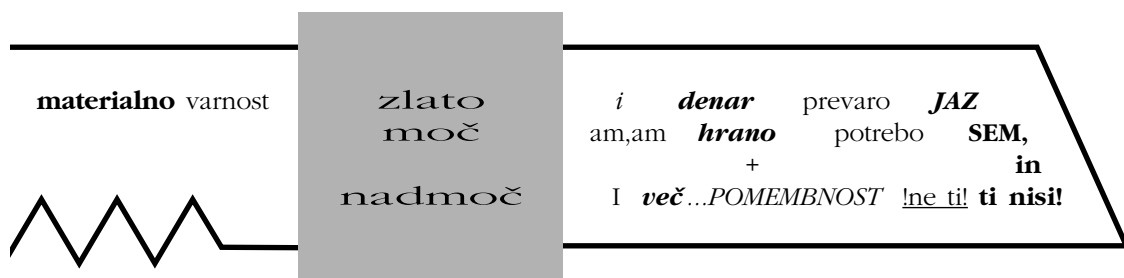
Prišli naj bi na Siberut pred več tisoč leti iz Avstronezije; in ohranili nespremenjeno kulturo. Do pred kratkim bi jih lahko mirno označili kot 'kamena, z nekaterimi elementi bronaste dobe'. V Mentawajskih glavah beseda "znanost" res ne obstaja, saj zadovoljni živijo mirno, preprosto kmečko življenje. Imajo pač vse potrebno znanje za življenje v svojem okolju, nimajo pa veliko podatkov o znanjih in možnostih za njih še tujega, a neustavljivo približujočega se civiliziranega sveta; toda neseznanjenost s podatki (čemur zapadnjak reče: neznanje) ne pogojuje nujno duhovne slepote.

Danes je moda sveta govoriti o 'duhovnosti'.

'Stare' religije in filozofije, kot tudi 'new age'-'novi ogenj' govorijo o duhovnosti. Skoraj vsakdo danes govori o duhovnosti, razen tistih slepih glav, ki imajo svojo pozornost popolnoma

zoženo/usmejeno

v borbo za



Če duhovnost pomeni zavestnost stvarnika, stvarjenja in sebe kot delček tega stvarjenja, če je duhovnost pot k utelešenju ljubezni, in če vzamemo za meter duhovnosti >ljubeč odnos do soljudi in okolja<, potem se mi zdi, da se božja volja v mentawajski družbi veliko bolj uresničuje kot na razvitem krščanskem, neprestano o ljubezni in miru govorečem zahodu; o čemer pričajo njihovi medsebojni odnosi.

Mentawayi so dobri, topli, gostoljubni ljudje in čudoviti starši

Ker živijo skromno<brez.zahtevno življenje, ne kvarijo<razvajajo otrok. Ker ne poznajo želje po doseganju<ambicije, ne izračunavajo sreče svojim otrokom; zato ne silijo in ne kupujejo otrok v sledenje starševskih iluzij. Otroci niso 'obsojeni' na zadovoljevanje izračunov>načrtov svojih staršev, odraščajo sledeč le svoji radovednosti.

Vsi odrasli enakovredno skrbijo za vse otroke. Malčki so vedno zaspali v 'kakem' naroču, največkrat pri očetih, katerim 'status vrača' ne pomeni večpomembnost, niti možnost prelaganja dolžnosti na druge. **Ker PRIVILEGIJ v mentawajskih zavestih ne obstaja, so nežni.**

Ker niso sužnji časa (nikoli ni 'spremembe' hitrosti), se jim nikoli nikamor ne mudi in so za otroke vedno 'tu'. Otoci v njihovi vednoprisoni pozornosti varno in svobodno odraščajo, crkljajoče naroče starejših jim je vedno odprto.

Slišali nismo ene grobe besede ali zvoka, ki bi zvenel kot ukaz ali prepoved..

Po osamosvojitvi je Indonezijska vlada Mentawajem prepovedala tradicionalen način življenja: opravljanje starih ritualov, tetoviranje, špičenje zob, goloto; in zahtevala, da se oblečejo, preselijo v vasi, ter izberejo za vero islam ali krščanstvo. Uradno so si izbrali krščanstvo (ker jim dovoli jesti svinjino), na zahtevo vlade so postavili 'državne vasi' okrog cerkve in šole; toda na ukaz zgrajene hiše vračev v teh vaseh samevajo.

So prazne lupine, brez življenja.

Vrača se ne dajo. Hočejo živeti in tudi živijo v džungli.

Turisti, ki zadnjih deset let vse bolj množično prihajamo v siberutski svet preprostosti, prinašamo s seboj svoje 'vrednote' (čas-denar) in 'dobrote' (predmete, ki so za Mentawaje 'novosti'-zanimivosti in jim vzburjajo radovednost, občudovanje in včasih željo po posedovanju), a za zdaj vsaj stara generacija vračev še odbija navade<zasvojenosti>slepila tujcev. Ostaja prosta želja;

toda otroci vračev, neverjetno hitro dovzetni za vdirajoči svet tujcev,
so že razDVOJEni

m e d

pozornim zadovoljnim mirom očetnjega sveta) in (zaslepljujočim sijajem tujega sveta.

?So na tem, da zapustijo vzdušje ljubeče pozornosti

in skočijo v reko strasti, borbe/strahu in iluzij?

?**Ali bo v njih prevladal mentawajski svet pozornosti**>občutljivosti-(**vsi**)-skupnosti **ali zahodni svet koncentracije**>brezobzirnosti-(**jaz**)-egoizma?

?Ali bodo tudi oni podlegli zlatemu teletu
in oslepeli<otrdeli>okameneli **v Bitki ZA** vse **več** in **več** ????

?Mogoče se od njih ?mi?VSI lahko kaj naučimo?

Zahodnemu svetu življenje predstavlja UDobje, Metawajem življenje pomenijo ODnosi

Mi živimo boljše?udobneje, toda ali nas to dela boljše?bolj človeške?

Neprestano govorimo o 'BOLJŠEM' in 'NAJBOLJŠEM',

toda **ali nismo izgubili vpogled v pomen 'DOBREGA'?**

?ali 'dobro' ne dojemamo kot 'večno nezadovoljstvo'?

?kaj je torej dobro??in kaj dobrota ni?

?**ali nismo izgubili osnovno merilo-VREDNOTO**

in s tem **merO-CENO?**

Zahod ima vse možnosti, znanje in sredstva, da vzpostavi raj na Zemlji; toda v borbi ZA **NAD**vlado in do**BI**ček(ne)delo) zahodni človek 'ustvarja' le vojno in živi vojno, saj je sprejel nauk: 'življenje je borba in le najkrutejši preživijo' kot zakon in opravičilo. Najhuje je to, da se je večina ljudi navadila na vojno in dojemajo vojno kot mir; in dokler jim bombe ne rušijo vhodna vrata, **nočejo slišati joka žrtev pohlepa**, nočejo vedeti za vojno 'tam zunaj', nočejo videti, da njihova lastna **brezobzirnost**< pohlepnost> **dvoličnost povzroča vse vojne tega sveta**.

ZATO danes **uzakonjen** in celo spoštovan **egoistični.interes(t)** lahko mirno in hladno ubija<žrtvuje vse 'tuje' in lastne otroke za svojo korist; in ljudje ta vzorec življenja?žrtvo-

vanja celo spoštujejo in zato zagovarjajo. Temu rečejo 'pravica in podjetnost'; in ne vidijo, **ne občutijo bolečin ljudi, ki jih njihovo prizadevanje prizadeva**. Umirajo v borbi za ukaz<oblast, za uspeh>čast, za denar>moč, za idejo>vero; in **Z**Amirajo v večnem pomanjkanju časa, sanjajoč o brezčasu večnosti>raju.

*...Siberutu vlada čist<enakovreden
odnos; in zato brez
vsake materialne blaginje
sedaj
srečni živijo večni
danes
v brezčasnem raju...*

*?Ali si upamo priznati, da je ?NAŠ? neobčutljiv, pohlepen>agresiven in krut
civiliziran?napreden svet veliko bolj primitven?zverinski kot mentawajski?*

?Ali se primitivnost 'kulturnih' ne kaže

v 'visokem mnenju o sebi' in zaničevanju vsake drugačnosti?tujega?

*Ali se upamo ozreti v SVOJO ujetost v izkoriščevalski avtoritativno-terroristični odnos
do drugih?*

?Ali upamo tvegati soočenje s svojim egoizmom

(pohlepombolečino napuhomstrahom zavistjoželjo)?

?Ali se upamo poglobiti v odnos med 'dušami',

ter s pravimi imeni poimenovati "svoj" odnos do okolja<"tujega">soljudi?

*?Ali lahko mi spregledamo vzDUŠJE naše t.i. civilizirane kulturne družbe,
spregledamo, odkod prihaja **čas, ki ga živimo in v katerem nikoli 'nimamo časa'?***

In v brezčasu (ali je čas strah?) občutimo še kaj drugega kot svoj interes(t)?

?tudi svoj sedanji neinteres'tuje'?

?Kdo je torej 'spredaj' in kdo 'zadaj'?

?zadnji bodo prvi?

?Kdo? je torej učitelj in kdo učenec

**Razum se je razvil, da prehrani in zavaruje želodec;
in leta žrtvuje tudi roko 'svojega' telesa za svoje preživetje
Srce napaja vsako celico v telesu,
tudi rakavo.**

***Vsaka akcija, ki se rodi v srcu, je seme novega drevesa...
Vsaka akcija, ki izhaja iz razuma?koristi, je smrt drevesa, človeka, otroka...
Ali nas bo požrl 'lasten' želodec?
Bo zima uničila leto in dan?***

***Ne, ne more biti tako, kot hoče človeški razum...
izračun<ego.korist>želodec,
lahko je le tako, kot občuti Gea...srce***

Mentawajski pozdrav za vse priložnosti je:

ale a ouita

*ale a vita?pojdi v
življenje*

P.S. Slovenci in Mentawaji imamo vsaj dve stvari skupni:

dvojino, ki je redkost med svetovnimi jeziki in kaže na način razmišljanja,

ki ni ne kapitalističen>egocentričen(jaz>moje) in ne čreden(mi>naše).

'na' je beseda dajanja, zvok dobrote

Tetoviranje: lepota z navdihom svobode

ČLOVEKOVA ZUNANJOST: PODOBA IN RESNIČNOST

Naša zunanja privlačnost ima pomemben vpliv na uspešnost naših družbenih razmerij. Na privlačne ljudi pogosteje mislimo, opredeljujemo jih kot bolj zdrave, izražamo večjo podporo njihovemu delu in ugotavljamo, da so vplivnejši. Privlačni ljudje so spretnejši pri vzpostavljanju stikov in uživajo ekstenzivnejše spolne interakcije kot drugi ljudje. Možnosti njihovega ekonomskega uspeha so večje, pa tudi njihovo moralnost ponavadi cenimo bolj. Privlačni ljudje izražajo več splošnega zadovoljstva, imajo višjo raven samospoštovanja in so manj izpostavljeni duševnim boleznim.

Pojavnost, predvsem pa njeno spreminjanje torej neizbežno komunicira z družbenim okoljem. Vsakdo, ki spreminja svoj videz po pravilih, ki se ne vklapljajo v prevladujoče norme, tvega, da ga bo okolica opredelila kot družbeno ali moralno inferiornejšega. In obratno: kadar se kdo odloči, da bo njegova zunanost izstopala iz ustaljenih pravil, s tem pravzaprav simbolično izraža svoje nestrinjanje s prevladujočimi normami.

Različne oblike trajnega spreminjanja fizične podobe telesa so se pojavile v različnih delih sveta in povsod so stoletja ali celo tisočletja praviloma živele dokaj podobno življenje in imele konstruktivno vlogo v starodavnih civilizacijah. Šele v sodobni

praksi trajnega spreminjanja telesa se je (večinoma) v zahodnih kulturah razvilo na primer tetoviranje z družbeno destruktivnim prizvokom. Razlog za to bi utegnil tičati v posameznikovi odtujenosti, celo od samega sebe (ki se kaže na primer v zamenjevanju od zunaj spodbujenih, v družbi ali na trgu produciranih potreb za njegove izvirne potrebe), pojavu, ki je do sodobne civilizacije v takšnem obsegu nepoznan.

Ta nekonvencionalna podstat spreminjanja fizične podobe telesa pa v zahodnih družbah v zadnjem času dobiva tudi nove vsebine. Umetniška razsežnost tetoviranja, ki jo danes najdemo pogosteje kot kdaj prej, tetoviranju odvzema asocializacijsko, deviacijsko in obrtniško razsežnost. Preseči poskuša javno zavračanje tetoviranja, da bi postala umetnost tetoviranja splošneje priznana in sprejeta.

Samozadostna želja po lepem

Namen tetoviranja je okrasiti telo in ga lahko primerjamo z nakitom in oblačili. Med osnovnimi razlogi za tetoviranje najdemo takšne, ki jih lahko pripišemo tudi oblačenju in modi: ščitenje, povečanje (spolne) privlačnosti telesa, izražanje čustev in mišljenja, zabeležba posebnih dogodkov in izražanje pripadnosti in skupinske identitete.

Tetoviranje je pojav, ki je s svojo kontroverznostjo različno vrednoten in uporabljan tako na civilizacijskem obrobju kot tudi marsikje, kjer ga morda ne bi niti pričakovali. V zavesti današnjega človeka se pojavlja zdaj kot sporno namerno izkazanje telesa, zdaj kot estetsko-umetniško in kot modno početje; kot grožnja človekovi konformnosti, pa tudi anonimnosti ali zopet kot potrditev samoidentitete in oblasti nad lastnim telesom.

Ljudje za dosego željene družbene identitete, samoopredelitve in povezav z okoljem uporabljamo zelo različne načine doseganja željene fizične podobe telesa in zunanosti. Najpogostejši metodi sta oblačenje in moda, splošno pa oblike spreminjanja telesa razlikujemo po njihovi stalnosti.

Na najpreprostejši ravni, zato pa tudi najbolj razširjena sta oblačenje in moda v oblačenju tista, ki simbolno izražata spol, družbeni status, življenjski stil, osebne interese, vrednote in druge vidike identitete posameznika. Nekateri vidijo začetke mode v obdobju prodora meščanskega družbenega sloja (barok) in demokratizacije družbe. Moda pri plemstvu je stoletja živela hermetično, iz simbolike oblačenja in mode je bil izločen največji del družbe. To pa pomeni, da fenomen mode še nikoli ni bil tako aktualen kot prav zdaj, v času, ko je sodobna družba bolj kot kdaj prej izgubila razredne, stanovske, premo-

ženjske in druge delitve, v času, ko se modni trendi ravnajo po željah najpomembnejšega potrošnika, to je srednjega sloja.

Fenomen mode je še vedno zavrt v izjemno terminološko in semantično nedoločeno, ki jo dokazuje pogosto mešanje z izrazi (pomeni) običaj, stil ipd. Tako identifikacijska kot dekorativna vloga okraševanja, spreminjanja zunanosti sta bila poznana že pred tisočletji, čeprav takrat o modi še ne more biti govora. Šele takšno okraševanje telesa, ki je očiščeno vsakega funkcionalizma, ki ima le estetsko funkcijo, je lahko modno. Tako bi tudi lahko ločili oblačenje od mode. Oblačenje od mode razlikujem po tem, da ima prvo poleg estetskih še druge vloge, na primer zaščito pred vremenskimi vplivi, religiozno magično vlogo, na primer obredna oblačila, oblačila, povezana z opravljanjem poklica, na primer zaščitne obleke, higienska ipd.

Predhodnik okraševanja telesa z (modnim) oblačenjem pa je prav gotovo okraševanje človekove kože. S tega stališča je estetizacija oblačil nekakšno okraševanje človekove "druge kože", tetoviranje, barvanje telesa ipd. pa predhodniki oblačilne mode. Zato tudi Veblen pravi, da se je potrebno v iskanju ustvarjalnih načel, ki bodo služila kot motiv za novatorstvo v modi, spet vrniti k primitivnemu, neekonomskemu motivu, iz katerega je obleka nastala, to je motivu okraševanja.

Preoblikovanje telesa: sporočila iz pradavnine

Eden najpogostejših načinov, ki so ga ljudje že v pradavnini uporabljali za lastno identifikacijo, je barvanje telesa. V Afriki je pogosta tudi kombinacija barvanja in tetoviranja z brazgotinjenjem. Tetoviranje in barvanje telesa imata veliko skupnega, razlika pa je v tem, da barvanje ni tako obstojno in trajno kot tetoviranje, zato se uporablja včasih za drugačne namene. Veliko je obredja, običajev in postopkov, kjer barvanje telesa odigra podobno vlogo kot tetoviranje.

Barvanje telesa se uporablja za pritegovanje pozornosti, in to v vseh delih sveta. Tako v ZDA, kjer letno za ličenje in nego las potrošijo okoli 5 milijard dolarjev, kot v tradicionalnih kulturah Afrike, Azije in drugod.

Sudanski Nubijci so na primer razvili barvanje telesa do izjemno visoke ravni. Nubijska umetnost barvanja telesa je v prvi vrsti estetska, vezana na čiščenje človeškega telesa, zdravja in fizične moči. Mladi Nubijci ustvarijo zelo osebne poslikave, s katerimi poudarijo svoj fizični razvoj. Uporaba barv in oblik je odvisna le od osebne ustvarjalnosti, ne od tradicionalnih ali religioznih pravil. Zaradi izvirnosti, simetričnosti in upoštevanja telesnih značilnosti je barvanje telesa pri Nubijcih zelo cenjeno,

zelo pa ga spoštujejo tudi drugi, na primer umetniki, oblikovalci in drugi strokovnjaki v zahodnem svetu.

Naslednja oblika začasnega, ali bolje, "na pol trajnega" spreminjanja podobe telesa in fizične zunanosti je oblikovanje frizure. Lasje se pristrižejo ali tudi povsem odstranijo, oblikujejo, barvajo in nasploh uporabljajo kot medij za estetsko ustvarjalnost in družbeno komunikacijo. Podobno velja tudi za oblikovanje brade ali brkov pri moških, nohtov, včasih celo zob, kar pa bi bilo morda bolje uvrstiti že med trajne spremembe telesne podobe.

V mnogočem so si nestalne in stalne spremembe podobe telesa in fizične zunanosti podobne. Pogosto se razlikujeta v vrsti sporočil, ki jih "prenašata". Tiste oblike spreminjanja podobe telesa in fizične zunanosti, ki jih lahko brez težav predrugačimo ali izbrišemo, nosijo sporočila s časovno ome-

jeno razsežnostjo, zaradi česar hitro zastarevajo. Drugače je s tetoviranjem, prebadanjem, oblikovanjem in brazgotinjenjem telesa kot oblikami stalne spremembe podobe telesa in fizične zunanosti. Te zaradi trajnosti izražajo sporočila s trajnim pomenom in veljavo, na primer o osebnih značilnostih (spolu, zrelosti), družbeni pripadnosti (klanu, cehu, plemenu), tradicionalnih konceptih (na primer lepote pri plemenu Mangbetu v Osrednji Afriki in Chinookih iz severnoameriške zahodne obale, ki se izraža z oblikovanjem glave).

Preoblikovanje telesa (*body shaping*) se pogosto uporablja za zadovoljitev ustaljenih pravil lepote.

Estetska komponenta v obredni deformaciji telesa Nubijke: okraševanje kože je predhodnica mode.
Vir: Reifenhahl, Leni. *The People of Kau.*



Kitajske ženske so stoletja povezovale svoja stopala, da bi dobila "lotosov cvet", po tradicionalnih merilih idealno veliko, tri inče dolgo stopalo, ki se je lepo prilegalo v moško dlan. Poleg erotičnega pomena in učinka (zaradi znižanja pretoka krvi v stopalu, ki je bilo "pravilno" povito, se je pojavil poseben vonj stopala) je imela ta oblika preoblikovanja telesa tudi pomen simbolne in celo dejanske družbene onesposobitve. Zaradi erotičnega pomena lotosovega stopala so ga sprejele tudi prostitutke, konkubine, moški homoseksualci in transvestiti.

Tudi v zahodnih družbah je oblikovanje telesa pogost pojav. Ravnanje las, preoblikovanje "etničnih" nosov s plastičnimi operacijami, dieta in telesna vadba so kar pogosti načini preoblikovanja telesa. V zgodovini je bil za preoblikovanje telesa uporabljan steznik. Ob izteku 20. stoletja je okoli 5 odstotkov Američanov za preoblikovanje telesa že prestalo plastično operacijo.

Tudi prebadanje telesa v sodobnih družbah srečamo pogosto, vendar le v zelo omejenem obsegu: znano je prebadanje ali preluknjanje kože, pa tudi mišic, obdelava prsnih bradavic, popka in genitalij. Nekateri vidijo namen sodobnega prebadanja genitalij v "križanju mineralov in življenja", kar pomeni "prodiranje v osrčje kozmosa, kot sredstvo za preseganje sil življenja in sil smrti". Slednje pa spada v domeno posameznih sadomazohističnih in *gay* subkultur.

Brazgotinjenje telesa je še ena od navad, s katerimi so se mnoge rase ukvarjale tisočletja. Pomen brazgotinjenja pa se je s časom spremi-

Barvanje telesa pri Nubijcih: pri črnih tetoviranje ni bilo razširjeno, saj bi na črni koži ne učinkovalo. Za Nubijce je telo le dovršitev njihove umetnosti. Kot Simbol telo predstavlja dovršeno lepoto in sredstvo umetniškega izražanja.
Vir: Reifenhahl, Leni. **The People of Kau.**



njal. Brazgotinjenje ima običajno ritualni pomen, včasih pa ga najdemo tudi v povsem estetski funkciji. Plemenska znamenja so često vtetovirana – vrezana in omogočijo nositeljem plemena, da so prepoznavni na bežen pogled, toda možno je tudi, da je bilo brazgotinjenje najprej oblika cepitve. Majhni rezi omogočijo dostop mikrobom in bakterijam, ki človeški organizem spodbudijo k razvoju protitelesc. To ustvari zanesljivo imunost in ima koristen učinek za kasnejše zdravljenje ran, ki so mu domorodci često izpostavljeni.

Vizualne učinke stalnega spreminjanja telesa, to je polepšav na primer s poslikavami, brazgotinami ali tetovažami, je človek v pradavnini utegnil spoznati slučajno: po poškodbah z odprtimi ranami ali pri opeklinah so zemlje neočiščeni deli kože “spremenili” barvo, potemneli.

Tetoviranje danes zajema zelo raznolike vzorce, motive, estetske ravni itd. Na eni strani spada med najbolj sporne oblike okraševanja človekovega telesa in umetniškega izražanja sploh, na drugi pa je med najbolj izpovednimi modernejšimi oblikami umetniškega, oblikovskega in modnega izražanja. Zato je tetoviranje bogat, neizkoriščen vir tudi tistim, ki se s tetoviranjem neposredno ne ukvarjajo, zaznavajo pa bogastvo tega do danes večinoma odrivanega vira navdiha in sporočil.

MISTIČNI IZVIRI SODOBNE LEPOTE

Tetoviranje je v vsej svoji raznoliki pojavnosti avtonomna in avtentična oblika človekovega estetskega izražanja. To velja celo takrat, ko je njegova prvenstvena naloga zaščitna, ritualna, zatraževalna ali prestižna. Težnja po oblikovalski ustvarjalnosti je namreč splošna lastnost človeških družb v vseh geografskih in časovnih razsežnostih. Tako se tudi tetoviranje le redko omejuje na strogo funkcionalnost (mističnost, istovetenje, iniciacija ipd.). Vzroki za njegov obstoj od davnine do ponovnega sodobnega razcveta so seveda različni in večplastni, vendar temeljijo na prvinski potrebi: ta je na primer pripeljala tudi od primitivne piktografije do modernega stripa, slikarstva, grafitu ali plakata.

Tetoviranje pa privlači pozornost tudi zato, ker s seboj nosi podobo eksotičnosti. Eksotičnost tetoviranja je v ideji, da tetoviranje vsebuje prepoved ali tabu. Zato ni čudno, da tetoviranje najpogosteje najdemo med marginalci in med pripadniki višjih družbenih slojev. Ironičen in eden redkih primerov take vrste je to, da so že od zgodnjih časov tetoviranja višji družbeni sloji z marginalci povezani s kulturo, ki je značilna v prvi vrsti za nižje družbene sloje. Pripadniki višjih slojev s tetoviranjem iščejo avro misterioznosti, pustolovstvo in eksotičnost. Izmenjava pa je v primeru tetoviranja tekla tudi v

obratni smeri. Ljudje iz delavskih slojev, prav tako kot kriminalci in pripadniki podzemlja, so hrepeneli in posnemali tiste lastnosti, ki so jih pripisovali višjim slojem, ti pa so jih v resnici prevzeli od njih samih.

Tisočletna zgodba

V zahodnih kulturah se je tetoviranje prvič pojavilo med skupnostmi na britanskem otočju: Pikti, Škoti in Kelti celo svoja imena dolgujejo okraševanju telesa. Prvi po železni opremi, ki so jo uporabljali za tetoviranje, in drugi iz keltske besede, ki pomeni "barvanje v različnih barvah". Pikti so se tetovirali z iglo in rastlinskim pigmentom, kar je bilo privilegij in domena višjega plemstva. Tetoviranje je bilo namreč tudi način razlikovanja od preprostega človeka. Kelti so bili močno tetovirani z živalskimi liki, s čimer so hoteli poudariti svojo strašljivo podobo. Julij Cezar je v svojih spominih zapisal, da so Kelti pobarvani modro in nosijo podobe, ki jih je v boju težko gledati brez strahu. Stik Keltov z rimskimi legionarji pa je ponesel tetoviranje v Evropo, kjer je postalo priljubljeno in se širilo posebej med vojščaki, dokler ga v tretjem stoletju krščanski cesar Konstantin ni prepovedal zato, ker "onečašča Božje delo". Njegova prepoved pa se je nanašala le na tetoviranje obraza.

Še stoletja se je tetoviranje ohranilo med Anglosasi, kjer so predvsem predstavniki plemstva nosili poslikave z ljubezenskimi ali verskimi motivi. Tako je bilo po bitki pri Hastingsu pohabljen telo kralja Harolda mogoče spoznati samo po ljubezenski tetovaži "Edith".

Od osmega do desetega stoletja je cerkev spet zavrla tetoviranje zaradi spreminjanja telesa, ki je bilo ustvarjeno po Božji podobi. Tetoviranje je postalo ponovno bolj razširjeno v času križarskih vojn: križarji so si s tetovažo križa ali katerega od drugih verskih znamenj "zagotovili" krščanski pokop, če bi morali umreti v tuji deželi.

Do osemnajstega stoletja je bilo religiozno motivirano tetoviranje edina pomembnejša oblika tetoviranja, ki ima zasluge za to, da se je v zahodni kulturi tetoviranje ohranilo. Tetoviranje je cvetelo predvsem v Jeruzalemu, saj so romarji pogosto želeli ohraniti spomin na obisk Svete dežele in označiti svojo pripadnost

*Tetoviran markeški poglavar.
Izbor mest in leg poslikave
telesa je bil tako dognan, da je
ornamentika ob premikanju
telesa, hoji, napanjanju mišic
rahlo valovala.
Vir: Scutt, Gotch. 1986.
Sex, Art and Symbol.*



Bogu. Ta praksa se je ohranila vse do danes. Kljub verskim prepovedim se je tako pri kristjanih (kot tudi pri muslimanih) tetoviranje uveljavilo kot dokaz, da so opravili romanja v svete kraje. Izhaja morda iz časov križarskih vojn. Koptski romarji so si tetovirali besedo Jeruzalem z datumom obiska in morda še standardizirani verski emblem. V tem času je bilo trajno poslikavanje telesa tako razširjeno, da ga je cerkev spet prepovedala, češ da škodi zdravju duše. Tako je Cerkev na eni strani tetoviranje prepovedovala, na drugi pa so prav tetovirani verniki zaslužni za stoletja neprekinjeno prakso tetoviranja v Evropi. Seveda ne gre za naključje: katoliška cerkev je bila pravi množični proizvajalec svetih podob, relikvij, simbolov in religioznih znakov, še posebej v zvezi s križanjem, ki ga je slikala, tiskala in postavljala, kjer je le mogla. To se je posledično pokazalo tudi v določenem tipu tetoviranja.

Navkljub prepovedim in obsodbam je popularnost tetoviranja naraščala in se razvila vse do današnjega časa z nekaterimi podobnimi, pa tudi različnimi značilnostmi glede na človekove in družbene običaje različnih ras, ljudstev, družb. V staro krščanstvo je tetoviranje po vsej verjetnosti prodrlo iz vzhodnomediterranskega kulta, uporabljali pa so "značkovni" oblikovalski pristop k tetoviranju: tetovaže so bile videti kot značke, medalje ali pripionke (bedži).

*Tetovaža ni končana, dokler ni fotografirana (Cliff Raven). Slika iz zbirke posebej redkih tetovaž žensk na prehodu v dovo sodobnega tetoviranja. Vir: **Tattoo World**, Vol. 1, No. 1, 1994, str. 55.*

Dva dediča

Pravi razcvet in popularizacijo, ki jo opažamo v zadnjem stoletju, pa je tetoviranje doživelo šele z dvema inovacijama. Vsaka je na svoj način omogočila razmeroma enostavno tetoviranje in kakovostno reprodukcijo vizualnih sporočil. Prva iznajdba je tetovirni strojček, ki je omogočil v glavnem manj boleče in hitro, to je ceneno tetoviranje. S standardiziranimi podobami za tetoviranje, ki so se kot vzorec najprej prekopirale na kožo in služile tetoverju kot vzorec, je bil izpolnjen še drugi temeljni pogoj za začetek hitrega širjenja obrti tetoviranja v zahodnih kulturah. Ta je postopoma prestopila meje obrobnih družbenih skupin in do danes že postala priljubljen izrazni način v masovni kulturi (na primer oblikovanja podobe izvajalcev in oboževalcev pop kulture) in umetniškem ustvarjanju.



Zelo zanimivo pa je, da je večanje tržne zanimivosti nekdanj na obrobje družbe odrinjenih nagnjenj, okusov ali potreb "izprijencev", ponavadi, izpostavljeno še večjemu odporu javnosti kot pa "čudaštva" ali "izprijenosti" same. Tako je na primer s prostitucijo in pornografijo, razpečevanjem drog, pa tudi s tetoviranjem ali grafitarstvom. Lahko bi trdili, da je netržno zanimanje za te "posebnosti" same precej zapostavljeno ali pa vsaj vkalupljeno in zato neplodno.

Pogosti pa so primeri, ko je na obrobje družbe odrinjena subkultura ali kultura nižjih družbenih slojev v čisti ali prilagojeni obliki predrla lastno zaprtost in postala del *mainstreama*, na primer jazz ali film. V poznih sedemdesetih je Rolando Castellon, postavljalca razstave "Estetika grafitov" v Muzeju moderne umetnosti v San Franciscu govoril celo o kulturnem imperializmu, kjer uveljavljena in od večine sprejeta kultura prisvaja, očiščuje in v umetnost preoblikuje kulturo družbenega obrobja. Kulturna proizvodnja marginalnih družbenih skupin je namreč stalen vir za osveževanje prevladujočih umetniških žanrov, pa tudi za komercializacijo.

Zgodovina grafitov je lahko poučna za predvidevanje spreminjanja popularnosti tetoviranja in možnosti, da se tetoviranje umesti v priznane načine (umetniškega) izražanja. Tako kot tetoviranje so tudi grafiti vrsta kulturne produkcije, ki izhaja iz družbenega obrobja revnih, manjšin, urbaniziranih okolij, predvsem moških. Grafiti delujejo podobno kot tetoviranje: so gesta ločitve in osamitve od večine, simbolizirajoč teritorialno pripadnost, članstvo, osebno identiteto in protest zoper nadzor, ki ga izvaja družba.

Zato v komercialno dinamičnih družbenih sistemih uradna kultura in umetnost pozorno spremljata vsako tisto marginalno subkulturo, ki zbujajo zanimanje oziroma interes potrošnikov ali ponuja višjo kakovost (izvirno sporočilnost) stvaritev oziroma storitev. Tržne raziskave na Japonskem so na primer pokazale, da je za ugotavljanje bodočih tržnih trendov potrebno poznati predvsem tržno obnašanje najstnikov in njihov odnos do novosti.

S standardizacijo tetoviranih podob in komercializacijo je tetoviranje prestopilo mejo družbenega obrobja in postalo kič. V njem večinoma ostaja vse do današnjega časa. S komercializacijo pa sta se v tetoviranju vendarle izostrila dva, pravzaprav komplementarna pola: tetoviranje kot kič in tetoviranje kot umetnost.

Čeprav je umetnost čista človekova veščina, je vendar veščina, napolnjena s čustvi in/ali razumom. Kič je izrastek umetnosti. Je pristen poskus veljavnega opisa proizvoda človekove usposobljene spretnosti, ki pa je ni mogoče obravnavati kot umetnost. Kič ni znak slabega okusa, prej degradirana, skrivljena in popačena umetnost. Medtem, ko prevladujoče vrednote na oceno umetniškega dela ne bi smele vplivati, pa

je z ocenjevanjem kiča prav nasprotno: ta vsebuje določljivke aktualne družbene klime.

Prav zaradi tržne naravnosti tetoviranja ni čudno, da danes večina tetoverjev daje prednost tehnični večšini tetoviranja pred njeno umetniško razsežnostjo. Kljub temu, da v zahodnih kulturah pri tetoviranju še prevladuje vidik kiča, se v zadnjih desetletjih krepi tudi umetniški in modni vidik tetoviranja. Za prihodnost tetoviranja je zato pomembno naslednje: na popularnost, s tem pa na kakovost tetoviranja kratkotrajno lahko močno vplivajo modni trendi; dolgoročno pa razvoj tetoviranju zagotavlja samo dvig ravni njegovega umetniškega izraza. Ali drugače, čim višja bo umetniška raven tetoviranja, tem zanimivejše bo tudi za sicer menjajoče se, vendar tudi skozi variiranje ponavljajoče se modne trende.

ČLOVEŠKA KOŽA KOT (NE)PORISANO PLATNO

Sodobno tetoviranje, to je tetoviranje od devetnajstega stoletja naprej, se je v zahodni civilizaciji odvijalo zunaj institucionalnih okvirov, posebej izven sveta umetnosti. Kljub temu ima od samega začetka do petdesetih let tega stoletja nekaj skupnih značilnosti. Tetovirane podobe so zelo grobe in konvencionalne. Največ strank, pa tudi tetoverjev je prihajalo iz nižjih slojev, najbolj iskane so bile majhne, kot bedži velike tetovaže. Nova tetovaža je bila narejena brez vnaprejšnjih predstav o medsebojnem učinkovanju nove in obstoječih tetovaž, kaj šele skladnosti s prihodnjimi. Do sredine dvajsetega stoletja sta v tetoviranju prevladovali tehnična večšina nad estetskimi presojami in pridobitniški pred umetniškimi nagibi.

Prvi poskusi tetoviranja z umetniškimi ambicijami so usmerjeni na reprodukcije umetniških likovnih del. Tako sta na primer Emma in Frank de Bourg nosila reprodukciji da Vinci-jeve Zadnje večerje in Kalvarije. Pokazalo pa se je, da je človeška koža platno posebne vrste in da sta slikanje in tetoviranje povsem različni veščini. To je dobro občutila Emma, ko se je nekaj let po nastanku tetovaže ponovno razkazovala v javnosti: nekateri opazovalci so ji takrat povedali, da so se njeni apostoli v zadnjem času "precej razlezli"... Razliko med tetoviranjem in slikanjem pa lahko preizkusi vsak, če si nariše krog najprej na list papirja, potem pa še na primer na nepravilno zaobljen predmet. Pravila risanja na tridimenzionalni medij so namreč povsem drugačna.

V začetku šestdesetih let je tetoviranje stopilo v dobo preporoda. Čeprav so takrat v obrti tetoviranja še prevladovali ekonomski motivi, zunaj nje pa odklonilno stališče (javnosti),

so se v zadnjih treh desetletjih pojavile tri pomembne spremembe, izvirajoče iz takrat modnih psihičnih in čustvenih transformacij ljudi. Na področju tetoviranja so začeli eksperimentirati nekateri mladi, ki so imeli univerzitetno ali umetniško zaledje in izkušnje z delom v tradicionalnih umetniških medijih. Za mnoge med njimi je bilo to eksperimentiranje motivirano z nezadovoljstvom z vsebino konvencionalnih umetniških oblik, pa tudi s tem, ker so v tetoviranju videli možnost hitrejše osebne promocije in poklicnega napredovanja.

Z novimi tetoverji so prodrli tudi novi pristopi in nove zamisli. Na prvo mesto so postavili ustvarjalne vrednote, ne več ekonomskih. Večinoma so ustvarjali le velike tetovaže, prilagojene vse bolj skrbno izbranim strankam: stranke se jim prepustijo kot "neporisano umetniško platno". In nenazadnje, konvencionalne in tradicionalne podobe za tetoviranje so nadomestile fantazijske s področja znanstvene fantastike, tradicionalni japonski liki, (neo)plemenske slike, portreti in abstrakcije. Novi veter je v tetoviranje prinesel tudi tehnične inovacije, eksperimentiranje z vse širšim barvnim spektrom in tetoviranje z eno samo iglo. Nova generacija tetoverjev prihaja iz srednjega ali višjega srednjega družbenega sloja, nimajo odprtih trgovin in ne delajo folij za množično reprodukcijo.

Nekateri od teh umetnikov štejejo tetoviranje za podaljšek, ne pa za zanikanje njihovih interesov v slikarstvu, kiparstvu ali performansu. Človeško telo jim pomeni novo izrazno možnost v okviru trendov, ki so danes tudi v slikarstvu, kiparstvu, performansu in drugih plastičnih in vizualnih umetnostih.

Rojstvo novega medija

Sodobni umetniki spreminjajo naravo tetoviranja. Zaradi svojih novih in drugačnih nagnjenj do prisposabljanja, tehnik, materialov, strank in načinov, na katerih vidijo splošne funkcije tetoviranja, so vpeljali konceptualne primerke, poganske elemente in neilustrativne podobe na področje tradicionalnega tetoviranja. Tako so po mnenju umetnice Ruth Marten umetnosti tetoviranja preprečili stagnacijo; kot pravi Mike Bakaty: "Biti umetnik tetoviranja je nekaj povsem drugega kot dobro tetovirati."

Dela Jamie Summersove so na primer tako sofisticirana in visoko abstraktna v podobi, tehniki in koloraciji, da mnogi ljudje, ko jih vidijo prvič, mislijo, da so te podobe narisane na telo le začasno. Nedvomno so ta umetniška dela v teoriji in praksi bližja umetnikom, ki delajo v drugačnem mediju (na primer slikarjem), kot prizadevanjem njihovih stanovskih kolegov na področju tetoviranja.

Sodobno tetoviranje je danes na Zahodu najbolj razvito v ZDA. Korenine ameriškega tetoviranja so v ljudskem izročilu. Zgodnji ameriški primeri tetoviranja so pogosto surovo poslikani in so podobni ljudskim umetniškim portretom ali risanim figuram v njihovih značilnih, nespremenljivih stilih: zlasti to velja za ročno narejeno delo, ki je bilo opravljeno bodisi v zaporih ali pridobljeno od članov marginalnih skupin. Zahodno tetoviranje je celo danes označeno kot skupek podob, ki so jih pogosto dovršili različni tetoverji na istem klientu, katerih rezultat je bila zbirka nasprotujočih si, konfliktnih stilov, velikosti in sporočil. Nasprotno pa umetniki kot Bakaty, Marten in Summersova pazijo na celosten učinek dela, ki zajema natančno postavitev podobe ali poslikave na telo, njeno razmerje do subjektovih nagnjenj in prepričanj in razmerje vsake podobe do vseh drugih, tako obstoječih kot tistih, ki so načrtovane v prihodnje. Mišična

struktura klienta je upoštevana, prav tako kakor spremembe, ki se bodo zgodile zaradi staranja.

Poleg tega so pionirji umetnosti tetoviranja vztrajno razvijali nove tehnike. Medtem ko so v preteklosti tetoverji večino dela naredili s strojčkom s tremi (za risanje linij) in petimi iglami (za barvno polnjenje ploskev), je nedavno med sodobnimi tetoverji postalo popularno enoiglično tetoviranje, ki je podobno tradicionalnemu japonskemu ročnemu delu.

Summersova uporablja tehnike senčenja, s katerimi meša subtilne, pogosto pastelne tone, ne da bi jih zapirala v linearne vzorce. To ustvarja elegantno, neobičajno in

*Paul Booth: Hrošči, demoni, podgane. Izvirni motivi in dognana tehnika senčenja. Odlične možnosti senčenja povečujejo popularnost enobarvnega tetoviranja. Vir: **Outlaw Biker's Tattoo Revue Specials**, 1993.*



abstraktno vzorčenje. Marten se vse bolj posveča primitivnim, celo poganskim abstraktnim znakom in konceptualnim likom. Bakaty vključuje oboje: skrivnostne simbole in tradicionalne podobe. Šele novi pigmenti, izboljšane tehnike in radikalno spremenjeni odnos do tetoviranih podob so umetnikom omogočili, da na telesu izvedejo vse, kar so si zamislili na papirju. Razlika je v tem, da je delo videti boljše na živem, gibljivem in spremenljivem ozadju človeškega telesa. Tako na primer v naprej zamišljena podoba japonskega tetoverja brez izjeme upošteva okroglost okončin, izbočenost bradavic in zadnjice in celo spreminjanje telesa (podobe) zaradi napenjanja ali sproščanja mišic, na primer pri hoji, sedenju ali dviganju rok pri pozdravljanju.

Umetnina, ustvarjana na koži, zahteva nekatere večšine, pozornost in primernost, kot vsako risanje na papir. Toda umetnost tetoviranja ima še nekatere posebne kvalitete. Tetoviranje kot upodablajoča umetnost ima omejeno trajnost. Izvedeno je na živi, spreminjajoči se osebi. Umetnikovo delo postane avtonomno, ko je dokončano; od umetnika neodvisno in spreminjajoče se s situacijami, v katerih se umetnina nahaja. Sodobni umetniki, ki želijo nadzorovati ali narekovati kontekst, v katerem je njihovo delo videno, želijo v resnici kontekst sterilizirati ali pa ustvariti točno določen kontekst. Problema galerijskega predstavljanja umetnine pa pri tetoviranju ni, razen ko umetniki tetoviranja hočejo razstavljati delo, ki so ga naredili v drugih medijih. Medtem ko so slikarji in kiparji često obremenjeni z obstojnostjo svojega dela, z dolgoročnimi estetskimi in intelektualnimi učinki in vplivom svojega dela na dela svojih kolegov, resni umetniki tetoviranja vedo, da njihovo delo trajno spremeni drugo človeško bitje. Spremeni ne samo klientovo samopodobo, ampak tudi način, kako drugi vidijo tetovirano osebo v njegovem ali njenem nadaljnjem življenju. Pri delu umetnikov zahteva tetoviranja poudarjajo zasebnost in integriteto, tako kot izredno skrb, večšino in selektivnost: imena klientov niso nikoli razkrita, niti niso podobe dela uporabljane javno, v poslovne namene, razen če klienti tako želijo.

Človek: edina popolna umetnina

Ljudem, ki se odločijo za tetoviranje večjih razsežnosti, sodobna lepa umetnost tetoviranja bolj in bolj ponuja več transcendentalnih in spiritualnih dimenzij in manj objestnih, dekorativnih in erotično niansiranih likov. Za enega in drugega, poklicnega tetoverja in tetoviranca-subjekta je pomemben prenos iz fantazije k dejanju, iz notranje senzibilnosti v zunanjo manifestacijo. Tetoviranje je proces obnavljanja, preko

katerega subjekt ozavesti vse vrste drugih aspektov življenja; to je proces, kjer je najbolj verjetno, da se bo manifestiralo kolektivno nezavedno. Moderni umetnik pa si prizadeva oblikovati umetnost prav iz nezavednega.

Za nekatere umetnike je tetoviranje nejavni performans skozi intelektualno in intuitivno sodelovanje, je ritual, ki je namenjen kristalizaciji psihe. Tetoviranje je notranji način življenja in je neločljiv od kulture, ki ji pripada. Tako kot nekateri umetniki zavračajo slikarska in kiparska pravila, ki so prevladovala v 60-tih (ploskost, pomanjkanje podob ali iluzionističnih trikov, izrazitost pravokotnih oblik itd.), razširjajoč njihova raziskovanja preko slikarskih parametrov – v gledališče, arhitekturo, glasbo, jezik, film in video, performans in znanost – vidijo sodobni ustvarjalci na področju tetoviranja svoje delo v širšem kontekstu.

V umetnosti se danes pojavlja nova oblika populizma: umetniki nič več ne želijo sebe in svojega dela naslavljeni drug na drugega in na majhno poučeno in oblikovano občinstvo. Namesto tega vse bolj raste želja po delu izven tradicionalnih medijev, želja po tem, da delo naslovijo na neumetniško javnost in da ga postavijo v svobodnejši kontekst, kot bi si prej sploh bili zmožni misliti.

Sodobno tetoviranje uteleša razmerje subjekt-objekt, ki se mu moderna umetnost toliko posveča; tako na primer so bili v zgodnjih *body art* projektih Bruca Naumana, Dennisa Oppenheima in Chrisa Burdena umetniki oboje, subjekti in objekti umetniškega dela. Pri tetoviranju je to razmerje kompleksnejše: tetovirana oseba je tista, ne pa umetnik, ki privzema razmerje subjekt-objekt. Oseba, ki nosi tetovažo, je nedvomno objekt tetoviranja, vendar obenem nosi tudi umetniško delo, in je zato tudi subjekt umetniškega dela. Kot je nekdo dejal: "Kako bi lahko bolj cenil umetnost od tega, da se daš tetovirati."

Ker tetoverji delajo na veliko raznovrstnih ljudeh, ta umetnost zajema široko publiko, vključno s tistimi, ki jim klient tetovažo pokaže premišljeno ali nenamerno. Poleg tega tetoviranje vedno naleti na odziv tistih, ki pridejo v stik z njim. Kot pravi Bakaty: "Vsakdo na svetu ima odnos do tetoviranja. Nihče ni indiferenten." To se utegne zdeti zavidanja vredno tistim umetnikom, ki delajo v drugih medijih, katerih dostop do javnosti je določen s kontekstom, v katerem je delo videno, in ki pogosto teži h kakršnemukoli odzivu sploh: pozitivnemu ali negativnemu. Tetovirana oseba je na drugi strani dostopna skoraj vsakomur, kjerkoli, kadarkoli (naj si to on ali ona želi ali pa tudi ne), in prav takó umetnikovo delo. Bakaty meni, da je "tetoviranje edina oblika človeškega izražanja, ki je še ostala in ki vsebuje nekaj magije; vse drugo je že akademsko".

Leta preporoda niso v tetoviranje prinesla le svežega vetra, ampak so javnosti postopoma začela ponujati tudi vse

kakovostnejše stvaritve. Tetoverji nove dobe so se začeli opredeljevati za umetnike in svoja dela predstavljati kot umetnost. Zakladnica tetoviranja se je začela prikazovati v muzejih in galerijah, izzvala je komuniciranje v umetniških krogih. Tako se je tetoviranje resnično začelo kazati kot umetnost, se razstavljati kot umetnost, obravnavati kot umetnost ter prodajati in kupovati kot umetnost. Višja estetska raven ponudbe tetovaž je pritegnila klientelo z višjimi estetskimi zahtevami in ekonomskimi zmožnostmi, to pa je spet spodbudilo dviganje estetske ravni ponudbe tetovaž.

Tako kot pri drugih medijih je kulturna razpršitev izzvala nove pristope tudi v tetoviranju, tako po vsebini kot po obliki. Novi pristopi se kažejo v dveh smereh. Prva izhaja iz bogate japonske tradicije, ki je v sodobnem umetniškem tetoviranju pustila zelo močan vpliv. V prvi vrsti gre za stilizacijo ozadja tetovaž (s podobami, kot na primer vetrovi ali valovi), ki so uokvirili in skupaj povezali podobe v ospredju, zaradi česar so se tetovaže gledale kot freske. S tem je bil presežen do takrat na Zahodu prevladujoč bedž pristop, torej zbirka medsebojno nepovezanih tetovaž z obliko popularnih priponk. Druga kaže na vpliv starih plemenskih tetovaž, predvsem havajskih, maorskih, samoanskih in drugih tihomorskih otoških kultur. Nove plemenske stilistične oblike so v zahodnem tetoviranju ustalile večinoma abstraktne, črne tetovaže. S tetovirano stilizacijo ozadja, ki povezuje tetovaže v ospredju, in abstraktnimi tetovirnimi podobami se je tetoviranje še bolj oddaljilo od ritualnega, in postalo zato še bližje čistemu estetskemu namenu. Če so v preteklosti pri tetoviranju in spreminjanju človekove zunanosti sploh prevladovali funkcionalistični vzvodi (na primer zdravstveni, verski, socialni ali spolni nameni), pa se sodobno tetoviranje osvobaja vseh namenov in postaja domena lepega in lepote zaradi njiju samih.

TETOVIRANJE OSVOBAJA MODO

Fenomen mode še nikoli ni deloval tako aktualno kot prav v zdajšnjem času. Zaradi ekonomskih in energetskih kriz v zadnjih dveh desetletjih raste upor zoper potrošniško mentaliteto, hedonizem in lažni sijaj konsolidiranih institucij. Prisostvujemo procesu, ki na prvi pogled teži k spodkopavanju privilegijev in h kršitvi meščanskih tabujev. Na drugi strani pa lahko ugotovimo, kako protagonisti tega upora dopuščajo, da jih moda ponovno lovi v zanko in premaguje.

Med usihanjem starih in krepitvijo novih silnic ostaja moda edina avtentična stalnica. Je eden od najjasnejših pokazateljev tistega posebnega "okusa epohe", ki vsakič znova tvori temelj

vsakega estetskega in kritičnega vrednotenja nekega zgodovinskega časa. Prav zaradi stalnosti mode je izraba njenih zmogljivosti in razsežnosti pogosta tudi izven nje: v filozofiji, znanosti in še bolj na področju kulture, umetnosti, arhitekture, glasbe.

Moda se ohranja, neprestano se spreminja, razvija in usiha. Za človeka je raznovrstnost in različnost odetosti bistvena, vedno znova nekaj izmišljenega, spremenljivega in celo vsiljenega: pri živalih takšne avtonomnosti "obleke" ne poznamo. Človek torej ni "naraven", če svojemu telesu ne doda obleke, okrasa, maske ali na primer brazgotine, slike, tetovaže. S tem se človek vzpostavi kot posameznik z značilno, od drugih različno identiteto, šele s tem se poosebi. To dodajanje, umetničenje lastnega telesa je svoj najzrelejši izraz doseglo v obleki, dodatkih k obleki in frizurah.

Prvotni nameni, zaradi katerih so primitivni predniki okraševali svoje telo (natančneje kožo) z barvanjem, brazgotinjenjem ali tetoviranjem, je ponavadi imelo funkcionalističen domet. Okraševanje naj bi vodilo do zadovoljitve eksistenčnih ciljev (seksualni simboli, statusna in vraževerna nagnjenja, higienski ali zdravstveni razlogi...), ne pa zgolj estetskih namenov ali potreb. Zato vsaka, še manj pa večina prvotnih uporab telesa, prvega človekovega bogastva in predmeta posedovanja, ne more biti uvrščenih v področje mode. Pa vendar so tako tetoviranje kot tudi druge oblike stalnega in nestalnega spreminjanja zunanosti telesa najtesneje povezane z modo, zato ker so njena predhodnica. Razvile so zavest o telesnih transformacijah in razširile izrazje transformacij. Spoznali so nji-

hov estetski domet, pot do nefunkcionalistične uporabe človekovega telesa. V pradavnini si je človek telo okraševal z okraševanjem kože: z barvanjem ali s tetoviranjem. Kasneje, ko si je odel obleko, to je nekakšno "drugo kožo", je začel okraševati tudi njo. Tako sta tetoviranje in barvanje (okraševanje prve kože) telesa predhodnika in vir okraševanja oblačil – tkanine, svoje druge kože.

Preobrat v modi

V novejšem času se je tetoviranje modi približalo s tem, ko je postalo najprej dekorativno, potem pa predvsem estetsko. Za modo je zelo značilno, da podpira tisto, kar je že institucionalizirano ali pa bo kmalu postalo takšno. Vzpostava-

'Tattoo Style' v modi oblačnja: 'Tetovaža' na stretchu ali T-Shirtu kot drugi koži, se prepleta s tetovažo (poslikavo) telesa.
Vir: *Donna*, december 1993.
Foto: Jean Baptiste Mondino.
Kolekcija Jean Paul Gaultier, Pomlad –poletje '94.



vljanje tetoviranja kot umetnosti je pomenilo njegovo legalizacijo vsaj v umetniških krogih. To pa je zanesljiva pot do njegove institucionalizacije na eni strani in do mode na drugi.

Težko bi našli primer, ko se pomembnejši spremembi običajev, političnih razmer, morale v nekem okolju ni pridružila tudi transformacija mode v oblačenju, kar je ponavadi najavilo novosti v sami estetski ikonografiji. Rastoče zanimanje mode za tetoviranje se danes praviloma vklaplja v etnološke pomene, to pa v vračanje h koreninam, izvirnim podobam in potrebam ter naravi; stran od nasilne posamičnosti in neprebojne zaprtosti, k sporočilom, naslovljenim na široko občinstvo, in k pop kulturi.

Inverzija statusnih oznak, poznana iz oddaljene in celo novejšje zgodovine (na primer zanimanje starejših za modo mlajših je spodrinilo še ne tako oddaljeno zanimanje mladostnikov za oblačila njihovih (pra)staršev, je pomagala tetoviranju najti pot družbenega obrobja v središče enega od modnih trendov. Pred tremi stoletji je moda buržoazije, zaradi velikega porasta njene ekonomske moči, izpodrinila modo plemstva. Tisto, kar pa izgubi svojo nekdanjo (privilegirano) veljavo, lahko v naslednjem obdobju postane obeležje kake kategorije, ki je obrobna, družbeno marginalna. In nasprotno!

Eden od značilnejših pojavov našega časa je praksa, da zastavonoše novih mod (in tistih, ki jih sprejemajo) niso več pripadniki vladajočih razredov, niti bogatejših delov družbe. Dandanes imajo na modo največji vpliv srednji sloji prebivalstva in mladi. "Demokratizacija" mode je posledica sprememb v družbeni strukturi, kjer največji del zavzemajo prav srednji sloji, tako imenovane široke mase potrošnikov. V modi torej prihaja do povsem novega položaja: prilagaja se nižjemu, ne več višjemu. Tisti, ki se ne prilagaja modi, ki so jo sprejele široke potrošniške mase, je za trendi zaostal. Stilsko izenačevanje družbe, v kateri živimo, je po liberalizacijskih trendih v šestdesetih letih v sedemdesetih pripeljalo do tega, da vsak lahko obleče, kar hoče, ali kot se je pošalil Yves Saint Laurent: "Ni več moderno biti moderen." Kdor hoče biti moderen, mora vzpostaviti svojo lastno podobo, ne pa da se podredi vsiljevanju od zgoraj.

Potreba po razlikovanju pa med ljudmi kljub temu obstaja in se morda celo krepi. Izhaja iz sodobnih družbenih gibanj, ki utaplajo razlikovanje ljudi po



pripadnosti različnim družbenim razredom, kastam, slojem in celo po premoženjskem stanju. Tako je v Evropi in v ZDA vse izrazitejša težnja po kristalizaciji pripadnosti ali vsaj ustvarjanju podobe o pripadnosti posamezni stilski kategoriji oseb. Te kategorije pa se medsebojno razlikujejo prav zaradi sprejemanja zanj značilnih mod obnašanja: tako se danes ljudje vse bolj razvrščajo med menedžerje, hipije, sindikaliste, levičarje, državne uradnike, športnike...

Sodobna kultura zahteva ne le osebno izpovednost, ampak celo poudarjeno, morda celo pretirano notranjo pripovednost. In kaj bi sploh lahko bilo bolj pretirano od tetovaže? Zato tudi sodobna moda postaja vse bolj poosebljena, vezana na okus in želje posameznika. Prispevala bo vse večji delež k temu, da se bo posameznik znotraj skupnosti razlikoval od drugih po svojem individualnem okusu. Ne le, da je tetoviranje postalo vse sprejemljivejše za modo oblačenja, tudi moda se je približala nekaterim izraznim izhodiščem tetoviranja. Ključa za razvozlanje paralingvističnih sporočil mode oblačenja in tetoviranja sta se vzajemno približala.

To pa bi lahko pomenilo, da so se zblížali tudi nekdanji nosilci tetovaž in današnji, sicer bolj ali manj netetovirani posnemovalci. Lepotičenje in skrb za zunanji videz imata danes takšen pomen, kot sta ga utegnila imeti le še v kakšni oddaljeni in pozabljeni preteklosti: takrat, ko so bili zadovoljni že s skromnim, statičnim življenjem iz rok v usta, a kljub temu življenjem, polnim občutij in njihovega subtilnega izražanja. Tako na primer primitivnemu, v pragozdovih živečemu Papuancu ni potrebno delati, da bi se preživel, saj mu palme, ki rastejo povsod, ponujajo vse, kar verjame, da potrebuje. Namesto, da bi se gnal za "materialnimi dobrinami", se lahko posveča polnjenju življenja s "kakovostjo", kot bi rekli danes in bi bilo verjetno narobe. Kartezijanska razdvojenost sodobnega človeka, ki nasilno razlikuje med množino in kakovostjo, med dušo in telesom, je morda ujela svoj rep. Človek je začel bežati iz realnega sveta, iz racionalnega in količinskega, umika se v svet imaginarnega, čutnega, v *mythos*. Tetovaža (ali njo posnemajoča moda) lahko zato komu deluje kot njegov drugi jaz, tisti, ki je ne le nekje na poti k napredku pozabljen, ampak je morda nekdanj celo prevladoval.

S tem, ko sodobni človek zavrača podobo, ki si jo odeva današnji svet, se včasih sam odriva na obrobje te družbe. Skaženo podobo svojega okolja lahko zavrne tudi tako, da spremeni svojo zunanost. Ne le, da s tem postane drugačen (čist), simbolično lahko zavrne tudi tisto, kar mu je dano – s tem, ko poseže v svojo telesno podobo: ko spremeni svojo telesno podobo, lahko pokaže, da je gospodar tudi nad to, tako poudarjano (prevladujočo) ravnijo dojemanja sveta.

Obladuje tisto, kar drugim vlada, zaradi česar je bližje uravnoveženju svojih različnosti. Zato je danes mejo med trendom in obrobjem težje določiti kot kdaj prej, razlika med njima je postala kvantitativna. In prav zato utegne biti subkultura obrobja, kamor spada tudi tetoviranje, danes še bolj živa kot kdaj prej. Poosebljenje z obrobjem je zato postalo celo sprejemljivejše kot identifikacija z *mainstreamom*.

Obračanje k čutnemu (stran od zgolj razumskega) in ponovna opredelitev družbenega položaja sodobnega človeka (stran od središča) spreminja tudi naše možnosti za izražanje in načine sporazumevanja. Komunikacija postane drugačna zaradi bolj osebnih nagibov za sporazumevanje in zaradi povečane potrebe po notranjem pogovoru in izražanju. Umetniško izražanje je eden od načinov za večjo pretanjenost sporočevalnih poti in pobud. Tetoviranje pa je med umetniškimi načini ustvarjanja včasih obravnavano kot izražanje, kjer se stopita objekt in subjekt, morda bi lahko rekli popolno izražanje, stapljanje telesnega in zunanjšega z notranjim, duhovnim.

LITERATURA

- DORFLES, Džilo (1986): *Moda, Bratstvo i jedinstvo*, Novi Sad, str. 191.
- IRMAS, Deborah (1992): *Drawn and Colored*, *Artforum*, 31/4 (december, 1992), str. 62-63.
- JUNG, Carl (1993): *Spomini, sanje, misli*, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- LARDEUR, Anne (1993): *Tattoo Style*, *Domma*, let. XIV/12 (december 1993), str. 138.
- McEVILLEY, Thomas (1983): *Art in the Dark*, *Artforum* št.10, summer 1983, str. 62-71.
- Outlaw Biker - Tattoo Revue**, New York, marec 1994.
- PFOUTS, Chris. *Carrying Old Masters, The Blubak's Tattooing Saga*. New York, *Tattoo World*, 1/1 (maj 1994), str. 27-33.
- RIAN, Jeff (1993): *What's All This Body Art?*, *Flash Art* 168, januar-februar 1993, str. 51 -53.
- RICHIE, Donald (1973): *Japanese Art of Tattooing*, *Natural History*, Dec., str. 50-9.
- RIEFENSTAHL, Leni (1976): *The People of Kau*, Wm. Collins Sons & Co., London.
- SANDERS CLINTON, R (1989): *Customizing The Body*, **The Art and Culture of Tattooing**, Temple University Press, Philadelphia.
- SCUTT, Gotch (1986): *Sex, Art and Symbol*, A. S. Barnes and Co., South Brunswick.
- TELBAN, Borut. *Telo kot slikarsko platno*, **Naši razgledi**, Ljubljana, 10. marec 1989.
- The Economist*, avgust 1994.
- TORGOVNICK, Marianna (1992): *Skin and Bolts*, *Artforum*, 31/4 (dec. 1992), str.64-65.
- TUCKER, Marcia (1981): *Tatto, The state of the Art*, *Artforum*, 19/9 (maj, 1981), str. 42-47.
- Vogue**, marec 1994.

VREMEC, Dimitrij (1992): **Tetoviranje – etnološko kulturni oris**, Nova Gorica, 56 str.
Tattoo Revue, let. 6, št. 25, (marec 1993), Don Ed Hardy: Now & Zen.
Tattoo Revue, 2/1 (marec 1993).

O mani in nekaterih z njo povezanih rečeh

Ukvarjanje s "primitivnimi družbami" sodi v železni repertoar socialne antropologije in jo s svojo izrazito heterološko nocio celo vzpostavlja kot samosvojo znanstveno disciplino. Socialna antropologija je bila v svoji temeljni orientaciji vedno odprta za prispevke bolj ali manj sorodnih znanosti, kot so: sociologija, psihologija, lingvistika itd., in jih na neki višji ravni celo sintetizira. To besedilo naj predstavlja utrinek dejanskosti te sinteze.

Osnovno hipotezo je moč formulirati s stališčem, da vse družbe, ne glede na predznak "primitivne" ali "moderne", s svojo vsebinsko izvedbo formalnega ustroja v končni fazi težijo k samoohranitvi, maksimiziranju družbene koherentnosti in konsolidaciji kulturnega reda. Fenomenologije teh prizadevanj so silno pestre in tako se nam vse te družbe na pojavnih ravni kažejo kot popolnoma ločene stvarnosti, kot diskontinuirane entitete, vendar pa podrobnejši vpogled v njihovo strukturo vsiljuje sprevid, da kaka primitivna družba morda le ni tako popolnoma drugačna od naše. V obeh, v primitivni in v moderni družbi, so na delu istorodni elementi in principi, le da so le-ti zastopani idiosinkratično. Profilaciji identitete primitivnih družb je najlažje slediti skozi tiste koncepte, ki se nam zdijo kar najbolj odročni. Na tem mestu je za ta namen izbran koncept mana.

Metodološka zastavitev temelji na komparativni analizi virov. Zaradi obilice gradiva se omejujem le na klasične socialno-antropološke avtorske opuse in najvplivnejše monografske študije.

¹ Če namreč sledimo Levi-Straussu in Leachu (Leach 1982, Levi-Strauss 1989) v definiciji strukture, ki predstavlja zgolj kognitivni model realnosti in se navezuje na mentalno osnovo, na ravni ustroja uma, imanentno vsemu človeškemu, potem razprava o sorodstvenem in teritorialnem principu dokončno postane zgolj sekundarnega pomena.

² Zaradi vesplošnega pojma naj na tem mestu "za označevanje sistemov verovanj in praks ... uporabimo pojem kozmologija" (Leach 1982:213, 228-229), kjer je religijski le eden izmed sistemov. Druge kozmološke sisteme predstavljajo mitološki, obredni ter magijski in čaroverski sistem. V istem pomenu so besedo kozmologija uporabljali že Durkheim (1976) in nato Eliade (Eliade 1991), Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1965), Douglas (Douglas 1966) in drugi.

³ Toda tudi ob skrajni previdnosti te razločitve se izpostavijo problemi. Boas in Radin v preučevanju religijskih sistemov severnoameriških Indijancev odkrijeta, sicer redko, a vendar, zastopstvo monoteizma (prim. Radin 1954: 24-25, Radin 1957: 371). Njuna odkritja so podprli tudi drugi, npr. Spencer in Gillen v Aboriginalnih družbah (prim. Eliade 1973) in Evans-Pritchard v obniskih Afriki (prim. James 1964: 443).

Koncept mana je predstavljen, kot so se skozi zgodovino discipline vrstili teoretski dosežki njegove pojasnitve, s tem da je na posameznih točkah razprava neizogibno vodila v paralelno analizo konceptov in problematik, ki so se izpostavili kot ključni v razumevanju pojma, prioritetnega v našem zanimanju. Analiza pojma mana se tako prepleta z razčlenitvijo konceptov dar, kula in potlač.

KOZMOLOŠKI SISTEMI

Razločne demarkacijske linije med primitivnim in modernim na ravni strukture in organizacije družbenih sistemov ni moč začrtati. O tem nam priča celoten socialno-antropološki opus vse od šole kulturnega relativizma v Ameriki in funkcionalistične paradigme v Evropi. Iz tega pa seveda ne izhaja, da razlik ni. Ena izmed redkih strukturnih razlik je ta, da se nekatere družbe sistemsko vzpostavijo na sorodstveni, druge pa na teritorialni osnovi; v obeh primerih pa imamo opravka s prepletanjem obeh. Transformacije in variacije te osnove so poljubne in res neštete. Na tem intervalu, ki je subjektiven, so razvrščene vse nam znane družbe, interval sam pa nam ne pove kaj dosti niti o vsebini, vrednosti, homogenosti in koherentnosti družbe, kaj šele o točki, na katero se vsaka izmed njih v jedru naslanja – torej o strukturi¹.

Kako pa je s tem na ravni kulture, na ravni simbolnih in idejnih sistemov? V nekem smislu ti sistemi predstavljajo rezidualno kategorijo sfere empiričnega, četrto dimenzijo predmeta antropologije, kot ga je zastavil Mauss – človeške totalitete, sestavljene iz biološkega, družbenega in psihičnega. Ta "četrta dimenzija duha naj bi združila pojme iz kategorije nezavednega in kategorije kolektivne misli" (Levi-Strauss 1982: 35). S tem se razprava o primitivnih družbah prevesi na področje tistega, čemur je socialna antropologija dala naziv primitivna religija in je v ta naziv vključila vse kreacije človeškega duha in domišljije².

Zgodovina sociologije in socialne antropologije je polna poskusov izoblikovanja splošne teorije religije (npr. Freud, Weber, Durkheim) in, konsekvntno, teorije primitivne religije (npr. Frazer, Radin, Evans-Pritchard). V glavnem se antropologi ob pomanjkanju natančnih kriterijev razločevanja med moderno in primitivno religijo zatekajo k deskriptivni definiciji področja slednje in ga pojmujejo kot pripadajočega vsem tistim religijskim verovanjem, praksam in institucijam, ki so izven sistema treh sodobnih monoteističnih religij razodetja: judaizma, krščanstva in islama (prim. Južnič 1984; Banton 1966: XXII; Evans-Pritchard 1965: 2; Radin 1954: 25).³

OSNOVNI PRISTOPI V ANALIZI KOZMOLOŠKIH SISTEMOV

Predmet in vsebine primitivne religije, ali bolje rečeno, vseh kozmoloških sistemov, strnjenih pod tem nazivom, so zelo raznovrstne in obširne. Spremljajoč antropološko tradicijo, se izpostavi, da se je še do poznih 60-ih let vsak socialni in kulturni antropolog (naj se omejimo na ta disciplinarna pristopa), ki je vsaj nekaj dal na svoje dobro ime, bolj ali manj posvečal razpravi o tej temi. Opus le-teh je v marsičem predstavljal ogrodje celotnega programa socialne in kulturne antropologije.

Najbolje bi bilo zato začeti s kratko predstavitvijo osnovnih pristopov, poudarkov in vokacij teh študij. Najbolj groba razdelitev antropoloških pristopov v študiju primitivne religije (pa tudi religije nasploh) bi bila razdelitev na evolucionistično in funkcionalistično paradigmo.

Evolucionizem je predstavljal religijo kot linearno gibanje od preprostega h kompleksnemu in skladno s tem razvil temeljno predpostavko, da je obrazec religijske misli z večjo gotovostjo proglašen za "genetično" starejšega, kolikor bolj se v različnih družbah univerzalno pojavlja. Paradigma "bolj enostavno – bolj univerzalno – zgodnejše po poreklu" je bila opuščena hkrati z opustitvijo hipoteze o jasni razločevalni meji med primitivnimi in modernimi religijami in z ugotovitvijo, da religijska organizacija primitivne misli kot struktura, ločena od tovrstnih struktur našega sveta, ne obstaja.⁴

Eliade loči dve temeljni antagonistični orientaciji v zgodovini preučevanja primitivne religije: "evolucionistično in romantično-dekadentno" (Eliade 1973: XIV). Prva je bolj pozitivistično usmerjena (Comte, Spencer, Tylor, Frazer), druga pa je usmerjena k "renesančni ideologiji o plemenitem divjaku in krščanski teologiji (Lang, Schmidt) ..." (Eliade 1973: XV). Ti dve orientaciji imata dve skupni točki: obsesijo o razvoju in začetkih religije in kot dejstvo prevzeto prepričanje o čisti in preprosti genezi (prim. *ibid.*).

Socialni antropologi funkcionalistične paradigme v primitivni religiji pa so izhajali iz povsem drugačnih izhodišč. Namesto diahronega pristopa s ključnima konceptoma izvora in razvoja religije, katerega rezultati so vedno bolj ali manj spekulativne narave, so se osredotočili na sinhrono preučevanje neke religijske ideje ali sistema, kot se je vzpostavil v danem času in prostoru. Tu so bile v ospredju predvsem razprave o funkciji, pomenu in vlogi religije v celotnem socialnem sistemu neke družbe.⁵

⁴ V tem smislu so nekateri religijski sistem poskušali razlagati z večstopenskim idealnotipskim modelom, v katerem primitivna religija predstavlja spodnjo, elementarno, moderna religija pa najvišjo, elaborirano stopnjo; ne razvoja v evolucijskem smislu, temveč le stopnjo tipologizacijske posplošitve. Ta večstopenski model sestavljajo: primitivna, arhaična, zgodovinska, zgodnjemoderna in moderna stopnja (prim. Belah 1972: 33).

⁵ Tako Evans-Pritchard že v osnovi izključuje relevantnost vsake diahrono analize in s tem tudi evolucijske paradigme in sosledno razvije pristop h klasifikaciji teorij o primitivni religiji na temelju ene izmed funkcij, ki jo ima v dani družbi. Glede na teoretska izhodišča, izhajajoča iz te funkcije, predlaga delitev na sociološki in psihološki pristop, slednjega pa dalje razdeli na intelektualistične in emocionalistične teorije (prim. Evans-Pritchard 1965: 4). Omenjenim trem modelom razurščanja teorij o religiji se seveda pridružuje še vrsta drugih. Za osnovne prim. Pavičević 1988; Spiro 1966; Voget 1975; *itd.*

⁶ Od tod t. i. krožna definicija svetega (prim. *ibid.*: 37). "Sveto je drago in ljubo ... je to, kar ljubijo vsi bogovi, kar je drago vsem bogovom ... je nekakšna pravičnost, ki se nanaša na skrb za bogove oz. je služba bogovom ... je neka spretnost oz. znanje tako o žrtvovanju kakor o zaobljubljanju ... oz. bolj specifično: znanost o prošnji, molitvi do bogov in dajanje bogovom... Nenavadno je ..., da za pojem svetega (*le sacre*) v skupni indoevropsčini ni izpričana nobena beseda: svojstveno religiozni slovar se zelo menja od enega indoevropskega jezika do drugega. Tako ima grščina tri izraze za sveto oz. svetost:

a. *hagios* (lat. *sanctus* in *sacer* – 1. posvečen, svet, čist; 2. častiljiv;

b. *hieros* (lat. *sacer*) – 1. svet, posvečen, božji, božanski; 2. vzvišen, izvrsten;

c. *hosios* (lat. *fas*) – 1. po božjem ali naravnem pravu zapovedan, določen, dovoljen; 2. po naravi (sam po sebi) svet, posvečen, pobožen, bogaboječ, varen vesten, naraven.

Po Chantrainu, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque ... beseda hosios opredeljuje situacijo človeka v razmerju do bogov, toda ne v smislu subjektivnega prepričanja ali vere ...*" (*Kalan* 1984: 17-18).

⁷ Na podlagi te distinkcije se je kasneje razvil še en kriterij klasifikacije

SVETO IN NEČISTO

Prvi sistematični poskus prikaza religioznih struktur sociologija in antropologija dolgujeta E. Durkheimu (*Durkheim* 1976).

Osrednje mesto Durkheimovega religijskega sistema zavzema pojem svetege kot antiteza profanega, navadnega, preprostega. To t. i. "binarno kodiranje", primerljivo z opozicijami "bog : človek", "nebo : zemlja", "dobro : slabo", "zgoraj : spodaj", "belo : črno", "desno : levo", itd. naj bi bilo imanentno vsaki religijski misli (prim. *ibid.* : 36-37; prim. tudi *Levi-Strauss* 1978, 1990; *Leach* 1982a; *Hertz* 1973: 3-31). Sledeč *Robertsonu* *Smithu* izpostavi predhodno in dvojno naravo svetega (prim. *Durkheim* 1976: 409-411). Pod predhodno naravo svetega gre razumeti dejstvo, da sveto ni tako od nekdaj, ni tako v vseh družbah in da tudi v posamezni družbi glede na kontekst menja svoj značaj.⁶

Durkheim je religijska dejanja označil za reprezentacijo izražanja narave svetega, religijske obrede pa za predpisana pravila občevanja s svetim. Religijo je definiral kot "poenoten sistem verovanj in praks, povezanih s svetimi, tj. izločenimi in prepovedanimi stvarmi; verovanj in praks, ki v moralno skupnost, imenovano cerkev, združujejo vse svoje pripadnike" (*Durkheim* 1976: 47).

Vsekakor pa velja na tem mestu omeniti morda le še *Freudovo* pojmovanje svetega, ki v osnovnih obrisih ustreza *Durkheimovi* (in seveda *Heglovi*) dvojnosti v enem: "... svetost ni prvotno nič drugega kot nadaljujoča se volja praočeta ... Gre za ambivalenco, ki sploh obvladuje odnos do očeta ... ne pomeni le posvečeno, temveč tudi nekaj, kar bi mogli prevesti z zloglasen in ostuden ..." (*Freud* 1981: 93). Najpomembnejša *Freudova* opazka o svetem je prav gotovo ta, da je "sveta prepoved ... močno čustveno poudarjena pa pravzaprav brez racionalne utemeljitve in ... jo štejem za samoumevno" (*ibid.*: 90). Sveto kot najvišji argument, kot brezprizivna avtoriteta, ne trpi ugovorov ali dvomov.

Tako kot se vse stvari delijo na svete in profane, tudi v svetem samem obstaja neki razcep. Na eni strani so tu zastopane od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvaležnosti, na drugi strani pa imamo radikalno drugačne, nečiste stvari, ki sprožijo prezir, strah, grozo, gnus. Obema pa je skupna prepoved neobrednega stika, tako med seboj kot s profanim. Med svetim in nečistim ni prekinitve kontinuitete, sta celo medsebojno zamenljiva. Npr. čisto lahko povzroči zlo, nečisto lahko povzroči dobro; spet drugič pomeni čisto nečisto, nečisto pa čisto.⁷

Obseg svetega in njegova fenomenologija je bila že predstavljena. Kateri pa so vidiki nečistosti, ki tvorijo meje definicije

sistema reda in pomenijo njegovo nevarnost? Najprej je tu vse nenavadno, nenaravno, kar je že v samem jedru sumljivo in vzbuja tesnobo. Sem sodijo tudi redki pojavi. Dalje je nečisto vsako mešanje in vsak stik med sestavinami ali praviloma striktno ločenimi elementi ali stvarmi, ko so same zase lahko sicer popolnoma neškodljive in "čiste". Sledi vse novo, vsak še neznan pojav ali stvar, tudi inovacija. Novosti so znamenja tujega, nekonservativnega. Nenazadnje je nečisto vsako odstopanje od pravil sistema narave in kulture, vsako posebno pomembno mesto in vloga posameznika v tem sistemu in, konsekvntno, je nečistost prenesena z odstopanja od pravil na posameznika, ki jih je kršil, in na nosilce teh pomembnih statusov (prim. Cazeneuve 1986: 55-73).

Skratka nečistost ruši definicijo. Prisotnost nečistosti se kaže v neobičajnih stvareh, pojavih ali stanjih, njena personifikacija pa je izražena v ljudeh s pomembnim statusom v družbeni hierarhiji in v vseh tistih, ki se ne vedejo skladno s pričakovanji, izhajajočimi iz vloge, ki jo imajo kot nosilci manj pomembnih statusov⁸.

Zgoraj podani klasifikaciji vsebine nečistega je potrebno dodati njeno formo. Nečistost ni le pomenske narave – ima strukturo mreže pomenov. Vsak prehod in vsaka meja te mreže, tako zunanja kakor vse notranje, ki pomene nečistosti ločijo med seboj, so takisto nečiste. Vsako mejno ali prehodno stanje ima značilnosti nenaravnega, nenavadnega, redkega, tujega in je mešanica vsaj dveh pomenov. Artikulacijska nanašajoča se točka te mreže pa je kulturni red sam. Nečistost s "civilizacijskim napredkom" ni izginila iz kulturnega vzorca, kot so mislili zgodnji antropologi Smithovega profila. Je le ožje označena, bolj segmentirana in racionalizirana, zato predpostavljeno obvladljiva in konsekvntno večkrat prakticirana. Red je preohlapno definiran. Po drugi strani pa je razvoj izoblikoval neko etnocentrično (pre)potentnost in zato predstavniki modernih družb "na slepo obravnavamo ... fenomene, kot da spadajo v patologijo, čeprav z njo nimajo nobene zveze ..." (Levi-Strauss 1982: 26-27). Posledice nedefiniranosti kulturnega reda so grozljive. "Napredek" je pripomogel le k premestitvi in zgotitvi nečistosti. In v čem se tu kaže napredek. Kaj je mišljeno s tem?

Tudi razpravljanje o naši kulturi lahko začnemo pri R. Smithu. "Medtem ko je Tylorja zanimalo predvsem, kaj nam lahko kvantitativni relikti povedo o preteklosti, so Robertsona Smitha zanimali predvsem elementi, skupni moderni in primitivni eksperienci. Tylor je ustanovil etnologijo, Robertson Smith je ustanovil socialno antropologijo." (Douglas 1966 : 14). Socialna antropologija tako razkrinka napredek.

Kateri elementi so skupni "njim" in "nam"?

religije na primitivno (z nediferenciranimi nocijama) in moderno (iz katere je princip nečistosti odstranjen v magijo ali odstranjen nasploh); prim. Evans-Pritchard 1965; prim. tudi Crawley 1953: 29-32.

⁸ *Definicija statusa in vloge, uporabljena v razpravi, je Lintonova. "Status ... predstavlja mesto v nekem vzorcu ... Statusov, ki jih zaseda ... je zbir pravic in dolžnosti. Vloga predstavlja dinamični aspekt statusa. Posameznikovo opravljanje pravic in dolžnosti, ki sestavljajo status, je izvajanje vloge." (Linton 1969: 346-347.) Za predstavo o pričakovanjih v zvezi z vlogo glej Godina 1991.*

Red je kulturno definiran, kakor tudi vsa odstopanja od tega reda. Oba imata strukturo mreže pomenov; pozitivnih in negativnih, ki so hierarhizirani. Vsaki kulturi ustreza neka družba kot (naj v ta namen poenostavimo) vzajemnost odnosov med statusi in njihovimi nosilci. Funkcija vsake kulture je reprodukcija odnosov strukture sistema.

Obstajajo samo identičnosti. Kje je potemtakem kriterij, po katerem lahko zagovarjamo najprej samo delitev primitivno vs. moderno, potem pa še razlike v npr. statusu nečistosti?

Gre za vprašanje kulturnega vzorca, konkretnije, definicije odstopanja od pravila. V primitivni družbi je, kot smo videli, deviantno, anomalno, benigno tisto, kar ne ustreza pričakovanjem v zvezi z vlogami nosilcev družbenih statusov a posteriori. To velja za vsak odklon, pozitiven ali negativen. V modernih družbah pa se za deviacijo smatra vsako vedenje, ki ni skladno z večinskim obrazcem a priori, ki je hkrati ne več nearbitrarna definicija reda, temveč tudi definicija normalnosti. Vsak odklon je definiran kot negativen.

Pridemo torej do opozicije "nearbitrarni red : odklon : večinski obrazec : patologija". Obstajajo samo razlike. Zakaj se te razlike berejo kot napredek? "V vsaki družbi je odnos med normalnimi in specialnimi vedenji komplementaren" (Levi-Strauss 1982: 24). V vsaki družbi posebej, ne v vseh družbah skupaj. Oba omenjena prototipa družbe imata svoje definicije normalnosti in specialnosti. Ob izmenjavi definicije bi se red sesul. Na tej točki se potegne meja socialne antropologije, heterologije, empatije.

MAGIJA

Naslednji kozmološki sistem, magijski, je našemu, če ne razumevanju, pa vsaj izkustvu, še bolj oddaljen. "Ko se ukvarjamo z religijo, je dovolj, da religijske termine primitivnih ljudstev prevedemo v naš jezik naše religije ... in jih že s tem postopkom zadovoljivo razložimo ... V primeru magije ... je razlika med našimi in predstavami primitivnih ljudi zelo velika ... in opazujemo jih le na ravni vedenja." (Evans-Pritchard 1983: 296). Za manjkajoče predstave o magiji imamo, konsekventno, pomanjkljiv vernakular. Tudi konteksti so si tako zelo različni, da niti kontekstualni prevod terminov ne razultira v pomenu, v katerem je le-ta uporabljan v primitivnih družbah. Edina rešitev je mnogokrat le deskripcija.

Razmejitve magije in religije je izjemno subtilne narave; dandanes je obveljal splošni konsenz, da je vsako jasno ločnico med njima nemogoče začrtati. V obeh so na delu istородni elementi, v obeh je struktura neempirična, njeni učinki nepreverljivi in obe se upirata vsaki racionalni razlagi.

Splošno vzeto se antropologi strinjajo z izenačevanjem magije s sistemom verovanj, praks in institucij, na podlagi katerih lahko posameznik ali skupina z določenim visoko specializiranim znanjem empirično nepreverljivo vpliva na potek naravnih dogodkov in stanj (prim. Leach 1964a; Južnič 1984; Malinowski 1955; Voget 1975).

Mistični sistem obvladovanja, pojasnjevanja in usmerjanja naravnih in socialnih dejstev je Evans-Pritchard razčlenil tripartitno. Medtem ko so mnogi njegovi predhodniki in še sodobniki magijo razdelili po etičnem kriteriju le na dobro in zlonamerno, belo in črno, je Evans-Pritchard temu ustaljenemu kriteriju dodal še moralnega (ki se je prej v veliki meri mešal z etičnim) in legalnega. Čaroverje⁹, preroštvo in magijo (witchcraft, oracles, magic) je označil kot "intelektualno koherenten sistem. Vsak razlaga in dokazuje druge. Smrt je posledica čarovnije. Maščevana je z magijo. Dosežek magije je dokaz prerokbe." (Evans-Pritchard 1976: 199-200.) Integralen del sistema zajemajo tudi mistična verovanja tipa "sorcery"¹⁰, ki so hrbtna stran čaroverskih konceptov. Njun odnos je permutacija odnosa dobra vs. zla magija ali odnosa pozitivni obredi (tipa mana) vs. negativni obredi (tipa tabu). Bolj ali manj je tu na delu spet dvojnost svetega. Medtem ko je magija vrednostno neopredeljena, naučena ali "podedovana", dobronamerna ali zlonamerna, zavestna tehnika vpliva na stvari in ljudi, čarovništvo (kot praksa) praviloma, pa ne nujno, dobrohotno, ne nujno zavestno in "podedovano", je "sorcery" nujno zlohotna, nujno zavestna priučena tehnika. Silno posplošeno je čaroverje legalna in splošna, "sorcery" pa nelegalna podmena magije (prim. Evans-Pritchard 1976: 227-228)¹¹.

Magijski sistemi imajo lastno logiko, lastne načine mišljenja in vedenja in so "popolnoma koeksistentni s človekovo odgovornostjo in z racionalnim dojemanjem narave" (Evans-Pritchard 1976: 30). Ne predstavljajo intelektualnih konceptov, so "odgovor na dano situacijo" (ibid.: 56). Ne pojasnjujejo zakaj, temveč kako se je zgodilo, kar se je pač zgodilo. Prepričanje o zmotni zvezi med vzrokom in posledico je bolj zmota antropologije kot pripadnikov primitivnih družb. Magija ne razlaga kavzalnosti, razloži koincidenco (prim. ibid.: 23), pojasni, ne zakaj se stvari dogajajo, ampak zakaj se dogajajo tukaj in ne tam, zdaj in ne prej ali kasneje.

SKLEP

Nenazadnje postane jasno, da so sistemi magije, religije (pa tudi znanosti) le različne metode in oblike vzpostavljanja reda. Vsak red je slab; a vsak red je boljši kot nered. Red kot struk-

⁹ "Whitchcraft" se običajno prevaja z izrazi čarovništvo, čaranje ipd., kar je prevod, ki iz pomena izloči pasivni akt verovanja v obstoj tovrstnih idej. V tem smislu se za najboljšo rešitev izpostavi prevod z izrazom čaroverje, kadar se le-ta (po zgledu Maussove definicije magije (prim. Mauss 1982: 61-248)) uporablja sistemsko, tj. kot sistem verovanj, praks, institucij in oseb.

¹⁰ "Sorcery" je negativna, zlohotna magijska tehnika, ki temelji izključno na verbalnem uroku, s ciljem prizadejati nekomu fizične bolečine. Zaradi težav in mozne zmede, ki bi jih vneslo slovenjenje izraza (običajno se sloveni kar z izrazom čaranje, čarovništvo (prim. Južnič 1984, 1987)), tu uporabljamo angleški izraz; zato "sorcery".

¹¹ Za tipologizacije čaroverskih sistemov prim. tudi Leach 1964: 684-686; Leach 1982: 237-238. S tem pa mistični sistemi pod skupnim imenovalcem magija še niso izčrpani. Magom, čarovnikom, uročevalcem se pridružujejo še drugi nosilci tovrstnih sistemskih institucij: medicine-mani, vrači, šamani itd. Za minimalni vpogled glej Levi-Strauss 1989; Malinowski 1951; Eliade: 1983; 1985; Radin 1957; Fortune 1963; Benedict 1968; Mead, Calas 1953; Južnič 1984.

¹² *Primat nad besedo je sporen. V antropologiji velja za izvirajočo iz Polinezije, čeprav Firth vztraja, da je bil "izraz mana, še preden je postal znan iz Polinezije, zabeležen na sosednjem področju Melanezije" (Firth 1967: 177).*

turna integracija kontinuitete, prediktibilnosti in vzajemne povezanosti relevantnih elementov je človeku in kulturi temeljna orientacija in osnova vsakega razumevanja, tolmačenja in prisvojitve sveta. Vsak izmed omenjenih sistemov po svojih najboljših močeh preprečuje dezintegracijo, anomijo in kaos. Racionalno, logično in normalno je tisto, kar je definirano in ima svoje mesto (ne pa tisto, kar je objektivno empirično preverljivo). Tudi empirična preverljivost je, kot magija in religija, kulturno specifična stvar konsenza, definicije in verovanja. Red povezuje kulturo v enotno celoto interakcij.

Ostalo so vaje v slogu.

MANA

Z mano so problemi. Če bi zadnji stavek Wittgensteinovega Logično-filozofskega traktata resno upoštevali, bi morala biti antropološka evidenca o tej temi silno skromna (česar pa ne moremo trditi). Kot je Wittgensteinova filozofija filozofija neizrekljivega, je mana koncept, ki se zapira vsaki interpretaciji in analizi.

Dictionary of the Social Sciences kot prvo slovarsko rabo pojma navaja A Vocabulary of Words in the Hawaiian Language iz leta 1836, kjer je razložen kot "moč, mogočnost, nadnaravna moč, božanska moč ..." (Firth 1964: 402).¹²

Prvi kritični pristop k analizi pojma mana je prispeval lingvist in misionar Codrington, ki je mano najprej 7. 7. 1877 v pismu Maxu Muellerju opisal kot "primer obstoja nejasne in ohlapne predstave plemenskih družb o neskončnem, očesu nezaznavnem, o tistem, čemur mi pravimo božansko" (Henson 1971: 18), nato pa se je leta 1891 v svojem delu *The Melanesians: Studies of their Anthropology and Folk-Lore* lotil sistematičnega opisa, ki še danes velja za osnovno referenco. "Mana je vsepafiški univerzalni izraz za nadnaravno moč ali vpliv. Označuje vse učinke, ki so nad močjo ljudi in izven običajnih naravnih procesov: prisotna je v atmosferi življenja, pripeta na ljudi in stvari in se kaže v rezultatih, ki so lahko posledica le njenega delovanja" (Codrington 1953: 395). Vsak rezultat in posledica, ki je nepojasnljiva, neobičajna, ki izstopa, je intervencija mane. Ta nadnaravna moč ali vpliv "ni fizičen ... kaže pa se kot fizična sila ali kaka druga moč ali izrednost ... v osnovi ni lastna nikomur in ničemur, lahko se prenese na vsak živ ali neživ element. Učinkuje tako skozi ljudi, njihove breztelesne duše, nadnaravna bitja in duhove, kot jo lahko prenaša voda, kamen ali kost ... Celotna melanezijska religija je v bistvu poskus pridobiti to mano zase ... Beseda mana označuje oboje: samostalnik in glagol, prehodne oblike glagola manag, manahi,

manangi pomenijo vsebovati mano, učinkovati z mano. Predmeti, v katerih biva mana, in duhovi, ki imajo mano v svoji naravi, so mana. Človek ima mano, a zanj ni mogoče reči, da je mana." (Ibid.). Moč mane deluje tako v dobri kot v zli smeri, v vseh smereh nasploh, in je nadvse prestižna posest. Brez nje bi pridelek bil slab, plovila bila počasna in puščica nenatančna in nenevarna. Ljudje si največji del mane zagotovijo s tesno povezavo z nadnaravnimi bitji. "Človekova moč, politična ali družbena, je njegova mana" (ibid.: 396). S tem se definira statusna, socialna, prostorska in predmetna diferenciacija v neki družbi. Največji del mane posedujejo duhovi narave, duše umrlih in druga nadnaravna nepersonificirana bitja, njihovi zakoni, kodificirani v običajih, in mesta ter predmeti, ki so z njimi v neposredni povezavi, in hkrati pomenijo vir preživetja (npr. lovišča, ogenj, na katerem se pripravlja hrana, rodovitna zemlja ipd.). Manjši del mane imajo dobri lovci in uspešni bojevniki; izredni, a vendar pogosti pojavi (npr. grom); dostopna, a vzvišena ali redko obiskana mesta. Najmanjši del mane, če sploh, pripada neuspešnežem, socialno deprivilegiranim osebam (ženske, otroci) in bolj ali manj neuporabnim ali vsakdanjim stvarjem.

Codringtonov opis nečesa tako nejasnega, polnega anomalij, vendar vseobsegajočega, je v antropologiji sprožil plaz navdušenja za sorodne ideje iz drugih etnografskih področij. Melanezijska mana je postala univerzalen naziv za vse sorodne koncepte nadnaravne moči: orenda (pri Irokezih), wakan (pri Indijancih Sioux), manitou (med Algonkini), pokunt (pri Šošonih), nanala (pri Kwakiutlih), sagana (pri Haidih), arungquiltha (pri avstralskih domorodcih) itd.

Omenjeni koncepti tipa mana naj bi bili univerzalen okvir in osnova vseh religijskih in magijskih sistemov v primitivnih družbah. Pristopi antropologov k tem konceptom so mnogoteri in najboljša metoda za pojasnitev skrivnosti je kratka obnovitev nekaterih najpomembnejših prispevkov oz. "katastrofalnih rezultatov", kot je v zanj značilnem slogu dejal Evans-Pritchard (Evans-Pritchard 1965: 33). Kljub vsemu se je antropologija pri pristopu k analizi mane pokazala v eni svojih najoriginalnejših konstitutivnih premis: v heterološki dimenziji. "K anomalijam je moč pristopiti iz več zornih kotov. Negativni zorni kot jih ignorira, zanemarija ali jih opazi in obsoja. Pozitivni pristop pa jih postavi v medsebojne odnose konfrontacije in jih poskuša organizirati v vzorec novega tipa." (Douglas 1966: 38.)

Marettu je mana predstavljala čudodelno okultno moč, skupno magiji in religiji, in ta občutek okultnosti je v svetem vseprisoten (prim. Firth 1965: 42; Evans-Pritchard 1965: 33; Henson 1971: 18). Prisotnost mane se odčituje v občutkih religijske zone in implicira prisotnost tabuja. Verovanja v mano

¹³ Tylorjeva sloni na konceptu animizma, ki ga definira kot "verovanje v nadnaravna bitja" (Tylor 1953: 47), kar je hkrati tudi njegova minimalna definicija religije (prim. *ibid.*: 48). To verovanje je človeku inherentno, zato univerzalno, kar izhaja iz univerzalnih fenomenov sanj, smrti in ekstaze (prim. *ibid.*: 52). O univerzalnosti animizma glej tudi: Barre 1964: 26-27; Evans-Pritchard 1965: 53-54. Nasproti tej teoriji je Marett predstavil svojo hipotezo o predanimistični fazi mišljenja, ki jo je poimenoval animatizem. V jedru teh verovanj je prepričanje o personifikaciji duše v vse naravne in človeške objekte (nekatero še prav posebno), ki jih napolni z nadnaravnimi močmi, in ne v posebne, individualizirane duhove, kot je trdil Tylor. To vseobsegajočo moč je imenoval "mana" in jo v kombinaciji z njenim negativnim aspektom – tabujem predstavil kot najbolj generalizirano in zato bazično za vsako religijsko verovanje (prim. Barre 1964: 27). Tylorjevo animistično teorijo religije pa Malinowski (prim. Malinowski 1963a: 256-257) označi za preozko in na podlagi kasnejše etnografske evidence, predusem Frazerjeve, prikaže, da animizem ni ne najpomembnejše, še manj pa edino in izvorno verovanje (prim. Malinowski 1955: 17). V večji meri se pri iskanju univerzalnih religijskih podmen nasloni na Marettov

je, nasproti verovanjem v Tylorjeve poseobljene moči (animizem), označil za animatizem; nomina nasproti numina (prim. Evans-Pritchard 1965: 21).¹³

Lowie je v Codringtonovem slogu označil mano kot "prenosni fluid" (Lowie 1948: 76), ki je na delu takrat, kadar se človek loti opravila, ki ga v "normalnih" pogojih ne bi zmožel, a vendar uspe. Lowie je za ekvivalenten prevod predlagal besedo čudež, za katerega ni čisto jasno, ali je to božji dar ali ne. Mana kot deviacija od pravila je vedno zaznamovana s tabujem kot ambivalentnim odnosom do te deviacije (prim. *ibid.*: 87).

Durkheim s tem, da je mano identificiral s totemskim principom kot prvo obliko pojma moči, ni omejil njene vseprisotnosti. Pri Indijancih Dakota "wakan odgovarja pojmu mane in moč ga je prevesti kot veliki duh" (Durkheim 1976: 192). Wakan ni izključno fizična energija, je načelo univerzalnega pojasnjevanja. "Celo življenje je wakan" (*ibid.*: 193). Življenje pa je potrebno razumeti kot nekaj, kar učinkuje in protiučinkuje, kot vse, kar se premika in je premično. Wakan je vzrok vseh gibanj v univerzumu, predstavlja moč, inherentno vsem bitjem in stvarem. Služi za pojasnjevanje vseh dogodkov, ki so dovolj pomembni, da se o njih razmišlja.

Običajno se meni, da je v polinezijskih jezikih mana sprva pomenila avtoriteto (prim. *ibid.*: 213). Na podlagi Codringtonove evidence Durkheim ugotavlja, da "položaj človeka, ki se mu pripisuje, da ima mano ... izvira edinole iz pomena, ki mu ga podeljuje mnenje. To torej pomeni, da sta moralna moč ... in moč, s katero so obdarjena sveta bitja, v osnovi istega porekla in sestavljena iz istih elementov." (*Ibid.*) Ta moč izhaja iz totemskega principa, s svojo vsebino – tabujem in s svojim čutnim obeležjem, formo – totemom. Totem ni le simbol mane in boga, je tudi simbol družbe. Moč mane potemtakem izvira iz družbe same, je družba sama in posameznik je ima le toliko, kolikor je njegov položaj v družbi izjemen.

Hkrati pa Durkheim ugotavlja, da je besedo mana moč primerjati s celo skupino drugih etimološko istovrstnih besed, ki pomenijo srce, zavest ipd. (prim. *ibid.*: 265). To pomeni, da med idejami brezosebne moči in pojma notranjega mentalnega življenja, duše, obstaja neki odnos sorodnosti. Tu se Durkheim kategorično loti razrešitve dileme "Tylor : Marett" in ugotavlja, da v bistvu tu ne gre za različna procesa, temveč za različno pomembna vidika istega. Ideja mane ne predpostavlja ideje duše, saj če bi bilo moč idejo mane individualizirati in fragmentirati v posamezne duše, mora najprej sama obstajati, tisto pa, kar obstaja samo po sebi, ni odvisno od oblike, ki jo prevzame moč v procesu individualizacije. V tem smislu Durkheim zatrjuje, da je, v logičnem smislu, duša drugostopenjska tvorba (prim. *ibid.*: 266- 267). Duša posameznika predstavlja individu-

alizirano mano, kolikor posameznikova duša predstavlja del kolektivne.

Mauss se je v svoji analizi mane naslanjal na Codringtonov splošni opis, Durkheimovo ugotovitev o njenem družbenem, ne naravnem poreklu in na dejstvo, da "mana predstavlja vrednost stvari in ljudi, magijsko, religijsko in celo družbeno" (Mauss 1982: 195). Mana hkrati predstavlja lastnost, substanco in dejavnost. Predstavlja tisto, kar v sebi nosi stvar, ki je mana; ta stvar ni sama po sebi mana. Je prenosna in podlega specializacijam. Nadnaravna bitja so nadnaravna zato, ker imajo mano. Kraji so sveti, ker v njih prebiva mana. "Pojem mane je širši od pojma svetega ... ga vključuje ... pojem svetega se izrisuje na podlagi pojma mana. Mana in sveto označujeta isti red stvari, v katerem je mana tip /le genre/, sveto pa vrsta /l'espece/." (ibid.: 208-209.) Pojem mane ni preslikava svetega niti pozitivni aspekt tabuja. Vse, kar je tabu, je mana, ni pa vse, kar je mana, tudi tabu (prim. ibid.). Tudi tabu je enako kot sveto, torej vrsta tipa mana.

Mana deluje kot relativno avtonomen sistem, s svojim intelektualizmom oddaljen od mehanizma družbenega življenja in je, kot pojem svetega, "svojevrstna kategorija kolektivne misli" (ibid.: 212), izraz kolektivnih sil, ki utemeljujejo vrednostne sodbe, razvrščajo stvari in ljudi. "Vse nadnaravne moči so del socialnega sistema" (Douglas 1966: 113).

Bolj kot religijsko mana označuje vse magijsko oz. magijski korpus idej o nadnaravnem: "... svet magije stoji nad tem svetom, se pa od njega ne ločuje ... kot da je utemeljen v neki četrti dimenziji prostora, čigar skrivnostni obstoj izraža pojem mana" (Mauss 1982: 207). Vsa magija izvira iz mane. "Mana je magijski potencial nadnaravnega ... in ni dovolj, če ugotovimo, da se mana kot lastnost veže na posamezne stvari zaradi njihovega ustreznega položaja v družbi ..., predstavlja tudi idejo o teh vrednostih, o teh razlikah v potencialu" (ibid.: 211).

DAR

Poglavitni del Maussove teorije o mani je prispevala njegova analiza primitivnih prestacij¹⁴, dara in potlača¹⁵ s svojimi temeljnimi aksiomatskimi obeležji: nujnost vračila sprejetega daru, obvezno dajanje in obvezno sprejemanje darov. Značaj teh prestacij je le navidezno svoboden in nepogojen, v bistvu pa je "prisilen in vodi ga interes" (Mauss 1982a: 10). Nanje Mauss gleda kot na totalne družbene fenomene: vključujejo religijske, ekonomske, pravne in moralne institucije.¹⁶

Dar da dar. Kakšno pravilo, vezano na vse omenjene institucije, pogojuje nujnost sprejemanja, vračanja in kroženja

predanimistični (oz. animatistični) koncept. "Mana je vse tisto, kar je divjaku relevantno, povzroča vse zares pomembne dogodke v domeni svetega. Potemtakem je mana ... bistvo predanimistične religije." (Ibid.: 20.)

¹⁴ "Prestacija je ... termin, ki pokriva vse oblike transakcije pravic do dobrin ali uslug ali vsako uslugo ene osebe (ali skupine), storjeno drugi osebi (ali skupini)" (Stirling 1964: 531). "Osnovna oblika prestacije je darovanje hrane" (Mauss 1982a: 17).

¹⁵ Od prestacije tipa dar se potlač loči v tem, da se slednji praviloma nanaša na skupinske transakcije visoko kompetitivnega značaja z všteto obrestno mero (prim. Mauss 1982a: 23), Čeprav je ta Maussova distinkcija zelo sporna. Definicij in razlag potlača je mnogo (spet govorimo o institucijah tipa potlač). Ena izmed njih, tista, ki jo je prevzel tudi npr. Malinowski, je ta, da je potlač substantivna aktivnost lova na glave in bojevanja ter predstavlja premestitev sovražnosti (displacement of hostility) v bolj elaboriran kod (prim. Leach 1963: 133; Firth 1963: 224; prim. tudi Fortune 1963: 234. Mauss je potlač definiral kot institucijo "totalne prestacije tekmovalnega tipa" (Mauss 1982a: 19); prim. tudi Barnett 1964: 522-524-

¹⁶ O pomembnosti Maussovega vztrajanja na raziskovanju totalitete za socialno antropologijo glej Levi-Strauss 1982: 23-35, za kritiko tega pristopa, konkretno k analizi dara pa Frankenberg 1970: 554.

¹⁷ V maorskem vernakularju "hau označuje ... dušo, v nekaterih primerih dušo in moč, neživih stvari ..., medtem ko se mana nanaša na ljudi in duhove. Za označevanje stvari se mana uporablja mnogo redkeje kot v melanezijskem jeziku." (Mauss 1982a: 27).

¹⁸ V tekstu Mauss na tem mestu uporabi nativen izraz taonga, ki pomeni "dati lastnino, podarjati ... darovi izročeni s ciljem pridobitve tujih lastnin ... največkrat označuje darovanje osebne lastnine" (Mauss: 26, 28). Vedno, ko se v tekstu pojavi ta beseda, je prevedena z besedo dar.

darov? Odgovor na to Mauss poda v analizi gradiva o maorskem konceptu duha darovane stvari, hau¹⁷. Kar je mana v teoriji magije, oziroma v simbolni misli nasploh, to je hau v teoriji dara. "Darovi¹⁸ so ... povezani s posameznikom, klanom, zemljo: predstavljajo prenosnike njihove mane, njihove magijske, religijske in duhovne moči (Mauss 1982a: 26). Vsak dar nosi v sebi hau. Če prva oseba drugi osebi izroči kak dar, ki ga druga oseba potem izroči kaki tretji, slednja drugi osebi povrne nak drug dar, ker jo k temu prisili hau dara (druge osebe). Ta povratni dar mora druga oseba izročiti nazaj prvi, ker ji mora povrniti tisto, kar je v tem povratnem daru (od tretje osebe) proizvod hau dara prve osebe drugi (prim. ibid.: 28). Lastnik darovane stvari ima moč nad prejemnikom, čeprav je dar že izročen. Darovana stvar ni mrtva, "v daru živi hau njegovih gozdov, njegove zemlje ..." (ibid.: 29). Sprejeti dar pomeni "sprejeti od nekoga del njegovega duhovnega bistva, njegove duše: dar bi bilo nevarno in usodno zadržati, ne le zato, ker je to prepovedano ... nemoralno ..., ampak ker z njim darovalec dobi magijsko in religijsko moč nad prejemnikom" (ibid.: 31). Darovi niso le zelene stvari, so tudi stvari, ki se jih je bolje čimprej znebiti. To postane še očitneje v prestacijah tipa potlač, obredne redistribucije dobrin. Posedovati je prestižno. Razdeljevati svoje imetje je še bolj prestižno. Vračati darove v vedno večji meri pa nosi največ družbenega prestiža in determinira najvišji status.

Hau, kot proizvod načina mišljenja, ni iluzija. "Hau ni osnovni razlog menjave: je zavedna oblika ... pojma, ki označuje njeno nezavedno nujnost, katere razlogi so drugje" (Levi-Strauss 1982: 44). Obveza vračanja in sprejemanja darov je nezavednega značaja.

Malinowski je imel o predstavah tipa mana popolnoma izvirna prepričanja. "Vse teorije, ki imajo mano in podobne koncepte za osnovo magije, so popolnoma zgrešene" (Malinowski 1955: 76). Codringtonov opis (Codrington 1953: 395-398) vseobsegajoče, vseprisotne moči je označil kot popolnoma nesprotujočo magijskim učinkom, ki temeljijo na formuli in obredju. Zmožnost mane, da se prenese na vsak element in da učinkuje v vseh smereh, na vse načine, ima z magijsko učinkovitostjo malo skupnega, saj "magija deluje le na tradicionalno specificiran način. Nikoli se ne kaže kot fizična sila, njeni vplivi na moči in ljudi so striktno omejeni in definirani ..." (Malinowski 1955: 77.) Osnovna poteza vseh magijskih verovanj je ostro začrtana "distinkcija med tradicionalnimi silami magije na eni ter drugimi silami in močmi, s katerimi je obdarjen človek in narava, na drugi strani" (ibid.: 77-78). Koncepti tipa mana poleg magijskih vključujejo še druge vrste sil in moči in predstavljajo "zgodnjo generalizacijo nedodelanega metafizičnega koncepta ..." (ibid.:

78). Moč jih je najti razprostranjene po vseh etnografskih področjih, ker označujejo "temeljno stališče divjaka do realnosti" (Malinowski 1979: 458).

Vsi antropologi, ki so magijo obravnavali v zaobsegajočem jo kontekstu mane, "so svoje zmotne teorije zasnovali na osnovi kontradiktornega in nepopolnega etnografskega empiričnega materiala" (Malinowski 1955: 78). Magije ni porodil abstraktni koncept univerzalne moči, temveč je nastala neodvisno iz številnih dejanskih situacij emocionalnega stresa.

KULA

Naj logiko Maussove analize maorske hau apliciramo na analizo kule; ceremonialne, visoko kompetitivne izmenjave dobrin med prebivalci Trobriandskega arhipelaga, institucije, ki prežema in integrira vse socialne aspekte življenja domorodcev tega otočja v novit funkcionalni sistem (prim. Malinowski 1979). Kulo je Mauss označil kot poseben tip potlača.¹⁹ Od institucije obveznega darovanja se potlač (posplošeno in navidezno) razlikuje z vstopom kompetitivnega elementa – dar v potlaču je vedno potrebno vrniti v vsaj enaki ali večji meri.

Kula predstavlja obredno medplemensko izmenjavo darov v obliki zapestnic in ogrlic iz školjk, ki predstavljajo "zgoščeno bogastvo" (Malinowski 1979: 455) in nimajo neposredne uporabne vrednosti izven kule. Okrog kule je artikulirano celotno življenje domorodcev in sodelovanje ter uspeh v kuli je znamenje socialnega ugleda, lepote in magije. "Vsako premikanje predmetov kule, vsaka podrobnost menjave je določena z vrsto tradicionalnih pravil in konvencij in določene termine te menjave spremljajo kompleksni magijski obredi in javne ceremonije" (ibid.: 72). Vsi sprejeti darovi se morajo po izteku določenega časa nujno podariti v obratni smeri, kot so prišli. Partnerji v kuli vstopajo v vseživljenjski odnos dolžnosti in obvez. Mehanizem menjave temelji na posebni obliki dajanja kredita, ki predpostavlja visoko stopnjo medsebojnega zaupanja. Instrumentalnih sankcij za grši ali "manjvreden" objekt dara ni; nevelikodušnost rezultira le padec družbenega ugleda. Zato si vsak najprej prizadeva dobiti in nato izročiti kar najvrednejši predmet. Posebno prestižno je posedovati kakšen imenitnejši primerek ogrlice ali zapestnice in imeti kar največ pomembnih in močnih partnerjev menjave. "Vsak 'po naravi' ve, kakšno število partnerjev dovoljuje njegov rang. Dober zgled mu lahko ponudijo neposredni predniki." (ibid: 81).

Čeprav se nam kula kaže kot izjemno kompleksno in urejeno socialno dejstvo, pa "niti najinteligentnejši domorodec nima jasne predstave o njej ... ali o njeni funkciji" (ibid: 74).

¹⁹ Malinowski je bil prepričan, da je kula enografski fenomen novega tipa (prim. Malinowski 1979: 455, 456) med ceremonialno in ekonomsko menjavo. Mauss vidi potlač tipa kula kot simboliziranje ambivalentnega prijateljsko-sovražnega odnosa ..., kar implicira, da Trobrijanci v izvajanju obredja kule na simbolni način povedo stvari (Leach 1963: 133). Potlač in kula sta elaborirani, visoki kompetitivni obliki menjave (prim. tudi Fortune 1963: 234). Spor potlač: kula je, kot je razvidno, spor o definiciji dara. "Mauss vidi darovanje kot simbolno vedenje, način izjavljanja; Malinowski ga vidi ekskluzivno v operacionalnih terminih kot način dajanja zelenih rezultatov" (Leach 1963: 133; prim. tudi Firth 1970: 8-17).

²⁰ *Bakrene plošče, pri potlaču nadse zaželeni in cenjeni objekti, čeprav je "njihova dejanska vrednost majhna" (Boas 1953: 334), imajo prav tako "svoje ime ... so predmet individualiziranih, posebnih verovanj ... so žive" (Mauss 1982a: 132-134). Na prvo stran bakrene plošče je ponavadi vgravirana glava živali zaščitnice lastnika (prim. Boas 1953: 334).*

Kula nima nobenega pragmatičnega cilja. Domorodec na vprašanje o njenem pomenu odgovarja povzemajoč mitologijo in običaje prednikov, torej deskriptivno, nikakor eksplanatorično. "Za domorodce je vršenje kule skrivnost." (Fortune 1963: 231). Vedo samo, da nesodelovanje v kuli in spremljajočih obredih pomeni nesodelovanje v skoraj vseh aspektih socialnega življenja. "Malinowski sam pove, da ni uspel odkriti mitskih razlogov ali kakšnega drugega smisla tega kroženja ... če bi razlog tega kroženja bil v usmerjanju teh predmetov, ki težijo k povratku na začetno mesto ..., bi ta pojav bil na zanimiv način istoveten s ... hauom maorskih domorodcev" (Mauss 1982a: 61).

Toda ne glede na mitološke razlage in utemeljitve ter motive Malinowski odgovor o zaželenosti neuporabnih, ceremonialnih ogrlic in zapestnic iz popolnoma običajnih školjk, ki jih je na Trobriandskem otočju na pretek, poda v primerjavi le-teh s kronskim nakitom, ki da je "grd, nekoristen ... celo kičast" (Malinowski 1979: 79). Malinowski dalje pravi: "Čuvaj mi je povedal mnogo zgodb o nakitu; kako ga je nosil ta ali oni kralj ali kraljica ob tej ali oni priložnosti, kako so bili nekateri primerki ob velikem in upravičenem gnevu ... odneseni ..." (Ibid.). Predmeti kule so cenjeni zaradi svoje preteklosti, "zgodovinskega sentimenta" (ibid.: 80). "Vsak zares vreden predmet kule ima svoje posebno ime. Kratko zgodovino in predavanje o vsakem izmed njih je moč najti v domorodski tradiciji." (Ibid.)

Ali kot na podlagi Seligmannove evidence ugotavlja Mauss: vsak predmet kule, ali vsaj najdragocenejši izmed njih, tisti, "ki so najbolj zaželeni, imajo svoje ime, osebnost, zgodovino ... posamezniki jim celo dajejo svoja lastna imena" (Mauss 1982: 63).²⁰

Izpostavita se podobnosti, ki ju lahko imamo za osnovni. Prvič, individualizacija in personifikacija daru, njegov vpliv na trenutnega lastnika: ali nosi s seboj in sam po sebi prestiž ali pa magijsko moč prvega lastnika; v obeh primerih se je stvari potrebno znebiti. Drugič, značaj menjave je v obeh primerih nujen, nezavedno prisilen. Če je krog kule zaključen, kar Malinowski trdi, potem se vsak predmet prej ali slej vrne. S tem da je velikodušnost v darovanju dejanje, ki je družbeno privilegirano, in če to pravilo velja v vsaki skupnosti, vključeni v kulo, kakor zatrjujejo Malinowski, Fortune in Seligmann, potem se povratni dar vrne v večji vrednosti. Skratka, predmeti kulskega kroženja na Trobriandih vzdržijo test logičnega kroga hau pri Maorih. Na istem etnografskem področju – Polineziji, ki pa ni vključeno v prstan kule, je Firth zabeležil: "moja lastna evidenca s Tikopije ... popolnoma ustreza Maussovim poudarkom pomena obligacij ..." (Firth 1970: 8).

Opozorilo Malinowskega o pomanjkljivi empirični antropološki evidenci o konceptih tipa mana je resno vzel le njegov učenec Firth, ki se je strinjal, da je zmoti vseh poskusov

razlage teh konceptov botroval generaliziran Codringtonov opis in raztezanje ter tehniciziranje te generalizacije na druga etnografska področja.²¹

Firth je vse dotedanje antropološke poskuse konstituiranja splošne teorije o mani označil za prikrojene namenom etnografske analize (prim. Firth 1967: 178) in jih metodološko sistematiziral kot: poskuse natančnega prevoda besede²²; poskuse razčlenitve vsebine relacije med mana koncepti in drugimi mislenimi vzorci v istem družbenem okolju, in sicer na podlagi njihovih lastnih lingvističnih podatkov o mani; ter kot poskuse preučevanja dejanskih kontekstualnih uporab besede (prim. Firth 1967: 174). Ta slednji je tudi Firthov pristop v Tikopiji.

Najprej Firth ugotovi, da za isto idejo na Tikopiji obstajata dva izraza, ki jima je moč najti ekvivalent glede na kontekst; za izraz mana: grom, oče, zanj, zanjo, za tisto, učinkovitost; in za izraz manu: žival – še posebej ptica, učinkovitost, ime nebeškega duhovnega bitja, identificiranega z zvezdo (prim. *ibid.*: 179). Na podlagi zbranih podatkov na terenu Firth ugotavlja, da se oba izraza nanašata vedno le na konkretne situacije, na materialne rezultate, na nadnormalno učinkovitost in uspešnost, da izraza “pokrivata kategorijo družbeno odobravajočih fenomenov” (*ibid.*: 185). Praviloma sta mana in manu povezana z družbeno vplivnimi in pomembnimi osebami, nista pa jim inherentna. “Vse povpraševanje o Ding an Sich se je izkazalo za jalovo” (Firth 1967: 185), in tako Firth zaključi, da so “vse konotacije mane kot izveztega principa ... vse metafizične abstrakcije ... le plod antropološkega dela. Tikopijec je zadovoljen s konkretno deskripcijo rezultatov in aktivnosti in na naravo teh aktivnosti ne gleda kot na intelektualni problem.” (*Ibid.*) Niti duhovi in nadnaravna bitja mane nimajo po sebi (čeprav je to stališče Firth kasneje revidiral (prim. *ibid.*: 194)) lahko jo le kot mediji prenašajo na ljudi.

Končno Firth ugotovi, da je mana le skupni imenovalac, predpisan kategorijam, ki jih naša civilizacija običajno razločuje kot popolnoma nepovezane; kategorijam, ki predstavljajo: materialne dogodke (lov, smrt, ozdravitev), osebne attribute poglavarjev, materializirano voljo in hotenje nadnaravnih bitij in vrednostne sodbe s pozitivno konotacijo (prim. *ibid.*: 192-193).

Osnovni Firthov prispevek k teoriji mane je njegova izpostavitve nezmožnosti prevoda besede, saj mora pokrivanje predmetnosti izhajati iz konteksta uporabe besede; to pa pomeni ne le, da je besedo potemtakem potrebno locirati v druge, vsaj primerljive kontekste, temveč mora njena uporaba izzvati tudi vsaj primerljivo predstavo. Te razprostranjene predstave pa po Firthovih ugotovitvah niso identične in na ravni pomena je torej nezmožno konstituirati takšno teorijo o konceptu mane, v kateri se rezidualne kategorije ne bi imele za njen nepomemben ostanek.

²¹ “Vse oceanske skupnosti nimajo skupnega koncepta mane” (Firth 1967: 174, 175).

²² Poleg že omenjenih ekvivalentnih poskusov prevodov, ki so po Firthovem mnenju nemogoči, navaja še prevode z besedami: sreča, resnica, električna napetost, čudodelna moč (prim. Firth 1967: 175-176).

²³ *Druga dva tipa sta: verovanje v bogove in verovanje v duhove (animizem), ki ga je Sapir označil kot "kri- tično nezadosten temelj Taylorjeve usesplošne teorije religije" (Sapir 1958: 349, 352).*

Pomembno pa je tudi pripomniti, da Firthova kritika prej- šnjih pristopov, ki so vztrajali na splošni teoriji, izhajajoči iz specifičnega etnografsko omejenega materiala, ne more temeljiti na prav takem materialu. Splošna kritika na temelju lokalnih podatkov je prav tako nemogoča, kot je na istih osnovah nemogoča splošna teorija o le-teh.

BOASOVSKA ŠOLA

Prispevek Boasovske šole v ameriški antropologiji je variacije na temo mana dodatno zapletel. Sapir je verovanja v kozmične moči (mano) označil kot pglavilni tip religijskih verovanj²³ (prim. Sapir 1958: 349), ki racionalizira ozadje religijskega vedenja. Verovanje v mano, kot v "razpršene, neindividualizirane moči" (ibid.: 353), je verovanje v misteriozno moč, s katero je prežet ves svet. Lahko je koncentrirana v določenih predmetih ali pa se nahaja v posesti duhov, živali ali božanstev. "Če hoče človek izpolniti svoje želje, si mora pridobiti nekaj te moči" (ibid.). Ta nematerializirana moč se po navadi pojavlja v čudnih oblikah in je "zaznana po prisotnosti radiacije, ki izvira iz zemlje ..., na kateri so pred prihodom človeka ... bila naseljena sveta bitja" (ibid.). Ta radiacija je tudi vir zdravilne moči. Do vdora te moči v človeka običajno pride med spanjem, bolezenskimi stanji, med osamitvijo in kontemplacijo ter jo praviloma posredujejo predniki.

Linton je na polinezijskem primeru potrdil Durkheimovo označbo mane kot totemskega principa. Vsak klan je individu- aliziran z lastno, lokalno, različico mane in s tem z različnim odnosom do klanskim tabujev. Zato se tisti, ki klanu ne pripa- dajo in torej "njihovega vedenja ne usmerja lokalna mana, lahko brez nevarnosti zase in druge dotikajo kraljevskih oseb in njihovih predmetov" (Linton 1961: 186).

V Polineziji je vsaka naslednja generacija boljša v mani, kar se kaže tudi v tem, da poglavar takoj po rojstvu svojega naslednika izgubi vodilni status in "vlada kot regent, dokler njegov sin ali hči nista dovolj stara za prevzem funkcije" (ibid.). Mana je torej dedna in zato imajo določene predpisane zakonske zveze, sklenjene znotraj socialno prestižne skupine, dvojno dozo mane. "Nemogoče je razumeti polinezijsko poli- tično organizacijo brez razmisleka o dveh osnovnih konceptih socialne stratifikacije: mani in tabuju" (ibid.: 189).

Linton svoj prevod oz. bolj razlago mane poda v terminih "moč izpolnitve, izvršitve ..." (ibid.). Tako je vsaka stvar ali oseba, ki je sposobna več, kot je običajno, na ta način poka- zala, da ima mano.

Tudi Linton ugotavlja, da je mani podoben koncept moč najti na mnogih etnografskih področjih, a ne tako temeljito sis-

tematiziranega, kot je v Polineziji. Tu je mana razvita v logično-filozofski koncept, ki vse manifestacije superiornega zvede na isti skupni imenovalec (prim. *ibid.*). Mana je popolnoma brez duše in je brezčutna. Je od nekdanj in vedno je na razpolago. Lahko jo primerjamo z radijskimi valovi. Stvari in ljudje, ki jo manifestirajo, pa so primerljivi z radijskimi sprejemniki. "Božanstva in duhovi, kot tudi človeška bitja, imajo posebne sposobnosti, ker so zmožni sprejemati in koncentrirati mano ... Mana je zelo kužna in vsak stik s posameznikom ali objektom z večjo mano predstavlja nevarnost za druge z manjšo mano." (*Ibid.*: 189-190.)

Linton izpostavi še eno razliko, ki onemogoča generalizacijo pojavov tipa mana. V Polineziji in Severni Ameriki sta ta dva koncepta nezdržljivo samosvoja že v osnovi, saj ju ločuje "razlika v drži /attitude/" (*ibid.*) do tistega, čemur mi rečemo nadnaravno. Ameriški Indijanci prisotnost te vrste moči spoznajo po subjektivni zaznavi, ki je posledica t. i. religijske zone. Polinezijci takih subjektivnih zaznav za mano nimajo. Njena prisotnost je nezaznavna, dokler niso vidni učinki, "kot ne moremo vedeti, ali je skozi žico napeljan električni tok, dokler tega ne preverimo" (*ibid.*: 190). Iz tega razloga so stvari in mesta z mano nevarni in jih je potrebno označiti. Zato je povsod v Polineziji moč najti tabujske znake, ki kažejo, da je to mesto sveto.

Iz podobnega koncepta moči, kot je polinezijska mana in različice tega tipa na drugih področjih, izvira južnoazijska institucija lova na glave (prim. *ibid.*: 216). "Vsak posameznik in skupnost poseduje določeno količino duhovne moči, ki jo je moč pridobiti z uspešnim vojskovanjem, s shranjanjem glav ali skalpov ubitih ..." (*ibid.*).

Tudi brez upoštevanja Firthove zabeležke iz polinezijske Tikopije, da mana, ko jo bogovi odpošljejo človeku, "nastani vrh človekove glave" (Firth 1967: 191), je asociacija več kot očitna. Spet smo pri potlaču²⁴ in veljajo bi si natančneje ogledati še to institucijo, ki je pri antropologih vzbujala toliko začudenja ali celo zgražanja in teoretskih bojev.

POTLAČ

V literaturo je termin potlač na primeru indijanskega plemena Kwakiutl²⁵ iz severozahodne Amerike uvedel Boas in ga označil za "distribucijo posesti ... s poglobitimi principom obrestne naložbe" (Boas 1953: 330).²⁶ Predmeti distribucije, pa tudi uničevanja so v glavnem odeje in bakreni krožniki, ki simbolizirajo bogastvo. Več kot je predmetov, ki jih je posameznik sposoben razdeliti ali uničiti na potlaču, in več kot je potlačev, ki jih priredi, višji socialni status in ugled uživa.

²⁴ Kot rečeno, se ena izmed teorij o njegovem izvoru naslanja na institucijo lova na glave.

²⁵ Za še en opis potlača pri istem plemenu glej: Benedict 1968: 133-152.

²⁶ Južnič (1987: 274) je termin "distribution of property" v kontekstu ekonomskega egalitarnega karakterja primitivnih družb prevajal kot distribucijo dobrin. V kontekstu, kot je zastavljen tukaj, pa je potrebno opozoriti bolj na lastništvo teh dobrin. Zato distribucija (neko-garšnje) posesti, a vendar redistribucija dobrin.

²⁷ *Boas je gradnjo totemskih polov in večjih zgradb razumel le kot eno izmed priložnosti za uprizoritev potlača (prim. Boas 1953: 339, prim. tudi Barnow 1982: 77). Za opis enega tovrstnih potlačev glej: Garfield 1955: 221-225.*

Edini način, da se stvari, pridobljene v gosteh, povrnejo, je uprizoriti še en potlač, ki mora po vrednosti razdeljene posesti vsaj recipročno ustrezati prejšnjemu. Če ni tako, gostiteljev status in ugled močno padeta.

“Kot pri kuli tudi pri Kwakiutlih bolj ali manj vsak posameznik sodeluje pri medplemenskimi potlačih in vsak od njih ima za goste ali gostitelje omejeno število posameznikov istega socialnega ranga. In kot pri prestacijah tipa dar je dobljene predmete nujno sprejeti, oddati in vrniti. Običajno, ni pa nujno, se potlač priredi ob pomembnih dogodkih v človekovem življenju; rojstvu, iniciaciji, sklenitvi zakonske zveze: zaznamuje aktivnosti ob menjavi statusa ...” (Barnow 1982: 77).

Najpogosteje so rivali v potlaču poglavarji dveh ali več klanov. Nezmožnost enega prispevati enak delež, kot so ga drugi, ima za posledico razvrednoten ugled celotnega klana. “Rivali se bojujejo le s posestjo” (Boas 1953: 333; prim. tudi Benedict 1968: 136). Najboljši udeleženec potlača je tisti, ki mu uspe razdeliti ali uničiti toliko darov, da mu jih ne morejo vrniti.

Linton je poreklo potlača iskal v “ceremoniji, prirejene za pridobitev delovne sile, ob priložnostih ... gradnje velikih hiš in totemskih polov.²⁷ Kasneje naj bi se razvil v obliko tekmovanja in sredstva doseganja statusa skupin v tribalni in posameznikov v klanski hierarhiji. Potlač je odpravil medvaško rivalstvo in služil za nadomestek vojne.” (Linton 1961: 631.)

Družbeni prestiž osebe ali skupine ni dan in trajen. “Edini način za doseg moči in prestiža je uprizoriti potlač” (ibid.: 628). Linton je, skladno z Boasovo in lastno evidenco, potlač definiriral kot “kompatitivno gostijo /feast/ elaboriranega značaja, v kateri se bogastvo ceremonialno razstavlja, razdeljuje in često uničuje s simbolnim pomenom pozornosti vzbujajočega trošenja” (ibid.). Predmeti potlača so izven svojega kroga obredne distribucije skoraj ničvredni. Lahko pa opravijo pomembno vlogo kot dota ali možitveno darilo sorodnikov.

Mauss (njegova definicija potlača je bila že predstavljena) je na podlagi evidence Indijancev Činuk potlač prevedel kot “hraniti /to feed/, trošiti ...” (Mauss 1982a: 17), iz jezika Indijancev Haida pa kot “ubiti bogastvo” (ibid.: 18). Potlač je obredno-razsipniški po načelu vračanja v večji meri s ciljem “vzpostaviti hierarhijo med rivali.” (ibid.). V vseh prestacijah tipa potlač se srečujemo z dvema osnovnima elementoma: “dostojanstvo, ugled in mana, ki jih nosi bogastvo, in absolutna obveza vračanja darov pod grožnjo izgube te mane, te avtoritete ... in izvora bogastva, ki ga predstavlja ta avtoriteta sama” (ibid.: 22-23).

ZAKLJUČEK

Povzemimo zdaj, kam nas je vse to pripeljalo. Kje je skupni imenovalac mane, dara, kule in potlača? Tako v relacijo kot v logični krog te fenomenološke tipe povežejo njihove osnovne skupne podmene: recipročnost, premestitev sovražnosti in nenevarno sproščanje socialnih napetosti ter definiranje socialnih statusov in korespondenčnih vlog. In kje je spet skupni in križni imenovalac teh podmen? Vse so strukturno povezane, kar tvori okvir za kontinuiteto in prediktibilnost, h kateri prispevajo; taisto kontinuiteto in prediktibilnost, ki je bila na delu pri trojici magija, religija, znanost, ki tvori osnovne premise reda.

S tem, da smo mano povezali s kontekstom, v katerega je vpeta, in prikazali, kako ta kontekst vzdržuje socialno stabilnost, pa je opravljena šele polovica naloge. Vemo, kaj ideje tipa mana v določenih družbah pomenijo, na kaj se vežejo in kako učinkujejo, nismo pa še prišli do njenih pravil. Toda: če so pravila nekje, potem morajo biti povsod.

Cassirer je mano štel za elementarno mitsko idejo, za njeno primarno obliko. Mana se praviloma pojavlja na mestih "nezmožne ostre ločitve med fizičnim in psihičnim, med duhovno-osebnim in neosebnim ..." (Cassirer 1985: 86, prim. tudi ibid.: 156) in zaznamuje to fluidnost, kar onemogoča predmetno opazovanje. Predstavlja le vtis, okus, "akcent, ki ga daje mitsko-magijska zavest" (ibid.: 87). Tako mana s svojim pandanom tabujem ne more sprožati tako kompleksnih institucij, kakršna je religija (kakor je mislil npr. Marett in mnogi drugi). Isto velja za kategorijo svetega. Mana le urejuje kavzalni odnos in "totaliteta kavzalnih odnosov tvori empirično realnost" (Cassirer 1957: 69). Prototip te empirične realnosti, "življenje samo ... kaže predanimistični značaj ... in se izgublja v reprezentacijah ... neosebne, splošne moči ..." (ibid.: 71).

Dilemo, ali mana predstavlja vse ali nič ali morda kar oboje, je poskušal razrešiti strukturalizem. "O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati" (Wittgenstein 1960: 189). Zadnji stavek Wittgensteinovega *Logično-filozofskega traktata* je konsistenten z v njem predstavljeno teorijo logičnega pozitivizma, ki se od strukturalizma loči v osnovni premisi. Logični pozitivizem trdi, da filozofija ne more predstavljati teorije, temveč le realnost. Strukturalizem pa izhaja iz obratne predpostavke – realnost (empiričnost) je le teorija, ki mora biti filozofska.

Poleg Durkheima in Maussa je tretji člen "francoske zveze", Levi-Struss, Maussov zaključek analize haua vzel za svoje izhodišče. "Tako hau kot mana je le subjektivni izraz zahtev po neki neopaženi totaliteti ..." (Levi-Strauss 1982: 52). Pojem mane pripada kategoriji misli, ne kategoriji realnosti. Kavzalnosti real-

²⁸ *O multi stopnji simbolizacije prim. Barthes 1990: 189-191.*

nosti ne poveže intervenca mane, temveč "neka globlja raven misli" (ibid.: 53), simbolna misel. Predmetnost je obstajala pred njeno zaznavo, ki je kontinuiranega značaja, in preden se je zaznavi te predmetnosti pridružil jezikovni izraz. Pomen pa ima značaj diskontinuitete. Ko je univerzum dobil pomen, nam ni bil nič bolj znan. To dalje pomeni, da sta se "kategoriji označevalca in označenca vzpostavili sočasno in vzajemno kot komplementarni celoti ..., toda spoznanje kot intelektualni proces poistovetenja določenih aspektov označevalca na eni in označenca na drugi strani ... njuna nujna komplementarnost, je napredovala zelo počasi" (ibid.: 54).

Izven tega pa obstajajo tudi stvari, ki se kažejo kot presežek pomena. Kaj storiti s presežkom pomena, s presežkom označenca? Po zakonih simbolne misli "... se porazdeljuje med že znane zaključene pomenske strukture" (ibid.: 55), med že učvrščene komplementarne odnose označevalca in označenca, znake. "Mislimo, da pojmi tipa mana, pa naj si bodo še tako različni, ko jih opazujemo v njihovi najsplošnejši funkciji (ki se ... ne izgubi v naši mentaliteti in naši obliki družbe), predstavljajo prav ta plavajoči označevalec, ki predstavlja pogoj vsake končne misli ..., čeprav ga je znanstveno spoznanje zmožno, če že ne izčrpati, pa vsaj deloma disciplinirati." (Levi-Strauss 1982: 56.)

Kot smo videli, je mana lahko vse: moč in akcija, kakovost in stanje, predstavlja abstraktno in konkretno. "Ali ni tako, ker hkrati ni nič od vsega tega, temveč je enostavna oblika, ali točneje, simbol v čistem stanju in tako primerna za opis kakršnekoli simbolne vsebine ... je preprosto nulta simbolna vrednost."²⁸ (Ibid.). Ta nulta simbolna vrednost je "primerljiva z lingvističnim pojmom nulti fonem, ki nasprotuje vsem drugim fonemom ..., s tem da nima nikakršne diferencialne odlike, niti neke stalne fonetske vrednosti. Funkcija nultega fonema je v tem, da je v nasprotju z odsotnostjo fonema." (ibid : 57). Oblike tipa mana so "oblike tipa nič ... nimajo nobene notranje lastnosti, razen te, da prispevajo pogoje, predhodne obstoju družbenega sistema, od katerega so odvisna, in s svojo prisotnostjo, ki sama po sebi nima pomena, dopuščajo vzpostavljanje sistema kot totalitete" (Levi-Strauss 1989: 159).

SKLEP

Vse, kar obstaja, in vsako izjavljanje o tem obstoju nosi s seboj mano, neubesedljiv, nepredstavljen presežek pomena, ki je konstitutiven za vzpostavitev vzajemnosti členov označevalske verige, strukture, za tvorjenje znaka, kot enotnosti označenca in označevalca. Hrbtna stran ireduktibilnosti mane je ireduktibilnost resnice, nezmožnost polnega pomena. Absolutna

refleksija ni mogoča, saj točka, iz katere govorimo, nikoli ne soupada s točko našega izrekanja, ali po Heglovo: ni nevtralne občosti; ali po Kantovo: o vsem ne boš govoril. Metagovorica kot obča resnica jezika je nezmožna. Vsak govorni jezik dopušča refleksivna nakazovanja o neizrečenem. Ni prostora neizgovorjenega, od koder se podeljuje pravi pomen.

Dodatni, prazni označevalec mane je točka nesmisla, ki podeli polju smisla njegovo konsistenco; ga prešije. "Šiv ... je odnos manka do strukture" (A. Miller 1981: 262). Brez točke nesmisla, ki je mitska, brez samonanašajoče se točke iracionalne avtoritete se pomensko polje nekega znaka ne bi stabiliziralo in pomenjalo. Kot simbolno omejuje realno in ga vzvratno konstituira. Realizacija je možna le v omejevanju. Ima status diskontinuitete, ki je posledica vdora simbolnega (prim. Žižek 1980, Žižek 1985, Žižek 1988). Od tod Sausserjeva trditev, da je bistvo komunikacije nesporazum, Jakobsonova poetična instanca, Freudove sanje in nezavedni spodrsaljaji, Levi-Straussove umetnosti, miti in estetike, Lacanov object a; in od tod – želja.

Mana je pogoj delovanja simbolne misli, ne ostanek učinka empiričnosti, in ne, kot je mislil Levi-Strauss, učinek smisla, ampak samo evocira njegovo odsotnost. "Nanos-na-nič s svojo predhodnostjo šele omogoča nanos-na-nekaj" (Žižek 1980: 196). Dalje, med željo izrekanja in izrekanjem samim je vedno neki razkorak, kar omogoča drsenje označenca pod označevalec, njun zasuk in vedno novo kombinacijo enkratnih prešitij – razlog prepletanja metafore in metonimije, sinhronije in diahronije, nezavednega in zgodovine – vzpostavitve strukturne mreže, tudi pomenke (prim. Žižek 1980, Žižek 1983, prim. tudi Leach 1982a).

Mana ponazori, da vse, kar obstaja, so razlike. Vse razlike imajo eno skupno točko – v tem, da so razlike, so si podobne.

Skratka, "derriere tout sens il y a un non-sense" (Yalman 1973: 71). Mana predstavlja izraz, ki označuje vse, kar se nahaja izven pomena, kar uide razlagi na podlagi spoznanja, kar na objektu ni zvedljivega na njegovo uporabno vrednost. V tem smislu označuje vse elemente nereda, diskontinuitete, neprediktibilnosti in s tem postavi mejo, do kam red sega in od kod naprej ga ni več. Omejuje ga kot njegov imanentni skupni imenovalec protipomenov in mu s tem dodeli mesto, še več, vzpostavlja ga za nazaj. "Univerzum je bil poln pomena, preden se je vedelo, kaj pomeni" (Levi-Strauss 1982: 54); oz. "pred prihodom nadnaravnih bitij je na svetu vladal kaos" (Eliade 1973: 65).

Funkcija pojmov tipa mana, kot se nam kaže v tem kontekstu, je vzpostavitev simbolnega polja, natančneje, njegovega roba in s tem konstitucija reda. Ta red pa, kot noben red, ni utemeljen. Ni empiričnih in racionalnih, preverljivih razlogov za njegovo spoštovanje. Edini varuh reda mane je njen stalni

spremljevalec tabu. Tisto, kar si želimo, je mana. Tisti, ki si ga želimo, ima mano. Tisto, kar nam to željo prepove, je tabu. Večja kot je želja, večja je prepoved – večja kot je mana, večji je tabu.

In na tem mestu se z mano povezane reči prevzaprav šele dobro zapletejo.

LITERATURA

- CAZENEUVE, Jean 1986 (1971): **Sociologija obreda**, *Studia Humanitatis*, ŠKUC - FF, Ljubljana.
- CODRINGTON, Robert Henry 1953 (1891): *Mana*, v: Mead, M., Calas, N. (ur) 1953. **Primitive Heritage**, Random House (str. 395-398), New York.
- DURKHEIM, Emile 1976 (1912): **The Elementary Forms of Religious Life**, George Allen and UNWIN, London.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1965): **Primitive Religion**, Claredon Press, Oxford.
- FIRTH, Raymond 1967 (1940): *An Analysis of Mana*, v: **Tikopia Ritual and Belief**, (str. 174-194), George Allen and UNWIN, London.
- FRAZER, James 1977 (1911): **Zlatna grana**, BIGZ, Beograd.
- FREUD, Sigmund 1973 (1913): *Totem i tabu*, **Odabrana dela Sigmunda Frojda**, Vol. 4, Matica Srbska, Novi Sad.
- HERTZ, Robert 1973 (1909): *The Pre-eminence of the Right Hand, A Study in Religious Polarity*, v: Needham, Rodney (ur) 1973, **Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification**, (str. 3-31).
- LEACH, Edmund 1982a (1970): **Klod Levi-Stros**, Prosveta, Biblioteka xx. vek, Beograd.
- Levi-Strauss, Claude 1982 (1950): **Uvod u delo Marsela Mosa**, v: Mauss, Marcel, 1982, (str. 11-58).
- MALINOWSKI, Bronislaw 1955 (1948): **Magic, Science, and Religion**, Doubleday Anchor Books, New York.
- MALINOWSKI, Bronislaw 1979 (1922): **Argonavti zapadnog Pacifika**, BIGZ, Beograd.
- MAUSS, Marcel 1982, 1982a: **Sociologija i antropologija I, II**, Prosveta, Biblioteka xx. vek, Beograd.
- ŽIŽEK, Slavoj (1980): **Hegel in označevalec**, Univerzum, Ljubljana.

Zagate sociobiološke teorije incesta¹

I.

Pri incestu se postavljata dve ključni vprašanji: ali je dejansko prepovedan, in če je prepovedan, zakaj je. Vrsta teorij je odgore iskala v kar najrazličnejših, običajno družbenih pojavih in okoliščinah ali pa se izgubljala v iskanju bodisi izvira bodisi vzroka "incestnega tabuja". Tako denimo nekatere teorije menijo, da bi incest onemogočil spletnje vezi in odnosov med družinami, s tem pa tudi širših socialnih razmerij, druge pa, da bi povzročil zmedo v sorodstveni terminologiji. Pri teorijah incesta prihaja tudi do povsem nasprotnih interpretacij, saj naj bi incest po eni strani rušil avtoritativno strukturo v družini, s čimer bi ta počasi razpadla, po drugi strani pa naj bi povzročil tako močno navezanost med družinskimi člani, da naj bi ti družine sploh ne želeli zapustiti. Sociobiološka teorija pa se je (vsaj deklarativno) odrekla iskanju vira incesta in se raje posvetila pomenu in zlasti mehanizmu, ki preprečujejo prepogosto spolno občevanje med krvnimi sorodniki.

Toda "znanost ni objektivni mehanizem, ki teži k resnici, temveč popoln primer človeške dejavnosti, na katero vplivajo strasti, upanja in kulturni predsodki" (Gould 1990: 66), zato ni pričakovati, da so znanstveniki prav pri incestu, ki se nedvomno tiče spolnosti, ta pa je ena s predsodki najbolj obre-

¹ Tokratni članek je dopolnilo članku **Zagate teorij incesta**, ki je bil objavljen v **Časopisu za kritiko znanosti**, št. 168-169.

menjenih človeških dejavnosti, uspeli obdržati mirno kri in se objektivno posvetili problemom.

Incest se torej tiče spolnosti, ta pa je ključni instrument pri reprodukciji vrste. Prav na podmeni reprodukcije, ki kajpada ne vključuje le same spolnosti, pač pa tudi socializacijo podmladka do stopnje, ko se bo ta lahko samostojno reproduciral, temelji tako imenovana sociobiološka ali biosocialna teorija incesta. Reprodukcijski sodi v samo središče evolucionarnega procesa, zato je tudi incest, ki je specifična oblika spolnosti, vključen v evolucionarno problematiko oziroma evolucionarno samo (v nadaljevanju povzemam Shepher /1983/, Bischof /1975/ in Fox /1988/). Kadar se incest pojavlja kot reprodukcijaska praksa, predstavlja tako imenovano notranjo ploditev (inbreeding), ki velja iz biološko-genetskih vzrokov za škodljivo in nevarno, saj je verjetnost homozigotnosti pri notranji ploditvi precej večja kot pri zunanji. Homozigotnost pomeni prisotnost dveh enakih genov v paru, kar samo po sebi sicer ni nevarno, razen v primeru, ko gre za dva recesivna gena, ki imata oba škodljiv učinek. V primeru notranje ploditve je torej homozigotnost bolj verjetna kot pri zunanji ploditvi (outbreeding) in povzroča, če že ne bolezni in okvar, vsaj t. i. incestno depresijo, ki jo označujejo upočasnjena rast, slabša imunska sposobnost organizma, krajše življenje in zmanjšana plodnost. Biološka vrednost odsotnosti incestne ploditve pa je tudi v pritisku selekcije, saj vrsta za preživetje potrebuje variabilnost, ki ji jo zagotavlja spolna reprodukcija. Vrsta, ki bi dovolila parjenje bratov in sester (Bischof 1975: 58), bi obdržala vse slabosti dvostarševskega parjenja, ne da bi pridobila njegove prednosti.

Statistični podatki o škodljivosti notranje ploditve se med seboj precej razlikujejo. Shepher (1983) navaja tri primere z osupljivo visoko povprečno smrtnostjo in prizadetostjo otrok iz incestnih zvez (41,8%), vendar je treba povedati, da je le ena od treh raziskav obsegla statistično vsaj približno relevantno število primerov (161), pa še pri tej se zdi, da so rezultati precej vprašljivi, drugi dve pa sta temeljili na 13 oziroma 18 primerih. Zato se mi zdijo precej resnejši Ahamijevi (1991) podatki. Tako naj bi bile v primeru incesta med bratom in sestro možnosti recesivnega genetskega obolenja pri njenem morebitnem otroku 5-10%, pri polbratu in polsestri 4-5%, pri bratrancih in sestričnah s skupnimi starimi starši pa 1-2%, medtem ko naj bi se odstotki tovrstnih obolenj pri normalni populaciji gibali okoli številke ena. Ob tem pa velja pripomniti, da je tudi Ahamijev podatek za brata in sestro, s kar stoodstotno toleranco, metodološko rahlo nejasen. Pri dokazovanju genetske škodljivosti incesta se je zato težko izogniti malce heretični predpostavki, da so privrženci te teorije najprej poiskali primere predvidenih posledic in nato izločili tiste, ki so ustrezali začetni predpostavki (v tem primeru torej prisotnosti notranje ploditve).

Skratka, če bi bil incest oziroma notranja ploditev pogosta, bi bila ogrožena preživetvena sposobnost vrste. Ker pa je človek precej uspešna vrsta, je očitno, da pri njem, če namreč doslej navedene predpostavke držijo, posebej veliko notranje ploditve ni in je bržkone tudi nikoli ni bilo. To pomeni, da ima človek sredstvo ali orodje, s katerim notranjo ploditev uspešno preprečuje. Univerzalna prepoved incesta, ki naj bi veljala za vse človeške družbe, se zdi na prvi pogled dovolj prepričljiv mehanizem preprečevanja incesta, toda vprašanje, ki so si ga, ne brez razloga, postavili sociobiologi, je, ali univerzalna prepoved in groza pred incestom dejansko obstajata. Sociobiologi menijo, da ne. Fox (1988) pravi, da sicer resda vse družbe prepovedujejo poroko med nekaterimi bližnjimi sorodniki, spolnost med njimi pa le nekatere, zato morajo obstajati drugi mehanizmi, ki preprečujejo pretirano notranjo ploditev. Pri tem še dodaja (1988: 21), in le težko mu pri tem ugovarjamo, da človek ne sodeluje preveč pri incestu (malo pa), mu ni preveč všeč (a ga včasih dopušča) in se nanj različno odziva (a vedno se odziva). Po njegovem mnenju je namreč največ zmede pri preučevanju incesta napravilo dejstvo, da je vse preveč antropologov prepoved incesta in eksogamijo spravilo pod skupen plašč. Incest se vedno nanaša na spolnost in spolne odnose, eksogamija pa se tiče zakonske zveze. Zato ni nujno, da bi argumenti, ki pojasnjujejo omejitve pri sklepanju zakonske zveze, pojasnjevali tudi omejitve oziroma prepovedi pri spolnosti med bližnjimi sorodniki.

Zato se sociobiologija², ki se ima za splošno teorijo evolucije socialnega vedenja, ukvarja z najširšim spektrom živalskega sveta, od najpreprostejših mikroorganizmov do človeka. Njena ključna predpostavka je, da je tudi človek del narave in zato podvržen zakonom evolucije. Primerjalno preučevanje vedenja sesalcev in predvsem primatov je pokazalo, da tudi med njimi ni prav dosti notranje ploditve.³ Vzrok tega je treba iskati (Bischof 1975) v njihovi družbeni strukturi in načinu življenja. Bischof za sesalce navaja sedem različnih socialnih ureditev, ki po njegovem mnenju omejujejo možnosti incestnega parjenja. V skupnostih, kjer sta spola življenjsko ločena ali vsaj delno ločena, se pravi v primerih, ko

- posamezne samice s podmladkom tvorijo lastne skupine, samci pa živijo samotarsko življenje,
 - se samice s podmladkom združujejo v skupine, samci pa so samotarji,
 - se samice s podmladkom in samci združujejo v ločene skupine,
 - in v poliginičnih sistemih,
- morajo mladi samčki v času spolne zrelosti skupino zapustiti oziroma se preseliti na njeno obrobje.⁴ Če se želijo mladi

² Za uravnoteženo kritiko sociobiologije glej Sahlins (1977).

³ Tu je treba opozoriti, da ni raziskava, ki bi se ukvarjala prav z incestom pri živalih, tako da so podatki, s katerimi operirata Bischof in Shepher, varljivi.

⁴ Pri človeku odhod mladeniča od matere povezujejo z iniciacijskimi obredi, zlasti z obredom obrezovanja, s katerimi deček odide iz materinega (ženskega) sveta in se pridruži očetovemu (moškemu) svetu. Več o tem L. R. Hiatt (1994) in S. Heald (1994).

samčki pariti, se morajo torej vrniti bodisi v svojo osnovno skupino bodisi si najti drugo. Z vključitvijo v drugo skupino je možnost incestnega parjenja s sestro ali materjo kajpak praktično zanemarljiva, zanimivo pa je, da Bischof povsem zanemari možnost, da bi se mladi samček vrnil v skupino, iz katere je izšel, čeprav to bržkone ni nemogoče. Problem je kajpak v tem, da bi se z vrnitvijo mladega samca v skupino, kjer se je rodil, spet povečala nevarnost incesta, torej tudi notranje ploditve, a zdi se, da je za sociobiologe ta možnost zanemarljiva. Bischof v menjavi življenjskih skupin raje vidi dvojno menjavo spolnega objekta in ugotavlja, da pri vrstah, kjer je doba socializacije podmladka dolga, ni druge razlage za odhod mladih samcev kot biološko pogojena prevencija incesta.

Drugačen in še bolj zanimiv problem pa se pojavi pri poliginično sestavljenih skupinah. Predpostavljamo lahko, da je (dominantni) samec v takšni skupini biološki oče vsaj velike večine podmladka. Mladi samci torej v času spolne zrelosti (neprostovoljno?) odidejo iz skupine, njihove sestre pa ostanejo. Še bolj izrazito kot v prejšnjem primeru se zastavi vprašanje, kaj očetu preprečuje, da ne bi spolno občeval s svojimi spolno zreliimi hčerami. Bischof pravi, da se to ne more zgoditi, ker mladi obrobni samci iz skupine ugrabljajo mlajše samice, da bi si tako ustvarili lastno poliginično skupnost. Novo vprašanje, ki se tu zastavi, pa je, ali niso mladi obrobni samci, ki naj bi ugrabljali mlade samice, njihovi bratje. Skratka paradoks izgona mladih samcev iz skupine je v tem, da je prevencija incesta med očetom in hčerjo incest med bratom in sestro in obratno. Bischof se s tem vprašanjem ne ukvarja. Potem, ko je iz skupine uspešno izgnal sinove, je njihova sorodstvena pripadnost zanj postala nepomembna oziroma jih je z nejasno gotovostjo poslal ugrabljati hčere drugih starih samcev.

Možnosti mladih samcev, da si pridobijo lasten harem, pa je še več. Poleg ugrabitve imajo možnost submisivnega življenja ob starem samcu, ki jim bo v nekem trenutku prostovoljno ali neprostovoljno predal svoj harem. Precej bolj zanimiva pa je zgodba o hordah obrobnihih samčkov (sinov), ki občasno napadejo skupino in izženejo ali pa celo ubijejo starega patriarha, potem pa eden iz horde prežene svoje kompanjone in sam obdrži skupino. Na tem mestu seveda ne moremo mimo Freudove mitske zgodbe o uboju očeta iz Totema in tabuja (ki pa je bila dokumentirana pri indijskih langurjih, prim. Bischof 1975: 48). Seveda se obe zgodbi med seboj razlikujeta. Če gre pri Bischofu le za način pridobitve harema, gre pri Freudu za razlago izvira incestne prepovedi in totemskega tabuja. Toda dejstvo je, da se je pri indijskih langurjih udejanjila različica Freudovega mita. Jasno je, da te prakse (ki bržkone nastopi še pri kateri živalski vrsti) ne moremo neposredno prenesti na

človeka, toda obstoj različice verjetno dokazuje, da so Freudove predpostavke o sovraštvu do očeta, očetovem ljubosumnem varovanju žena in frustraciji mladeničev še kako upravičene. Ali kot nekje zapiše Fox, nekaj podobnega, kot je opisal Freud, se je verjetno nekoč moralo zgoditi.

⁵ *O pomeni krvi primerjaj zlasti Douglas, 1988.*

Tema patricida in incesta se na zanimiv način pojavi v mitu o Mavrični kači plemena Murinbata iz Avstralije (Hiatt 1994). Poleg Kunmanggurja (Mavrične kače) v zgodbi nastopata še njegovi hčerki (Zeleni papigi) in sin Tjiniman (Netopir). Nekega dne sta se obe hčeri odpravili iskat hrano. Tjiniman, ki je bil ravnokar obrezan in ga je penis še vedno bolel, ju je videl in jima sledil. Ko je na mestu, kjer sta sestri počivali, opazil sledi menstrualne krvi, se je vzburil, in ko je sestri prehitel, je doživel erekcijo in ejakuliral. Zvečer je sestrama predlagal spolne odnose, ki sta jih obe zaradi sorodstva zavrnila. Tjiniman jima je zato zagrozil s čarovnijo in ju nato posilil. Posilstvu je sledil beg sestra in vrsta Tjinimanovih poškodb in samopoškodb (odrezal si je nos), ki si jih je čudežno sam pozdravil, nato pa so se vsi vrnili domov. Tu se je Tjiniman odločil, da si bo izdelal kopje, potem pa je obiskal množico ljudi in jih povabil na ples v čast njegovemu očetu, ki sta mu hčeri medtem povedali za posilstvo. S plesom je Tjiniman poskušal pri ženskah (sestrah) vzbuditi poželenje, ob koncu zadnjega plesa pa je s kopjem ubil očeta in pobegnil, radoveden, kaj se bo zgodilo. Toda nihče ga ni zasledoval in nihče ni poskušal maščevati Kunmanggurjeve smrti. Dejstvo, da se Kunmanggur ni odzval na vest o incestnem posilstvu in da kasneje nihče ni maščeval njegove smrti, govori o upravičenosti Tjinimanovega ravnanja. Videti je, kot da je moral oče s smrtjo plačati sinova incestna poželenja in frustracije. Dejanje je, kot pravi Hiatt, v nezavednem upravičeno. Zanimivo je, da se lahko pri plemenu Murinbata dečki in deklice istega klana do pubertete brez zadržkov med seboj spolno igrajo, po iniciaciji (obrezanju) pa je to med klanskimi brati in sestrami strogo prepovedano. Obrezanje je torej nekakšno svarilo pred incestom v prihodnje in kazen za igrice v otroštvu. Ob tem velja opozoriti še na vzporednico z menstruacijo. Dekle postane ženska, ko prvič dobi menstruacijo, torej ko prvič zakrvari, iniciacija v svet odraslih pri dečkih pa je obrezanje, ko deček prav tako zakrvari.⁵

V skupnostih, kjer mladi samčki ne odidejo vedno ali dovolj zgodaj od matere, pa je potreben drugačen mehanizem, ki bo preprečeval zlasti incest med sinovi in materami. Opazovanja so pokazala, da mladi samčki do mater kažejo submisiven infantilen odnos tudi še potem, ko so spolno že zreli, če pa se incestna kopolacija med njimi kljub temu pojavlja (opice rezus, prim. Bischof 1975: 53 in 53), je relativno redka in z odraščanjem izginja. Vzrok tega je tretji sociobiološki mehanizem preprečevanja incesta, inhibicija.

II.

Incest se torej pojavlja v treh osnovnih diadah: mati-sin, oče-hči in brat-sestra. V prvih dveh primerih gre za medgeneracijski incest, v zadnjem za incest v isti generaciji. Videli smo, da sociobiološka teorija incesta predpostavlja, da obstajajo trije načini preprečevanja incestnih spolnih odnosov: inhibicija, prevencija in prepoved. Ker živali ne poznajo prepovedi, ki je kulturno pravilo, predvidevamo, da lahko redkost incesta pri njih pripišemo bodisi prevenciji bodisi inhibiciji bodisi obema skupaj. Toda ali lahko prevencijo in inhibicijo najdemo tudi pri človeku? Bržkone ni pravih razlogov, da ne bi bilo tako. Na podlagi primera *kibuca* in tajvanske poroke otrok *sim-pua* Shepher (1983, prim. še Fox 1988) dokazuje, da je imel Westemarck prav, ko je trdil, da se odpor do medsebojne spolnosti pojavi pri tistih posameznikih, ki so v zgodnjem otroštvu živeli tesno skupaj. V kibucu namreč otroci obeh spolov živijo tesno skupaj, kot da so člani iste družine, in imajo zelo pristne medsebojne telesne stike, vendar le do pubertete, ko se začneta spola, ne da bi ju kdo od zunaj k temu silil, vedno bolj ločevati. Kljub temu, da starši teh otrok odobravajo in celo spodbujajo poroko med sabrami, takih primerov pri otrocih, ki so vse otroštvo preživeli v kibucu, ni. V primeru poroke *sim-pua* pa dečkovi starši že v njegovem otroštvu posvojijo deklico, ki bo postala njegova žena. Deček in deklica živita odtlej kot brat in sestra. Posledica tega je pogosta neuspešnost takšne zveze. Statistični podatki namreč pri poroki *sim-pua* kažejo bistveno višjo stopnjo razvez kot pri običajnih porokah, bistveno večkrat pa moške iz teh zvez tudi obiskujejo javne hiše. Fox je (R. Fox: Sibling Incest, *British Journal of Sociology* 13: 128-150. Povzeto po Shepher 1983: 61) izginotje spolne privlačnosti med člani skupine poskušal pojasniti z negativno krepitvijo. Menil je, da spolno vzburjeni otroci ne najdejo zadovoljitve, od tod pa izvirajo frustracije in kasnejši odpor do spolnosti med njimi. Protiargument tej trditvi je v tem, da otroci, čeprav ni zadovoljitve, v spolnih igrich uživajo in se jim ne izogibajo.

Primeroma *sim-pua* in *kibuca* lahko očitamo kar nekaj pomanjkljivosti. Poroka *sim-pua* in zlasti njena kitajska različica *siasiv* sta imeli nižji status kot običajna poroka med odraslimi in sta bili pogostejši med revnejšimi sloji, kar je posledica, da je bilo plačilo za nevesto, staro leto dni ali nekaj več, precej manjše kot za odraslo nevesto. Argumenti sociobiologov bi bili tako prav lahko posledica nižjega statusa poroke. Primeru *kibuca* pa velja očitati zlasti metodološko nedoslednost, saj raziskovalci niso upoštevali, da ženin in nevesta pogosto nista enako stara. Harris (1993: 269) denimo pravi, da so bili v primeru *kibuca* ženini tri leta starejši od nevest, kar pomeni, da so možnosti,

da bi se bili hkrati in skupaj socializirali, kar je ključen argument sociobiološke teorije incesta, razmeroma majhne.

Nastanek protiincestnih mehanizmov (Shepher 1983: 85-86) je treba zato raje pripisati koevolutijskemu procesu, ki se začne z genetskim determiniranjem vrste procedur, ki usmerjajo način vedenja, tako da se iz statistično prevladujočih življenjskih vzorcev vrste razvijejo specifični učni vzorci, ki incest inhibirajo ali preprečijo. Čeprav incest s tem postane redek pojav, ga inhibicija in preprečitev povsem ne preprečita. Redko pojavljanje incesta, meni Shepher, postane del naravnega reda, ki si ga je človek prilagodil z abstraktno simbolizacijo. S tem postanejo redki primeri incesta prav zaradi svoje redkosti protinaravni in zato prepovedani.⁶

Ker sociobiološka teorija vključuje sposobnost preživetja in starševsko investicijo, to narekuje različne reprodukcijske strategije za samce in samice, kar pomeni, da bo koevolutijski proces za tri incestne diade različen, da bo frekvenca dejanskega incesta v vseh treh diadah različna in da bo odnos spolov do incesta različen. Zato bo morala biti tudi pot do treh za človeštvo univerzalnih (Shepher 1983: 86) incestnih pravil, inhibicije, preprečitve in prepovedi, za vsako od treh diad drugačna.

Ključna za preprečevanje incesta je inhibicija. V primeru mati-sin (Shepher 1983: 109) inhibicijo povzroči najprej dejstvo, da je človeški mladič v dolgem procesu socializacije povsem odvisen od nje in zato razvije submisiven nevropsihološki model vedenja do nje, kar je nezdružljivo z modelom spolnih odnosov med moškimi in ženskami, ki vključuje agresijo in dominantnost. Ta inhibicijski model je genetsko pogojen, a sprožijo ga socialni in psihični pogoji. Če sina torej ne bo socializirala biološka mati, potem do nje (namreč do biološke matere) ne bo razvil inhibicije. "*Genetsko determinirana je pod določenimi pogoji, značilnimi za vrsto, predispozicija k inhibiciji*" (Shepher 1983: 109). Inhibicija torej deluje le, kadar so za to ustvarjeni pogoji. V primeru brata in sestre Shepher (1983: 114) pravi, da inhibicija deluje skozi genetsko determinirano predispozicijo vtiska (imprint) proti spolnosti s tistimi, s katerimi si bil socializiran in si z njimi imel v zgodnjem otroštvu bližnje fizične stike. Če je incest mati-sin inhibiran z univerzalnim vzorcem pri sesalcih, je incest brat-sestra inhibiran z vzorcem, ki ni univerzalen in pogosteje ne deluje, denimo kadar je starostna razlika prevelika. Za diado oče-hči, ki se pojavlja napogosteje, pa velja, da inhibicije skoraj ni. Preprečitev (ki je v glavnih obrisih predstavljena že za primata) in prepoved pa sta v primerjavi z inhibicijo drugačna (čeprav ne nujno manj učinkovita), saj sodita v polje socialnih in ne psiholoških mehanizmov, zato ju le težko opredelimo s kolikor toliko relevantnimi biološkimi argumenti.

⁶ *Povezave med redkim pojavljanjem incestne prakse in prepovedjo zaradi redkosti pojavljanja ni. Gre za podoben argument, kot ga predstavlja Fox, ko incest primerja z umorom. Tudi ta je redek in prepovedan. Toda problem je v vzroku prepovedi. Pri umoru je vzrok prepovedi v njegovi posledici, pri incestu pa posledice niso jasne, zato tudi ne morejo biti vzrok, razen če nasedemo genetskemu argumentu.*

⁷ *Gre za primer plemena Nyae-Nyae, Shepher 1983:124.*

Tudi družbena reakcija na incest v treh diadah je različna. Tako je incest med očetom in hčerko (Bell 1993) manj preganjan kot druge oblike. Feministične analize menijo, da je vzrok v tem, da preostali dve diadi, še zlasti mati-sin, ogrožata moško nadvlado. Zato mora mati sina dati očetu, hčer pa obdržati na distanci. Deček s tem zatre svojo čustveno navezanost na mater in svoj strah pred očetom in se s tem vključi v moški, patriarhalni svet. Oče tako sina vključi v svoj svet, hčer pa pripravlja na vlogo spolnega objekta, bodisi z ignoriranjem bodisi s posilstvom. Skratka incest je po mnenju dela feminističnih teorij celo običajen vzorec ženske socializacije, priveden do skrajnosti.

Glavna funkcija incestnih regulacij je po mnenju sociobiologov kljub temu predvsem preprečevanje notranje ploditve, šele sekundarna pa je preprečevanje samoizolacije jedrne družine. Širitve prepovedi incesta onkraj jedrne družine sociobiologi zanikajo, in sicer z argumentom, da kljub enakemu terminu za določeno vrsto sorodnika posameznik dobro ve, ali gre pri tem za krvnega sorodnika (denimo brata ali sestro) ali klasifikatornega.⁷ Tu nam Shepher podtakne predpostavko, da se bo posameznik zaradi tega, ker pozna razliko med krvnim in klasifikatornim sorodnikom, do obeh vedel različno, česar pa ne dokaže. Tudi, če je reakcija skupine na incest s klasifikatornim in krvnim sorodnikom drugačna, kar zatrdi Shepher, to ne spremeni dejstva, da je incest, kar sam priznava, prepovedan v obeh primerih. Hkrati pa ne smemo pozabiti, da se krvno sorodstvo ne konča z mejami jedrne družine in da spolni odnosi, zlasti med sestričnimi in bratranci, strici oziroma tetami in nečakinjami oziroma nečaki pa tudi med katerim od starih staršev in vnuki, le niso tako redki, vendar o tem sociobiološka teorija incesta ne govori.

Onemogočanje incesta je po sociobiološki teoriji podvženo silam, ki so homologne instinktivnim incestnim odporom, stiliziranim v okviru kulturnih superstruktur (Bischof 1975: 61). Vzrok pojavljanja kulturnih zavor pa je v tem, da naravne zavore ne determinirajo, temveč le motivirajo človekovo vedenje. S tem so naravni vzgibi zavor potisnjeni v ozadje, skozi kulturno ritualizacijo pa se pojavijo sprejemljivejše razlage čustev, ki jih povzročajo instinktivni odpori do incesta. Prepovedi incesta so le kulturni dodatek k inhibiciji in preveciji, ki ju je pripravila narava, in pričajo o vrojenih zamislih, ki so jih v možgane vklenili silni pritiski naravne izbire (Fox 1988: 217). Biološka in kulturna evolucija torej delujeta skupaj.

III.

Sociobiologom bi le težko očitali nedoslednost. Potem ko so zavrnilo vse druge interpretacije preprečevanja oziroma redkosti incesta, ki naj bi temeljile na zgrešeni predpostavki kulturne prepovedi, so pojasnili tudi njihov nastanek. Po njihovem namreč kognitivna interpretacija naravnih zavor povzroči, da kultura išče druge razlage naravne zavore. Tudi kronska primera, ki dokazujeta inhibicijo incesta brat-sestra (dokazovanje inhibicije mati-sin je neprepričljivo), ne odgovorita na vprašanje, s čim je inhibicija posredovana. Ali ne gre pri kibucu za subtilno kulturno strategijo onemogočanja incesta, še posebej, če podvomimo, da bi bili otroci v kibucu vzgajani povsem ločeno od judovske religije, zlasti, če upoštevamo, da v Izraelu še danes ne poznajo laične poroke. Sociobiološka teorija temelji na predpostavki nujnih in vnaprejšnjih zakonitosti bioloških danosti, ki onemogočajo incestno parjenje in razmnoževanje, pri čemer je bistvena napaka prav v veri v zakonitost procesov, ki so v svojem bistvu kontingentni in svojo zakonitost vzpostavljajo šele vnazaj. S predpostavko vzporednega delovanja biološke in kulturne evolucije ter trditvijo, da fenotipska averzija (ki je lahko le kulturno posredovana) do incesta proizvede genotip, ki sproža inhibicijo in preventivne mehanizme, so se sociobiologi pogreznili v različico socialnega lamarkovstva, čeprav sami prisegajo na darvinizem. Naravna izbira ne vpliva na gene, kot nekje zapiše Fox, pač pa izbere posameznike, ki so variantno najbolj razviti in sposobni preživetja v določenem trenutku (Gould 1990: 57).

Argument o genetski škodljivosti incesta prav tako nima tako trdne podlage, kot se zdi na prvi pogled. Tudi če bi s stališča posameznika lahko prišlo do določenega odstotka škodljivih posledic, je to s stališča preživetja vrste bržkone nepomembno. Če upoštevamo stališča naravne izbire, o katerih nam vneto predavajo sociobiologi, je določen odstotek notranje ploditve s stališča vrste lahko koristen, škoda pa zanemarljiva. Čemu bi se sicer nekatere živalske vrste zatele same k notranji ploditvi. Fox dosedanjim teorijam incesta očita, da so obsedene z jedrno družino, a v njeno past se skupaj s celotno sociobiološko teorijo ujame tudi sam, ko priznava najprej incest samo v okviru krvnega sorodstva, nato pa le še v diadah jedrne družine. V past se ujame tudi, ko pravi, da velja prepoved incesta in eksogamijo ločiti, ker se prva tiče spolnosti, druga pa poroke, toda problem je v tem, da v mnogih družbah poroko dokončno potrdi šele rojstvo otroka, ki pa je nedvomno (če zanemarimo nove reprodukcijske tehnologije) posledica spolnosti.⁸

Kljub temu pa sociobiološke teorije incesta ne moremo preprosto zavrniti, oziroma kot so počeli nekateri eminentni

⁸ Najbolj pa se Fox zaplete, ko pravi, da so trije atributi, ki so po Lévi-Straussu vzrok incestnega tabuja, torej potreba po pravilu kot pravilu, zamisel o recipročnosti in povezovalna narava darila, nagoni (Fox 1988: 164). Zdi se, da so sociobiologi človekovo gensko zasnovo tako preobremenili z različnimi protincestnimi pravili in zapovedmi, da bi lahko prav zaradi tega prišlo do genetskih okvar.

antropologi, je spregledati. Še zlasti trdovratna je, kljub nekaterim nedoslednostim, inhibicija, zlasti v primeru sestre in brata, kar gre bržkone pripisati dejstvu, da je primarna oblika incesta prav incest brat-sestra. Pri medgeneracijskem incestu je incest vedno sekundarna izbira spolnega partnerja, saj je treba za spolne odnose z lastnim otrokom le-tega najprej zaploditi oziroma roditi. Ni namreč prepričljivih dokazov, da je pri človeku inhibicija le biološko in ne tudi kulturno pogojena. Toda to vprašanje ponovno odpira past, v katero se je ujel Lévi-Strauss, ko je prepoved incesta proglasil za mejo med naravo in kulturo. Poleg tega pa bi bilo vredno razmisliti tudi o drugi plati inhibicije, ki jo je moč razumeti tudi kot hrbtno stran želje. S tem pa se ponovno vrnemo k Freudu.

Dorijan Keržan, podiplomski študent socialne antropologije na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

LITERATURA

- AHAMI, A. O. T. (1991): **L'inceste, ses significations et son retentissement sur le développement de la personnalité**, RICPT, str. 69-79.
- BELL, Vikki (1993): *Interrogating Incest, Feminism, Foucault and the Law*, Routledge, London.
- BISCHOF, Norbert (1975): *Comparative Ethology of Incest Avoidance*, v: Fox (ur.), **Biosocial Anthropology**, Malaby Press, London, str. 37-68.
- DELUZ, Ariane (1994): *Incestuous fantasy and kinship among the Guro*, v: Deluz, Heald (ur.), **Anthropology and Psychoanalysis**, Routledge, London, str. 40-50.
- DOUGLAS, Mary (1988): **Purity and Danger**, Routledge & Kegan Paul, London (prva izdaja 1966).
- LA FONTAINE, J. S. (1988): **Child sexual abuse and the incest taboo, practical problems and theoretical issues**, *Man* (N. S.) 23: 1-18.
- FOX, Robin (1992): **Kinship & Marriage**, Cambridge University Press, Cambridge (prva izdaja 1967).
- FOX, Robin (1988): **Rdeča svetilka incesta**, SH, Ljubljana.
- FREUD, Sigmund (1985): *Totem and taboo*, v: Freud, **The origins of religion**, Penguin, Harmondsworth (nemški original prvič izdan 1912-13).
- GOODALL, Jane (1991): **Through a Window, Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe**, Penguin, Harmondsworth.
- GOODY, Jack (1990): **The Oriental, The Ancient and the Primitive**, Cambridge University Press, Cambridge.
- GOULD, Stephen Jay (1991): **Darwinova revolucija**, Krt, Ljubljana.
- HARRIS, Marvin (1993): **Culture, people, nature**, Harper Collins, New York.
- HEALD, Suzette (1994): *Every man a hero: Oedipal themes in Gisu circumcision*, v Deluz, Heald (ur.): **Anthropology and Psychoanalysis**, Routledge, London, str. 184-209.
- HÉRITIER, Françoise (1994): **Les deux soeurs et leur mère**, Éditions Odile Jacob, Pariz.

- HIATT, L. R. (1994): *Indulgent fathers and collective male violence*, v: Deluz, Heald (ur.), **Anthropology and Psychoanalysis**, Routledge, London, str. 171- 183.
- KUPER, Adam (1991): **The invention of primitive society, Transformations of an Illusion**, Routledge, London, (prva izdaja 1988).
- SAHLINS, Marshall (1977): **The Use and Abuse of Biology, An Anthropological Critique of Sociobiology**, Tavistock, London.
- SHEPHER, Joseph (1983): **Incest, A Biosocial View**, Academic Press, New York.

Ilustracija: Maxfield Parish



OIKOS

Oikos danes in nikoli več?

Prispevek k trajnostnemu razvoju zelene publicitete

Rubrika OIKOS je bila od leta 1991 do lani občasna. Lansko leto pa jo je kot projekt, izbran na javnem razpisu za okoljsko publicistiko, podprlo Ministrstvo za okolje in prostor (v nadaljevanju Ministrstvo). To nam je omogočilo, da se je rubrika pojavila v vseh lanskih izdajah *Časopisa*. V njej je izšlo 12 tekstov, od tega 8 avtorskih, v skupnem obsegu 13 avtorskih pol. S tem smo ne le zadostili pogodbenim obveznostim, ampak jih celo presegli. Res pa je, da je polletni zamik pri realizaciji letnika 1994 seveda vplival tudi na časovno zamudo pri realizaciji OIKOSa. A ta zamuda je približno tako velika kot zamuda dotoka finančnih sredstev zaradi pozno sprejetega državnega proračuna. Glede tega smo si torej z državo nekako "kvit".

Snovanje interdisciplinarne, poliperspektivne in aktualne rubrike, ki naj bi bila poleg tega bralcem tudi oblikovno in jezikovno privlačna, je več kot le redno zapolnjevanje strani s teksti, ki tešijo intelektualno radovednost. Je proces ustvarjanja neke podobe, ki ni vnaprej dana in zagotovljena za zmeraj in se ohranja le skozi dialoškost svojih ekstremov, ne da bi bili ti prikrojeni imperativu ohranjanja identitete. Je proces iskanja in pridobivanja avtorjev, dialoga z njimi, njihove (samo)transformacije v pisce rubrike, iskanja novih perspektiv, lepljenja kolažev, strukturiranja (kon)tekstualnih konstalacij. Je vzpostavljanje komunikacijskega polja, vzdrževanje trajnostne pulzije, ki svojih energij ne črpa iz ritmov dnevnopolitičnih strankarskih

spopadov ne iz altruistične zaobljube transcendenčni "stvari". Polje onstran partijnosti, klientelizma in teoretskega sektaštva. A tudi onstran znanstvene resnice, objektivnosti, apolitičnosti in univerzalnosti. Je cel kup banalnih opravil, ki jemljejo veliko časa in živcev: telefoniranje in faxiranje, preverjanje terminologije, iskanje komplementarnih tekstov, pridobivanje avtorskih pravic, iskanje likovne opreme, posvetovanje z avtorji, usklajevanje terminov, distribucije uredniških navodil, pripomb in komentarjev, selekcije tuje literature, iskanje tržnih niš, promocijskih priložnosti, širitve naročniške mreže itd.

Podpora z Ministrstva nam je omogočila začeti ta proces in nam zbuditi upe, da bo rubrika lahko postala ne le redna, ampak tudi trajnostna (sustainable). Trajnostna v oblikovanju komunikacijskega polja mobilizacije z institucionalnimi blokadami zavrtih intelektualnih, političnih in etičnih potencialov teoretsko obarvane ekološke publicistike. Polja, ki vzdržuje samo sebe in generira sinergijske učinke. Trajnostna tudi v smislu servisiranja določenega obsega javnih dobrin (visoko obdelanih informacijskih "outputov") brez trajnega obremenjevanja proračunskih virov za doseganje iste ravni in obsega servisiranja.

Žal pa odločitev Ministrstva, da v letošnjem letu rubrike OIKOS ne sofinancira več, ogroža njene ambicije po trajnostnosti. Uradnega pojasnila, zakaj rubrika letos ni bila uvrščena med projekte, ki so deležni podpore, Ministrstvo glede na propozicije razpisa ni dolžno dati. Neuradno pa smo izvedeli, da je bilo letos pač več pomembnejših projektov. Neuradno tudi vemo, da nas bere minister Gantar in še nekaj uslužbencev Ministrstva. In da jim je rubrika v glavnem všeč.

Na tem mestu se ne bomo spuščali v polemiko glede kriterijev pomembnosti. Lahko pa marsikaj sklepamo o politiki razdeljevanja sredstev Ministrstva, ki se mu je lani zdel projekt oblikovanja prve in edine "ekološke" rubrike v slovenski družboslovno-humanistični reviji pomemben in ga je finančno podprlo, leto kasneje pa to izredno deficitarno "polje" ni več vredno počenega groša. Ker Ministrstvo v letošnjem letu ne financira nobenega sorodnega projekta, odpade možnost argumentacije, da je rubrika izgubila podporo zaradi konkurenčnih razlogov. Vsakdo, ki ve, kaj je oblikovanje novega publicističnega področja v nekomercialno profiliranem mediju, seveda ve, da nove rubrike ni mogoče postaviti na noge v enem letu. Tisti, ki so projekt zavrnil, očitno bodisi nimajo ustreznih uredniških in publicističnih izkušenj bodisi se ne zavedajo pomena obstoja teoretske ekološke publicistike za razvoj ekološke politike v Sloveniji.

Časopis seveda ni pričakoval, da se bo v nedogled pasel pri ministrskih jaslih in da si bo izbral status, ki so ga glede državno-proračunskega denarja imele nekoč "disidentske" kul-

turnopolitične revije. Naivno, a upravičeno pa smo pričakovali, da sredstva, kolikor bomo izpolnjevali pogodbene obveznosti, ne bodo usahnila čez noč in tako postavila pod vprašaj kontinuitete začetega projekta. Pričakovali smo, da bo le ta, četudi v zmanjšanem obsegu, financiran vsaj še leto ali dve.

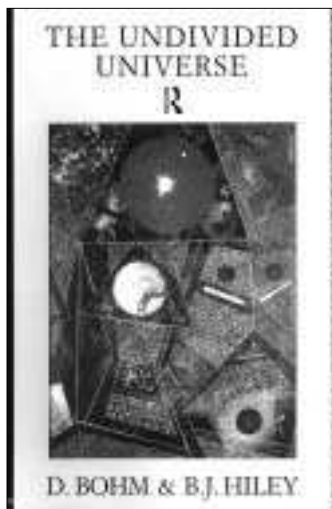
O kriterijih "pomembnosti", kot že rečeno, lahko samo špekuliramo. Vendar se sama po sebi vsiljuje razlaga, da je dodeljevanje sredstev opredeljeno predvsem z logiko "danes malo temu, jutri malo onemu". To pa je logika delitve miloščine in zapiranja ust nebogljani klienteli, ne pa politika podpore razvoju civilnodružbenih okoljskih iniciativ in programov. Presoje in ravnanja, ki ne upoštevajo dolgoročnih ciljev, ne računajo na kumulativne učinke in se ne ravnajo po strateškem premisleku, ni mogoče obravnavati kot razvojne politike. Nepolitika kot politika je sama po sebi žarišče velikih stroškov in majhne učinkovitosti.

OIKOS tudi brez podpore s strani Ministrstva ne bo izginil s strani *Časopisa*. Je pa ogrožena njegova trajnostna naravnost, kar bo seveda vplivalo na kvaliteto, obseg in rednost rubrike. Tudi tu velja ekološka modrost, da brezplačnega kosila ni. Tako ste, cenjene bralke in bralci, danes v rubriki OIKOS dobili le tole grenko in kislo predjed. Ta država namreč očitno nabolje razume jezik spektakularnih gladovalcev.

Andrej Klemenc, diplomirani politolog, brezposelen.



Citalnica



David Bohm in Basil J. Hiley

UNDIVIDED UNIVERSE (NEDELJENI UNIVERZUM Ontološka interpretacija kvantne teorije)

Routledge: London,
New York 1993

David Bohm in Basil J. Hiley sta tvorca ontološke interpretacije kvantne teorije. Začetki ontološke interpretacije, ki jih je postavil Bohm, segajo v petdeseta leta. Med mnogimi knjigami, ki jih je napisal Bohm sam ali pa kasneje v s Hileyjem in pokrivajo kvantno fiziko, njeno filozofsko in metodološko podlago, teorijo relativnosti in obravnave filozofsko-humanističnih problemov, je tale knjiga (dokončala sta jo prav pred Bohmovo smrtjo) najbolj sistematična, eksaktna in pregledna. Čeprav gre za zelo strokovno knjigo, ki je po dolgih letih nezadostnega upoštevanja fizikalne javnosti končno odprla pot ontološki interpretaciji do večjega odmeva, je v njej mogoče razbrati tudi mnoge sklepe, ki so pomembni za psihologijo, filozofijo in kognitivno znanost. Da-

vid Bohm namreč velja za enega redkih uglednih sodobnih fizikov, ki se je trudil vzpostavljati most tudi s humanističnimi znanostmi.

Namen našega pregleda je izpostaviti nekatere teze, ki so pomembne splošno ali v smislu filozofije kvantne fizike in osnov kvantne fizike. V času, ko vsaj s poskusi kognitivne znanosti tako naravoslovne kot humanistične znanosti spet iščejo vzporednice in stične točke, bo morebiti dobrodošel tudi ta poljuden povzetek osnovnih idej pričujoče sicer strogo fizikalne knjige.

V nadaljevanju navajamo osnovne teze oziroma tematske sklope, ki so značilni za Bohmov in Hileyjev pristop. Bralce pozivamo, naj upoštevajo, da imajo mnoge besede zelo strokoven in konkreten pomen, ki pa ga žal ne moremo povsod eksaktno in hkrati kratko ter poljudno definirati. Za dodatno pojasnitev svetujemo bralcem, naj se zatečejo k intervjuju z Basilom J. Hileyjem, ki je objavljen v tej številki *Časopisa*. Ta pregled in vsebina intervjuja se dopolnjujeta.

Delec se lahko smatra kot sekvenca prihajajočih in izhajajočih valov.¹ Kolektivni rezultat prispevkov takšnih vhodnih in izhodnih valov izide iz uravnovešenja težnje po razprostiranju in težnje po zoženju v bolj določeno obliko. Proces zoženja je v bistvu enak tistemu, ki ga povzroči "kolaps valovne funkcije"². Delec torej nima kontinuiranega obstoja, marveč je rezultat stalnega procesa "zavijanja" in "razvijanja", oblikovanja in razpadanja, ekspliciranja in impliciranja, vendar če ta dva mikroskopska procesa potekata uravnovešeno, lahko delec makroskopsko gledano ohrani svojo obliko neprekinjeno. Časovna koordinata v Bohm-Hileyjevem, pa tudi Feynmanovem pristopu predstavlja stopnjo implikacije.

Valovna funkcija ne predstavlja realnosti, temveč niz potencialnosti, ki se lahko realizirajo v dolo-

čenih eksperimentalnih okoliščinah. Merilni aparat pravzaprav pomača "ustvariti" opazovane rezultate. Kvantno merjenje je posebna oblika prehoda oziroma transformacije, pri kateri dva sistema interagirata in izideta v *koreliranem* stanju.

Pri sistemih mnogih delcev obstajajo tudi močne nelokalne interakcije: delci so lahko močno povezani tudi prek zelo velikih razdalj. Pravzaprav se "vpliv" prenese takoj. Ta pojav testirajo Belllove neenačbe: če jim ni zadoščeno, imamo opravka s takojšnjo nelokalno sklopitvijo. Vendar je vprašanje, v katerem referenčnem (izhodiščnem) sistemu so nelokalne interakcije takojšnje, saj se taiste interakcije lahko v drugih sistemih izražajo kot vplivi naprej in nazaj v času, četudi še naprej na površini prostora-časa.

Nelokalne interakcije in neposredne sklopitve lahko potekajo ne le med zelo oddaljenimi točkami v prostorskem smislu, temveč celo časovnem. V zvezi s tem je tudi interpretacija Wheelerjevega poskusa: opazovanje v sedanjosti lahko določa preteklost kvantnega sistema. Torej bi lahko z načinom sedanjega opazovanja vplivali na preteklost.

Operator (to je matematična konstrukcija, ki opisuje transformacije), ki ustreza dobro definirannemu območju v določenem času, ustreza razprostiranju oziroma razvijanju tega območja v *vse druge čase*. Njihove zgodovine so zato v nekem smislu vedno prisotne v vseh časih. Vendar so v določenem času samo nekatere razvite oziroma udejanjene.

Že desetletja Bohm in Hiley opozarjata fizikalno skupnost, da skupaj s klasičnimi silami na delec deluje tudi dodatna kvantna sila. Ustreza kvantnemu potencialu, katerega vpliv ni odvisen od moči (jakosti), temveč od njegove OB-LIKE. Delec spreminja samega sebe in se giblje pod vplivom lastne energije, ki jo določa oblika kvant-

nega vala. Tudi faza (zamik med valovi – pomembna kvantna količina) ni odvisna od amplitude (jakosti) polja, ampak njegove oblike. Energija in gibalna količina “samopoganjajočega se” delca izvirata iz vakuumskih fluktuacij³.

Klasični svet se od kvantnega razlikuje v tem, da postane kvantni potencial (potencial celote) na tej ravni zanemarljiv. Torej je prehod od kvantnega vedenja h klasičnemu postopen, brez natančne meje. Nižje od klasičnega nivoja se kvantna celota ne more razdeliti na analizo posameznih konstitutivnih delov. Tako je tudi kvantni potencial odvisen od “stanja” kvantnega sistema kot celote, ne da bi mogel biti določen z vsemi posamičnimi interakcijami med delci. Nelokalnost je posledica izključno delovanja kvantnega potenciala. Sile med delci so odvisne od valovne funkcije celotnega sistema.

Tudi superprevodnost (ni upornosti za električne tokove) in superfluidnost (ni viskoznosti za tokove) se pojavljata zaradi “skupnega informacijskega polja”, prek katerega delci ustvarijo koherentno stanje oziroma usklajujejo svoje hitrosti na isto hitrost. Koherentna stanja so posebna kvantna stanja, kjer valovni paket niha kot enota. V interakcijah z drugimi sistemi se oscilator s koherentnim stanjem visoke povprečne energije vede kot klasični, dobro definirani, objekt.

Dalje uvedeta idejo aktivne informacije, ki pravi, da oblika, ki ima malo energije, lahko upravlja veliko večjo energijo. Aktivna informacija se loči od običajne Shannonove in ni odvisna od našega znanja ali neznanja, temveč je informacija, ki določa gibanje delca samega. Npr. pri poskusu z dvema režama delec lahko gre skozi eno ali skozi drugo režo, vendar je njegovo gibanje določeno z aktivno informacijo, ki prihaja od kvantnega polja, ki je šlo skozi obe reži.

Navedimo še nekaj idej:

Spin je kontekstualno pogojeno cirkulatorno gibanje “točkastega” delca, ki ima le eno notranjo (intrinzično) količino – svojo pozicijo. Delci (kot npr. elektron) lahko imajo hkrati dobro definirano pozicijo in gibalno količino, vendar ju le mi ne moremo hkrati dovolj natančno izmeriti.

Po Bohmu in Hileyju sta tako valovna funkcija kot tudi gostotna matrika nepopolna opisa kvantnega “stanja” (to so, bolj rečeno, procesi). Zato uvajata “beables”, ki nastopajo ali kot točno definirane poti delcev ali kot natančno določena gibanja spremenljivk polja. “Beables” naj bi bile nadomestilo za opazljivke⁴ saj so “realne bitnosti”, ki niso odvisne od tega, ali so opazovane in ali se o njih kaj ve.

V bistvu na simetrični ravni ni razlike med kvantnimi polji in prostorom-časom; dvojno opisujeta drug drugega. Prostor in čas izhajata iz fundamentalnejšega implikatnega reda oziroma *predprostor* (*prespace*).

Možna so naključna (stohastična) gibanja, ki so hitrejša od svetlobe, lahko celo zelo hitrejša, vendar ni možno pošiljati signalov (sporočil) s takšnimi naključnimi procesi. Na stohastični subkvantni in subrelativistični ravni običajni fizikalni zakoni namreč ne veljajo več.

Ves Univerzum je na neki način zaobjet v vsem posameznem in vsaka stvar je zaobjeta v celoti. Makroskopske stvari, ki so relativno neodvisne druga od druge, so navadno le zunanje povezane. Na kvantni ravni pa princip implikatnega zaobjemanja vzpostavlja notranje povezave s celoto oziroma v celoti, tako da je vsaka stvar notranje povezana z vsako drugo.

Kvantne procese bi lahko razumeli kot prepletanje procesov informacijskega zajemanja-razprostiranja (ali tudi zavijanja-razvijanja, orig. angl. *enfolding-unfolding*). Karkoli obdrži stalno obliko,

se vzdržuje kot razprostiranje rekurzivnega in stabilnega vzorca, ki je stalno obnavljan z zajemanjem in razkrojevan z razprostiranjem. Če se obnavljanje neha, oblika izgine.

Torej vse stvari, obstajajoče v implikatnem redu, izhajajo iz hologibanja⁵ in se vračajo vanj. Obstajajo le nekaj časa in, dokler trajajo, je njihova eksistenca vzdrževana s stalnim procesom razvijanja in ponovnega zavijanja. To daje relativno stabilne, neodvisne, samodeterminirane in samoorganizirane oblike v eksplikatnem redu.

Bohm in Hiley diskutirata tudi o Everettovi interpretaciji mnogih svetov, ki je široko sprejeta med kozmologi. Opazovalce vključuje v teorijo kot povsem fizikalne sisteme. Everett predpostavi, da vsak del valovne funkcije ustreza določenemu stanju zavesti o vsebini opazovalčevega spomina. Pravi, da je v določenem smislu samo ena totalna zavest, ki pripada takemu opazovalcu, vendar je mnogo možnih vej, sestavljenih iz sekvenc parcialnih zavesti. Ena od teh vej predstavlja doživljanje posamezne osebe. Druge veje ne predstavljajo le možnih doživljanj, ki bi jih oseba lahko imela, temveč predstavljajo sekvence zaznav drugih oseb – podobnih, a vendar različnih od naše. Vendar se te osebe ne zavedajo druga druge in tudi ne celote, čeprav so posebne veje univerzalne zavesti vsega o vsem. Po nekaterih interpretacijah je potrebna določena stopnja kompleksnosti, ki, ko je dosežena, sproži razdeljevanje univerzuma na dele.

Everettova teorija povezuje vesolje z različnimi zornimi koti, ki so vsebovani v njem. Squires tako trdi, da ne gre za teorijo mnogih univerzumov, temveč za teorijo mnogih zornih kotov. Kvantno stanje je tako določeno oziroma ima pomen v smislu zvez med “okviri” ali “izhodišči” (“bazami”), ki jih predstavlja spomin opazovalca.

Navadno je rečeno, da se univerzum deli v ogromne množice vej, ki izhajajo iz meritvam podobnih interakcij med množicami njegovih komponent. Takih univerzumov je neskončno, a konstantno "število". Vendar se pravzaprav ne deli univerzum, marveč le zavest kot celota, ki razpada na mnoge lokalne zavesti, ki se ne zavedajo druga druge. Torej gre res za teorijo mnogih zornih kotov ali mnogih zavesti enega univerzuma.

Ne vpliva toliko opazovanje na sistem kot sistem na opazovalca, ki postane koreliran z njim. Opazovanje namreč korelira opazovanje in opazovalca, v katerem se nahaja. Vendar Everett predpostavlja, da se duševnost lahko zaveda lastnega spomina, ne da bi z njim interagirala in ga s tem motila.

Kvantna teorija se lahko razume brez vključitve zavesti oziroma brez posebne vloge opazovalca (vsaj v začetni stopnji). Kvantni svet in zavest imata nekaj skupnega – implikatni red.

Duševni procesi in zavest so v neposredni zvezi s fizikalnimi procesi, gledano globoko celo sovpadajo. Vsaka stvar ima "mentalni pol" in "fizikalni pol". Tako imajo tudi delci neko stopnjo mentalnih kvalitete, ki so matematično predstavljene s kvantnim potencialom.

Nekateri zatrjujejo, da zavest ni fizikalna lastnost, temveč lastnost duševnosti, ki je nekaj povsem drugega. Namreč, materija zadošča kvantnemu superpozicijskemu principu, duševnost pa ne. Po tem je torej duševnost odgovorna za obstoj fenomenologije klasičnega sveta. Zavedanje klasičnega sveta je posledica tega, da se vsaka duševnost zaveda le majhnega dela celote. Klasični svet je torej iluzija, kolikor se ta del izkazuje kot celota.

Bohm in Hiley zaključujeta, da se s svojimi čuti lahko neposredno zavedamo delčne narave univerzuma in da o subtilnejšem vidiku valovne funkcije lahko sklepamo z mišljenjem o naših

zaznavnih izkušnjah v domeni tega, kar je manifestirano čutom. Po njunem mnenju stanje zavesti ni omejeno z načelom nedoločenosti, kar ocenjujeta kot veliko preseganje današnje fizike.

¹ Zelo poenostavljeno bi to lahko ponazorili s skupkom vodne pene, ki nastane na površini žuboreče vode in se ohranja, čeprav se voda neprestano izmenjuje.

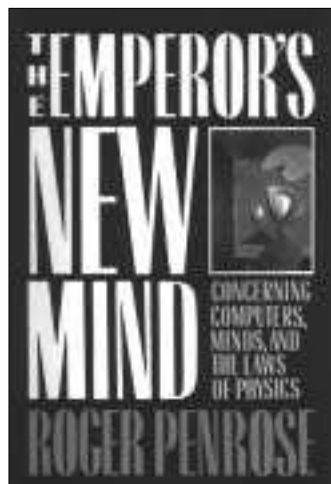
² Valovna funkcija matematično opisuje stanje kvantnega sistema. "Kolaps valovne funkcije" je prehod kvantnega sistema od superpozicije mnogih tako imenovanih lastnih stanj ("mešanice" nekakšnih kvantnih vzorcev – stabilnih karakterističnih stanj) k eni sami izmed teh lastnih stanj. To transformacijo "mešanice" (matematično: linearne kombinacije) stanj v eno čisto stanje navadno sproži proces merjenja.

³ Kvantne oziroma vakuumske fluktuacije so majhna slučajna oziroma statistična odstopanja od mirovnega stanja vakuuma. Če povemo po domače, gre za zelo hitre in kratkotrajne kvantne dogodke, ki se pojavijo "iz nič".

⁴ Opazljivke so fizikalne količine, ki se določajo z merjenjem in so s tem odvisne od procesa merjenja samega, njegovega načina in okoliščin.

⁵ Hologibanje je izraz, ki ga Bohm in Hiley predlagata namesto zastarelega izraza vakuum. Vakuum oziroma hologibanje namreč ni nič, temveč je eksplicitni (onadva uvajata poseben izraz: eksplikatni) Nič, ki pa je hkrati implicitni (implikatni) oziroma potencialni Vse. V hologibanju nič dejansko ne obstaja, vendar iz nje ga lahko nastane vse, torej je to vse v njem že vsekoli prisotno kot možnost! Nabor vseh možnih stanj je tudi bistvo pojma implikatni red. Za razliko od le-tega eksplikatni red predstavlja eno uresničeno možnost.

Mitja Peruš



Roger Penrose

**THE EMPEROR'S
NEW MIND
Concerning Computers,
Minds, and The Laws of
Physics**

Oxford University Press -
Oxford, New York,
Melbourne; 1990

Roger Penrose je priznan oxfordski matematični fizik, sodelavec Stephenja Hawkinga. Njegova knjiga je redkega nazora in razmeroma poljuden povzetek ključnih področij in najpomembnejših problemov sodobne fizike, matematike, kozmologije, računalništva in nastajajoče kognitivne znanosti. Zanj pripravi vso potrebno osnovo starejših teorij, ki so postale klasične. Pogumnemu nestrokovnjaku poskuša prikazati in komentirati bistvo in skupno obelježje omenjenih znanosti. Tako se loteva osrednjih vprašanj današnjega časa, ki se jim ne more izogniti ne poklicni ne laični raziskovalec, na alternativni in prodoren način. Osrednji cilj knjige je pripraviti teren za obravnavo fizike

duševnosti in zavesti. Eklektična mešanica vsega mogočega tako ne deluje neprimerno, temveč upravičeno najavlja nujnost interdisciplinarnega spoznavanja.

Poglejmo po vrsti, česa se Penrose loteva. Začne z uvodom v problematiko umetne inteligence in z razlago Turingovih strojev, ki so temelj današnjega algoritmičnega računalništva. Že v začetku najavi svoje upravičeno prepričanje, da računalniki tega tipa niso primerni za modeliranje duševnih procesov in posebej zavesti. Predstavi Churchov lambda kalkulus in Goedlov zakon, ki je v bistvu začrtal zgornjo mejo logike in razuma.

Potem bralce očara z Mandelbrotovimi množicami in nekaterimi "čudeži" iz matematične zakladnice (iz teorije števil, posebej kompleksnih in transfnitnih). Navrže odlomke iz zgodovine matematike (kasneje pa tudi fizike), ki bežno spominjajo na čudovito domačo knjigo Franceta Križaniča *Nihalo, prostor, delci*, le da je Penrose bolj poljuden in zato malo bolj površinski. Dalje se zavzame za "platonsko" smer filozofije matematike, ki priznava matematičnim konceptom dejanski obstoj neodvisno od človeka. Zanj matematik ni ustvarjalec ali iznajditelj, temveč odkritelj. Matematiki po Penroseu ne le ustvarjajo mentalne konstrukcije, marveč v njih postvarjajo oziroma odkrivajo resnice, ki so bile že vseskozi prisotne v Naravi neodvisno od matematikov. Pravi, da vedno, kadar matematik "zaznava" kako matematično idejo, vzpostavlja stik s "Platonovim svetom matematičnih konceptov". Po Platonu imajo matematične ideje lasten obstoj in ustvarjajo idealni Platonov svet, do katerega imamo pristop le z razumom. Slike, ki jih dobimo ob stiku s Platonovim svetom, so lahko v različnih primerih različne; vendar je komunikacija možna, ker je vsak neposredno v stiku z istim zunanje obstoječim Plato-

novim svetom! Tako dobesedno (morda presenetljivo) trdi Penrose. Še več, Platonovemu svetu pripisuje realnost, ki je primerljiva z realnostjo fizikalnega sveta. Vprašuje se, ali sta omenjena svetova identična. Zavest je tisti proces, ki omogoča neposredni kontakt s tem svetom idej.

V petem poglavju je predstavljen svet klasične fizike (s Hamiltonovo mehaniko v faznem prostoru in specialitetami Einsteino-ve relativnostne teorije). Potem na svež in alternativen način preletimo osnove kvantne fizike in njene glavne probleme. Nato pa v "Kvantnih čudežih in kvantnih skrivnostih" preidemo v ozadje filozofije kvantne mehanike (problem "Schroedingerjeve mačke", nelokalni kvantni pojavi, holizem, entropija, vloga subjekta in zavesti idr.). Več stanj lahko sobiva v kompleksni linearni kombinaciji, tako da je vsak fizikalni objekt v bistvu obstoječ v takih superpozicijah prostorsko ločenih oziroma raje po prostoru široko razprostrtih stanj. Tako je lahko "na več mestih hkrati". Vendar fiziki namesto "razpršenosti delca po prostoru" raje uporabljajo opredelitev "pozicija je povsem negotova", tako da gre denimo za enakomerno verjetnost pozicije po raznih krajih prostora. Formalizem kvantne mehanike tudi ne razlikuje med posameznimi delci in kompleksnimi sistemi mnogih delcev. V tem poglavju se skrivajo tudi nekatere najbolj nenavadne reči, ki sem jih kdaj prebral in so bile doslej "zakopane v bunkerje znanosti". Obravnava je strokovno seveda povsem neoporečna, četudi v tem delu morda malce senzacionalistična.

Dalje se Penrose posebej posveti še svojemu strokovnemu področju: kozmologiji, zgodnjemu vesolju, črnim luknjam in kvantni gravitaciji, ki naj bi odigrala še pomembno vlogo v širšem kontekstu knjige (holizem, zavest). Verjame v determiniranost fizikal-

nih procesov, ne pa v njihovo izračunljivost.

V zadnjih dveh poglavjih Penrose vstopi v svet možganov in zavesti. Vešče kratko prikaže najosnovnejša dejstva nevrofiziologije možganov, vendar mu poide idej glede razlage duševnih procesov. Nakaže nekaj utrinkov o paralelnem distribuiranem procesiranju, kot primer pa vendarle navaja realizacije logičnih funkcij s preprosto nevronske mreže. Danes pa je že jasno, da imajo nevronske mreže v možganski skorji, ki je najbolj odgovorna za duševne procese, glavni pomen v tvorbi virtualnih struktur. Te virtualne strukture temeljijo na medsebojnih odnosih in asociativnih zvezah med različnimi konfiguracijami nevronov in sinaps. Logične operacije imajo zgolj lokalni in pomožen pomen ter ne morejo dati razlage osnovnih duševnih procesov, razen če gre izrecno za procese logičnega sklepanja.

Zato Penroseu ostaja le jasna negativna kritika umetne inteligence glede zavesti oziroma duševne vsebine (v zadnjem poglavju), ki je upravičena in utemeljena, vendar izpeljana brez ponujene alternative. Bralec strokovnjak bi pričakoval, da bo Penrose vsaj nakazal alternativo, ki danes že obstaja v okviru asociativnih nevronske mreže po Hopfieldu in Kohonenu idr. ter predvsem sinergetskega nevronskega modela po Hakenu. Še toliko bolj, ker mu je uspelo pripraviti vse potrebno za ta korak z razlago kvantne mehanike. Vendar se zadovolji (ali se mora zadovoljiti?) le z upravičeno opombo, da utegne imeti kvantna mehanika pri razlagi ozadja duševnosti in predvsem zavesti obetavno vlogo. Omeni možni kvantni računalnik, medtem pa precej podoben sinergetski računalnik že deluje. Lepo pa se posveti dvema vidikoma kvantnega dogajanja, ki imata nevronske analogije: dinamski enačbi nemotene kvantnega sistema (U) in

kolapsu valovne funkcije ob merjenju (R). Pri merjenju namreč sprožimo samoorganizacijo sistema tako, da iz linearne kombinacije lastnih funkcij (v nevronski mreži vzorcev) dobimo le eno samo. Vendar Penrose pravi, da za to redukcijo valovnega paketa zavest ni potrebna (temveč le interakcija z njim).

Zavedajoč se omenjenih pomanjkljivosti, Penrose opusti duševnost in se omeji zgolj na probleme zavesti, kjer pa nam pove marsikaj zanimivega. Vendar ne more podati rešitve, kakor je doslej ni uspel na tem nivoju še nihče. Vseskozi poudarja, da se vsega mišljenja ne da ustrezno simulirati z algoritmi umetne inteligence. Menim, da zelo upravičeno (vsaj za sublogične spoznavne in asociativne procese)! Trdi, da so značilnosti zavesti občutek resnice, sodbe, razumevanje, inspiracija, "zdrava pamet" oziroma splošni konsenz in umetniška (ustvarjalna) dimenzija; ne pa avtomatično, brezumno upoštevanje pravil, torej čista programiranost in algoritmčnost. V podkrepitev navaja nekaj "aha"-doživetij in ustvarjalnih dogodkov matematikov in umetnikov. Matematično mišljenje primerja s komponiranjem glasbe. To velja za ustvarjanje matematičnih konceptov oziroma vpogled vanje, ki je trenuten in globalen. Temu šele kasneje sledi formalni dokaz s serijo logično argumentiranih korakov na papirju.

Penrose zatrdi, da raziskavo inteligence prepušča umetni inteligenci, vendar si inteligence ne predstavlja brez vključenosti zavesti. Pri njem je zavest mišljena zgolj kot pojmovna zavest oziroma kot zavedanje nečesa. Tudi jezik je podrejen širšim procesom navdaha, vpogleda in prebliskov (ter asociativnosti, kot lahko rečemo natančneje), iz katerih šele dobiva svojo vsebino. Eno podpoglavje nosi naslov "neverbalnost misli".

Protagonistom "močne (trde)" smeri umetne inteligence postav-

lja vprašanje glede trditve, da zavedanje neke stvari pomeni imeti model te stvari v sebi. Samozavedanje pa potemtakem pomeni imeti model samega sebe v sebi samem. To pa še ni dovolj, da bi se denimo računalnik zavedal neke stvari, če ima v svojem programu podprogram za izvedbo te stvari. Tako se tudi videokamera, ki snema samo sebe v ogledalu, še ne samozaveda.

Zavest potrebujemo takrat, kadar moramo ravnati v novih okoliščinah, kjer moramo oblikovati nove sodbe oziroma kjer nimamo predhodno podanih (naučeni) pravil. Ta Penroseova trditev ni pravilna, saj asociativna nevronska mreža lahko brez lastne zavesti adaptivno ravna v novih okoliščinah. Prav pa ima, ko trdi, da so sodbe (posebej zavestne sodbe) vsaj včasih nealgoritmčne. Matematični resnici še ne verjamemo oz. ne verjamemo le takrat, ko nas do nje pripelje algoritem (matematično sklepanje, dokaz), temveč kadar "vidimo" resničnost matematičnega argumenta. Penrose pravi, da je takojšnja inspirativna sodba najpomembnejša, rigorozni dokaz pa je šele zadnji korak (končna potrditev, podana bolj zavoljo drugih). (To intuitivno asociativno "zaznavanje" resničnosti nekih zvez lahko s pomočjo modelov asociativnih in sinergetskih nevronske mreže dojemamo že dokaj uspešno, vendar Penrose o tem ne govori.)

Penrose je torej odkril, da je "cesar nag", ni mu pa še podal "novih oblačil (ali nove pameti)". Mogoče se bo cesar lahko oblekel z oblačili, ki bodo predstavljena v naslednjih recenzijah sodobnih knjig o "fiziki duha". F. Capra (*Tao fizike*) je podajal vzporednice; P. Russel (dober priročnik *Knjiga o možganih* idr.) se ne spušča v strokovno ozadje; D. Bohm (*Wholeness and Implicate Order*) je še najbolj radikalen, a ostaja pri kvantni vsebini; H. Haken (*Synergetic Computers and*

Cognition) s sodelavci (*Synergetics of Cognition* idr.) pa je preveč strokoven in "ne pretirava" z visokimi temami. Kaj pa H. P. Stapp (*Mind, Matter and Quantum Physics*) in Kafatos/Nadeau (*Conscious Universe*)? Klasična obsežna strokovna knjiga pa je danes vsekakor *Parallel Distributed Processing. Explorations in the Microstructure of Cognition*; zv. 1 in 2, ki pa se ne spušča v razglabljanje o zavesti.

Rogerju Penrosu pa štejemo v veliko zaslugu, da je napisal zanimivo, poljudno, vendar vseeno strokovno knjigo s tako široko in celovito vsebino, da bo vsak pri enem poglavju strokovnjak, pri drugem pa gotovo laik. Posebej je pohvalna njegova nazornost in sproščenost pisanja, pa tudi motivirajoč entuziazem. Naravoslovne knjige (v širšem smislu) te vrste so vsekakor zelo redke. Mogoče edinole komu ne bo všeč njegovo kramljanje, filozofiranje in eklekticism. Penroseova knjiga je lahko enkratna (ali morebiti celo obvezna) odskočna deska za naskok na strokovnejše obravnave z raznih področij, ki jih je Penrose zaobjel pod eno krilo.

Mitja Peruš

Massimo Cacciari

GEO-FILOSOFIA DELL'EUROPA

Adelphi, Milan 1994;
170 str.; cena: 28.000 Lit.

Nedavni politični pretresi v Evropi, tisti na njenem vzhodu in tisti, ki se v nekoliko manj spektakularni in zaenkrat še kolikor toliko obvladljivi obliki odvijajo na njenem zahodu, so na dnevni red vznemirljivih vprašanj ponovno postavili vprašanje evropske identitete, potem ko je bila ta le



nekaj let poprej videti kar zadovoljivo rešena. Na različnih ravneh in presekih se zato zdaj ponujajo razmišljanja, ki skušajo odgovoriti na nastale spremembe. "Križa evropske zavesti", ki so jo sprožili politični pretresi zadnjih let, je večkrat občutena kot intelektualni izziv, dober razlog za nastanek globalnih revizij evropske zgodovine, ki – to je danes vse bolj jasno – ne more biti več le zgodovina Zahoda kot zgodovina ločevanja od Vzhoda in za vizije graditve evropske skupne hiše, ki naj odpravi nekdanjo bipolarnost. Zahod, ki je Vzhodu obračal hrbet in nanj usmerjal svoje cevi, se sooča s potrebo po globokih spremembah svoje politične in kulturne naravnosti. V igri so sami temelji njegove identitete. Eden od teh premislekov je tudi zadnja knjiga Massima Cacciarija.

Kdo je to? Eden najbolj prominentnih italijanskih intelektualcev *engagé*, ki s svojimi posegi že dvajset let vpliva na italijansko javno mnenje. Široki italijanski javnosti je postal znan, ko je pred nekaj leti s podporo levičarskih strank kandidiral za župana v Benetkah in zmagal. Zelo opazni so bili njegovi komentariji izidov političnih volitev, ki so na oblast po-

stavile Silviya Berlusconija in povzročile devastacijo na leviči, zlasti v vrstah Stranke demokratične levice. V njih je ostro kritiziral politiko Stranke demokratične levice, ki ji tedaj zaradi hegemonskih ambicij ni uspelo združiti levosredinskih sil – konkretno: dejstvo, da pol levice Berlusconiju ni postavil nasproti nestranskarkega voditelja, ki bi se z njim lahko kosal. Ti posegi so bili začetek procesa oblikovanja kandidature Romana Prodijsa, ki bo na naslednjih političnih volitvah nasprotnik Berlusconija. Nekaj časa je celo kazalo, da bo po zaslugi Cacciarijevih odločnih posegov, ki so italijansko intelektualno levico zdramili iz otopelosti po volilnem porazu, ta vloga pripadla prav njemu.

Razvoj njegovih političnih stališč je razgiban in je potekal v več fazah. Nikakor ne gre za partijskega intelektualca zadnje generacije, temveč prej za nekakšnega *enfant terrible* italijanske levičarske politične scene, ki je nekdanj zagovarjal radikalno avtonomistično gibanje italijanskega delavstva, bil kasneje poslanec KPI in v obdobju Berlinguerja zahteval jasno razmejitve KPI od leninistične tradicije. O njem veliko pove tudi naslednja anekdota. V času, ko so bili socialisti v vladi in je bilo konjunktorno prestopati iz KPI v socialistično stranko, ga je neki novinar vprašal, ali bo to storil tudi on. Njegov odgovor je zlasti zdaj, ko je Craxi zaradi svojih nečednih poslov sodno preganjan, zgovoren. Glasil se je nekako takole: "Ni mi treba, sem iz premožne družine."

Pravzaprav je nenavadno, kako uspešno Cacciari deluje na tako različnih ravneh, kot je županovanje in pisanje brezkompromisnih filozofskih tekstov. Po izobrazbi je filozof in njegova objavljena knjižna dela (objavljal je tudi izven Italije) niso niti v daljnem sorodstvu z žanrom aktualnopolitičnih pamfletov, kot bi nemara kdo lahko pričakoval po vsem po-

vedanem. Marx, vsaj v njegovih zadnjih delih, ni omembe vredna teoretska referenca: To je tembolj res, če ga primerjamo z Nietzschejem in Heideggrom, ki dihata z vsake strani, četudi nista omenjena.

Geofilozofija Evrope je strastna raziskava o zori koncepta Evrope in o njegovih nasledkih v refleksiji in praksi narodov, ki jo naseljujejo. Njegov izvor Cacciari najde v perzijskih vojnah, ko so se izvori evropske tradicije spopadli z brezmejno in agresivno Azijo. Zastavlja se vprašanje: Kaj je sprožilo delitev in kako bo mogoča pomiritev, ki ene strani ne bo preuredila po meri druge? Odgovor je v Ajshilu. Evropa in Azija sta sprti sestri, ki ju Veliki kralj Perzije vpreže v voz, da bi ju ukrotil. Vendar ena od njiju voljno sprejme udlo in je nanjo celo ponosna, druga pa se temu upre, zlomi jarem in vrže kralja z voza. Prva je Azija, druga Evropa oz. grška Svoboda, ki se ne podreja nikomur. Ajshilova naracija je Cacciariju všeč, ker v njej še ni sledov retorike barbarizacije Azijca in izrecno govori o skupnem izvoru obeh sester.

Po prenehanju azijske nevarnosti je vprašanje, ki Evropo spremlja v vsem njenem zgodovinskem razvoju, ali bo njena neukrotljivost obvladljiva in se ne bo sprevrgla v notranje obračunavanje, ki vodi v samouničenje. Tudi tega so se zavedali že Grki, kot to Cacciariju dokazujeta Platonova teorija duše in Tukidid. Od tod nujna ponovne vzpostavitve stabilizirajoče harmonije, ki ne bo izhajala iz ravnodušnosti, kot to hoče liberalizem, ali iz tolerance, ki se rojeva v senilnem in prestrašenem svetu. Potrebno je več od tega: spoznanje, da naše domnevne identitete ne morejo izničiti drugega in da ne moremo zapopasti vse resnice, ki se manifestira tudi v do nas polemično naravnem drugem. "Za harmonijo je *nedopustno* vse, kar se upira zvezi, kar noče prestopiti v sestavljeno in postati element sestavljenega.

Harmonija *ne tolerira* različnosti kot absolutne različnosti, ki vsebuje možnost ločenosti; ne tolerira nobene različnosti, ki svoje resnice ne bi kazala kot elementa povezave." (Str. 141-142.)

Velik del knjige se posveča antični modrosti, ki pogosto spregovori kar v prečrkovani grščini in je dojeta kot izvorno in menda zato privilegirano mesto razreševanja vseh vprašanj filozofije zgodovine. Vendar *Geofilozofija Evrope* ne ostaja samo pri antični modrosti. Dialog načne tudi z modernimi političnimi realisti, npr. z Machiavellijem, Carlom Schmittom in drugimi. Njihova izbira se zdi arbitrarna in sledi le problemskim afinitetam avtorja.

Mimo vseh vprašanj, ki jih sproža filozofska utemeljitev naslova "*Geofilozofija Evrope*" in jih Cacciari ne razrešuje, velja na koncu ugotoviti, da je naslov vendarle nekoliko žurnalistično (ali založniško) prenapet glede na to, kar mu sledi za njim: apologetsko in hkrati mesijansko pričevanje sprave z drugim, ki se kažejo kot sprehajalni vtisi po simbolno kulturni zakladnici Evrope. Sprehaja se filozof iz Benetk, mesta, ki zaradi svoje odprtosti v preteklosti, ko je bilo trgovski posrednik med geografsko zelo oddaljenimi kraji Vzhoda in Zahoda in je bila ta drža trajen vir moči *Serenissime*, prav gotovo ponuja ugodna tla za takšno početje.

Igor Pribac

**"Parole chiave"
Comunità**
št. 1, april 1993

Donzelli, Rim
189 str., cena: 30.000 Lit

Parole chiave je nova edicija, ki nadaljuje tradicijo revije *Prob-*



lemi del socialismo. Leta 1958 jo je ustanovil Lelio Basso in njegovim programskim izhodiščem je ostala zvesta tudi po njegovi smrti. Njen namen je bil širiti prostor, v katerem bi bilo mogoče postavljati vprašanja o levi in kritično razmišljati o stanju socialističnega gibanja. V zadnjih letih njenega obstoja pod starim imenom, torej v času, ko je italijanska socialistična stranka s Craxijem na čelu bila na oblasti in kot vladna stranka uveljavljala decizionističen slog v politiki, hkrati pa skupaj s koalicijskimi partnerji zabredla v privatizacijo države, ki jo zdaj razkriva preiskovalna kampanja Čiste roke, je začela raziskovati dvoumja socialistične tradicije. V ospredje svoje uredniške politike je postavila analizo teoretskih pomenov besed, ki so hkrati teoretski koncepti in deskriptorji sodobnega življenja v vsakodnevni govoric. Tako se je v svojih zadnjih zvezkih posvetila denarju, modernizaciji, priseljencem, kulturnim identitetam, enakosti, državljanstvu.

Sprememba imena revije je njeno uredniško prakso zadnjih let povzdignila v programsko zasnovo in to izpisala že v naslovu. *Parole chiave* (ključne besede) so predvsem ustrezno poimenovanje tega, kar so *Problemi del socia-*

lismo počeli v zadnjih letih svojega obstoja. Bolj kot o prelomni spremembi je treba torej v tem primeru govoriti o spremembi, opravljeni v imenu kontinuitete. Na kontinuiteto kaže tudi uredništvo, ki je ostalo nespremenjeno.

Temeljni program revije ostaja torej enak: osvetljevanje različnih in včasih celo nasprotnih pomenov, ki jih imajo nekatere pomembne besede našega časa, besede, ki jih uporabljamo, kadar hočemo opisovati sodobnost, in pri tem same velikokrat ostanejo nedefinirane in delujejo kot poslednja, utemeljitvena raven argumentiranja. Namen uredništva je iztrgati jih vladavini neposrednosti, ki jo vsiljuje zlasti njihovo pogosto nereflektirano nastopanje v medijih, in z razčlenjevanjem različnih teoretskih tradicij, ki se spopadajo za vpliv prevladujočega pomena nekega pojma v javni argumentaciji, tudi ustvariti razdaljo do neposrednosti sedanjosti, ki jo takšna raba podpira. "Zdi se nam, da samo 'neaktualno' branje sodobnosti pripomore k njenemu razumevanju in k izogibanju brezkončnemu ponavljanju, ki ju tvegamo, ko se prepustimo vodenju pomirjujoči verziji moderne ali nedoločeni otopelosti postmoderne," beremo v nepodpisanemu uredniškemu uvodniku.

Po prvi številki *Parole chiave*, posvečeni skupnosti, so naslednje postavile pod povečevalno steklo še solidarnost, avtonomije, fundamentalizme in državljanje. Osnovna struktura posameznih številke je stalna. Osvetljevanje in kritična analiza vsakega pojma sta zaupana več avtorjem in razdeljena na štiri sklope: Beseda, Interpretacije, Zgodovine, kraji in Modeli. V prvem sklopu, ki običajno vsebuje le en prispevek, je podan okvir teoretske diskusije o izbranem konceptu, kot so ga izoblikovali klasični avtorji politične filozofije moderne dobe (*Parole chiave* nima ambicij prestopiti zgodovinskega obzorja moderne dobe), v

Interpretacijah pa je beseda prepuščena nekaj avtorjem, ki razčlenjujejo sodobne teoretske in praktično politične kontroverze ob izbranem pojmu. Tretji in četrti sklop sta običajno še bolj razvejana. V njiju filozofsko teoretski pristop prvih dveh sklopov zamenja zgodovinski, sociološki, politološki in antropološki pristop. Predmet teh člankov so specifične zgodovinske in sodobne realnosti, ki so oblikovale in še oblikujejo empirično "vsebino" pojma. V nekaterih številkah je pridružen še sklop Arhiv, v katerem so natisnjeni izbrani izseki klasičnih tekstov avtorjev 19. in 20. stoletja.

Koncept revije je torej jasen. Uredništvo ustvarja revijo, ki združuje širok spekter humanističnih in družboslovnih strok, soočenih s skupno temo. Ni ozko disciplinarna ne interdisciplinarna, če interdisciplinarnost pomeni naravnost na doseganje skupnih, kumulativnih rezultatov izsledkov posameznih strok. Njen namen lahko ustrezneje opredelimo, če jo označimo za transdisciplinarno revijo in za poskus ustvarjanja skupnega prostora soočanja, torej tako konvergenca kot razhajanja izsledkov posameznih disciplin, ki jih sama disciplinarna organizacija vedenja prej odmika drugo od druge, kot sili k medsebojnemu poznavanju in upoštevanju. Koncept je, če si lahko dovolim primerjavo, podoben konceptu revije, ki jo imate pravkar v rokah.

Naj za konec samo kratko preletim vsebino prve številke, ki jo je uredil odgovorni urednik Claudio Pavese. V uvodnem članku najdemo prikaz Tönniesove in Webrove opozicije med *Gemeinschaft* in *Gesellschaft*. Zelo zanimiva je sekcija Interpretacije, ki vključuje članek o skupnosti pri Kantu in Heglu in dva zanimiva informativna članka o razpravi komunitarizem vs. liberalizem. Prvi je razširjena recenzija zbornika prevodnih tekstov te diskusije, ki je izšel v Italiji, in zbornika *Dimen-*

sions of Radical Democracy (Verso, London, 1992), ki ga je uredila Chantal Mouffe. Drugi je dokumentiran prikaz vpliva ameriških komunitarcev na nemško liberalno filozofsko misel v zadnjih letih, ki je po mnenju avtorice tolikšen, da spreminja sam okvir tamkajšnje filozofske razprave. Tretji in četrti sklop, namenjena sociologom, zgodovinarjem in antropologom, prinašata zelo raznovrstne članke. Obravnavajo odnos med italijanskimi lokalnimi skupnostmi in odporniškim gibanjem, katoliško pokoncilsko komunitarno gibanje, tovarniške skupnosti v japonskem produkcijskem modelu, neko študentsko komuno itd.

V *Parole chiave* prevladujejo italijanski avtorji, vendar naletimo tudi na mnoga tuja imena, nekatera tudi zelo znana (npr. Robert A. Dahl, Alain Touraine).

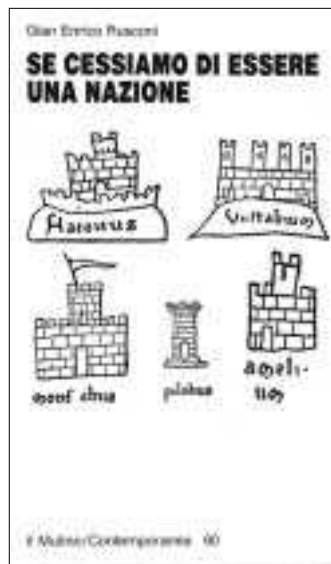
Igor Pribac

Gian Enrico Rusconi

SE CESSIAMO DI ESSERE UNA NAZIONE

Il Mulino, Bologna, 1993
192 str., cena: 18.000 Lit.

Gian Enrico Rusconi, ki se ga vsaj del naše strokovne javnosti spominja kot soavtorja, skupaj z Alfredom Schmidtom, dela o frankfurtski šoli, prevedenega tudi v srbsčino, se je na politične manifestacije krize italijanske identitete in na vprašanja evropske identitete, ki jih sproža propad vzhodnoevropskih komunističnih režimov in širjenje Evropske unije, odzval s knjigo *Se cessiamo di essere una nazione* s podnaslovom *Tra etno-democrazie regionali e cittadinanza europea (Če prenehamo biti nacija; Med regionalnimi etnodemokracijami in evropskim državljanstvom)*.



Rusconi ne skriva, da je delo motivirano s političnimi dogajanja zadnjih let, kar pa nikakor ne pomeni, da raven njegove knjige ostaja zavezana aktualnopolitičnim problemom. Fenomen strmega vzpona politične moči regionalnih avtonomističnih oz. secesionističnih lig v Italiji, ki se časovno ujema z dozorevanjem odločitve o spremembi ustave, je za Rusconija le izhodišče in simptom, ki ga vodi k ugotovitvi, da italijanska nacionalna identiteta – kakor tudi druge evropske identitete – nima trdnih obrambnih mehanizmov pred razpadom na lokalne politične identitete. Druga grožnja nacionalni državi prihaja iz združevalnih procesov na nadnacionalni ravni. Krepitev obeh teženj zahteva ponoven premislek krize nacionalne države in njene povezanosti z demokratično ureditvijo.

Rusconi takoj na začetku razkrije del svojih stališč, ko poudari, da zavzemanje za "Evropo regij" prinaša nevarnost, da se znajdemo v regijah brez Evrope. Regionalnim identitetam prisodi le zmožnost porajanja etnodemokracij, tj. demokracij, ki temeljijo na etnični pripadnosti njenih članov, in le nacija kot politična forma življenja

naroda je zanj jamstvo za ohranitev državljskih kreposti – solidarnosti in lojalnosti, brez katerih demokracija ni mogoča. Politično združevanje Evrope je dolgotrajen proces, ki narodov še dolgo ne bo odpravil in bo vsaj v srednje-ročnem obdobju v njih moral iskati svojo oporo.

Ta politična ocena je Rusconijevo izhodišče za razmislek o kompleksnih odnosih med etničnim in nadetničnim v nacionalni državi ter med demokracijo in nacionalno državo, ki v svoje jedro postavi ponoven pretres novejših teorij nastanka države in njene legitimacije.

V obsežnem tretjem poglavju analizira pahljačo političnih stališč italijanskega odporniškega gibanja in tipe politično historiografskih diskurzov o njem, ki so se razvili ob bližajoči se petdesetletnici konca druge svetovne vojne. Osrednje mesto v tej analizi ima interpretativna shema odpora kot spleta treh vojn: vojne proti nemštvu, državljske vojne proti fašizmu in za demokracijo ter razredne vojne, ki je imela za cilj antikapitalistično revolucijo. Rusconi ugotavlja, da je v devetdesetih letih poprejšnja linearnost mita o odporu in "ustavi, porojeni v odporu" v italijanskih javnih glasilih, podobno kot pri nas, postala sporna. Njegovo samoumevnost je načel diskurz o državljski vojni. Ustavi se zlasti ob širokopotezno zastavljenem delu italijanskega zgodovinarja Claudija Pavoneja *Una guerra civile* (1991), v katerem je avtor osvetlil subjektivne motivacije ideologov odporništva z množico neobjavljenih dokumentov, avtobiografskih zapisov in dopisovanj med voditelji posameznih struj. Gre za delo, ki najprepričljiveje postavi premise zasuka v zgodovinskem vrednotenju italijanskega antifašizma. Rusconijevo stališče do tega interpretativnega prevrata izhaja iz teze, da je antifašizem predpogoj demokracije, namreč da antifašizem ni nujno

demokracija sama in ne nujno demokracičen (četudi je italijansko odporništvo zanj bilo takšno). Zapuščino odporništva in obrazec "ustava, rojena v odporniškem gibanju" je zato treba ohraniti. V "demokraciji brez predikatov", ki so jo prakticirali voditelji različnih frakcij odporništva je nastala tradicija državljske kulture, iz katere je nastala ustava in demokracično politično življenje v povojnih desetletjih. V njej se je oblikovala "skupnost usod" in zatem "ustavni patriotizem", ki ga Rusconi ne razume kot "nadomestka za tradicionalno nacionalno identifikacijo, temveč kot njeno uresničevanje v demokracični normi. To je utemeljitveni politični pomen, ki ga *Resistenza*, onstran vsakršnega mita, lahko preda današnji italijanski demokraciji." (Str. 85.)

Koncept "državljska vojna" je v središču tudi naslednjega poglavja. V njem je koncept predstavljen v evropski okvir in ima epohalne razsežnosti, saj označuje večji del zgodovine 20. stoletja. Carl Schmitt je razvil pojem *Weltbürgerkrieg* in ga razumel kot krizo *jus publicum europaeum*, ki ga je sprožila prva svetovna vojna. V opredelitvi evropskih vojn 20. stoletja kot državljskih so mu sledili mnogi, denimo R. Dahrendorf, F. Furet in B. Gernemek, vendar je teza postala razvpita zlasti z objavami Ernsta Nolteja, ki je obdobje evropske državljske vojne najprej omejil na obdobje 1917-1945, kasneje pa ga raztegnil na obdobje 1917-1989. Rusconi, povzemajoč poglavitve teze nemškega kontroverznega zgodovinarja, polemizira z njim v dveh točkah. Državljska vojna se ni začela šele z oktobrsko revolucijo, kot to misli Nolte, temveč z začetkom prve svetovne vojne, ki ni bila le vojna nacionalnih držav, temveč *Kulturkrieg*, vojna med *Kultur* in *Zivilisation*, med partikularističnim in univerzalističnim dojetjem vloge države, vojna med dvema evropskima

konceptoma Evrope, ki ju pogojno lahko označimo za nemškega in francoskega. Brez izbruha te vojne, ki je bila že evropska državljska vojna, ruska revolucija ne bi bila uspešna. Predvečer prvega svetovnega konflikta je zenit nacionalne države, njegov začetek je hkrati začetek procesa njene delegitimacije, ki še ni dokončan. Druga kritika je povezana s prvo. Meri na Noltejevo tezo, da je zgodovina 20. stoletja "splet dveh vojn med državami in ene svetovne državljske vojne", ki jo je sprožila komunistična revolucija in lahko samo z njim tudi premine. Nolte se v svoji izpeljavi kavzalne povezanosti nacionalsocializma kot odgovora na komunizem orientira na "vzhodno polje" Nemčije in pušča vnevar predzgodovino tega konflikta, ki se je odvijala na "zahodnem polju".

V nadaljevanju Rusconi, izhajajoč iz nemških teoretskih kontroverz pred združitvijo (*Historikerkstreit* v letih 1986-87), med njenim dogajanjem in po njej, postavi v središču napetost med ustavnim patriotizmom in etnično nacionalnim prebujenjem. Pojmu "ustavni patriotizem" je zamah v nemškem prostoru dal Dolf Sternberger, ki je patriotizem povezal z ustavo in ga ločil od tradicionalne povezanosti z narodom. Takšen patriotizem, ki ga generira ustava, ponazarjata primera mnogonacionalnih ZDA in Švica. V koncept je nove, polemične razsežnosti vnesel Habermas, ko ga je v prizadevanjih, da bi patriotizem v sporu zgodovinarjev oddaljal od nacionalizma, tako ostro zoperstavil pojmu *Kulturturnation*, tj. predpolitičnim dejstvom, skupni zgodovinski usodi in etnično kulturnim življenjskim oblikam, da je v imenu univerzalizma državljanstva odpravil njegovo napetost v odnosu do čustva nacionalne pripadnosti in s tem izgubil možnost pojasnitve njenege imanentnega preseganja. "Pozor," pravi Rusconi, "ne gre za zoperstavljanje nacionalnosti in drža-

vljanstva, temveč za to, da naredimo konkretno (v pomenu *lebensweltlich*) samo definicijo državljanstva" (str. 129-30). Kasneje je Habermas svoja stališča rektificiral in pripoznal, da je narod predpolitična življenjska oblika, hkrati pa ohranil trditev, da ovira razvoj demokratičnega univerzalizma države državljanov (*Staatsbürger-nation*). Skratka, problem, ki ga po Rusconijevem mnenju Habermas, ko ostaja pri konceptualni zoperstavitvi obeh pojmov države, ne rešuje, je, da je nacionalna država, zgrajena na etnosu, zgodovinska realnost in je zato državo državljanov mogoče artikulirati le znotraj in ne zunaj *Kultur-nation*. Praktično politično to pomeni, da bo rojstvo Evrope kot države državljanov mogoče samo izhajajoč iz poprej obstoječih nacionalnih identifikacij.

V svojem zagovoru univerzalističnega dojetja države in nasprotovanju komunitarnemu se Habermas zateče tudi k sloviti formuli Ernesta Renana "nacija je vsakodnevni plebiscit", izrečni na sorbonskem predavanju o narodu leta 1882. Na njem je v času po nemški priključitvi Alzacije in Lorene zagovarjal svobodno izbiro državljanke pripadnosti. Rusconijev prikaz vsebine Renanovega predavanja pokaže, da načelo svobodnega izbora državljanke pripadnosti pri njem ne nasprotuje ideji naroda kot skupnosti, podobno kot tega nasprotja ni opazili tudi pri sočasnih nemških avtorjih (Ernst Troeltsch, Max Weber).

S tega gledišča Rusconi razčlenjuje še teorije R. M. Lepsius, E. J. Hobsbawma in J. Breuillyja, ki v ponovnem rojstvu etnonacionalizmov vidijo le regresijo brez zgodovinske perspektive in povsem politične operacije, ki nimajo nobene zveze z izrazi predpolitičnih korenin naroda. Nasprotje te teze zastopa Anthony Smith v delih *The Ethnic Origins of nations* (poglavje iz te knjige je prevedeno v zborniku

Etnonacionalizem; KRT, 1991) in *National Identity*. V osnovi je narod zanj le razširjena etnična skupnost, ta pa simbolno kulturna tvorba, ki se je v Evropi razvila v dva tipa nacij. Na zahodu Evrope je nacija predvsem politično teritorialna, na vzhodu predvsem etnična. Nacionalizem pri njem nima negativnega predznaka. Je le izraz pripadnosti nekega narodu, etapa v razvoju etnične identifikacije. Rojstvo politične Evrope je zato zanj možno le kot nastanek evropskega vsenacionalističnega gibanja. Težava je v tem, kot pripominja Rusconi, da se lahko takšno gibanje opre le na obstoječo nacionalno mitopetsko dediščino evropskih narodov, ki izraža razklano preteklost različnih, nase oprtih etnij.

V zadnjem poglavju razpravlja o vplivu imigracije na vprašanja nacionalnega in evropskega državljanstva.

Rusconijevo razčlenjevanje nekaterih nedavnih pomembnih teoretskih pobud za razmišljanje o integracijskih procesih v Evropi je prej dekonstrukcija ponujenih modelov kot prizadevanje, da bi ponudil svoje rešitve. Vendar to nikakor ni nekoristno početje.

Igor Pribac

Paolo Rossi

IL PASSATO, LA MEMORIA, L'OBLIO

il Mulino, Bologna 1991

208 str., cena: 20.000 Lit

Knjiga Paola Rossija *Preteklost, spomin in pozaba* je nastala v zrelem obdobju avtorjevega ustvarjanja. V njej v jasnem in razumljivem jeziku strne svoja stališča in teze o tistih problemskih krogih, s katerimi se je v svojem življenju največ ukvarjal, in pri tem

ne dopusti, da bi "lahkotnost" njegovega sloga zdrsnila v nedokumentirane retorične vaje, suhoparno dolgovestnost ali zgolj ponavljanja samega sebe, ki bi se sklicevala izključno na popularizacijske namene. Nelahko združitev vseh teh lastnosti doseže s tem, ko svoja prepričanja v vrsti med seboj ohlapno povezanih esejev nevsiljivo sooči s široko paletto novejših in najnovejših strokovne literature (pa tudi leposlovja), posredno ali neposredno povezane z vprašanji, ki jih odpira naslov.

Paolo Rossi, sicer predavatelj zgodovine filozofije v Firencah, je, kot kažejo naslovi knjig, ki jih je objavil, večino svojih študijev posvetil zgodovini znanosti, zlasti kritični historični epistemologiji humanističnih ved. Med drugim je objavil dela *I filosofi e le macchine 1400-1700*, *I ragni e le formiche: un'apologia della storia della scienza*, *Paragone degli ingegni moderni e posmoderni* – prim. recenzijo te knjige Nede Pagon v *Filozofskem vestniku* 1/94, str. 249-254 z naslovom "Primer zgodnjega spora med modernimi in postmodernimi", kar je najbrž prvi članek, posvečen temu italijanskemu filozofu pri nas – in *I segni del tempo: storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*. Zlasti ga zanima geneza moderne filozofije, oblikovanje premis moderne znanosti in njihovo življenje v predstavnem svetu sodobnega časa. V obdobje med poznim srednjim vekom in nastankom moderne znanosti sega tudi njegova najbolj vplivna knjiga, ki je še danes, že več kot trideset let po svoji objavi, pomembna referenca izvedencem za novoveško filozofijo: *Clavis universalis e l'arte della memoria da Lullo a Leibniz* iz leta 1960 (razširjena izdaja je izšla leta 1983). V njej se Rossi ukvarja z obdobjem razcveta tehnik pomnjenja v renesansi in baroku ter vrednoti njihov razvoj in vlogo, ki so jo imele v oblikovanju novoveške

znanstvene metode. Njegovi izsledki ga vključujejo v še vedno manjšinsko, vendar vse številčnejšo skupino zagovornikov "mehkega" prehoda med renesančnimi oblikami vednosti in znanostjo z začetkov moderne dobe, ki nasprotujejo dodiplomski ortodoksiji v filozofiji, po kateri je Descartesova metafizika nekakšen absoluten začetek, ki je, kot bi odrezal, prekinila s predhodnimi miselnimi vzorci. Preučevanje prenosa vloge pomnjenja iz retorične umetnosti, kamor jo umeščajo antični pisci, v dialektiko ali novo logiko, dejansko pa v to, kar bi danes imenovali znanstvena metodologija ali epistemologija, ki se je zgodil v ramizmu sredi 16. st., je Rossija vodilo k vrednotenju vpliva načrta Ramona Lulla, misleca iz 13. st., ki je hotel razviti metafizično zasnovan občji pomnilni sistem, na nastanek Baconove in Descartesove znanstvene metode (slovita Descartesova drevesna metafora sistema vednosti, ki možnost izgradnje etike postavlja v odvisnost od resničnosti fizike, resničnost fizike pa od metafizike, je Lullovega izvora) in Leibnizove kombinatorike.

To ugotavljanje povezav in vplivov predmodernih teorij na moderne je v *Preteklosti, spominu in pozabi* postavljeno v širši okvir in postane nekakšen žaromet kritične inventure sodobnih diskurzov o spominu in pozabi, o času in preteklosti, ki nastajajo v tako raznorodnih disciplinah, kot je nevropsihologija (obravnavan je A. Lurija), filozofija zgodovine in teorije zgodovinskega (R. Koselleck), teorije znanosti (razpravlja o knjigi J. S. Goulda *Time's arrow, time's cycle, myth and metaphor in the discovery of geological time*) in tudi literatura (Borghes, Proust, Orwell). Tako kot je nekdanj zavračal prenestavne občje sodbe o prepadu med predmoderno in moderno dobo, danes zavrača podobno vrednotenje razkoraka med postmoderno in moderno.

Po Leibnizu so tehnike pomnjenja in spominjanja doživele zaton. Postale so intelektualni fosil, ki je prav zato lahko kasneje vzniknil kot večšina, godna za eksploatacijo v šov biznisu ali za raziskovanje *ab ovo*, ki se ga loteva danes nevropsihologija; kot da o tem človeštvo ne hrani nobene spomina. Pomnilne sposobnosti, ki so, kot dokazuje Rossi, povezane z vizualizacijo podatkov in določitvijo vsakemu podatku določenega mesta v virtualni topologiji mnemonista, je vsrkala logika, projekt *ars memorativa* kot poskusa urejenega miselnega izraza vsega, kar je na svetu, pa so prevzele enciklopedije. S tem pa je bil zadan tudi drugi pomemben udarec spoznavni vlogi vida, ki je v srednjeveških ikonografskih reprezentacijah biblije obvladovala katoliško Evropo in ki jo je pred tem prizadela že protestantska obsodba idolatrije. Na ta dva preloma se opira teza o radikalnem prelomu med današnjim časom in predreformacijskim časom, med primatom verbalno-pojmovno organizirane in vizualno organizirane komunikacije. Rossi v ostrost te ločnice podvomi in ta svoj dvom ponazori denimo s predstavitvijo teorije podob kot sredstva komunikacije z nevednimi v verskem občestvu, ki jo je postavil papež Gregor Veliki konec 6. stoletja. Njegove teze je moč strniti v tri točke: 1. podobe so občji jezik, zlasti primeren za otroke in neizobražene ljudi, 2. prenos vednosti prek podob ima prepričevalno moč, 3. kar res šteje v sporočilni dejavnosti, ni moč argumentov in trdnost dokazov, temveč moč sugestij.

Gregor Veliki je tako ustvaril izhodišča današnje umetnosti oglaševanja.

Druga, pomembnejša teza, ki ji Rossi nasprotuje v *Preteklosti, spominu in pozabi*, je vztrajanje pri izključevalnem nasprotovanju dveh koncepcij časa, ki naj bi se prekrivali z ločnico med arhaično-

antičnimi civilizacijami in srednjeveško ter moderno družbo. V arhaičnih in antičnih družbah značilno ciklično pojmovanje časa naj bi se s krščanstvom in v moderni dobi po uveljavljenem mnenju (Eliade, Löwith, Coolingwood) umaknilo linearnemu pojmovanju, ki čas razume kot let puščice: konstanten tok pritekanja od nekod in odtekanja nekam, v katerem ima vsak dogodek svoje mesto in je enkrat, neponovljiv. Rossi meni, da je v moderni dobi mogoče govoriti le o prevladi linearne koncepcije časa-puščice, vendar ne o popolnem izginotju ciklične paradigme: čeprav po moči neenaki, obe koeksistirata tudi v 19. stoletju, ko je identifikacija zgodovinskega časa z linearnim – podmena, ki je za zgodovinske nevropsihologije – bila reflektirana in bila hkrati najmočnejša. V argumentaciji svoje teze o stalni zgodovinski navzočnosti cikličnega razumevanja časa je zelo prepričljiv, ko analizira predstave o času v zgodnjemodernih teorijah Machiavellija, Bruna, Vica in, presenetljivejše, Bacona, ki velja za očeta modernega progresizma, ter Newtona. Ko spregovori o 19. stoletju, se opre predvsem na delo Krzysztova Pomiana *L'ordre du temps* (1984), ki trdi, da je to stoletje opravilo identifikacijo med linearnokumulativnim časom in zgodovinskim časom, ki je bila podlaga evropocentričnemu razlikovanju zgodovinskih in nezgodovinskih narodov, na drugi strani pa je utemeljevala vero v večvednost sedanosti v primerjavi s preteklostjo in zaupanje v prihodnost. Kriza te progresistične zavesti nastopi konec 19. in v začetku 20. stoletja. Na ravni teorije jo zastopa Nietzsche, na ravni svetovne zgodovine pa prva svetovna vojna (na tem mestu velja opozoriti na zevajočo odsotnost Rossijevega razpravljanja o Heglu, ki je le enkrat bežno omenjen, in Marxu, ki sploh ni omenjen), ko zunaj zgodovinskega nastanejo te-

orije, ki zastavijo vprašanje objektivnosti zgodovinskega spoznanja in linearno koncepcijo časa ponovno izraziteje kombinirajo s cikličnim časom. Pomianove ugotovitve o sobstojnosti cikličnih predstav o času v 19. stoletju, ki se sklicujejo predvsem na teorije ekonomskih ciklov, Rossi podpre in jim doda še kratko predstavitev naravoslovnih in humanističnih predstav o času, ki jih Pomian ne upošteva (*Theory of the Earth* Jamesa Huttona iz leta 1795, *Principles of Geology* Charlesa Lyella iz leta 1830-33, Darwin, Freud).

Rossi nedvomno sodi med tiste filozofe, ki ne verjamejo, da je vsa filozofska vednost zbrana v opusih petih ali šestih mislecev, katerih poznavanje bi nas odvezalo od dokumenta vseh drugih. Njegovo dokumentirano brskanje po delih "minornih" avtorjev deluje kot učinkovit protistrup za vse okužbe z željo, da bi času in dobam izrezali samo en profil.

Igor Pribac

Pavao Brajša

PEDAGOŠKA KOMUNIKOLOGIJA

Glotta Nova, Ljubljana, 1993
280 str., cena: 3900 SIT

Knjigo *Pedagoška komunikologija* dr. Pavaa Brajše je izdala Glotta Nova, ne edina privatna šola za poučevanje tujih jezikov v Ljubljani. Nedvomno pa je ena redkih privatnih izobraževalnih institucij, ki so pripravljene poleg izvajanja izobraževalnih programov izdajati še strokovno literaturo.

Glotta Nove pa je edina med številnimi privatnimi šolami pri nas, ki v vse bolj odprt slovenski šolski prostor uvaja ne le nove, komercialno zanimive praktične

vsebine, pač pa tudi nove, učinkovitejše, hitrejšje, odprtejšje, kreativnejše, sodobnejše načine učenja. Bila je prva šola za poučevanje tujih jezikov v Sloveniji, ki je začela uvajati metodo True Learning. Ta način poučevanja med drugim temelji tudi na načelih nove komunikacije, o katerih Brajša sistematično spregovori v omenjeni knjigi. Ker poznavanje tovrstne strokovne literature omogoča zavestnejše in učinkovitejše učenje oz. poučevanje, ni naključno, da se je Glotta Nova odločila izdati in ponuditi slovenski poučevalski in učeči se publiko to Brajševo delo. Gre za celovit pristop, vreden podpore in posnemanja.

Sicer pa je celoten projekt Glotte Nove pogumna poslovna poteza še posebno, če upoštevamo, kako težko se je odvaditi starih navajenih vlog učitelja, ki kot vedec govori izza katedra, in učenca, ki kot nevednež posluša v šolskih klopek.

Knjiga *Pedagoška komunikologija* ima 279 strani, razdeljenih v tri dele. Prvi z naslovom Komunikacija v šoli obsega sedem poglavij, drugi, z naslovom Problemi v šoli, je po obsegu malce krajši, členjen pa je na šest poglavij, tretji, naslovljen Konflikti v šoli, pa je najkrajši in ima tri poglavja. Zadnjih deset strani je avtor porabil za navedbo literature.

Iz navedenih naslovov je razvidno, da je knjiga posvečena problematiki komuniciranja ter reševanju problemov in konfliktov v učno-vzgojnem procesu v novih šolah. Njena notranja členitev pa je zavezana teoriji interpersonalne komunikologije: interpersonalni komunikologiji - v ožjem pomenu, interpersonalni konfliktologiji in interpersonalni problemologiji. Vsak segment interpersonalne komunikacije avtor temeljito in pregledno predstavi in jo dopolnjuje s svojimi izkušnjami, z izkušnjami svojih sodelavcev in udeležencev številnih komunika-

cijskih treningov in delavnic, ki jih je vodil na Ptuj.

Prvi del Komunikacija v šoli je teoretično in strokovno oprt na sodobno znanost o pogovoru, interpersonalno komunikologijo, ki postaja tudi strateška znanost sodobne vzgoje in izobraževanja. V zelo razčlenjeni knjigi se tu avtor poglobi v uvodno tematiko vedenja, možganov, osebnosti in identitete učenca, nakar preide na teoretično opredelitev in razvrstitev oblik komunikacije. Pri tem se ne omejuje samo na medsebojno komunikacijo, ampak obravnava tudi načine in stile komuniciranja v luči komunikacijske klime v šoli ipd.

Drugi del (Problemi v šoli) obravnava šolo kot kompleksno resničnost, ki jo je treba pri spreminjanju šole kot tudi obravnavanju problemov vzgoje in izobraževanja upoštevati.

Tretji del (Konflikti v šoli) se sooča s konflikti, problemi in agresivnostjo v šoli. Zanimiva so razmišljanja o predpostavkah uspešnega reševanja konfliktov v šoli ter o psihodinamiki prepiranja v šoli. Agresivnost v šoli pa je sploh zelo aktualna tema.

Kako bralcu te recenzije kar najpristneje približati poleg vsebine še občutek, ki ga knjiga pušča, ko jo preberemo, kako mu približati njenega duha?

Zgrajena je zelo tehnično-formalistično, tako da nas preplavi z naslovi poglavij, podpoglavij, in še manjših razdelkov. Prav na vsaki strani je kak naslov. Širina tematik, ki se jih Brajša v knjigi dotika, otežuje njihovo združevanje in sistematično predstavitev posameznih sklopov, ki bi jih po potrebi dopolnjevali distancirani komentarji, pohvale, navezave, kontekstualizacije, kritike, nasprotna teza itd.

Kljub morebitnim pomislekom vzemite Brajševo knjigo v roke. Knjiga oblikuje nov pojmovni prostor za bolj zavestno in reflektirano razumevanje medčloveške

komunikacije, še posebno v učno-vzgojnem procesu. Tega se je mogoče naučiti iz Brajševe knjige Pedagoška komunikologija. In ne samo tega. Knjiga učinkuje tudi samo-terapevtsko in vaša komunikacija z drugimi ljudmi se bo zagotovo izboljšala.

Andrej Lukšič

Tanja Lamovec

KO REŠITEV POSTANE PROBLEM IN ZDRAVILO POSTANE STRUP

Lumi, d. o. o., Ljubljana
360 str., cena: 2.940,00 SIT

Knjiga založbe Lumi in avtorice Tanje Lamovec je zelo zanimivo branje iz kar nekaj zornih kotov. Najprej je to knjiga o duševnem življenju človeka, je pa tudi knjiga o tem, zakaj in kdaj postane duševno življenje za človeka problem in kako ga lahko pomoč, ki mu jo družba nudi, dokončno zlomi.

Avtorica opisuje različne modele pristopa k duševni bolezni, tako tiste, ki spadajo pod okrilje uradne doktrine, kot t. i. alternativne programe. Najpomembnejše sporočilo knjige pa je nedvomno njen antipsihiatrični diskurz, ki pa nikakor ni omejen le na ozke kroge uradne psihiatrije in duševnih bolnišnic, ampak je umeščen v celotno družbeno dogajanje in izhaja iz potreb, ki jih ima družba, da sploh lahko funkcionira.

Ljudje imamo kot posamezniki izrazito težnjo po tem, da bi bili "v redu". To, ali smo ali nismo, nam lahko kdo pove, ni pa nujno, da mu verjamemo. Svojo primernost lahko vidimo tudi preko povratnih informacij, ki nam jih dajejo drugi ljudje, letih pa pogosto sploh ne zaznavamo, sploh če nam niso všeč.



Torej moramo najti koga, ki ni "v redu", saj če on ni, potem smo mi. Da pa ne bi bilo dvomov, ki lahko porušijo to hišico iz kart, mu moramo obesiti takšno opredelitev, da se je ne bo mogoče rešiti do konca življenja. Duševna bolezen to nedvomno je. Ljudje, označeni s to diagnozo, imajo glede na diskurz Tanje Lamovec prav toliko možnosti, da kadarkoli še živijo preprosto življenje navadnih ljudi, kot tista srednjeveška ženska, ki so jo proglasili za čarovnico. Pomembna razlika, ki pa ni nujno v korist psihiatričnemu bolniku, je ta, da človek z oznako čarovništva pravzaprav ni imel nobene možnosti nadaljnega življenja, ker ga je bilo treba sežgati na grmadi in si tako rešiti dušo, ki jo je zapeljal hudič. Psihiatričnim bolnikom pa samega življenja sicer nihče ne brani, vendar jih oropa vsakega vpliva nanj.

Duševni bolniki naj bi bili nevarni, lahko celo zelo nevarni. Vsi, ki se strokovno ne gibljemo v krogih, ki se ukvarjajo z duševnim zdravjem in ljudmi, ki naj bi bili bolni, prav dobro poznamo ta kliše. Tisti moški, ki te lahko posili ali pa do smrti muči tvojega otroka, nedvomno ni normalen in je duševno bolan, saj ne spoštuje določenih norm družbe, ki pravijo, da se posiljevati in ubija-

ti ne sme. Prav to nespoštovanje in nesprejemanje norm pa hitro naredi tudi iz sosedove Francke, ki je že celo življenje malo nenavadna, osebo, ki je lahko drugim potencialno nevarna in je tako zanjo in druge boljše, da preživi življenje v bolnišnici za duševno bolne, kjer bodo primerno poskrbeli zanjo.

Tanja Lamovec govori prav o tej funkciji psihiatrije. Psihiatriji kot aparatu socialnega nadzora določenih ljudi nad drugimi. Če je psihiatrija najprej v funkciji nadzora in je bivanje v njenih ustanovah največkrat prisilno, potem je zelo težko v njej videti pomoč ali pa celo znanost.

Avtorica v knjigi tudi razmeji in razloži pojem duševne bolezni. Pravi, da bolezen pomeni spremembo v telesu, ki otežuje njegovo delovanje, in jo določimo z uporabo medicinske tehnike. Pri diagnozi duševne bolezni pa, če smo pošteni, naletimo na problem. Ni jasno vidnih, preverljivih znakov, sploh pa ne organskih sprememb, ki bi jih lahko povezali z načinom obnašanja, zaznavanja, mišljenja domnevno bolnih ljudi. Tako da je konec koncev diagnoza postavljena glede na zunanje, vidne znake posameznika, vzrok pa naj bi bili notranji in s tem nespremenljivi. Tako je oseba brez kakšnega jasnega dokaza postavljena v položaj neozdravljivo bolnega in potencialno nevarnega.

Z branjem knjige nekako dobiš vtis, ki je ne le neprijeten, ampak celo izrazito zoprn, in sicer, da se to lahko zgodi tudi tebi. To pa spet pripelje do analogije s preganjanjem čarovnic, saj je bilo včasih za gorenje na grmadi dovolj, da si se zamerila sosedu, da oznako duševne bolezni pa je pogosto dovolj, da kloniš pod pritiski vsakdana ali pa da si drugačen od svojega okolja in s tem nezaželen.

Avtorica v nadaljevanju piše o tem, kako naj bi bile psihoze

videti, kaj je to, kar je za nas psihoza, za misticizem, do kakšnih sprememb pride v psihotični krizi, kako si lahko oseba, ki je v krizi, sama pomaga in kako ji lahko pomagajo drugi. Ta del nudi tako laiku kot človeku, ki o tem že nekaj ve, zelo koristen vpogled v to, kaj se s človekom v akutni krizi dogaja, in tako prežene del mita in strahu, spletenega okoli spremenjenih stanj zavesti.

Knjiga "Ko rešitev postane problem in zdravilo postane strup" se duševnega zdravlja loteva iz veliko zornih kotov. Zelo natančno je predstavljen fenomenološki pristop, ki se vedno bolj uveljavlja in pomeni spremembo položaja psihotične osebe tako do drugih kot do sebe, saj je po njem vsaka oseba in s tem tudi duševni bolnik subjekt in tako aktiven soustvarjalec svojega mesta v družbi.

Predstavljene so tudi druge metode dela s psihiatričnimi bolniki, tako tiste uradne pod okriljem medicine kot alternativne. Te zadnje se tako v svetu kot pri nas vedno bolj razvijajo in postajajo resna grožnja psihiatričnemu modelu, saj so prijaznejše do uporabnikov in njihovih svojcev, omogočajo nadaljnje vključevanje psihotične osebe v družbo, zmanjšujejo stigmatizacijo in so tudi veliko cenejše. Razvoj alternativnih organizacij daje, kljub občasnim nihanjem v njihovi glasnosti in funkcionalnosti občutek optimizma in tako knjiga ne pušča vtisa brezizhodnosti.

Tema duševne bolezni je pri nas omejena na razmeroma ozke kroge ljudi, ki so ali strokovno ali pa osebno vezani nanjo. Za širšo družbo, ki ustvarja javno mnenje in s tem stigmatizacijo, pa je to črna polje, o katerem se ve približno toliko, kot pokaže o duševni bolezni npr. film *Single white female* ali pa *Silence of the lambs*. Takšen prikaz pa razumevanju sosedove Francke, ki je že celo življenje malo čudna, lahko predvsem škodi. Ne morem sicer reči, da je knjiga Tanje Lamovec primerno

branje za povprečnega Slovenca, ki bi se na ta način zvečer pred spanjem še malo izobraževal o duševnem zdravju in bolezni, je pa nedvomno knjiga, ki jo lahko razume vsak, ki ga duševne bolezni zanimajo.

Knjiga je pisana v zelo močnem antipsihiatričnem duhu. Nedvomno je tudi znanstvena in sad obsežnega znanja s področja duševnega zdravlja. Njena posebnost v primerjavi s siceršnjim načinom pisanja v tovrstni literaturi pa je čustveni naboj, ki tematiko spremlja preko cele knjige in ji na trenutke odvzema znanstvenost. V zameno pa daje bolj človeški in osebni pogled, ki nam temo približa in nam nikakor na dovoli, da bi ostali neprizadeti.

Darja Vesel

Louise L. Hay

ŽIVLJENJE JE TVOJE

Iskanja, 1994

205 str., cena: 1.984,50 SIT

Po zaslugi zasebne založbe Iskanja smo končno tudi v slovenščini dobili prevod enega temeljnih del Američanke Louise L. Hay, ene izmed vodilnih osebnosti nove dobe, ki ogromno svojega dela posveča obolelim za rakom in aidsom.

Pogojno ali v narekovajih lahko rečemo, da gre za nekakšen učbenik. Knjiga (v izvirniku *You Can Heal Your Life*, prevajalec se je pri prevodu naslova torej malo oddaljil – v knjigi gre namreč dobesedno za to, kar pove angleški naslov) je razdeljena na štiri poglavja, in kot pravi avtorica, v njej vodi bralca natanko tako, kot če bi prišel osebno k njej po navsvet oz. pomoč.

Izhodiščne točke njene filozofije lahko povzamemo v nekaj stavkih:

- vsakdo je stoddstotno odgovoren za vse (dobro in slabo oz. najboljše in najslabše) v svojem življenju;
- vse je posledica misli, zato lahko vse spremenimo;
- moč je vedno v sedanjem trenutku.

Avtoričin namen je pomagati vsakomur, da zaživi polno in svobodno, da svojo življenje obrne v pozitivno smer. Za tovrstne spremembe pa je najpomembnejše, da sebe sprejemamo takšne kot smo, da se imamo radi takšne, kakršni smo v tem trenutku, in ne takšnih, kakršni želimo ali "nameravamo" biti. Spremenimo lahko samo tisto, kar poznamo, to pa pomeni, da se moramo najprej soočiti sami s sabo, sprejeti vse svoje predsodke, strahove, zame-re, omejitve (ki so samo v naših mislih), skratka vse svoje slabosti. Sprejeti se pomeni vzljubiti se brezpogojno; vsakdo je namreč v vsakem trenutku najboljši, kot more biti, zato je vsako kreganje in obsojanje (tudi samega sebe!) nesmiselno in napačno. S tem, ko se sprejmemo, sprejmemo tudi vso svojo preteklost, kajti naše sedanje stanje je posledica našega preteklega načina življenja, našega preteklega odnosa do sebe in do življenja. Zdaj, ko smo spoznali, kakšni smo, in smo se odločili, da se imamo radi vsem svojim slabostim navkljub, lahko mirno in povsem varno pogledamo, kakšne miselne vzorce smo vse do sedaj gojili v sebi. Korenine teh miselnih vzorcev segajo v naše otroštvo, in če so nam kot otrokom neprestano razlagali, da smo slabi, da smo neumni in leni, porredni, nesposobni ipd., potem se je v nas razraslo prepričanje, da smo slabi... Vendar Hayeva opozarja, da za vse to ne smemo obtoževati svojih staršev, sorodnikov, učiteljev v šoli in vseh, ki so kakorkoli negativno vplivali na naš osebnostni razvoj, kajti vsi smo žrtve žrtev, dokler se tega ne zavemo in ne prevzamemo odgo-

vornosti zase v svoje roke. Tudi naši starši so nas vzgajali, kot so najbolje znali; in če so njim samim v otroštvu ponavljali, da so slabi in neumni in leni, je to postalo njihovo prepričanje, ki so ga spet prenesli na svoje otroke... Ko to spoznamo, nam ni treba več oproščati, kajti na mesto obsojanja in zamere stopi razumevanje. V trenutku, ko se vsega tega zave-
mo, nismo več žrtve. Naši pretekli miselni vzorci so nas pripeljali do zdajšnje točke; naša preteklost je določala in določila našo sedan-
jnost, toda sedanost določa prihodnost; to, kar se odločimo verjeti in misliti sedaj, bo oblikovalo in določalo našo prihodnost, naše prihodnje izkušnje. Pri tem ne gre za potlačitev negativnih miselnih vzorcev, ki bodo kasneje kdo ve na kakšen način izbruhnili, temveč gre za nekakšno presnemanje oz. reprogramiranje starih trakov. Tako kot vzamemo staro kaseto in čez Chopinov klavirski koncert posnamemo najnovejši album Eltona Johna, lahko presnamemo trak, na katerega so nam starši ponavljali, da "nismo dovolj dobri", z afirmacijami, da "smo čudoviti" in da "si v življenju zaslužimo najboljše"; ko bomo kaseto ponovno vstavili v kasetofon, bomo poslušali *Made in America* in "čudovit/-a si", "v življenju ti pripadajo le najboljše stvari". Takšno reprogramiranje seveda terjaja čas. Če smo prej leta in leta kopicili v svoji podzavesti negativna sporočila, ne moremo pričakovati, da bomo v enem tednu zamenjali vse plošče in presneli vse trakove; potrebna je vaja, vztrajnost in predvsem potrpežljivost s samim seboj. Naša podzavest se mora privaditi na drugačne misli, in vsakič ko nas "spomni" na naša pretekla prepričanja, se postavimo pred ogledalo, se dotaknimo grla in si recimo npr. "Priljubljen/-a sem se spremeniti". Negativnih prepričanj, ki "so se zasejala" v nas, je cel kup: Nihče me nima rad, Nisem vreden/-a

denarja, Ne zaslužim si ljubezni in pozornosti, Fantje ne jokajo, Punčke ne plezajo po drevesih, Vsega sem kriv/-a jaz, Poduhovljeni ljudje se ne jezijo, Predrago je, Trajalo bi predolgo, To ni zame, Tega se ne dela, Nisem takšen človek... Pomembno je, da ta prepričanja razkrivamo in jih nadomeščamo s (pozitivnimi) afirmacijami – afirmacije bi lahko opisali kot naša prepričanja o zdravju, blaginji, življenjski sreči nasploh, ki nas podpirajo. Pri tem moramo upoštevati nekaj zahtev: afirmacije morajo biti izražene v trdilni obliki, v sedanjem času (na duhovnem področju se vse dogaja zdaj) in so najučinkovitejše, če jih glasno ponavljamo (lahko pa jih seveda tudi zapisujemo, jih ponavljamo v mislih...). Vedeti moramo, da je to, kar verjamemo, za nas resnično. Če verjamemo, da nas nihče ne mara (ker si seveda ne zaslužimo, da bi nas sploh kdo imel rad), si bomo vsak prijazen pozdrav razlagali: "Bog ve, kaj ima za bregom, da me je tako prijazno pozdravil." Skratka – naše življenje je odvisno samo od nas in od nikogar drugega. Nihče nima moči nad nami, če mu je ne damo mi sami. Za svojo slabo voljo lahko krivimo vreme, soseda...

Tudi ko se odločimo za spremembe v svojem življenju, se temu bolj ali manj intenzivno upiram – lahko se sklicujemo na neprimerno okolje, neprimeren čas... in spet smo male žrtve... Hayeva razkrinkava vse te drobne zvižaje in hkrati svari pred samoobtoževanjem, ki ne vodi k spremembi na boljše. S tem obtožujemo in oštevamo svojega triletnega notranjega otroka, ki ga vsakdo nosi v sebi. Vedno si moramo biti v oporo in si ponavljati: "Delam po svojih najboljših močeh." Z vztrajnim vsakodnevnim delom bomo kmalu dosegli spremembe. Tako kot povsod tudi tu velja, da vaja dela mojstra. Hayeva pomaga bralcu tudi s svo-

jimi izkušnjami; opisuje svoje težave, ko se je sama odločila za drugačno življenje, predlaga različne afirmacije in tehnike (predvsem pogovor s svojo podobo v ogledalu), s katerimi si je tudi sama pomagala.

Tretji del govori o tem, kako vse v prvih dveh delih našete ideje in zamisli udejanjamo na najpomembnejših področjih svojega življenja: pri delu, v medsebojnih odnosih (s sodelavci, partnerjem, starši, z otroki...), kako pritegnemo v svoje življenje uspeh in blaginjo. Navaja tipične negativne miselne vzorce (Bogati ljudje so sleparji, Ne posojaj denarja, Denar hitreje odteka kot priteka, Nikoli ne bom dobro zaslužil/-a...) in predlaga nove afirmacije.

Štirinajsto in petnajsto poglavje sta namenjeni človekovemu telesu. Za vse dele telesa opiše, kakšno funkcijo imajo (ne le v fiziološkem smislu), na koncu pa je dodan tudi obširen seznam miselnih vzorcev, ki so *verjetno* ustvarili določene bolezni v telesu, skupaj z novimi, pozitivnimi miselnimi vzorci. Avtorica opozarja, da noben miselni vzorec ne drži stoo odstotno za vsakogar; minimalna odstopanja so normalna. Za življenje namreč ni splošnoveljavnega obrazca. Edini zakon, ki velja za vse, brez izjeme, je ljubezen (ali pa Ljubezen, kakor je komu ljubše). In nasprotje ljubezni (Ljubezni) ni sovraštvo, temveč strah. Sovraštvo je posledica strahu. Na tej ravni lahko Hayev primerjamo s Polom Solomonom (v slovenščino je preveden njegov *Meta-človek*) in Geraldodom Jampolskym (ena izmed njegovih knjig nosi celo naslov *Love Is Letting Go Of Fear*).

Prevajalec (Tomaž Smerdu) takoj na začetku bralca opozori, da pri prevodu uporablja v glavnem ženski spol, "ne ker bi bila napisana le za ženske, temveč ker bi radi na ta način pripomogli k osvoboditvi ženskega principa izpod jarma moškega" (str. 4). Na

to bi lahko (malo provokativno, vendar v skladu z Louise Hay) odgovorili: Vsakdo je toliko podjarmljen, kolikor to želi in zato tudi dopušča, in bolj ko ponavljamo, da smo podjarmljeni, toliko bolj potrjujemo in utrjujemo svoj podrejeni položaj.

Jasna Kamin

zusammenfassungen

povzetki

abstracts

POVZETKI

Mitja Peruš

ZASNOVE HOLISTIČNIH "MODELOV" ZAVESTI.

Bohmove kvantne implikacije, hologrami in nevronske mreže

(Povzetek)

Vse opredelitve in lastnosti, ki jih pripišemo zavesti, se vselej izkažejo kot nezadostne. Vendarle lahko zasnujemo preproste "modele", ki opisujejo ozadje oziroma osnove vseobsegajočega sintetičnega doživljanja, ki ga imenujemo zavest. Za fenomenologijo doživljanja sveta in doživljanja sebe, oboje pa je nujno tudi doživljanje doživljanja samega, prav gotovo tičijo kolektivni paralelno-distribuirani procesi, ki jih izvajajo kompleksni sistemi. Zavesti ni mogoče zreducirati na kompleksne procese v nevronskih mrežah, ki so koherentni procesom v kvantnem polju oziroma na subkvantni ravni. Vendarle pa nam razen čiste introspekcije ne preostane drugega kot da raziskujemo procese v teh hipotetičnih osnovnih "medijih" na različnih sklopljenih ravneh.

Ob raziskavah zavesti se ne moremo izogniti holističnemu in interdisciplinarnemu pristopu, s katerim edinole lahko spremljamo mnogoplastnost koreliranih in izomorfnih informacijskih procesov.

Sistemske fizikalni procesi v nevronski mreži, na kvantni ravni in subkvantni ravni so si, kot kaže, v nekakšnem fraktalnem razmerju, hkrati pa so nosilci informacijske vsebine – so intencionalni. Vendar moramo ločiti predmete zavesti oziroma zavest o nečem (intencionalno zavest) od zavesti same na sebi (neintencionalne zavesti), ki transcendirata materialno in virtualno osnovo rekurzivno povezanih nevronskih vzorcev-atorjev in kvantnih lastnih valovnih funkcij. Skrajni dometi zavesti so nujno funkcija Univerzuma kot celote in so morebiti spoznavni le skozi mistična in meditativna doživetja!

Članek obravnava modele nevronskih procesov, Bohmovo kvantno teorijo in njegova pojma implikatni red (implicitno, obstoječe kot možnost) ter eksplikatni red (eksplicitno udejanjene strukture). Pokažemo, kje so stične točke hologramov, asociativnih nevronskih mrež, kvantnih

sistemov in subkvantnega hologibanja ("vakuuma"), ki "realizirajo" mnoge "lastnosti" zavesti. Zadnja dognanja kažejo, da naj bi bili posredniki med nevronskim in kvantnim nivojem subcelularne strukture – citoskeleton, posebej mikrotubuli. Morebiti je fenomenološka zavest metagestalt oziroma virtualna enotnost procesov v teh sistemih.

Zdenko Zeman

SEBSTVO PROTI NARAVI: PRIMER ULIKSES

(Povzetek)

Najpomembnejši motiv mišljenja Maxa Horkheimerja od začetka štiridesetih let je problem subjekta. V besedilu je najprej orisan pristop do tega stališča; nakazane so temeljne teze Horkheimerjevega izhodiščnega stališča (to je tudi izhodišče kritične teorije nasploh), ki se je oblikovalo v toku tridesetih let in poglaviti vzroki opuščanja tega stališča na prehodu tridesetih in štiridesetih. Podrobneje so razložene temeljne teze novega stališča, ki ga določa problematiziranje geneze subjekta in prizadevanje za njegovo korigiranje in reševanje s pomočjo radikalne (samo)kritike. Največ pozornosti se posveča Horkheimerjevi (in Adornovi) rekonstrukciji zgodovinskega pravira subjekta oz. njuni interpretaciji Homerove *Odiseje* kot temeljnega besedila celotne zahodne kulture in civilizacije. Skladno z njunim branjem je Homerov ep "prazgodba subjektivnosti", v *Odiseju* pa moramo videti prototip subjektivnosti oz. prvi model tiste koordiniranosti in ciljne zbranosti vseh človeških moči in potencialov, ki so omogočili oblikovanje čvrstega in trdnega Sebstva, hkrati pa zarisovanje jasne demarkacijske črte med njim in Naravo, kar je že v začetku usodno določilo značaj celotne zahodne kulture in civilizacije.

Gljučni pojmi: *kritična teorija družbe, Sebstvo, Subjekt, Narava, Razsvetljenje*

Dejan Jelovac

SISTEM vs. ŽIVLJENJE

(povzetek)

Eden od najtrdnjših tabujev zahodnoevropske civilizacije je tabu sistema. Posegati v sistem

je življenjsko nevarno, ker je imanentna predpostavka mišljenja in delovanja, ki sta izšla iz kroga metafizike ali naravnega stališča zdravorazumskega rezoniranja, da bi vsak poskus človeškega obstoja zunaj sistema nujno končal v labirintu animalnega barbarstva. Zato se v tem diskurzu vprašanje in dilema o tem, kakšne brazgotine zareže bivanje v sistemu na lice življenja, obravnava kot nekaj "nelagodnega", pa tudi bedasto neprimerne. Nasproti takšnim klišejem postavlja tekst v središče svoje teme prav "razsvetljuje razumevanje" bistva in smisla koreografije ontološke med-igre, ki se odigra med svetom življenja in svetom sistema, na odru blodečega planeta.

Ključni pojmi: *svet življenja, svet sistema, med-igra, transmutacija, simulakrum*

Darij Zadnikar

HABERMAS IN LEBENSWELT

(povzetek)

Članek predstavlja koncept sveta življenja, kot ga je razvil nemški filozof in sociolog Jürgen Habermas. V teoriji je koncept Lebenswelta najpogostejše soočen s konceptom sistema, da bi se poudaril odtujen značaj sodobne družbe. Ta model je dediščina romantike, ko se je svet še lahko zamišljal brez delovanja avtonomnih samokrmilnih sistemov. Ključno vprašanje je, kako definirati racionalno razločevanje kompetenc sistemskih imperativov in zahtev sveta življenja. Habermas reši problem s teorijo kolonizacije sveta življenja, ki mu omogoča, da definira patologije moderne dobe, ne da bi se moral povsem odpovedati sistemskemu aspektu. On obe stališči integrira, zanj je družba hkrati sistem in svet življenja: sistemsko stabilizirani sklopi razmerij, ki oblikujejo socialno integrirane skupine.

Ključni pojmi: *teorija komunikativnega ravnanja, sistem, Lebenswelt, kolonizacija sveta življenja*

Igor Pribac

DESCARTES, BRALEC MACHIAVELLIJA

(Povzetek)

Članek je prikaz Descartesovega poskusa moralizacije razmerij med vladarjem in vladanimi

in njegove socialne morale, ki nadomesti manjkajočo teorijo političnega. S pomočjo Descartesovih besedil avtor pokaže, da je moralizacija političnih in socialnih razmerij pri njem bolj deklarativna kot realna. Interpretacija pisma princesi Elizabeti, v katerem ji Descartes predstavi svoje branje Machiavellijevega Vladarja, pokaže na nevzdržnost samo delnega sprejemanja maksim florentinskega tajnika, ki jo zagovarja Descartes.

Avtor dokazuje, da so razlogi Descartesove nepripravljenosti misliti razmerje oblast-vladani teoretske narave. S tem ko se metafizika subjekta, ki jo Descartes razvija v Meditacijah, odvrta od mišljenja njegove (zunanje) določenosti, si zapira tudi možnost mišljenja intersubjektivnosti.

Ključni pojmi: *novoveška filozofija, filozofija političnega, socialna morala, sovražnik, varanje*

Tonči Kuzmanič

NAPREJ K ARISTOTELU!

(Povzetek)

V tekstu, ki je izsek iz daljše študije o zgodovini pojavljanja imaginarnega družbe se avtor ukvarja predvsem z argumenti dveh nejevernih Tomažev. Prvi je Akvinski, drugi pa Hobbes. Trije elementi so skupni obema velikima možema: njuna neusmiljena ljubezen do družbenega, neskončna sovražnost do politike in političnega ter militantna zaverovanost v krščansko (katoliško in svetovno) družbo. Ni nenavadno, da sta se z vsemi sredstvi oprijela ravno obravnave osebe, ki iz teh ali onih razlogov postavlja pod vprašaj prav te tri točke. Ta oseba je kajpada Aristotel, neznosni pogan, ki sta mu svoboda in politika tako nesramno ugajali. Dejstvo, da je bil v času pisanja obeh velikih mož Aristotel mrtev vsaj tisočletje in pol, pa lahko danes živeče dediče neverjetno agresivnega pohoda družboslovnega "razpravljanja o fenomenu politike" navdahne tudi ob naslednjem avtorjevem sklepu: naprej k Aristotelu!

Ključni pojmi: *zgodovina politične teorije, politično, antipolitika, Aristotel, Akvinski, Hobbes*

Tanja Strbad, Bojan Radej

**TETOVIRANJE:
LEPOTA Z NAVDIHOM SVOBODE**
(povzetek)

Zunanost vsake osebe vpliva na njeno samoopredelitev, identiteto in interakcije z drugimi ljudmi. Ljudje uporabljamo fizično pojavnost za medsebojno razvrščanje, ki je v pomoč pri predvidevanju in razlaganju obnašanja, pa tudi za odločanje o tem, kako najbolje usklajevati družbene dejavnosti. Kako natančno kdo izpolnjuje kulturne kriterije za lepoto, je ključnega družbenega in osebnega pomena. Privlačni ljudje izražajo več splošnega zadovoljstva, imajo višjo raven samospoštovanja in so manj izpostavljeni duševnim boleznim. Pojavnost, predvsem pa njeno spreminjanje torej neizbežno komunicira z družbenim okoljem. Različne oblike trajnega spreminjanja fizične podobe telesa so se pojavile v različnih delih sveta, in povsod so stoletja ali celo tisočletja praviloma živele dokaj podobno življenje. Predhodnik okraševanja telesa z (modnim) oblačenjem pa je prav gotovo okraševanje človekove kože. Namen tetoviranja je okrasiti telo in ga lahko primerjamo z nakitom in oblačili. Tradicijo mističnega okraševanja kože danes nadaljujeta komercialno in umetniško tetoviranje. Prvemu gre zahvala za razvoj tehnike, drugemu pa za posodobitev estetske vsebine tetoviranja. V prispevku je torej pokazano, da tetoviranje in moda izvirata iz iste pradavne motivacije in je zato težnja k njunemu zbliževanju lahko tudi spontana.

Ključni pojmi: *tetoviranje, moda v oblačenju, body art, plemenske kulture, družbeno obrobje, Jean Paul Gaultier*

Karmen Šterk
**O MANI IN NEKATERIH Z NJO
POVEZANIH REČEH**
(Povzetek)

Članek s tem naslovom se osredotoča na enega osrednjih konceptov socialno-antropološke analize kozmoloških sistemov, na koncept mane. Po vpeljavi koncepta preko kratkega prikaza teorije primitivne religije in magije ter pojmov sveto in nečisto, se v članek vpletajo antropološke razdelave konceptov dar, kula in potlač.

Ob disciplinarni nezmožnosti sinteze raznovrstnih teorij je v nadaljevanju prikazana analiza mane C. Levi-Straussa, ki temelji na predpostavkah strukturalne lingvistike in pa poskus psihoanalitske sinteze koncepta. Članek se izteče v označitev mane kot imena za nesimbolizirane reči, kot roba simbolne mreže in s tem predpogoja simbolne misli.

Ključni pojmi: *socialna antropologija, kulturna antropologija; primitivna religija, magija; mana, dar, potlač*

Dorijan Keržan
**ZAGATE SOCIOBIOLOŠKE TEORIJE
INCESTA**
(povzetek)

Sociobiološka teorija incesta je redko predmet resnih analiz. Zanj velja, da ji v celoti verjameš ali pa sploh ne. Kljub temu se zdi, da brez njene resne obravnave problema incesta ne moremo zadovoljivo razumeti. Z uvedbo treh različnih mehanizmov preprečevanja incesta postane sam problem precej bolj transparenten, odprejo pa se tudi nove možnosti interpretacij. S fiksiranjem izvira incesta v biološko in genetsko pogojene okvare pa sociobiologi omejijo svoje polje interpretacije prevencije in inhibicije, saj morajo ves čas paziti, da jim problem ne uide v socialne vode. To jim seveda povsem ne more uspjeti, saj je že sama prevencija socialen pojav. Hkrati pa dokazi o genetski nevarnosti temeljijo na metodološko vprašljivih raziskavah. Najpomembnejši prispevek sociobiološke teorije incesta je koncept inhibicije, zlasti pri incestu med brati in sestrami, pri kateri pa ostaja vprašanje, kam inhibicija pri človeku sodi, k naravi ali kulturi, kljub trudu sociobiologov, brez odgovora, saj na to vprašanje bržkone odgovor niti ni mogoč.

Ključni pojmi: *incest, sociobiološke teorije incesta*

ABSTRACTS

Mitja Peruš

CONCEPTS OF HOLISTIC “MODELS” OF CONSCIOUSNESS.

Bohm’s quantum implications, holograms, and neural networks
(Abstract)

All the characteristics which we attribute to consciousness are always an insufficient description. In spite of this we can form simple “models” which describe backgrounds or fundamentals of all-embracing experience which we call consciousness. For the phenomenology of world-experiencing, and of experiencing of the self (both means at the same time experiencing the experience), certainly collective parallel-distributed processes are responsible. They are realized by complex systems. Consciousness cannot be reduced to complex processes in neural networks which are coherent to processes in the quantum field, or at the subquantum level, respectively. But we have no other choice, beside pure introspection, than to research processes in these hypothetical basic “media” on various coupled levels.

While researching consciousness we cannot avoid holistic and interdisciplinary approach. Using such an approach only we can see the multi-level structure of correlated and isomorphic informational processes. Physical system-processes in a neural network, on quantum level, and on sub-quantum level, seem to be in some fractal relationship, but at the same time they are carriers of some informational content – they are intentional. But we have to distinguish objects of consciousness or objects-awareness (intentional consciousness) from the consciousness-in-itself (unintentional consciousness) which transcends material and virtual basis of recursively connected neural patterns-attractors and quantum eigen-wave-functions. Extreme ranges of consciousness are necessarily a function of the Universe as a whole, and can perhaps be understood only through mystical and meditational experience!

This article discusses models of neural processes, Bohm’s quantum theory and his notions of implicate order (implicit, existent-as-a-possibility) and explicate order (explicitly realized structures). Common characteristics of holograms, associative neural networks, quantum

systems and subquantum holomovement (“vacuum”) are shown, because these systems “realize” many of the “characteristics” of consciousness. Recent findings show that mediators between neural and quantum level may be subcellular structures – cytoskeleton, especially microtubuli. Maybe the phenomenal consciousness is a meta-Gestalt or a virtual unity of processes in these systems.

Zdenko Zeman

THE SELF VS. NATURE: THE CASE OF ULYSSES

(abstract)

The central motif of the discourse of Max Horkheimer from the early 1940s onwards is the problem of the individual. The text first gives a description of his approach to this problem, namely the basic theses of Horkheimer’s fundamental point of view (which are also the basis of critical theory in general) created during the 1930s, and the main reasons for abandoning this belief at the end of the 1930s and early 1940s. The basic theses of the new viewpoint, which is determined by an examination of the genesis of the individual and the efforts towards his correction and salvation with the help of radical (self-) criticism, are described in great detail. Most attention is paid to Horkheimer’s (and Adorno’s) reconstruction of the original historical source of the individual, in other words, their interpretation of Homer’s *Odyssey* as a text fundamental to the entirety of Western civilisation and culture. According to their interpretation, Homer’s epic is the “original story of individuality” and Ulysses must be understood as a prototype of the individual or the first model of the coordination and goal-orientated concentration of all human powers and potentials. This allowed the formation of a strong and unshakeable Self and at the same time the clear drawing of the demarcation line between the Self and Nature, which from the very beginning fatefully determined the character of western culture and civilisation.

Keywords: *critical theory of society, the Self, the Individual, Nature, Enlightenment*

Dejan Jelovac

THE SYSTEM vs. LIFE

(abstract)

One of the most persistent taboos of western European civilisation is the taboo of “the system”. To interfere with the system could be fatal because of the immanent supposition, which originates in the metaphysical realm or from the natural view produced by common sense reasoning, that any attempt at human existence outside the system inevitably leads into the labyrinth of animal barbarism. Therefore in this discourse, the question of what scars existence within the system leaves on the face of life is treated as something “unpleasant” and stupidly inappropriate. In contrast to these clichés, the central themes of the text point to an “enlightening understanding” of the essence and purpose of the choreography of the ontological interlude performed between the realm of life and the realm of the system on the stage of the drifting planet.

Keywords: *life-world, realm of the system, interlude, transmutation, simulacrum*

Darij Zadnikar

HABERMAS AND THE LEBENSWELT

(abstract)

The article presents the concept of the “life-world” or *Lebenswelt*, as defined by German philosopher and sociologist Jürgen Habermas. In theory, the concept of *Lebenswelt* is most often contrasted with the concept of the system in order to emphasise the alienated nature of modern society. This model is the legacy of the Romantic Period, when the world could still be imagined without the operation of autonomous self-guided systems. The key question is how to define the rational distribution of the competence of systemic imperatives and the demands of life. Habermas solves the problem with the theory of the colonisation of the *Lebenswelt*, which allows him to define the pathology of the modern era without having to abandon entirely the systemic point of view. Thus he integrates both points of view; he considers societies to include both systems and the *Lebenswelt*, creating systemically stable units of action of socially integrated groups.

Keywords: *theory of communicative action, system, Lebenswelt, colonisation of the Lebenswelt*

Igor Pribac

DESCARTES' READING

OF MACHIAVELLI

(abstract)

The article illustrates Descartes' attempt at the moralisation of the relationships between ruler and subject and of his social ethics which replaces the inadequate theory of the political. With the help of Descartes' writing, the author reveals that his moralisation of political and social relationships is rather declarative than real. The interpretation of the letter to Princess Elizabeth, in which Descartes explains his understanding of Machiavelli's *The Prince*, reveals that the partial acceptance of the values set forth by the Florentine secretary, as defended by Descartes, is inadmissible.

The author demonstrates that the reasons for Descartes' unwillingness to think in terms of the ruler-subject relationship are purely theoretical in nature. By refusing to think in terms of an individual's (external) determination, the metaphysics of the individual, as developed by Descartes in his *Meditations*, eliminates the possibility of thinking in terms of intersubjectivity.

Keywords: *philosophy of the modern era, philosophy of politics, social morals, enemy, deceit*

Tonči Kuzmanić

FORWARD TO ARISTOTLE!

(abstract)

In the text, which is a section of a longer study on the history of the phenomenon of the imaginary of society, the author mainly discusses the arguments of two “Doubting Thomases”, St. Thomas Aquinas and Thomas Hobbes. The two great men share three characteristics: their relentless love for the social, their infinite hatred of politics and the political, and a militant belief in Christian (both Catholic and universal) society. It is not surprising that they used all their weapons to attack the person who for one or another reason questioned the same three topics. This person is, of course, Aristotle, the insufferable

pagan who was indecently fond of freedom and politics. The fact that Aristotle had been dead for at least fifteen hundred years at the time when both great men created their works could serve as an inspiration for contemporary heirs to the extraordinarily aggressive march of the "discussion of the phenomenon of politics" in the humanities, in parallel with the author's resolution to move "Forward to Aristotle!"

Keywords: *history of political theory, the political, anti-politics, Aristotle, Aquinas, Hobbes*

Tanja Strbad, Bojan Radej

TATTOOS: BEAUTY WITH FREEDOM
(abstract)

The external appearance of every individual influences his or her self-determination, identity and interactions with others. People use physical appearance for mutual classification, which is of assistance in the anticipation and explanation of behaviour and also in deciding on the best methods of the harmonisation of social activities. The precision with which a person meets with cultural criteria of beauty is of key social and personal importance. Attractive people radiate increased general satisfaction, they have a higher level of self-esteem and are less susceptible to mental illness. Appearance and, most of all, its alterations, unavoidably communicate with the social environment. Various forms of permanent alterations of physical appearance have emerged in different parts of the world and have led a parallel existence for centuries or even millennia. Bodily decoration is undoubtedly the antecedent to the ornamenting of human skin with (fashionable) clothing. The purpose of tattooing is to decorate the body; tattoos can therefore be compared with jewellery and clothes. The tradition of the mystical ornamentation of the skin is nowadays continued in commercial and artistic tattoos. The former deserve the credit for the development of the technique, while the latter led to the modernisation of the aesthetic content of tattoos. The article argues that tattoos and fashion share the same prehistoric motivation and that the tendency to associate the two may therefore be spontaneous.

Keywords: *tattoos, fashion of clothing, body art, tribal cultures, social periphery, Jean Paul Gaultier*

Karmen Šterk

**ON MANNA AND
SOME RELATED ISSUES**
(abstract)

The article discusses one of the central concepts of the socio-anthropological analysis of cosmological systems, namely the concept of manna. After the introduction of the concept and a short outline of the theory of primitive religion and magic and the symbols of the sacred and profane, the discourse continues with the anthropological analyses of the concepts of gift and potlatch. As an illustration of the discipline's inability to create a synthesis of various theories, the analysis of manna by Levi-Strauss is introduced, which is based on the premises of structural linguistics, followed by an attempt at the psychoanalytic synthesis of the concept. The article concludes with the definition of manna as a name for non-symbolised items and as the edge of the network of symbols, thereby representing the first condition for symbolic thought.

Keywords: *social anthropology, cultural anthropology; primitive religion, magic; manna, gift, potlatch*

Dorijan Keržan

**THE TRIALS OF THE SOCIO-
BIOLOGICAL THEORY OF INCEST**
(abstract)

The socio-biological theory of incest is only seldom the subject of serious analysis. The prevalent opinion is that you either believe it completely or not at all. Nevertheless, it seems that the problem of incest cannot be understood to a satisfactory degree without a serious consideration of this theory. The problem becomes much more transparent and new possibilities for interpretation open with the introduction of three different mechanisms of prevention of incest. By defining the source of incest as lying in biological and genetic defects, socio-biologists limit their field of the interpretation of prevention and inhibition, for they must pay constant attention

in order not to allow the problem to slip into the waters of sociology. Of course, they cannot entirely succeed in doing so, for prevention itself is a social phenomenon. At the same time, proofs of genetic dangers are based on methodologically questionable research. The most important contribution of the socio-biological theory of incest is the concept of inhibition, particularly with regard to incest between brothers and sisters, but the question of whether inhibition belongs to nature or culture remains unsolved, despite the efforts of socio-biologists, since the answer is most probably impossible to determine.

Keywords: *incest, socio-biological theories of incest*

ZUSAMMENFASSUNGEN

Mitja Peruš

KONZEPTE DER HOLISTISCHEN "MODELLE" DES BEWUSSTSEINS. Bohms Quantenimplikationen, Hologramme und Neuronale Netze (Zusammenfassung)

Alle Eigenschaften, die dem Bewusstsein zugeschrieben werden, scheinen immer wieder ungenügend zu sein. Trotzdem können wir einfache "Modelle" formieren, die die Kullisen bzw. die Basis des allumfangersreichen synthetischen Erlebnis, den wir Bewusstsein nennen, beschreiben. Für die Phenomänologie des Welterlebnis und des Selbsterlebnis (beide sind aber gleich auch Erlebnis des eigenen Erlebnis) sind bestimmt die kollektive parallel-distribuierte komplexe Prozesse verantwortlich, die von Komplexsystemen produziert werden. Das Bewusstsein kann nicht auf komplexe Prozesse in den neuronalen Netzen reduziert werden; auch nicht, wenn die zu Prozessen in Quantenfeld oder in Subquanten-ebene kohärent sind. Trotzdem bleibt uns nicht Anderes übrig als das wir die Prozesse in diesen hypotetischen "Fundamentalmedien" auf verschiedenen Stöcken forschen.

Bei Bewusstseinsforschungen können wir uns nicht einen holistischen und interdisziplinären Beitritt meiden, denn nur mit dem können wir vielstockförmige korrelierte und isomorphe Informationsprozesse begleiten[?]. Physikalische Systemprozesse in einem neuronalen Netz, auf

der Quanten- oder Subquantenebene, scheinen in einem Fraktalrelation zu sein, zugleich sind sie aber auch Informationsträger – sind intentional. Aber wir müssen die Bewussteseinsobjekte oder das Bewusstsein-über-etwas (Intentionalbewusstsein) von den Bewusstsein-in-sich (Unintentionalbewusstsein) differenzieren. Das letzte transzendiert materiale und Virtuale Basis rekursiv interagierenden neuronalen Mustern-Aktoren und quantsche Eigenwellenfunktionen. Extreme Ebenen des Bewusstseins sind notwendig Funktionen des ganzen Universums und sind vielleicht erkennbar nur durch mystische und meditative Erlebnisse!

Dieser Aufsatz diskutiert Modelle der neuronalen Prozesse, Bohms Quantentheorie und seine Begriffe Implikatorndung (implizites, Als-Möglichkeit-existierendes) und Explikatorndung (explizit realisierte Strukturen). Gemeine Eigenschaften der Hologramme, der assoziativen neuronalen Netzen, der Quantensysteme und der subquantschen Holobewegung ("Vakuum"), die manche Charakteristika des Bewusstsein realisieren, werden gezeigt. Letzte Entdeckungen zeigen, dass die Vermittlern zwischen neuronalen und quantschen Ebenen subcellulare Strukturen des Zitoskeleton sind, besonders die Microtubuli. Vielleicht ist das phenomänologische Bewusstsein ein Metagestalt bzw. Virtualeinheit der Prozesse in diesen Systemen.

Zdenko Zeman

DAS SELBST GEGEN DIE NATUR: BEISPIEL ULYSSES (Zusammenfassung)

Das bedeutendste Motiv des Denkens Max Horkheimers vom Anfang der vierziger Jahre ist das Problem des Subjekts. Im Text ist zuerst der Beitritt zu diesem Standpunkt umrissen; angedeutet sind die grundlegende Thesen Horkheimers Ausgangsstandpunkts (dies ist auch der Ausgangspunkt der kritischen Theorie überhaupt), welcher sich im Laufe der dreißiger Jahre gestaltete und die Hauptgründe des allmählichen Verzichts dieser Standpunkte am Übergang der dreißiger in die vierziger Jahre. Genauer sind die Grundthesen des neuen Standpunkts ausgelegt, die von der Problematisierung der Genese des Subjekts und nach den Bestrebungen für ihre Korrektur und die Rettung mit Hilfe der radika-

len (Selbst-) Kritik bestimmt wird. Die meiste Aufmerksamkeit wird Horkheimers (und Adornos) Rekonstruktion der geschichtlichen Urquelle des Subjekts bzw. ihrer Interpretation Homers Odyssee als ein Grundtext der gesamten westlichen Kultur und Zivilisation gewidmet. Übereinstimmend mit ihrem Lesen ist Homers Epos eine "Urgeschichte der Subjektivität", in der Odyssee aber müsse man einen Prototyp der Subjektivität bzw. ein erstes Modell jener Koordination und Zielkonzentration aller menschlichen Kräfte und Potentiale sehen, welche die Gestaltung des festen und harten Selbst ermöglichen, zugleich aber ein Anreißen der klaren Demarkationslinie zwischen ihm und der Natur, was schon am Anbeginn schicksalhaft den Charakter der gesamten westlichen Kultur und Zivilisation bestimmt hat.

Schlüsselbegriffe: *kritische Theorie der Gesellschaft, das Selbst, Subjekt, Natur, Aufklärung*

Dejan Jelovec

SYSTEM VERSUS LEBEN

(Zusammenfassung)

Eines der strengsten Tabus der westeuropäischen Zivilisation ist das Tabu des Systems. In das System einzugreifen ist lebensgefährlich, weil die immanente Voraussetzung des Denkens und Wirkens, welche aus dem Kreis der Metaphysik oder des natürlichen Standpunkts des gesunden Menschenverstands des Razonierens gekommen sind, damit jeder Versuch des menschlichen Bestehens außerhalb des Systems unbedingt im Labyrinth des animalen Barbarentums enden sollte. Deshalb wird in diesem Diskurs die Frage und das Dilemma darüber, welche Narben das Dasein in das Gesicht des Lebens kerbt, wie etwas "unbehagliches", aber auch als etwas blödsinnig unpassendes, behandelt. Im Gegensatz zu solchen Klischees, stellt die Abfassung in den Mittelpunkt ihres Themas gerade das "aufgeklärte Verstehen" des Wesentlichen und des Sinns der Choreographie des ontologischen Zwischenspiels, das sich zwischen der Welt des Lebens und der Welt des Systems, auf der Bühne des umherirrenden Planeten abspielt.

Schlüsselbegriffe: *Lebenswelt, Welt des Systems, Zwischenspiel, Transmutation, Simulakrum*

Darij Zadnikar

HABERMAS UND LEBENSWELT

(Zusammenfassung)

In der Abhandlung ist das Konzept der Lebenswelt, wie es der deutsche Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas begründet, dargestellt. In der Theorie hat sich der Begriff Lebenswelt am meisten dem Begriff System widersetzt, um so auf die Entfremdung der modernen Gesellschaft aufmerksam zu machen. Dieses Modell ist eine Hinterlassenschaft der Romantisierung, die sich die Welt noch ohne die Tätigkeit der autonomen selbststeuernden Systeme vorstellen kann. Die Schlüsselfrage ist, wie die rationelle Kompetenzteilung der Systemimperative und Lebensforderungen zu bestimmen sind. Habermas löst das Problem mit dem Theorem der Kolonisierung der Lebenswelt, die ihm die Bestimmung der Pathologie der Moderne ermöglicht, nicht, daß es nötig sei, sich vollends den systematischen Standpunkten zu entsagen. So integriert er beide Standpunkte, für ihn sind die Gesellschaften zugleich System und Lebenswelt, die systematische stabilisierende Zusammenhänge der Verhaltensweisen der sozialintergrierten Gruppen bilden.

Schlüsselbegriffe: *Theorie des kommunikativen Handelns, System, Lebenswelt, Kolonisierung der Lebenswelt*

Igor Pribac

DESCARTES, MACHIAVELLI LESER

(Zusammenfassung)

Die Abhandlung ist eine Darstellung Descartes Versuchs der Moralisierung der Verhältnisse zwischen dem Herrscher und den zu Beherrschenden und seiner Sozialmoral, die die fehlende Theorie des Politischen ersetzt. Mit Hilfe der Schriften von Descartes zeigt der Verfasser, daß die Moralisierung der politischen und sozialen Verhältnisse bei ihm mehr deklarativ als real ist. Die Interpretation des Briefes an die Prinzessin Elizabeth, in welchem Descartes ihr seine Auffassung des Lesens Machiavellis Fürst darstellt, zeigt auf das Unerträgliche des nur teilweisen Annehmens der Maxime des florentinischen Sekretärs, die Descartes befürwortet.

Der Verfasser will beweisen, daß die Gründe von Descartes Unvorbereitetheit das Verhältnis

Macht-Beherrschte theoretischer Natur sind. Mit dem, da sich die Metaphysik des Subjekts, die Descartes in Meditationen entwickelt, vom Denken seiner (äußerlichen) Bestimmtheit abweist, sperrt sich aber auch die Denkmöglichkeit der Intersubjektivität.

Schlüsselbegriffe: *neuzeitliche Philosophie, Philosophie des Politischen, soziale Moral, Feind, Betrüger*

Tonči Kuzmanič

VORWÄRTS ZU ARISTOTELES

(Zusammenfassung)

Im Text, welcher ein Ausschnitt einer längeren Studie über die Geschichte der Erscheinung der imaginären Gesellschaft ist, befaßt sich der Autor vor allem mit den Argumenten der zwei ungläubigen Thomas. Der erste ist der Aquiner, der zweite Hobbes. Drei Elemente sind den zwei großen Männern gemeinsam: ihre unbarmherzige Liebe zum Gesellschaftlichen, die unendliche Feindseligkeit gegenüber der Politik und allem Politischen sowie der militanten Eingenommenheit in der christlichen (katholischen und weltlichen) Gesellschaft. Es ist nicht ungewöhnlich, daß sie mit allen Mitteln, die aus diesen oder anderen Gründen gerade diese drei Punkte in Frage stellt, gerade die erwähnte Person umklammerten. Diese Person ist freilich Aristoteles, ein unerträglicher Heide, welchem die Freiheit und die Politik so unverschämt gefallen haben. Tatsache ist, daß in der Zeit des Schreibens beider großen Männer Aristoteles mindestens schon tausendfünfhundert Jahre tot war, aber es können die heute lebenden Erben des unglaublich aggressiven Marsches der gesellschaftlichen "Erörterungen über das Phänomen der Politik" auch von folgendem Beschluß des Verfassers: "Vorwärts zu Aristoteles", inspiriert werden.

Schlüsselbegriffe: *Geschichte der politischen Theorie, politisches, Antipolitik, Aristoteles, Akvinski, Hobbes.*

Tanja Strbad, Bojan Radej

TÄTOWIEREN: SCHÖNHEIT MIT EINEM HAUCH VON FREIHEIT

(Zusammenfassung)

Das Äußere jeder Person hat einen Einfluß auf ihr Selbstbekenntnis, ihre Identität und Interaktion mit anderen Menschen. Die Menschen benützen eine physische Erscheinung für die gegenseitige Einordnung, die als Hilfe bei der Vorausschau und Erklärung des Benehmens dient, aber auch für die Bestimmung darüber, wie die gesellschaftlichen Tätigkeiten am besten übereinstimmen sind. Wie genau jemand die kulturellen Kriterien für Schönheit ausfüllt, ist schwerpunktmäßig von gesellschaftlicher und persönlicher Bedeutung. Anziehende Menschen drücken mehr allgemeine Zufriedenheit aus, besitzen eine höhere Ebene der Selbstbeachtung und sind weniger seelischen Krankheiten ausgesetzt. Das Erscheinungsbild, vor allem aber seine Veränderung, kommuniziert also unausweichlich mit der gesellschaftlichen Umgebung. Die unterschiedlichsten Formen der dauerhaften Veränderung des physischen Abbilds des Körpers traten in verschiedenen Teilen der Welt auf, und überall lebten sie Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende ein verhältnismäßig ähnliches Leben. Der Vorläufer der Körperverzierung mit der (modischen) Bekleidung aber ist letztendlich die Verzierung der menschlichen Haut. Die Absicht des Tätowierens ist die Verzierung der Haut und wir können sie mit dem Schmuck und der Bekleidung vergleichen. Die Tradition der mystischen Hautverzierung setzt heute die kommerzielle und künstlerische Tätowierung fort. Für ersteres geht der Dank an die Entwicklung der Technik, für das zweite aber an die Modernisierung des ästhetischen Tätowierungsinhalts. In dem Beitrag ist also veranschaulicht, daß Tätowierung und Mode aus der gleichen uralten Motivation abstammen und deshalb kann der Schwerpunkt zu ihrer Annäherung auch spontan sein.

Schlüsselbegriffe: *Tätowierung, Mode in der Bekleidung, Body Art, Völkerkulturen, Gesellschaftsrand, Jean Paul Gaultier*

Karmen Šterk

**ÜBER DAS MANA UND EINIGE MIT
IHM VERBUNDEN DINGE**

(Zusammenfassung)

Die Abhandlung mit diesem Titel zentriert sich auf eines der Zentralkonzepte der sozial-anthropologischen Analysen des kosmologischen Systems, auf das Konzept des Mannas. Nach der Einführung des Konzepts über die kurze Darstellung der Theorie der primitiven Religionen und Magie sowie der Begriffe Heilig und Unrein, flechten sich in die Abhandlung anthropologische Ausarbeitungen der Konzepte Gabe und Potlatch. Bei der disziplinaren Unmöglichkeit der Synthese unterschiedlichster Theorien ist in der Fortführung die Analyse des Mannas von C. Levi-Strauss dargestellt, die auf den Voraussetzungen der strukturellen Linguistik basiert und der Versuch der psychoanalytischen Synthese des Konzepts. Die Abhandlung läuft in die Kennzeichnung des Mannas als ein Name für nichtsymbolisierte Dinge, als ein Rand des Symbolnetzes und damit die Vorbedingung des Symbolgedankens.

Schlüsselbegriffe: *soziale Anthropologie, kulturelle Anthropologie, primitive Religion, Magie, Manna, Gabe, Potlatch*

Dorijan Keržan

**SACKGASSEN DER SOZIOBIOLOGISCHEN
THEORIE DES INZESTS**

(Zusammenfassung)

Die soziobiologische Theorie des Inzests ist selten ein Gegenstand ernsthafter Analysen. Für sie gilt, daß man ihr im ganzen glaubt oder aber überhaupt nicht. Trotzdem scheint es, daß man ohne ihre ersten Abhandlungen des Problems den Inzest nicht befriedigend verstehen könne. Mit der Einführung der drei unterschiedlichen Mechanismen zur Verhinderung des Inzest, wird das alleinige Problem viel mehr transparenter, es öffnen sich aber auch neue Möglichkeiten der Interpretation. Durch die Fixierung der Inzestquelle in die biologischen und genetischen bedingten Schädigungen aber begrenzen die Soziobiologen ihr Interpretationsfeld der Prävention und der Inhibition, da sie die ganze Zeit aufpassen müssen, daß sich ihnen das Problem

nicht in die sozialen Gewässer davonmacht. Das kann ihnen natürlich nicht so ganz gelingen, weil schon die alleinige Prävention eine soziale Erscheinung ist. Zugleich aber beruhen die Beweise über die genetische Gefährlichkeit auf methodologisch fraglichen Untersuchungen. Der bedeutendste Beitrag der soziobiologischen Theorie des Inzest ist das Konzept der Inhibition, vor allem beim Inzest zwischen Geschwistern, wobei aber die Frage offen bleibt, wohin die Inhibition beim Menschen gehört, zur Natur oder zur Kultur, es bleibt trotz der Anstrengungen der Soziobiologen ohne Antwort, da auf die Frage wohl die Antwort nicht einmal möglich ist.

Schlüsselbegriffe: *Inzest, soziobiologische Theorie des Inzest*