

Miško Šuvakovič

Kritični in analitični pristop k slovenski filozofiji, estetiki in teoriji v drugi polovici 20. stoletja

Slovenska filozofija v pomenu nacionalne¹ filozofije, ki obsega različne šole in delovanje posameznikov, ni dosti drugačna od drugih nacionalnih filozofij, v katerih je potekal precej hiter razvojni proces ločevanja od prevladujočega *jedra* marksistične filozofije znotraj realnega in malo pozneje samoupravnega socializma od poznih petdesetih do osemdesetih let 20. stoletja. Ta proces je bil utemeljen na preoblikovanju marksizma po nekaj vzporednih poteh tradicionalnega evropskega visoko estetiziranega humanizma (v književni kritiki na primer Josip Vidmar) in na emancipaciji marksistične filozofije z mogočim razvojem skozi fenomenologijo, predvsem pa skozi eksistencializem, katerega problematizacije so vodile h kritiki humanizma heideggerjevske ali protostrukturalistične (Dušan Pirjevec) oziroma hermenevtične smeri (Ivan Urbančič), pozneje pa h kritiki in še pozneje k obnovi humanizma (Tine Hribar). Vzporedno s to humanistično smerjo so potekala hibridna gibanja radikalizacije marksizma ali novolevičarskega pristopa k marksizmu, ki so ga v poznih šestdesetih letih resno dojeli filozofi in teoretiki kulture, na primer Rastko Močnik in Slavoj Žižek. Fraza “resno dojeti marksizem” pomeni načrtno dogmatsko razumevanje marksizma zunaj zamolčanih približkov in odpravljanja aksiomov v marksizmu kot prevladujoče družbene prakse v obdobju transformacije revolucionarnega socializma v tehnokratsko samoupravnega. Ta “toda” pa je postal pomemben: *resno dojeti marksizem* ni bilo razumljeno kot marksistična doslednost ali pokornost partijskosti realnega socializma, temveč kot “trda” teoretičnost², povezana s zamislimi zahodnih revizij ali vrnitvijo

¹ Tine Hribar, *Povojna filozofija na Slovenskem. Z vidika mišljenja kot mišljenja*, Nova revija, št. 12, Ljubljana, 1983, str. 1344–1359.

² Shemo “trde teoretičnosti” si oglejte v besedilu: Rastko Močnik, *Kako smo se borili za prevlado razuma in kaj se je zgodilo, ko nam je uspelo*, v *NSK Embassy Moscow: How the East Sees the East*, Galerija Loža, Koper, 1993.

k Marxu pri Althusserju, nato pa z vrnitvijo k radikalnemu materializmu pri Jacquesu Lacanu in od Lacana k branju kritične nemške filozofije (Žižek) ali k emancipacijskemu vzpostavljanju alternativnega aktivizma (Močnik). Blizu tema avtorjema so kot postfilozofski nastajali popolnoma hibridni “trdoteoretski” pojavi, ki jih na različnih razvojnih stopnjah lahko opredelimo za novo levico, poststrukturalizem, althusserjevsko filozofijo/teorijo in na koncu za teorijo in/ali filozofijo lakanovske teoretske psihoanalize (Braco Rotar, Matjaž Potrč, Rado Riha, Miran Božovič, Mladen Dolar in drugi). Kontinuiteto filozofskega zgodovinskega marksizma je zaznamoval Božidar Debenjak. V slovenski filozofiji osemdesetih let, torej v času poznega, šibkega in reformnega samoupravnega socializma, je nastalo pluralno filozofsko prizorišče, podobno kateremu koli zahodnemu nacionalnemu filozofskemu prizorišču, ki ga lahko imenujemo “postmoderni pluralizem” – pa ne toliko zaradi opredelitve njegovih udeležencev za postmoderno teorijo/filozofijo, temveč zaradi vzpostavitve raznovrstnega in hibridnega teoretiziranja z mnogimi medsebojnimi zблиževanji ali razhajnji. V osemdesetih in devetdesetih letih se je pojavilo več skupin, ki jih je bilo mogoče prepoznati kot “šole”:

a) lakanovska teoretska psihoanaliza (Slavoj Žižek, Mladen Dolar, Alenka Zupančič, Miran Božovič),

b) fenomenologija (Tine Hribar, Dean Komel),

c) analitična in kognitivna filozofija (Andrej Ule, Matjaž Potrč, Nenad Miščević, Božidar Kante),

č) estetika in filozofija umetnosti postmarksistične usmeritve (Lev Kreft, Aleš Erjavec, Ernest Ženko),

d) feministična filozofija (Eva D. Bahovec)

in drugi. V povezavi s temi formalnimi ali neformalnimi “šolami”/“skupinami” so delovali in še delujejo številni posamezniki: Braco Rotar na hibridnih področjih nove humanistike, Marko Uršič na področju filozofije duha, Rastko Močnik med filozofijo in sociologijo kulture s hibridnim provokativnim širjenjem k filozofiji alternative, protiglobalizma in h kritični teoriji družbe, Uroš Grilc v okviru filozofije dekonstrukcije, Andrej Medved pri ekstatični sintezi postheideggerjevske in postsartrovske filozofije z lakanovsko teoretsko psihoanalizo, Jelica Šumić Riha v prolakanovski filozofiji družbe, Rado Riha v postlakanovski politični filozofiji, Peter Klepec v postdeleusovski filozofiji, Marina Gržinić v kritični in subverzivni filozofiji medijev in telesa, Renata Salecl v kritični teoriji družbe, utemeljeni na teoretski psihoanalizi, Bojana Kunst v kritični filozofiji gledališča in poustvarjalnih umetnosti, Peter Mlakar v retroavantgardni filozofiji, Janez Strehovec v tehnoestetiki in drugi.

Problematiziranje izpostavljene sheme slovenske filozofije: ne in ja?

Zgornja shema je približna formalna specifikacija, ki prikazuje pluralno polje nedoločnih filozofskih pojavov na slovenskem kulturnem prizorišču po poznih petdesetih letih 20. stoletja. Toda kaj se za njo skriva? Lahko opazimo, da je nekaj režimov izvajanja in emancipacije slovenske kulture znotraj jugoslovanske zamisli realnega, potem pa samoupravnega socializma v primerjavi z drugimi jugoslovanskimi in realsocialističnimi okolji privedlo do izjemnega preobrata:

a) slovenska kultura je iz NOB izšla z dvema različnima, vendar splošno priznanima identitetama: revolucionarno komunistično in levo krščansko³, ki sta omogočili vzpostavitev dveh kanonskih paradigem levega (Boris Zihrel) in modernističnega (Josip Vidmar) strukturiranja družbenega in kulturnega življenja, ki je iskalo *svojo obliko* posebnosti v okviru hibridne jugoslovanske skupnosti,

b) slovenska kultura je kot kultura, ki je bila vedno obdana z dominantnimi kulturnimi vplivi in z malo ali veliko večjimi jeziki, vzpostavljala svojo samosvojost in, grobo povedano, možnost obstoja prek "idealitete" kulture,

c) Slovenija je bila gospodarsko veliko močnejša od drugih jugoslovanskih republik in to ji je omogočilo pridobitev in "negovanje" precejšnje samostojnosti "kulture" glede na podlago (politično, partijsko organiziranje vsakdanjosti),

č) ti trije dejavniki so omogočili sprožitev procesov pluralizacije, ki niso potekali brez odporov⁴ in kompromisnih dogovorov⁵, tako da je

d) nastalo pluralno prizorišče, na katerem so obstajali manjšinska realsocialistična zamisel o kulturi, prevladujoče modernistično kompromisno kulturno prizorišče, razvojna in emancipacijska zamisel kulture znotraj samoupravno opredeljene Zveze komunistov Slovenije, maloštevilna desna disidentska – to pomeni predvsem nacionalna – smer in kajpak generacijsko določena, čeprav hibridna alternativa, ki se je odprla proti "zahodnim" kulturnim in tudi filozofskim praksam, pri tem pa so bile vse te različne prakse v nekakšnih medsebojnih odnosih⁶,

³ To je bilo skoraj nepredstavljivo na Hrvaškem in v Srbiji, ki sta poleg odpora proti okupaciji in socialistične revolucije v sebi doživljali močan razkol tudi zaradi nekakšnih "državljanjskih vojn".

⁴ Taras Kermauner, *Perspektivovci*; ZPS, Ljubljana, 1995, in Lev Kreft, *Zjeban od absolutnega. Perspektivovci in perspektivaši – portret skupine*; ZPS, Ljubljana, 1998.

⁵ Jozo Puljizević, *Šumski okrugli sud*, Vjesnik u srijedu, 23. april 1969, Zagreb, str. 8.

⁶ Že samo ob pregledu vsebine številnih člankov v časopisu Problemi Razprave iz sedemdesetih in osemdesetih let je razvidno, da so hkrati obstajale številne interaktivne, polemične ali vzporedne smeri predstavljanja mnenj s popolnoma različnih avtorskih platform.

e) ker ni bilo centralistične realsocialistične pozicije, vse do nastanka Nove revije v osemdesetih letih pa tudi ne “disidentske desne opcije”, se je hibridna alternativa lahko vzpostavila na širokem in dinamičnem spektru od nove levice, kritične teorije, althusserjevske teorije in lakanovske teoretske psihoanalize prek pankovske/postpankovske in NSK-alternative do nedoločenih ali individualiziranih teoretskih in filozofskih praks, naposled pa so bile

f) hibridne alternative zmožne določiti in jasno izraziti svoje teoretske in filozofske platforme s kontroverznim spojem zamisli kritične levice, filozofske in univerzitetne elite in interdisciplinarnega spoja visoke in popularne kulture s ključno odprtostjo proti Zahodu ali zahodnim filozofsko teoretskim produkcijam, s tem pa

g) je bil narejen neverjeten in v Vzhodni Evropi enkratenski zasuk k levim teoretsko-filozofskim praksam, sposobnim konceptualizirati svojo spremljivo tranzicijsko pozicijo na kritičnem Vzhodu, ki je bila nepredstavljiva za realsocialistične mislece in književnike, naravnane proti kapitalističnemu Zahodu, pa tudi za nacionalne disidente, ki niso mogli sprejeti strategij in taktik kritične in subverzivne teorije po letu 1968, pri tem pa

h) je bila izvedena temeljna kritika humanistične filozofske tradicije v duhu postalthusserjevstva in lakanovstva, s tem pa je bil storjen filozofski zasuk od “filozofije kot humanistične znanosti” k filozofiji kot kritični teoriji, ki ga niti najbolj liberalnim mislecem jugoslovanskega *praksisa* tega obdobja ni uspelo izpeljati.

Kritiko humanistične filozofske tradicije so v šestdesetih letih izvedli predvsem iz treh značilnih pristopov: iz kritike heideggerjevskega ekzistencializma v delu Dušana Pirjevca, iz reistične postheideggerjevske in protostrukturalistične neoavantgardne teorije književnosti Tarasa Kermaunerja in iz takrat nastajajoče teorije/filozofije hibridnih alternativ.

Estetika – zgodovina in zasnove

Estetiko v Sloveniji⁷ v 20. stoletju je mogoče predstaviti in zastopati kot protisloven in večpomenski odnos:

a) vzpostavljenega obzorja filozofske estetike, ki je tudi obzorje (ali prag) nacionalne estetike, to pa pomeni, da je bil estetski diskurz Franca

⁷ Aleš Erjavec, ur., *Razgovori o estetiki*; Društvo za estetiko in Marksistični center Univerze Edvarda Kardelja, Ljubljana, 1984.

Vebra *osredinjen* kot *tisti pravi*, značilni in institucionalno opredeljeni *glas misli* evropske estetike v slovenski kulturi,

b) odstopanj od zadanega *obzorja* pomena estetike s posebnimi estetikami posameznih vej umetnosti (estetike književnosti Dušana Pirjevca, estetike slikarstva Izidorja Cankarja ali Braca Rotarja), estetike dramskega gledališča Lada Kralja ali z diskurzi esejev in esejističnim preučevanjem družbe, kulture in umetnosti (Josip Vidmar, Rajko Ložar in številni drugi),

c) estetike socialističnega realizma (Boris Zihrel),

č) vnovičnega konstituiranja estetike v osemdesetih in devetdesetih letih od ustanovitve Društva za estetiko (pozneje Slovenskega društva za estetiko: Aleš Erjavec, Lev Kreft) naprej

d) in posameznih obnov in disciplinarnega širjenja estetike na teorije umetnosti in kulture, pa tudi obnov "estetskih in estetičnih" študij oziroma filozofije umetnosti in kulture v teoretski psihoanalizi (Mladen Dolar), fenomenologiji (Dean Komel), analitični estetiki (Matjaž Potrč, Božidar Kante), tehnoestetiki (Janez Strehovec, Marina Gržinić) in drugje v devetdesetih letih 20. stoletja in v prvih letih 21.

Ta tridelna shema kaže na nekatere ključne težave slovenske estetike, in sicer, da je bilo doseganje prevladujočega diskurza Franca Vebra obzorje (meja), ki ga v slovenskem okolju od poznih petdesetih let do zgodnjih osemdesetih ni bilo mogoče preseči, temveč ga je bilo mogoče samo *drugače razlagati* kot splošno filozofsko obzorje določanja modusa estetike.

Prehod od *drugačnega razlaganja* filozofskega obzorja (meje filozofskega razmišljanja o estetskem) k *preoblikovanju* estetike kot družine raznovrstnih disciplin se je začel v zgodnjih osemdesetih letih z ustanovitvijo Društva za estetiko. Za to obdobje je bil značilen prelom med estetiko, ki je bila razumljena kot *brezinteresno ukvarjanje z idealnimi* estetskimi konstrukcijami, in estetiko, izoblikovano glede vprašanj umetnosti, kulture in družbe. Estetika je prevzemala nedoločne diskurzivne formulacije, ki so pripadale zgodovini umetnosti, teoriji kulture in političnim študijam. Pokazalo se je, da je bil ta navidezni izhod iz filozofsko dojete in predstavljene estetike edini način, kako v poznem socializmu (pa tudi v poznem kapitalizmu) v estetiki vzpostaviti potrebno dinamiko in nujno odprtost, ki jo zahteva *ozračje pluralizma in heterogenosti*.^{8,9} Estetiki, zbrani okrog Društva za estetiko, so prehodili tole razvojno pot:

⁸ Nataša Govedić, *Razgovori: Aleš Erjavec – Kultura mjerilo uspeha*; Vjenac, št. 122, Zagreb, 1998, str. 4.

⁹ Lev Kreft, *Predgovor, v: Karel Teige na drugi obali – z dvema esejema K. Teigeja v prevodu Franeta Jermana*; ZPS, Ljubljana, 1996, str. 7–8.

- a) vzpostavljanje izhodiščnih pozicij v splošni marksistični estetiki (Erjavec¹⁰ in Erjavec, Kreft, Paetzold¹¹),
- b) usmeritev k vprašanju odnosa med ideologijo, kulturo, modernizmom in avantgardo,
- c) obdelava teorije in zgodovine avantgarde (Erjavec¹², Kreft¹³),
- č) ukvarjanje z avantgardo, ki je vodilo k opredmetenju ukvarjanja z umetnostjo, na primer s književnostjo in z likovnimi umetnostmi,
- d) usmeritev pozornosti na pojem slovenske alternative v osemdesetih letih (Erjavec, Gržinič¹⁴ in Gržinič¹⁵),
- e) tolmačenje alternative in njenih odnosov s pojmom postmoderne v pogojih poznega socializma in postsocializma oziroma preučevanje učinkov umetnosti in kulture v obdobju poznega kapitalizma (Erjavec¹⁶, Gržinič¹⁷),
- f) obravnavanje fragmentarnih vprašanj sodobne umetnosti (kopija, predstava, prostor, telo) v razmerju do različnih filozofskih in teoretskih pojavov (Polona Tratnik¹⁸, Bojana Kunst¹⁹),
- g) vnovično konstituiranje temeljnih filozofskih vprašanj sodobne estetike, na primer estetika kot filozofija in vprašanje vrednot v estetiki (Ženko²⁰, Kreft in Hribar - Sorčan²¹).

Po mnogih letih še enkrat o zunanjih funkcijah kritike humanizma in dokončanja socialističnega modernizma – Dušan Pirjevec

Socialistični modernizem je izjemen pojav druge, samoupravne socialistične Jugoslavije, vsekakor pa slovenske kulture od poznih petdesetih do poznih sedemdesetih let 20. stoletja. Protislovni izraz “socialistični modernizem” dokazuje, da se je v okviru realnega socializma kot revolucionarne prakse

¹⁰ Aleš Erjavec, *O estetiki, umetnosti in ideologiji. Študije o francoskem marksizmu*; CZ, Ljubljana, 1983.

¹¹ Aleš Erjavec, Lev Kreft in Heinz Paetzold, *Kultura kot alibi*; Založba Komunist, Ljubljana, 1988.

¹² Aleš Erjavec, *Ideologija in umetnost modernizma*; Partizanska knjiga, Ljubljana, 1988.

¹³ Lev Kreft, *Spopad na umetniški levici (med vojnama)*; DZS, Ljubljana, 1989.

¹⁴ Aleš Erjavec in Marina Gržinič, *Ljubljana Ljubljana*; ZMK, Ljubljana 1991.

¹⁵ Marina Gržinič, *Rekonstruirana fikcija. Novi mediji, (video) umetnost, postsocializem in retro-avantgarda – teorija, politika, estetika 1985–1997*; SZ, Ljubljana, 1997.

¹⁶ Aleš Erjavec, ur., *Postmodernism and the Postsocialist Condition. Politicised Art under Late Socialism*; California University Press, Berkeley, 2003.

¹⁷ Marina Gržinič, *Situated Contemporary Art Practices – Art, Theory and Activism from (the East of) Europe*; Revolver, Založba ZRC, Ljubljana, Frankfurt am Main, 2004.

¹⁸ Polona Tratnik, ur., *Prostori umetnosti*; Društvo inovatorjev, Ljubljana, 2002.

¹⁹ Bojana Kunst, *Nemogoče telo. Telo in stroj: gledališče, reprezentacija telesa in razmerje do umetnega*; Maska, Ljubljana, 1999.

²⁰ Ernest Ženko, *Totaliteta in umetnost – Lyotard, Jameson in Welsch*; Založba ZRC, Ljubljana, 2003.

²¹ Lev Kreft in Valentina Hribar - Sorčan, *Vstop v Estetiko*; Filozofska fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, 2005.

modernističnega razrednega napredka v nekem zgodovinskem trenutku pojavila možnost razvoja *zahodnemu podobnega modernizma*, to pa pomeni modernizma, ki je v samoupravnem socializmu dobil notranjo samostojnost in zunanjo vlogo. Notranja samostojnost je pomenila, da so na področjih različnih družbenih praks postopoma dopustili možnost značilnega razvoja teh filozofskih, znanstvenih in umetniških praks po zgledu zahodnega "dela" brez neposrednega partijskega vrednotenja. Zunanja vloga pa ni pomenila deklarativnega priznavanja in sklicevanja na *partijskost* in *revolucionarne tradicije* kot merila filozofskosti ali znanstvenosti, temveč kot merila pripadnosti ali zvestobe zadanim idealitetam ali *znamkam* samoupravne socialistične družbe. V ozračju tranzicije socializma se je pojavilo tudi vprašanje odnosa marksistične filozofije do drugih filozofskih šol, še zlasti do takrat še aktualnega eksistencializma in do nastajajočega strukturalizma. Vprašanje tega odnosa ni bilo samo tehnično vprašanje filozofije in teorije primerjalne književnosti, temveč tudi vprašanje o "teleologiji evropskega uma"²² v kontekstu nacionalne²³ kulture.

Dušan Pirjevec (1921–1977) je v prostorih druge Jugoslavije in seveda v Sloveniji med prvimi začel kritiko kriznega metafizičnega humanizma. Po njegovem je *humanizem* tisto, kar odreja – in to v temelju – vse naše delo oziroma, *humanizem* je združevalna matrica, ki kljub vsem razlikam in sporom omogoča, da se ljudje sporazumevajo in so skupaj. Humanizem opisujejo kot neko vrsto jezika ali koda, ki omogoča, da se naposled le nekako s sporazumom soočamo med sabo in s sabo. Vprašanje o *koncu humanizma* je vprašanje o pomenu izraza in pojma humanizem.²⁴ Kritični naboj Pirjevčevih besed je razviden v ugotovitvi in stališču, da človek subjekt ne more pokrivati totalitete človeške zgodovine in da zato ne more pokrivati niti totalitete samega človeka. Če je tako, potem niti humanizem ne uveljavi totalitete, temveč jo določen poseg v totaliteti, ki označi le tisto, kar še naprej ostaja delno. Zaobsežen je en njen del, in to tako, da ga razglasi za *bit*, pomen in bistvo človeštva. Pirjevec poudari, da humanizem dvigne del človekove totalitete na raven biti, bistva in pomena – naredi ga izjemnega in ga privilegira. Radikalno proanaliziranje subjekta pomeni problematiziranje njegovega korena, tega, zaradi česar

²² Na to husserlovsko zamisel "evropskega uma" pri Pirjevcu opozori Ivan Urbančič, "Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen", v: Rudi Šeligo, ur., *Dušan Pirjevec*; Nova revija, Ljubljana, 1998, str. 43.

²³ Dušan Pirjevec, *Odgovori Dobrici osiću*, Delo, št. 8, Beograd, 1962, str. 345–526, ali Dušan Pirjevec, *Slovenci danes*, Problemi Razprave, št. 75, Ljubljana, 1969, str. 23–25.

²⁴ Dušan Pirjevec, "Svet u svetlosti kraja humanizma", *Treći program Rb-a*, št. 1, Beograd, 1969, str. 152.

je, kar je. Tedaj se vprašanje glasi: kako je subjekt prišel na ta edini kraj, na katerem je lahko to, kar je, edini model prihodnosti in pomen obstoja? Glede analiziranja se postavlja tudi vprašanje o razmerju tistega, ki analizira (intelektualca), do pojma subjekta in človeka. Odgovor, ki se ponuja, zavzame strukturalistično obliko pojasnila: "Na vprašanje – od kod privilegirano mesto – lahko odgovorimo: ono obstaja, ker je takšen sam ustroj družbe. Iz tega sledi, da intelektualca določa ustroj družbe. Za besedo ustroj uporabljamo izraz struktura in lahko trdimo, da intelektualca, človeka subjekta, določa struktura. Potemtakem je objekt strukture. Človek je lahko subjekt samo v okvirih in po milosti popolnoma določene strukture. Tisto primarno in izvorno, ki smo ga iskali, se imenuje struktura. Najbrž je zdaj že jasno, da nismo več znotraj okvirov humanizma, temveč smo na področju strukturalizma – tistega strukturalizma, ki tako vztrajno razglašala smrt človeka, s tem pa tudi konec humanizma."²⁵ Sprememba subjekta pride s spremembo *strukture*, da pa bi bila ta mogoča, moramo upoštevati nekaj, na kar kaže Pirjevčevo sklicevanje na Hegla, in sicer dialektiko. Govor o dialektiki izrazi samouresničenje humanizma – s tem pa misel o *koncu humanizma* ni poziv na boj proti humanističnim idealom, temveč kritična misel o resnici humanizma. To pomeni, da *misel o koncu humanizma* predlaga, naj misel ne bo več misel humanizma, temveč misel o humanizmu. Pirjevcu je tako predlagana kritika humanizma v danem zgodovinskem trenutku, v burnih šestdesetih letih, omogočila ekskluzivno kritiko humanističnega polja znanosti in filozofije, s tem pa je napravil korak čez mejo humanistične opredelitve filozofije.

Teorija na mestu filozofije: pravica do teoretiziranja

Lakanovska teoretska psihoanaliza je v Sloveniji dobila vzorčni značaj, ki je slovensko kulturo zaznamoval na širokem spektru od *filozofije* do *teorije in umetnosti* ter *ozračja v kulturi* od poznih šestdesetih pa vse do devetdesetih let 20. stoletja.²⁶ Za slovensko kulturo po drugi svetovni vojni je značilna produkcija svojevrstnih teoretskih *ozračij* (situacij), ki

²⁵ Dušan Pirjevec, "Svet u svetlosti kraja humanizma", *Treći program Rb-a*, št. 1, Beograd, 1969, str. 162.

²⁶ Slavoj Žižek, *Znak označitelj pismo. Prilog materijalističkoj teoriji označiteljske prakse*; Mladost, Beograd, 1976; Slavoj Žižek, *Hegel in označevalec*; Analecta, Ljubljana, 1980; Rastko Močnik, Slavoj Žižek, ur., *Psihoanaliza in kultura*; DZS, Ljubljana, 1981; Slavoj Žižek, *Tri predavanja na simpoziju ob ustanovitvi Društva za teoretsko psihoanalizo*, Problemi Razprave, št. 4–5 (230–231), Ljubljana, 1983, str. 1–38.

v posameznih trenutkih ali obdobjih določajo njen *duh časa* (*Zeitgeist*). Zato lahko govorimo o slovenski kulturi:

a) v času heideggerjevskega eksistencializma in fenomenologije na prehodu iz petdesetih v šestdeseta leta – takrat se je vzpostavila veriga vplivov od filozofije, metafizične teorije književnosti in teoretske publicistike do eksistencialističnega slikarstva, proze, poezije in dramatike ter vse do eksperimentalne neoavantgardne reistične proze, poezije in postlikovne umetnosti,

b) v času ludizma v drugi polovici šestdesetih let – od filozofije *igre* do ludistične subkulture mladih in različnih disperzivnih eksperimentov v filmu, gledališču, poeziji,

c) v času teoretske psihoanalize kot opazne teoretske šole od sedemdesetih do devetdesetih let – to je proces multidisciplinarnih preučevanj na podlagi Jacquesa Lacana, ki je vplival na sodobno fenomenologijo, zgodovino filozofije, epistemologijo, estetiko, sociologijo kulture in na posebne teorije o umetnosti, in

č) v času *alternative* na prehodu iz sedemdesetih v osemdeseta leta in v osemdesetih letih vse do razpada druge Jugoslavije leta 1991 – *alternativa* je razumljena kot vrsta procesov zunaj domen prevladujoče državne kulture, ki so privedli do preobrazbe družbe ali njenih elitnih zamisli eksistence; pri tem je bila lakanovska teoretska psihoanaliza eno izmed usmerjevalnih podbesedil alternative.

Besedna zveza *slovenska teoretska psihoanaliza* (STP) ne pomeni še ene nacionalne variantne šole znotraj *slovenstva*, temveč izjemen trenutek in način uresničitve psihoanalitičnega *dela*. Lakanovsko teoretsko psihoanalizo v Sloveniji je v poznih šestdesetih letih zgodovinsko omogočila preobrazba heideggerjevskih filozofskih diskurzov v poststrukturalistične materialistične, ki so izvedli kritiko takrat prevladujočega in metafizičnega strukturalizma od Pirjevca do režima. Na jugoslovanski ravni je lakanovska teoretska psihoanaliza nastala s kritičnim odmikom od akademskega filozofskega preučevanja Heideggerja v Ljubljani, Zagrebu in Beogradu, nato pa s preseganjem problematike *praksisovske filozofije* kot hkrati disidentske in vključene v prevladujočo ideologijo samoupravnega marksizma. Zato za slovensko lakanovstvo lahko rečemo, da je izšlo iz *izbrisanih sledi Heideggerja*, iz jasnega distanciranja od tehokratskega čistunstva variantnega strukturalizma in iz eklektičnega povezovanja zamisli nove levece, kritične teorije in antipsihiatrije z materialističnimi postalthusserjevskimi in lakanovskimi učenji. Na takšni podlagi so nastajala popolnoma različna gibanja, v katerih je stalno ali občasno sodelovalo večje število – morda celo trideset – avtorjev. Pri tem

so bili za *šolo* slovenske teoretske psihoanalize značilni nenehni spopadi z drugimi nelakanovskimi avtorji in spori znotraj same šole med lakanovsko usmerjenimi avtorji. V skupinsko²⁷ objavljenem besedilu *Umetnost, družba, tekst: Nekaj pripomb o sedanjih razmerjih razrednega boja na področju književne produkcije in njenih ideologij*, ki zastopa stališča ljubljanskega uredništva prolakanovske revije Problemi Razprave, je navzoča nedvoumna kritična primernost analitičnega postopka, s katerim se iz strukturalističnega materializma, prežetega z lakanovskim materializmom, prikaže "problem s" književnostjo in z umetnostjo. To besedilo je zelo *telquelovsko*²⁸ z vsemi odstopanji od *telquelovščine radikalnega maoističnega tipa*²⁹, ki so posledica posebnosti *jugoslovanske poti v samoupravni socializem* in vnovičnega konstituiranja slovenske teoretske psihoanalize v razmerah jugoslovanskega socializma v sedemdesetih letih 20. stoletja. V teoretskem pomenu je besedilo *levičarski izraz* in *identifikacija razrednega boja*, to pomeni nezavednega, v književnosti in umetnosti, pa tudi njegova simbolična umeščena v družbi, zasnovani na simboličnem fetišiziranju in odtujitvi od razrednega boja, ki prekriva/prikriva vsako *Stvarno* tega boja sredi določene družbe. V tem kantskem, večplastnem in zapletenem besedilu je mogoče poudariti tri značilna mesta. *Razredni boj, označevalna praksa* in *odražanje* so orodja, s katerimi se oblikujeta mesto in vloga umetnosti v razmerju do družbe, še posebno v meščanski družbi.

Na poti k *normalni* filozofiji

Pomembna in ključna razlika, ki se je vzpostavila na slovenskem filozofskem prizorišču v osemdesetih in devetdesetih letih 20. stoletja, je tista, ki kaže na:

a) pluralno polje takratnih mednarodnih filozofskih šol in njihovih vplivov – v akademskem pomenu je vse mogoče in vse obstaja v razponu od filozofiranja posameznikov do filozofske šole (ustanove, revije, sklopa predavanj),

²⁷ Uredniški uvodnik: Mladen Dolar, Danijel Levski, Jure Mikuž, Rastko Močnik in Slavoj Žižek. Oglejte si: *Umetnost, družba, tekst*, Problemi Razprave, št. 3–5 (147–149), Ljubljana, 1975, str. 1–10.

²⁸ Julia Kristeva, ur., *Prelaženje znakova*; Svjetlost, Sarajevo, 1979; Kristeva (1984).

²⁹ Eden izmed ključnih razvojov tekstualnega materializma avtorjev, zbranih okoli revije *Tel Quel*, je v šestdesetih letih 20. stoletja vodil v maoistično revolucionarno analizo. Oglejte si: Patrick French, *Tel Quel marxism*, 1995, str. 107–125, in *En Chine*, *Tel Quel*, št. 59, Pariz, 1974.

b) razvoj humanistične disidentske filozofske usmeritve, oblikovane in institucionalizirane v procesu nastajanja Nove revije, nato pa družbeno osamosvojitve slovenske kulture iz jugoslovanske skupnosti in priključitev k Evropski uniji, in

c) fragmentacijo hibridnih alternativ na konkurenčne filozofsko-teoretske prakse in vključitev le-teh v globalne filozofske diskurze z – to je značilno – relativiziranjem globalnega in lokalnega lastnega dojemanja mesta “filozofa, ki govori”.

Razvoj humanistične filozofske smeri je vsekakor vodil/vodi v obnovo moderne filozofije ali filozofije kot moderne nacionalne filozofije, ki je kot taka vključena še zlasti v mednarodno filozofsko zgodovino. Humanistična filozofija vidi samo sebe kot *jedro* skupinske narodne identitete in njenega poustvarjanja v zgodovini in sedanjosti nasproti drugosti in kot vložek v mednarodnosti ali evropejstvu. Ključna osebnost takšnega dojemanja slovenske filozofije je vsekakor Tine Hribar³⁰. Takšni platformi je nasprotna “ideja” filozofije kot gibljive in hibridne materialne prakse, ki je v kritično-subverzivnem razmerju z aktualnostjo nacionalne države (Rastko Močnik) in v kritično-interpretativnem odnosu soočanja lokalnega in globalnega razmišljanja (Slavoj Žižek) na hkratnih, a različnih filozofskih prizoriščih in v njihovih medsebojnih razmerjih: Vzhod – Zahod, Evropa – Amerika, prvi – drugi – tretji svet, pozni kapitalizem – pozni socializem, globalno – lokalno, organi – telo. Zato je besedna zveza “filozofija v Sloveniji” privlačna, saj označuje med sabo neprimerljiva in hibridna gibanja in poglede znotraj slovenske kulture brez klicev k skupnemu imenovalcu, omogoča pa tudi uvajanje v razmišljanja avtorjev, ki v Sloveniji delujejo občasno ali pa pripadajo tudi drugim kulturnim matricam.

Danes je Slovenija *normalna dežela*! Filozofija pa akumulirani kapital!

Bralec slovenske filozofije se danes sooča s tem, da slovenska kultura ni več “ekskluzivna paradigma” Vzhoda na Zahodu in Zahoda na Vzhodu, temveč uspešna tranzicijska država/kultura, ki postaja *normalna dežela* v kontekstu evropskih regulacij in integracij v okviru vsakdanjosti. To pomeni, da je filozofija v Sloveniji s svojimi normativnimi in akademskimi vzponi in padci čedalje bolj podobna ustrojem filozofije v zahodno-evropskih kulturah, po drugi strani pa je v njej *nanos* zgodovinskih sledi

³⁰ Tine Hribar, *Evroslovenstvo*; Slovenska matica, Ljubljana, 2004; primerjajte tudi s: *Slovenska državnost*; Cankarjeva založba, Ljubljana, 1989, in *Slovenci kot nacija*; Enotnost, Ljubljana, 1995.

in njihovih aktualnih učinkov, ki so zanimivi tako za bralce v Moskvi ali Teksasu kot zame v Beogradu. Najbrž zato, ker se je v zadnjih štiridesetih letih znatno akumuliral filozofski kapital (kar koli naj bi to že pomenilo), ki je postal viden, oziroma po besedah Guya Deborda, spektakel³¹. Filozofija kot kapital, ki skozi svoje akumulacije postane spektakularen, je hkrati ponudba drugemu in odpor proti svojemu lastnemu identifikacijskemu uravnavanju meščanske (buržoazne, toda civilne) uresničitve lokalne izvršne identitete in globalnega pritiska. Poglavitna težava sodobne filozofije v Sloveniji je, kako se izogniti temu, da ne bi postala čisto slovenska in da se po drugi strani ne bi globalizirala do stopnje splošnega univerzitetnega *mainstreama*. Z drugimi besedami, glavno zunanje filozofsko vprašanje je, kako vzpostaviti avtonomno politično *sfero filozofije* znotraj vedno bolj homogene in uravnotežene nacionalne države, hkrati pa biti zmožen samokritičnega pogleda na nekonfliktno avtonomijo svojega lastnega diskurza kot izraza univerzalnega z vsemi maskami, ki jih globalizem željno ponuja s totaliteto izmenjave in potrošnje. V formalno političnem pomenu poteka družbeni boj glede razmerij moči meščanskega (buržoaznega) in meščanskega (civilnega) strukturiranja vsakdanjosti.

Prevedel Vasja Bratina

³¹ Po Guyu Debordu je spektakel kapital, ki je dosegel takšno stopnjo akumulacije, da je postal viden, *Društvo spektakla & Komentari društvu spektakla*, Arkzin, #34, Zagreb, 1999, str. 47.