

**Tatiana Shchytsova**

# **DOGODEK IN DIFERENCA: UVOD V BAHTINOVO FILOZOFIJO**

**195**

Če smo deležni nečesa, kar izstopa iz običajnega življenja in dogajanja in spremeni naše življenje tako, da ga potegne v novo izkušnjo in ga močno pretrese, imamo navado reči tole: »To je bil resnični dogodek!« Obstaja pa še nekaj veliko bolj nenavadnega: Najsi bo življenje še tako bedno in nesrečno, bo človek, vse dokler živi, celo v še tako brezupnem življenju videl in doživel nekaj, kar bo imenoval ‚dogodek‘. Skladno s tem medsebojnim ujemanjem vsakdanjosti in dogodka, ki drug za drugega predstavljata, če naj uporabimo Bahtinov izraz, »kontrastno ozadje«,<sup>1</sup> razpolaga vsak človek z najenostavnejšim izkustvom dogodka in prvotnim, četudi neartikuliranim razumevanjem dogodka kot pojava. Bahtinovo prvotno pojmovanje dogodka ne prelamlja z vsakdanjim izkustvom: Dogodek je zanj rojstvo novega. Temeljna Bahtinova intuicija v pojmovanju dogodka je ideja o donosnosti in prirastku biti, o ustvarjalni dejavnosti in inovativnosti.

Vprašanje dogodka je pri Bahtinu izvorno ontološko vprašanje in neposredna tema prve filozofije – prima philosophia –, ki jo je zasnoval v svojem zgodnjem filozofskem traktatu z naslovom *O filozofiji delovanja*<sup>2</sup> (napisanim v času med

<sup>1</sup> M. Bahtin, *Formy vremeni i chronotopa v romane (Časovne forme in kronotopi v romanu)*. V: M. Bahtin, *Voprosy literatury i estetiki (Vprašanja literature in estetike)*. Moskva, 1975. Str. 397.

<sup>2</sup> M. Bahtin, *K filozofii postupka*. V: *Raboty 1920-ch godov*. Kijev, 1994, 11-68. Prim. tudi angleški

1919 in 1922). Vendar pa to ni edino Bahtinovo delo, kjer najdemo tematizacijo dogodka. Trdim namreč, da celotna, raznolika in, kot kaže recepcija njegovega dela na Zahodu, le poredko v svojem filozofskem pomenu obravnavana Bahtinova tradicija zadobi neko konceptualno enotnost predvsem v luči vprašanja dogodka, da njegova tradicija ni nič drugega kot zelo natančna in raznolika analiza tega fenomena. Zato nikakor ne pretiravimo, če rečemo, da je uvod v Bahtinovo filozofijo uvod v filozofijo dogodka, saj je treba njegov filozofski program določiti ravno tako,<sup>3</sup> kot ga je določil sam Bahtin, namreč kot »nauk o enem in edinem dogodku biti (*bytii-sobytii*)«.<sup>4</sup>

Opomniti velja, da uvod v Bahtinovo filozofijo dogodka ni nikakršna sistematična rekonstrukcija. To pa ne toliko zaradi mozaičnega značaja njegovih del, temveč predvsem zaradi skrajne vprašljivosti sistematizirajočega dojenja dogodka. Gre torej za problematično rekonstrukcijo in prvi problem, s katerim se soočimo, zadeva ravno način same tematizacije. Bahtin v omenjenem traktatu mimogrede spregovori o »nauku« in ponudi celo načrt njegove sistematične izgradnje. Skladno s tem načrtom bi moral biti prvi del posvečen skupnim strukturnim momentom »enega in edinega dogodka biti«, drugi estetskemu delovanju in etiki umetnosti, tretji etiki politike in slednjič, četrti, religiji.<sup>5</sup> Vendar pa Bahtin pozneje izbere drugačno strategijo analiziranja fenomena dogodka. Opusti skupni del in se loti del, ki bi jih lahko imenovali ‚lokalne raziskave‘, in sicer z ozirom na nadaljnji pomen, ki ga ima pojem »lokaliteta« za Bahtinovo interpretacijo zgodovine z vidika dogodka. Ne da bi ga vodila ideja celovitega raziskovanja, pokaže, kaj je dogodek, tako da analizira konkretne oblike človekovega izkustva, pri čemer daje prednost literarnemu področju. Povedano drugače, fenomen pojava opisuje *na materiji* literature, kar predpostavlja načelno materialnost dogodka, njegovo telesnost ali *inkarniranost*.

V smislu zgodovine idej sta odpoved strogim filozofskim študijam in usmeritev k literarni vedi za Bahtina korelativni zadevi. In sicer neodvisno od tega, kako se ta odpoved, tako rekoč, objektivno pojasnjuje: kot realizirana pod zunanjo politično prisilo ali kot prostovoljno izbrana. Kakor koli že, pomembno je, da

prevod: M. Bahtin, *Toward a Philosophy of the Act*. Translation & notes by Vadim Liapunov, ed. By V. Liapunov and M. Holquist, Austin 1995. – V nadaljevanju okrajšano kot ZPhH.

<sup>3</sup> O interpretaciji Bahtinove misli kot filozofiji dogodka glej: T. Shchytsova, *Sobitie v filosofii Bahitina* (Dogodek v Bahtinovi filozofiji). Minsk 2002.

<sup>4</sup> M. Bahtin, *K filosofii postupka*, V: *Bahtin*, op.cit., str. 25.

<sup>5</sup> N.n.m., str. 52.

se Bahtin po traktatu O filozofiji delovanja ne preneha ukvarjati s fenomenom dogodka in izbere literaturo kot najplodnejša tla za svoje delo. Obstaja vrsta razlogov, zakaj je literatura kot ‚rojstno mesto‘ dogodka še posebej plodna. Naj opozorim le na nekatere. Prvič, ker filozofsko in v širšem smislu samo humanistično raziskovanje predstavljata literarni žanr, Bahtin pri svojem usmerjanju k literaturi na fundamentalistični ravni ohrani tako imenovano dvostransko – hkrati *aktivno* in *pasivno* – deležnost pri dogodku, ki pogojuje možnost njegove tematizacije. Drugič, na literarnem materialu lahko Bahtin hkrati razvija več – najmanj tri – razsežnosti analize. S tem ko je sama literatura (kot dejavnost) določeno izkustvo dogodka, pripoveduje zgodbe, katerih življenjska razsežnost prikazuje tudi material oziroma, natančneje povedano, materialnost dogodka. Poleg tega ima tudi sama literatura lastno zgodovino, ki vključuje, na primer, zgodovino žanrov ter zgodovinske *forme časa in kronotope v romanu*. Lahko že vidimo, da naj bi bila zgodovina primarna »forma« dogodka, in zato se naša potreba po dogodku nikjer ne kaže tako očitno kot pri ukvarjanju z zgodbami pripovedne literature. V tem smislu je bila Bahtinova izbira seveda brez vsake napake. In tretjič, hkratno razvijanje razsežnosti ali materialnih plasti dogodka, ki jih je mogoče izluščiti pri obravnavanju literature, torej *sinhronizem* plasti razkriva zapleteno utemeljevalno razmerje v fenomenu dogodka in kaže bistveno nemožnost dojemanja dogodka v vsej njegovi polnosti in, če naj bomo natančnejši, diskreditira na predstavnem aktu temelječi intelektualni cilj, da bi se fenomen dojelo v vsem njegovem obsegu. Enak pomen ima princip *sinhronizma*, ki ga Bahtin po eni strani odkriva v umetniškem prikazovanju notranje dialoški zavesti pri Dostojevskem (znana koncepcija *polifonega* romana), po drugi pa v umetniškem prikazovanju zgodovine kot dogodka pri Goetheju (za Bahtina enako pomembna, žal pa le v obliki fragmentov prikazana koncepcija *razvojnega romana*). Zapleteno utemeljevalno razmerje je prisotno tudi v skoraj vseh Bahtinovih delih, in sicer v tem smislu, da so zaznamovana s sinhronim razvojem različnih teoretičnih ravni, literarne vede in poetike, filozofske estetike in filozofije delovanja in slednjič »prve filozofije«.

Gledano s terminološkega vidika je pojem »dogodek« (ali »dogodek biti«) uveden kot alternativa Bahtinovemu pojmu biti, ki je bil razvit v novoveški gnoskološki tradiciji in nazadnje v filozofskih sistemih 19. in 20. stoletja. Tu seveda ne gre za besede, temveč za različna pojmovanja biti in ontološkega izkustva. Bahtin kritizira »olajšanje termina bit«,<sup>6</sup> ki z vidika njegove filozofije dogodka

<sup>6</sup> N.n.m., str. 16.

sprva pomeni osiromašenje, povzročeno s tem, da abstrahiramo od lastne edinstnosti in se zagrebemo v teoretsko zavest. To, kar je zdaj izpostavljeno reduciranju (ali, kot pravi Bahtin, transkribiranju oziroma izključitvi), je »dejstvo moje edine deležnosti pri biti«, dejstvo »jaz *sem* tudi«. <sup>7</sup> Toda doživljanje tega dejstva je to, v čimer Bahtin vidi edini možni način dostopa do fenomena dogodka. »Dogodka biti ni mogoče določiti s kategorijami teoretične otopele zavesti, temveč le s kategorijami resnične deležnosti, torej delovanja, deležnega doživljanja konkretne enkratnosti«. <sup>8</sup>

Prvotni metodološki princip kaže osrednji pomen pojma »deležnosti« v Bahtinovi filozofiji in njeno antropološko usrediščenost, kar zahteva vpraševanje po človekovem dogodkovnem načinu biti. Njegov ontološki ustroj mora predpostavljati *odnos* do presegaajočega ga dogodka. Od tod tudi razlogi, da se samo človečanstvo razlaga kot dogodek. V tem kontekstu nastopajo pri Bahtinu pojmi, kot so »dogodek človečanstva«, »moj en in edini dogodek biti«, »človeški dogodek« itn. Torej, dogodek je ontološko izkustvo človeka, izkustvo deležnosti pri »odprti dogodkovnosti biti«, <sup>9</sup> ki osvetli njegovo potrebo po novem in ga naredi za *bestia cupidissima rerum novarum* (Scheler). To deležnost omogoča stanje, ki ga Bahtin izrazi z ambivalentno pojmovno dvojico »danosti« (Gegebenheit) in »zadanosti« (Aufgegebenheit): »Moja edinost je dana, vendar pa le toliko, kolikor jo resnično udejanjam, neprestano je v aktu, v delovanju, torej mi je vselej zadana.« <sup>10</sup> Bahtin temu pravi »bližanje smisla«: človek se približuje samemu sebi, stalno je k sebi prihajajoči človek. Takšna struktura dogodka človekove biti je pri Bahtinu podvržena temporalni interpretaciji, <sup>11</sup> ki pokaže utemeljevalni princip dogodka človekove biti. Njen pogoj je po Bahtinu konec koncev absolutna prihodnost smisla, ki jo Bahtin zaradi absolutne nepredvidljivosti dogodka opisuje tudi kot *tvegano*. Dogodek kaže tako še neko drugo svojo značilnost: Pokaže se kot »odprti tvegani dogodek biti, čigar enotnost, smisel in vrednost niso dani, temveč zadani«. <sup>12</sup> Tu torej naletimo na prvi, časovno pogojeni paradoks dogodka: Je neprestano izvrševanje in hkrati šene-izvršenost.

<sup>7</sup> N.n.m., str. 17.

<sup>8</sup> N.n.m., str. 20.

<sup>9</sup> N.n.m., str. 11.

<sup>10</sup> N.n.m., str. 42.

<sup>11</sup> Glej M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetitscheskoj dejatel'nosti* (Avtor in njegov junak v estetski dejavnosti). V: Raboty 1920-ch godov. Kijev, 1994. Str. 182 isl.

<sup>12</sup> N.n.m., str. 166.

Vidimo, da antisubstancialistična razlaga biti korelira z antiesencialistično razlago človeka. V strukturalnem smislu je učinkovitost predpone ‚anti‘ zagotovljena z *diferenciranjem* tako na eni kakor tudi na drugi ravni: Bit kot dogodek se razlikuje od biti kot danosti, od gole navzočnosti (s katero se, kot zatrjuje Bahtin, ukvarja abstraktno-teoretsko spoznavanje); človek kot naloga za samega sebe se razlikuje od svoje navzočnosti, ni identičen s svojo danostjo.<sup>13</sup> To interakcijo obeh ravni izraža osrednji stavek Bahtinove prve filozofije: »Pri-trjevati faktumu lastne edine in nenadomestljive deležnosti pri biti pomeni v bit vstopiti tam, kjer ta ni enaka sama sebi, torej vstopiti v dogodek biti«. <sup>14</sup>

Razmerje do lastne zadanosti na podlagi danosti za človeka torej predstavlja določena vrata v dogodek. Iz tega izhaja, da bi moral biti značaj ontološkega izkustva, torej značaj dogodkovnega razmerja, odvisen od značaja odnosa do lastne zadanosti. Bahtinova analiza te plati vprašanja dogodka onemogoča, denimo, Heideggrov očitek totalizacije in imanentizma v pojmovanju biti. Temu se izogne s pomembno (v primerjavi z nemškimi misleci) radikalizacijo vprašanja ontološkega pomena razmerja do drugega v dogodku biti. Prej omejenjena razlika med danim in zanimim v ustroju človekove biti je le eden izmed vidikov (Bahtin ga definira kot vidik »jaz-zame«) v kompleksu strukturalnih pogojev dogodka. Izvorni strukturalni pogoj je neka drugačna razlika, namreč »ontološka dogodkovna pomenska razlika«<sup>15</sup> med mano in drugim (»mojo edinostjo in edinostjo drugega«). Ekstaza dogodka potemtakem izvorno ne poteka v polju mojega odnosa do lastne zadanosti, temveč *med* mano in drugim. Bit v svoji dogodkovnosti (Ereignishaftigkeit) je »bit med mano kot edinim in drugim«, <sup>16</sup> bit, ki »se izvršuje skozi mence in druge«<sup>17</sup> in pri kateri smo temu ustrezno soudeleženci. V svoji knjigi o Dostojevskem Bahtin zapiše tole: Dva je minimum biti.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Glcj n.n.m., str. 190.

<sup>14</sup> M. Bahtin, *K filozofii postupka*. V: Bahtin, op. cit., str. 43.

<sup>15</sup> N.n.m., str. 66.

<sup>16</sup> M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetičeskoj dejatel'nosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 191. [Slov. prevod: Avtor in junak v estetski dejavnosti, v: Mihail Bahtin, *Estetika in humanistične vede*, Ljubljana 1999, Studia humanitatis.]

<sup>17</sup> M. Bahtin, *K filozofii postupka*. V: Bahtin, op. cit., str. 20.

<sup>18</sup> »Dva glasova sta minimum življenja, minimum biti«. – M. Bahtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*. V: M. Bahtin, *Problemy tvorchestva/poetiki Dostoevskogo*. Kijev 1994. Str. 473. – Iz ruščine prevedel A. Schramm: *Probleme der Poetik Dostoevskijs (Problemi poetike Dostojevskega)*. Muenchen 1971.

Takšno *dvojno* (deux) osredičenje biti pomeni, da *gre* pri vprašanju po moji aktivni deležnosti pri dogodku biti za moje razmerje do drugega. In obratno; v razmerju do drugega, v sobiti (Mit-sein) z njim *gre* za mojo deležnost pri dogodku. Tu se moramo zavedati glavne Bahtinove inovacije, po kateri se prva *philosophia* kaže kot *etična*. Rečeno je bilo, da je značaj ontološkega izkustva odvisen od značaja razmerja do lastne zadanosti. Vendar pa je le-ta človeku »dana« v sobivanju ali, natančneje povedano, v *dvojno* (deux) osredičeni strukturi dogodka oziroma *arhitektoniki* dogodka, kot temu pravi Bahtin. Pogoj za udejanjanje lastne zadanosti, torej za potrjevanje »mojega edinega kraja v edinem dogodku biti«<sup>19</sup> je torej konkretna arhitektonska opozicija »jaz – drugi«. Povedano drugače: razmerje do lastne zadanosti se razjasni v razmerju do drugega. Med značajem ontološkega izkustva in značajem razmerja do drugega imamo torej neko pomembno korelacijo. Spomnimo se, da drugi ni posrednik (Hegel), temveč soudeleženelec »pri edinemu dogodku, ki nas zavezuje«.<sup>20</sup> Razmerje transcendence, ki je značilno za človekov način biti, se torej pri Bahtinu polarizira, tako da je en pol transcendiranja konkretni drugi (der Andere), drugi pol pa je dogodek biti. To dvozložno transcendiranje lahko štejem za drugi paradoksfenomena dogodka.

200

*Gre* namreč za paradoksfenomen, ki omogoča etično razlago filozofije dogodka, v kateri ima osrednjo vlogo pojem ‚odgovornosti‘. Potrjevanje mojega edinega kraja oziroma moje nenadomestljivosti v dogodku biti, kolikor se udejanjanja v pogojih njegove *dvojno* (deux) osredičene arhitektonike, se v odnosu do drugega izkaže za pripoznanje, da v biti nimam *alibija* (*ne-alibi* v *bytii*). Ta Bahtinov pravni pojem odpira pravilno smer, saj človeka naredi za *obdolženca*, torej odgovornega. Odgovarjati iz mojega edinega kraja v biti je po Bahtinu prvotna dogodkovna in hkrati etična naloga človeka. In odgovarjati na podlagi pripoznanja dejstva, da nimam *alibija*, pomeni upoštevanje drugega in pripoznanje njegove pravice do odgovora z moje strani, pravice do moje odgovornosti. Implicitna predpostavka Bahtinove filozofije je potemtakem brezizhodno pripoznavanje etične prioritete drugega, do katerega sem »že vselej« odgovoren. Razlago za takšno predpostavko lahko najdemo v njegovi filozofiji. Arhitektonika dogodka ni, kot pravi, dana kot gotova ali fiksna arhitektonika, v katero sem pasivno umeščen. Nasprotno, je zadani načrt moje usmeritve v dogodku biti, je torej arhitektonika, ki se z mojim odgovornim delovanjem

<sup>19</sup> M. Bahtin, *K filozofiji postopka*. V: Bahtin, op.cit., str. 67.

<sup>20</sup> N.n.m., str. 23.

stalno aktivno udejanja in formira ter je stabilna na podlagi moje odgovornosti.«<sup>21</sup> To pomeni tole: *Princip odgovornosti je princip obnavljanja arhitektonike dogodka oziroma temelj plodnosti in ustvarjalnega prirastka v dogodku biti*. S tem je pri Bahtinu pojasnjena tudi prednost aktivnosti pred pasivnostjo, ki je v celoti povezana s praktičnim obratom v njegovi prvi filozofiji. O razmislekih Arendtove o delovanju kot iniciativi bi zagotovo pripomnil, da je »le pripoznanje moje edine deležnosti iz mojega edinega kraja ... tisto, kar naredi začetek za nenaključen«,<sup>2</sup> da je iniciativa za delovanje resnično plodna in ustvarjalna le na podlagi tega, da v biti nimamo alibija.

Ker odgovornost ni neko obstoječe stanje, temveč naloga, lahko pri Bahtinu zlahka predvidevamo dvojje fundamentalnih načinov človekovega bivanja. Vprašanje je namreč, na kakšen način je mogoče udejanjiti dvozložno razmerje – do lastne zadanosti in, izvorno, do drugega. Prva ontološka možnost je po Bahtinu eksistiranje na podlagi tega, da v biti nimam alibija, oziroma, povedano drugače, odgovoren način biti. Druga je eksistiranje na »molčečem temelju mojega alibija«<sup>23</sup> oziroma neodgovoren način biti, ki ga Bahtin označi s posebnim pojmom »samozvanstvo«.<sup>24</sup> To pomeni napačno bit ali psevdobit, kjer človek deluje kot uzurpator (»samozvanec«). Bahtin oriše različne oblike tega fenomena, ki imajo neko skupno značilnost, namreč pasivnost, ki pa jo je vendar treba pravilno razumeti, saj so lahko mnoge oblike, na primer, na področju političnega zastopstva, zaznamovane s hektično dejavnostjo, čeprav ostajajo psevdodogodkovne, in ravno to je tisto, kar Bahtin poizkuša razkrinkati. Pasivnost v prvotnem smislu pomeni zadovoljiti se z danim in zatorej neplodnost, ki temelji na izogibanju pripoznanja dejstva, da v biti nimam alibija. Temu ustrezno se modificira tudi izkustvo dogodka, ki se bodisi obogati ali pa osiromaši. Bahtin razlaga osiromašenje kot »zatemnitev dogodka«.<sup>25</sup> Šele zdaj je mogoče definitivno pojasniti, zakaj Bahtin specificira filozofijo dogodka kot filozofijo delovanja: Prva filozofija namreč poizkuša dogodek biti razkriti tako, »kot ga razume odgovorno delovanje«. In le ona mora dogodek razumeti v vsem njegovem bogastvu in njegovi pomembnosti. Iz tega seveda izhaja tudi ustrezen metodološki princip: Ta filozofija »ne more tvoriti splošnih pojmov,

<sup>21</sup> N.n.m., str. 67.

<sup>22</sup> N.n.m., str. 44.

<sup>23</sup> N.n.m.

<sup>24</sup> N.n.m., str. 43.

<sup>25</sup> M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetičeskoj dejatel'nosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 188.

<sup>26</sup> M. Bahtin, *K filozofii postupka*. V: Bahtin, op. cit., str. 35.

stavkov in zakonov ... lahko je le opis, le fenomenologija sveta delovanja. Dogodek se lahko opisuje le deležniško«. <sup>26</sup>

Dialoški oziroma polifoni pristop k fenomenu dogodka postane odločilen za vsa naslednja Bahtinova dela. Teza, da bi svetni dogodek (Welt-Ereignis) brez ontološke dogodkovne pomenske razlike med mano in drugim izgubil svojo dogodkovno edinstvo, <sup>27</sup> je raznovrstno razdelana še posebej v okviru tako imenovanih lokalnih raziskav. Bahtin v vseh delih na različnem materialu ali, kot je bilo rečeno, v različnih plasteh inkarniranega dogodka odkriva in analizira njegovo prvotno strukturo, namreč diferenciacijo med dvema in več »udeleženci«, ki so v dialogu drug z drugim: bodisi *dvoglasnosti* in notranjo dialoškost besede v polifonem romanu Dostojevskega ali avtorjevo naravnost v odnosu do junaka, bodisi *raznorečje*, torej razliko med diskurzi na socialnem področju ali intertekstualnost, <sup>28</sup> bodisi diferenciacijo (*raznesenie*) med dvema v prostoru druga ob drugi ležečima stvarema po različnih časovnih stopnjah pri Goetheju, <sup>29</sup> ali interaktivnost v Rabelaisovem *polisomnem* svetu. <sup>30</sup> Najsi se dogodek obravnava s kateregrega koli že vidika, ostaja aktivizem ali, če naj uporabimo Bahtinov izraz, aktivna *odgovorna naravnost* ključ njegovega razumevanja. To pa zato, ker takšna pozicija hkrati artikulira pozicijo drugega in s tem omogoči, da se pokaže *dvojno* (deux) osrediščena arhitektonika dogodka, ki odpira prostor za donosnost in ustvarjalni prirastek. Bahtin obdrži etično razsežnost dogodka tudi takrat, ko se ukvarja s filozofsko utemeljitvijo humanističnih ved, v kateri postaneta ključna momenta ravno pojem »*odgovornosti*« in teza o personalnosti smisla.

Vendar pa iz Bahtinovega dela izhaja, da je mogoče etično razsežnost dogodka prvotno odkriti le z analizo na atomarni ravni fenomena, torej na njegovi minimalni življenjsko sposobni strukturi, namreč konkretni arhitektonski opoziciji mene in drugega. Postaviti je treba vprašanje po etični komponenti v socialnem življenju (ki ga Bahtin razume v najširšem smislu kot deležnost »pri običajih, npravstvenosti, narodu, državi, človeštvu in božjem svetu«<sup>31</sup>) in ga obravnavati

<sup>27</sup> Glej n.n.m., str. 66-67.

<sup>28</sup> Pojem »intertekstualnosti« je, v določenem smislu, kot povzetek Bahtinovega pojmovanja »dogodka teksta« uvedla J. Kristeva.

<sup>29</sup> M. Bahtin, *Roman vospitanija i ego znatschenie v istorii realizma* (Vzgojni roman in njegov pomen v zgodovini realizma). V: M. Bahtin, *Estetika slovesnogo tvorststva* (Estetika literarnega ustvarjanja). Moskva 1986. Str. 220.

<sup>30</sup> Glej M. Bahtin, *Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekovja i renessansa* (Opus F. Rabelaisa in ljudska kultura v srednjem veku in renesansi). Moskva 1965 (1990).

<sup>31</sup> M. Bahtin, *Avtor i geraj v estetičeskoj dejateljnosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 184.



le na podlagi etičnega značaja dogodka, odkritega na tej atomarni ravni. Za analizo socialnega življenja to pomeni, da njegove pozitivne ontološke možnosti temeljijo na zmožnosti in pripravljenosti vsakega člana skupnosti, da svojo deležnost preverja v odnosu do drugega. Ta nam že znana dogodkovna naloga postane še težavnejša, ko človeka ‚postavimo‘ v socialno polje. Bistveni princip socialnega življenja je po Bahtinu »ritmizacija«, ki predstavlja nivelizacijo po isti šabloni in urejanje na podlagi unifikacije in anonimizacije. Deležnost pri ritmu predpostavlja torej etično pasivnost oziroma samoodtujenost. Iz teh Bahtinovitih razmišljanj sledi, da sta socializacija in institucionalizacija upravičeni le toliko, kolikor ne preprečujeta formiranja etičnega odnosa in ga v idealnem smislu celo spodbujata. Takšno socialno ureditev imenuje »zbor« (Chlor).<sup>32</sup> Povedano drugače, socialno življenje je dogodkovno le tedaj, ko predstavlja okolje za – in ne proti – razmerje iz obličja v obličje (kot pravi Levinas etičnemu razmerju).

Pojem »ritmizacija« je za nas posebnega pomena, saj problematika dogodka izstopa v kontekstu Bahtinovitih razmišljanj o ritmizaciji v prav posebni luči. Bahtin uvede pojem »ritmizacija« v okviru temporalne interpretacije dogodka človečanstva in s tem izrazi določen način njegovega časovnega konstituiranja. Če bi Bahtin napisal knjigo o ritmizaciji, bi jo lahko naslovili *Čas in drugi*, saj ritmiziran način biti ustreza socializaciji v njenih najbolj vsakdanjih in najbolj stabilizirajočih se oblikah. Nasproti ritmu – kot temporalnemu pogoju etične pasivnosti – postavi »moment čiste dogodkovnosti v meni«,<sup>33</sup> torej moment aktivnega razmerja do lastne zadanosti, čigar temporalni pogoj je »tvegana absolutna prihodnost«. V okviru te opozicije opredeli Bahtin čas vsakdanjosti kot čas brezdogodkovni čas,<sup>34</sup> medtem ko za primer tvegane trenutnosti rabi fenomen *situacije na pragu* pri Dostojevskem. Iz Bahtinovitih razglabljanj torej sledi, da je to opozicijo mogoče v določenih pogojih transformirati tako, da se tvegani moment čiste dogodkovnosti, ki »bogati dogodek biti«,<sup>35</sup> v razmerju do tako imenovane brezdogodkovne vsakdanjosti pokaže kot ključni oziroma zaključni dogodek. Primer: Medtem ko Bahtin govori o osebnosti in njeni odločitvi v polifonem svetu pri Dostojevskem, o odločitvi, ki vsebuje samo-

<sup>32</sup> N.n.m., str. 184. Skladno z rusko rabo besede *zbor* (chor) ne pomeni le petja, temveč tudi plesanje: *chorovod* pomeni rajanje, kolo.

<sup>33</sup> M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetitscheskoj dejatel'nosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 182.

<sup>34</sup> M. Bahtin, *Formy vremeni i chronotopa v romane*. V: Bahtin, op. cit., str. 396. [Slov. prevod: Oblike časa in prostora v romanu, v: Mihail Bahtin, *Teorija romana*, Ljubljana 1982.]

<sup>35</sup> M. Bahtin, *Avtor i geroj v estetitscheskoj dejatel'nosti*. V: Bahtin, op. cit., str. 186.

opredelitev, doda tole: »Vmesni členi, vključno z najbližjimi členi vsakdanjega življenja, pri tem v luči zadnjih vprašanj niso puščeni ob strani, temveč so, nasprotno, razumljeni kot etape ali simboli *poslednje odločitve*«. <sup>36</sup> Takšna razlaga poveže ritmizirano vsakdanjost s tvegano odločenostjo »momenta čiste rodovitnosti«. To, kar lahko zagotavlja to povezavo, je lahko le *sosledje odgovornosti*. Ohranja se jo v primeru, ko se na podlagi pripoznanja dejstva, da v biti nimam alibija, udejani deležnost pri ritmiziranem življenju oziroma vstop v zbor. In če je torej poslednja odločitev ključni dogodek, je treba na nov način razumeti tudi vsakdanjost, in sicer kot zagon oziroma *zagonski čas*.

Znova se spomnimo, da pri Bahtinu literatura praviloma rabi kot material za analizo dogodka. V tej zvezi izpostavi tri pisatelje, Dostojevskega, Goetheja in Rabelaisa. Vsak izmed njih ima, po njegovem mnenju, poseben dar za umetniško prikazovanje fenomena dogodka. S tem ko se Bahtin ukvarja s temi avtorji, vedno znova dokazuje, da je mogoče dogodek le lokalno tematizirati. Odkrivati in opisovati ga je mogoče le v konkretnem vidiku resničnosti. In medtem ko je za Dostojevskega takšen vidik »prikazovanje notranjega človeka in dogodka, ki povezuje notranje ljude«, <sup>37</sup> je pri Goetheju in Rabelaisu v središču njune analize podoba nastajajočega človeka oziroma, če smo natančnejši, človekovo nastajanje »*skupaj s svetom*«. <sup>38</sup> Tako pri Goetheju kakor tudi pri Rabelaisu gre torej za principialno novo, nadindividualno raven pojmovanja dogodka. V središču ni niti moja zadanost niti obraz drugega, temveč svet kot dogodek: Temu ustrezni Bahtinovi pojmi so zdaj »svetni dogodek«, »dogodek biti sveta« (Seinsereignis der Welt) in podobno. Bahtin vidi dogodkovnost sveta v fenomenu zgodovine. Pri tem se dogodkovna zgodovinskost analizira z dveh različnih vidikov: z vidika njene posebne temporalnosti pri Goetheju in z vidika telesnosti pri Rabelaisu.

Dogodkovnost Goethejevega umetniškega vidika je po Bahtinu »v zmožnosti, da se čas vidi v prostorski celoti sveta in da se polnjenje prostora ne razume kot gotovo danost, temveč kot nastajajočo celoto«. <sup>39</sup> Takšen vidik imenuje *kronotopski*. Povedano drugače, Goethe lahko vsak del prostorskega sveta razume kot *kronotop*. Ta pojem pomeni »sinhronizem, sobivanje časov v isti prostorski točki«, <sup>40</sup> ki ga Bahtin razlaga kot ustvarjalno delovanje preteklosti v sedanjosti

<sup>36</sup> M. Bahtin, *Problemy poetiki Dostoevskogo*. V: Bahtin, op. cit., str. 186.

<sup>37</sup> N.n.m., str. 216.

<sup>38</sup> M. Bahtin, *Roman vospitanija i ego znatschenie v istorii realizma*. V: Bahtin, op. cit., str. 214.

<sup>39</sup> N.n.m., str. 216.

<sup>40</sup> N.n.m., str. 234.

204

in njuno povezovanje s prihodnostjo. Podlaga dogodkovni razlagi zgodovine je torej znova ustrezna temporalna interpretacija. Skladno z njo se mora zgodovinskost človečanstva izražati v kronotopskem značaju človekove podobe. Vidimo lahko, da je omenjeno delovanje preteklosti v sedanjosti apriorni pogoj že omenjenega sosledja odgovornosti. Tu je treba omeniti tudi neposredno povezanost pojma inkarniranosti s kronotopom. Pri Bahtinu se pojem inkarniranosti, ker je inkarniranost dogodka, prav tako kot slednji vedno kaže v različnih vidikih. Medtem ko je inkarniranost v *O filozofiji delovanja* interpretirana kot odgovornost, je v ER konkretizirana v pojmu »lokaliteta«, ki pomeni konkretni kraj v zemeljskem prostoru, naravno okolje, pokrajino. Fenomen dogodka uspe Goetheju pokazati zato, ker sta pri njem, kot pravi Bahtin, »zemeljski prostor in človekova zgodovina neločljivo povezana ... Zapre zgodovinski čas, s tem pa človeško smiselno in intenzivno materializira prostor«. <sup>41</sup> V okviru razlikovanja med naravnim in zgodovinskim svetom je podoba *človeka-kot-graditelja*<sup>42</sup> po Bahtinu nazoren izraz dogodkovne aktivnosti. Človek gradi, s tem ko naseli neko območje, in ta gradbena dejavnost postane njegova zgodovina. Da ne bomo te podobe obsodili kot nekakšno naivno nekritično utopijo, se moramo takoj spomniti temporalnega pogoja (delovanja preteklosti v sedanjosti in njunega povezovanja s prihodnostjo) in socialnega ekvivalenta (zborovske organizacije na podlagi sosledja odgovornosti) takšnega prikaza zgodovinskega človeštva, ki se, temu ustrezno, tudi sam izkaže za nalogo.

205

V Bahtinovi interpretaciji zgodovine kot dogodka je prisotno neko pomembno protislovje. »Pri Goetheju je svet,« kot pravi, »*klijoče seme* ..., ki je kot navzoče nazorno, vendar pa ga hkrati zapolnjuje iz njega izraščajoča prihodnost«. <sup>43</sup> Resnično, v določenem smislu je dogodek za Bahtina materialni fenomen. Toda v zadnjem citatu nas materializacija dogodka pripelje k njegovi organicistični razlagi, ki je v protislovju s pojmom absolutne prihodnosti smisla (absolute Sinnzukunft). Zgodovina – če jo razumemo kot življenjsko obliko – izgubi tvegano prihodnost smisla kot svoj konstitutivni princip, vendar pa tedaj, z vidika svojega smisla, pravzaprav preneha biti dogodek, torej vnaprej nedoločljiva obogatitev v biti. Zdi se, kot da bi Bahtin v to naskrivaj vključil vprašanje, s katerim se pozneje ukvarja v svoji knjigi o Rabelaisu, pri čimer dokazuje, da zgodovinskost človeka za svojo analizo terja še nek drug vidik, namreč vidik telesnosti. Gre torej za to, da se fenomen dogodka pokaže z vidika

<sup>41</sup> N.n.m., str. 233.

<sup>42</sup> N.n.m., str. 227.

<sup>43</sup> N.n.m., str. 245.

telesnega življenja. Po Bahtinu je Rabelaisov roman največji poizkus, da bi se »zgradilo celotno podobo sveta okoli telesnega človeka«<sup>44</sup> oziroma da bi se »zgradilo podobo *rastočega človeka*«. <sup>45</sup> Tu je korelat zgodovinskemu človeštvu pojem skupnega življenja človeškega rodu ali, govorjeno z Bahtinom, generičnega telesa (Geschlechtsleib). In kot osrednji dogodkovni pojem nastopa kategorija rasti oziroma prirastka. Da bi se izognili monološki interpretaciji generičnega telesa, lahko inkarniranost dogodka razlagamo kot *interkarniranost*. Pri Rabelaisu se, kot poudarja Bahtin, »izraža vse, kar je v človeku, v aktu, v dialogu«. <sup>46</sup> In medtem ko v knjigi o Dostojevskem zapiše, da *ena* resnica zahteva množico dialoško povezanih glasov, v knjigi o Rabelaisu pokaže, da generično telo zahteva množico dialoško povezanih teles. Generično telo je torej po svoji naravi prav tako *dogodkovno* kot resnica. Bahtin pravi tole: Resnica se rojeva v stični točki dveh zavesti. Generično telo potemtakem dolguje zahvalo za svoje rojstvo interakciji teles. Še enkrat se spomnimo prvega paradoksa dogodka, da je namreč dogodek neprestano izvrševanje in hkrati še-neizvršenost. Z ozirom na resnico najde paradoks svoje utelešenje v besedi, z ozirom na generično telo pa v otroku.

206

Kar zadeva generično življenje, pri Bahtinu odkriti temporalni pogoj zgodovinskosti ne pomeni nič drugega kot sosledje generacij. Gadamer je verjetno zato zgodovinskost imenoval »živa«, saj časovna struktura, ki je njena podlaga, ohranja življenje preteklosti. Na začetku smo rekli, da je dogodek rojstvo novega. V polju zgodovinskosti pa rojstvo obdrži tudi moment ponovnega rojstva. Renate Lachmann zato v tem kontekstu povsem pravilno pripominja, da Bahtin zanika smrt človeškega rodu v tisti fazi preteklosti, v kateri zanika tudi smrt nadindividualnega procesa interpretacije in obnove smisla. <sup>47</sup> V generično nesmrtnost vstopimo z rojstvom otroka, v nesmrtnost interpretacije smisla pa z odzivajočo se besedo. Mar ta prispodoba ne pomeni, da organsko življenje s svojo reprodukcijo za Bahtina nastopa kot paradigma dogodka? Ker se potreba po dogodku kaže kot potreba po nesmrtnosti, se poraja vprašanje, ali se veselje spričo dogodka upira organskemu strahu pred smrtjo? Če je tako, je treba vse

<sup>44</sup> M. Bahtin, *Formy vremeni i chronotopa v romane*. V: Bahtin, op. cit., str. 320.

<sup>45</sup> M. Bahtin, *Roman vospitanija i ego znatschenie v istorii realizma*. V: Bahtin, op. cit., str. 216.

<sup>46</sup> N.n.m., str. 388.

<sup>47</sup> R. Lachmann, »Versoehnung von Leben und Tod im Lachen: Der russische Theoretiker Michail Bahtin (1895–1975) laesst die Stimmen der Texte laut werden«. V: *Frankfurter Rundschau*, 10. april 1990, 1. 85. – Ruski prevod: Smech: primirenije zhizni i smerti. V: *Bahtinskij sbornik* – III. Izd.: V. Machlin. Moskva 1997. Str. 81–85 (tu str. 84).

fenomene psevdodogodkovnosti najprej razlagati iz perspektive smrti. Po drugi strani pa je takšna organicistična redukcija nedopustna, ker bi moralo pomembno ontološko izkustvo (izkustvo dogodka) očitno tudi v primeru rojstva otroka predpostaviti »odgovorno usmeritev v priznano edinost dogodka biti«. <sup>48</sup> Tega problema Bahtin ne obravnava, omogoči pa mu, da vendar da vsebinsko najbolj polno definicijo »resničnega dogodka«: V neskončnem in nedovršljivem dialogu, ki se odvija v zgodovinskem življenju, je dogodek »praznik ponovnega rojstva«. <sup>49</sup>

Prevedel Alfred Leskovec

#### LITERATURA:

- Bahtin, M.: Avtor i geroy v estetičeskoj dejatel'nosti, v.: *Raboty 1920-ch godov*. Kiev, 1994.
- Formy vremeni i chronotopa v romane, v: M. Bahtin, *Voprosy literatury i estetiki*, Moskva 1975.
- *K filosofii postupka*, v: *Raboty 1920-ch godov*. Kijev, 1994; prim tudi: M. Bakhtin, *Toward a Philosophy of the Act*. Translation & notes by Vadim Liapunov, ed. By V. Liapunov and M. Holquist, Austin 1995 (ZPhH).
- *K metodologii gumanitarnich nauk*. v: M. Bahtin, *Estetika slovesnogo tvortschestva* (Aesthetik des literarischen Schaffens). Moskva 1986.
- *Problemy poetiki Dostoevskogo*, v: M. Bahtin, *Problemy tvortschestva/poetiki Dostoevskogo*. Kijev 1994. // Aus dem Russischen von A. Schramm: *Probleme der Poetik Dostoevskijs*. München 1971.
- Roman vospitanija i ego znatschenie v istorii realizma, v: M. Bahtin, *Estetika slovesnogo tvortschestva*, Moskva 1986 (ER).
- *Tvortschestvo Fransua Rable i narodnaja kultura Srednevekovja i Renessansa*, Moskva 1965 (1990).
- Lachmann, R.: *Versöhnung von Leben und Tod im Lachen: Der russische Theoretiker Michail Bahtin (1895–1975) läßt die Stimmen der Texte laut werden*. In: *Frankfurter Rundschau*, 10. april 1990, '85. – ruski prevod: Smech: primirenije zhizni i smerti. In: *Bachtinskij sbornik – III*. Hrsg. V. Machlin, Moskva 1997.
- Shchytsova, T.: *Sobitie v filosofii Bahtina*, Minsk 2002.

<sup>48</sup> M. Bahtin, *K filosofii postupka*. V: Bahtin, op. cit., str. 41.

<sup>49</sup> M. Bahtin, *K metodologii gumanitarnich nauk*. V: M. Bahtin, *Estetika slovesnogo tvortschestva* (*Estetika literarnega ustvarjanja*). Moskva 1986. Str. 393. [Slov. prevod: *K metodologiji humanističnih ved*, v: Mihail M. Bahtin, *Estetika in humanistične vede*, Ljubljana 1999, *Studia humanitatis*.]