

bljana that are still visible today. The author comprehensively illustrates the new, English landscape garden style in Ljubljana by examples such as highly interesting, but nowadays non-existent garden design of the episcopal or governor's garden by the Episcopal Palace dating to 1812 at the latest, which belongs among the earliest examples of new garden designs of the landscape design in the central Europe. Because the French authorities arranged their palace as a government palace, a private garden and a public promenade was arranged besides it. The same century saw the arrangement of public parks in Ljubljana, with Tivoli as the biggest among them and Zvezda with a star-like design that follows a typical element of French urbanism whose parks and avenues became an indispensable part of town planning; this also marks an indirect influence of the French on the green areas in Ljubljana. In this period, the city was enriched by numerous walkways such as Latterman's avenue, a "promenade leading from the town to the Tivoli and Cekin mansions or to the foot of the Rožnik hill"; the existing walkway from Kodeljjevo to Fužine castle and back to town on the opposite bank of the Ljubljanica was upgraded, there was also a walkway from Prule to the Rakovnik palace and back to the Zvezda park, as well as a walkway to the popular Castle Hill.

Talking of time, a garden is extremely vulnerable; neither do plants defy time very well nor is it possible to avoid town planning changes that a city undergoes as a living organism. Therefore a garden is initially extremely changeable and vulnerable, and finally transient. The gardens examined and described in the book have, with a few exceptions, mostly disappeared or become a part of a differently planned space, possibly of a larger garden or park plan. It should not be forgotten that the only thing that now testifies to their existence is actually the available archival material. The value of Unetič's book is precisely in the examination of this material, so the book as a whole is an invaluable document of the development of designed green areas of Slovenia's capital related to historical circumstances in the 18th and 19th centuries. It should be mentioned that the present study is the first of the necessary stages of today's examination of the history of gardens since the history of gardens cannot be anything but interdisciplinary and requires a "panoramic approach". A garden is designed in a narrow, close connection with all components of the place where it is located; topography, hydrology, climate etc. Environmental archaeology helps us understand more and more that a garden is not an abstract image but a created, designed construction in interaction with the climate and consequently with the passage of time, in interaction with the environment, with that which surrounds it, and only in this context can a garden be understood in its full historic "volume", i.e. in the extensive, long history.

Just as we would reach for books and draw inspiration for the design and planting of gardens in the past,

we must now, to revive the representations of garden art, reach for *Kultura vrtov* by Ines Unetič to be able to take a retrograde trip to the sensitive heritage of the Slovenian capital Ljubljana from the mid-18th century to the early 19th century. A careful, minutious work and a considerable contribution to both the field of art history and the field of landscape architecture in Slovenia. A lavishly documented walk, a winding stroll among boxwoods, flowers and avenues of the past in the space that is also a part of our present.

Erika Bordon

Tomaž Grušovnik:

ETIKA ŽIVALI. O ČEZVRSTNI GOSTOLJUBNOSTI.

Koper, Annales, 2016, 235 strani.

Prve vtise po prebrani monografiji dr. Tomaža Grušovnika bi morda povzel v dveh vprašalnih stavkih, in sicer: Je etika živali v resnici etika družbe? Mar ni odnos med človekom in živaljo kompatibilen z vladanjem, ki preprečuje vsakršen pristop in na splošno predstavlja



našo kulturo? Sistematično dovršena ter brez apriornih kodiranih pomenov besed v najširšem pomenu izpostavlja pomen besed, s katerimi se sporočajo pomeni, ter tudi tišine, v kateri se poslušajo drugi kot drugi. Avtor *Etike živali*, dr. Tomaž Grušovnik, pravi o svoji knjigi, da »bi na to monografijo morali gledati kot na besedilo, ki odpira probleme, namesto da bi jih zapiralo« (17). Čeprav se zdi, da 'odpiranje problemov' velja predvsem za »močno različico etike živali«, to je pripravljenosti, »živalim pripisati zmožnost vsaj minimalnega moralnega vedenja« (23), je tudi za različice šibke etike živali, to je za »razširitev moralnega premisleka na živali« (21), prej ali slej značilna zaznava številnih nepotrebnih in problematičnih ravnanj ter tudi gladkih odrekanj, da bi lahko etika v njenem polnem pomenu, to je v opiranju moralnega ravnanja na pojmovni moralni premislek, imela kaj skupnega z živalmi. *Etika živali* je v tem pogledu v marsičem radikalen premislek o človeku, ali bolje o človeški družbi, ki si med drugim prilašča razumnost etičnega ravnanja kot nečesa bolj vzvišenega, ter s tem označi vzorce nereflektiranih etik kot absurdne ter neprimerljive normativnim vzorcem. »Ideja, da živali lahko vsaj včasih ravnajo moralno, najbrž naleti na teoretični odpor iz istih razlogov, kot je na odpor naletela že osrednja Darwinova ideja, po kateri med človekom in živalmi v nobenem pogledu ni radikalne ... ločnice« (23). Pomemben del monografije se na različne načine vrti okrog (nesmisla) človeških poskusov zanikanja sorodnosti med človekom in živalmi ter odkrivanju razlik na osnovi sorodnosti. Če je na eni strani *zanikanje* (denial) predvsem kulturna značilnost zahtev novoveške znanstvene kulture, ki trpi zaradi kognitivne disonance med spoznanim svetom ter tistim, ki spoznava – ter hoče vse spoznati na novo –, je na drugi strani prav dejstvo, da se vsako človekovo dejanje dogaja v jeziku – ki ima glede na izražanje telesa in telesnosti z živalmi oziroma življenjskimi oblikami najbolj sorodne poteze, ki jih je sposoben človek – prav jezik človekov etiški potencial *priznanja* sorodnosti in temu ustreznega ravnanja. *Etika živali* to temo predlaga v refleksiji o čezvrstni gostoljubnosti (155–204). Z njo avtor ponudi v razmislek novo 'etiko družbe', če parafraziram naslov monografije, ter znova pokaže na motiv, zakaj se je lotil razprave o etiki živali. Monografija, razdeljena v tri dele, se na širokem in vsaj deloma že dobro splošno poznanem področju etike živali ukvarja z nekaterimi pojmovnimi izzivi, ki jih v taki obliki in v tej vsebinski zasnovi drugod še ni, in so zato nov in dragocen prispevek ne le k razumevanju etike živali, temveč tudi k zaznavi stvarnih problemov človeškega spoznanja. Na misel mi prihaja stavek, ki sta ga Humberto Maturana in Francisco Varela leta 1981 napisala v *Drevesu spoznanja*: »Trdiva, da je bistvo vseh težav, s katerimi se dandanašnji otepamo, tiči prav v dejstvu, da se ne zanimamo za lastno spoznanje« (slovenski prevod 1998, str. 207).

Razlogi za formalno in vsebinsko razdelitev monografije so opredeljeni v uvodu (13–20). Tri poglavja

stopnjujejo problematiko ter tudi zaznavo svojskosti refleksije v etiki živali z ozirom na razumevanje pojava človeške družbenosti. Če bi na prvo poglavje (Šibka in močna različica etike živali, 21–118) še lahko gledali kot na učbenik o etiki (živali), je drugo poglavje (*Etika živali in zanikanje*, 119–154) že povsem v jedru zaskrbljenosti spričo dejstva, kako se porajajo stiske neznanja in pojavi zanikanja, ter da je prav za zaznavo etičnosti pojavov (problemov) značilno, da razlaganje in to, kar je v razlagi razloženo, pripadata istemu področju. Preprost uvid, da človek z vsem, kar počne, poraja svet skupaj z drugimi, naj bi človeka prepričal, da bi se etike živali lotil na način, kot ga predlaga tretje poglavje (*O čezvrstni gostoljubnosti*, 155–204), vendar je že v drugem poglavju monografije dokaj razločno, da se etike ni mogoče učiti, ter da je treba zato opustiti tudi zgornjo namero, da bi prvo poglavje imeli za učbenik. Etično mišljenje je subverzivno in potemtakem na las podobno odkrivanju pojava družbenosti, to je dejstva, da ljudi med seboj bolj povezuje negotovost kot gotovost ter da ne more biti dileme, ali je za utrditev veljavnosti zaznav, spoznanj in razlag potrebna skrbna pozornost do drugih ali ne. »Sili nas, da uvidimo, da bo svet drugačen le, če bomo drugače živeli. K vsemu temu nas obvezuje, zakaj ko se zavemo, da vemo, ne moremo več zanikati, da vemo« (H. Maturana in F. Varela, *Drevo spoznanja*, 204).

Predvsem glede na dejstvo, da je etika – ali bolje: etično mišljenje – subverzivna, se ne bi toliko zadrževal pri vsebinski predstavitvi monografije. Tako strukturna kot vsebinska razvejanost sta inovativni in vzorni in ne potrebujeata drugega kot povabilo k branju. Bolj kot lep, tekoč in berljiv jezik me je pritegnila avtorjeva refleksija o razmerju med etiko živali in človeško družbo, opisana na straneh od 198 do 201. Ni me le nagovorila, temveč mi na poseben način dala misliti v tistem delu, v katerem avtor eksplicira, kar je povedal že prej o paradoksnih stiski zaradi nevednosti in o zanikanju (*denial*) kot poskusu pobega pred dejansko konstitutivno vednostjo, ki človeka po telesni strukturi povezuje s celotnim svetom življenja oziroma celotnim življenjem sveta. S tem vidikom, da gre namreč pri etiki živali za družbeno vprašanje oziroma za samo konstituiranje družbenosti, postavlja etiko živali za ogledalo etike družbe. Tudi okoljska etika ter malo kasneje zlasti bioetika sta konec šestdesetih let in v začetku sedemdesetih nastavljali zrcalo družbi na podoben način, a večinoma le bolj ali manj neuspešno. Še prej, že pred drugo svetovno vojno, se je podobno zrcalo – v smislu t. i. npravne znanosti (*sittliche Wissenschaft* pri V. von Weizsäckerju) – nastavljalo znanstveni sferi sodobne kulture, ki je podlegala *zanikanju* in s servilnostjo do oblasti pokazala na konstitutivni manko družbene vednosti. Leta 1948 je N. Wiener dal temu ogledalu ime *kibernetika*, paralelnemu razvoju skrbi za spoznano, ki je tudi vodilo systemske teorije L. von Bertalanffyja, se pravi nujnosti splošne teorije kompleksnih sistemov. Pri tem je odločilno vlogo igral t. i. *sense of place*, nekakšna potreba po interdiscipli-

narnosti *kot metodi*. Da gre pri tem za *etično mišljenje*, torej za *sense of place*, pove tudi nadgradnja kibernetike v *kibernetiko drugega reda* (kibernetika kibernetike), ki jo H. von Foerster leta 1974 opredeli kot »kibernetiko opazujočih sistemov« (Scott, 2003, 1365) oziroma opazovanje lastnega opazovanja. Ta posebna oblika zadolženosti za to, da človek ve, da ve, povsem razločno spodkopava razloge zanikanja – ali bolje: možnosti zanikanja zadolženosti za to, kar kdo ve –, ki se pri tem sklicuje na (raz)umsko spoznanje, ter hkrati pokaže na usodno regresijo spoznanja v civilizacijski zgodovini. Spričo etike živali – kot ene od oblik npravne znanosti – gre za tisto človeško ravnanje, ki najbolj bode v oči, ter tudi kaže, da so normativne etične teorije, neštete aplikativne etike in etični kodeksi le oblika absurdnosti sklicevanja na (raz)umsko spoznanje, ki ga spoznanje spoznanja ne zavezuje. Avtor to sijajno prikaže v analizi skepticizma. Sprememba na tem področju z uvedbo etičnega mišljenja je lahko le radikalna. Na številnih aktualnih področjih dejavnosti se je o etiki začelo govoriti kot o nečem, kar je že strukturno prisotno v telesnosti in česar se je treba *spomniti*. Etike se ni mogoče učiti niti je ni mogoče poučevati kot *predmeta*, ločenega od drugih, ali predmeta za posamezno področje. Ta pomen imajo tudi *etika kot prva filozofija* pri E. Levinasu, *krožnost med spoznanjem in fizično strukturo* pri M. Merleau-Pontyju, *nujnost radikalnega premisleka o temeljnih znanjih* pri G. Batesonu, *filozofija utelešenja* pri F. Vareli, podobni zasuki pri I. Prigoginu, S. Beeru, N. Luhmannu, S. Kauffmanu in drugih ter ne nazadnje tudi premiki v nevrofenomenologiji po odkritju zrcalnih nevronov. Osrednja značilnost človekovega prebivanja je prebivanje z drugimi, prebivanje v jeziku, jezikovno spoznanje oz. jezik pa je konstitutivno družbeni pojav. Podobno kot želi filozofija odgovoriti na (otroško) vprašanje: Kaj je to?, je sredi jezikovnega spoznanja že udeleženo konstituiranje družbe, ki lahko spozna(va)nje integrira kot spozna(va)nje oziroma kot novo strukturo. Krožnost med spoznanjem in strukturo je osrednje dejstvo, tudi dejstvo spremembe, ki se ga – ko je govor o etiki kot spominjanju – je treba spomniti v samo-referenčnem koraku (kibernetika drugega reda). Pa ne le to. Kar pri tem ni očitno in lahko aksiomatskemu sistemu, kot je družba, povzroči hude težave, je vprašanje, v kakšnem odnosu sta si konstituiranje družbe in samouresničenje vsakega posameznika, če je uresničenje posameznika tako globoko povezano s pojavom jezika in pripovedi. Če (ker) se je konstituiranje družbe pojavilo v razmerah, v katerih se je njen nastanek razumel kot stopnja samouresničenja posameznikov, ki so se začeli prebivati v sferi jezika (pogovora), je družba (družbenost) postala nepogrešljiva in konstitutivna za življenje in delovanje vsakega posameznika prav na način pogovora. Ni zanemarljivo, da je npr. L. Irigaray filozofijo poleg običajnega pomena, kot *ljubezen do modrosti*, razumela kot *modrost ljubezni*. Družbenost torej ni naključje, čeprav se bo zaradi angažmaja (raz)umskega spoznanja

konstituiranje človeške družbe začela imenovati kultura (zanikanja). Spomnim se predavanj o socialni antropologiji, ki jih je imela Vesna Godina in na njih med drugim pogosto govorila o pomenu besede »ne«. Zlasti mi je ostalo v spominu, kako velik pomen je pripisovala (ne)razumevanju ne-ja, po mojem (pre)velik pomen. Takrat mi je bilo še vseč zaradi polemičnosti situacije, ki so jo sprožale trdilne povedi, zdaj bi veliko raje slišal kaj o brezpogojnosti besede »da«.

Ranulph Glanville (1946-2014), eden vnetih zagovornikov kibernetike drugega reda, je v odnosu, v kakršnem so si aksiomatski sistem na eni in težka vprašanja, ki temu sistemu povzročajo hude težave, na drugi strani, v zanikanju videl enega ključnih znamenj kulture. Kultura se je potemtakem pojavila kot človekovo distanciranje od preostalega sveta, kot oblikovanje samozadostnega sveta, ko človek hodi v resnični svet le zaradi naravnih potreb, živi pa v samosvojem aksiomatskem sistemu. S tem problemom začanja svoj znamenit premislek o znanstvenem svetovnem nazoru in človeški 'naravi' tudi Hannah Arendt (*The human condition*, 1958), v katerem med drugim pravi: »Najbolj radikalna sprememba v človeških pogojih bivanja, ki si jo lahko zamislimo, bi bila emigracija človeštva z zemlje na kak drug planet. Tak dogodek, očitno ne več tako nemogoč, bi vključeval življenje v pogojih, ki so radikalno drugačni od teh, ki mu jih ponuja zemlja«. Ta popotnik bi bil še vedno človek, vendar pa bi v teh pogojih življenja izgubilo smisel vse, kar počne, zlasti tudi jezik. Da bi ta nov aksiomatski sistem lahko obstajal oziroma trajal, bi bil lahko le samo-referenčni (*self-reference*), popolnoma se nanašajoč samega nase (v jeziku), in sicer ko tudi najhujše težave obravnava kot svoje in s tem tudi nenehno reproducira opis samega sebe, ki se sooča s temi težavami.

Človekova samozadostnost je še daleč od tega. Samo-referenčnost je (bil) nov hevrstični pojem, ki tematizira primer družbene etike – če je aksiomatski sistem družba –, in sicer tako, da ni zaobšel šibkosti etiškega opazovanja, zlasti normativnosti oziroma hierarhičnosti spoznanj. Logika zaporedja, ki jo ustvarja aksiomatski sistem, je lahko le nehierarhična. Hierarhična ureditev, ki razporeja stvari glede na njihovo medsebojno različnost in jih prvenstveno med seboj ločuje – in sicer na osnovi zanikanja –, preprosto ne uvidi zadrege zanikanja kot kulturnega pojava, ki obenem poraja specifično 'kulturo zanikanja', in si zato vsaj v smislu logičnega zaporedja ni mogoče predstavljati, da bi lahko etika (ali kaka druga oblika spoznanja) prevzela vlogo urejevalnega načela v širšem sistemu na osnovi priznanja (»da«). Nihče ne more ravnati samo-referenčno, če se ne loti vprašanj, ki mu povzročajo hude težave, kot svojih, to je na način oblikovanja svojega sveta z opazovanjem svojega opazovanja in spoznanjem lastnega spoznanja. Zanikati to bi bilo absurdno, a 'kultura zanikanja' počne ravno to. Značilna izjava Heinza von Foersterja, da so trde znanosti uspešne, ker imajo opraviti z mehkiimi problemi, medtem ko se mehke (humanistične) znanosti

soočajo s trdimi problemi, podčrtuje, da je osrednji pojem samo-referenčnosti krožnost, opazovanje lastnega opazovanja, ki je kot senca, ki je ne moremo preskočiti.

Spričo razočaranja, ki ga povzroča pripoznanje genealogije človeške kulture – kot kulture zanikanja, ki je okvir t. i. objektivnosti –, je najbolj naraven korak, ki si ga lahko zamišljamo, stik med kulturo in naravo, kakorkoli že lahko pojma opredeljujeta potrebo po trajnosti kulturnega obrata in polni participativnosti »preostalega sveta«.

Zdi pa se, da je naslednji korak, ki ga bo predlagal avtor, prevod pojmov, ki so nujno potrebni, da bi lahko človek prestopil prag začetnega nerazumevanja perpleksnosti izjav, ki človeštvu odmerjajo sfero (naj) višje razvite vrste organskega življenja, ter se soočil z vprašanjem, kdo je kot posameznik – singularna oseba, ki kljub vezanosti na zemeljske pogoje življenja ni zgolj na zemljo (ali družbo) privezano bitje, kolikor mislimo na Arhimedovo točko etiške zavesti –, in sicer brez zatekanja k idealni podobi človeka in seveda še manj k ideji o nadčloveku. Luce Irigaray je (npr. v *The way of love*, 2002) na primer predlagala kulturo želje po odnosu, ki priznava drugačnost v želji, da bi (se) vrnil in zaznal resnično kot nekaj nedokončanega in porajajočega se. Imenuje jo tudi »horizontalna transcendenca«, v nasprotju z vertikalno, ki označuje človeka kot ne-mirnega ter tudi kot zanikovalca, kolikor si hoče s tem zagotoviti položaj na hierarhični lestvici. Irigarayino razmišljanje o kulturi in želji bi lahko povezali v 'kulturo želje', človekove drže, ki ne priznava le pomembnosti odnosa z drugim kot poti svoje uresničitve, temveč sprosti tudi legitimnost samo-izražanja želje do te mere, da ta postane zaznava drugačnosti drugega in prebivanja z njim.

Naj sklenem z mislijo, ki jo tudi predlaga Luce Irigaray, ko govori o horizontalni transcenci, da išče pot ljubezni, vključujoč geste ljubezni v jeziku, ki ne pomenijo 'ljubiti drugega', temveč 'ljubiti z drugim'. Ljubezen potem ni orodje, temveč je skupna pot, ki zahteva molčanje, da bi (se) lahko izrekli in (se) slišali ter (si) med seboj podelili skupni prostor-čas brez vnaprej preračunanih razmerij.

Anton Mlinar

Ana Ješe Perković:

ZAHODNI BALKAN NA POTI V EVROPO. PASTI TRANZICIJE, DEMOKRATIZACIJE IN EVROPEIZACIJE.
Ljubljana, Znanstvena založba Filozofske fakultete,
2016, 237 strani.

V pričujoči znanstveni monografiji avtorica Ana Ješe Perković, doktorica socioloških znanosti in raziskovalka na Oddelku za sociologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, raziskuje, kot lahko razberemo že iz naslo-

va, izjemno aktualno tematiko s področja evropskih integracijskih/širitvenih procesov. V svoji študiji izhaja iz argumentirane trditve, da je imelo pogojevanje članstva za sprejem v EU (od vladavine prava do vzpostavitve tržnega gospodarstva) dokazano pozitivne učinke na demokratično tranzicijo post-socialističnih držav v Vzhodni Evropi na prehodu iz avtoritarnih režimov v parlamentarno demokracijo. Tega pa ne moremo trditi za države Zahodnega Balkana, kjer se je presenetljivo pokazalo, da je transformacijska moč EU mnogo manjša od pričakovane, saj smo priča tako počasnejšemu demokratičnemu napredku kot minimalnim družbenim spremembam. Posledično se monografija osredotoča na iskanje vzrokov/odgovorov za odmik od dosedanjih praks v širitvenih procesih EU. Avtorica se problematike loteva s pomočjo in uporabo več komplementarnih raziskovalnih pristopov, kot so interdisciplinarnost, historična sociološka in kritično diskurzivna metoda. Hkrati pa pri iskanju odgovorov ne prezre odločujočega nacionalističnega diskurza in se sprašuje, ali je lahko

Ana Ješe Perković

Zahodni Balkan na poti v EU.
Pasti tranzicije, demokratizacije
in evropeizacije

