

Antropologija in »Izguba Sveta«

Formulacija teorije utelešenja

Kako razumeti paradigmo „Izgube Sveta“? Najprej pride povsem spontana konstatacija, da je nastala nekakšna izguba. Druga ugotovitev pa poudarja Svet kot predmet te predpostavljene izgube, pravim predpostavljene, ker v danem trenutku še ne vemo, za kakšno izgubo gre. Takšna postavitev problematike nas ne sme takoj napeljati na prvo polovico teze, tisto, ki govori o Izgubi, ampak predvsem na drugi del, tisti torej, ki govori o Svetu. Ta predlog/odločitev izhaja iz naslednjega vprašanja: Če smo res Izgubili Svet, v kakšnem svetu potemtakem živimo danes?

To raziskovalno vprašanje me bo vodilo do teze, ki nam bo pomagala razviti dialektično pot, po kateri bo raziskava potekala. Teza se glasi: če govorimo o izgubi, se nam takoj porodi misel o neki izgubljeni Totalnosti, Celovitosti oziroma sklenjeni Celoti. Spontano oziroma sama od sebe se nam poraja misel, da nismo izgubili zgolj izgubljenega, ampak tudi tisto, kar je to samo izgubljeno, tako rekoč, »potegnili s seboj«. Svet, ki je ostal, je necel. Vendar je to zgolj eden od modusov mišljenja totalnosti in upam si trditi, da obstaja neki drug modus, ki je veliko produktivnejši in teoretsko bližji Heglovi dialektiki. Ta drugi modus mišljenja totalnosti namreč predvideva, da je totalnost v prvem primeru zgolj del in ne celota. Drugi modus mišljenja totalnosti pa zagovarja tezo, da je totalnost pravzaprav »sestavljena« iz gibanja dveh elementov: predpostavljena totalnost prvega modusa mišljenja in izgube same. Obstaja torej svet, naš svet, ob katerem pa obstaja konstitutivno tudi Izguba Sveta. Misliti moramo torej obstoječi Svet v relaciji do predpostavljeno Izgubljenega Sveta. Drug poleg drugega, drug z drugim. Ta Izgubljeni Svet tako ne pomeni samo negativnosti prvega sveta, temveč njeno samo pozitivnost, ki se kaže v svetu kot takem.

Kar potrebujemo v tem trenutku, je določitev ravni, na kateri bo potekala analiza. V skladu z Badioujevo mislijo, da vprašanje za »nas filozofe« ni, kaj se je v tem stoletju zgodilo, temveč kaj se je v njem mislilo (Badiou, 2005: 12), predlagam postavitev analize na raven samega mišljenja. Ta naloga se ne bo izvajala na ravni tegá, kar se dogaja, ampak na ravni tegá, kar se danes misli, in tudi na ravni tistega, kar je v tej misli ostalo nemišljeno skozi spontano mišljenje oziroma verjetje.

¹ Bourdieu definira habitus kot organizem, ki ga je aproprirala skupina in ki je skladen z zahtevami slednje. Deluje kot materializacija kolektivnega spomina, ki skozi svoje naslednike reproducira dosežke svojih predhodnikov. Težnje skupine po ohranitvi, ki so zajamčene na tak način, delujejo na globlji ravni, kot na primer družinska tradicija, stalnost katere predvideva zavestno vzdrževanje lojalnosti in varuhe. Ta raven je celo globlja od zavestnih strategij, skozi katere različni dejavniki skušajo eksplicitno delovati na lastno prihodnost in jo oblikujejo v skladu s podobo preteklosti (Bourdieu, 2002: 93).

² Farnell definira utelešenje skozi naslednje točke. Zanj je utelešenje: a) dinamični proces, b) utelešen je pomenski akt, c) ti akti generirajo množico form utelešenih vednosti, č) ta vednost je sistematizirana, d) skupni imenovalc je: kako uporabljati telo, in končno e) ta vednost je konstitutivna za subjektivnost in intersubjektivnost (Farnell, 1999: 343).

Tako nas vprašanje Izgube Sveta ne napeljuje na neki dogodek, ki naj bi se zgodil tam zunaj, nekje, temveč na način subjektivacije danes. Izgube Sveta ne bom mislil in analiziral neposredno, ampak raje skozi ovinek oziroma skozi specifično formo subjektivacije. Mišljenje te forme mi bo omogočilo, da se ne »zaletavam« naravnost v koncept Izgube Sveta, temveč da poskusim misliti sam koncept Izgube Sveta znotraj forme subjektivacije.

Izbira Badiouja za dialoškega partnerja antropološkemu diskurzu ni naključna. Sam namreč z izjavo, ki naj bi zgoščeno pomenila *naravno verjetje* danes in ki se glasi: »Obstajajo zgolj telesa in jeziki,« (Badiou, 2009: 1) posega v osrčje antropologije.

Kot pravi Badiou, to je aksiom današnjega prepričanja, ki ga sam imenuje demokratični materializem (Badiou, 2009: 1). Zakaj je tako? Badiou odgovarja: ker posameznik prepoznava zgolj objektivno eksistenco (obstoj) telesa, kar izključuje ločenost nesmrtno duše itd. Badiou, da bi poudaril svojo tezo in jo naredil še bolj oprijemljivo, naprej sprašuje, da kdo se danes ne bi strinjal s pragmatizmom želja in očitnosti trgovine, dogmo naše končnosti, naše mesene izpostavljenosti užitku, trpljenju in smrti (Badiou, 2009: 1).

Materializem se torej nanaša na telo, medtem ko se sama demokratičnost na jezik. V tej kratki raziskavi bom zagovarjal tezo, da demokratični materializem najde svojo figuro v antropoloških teorijah utelešenja (*embodiment*), ki so nastale na podlagi Bourdieujevega *habitusa*.¹ Ta prvi kulminira namreč v srečanju med jezikom in telesom. Telo ni več zgolj telo, ampak postane »naučeno telo«, medtem ko kulturne kategorije niso več zgolj abstraktne misli, temveč so udejanjene in prakticirane. Udejanjena in prakticirana vednost pa je, kakor pravi Farnell (1999: 343), konstitutivna za subjektivnost in intersubjektivnost.

Tezo o Izgubi Sveta bom mislil s pomočjo Badioujeve teze o demokratičnem materializmu in materialistični dialektiki znotraj področja mišljenja, ki se izrecno ukvarja s človekom – v antropologiji. Znotraj antropologije bom proučil teorijo utelešenja Margaret Lock kot modus predstave Badioujeve zgoščene teze o demokratičnem materializmu. V pričujoči raziskavi si zadajam proučiti ne izgubljeno totalnost in/ali izgubljeno samo, ampak, skozi izgubljeno, razumljeno kot resnico, samo zdajšnje stanje. Skozi branje Badioujeve teze demokratičnega materializma, ki pravi, da *obstajajo zgolj telesa in jeziki*, bom pokazal, da tisto, kar je danes izgubljeno, ni sam Svet, ampak so to resnice.

Demokratičnost utelešenja

Izbira Lockine teorije utelešenja v pričujoči razpravi ni naključna. Njena različica (med drugim velja omeniti tudi: Farnell, 1999; Van Wolputte, 2004; Lesure, 2005; Retsikas, 2007; Geurts, 2002; Lock, 1993; Telban, 1998) nosi s seboj to, kar bi lahko imenovali pomembno teoretsko-politično nalogo, in sicer premostitev dualistične teorije.

Kakor pravi Farnell (1999: 343), je utelešenje definirano² kot »reakcija« na stare dualistične delitve, ki so se pokazale za neproduktivne v razumevanju obsega in kompleksnosti človeškega

delovanja. Začetna točka vseh teorij utelešenja je napad na pristope, ki zanemarjajo »smisel« živetega sveta.

V sami premostitvi dualističnih teorij leži navezava na živeti svet in njegov »smisel«. Takšna premostitev predvideva dve ravni. Na eni se kaže neposredno razmerje teorije utelešenja do dualističnih teorij, na drugi pa razmerje do sveta ali še bolje, do živetega sveta. To je točka, ko se antropologija vrača k sebi, torej kot nekaj, kar je na ravni svojega lastnega koncepta – antropologija kot veda o človeku v svoji totalnosti. Ta totalnost ne predvideva zgolj človeka, ampak človeka v razmerju do Sveta. Človeka, ki Svet živi, doživlja, tam-tu biva, je navsezadnje vanj umeščen in ga tudi spreminja. Dualistične teorije se v tem kontekstu izkažejo za absolutne ali z drugimi besedami abstraktne, saj ne upoštevajo kontingence, ki jo ravno vzpostavlja razmerje med Človekom in Svetom.

Zato ni presenetljivo, da je posebna antipatija teorij utelešenj usmerjena na kartezijanske dihotomije uma in telesa ter druge, kot npr. kultura in narava. Človeško telo, ki simultano misli, čuti in deluje, ponuja predpostavljeno rešitev dualističnemu mišljenju. Osrednje teme tako vključujejo vlogo nediskurzivne vednosti in telesnega delovanja v procesih formiranja ljudi kot subjektov. Navada in aktivnost prevzemata ustvarjalne vloge pri prevračanju inherentno postavljenih dihotomij in ne nazadnje pomagata razkrivati, kako se kontingentna razmerja moči reproducirajo (Lesure, 2005: 241).

Če imamo opraviti z »reakcijo« na dualistične teorije, moramo pristopiti k teoriji utelešenja Lockove prek te zadnje, saj je ta nekakšen vir oziroma izvorna točka. Da bi razumeli to »željo po premostitvi dualističnih teorij«, podstat teorije utelešenja, moramo najprej locirati samo problematiko dualističnih teorij. Na tem mestu postavljam tezo, da problematika dualističnih teorij tiči v dejstvu, da ima eden od dveh elementov, ki sta prisotna v njej, večjo vrednost kakor drug. Ali povedano nekoliko drugače, strukturno nemogoče je definirati oba termina na nevtralen način, iz česar sledi, da je definicija mogoča le, če podelimo obema terminoma določeno vrednost, pri čemer pa bo en termin vselej nosil večjo vrednost kakor drugi. Če se opremo na primere, ki nam jih podaja teorija Lockove, lahko rečemo, da v dualnosti um-telo biologija podeljuje večjo vrednost telesu, medtem ko konstruktivistična teorija podeljuje večjo vrednost umu (kulturi).

Vendar se pristop k dualistični teoriji ne more začeti s premostitvijo slednje, kakor je to storila teorija utelešenja, dokler ne doseže zadostnega razumevanja o delovanju, ki jo ta ponuja. Vprašanje, ki ga moramo postaviti, je tako naslednje: Kako je vrednost vzpostavljena v dualistični teoriji?

Classen in Nichter pokazeta, da vprašanje čutov v antropologiji vselej že predvideva vprašanje vrednosti. Classen (1997: 402–403) na primer pravi, da: »/a/ntropologija čutov mora razumeti *vrednost* čutov v kontekstu kulture, ki jo proučuje.« Nichter (2008: 166) na drugi strani pravi, da: »/s/enzorična (*Sensorial*) antropologija proučuje, kateri čuti so relativno pomembni/nepomembni v določenem sociokulturnem kontekstu. Senzorična antropologija zahteva razumevanje tistih čutov, ki so normativni in pričakovani, pozitivni in kulturno vrednoteni; in negativni ter nevrednoteni, ampak še vedno relevantni.«

Kakor predlaga Lacan, nam odgovor na vprašanje vzpostavitve vrednosti lahko ponudi Marxova teorija vrednosti. Marx pravi, da ne more obstajati nikakršno kvantitativno razmerje vrednosti brez predhodne ustanovitve generalne vrednosti. Kakor opozarja Lacan, ne gre za vprašanje enakih vrednosti blaga, ampak za strukturacijo ekvivalence med njima (Lacan, 2004: 80).

V prvem poglavju *Kapitala* Marx pokaže: da bi bili dve blagi zamenljivi, morata obe izraziti nekaj skupnega. Marx nam tukaj ponudi primer pšenice in železa. To sta dve povsem različni

vrsti blaga, ampak v obeh se nahaja nekaj enako in skupno velikega. Marx predlaga, da preudarimo ti dve blagi tako, da predpostavimo, da sta enaki nekemu tretjemu blagu, ki ni ne prvo ne drugo. Marxova zgoščena teza bi se torej glasila takole: da bi blagi bili zmožni se menjati, se morata najprej reducirati na raven tega tretjega blaga (Marx, 1961: 45).

Iz tega dejstva Marx razvije dvojnost blaga. Blago je sočasno *uporaben predmet* in *nosilec vrednosti* (Marx, 1961: 57), nato pa vpelje razliko med *relativno formo vrednosti* in *ekvivalentno formo vrednosti*. To sta momenta, ki pripadata vsak sebi in sta pogoj drug drugemu, vendar hkrati drug drugega izključujeta (Marx, 1961: 58–59). V našem primeru to pomeni, da ima železo vrednost samo v razmerju (relativna forma vrednosti) s pšenico (1 tona železa = 2 toni pšenice), kjer pa pšenica sama zase ne more izraziti svoje vrednosti, ker je v poziciji ekvivalentne forme vrednosti, ali z drugimi besedami, zaseda mesto tretjega blaga.

Vrednost blaga je lahko izražena samo skozi drugo blago. Relativna forma vrednosti pšenice predvideva, da je lahko vsako drugo blago postavljeno na nasprotno stran v formo ekvivalenta. Po drugi strani pa drugo blago, ki figurira kot ekvivalent, ne more nastopati sočasno kot relativna forma vrednosti, tj. ne more izraziti svoje vrednosti.

To blago (pšenica) podeljuje material za izražanje vrednosti drugega blaga (železo). Isto blago ne more izražati relativne in ekvivalentne forme vrednosti (Marx, 1961: 59). Ekvivalentna forma vrednosti izraža vrednost vsakega blaga skozi eno in edino blago, ki zavzema pozicijo generalnega ekvivalenta vrednosti. Takšno blago je po svoji »naravi« izključeno blago, saj lahko edino kot izključeno pomeni vrednost drugih blag v njihovi enakosti (Marx, 1961: 78). Generalna relativna forma vrednosti vseh drugih blag vtisne v ekvivalentno blago (blago, ki zaseda pozicijo ekvivalentne forme vrednosti), ki je bila izvzeta (pšenica), karakter generalne ekvivalence (Marx, 1961: 79). Določena vrsta blaga prejme formo generalnega ekvivalenta, medtem ko druga blaga naredijo iz prvega material njihove enotnosti, ali drugače, generalne forme vrednosti (Marx, 1961: 80).

Z eno samo izjemo so druge vrste blaga izključene iz generalne forme vrednosti (Marx, 1961: 80). Po drugi strani pa je blago, ki deluje kot generalni ekvivalent, izključeno iz enotne in zatorej tudi generalne relativne forme vrednosti. Če ta ne bi bil izključen, bi bili soočeni s tautologijo: 20 pšenice = 20 pšenice, kjer niti vrednost niti velikost nista podani. Generalni ekvivalent nima forme relativne vrednosti, ki je običajna za druga blaga, ampak je izražena v drugih blagih (Marx, 1961: 81). Funkcijo ekvivalentne forme vrednosti obče prevzema denar (Marx, 1961: 82).

Naj torej povzamem bistveno Marxovo tezo: za vzpostavitev vrednosti dveh blag in torej za vzpostavitev samega razmerja med njima je potrebno neko tretje blago, ki zavzema položaj generalne ekvivalentne vrednosti. V naslednjem poglavju bom poskusil pokazati, kako je mogoče aplicirati Marxovo teorijo vrednosti na dualistično teorijo in pozneje tudi na teorijo utelešenja.

Ravnovesje sveta

Skladno z Marxom element, ki v dualistični teoriji podeljuje vrednost, ni eden izmed elementov, vključenih v samo dualistično razmerje, ampak neki tretji. V biologiji termin »biologija« sam po sebi ne pomeni ničesar; vendar prav zato lahko podeli večjo vrednost in pomen telesu in manjšo umu. To tezo bom artikuliral skozi naslednjo formulo: Ev (Element vrednosti) je

element, ki podeljuje vrednost; dualistična dvojica um-telo (U, T) pride v razmerje, kjer vsak od njenih elementov dobi določen pomen, vendar eden izmed njiju dobi večjo vrednost kakor drug. Element vrednosti ne podeljuje nikakršne pozitivne vrednosti, temveč pomeni element, ki vzpostavlja red in harmonijo (U, T).³ Tako imamo:

$$Ev \rightarrow (U; T)$$

Slika 1: Zgornji del dualistične formule

Zdaj lahko postavimo vprašanje subjekta, ki je nadvse pomembno za pričujočo raziskavo. V predstavljeni formuli subjekt nima nikakršne težave s svojo identiteto, ali povedano drugače, proces identifikacije je preprost, saj Ev jasno določa pozicijo slednjega. V konstituirani dualnosti, na primer v dualističnem paru Moški-Ženska, je preprosto določiti identiteto. Subjekt je bodisi moški bodisi ženska.

Dualnega razmerja in njegovih dveh terminov, ki ju določa Element vrednosti, ne moremo definirati na nevtralen način, ker sta ontološko posteriorna. Kar obstaja pred to formulo, je zgolj čista razlika med dvema terminoma. V dualnem razmerju, kjer je vrednost vselej že vzpostavljena, je tisto, kar ostaja skrito, ravno obstoj Čiste razlike. Ali povedano drugače, obstajata dve vrsti razlik v dualnem razmerju. Najprej, razlika med dvema terminoma, ki je določena z Elementom vrednosti. Seveda ta vrsta razlike ni (vrednostno) nevtralna, kar je tudi glavni problem vseh dualističnih teorij.

Kot primer predlagam dualno razmerje med hladnim (*cool*) in vročim (*hot*). Omenjena dualnost je homologna z drugimi dualnostmi in sestoji iz gospodovanja nad razliko med dvema substancama ali označevalcema (hladno-vročje).

Tako skladno s Thompsonom dobro počutje ni razumljeno kot ravnovesje dveh omenjenih substanc, hladnim in vročim, ampak, kakor predlaga sam, se ta (dobro počutje) nanaša na estetiko hladnega (Thompson in Geurts, 2002: 199). Prav tako se tudi Keck strinja, da idealno stanje, ki se seveda nanaša na dobro počutje, ni predstavljeno skozi ravnovesje med dvema substancama, ampak skozi samo hladnost (Keck, 2005: 60),⁴ torej skozi enega izmed dveh terminov. Tudi Geurtsova bi se po vsej verjetnosti strinjala z omenjenima avtorjema, saj sama pravi, da sta med ljudstvom Anlo ravnovesje in poetična struktura tradicionalnih plesalčevih ekspresij uprizorjena kot določena filozofija hladnega, antična in domorodna ideja ubranosti uma in potrpljenja (Geurts, 2002: 63). Godelier podobno navaja, da postavitev menstruacije znotraj dualnosti hladno-vročje razodeva dejstvo, da kar je pravzaprav nevarno, ni menstrualna kri na sebi, ampak čezmerna vročina ženskega spola (Godelier, 1986: 235).

Medtem ko se v zgoraj navedenih primerih vročina regulira s pomočjo hladnega, nam Classenova ponuja paradoksalni primer, ki ponazarja možnost destabilizacije te dualnosti s pomočjo tistega, kar tukaj imenujem Čista razlika, torej razlika, ki ji sledi razlika med dvema terminoma. Pomembno je poudariti, da do zdaj vročina ni delovala kot destabilizator dualnosti, ampak je delovala v skladu z ureditvijo dualnosti. Classenova nam na drugi strani ponuja primer, kjer je ta dualnost negotova.

³ Na tem mestu sem zgolj opravil preprosto dedukcijo, ki je šla v smeri od Marxove teorije vrednosti k Lacanovi logiki označevalca. Čeprav se tukaj ne bom spuščal v dokazovanje, da je bila zadnja razvita iz prve, lahko namig, ki ustvarja možnosti za upravičenost takšne domneve, najdemo v Lacanovem petem seminarju (glej Lacan, 2004).

⁴ Pomembno je poudariti, da vednosti o vročih in hladnih kvalitetah objektov široko variirajo (Keck, 2005: 61), vendar kljub temu menim, da je njihova primarna funkcija ohranjena.

Sama pravi, da je bil eden najnevarnejših ženskih čutov percipiran skozi figuro čarovnice, dotik, saj je bil sposoben destabilizirati moško telo in um (Classen, 2005: 71). Ženski dotik je tako v to dualnost vpisan dvakrat: prvič kot eden od terminov, ki nastopajo v dualnosti (ženski dotik v nasprotju z moškim dotikom), in drugič kot zunanji element te dualnosti (kot destabilizirajoči ženski dotik). Ženska in lahko rečemo njen dotik pravzaprav ne vstopa »cela«, celotno, povsem, v moško dualnost, red in hierarhijo, temveč je zelo nevaren element, ki je zmožen destabilizirati ravno red in formo dualnosti. Ta potencialno destruktivni in destabilizirajoči dotik ne meri na moškega direktno, ampak na njegovo identiteto, vzpostavljeno skozi dualistično organizacijo.

Vendarle v Classeninem dotiku zgolj figurira tisto, kar sem imenoval Čista razlika. Na tem mestu je treba abstrahirati koncept od svoje figuracije ali, če ne drugače, vsaj ponuditi druge figure Čiste razlike. Medtem ko sem Element vrednosti nekoliko bolje predstavil skozi branje Marxove teorije vrednosti, kot generalno formo vrednosti, pa ostajam dolžnik bralcu glede nekoliko izčrpnjše artikulacije koncepta Čiste razlike.

Artikulacija Čiste razlike

Cilj opiranja na Classenin primer je bil proizvesti neko začetno konceptualizacijo Čiste razlike. Ta je pomembna za samo razumevanje dualističnih teorij, ki je, kakor je bilo postavljeno na začetku članka, temelj, na katerem se je razvila teorija utelešenja. To začetno konceptualizacijo bom nadaljeval s pomočjo Tsobanopuloujevega dela.

Tsobanopulou (2009) je nekaj pomembnih strani namenil vprašanju Drugega in bolečine. Začenja z ugotovitvijo, da je razumevanje Drugosti navadno postavljeno v dualistični okvir. V svoji analizi razmerja med zdravnikom in pacientom Tsobanopulou pravi, da v semiotičnem žargonu biti postavljen na določeno stran te bipolarne relacije pomeni, da je pacient obravnavan kot Drugi, tako v terminih njegove alienacije od zdrave večine kot tudi zasedajoč drugo stran binarne opozicije (Tsobanopulou, 2009: 102).

Sledeč Ricoeurju Tsobanopulou pravi, da je identiteta vzpostavljena s pomočjo naracij. Drugost je videna kot dela Sebstva, v nasprotju s Sebstvom in kot prebivajoča znotraj njega. Kot pravi Tsobanopulou, ne glede na vse, je vsakdo potencialno pacient (Tsobanopulou, 2009: 103).

Tsobanopulou tako postavlja Drugega na drugo stran Sebstva, a prav tako tudi znotraj njega. Sočano pa vzpostavi kriterij za identifikacijo in posledično kategorizacijo pacienta kot Drugega. Sam pravi, da je ta kriterij ravno bolečina, in pri tem citira Wittgensteina, ki glede zadnje pravi, da gre za občutek (*Empfindung*), ki je okarakteriziran skupaj z užitkom. Razlog za to tiči v tem, da sta oba, tako bolečina kot užitek, upodobljena na obrazu, v očeh in telesni drži (Tsobanopulou, 2009: 103).

Tsobanopulou meni, da dogodki neverjetne okrutnosti in nasilja, ki povzročajo nepopisno bolečino, ne morejo biti artikulirani, saj obstaja močna moralna energija, ki preprečuje reprezentacijo nekaterih *kršitev človeškega telesa*, če so te kršitve videne kot nekaj, kar gre proti sami naravi, in definira meje življenja samega, ki gre onkraj prepoznavnih oblik življenja (Tsobanopulou, 2009: 105). Ta teza se navezuje predvsem na Venno Des in njen članek z naslovom *Wittgenstein and Anthropology*, v katerem pravi, da: 'In/ekatere oblike življenja ne pripadajo življenju samemu. Je bil to človek ali stroj, ki je potisnil nož v ženske genitalije potem, ko jo je posilil? So bili to ljudje ali živali, ki so ubijali vse naokoli in zbirali penise kot znak njihove potence?' (Des v Tsobanopulou, 2009: 105).

Tsobanopuloujeva artikulacija, ki pravi, da okrutnost in nasilje producirata nepopisno bolečino zaradi odpora po reprezentaciji kršitve človeškega telesa, povsem popiše značilnosti Čiste razlike. Ta ne more biti zreducirana na dualnost, ki jo sestavljata kultura (človek) in narava (žival).

Tema okrutnosti je prav tako prisotna v Classeninem komentarju glede ženskega dotika. V njem (2005: 72) pravi, da je bila: 'k/onstruktivna in dekonstruktivna ženska narava dotika večkrat dramatično ilustrirana s pomočjo pajka – zoološkim emblemom dotika. Pajek reprezentira dobro gospodinjjo, ko uporabno širi svoje mreže, medtem ko s temi istimi mrežami lovi in ubija, pridobi konotacijo zlobne zapeljivke.

Ta primer empfatično reprezentira dvojno 'naravo' ženske. Po eni strani je ujeta v moško dualistično gospostvo, po drugi pa se ženski dotik pojavlja zunaj dualnosti kot element, ki lahko to dualnost destabilizira. To dvojno naravo dotika je povsem ustrezno razumel Pouchelle v kontekstu medicine, saj predlaga misliti dotik v razmerju do injekcije, torej kot oborožen dotik, ki je hkrati invaziven in rešilen (Puchelle, 2007: 11).⁵

Najbolj elegantno artikulacijo Čiste razlike pa lahko najdemo, skladno z Žižkom, v Kantovem razlikovanju med pozitivno, negativno in neskončno sodbo. V pozitivni sodbi je status človeškega bitja preprosto pozitiviran kot v naslednjem primeru: »Jaz sem človek.« Ta sodba postavlja človeka na stran kulture. Po drugi strani pa negativna sodba negira predikat subjekta, kot je jasno iz naslednjega primera: »Jaz nisem človek«; s čimer postavlja človeka na drugo stran dualnosti, torej narave. Zadnji primer predvideva, da v kolikor subjekt ni človek, mora nujno biti žival, rastlina ali kamen. In končno, tukaj je še neskončna sodba z neskončno afirmacijo: jaz sem nečlovek. Ta tretja sodba predvideva, da »nisem niti iz reda kulture, vendar prav tako niti iz reda narave«. Subjekt je predstavljen kot nemrtev ali drugače, življenje je predstavljeno kot smrt (Žižek, 2006: 21; Kant, 2001: 96–98, A 96, B 71). Skladno s Kantovo kategorizacijo sodb lahko rečemo, da je treba Čisto razliko postaviti v to izkušnjo »niti-niti«.

Pomemben nauk te izpeljave je, da to, kar kultura predpostavljeno regulira, ni narava sama, ampak eksces nehumanosti, nadčloveškosti, ki je inherenten sami človeškosti. Čista razlika ima obliko »niti kultura niti narava«. Temu ekscesu je nemogoče vsiliti regulatorni princip, ki je lasten formi dualnosti.

Zdaj je mogoče dopolniti formulo dualnosti s Subjektom (S) in Čisto razliko (R):⁶

$$\begin{array}{c} \underline{Ev} \rightarrow (\underline{U}; \underline{T}) \\ S \quad R \end{array}$$

Slika 2: Dopolnjena formula dualnosti

Ni naključje, da se nahajata subjekt in Čista razlika pod prečko. Če je Ev situiran nad subjektom, je to zato, ker njegova identiteta temelji ravno v tem elementu. Po drugi strani pa je »zameglitev« Čiste razlike (R) reprezentirana skozi svojo pozicijo pod prečko množice vseh mogočih dualističnih kombinacij, ki je tukaj zapolnjena z dualnostjo uma in telesa.

⁵ Tudi Derrida priznava dotiku 'dvojno naravo'. Glede Platonovega strupa in zdravila v enem celo predlaga misliti dotik znotraj kategorije *Pharmakona* (Derrida, 2000 in 2007). Mladen Dolar se na tej točki povsem strinja z Derridajem, saj še poudari dejstvo, da ima dotik vse značilnosti *Pharmakona* (Dolar, 2008: 81).

⁶ Kar tukaj predstavljam, je pravzaprav diskurz gospodarja, ki ga je konceptualiziral Lacan. Ta diskurz je pomembno orodje za razumevanje logike utelešenja. Pozoren bralec bo takoj opazil, da sem v Lacanov diskurz vključil manjšo spremembo, saj je Lacanov Označevalec-Gospodar (S,) tukaj zamenjan z Elementom vrednosti (Ev). Kakorkoli, dejstvo zamenjave nikakor ne vpliva na izvorno funkcijo, ki mu jo je podelil Lacan. Več o Lacanovih diskurzih v: Lacan, Jacques, *Seminar XVII: Druga stran psihoanalize* iz leta 1969–1970.

Šele zdaj, ko sem razgrnil formulo in logiko dualnosti, lahko napredujem na analizo formule in logike utelešenja. Teorij utelešenj je veliko, vendar sem se odločil analizirati teorijo Lockove, ker menim, da v njej lahko najustrezneje zaznamo učinke, ki jih proizvaja takšna logika. Teorija Lockove namreč zagovarja tezo, da sta biologija in kultura v razmerju medsebojnega vpliva. Kultura vpliva na biologijo in biologija vpliva na kulturo in tako naprej *ad infinitum* ter s tem predpostavljeno premošča problem dualnosti in dualnost samo.

Vendar je za raziskavo bistvenega pomena dejstvo, da Čista razlika postane v tej teoriji vzvod in vzrok procesa utelešenja. Vsakršna Čista razlika je lahko v fenomenalnem svetu zreducirana na proces medsebojnega vpliva med umom in telesom, kulturo in biologijo itd. Čista razlika obstaja, vendar ni reprezentirana v Svetu, ki sestoji iz fenomenov. Soočeni smo z nereprezentativnim elementom oziroma neSvetnim elementom, ki ima pa vsekakor ključno funkcijo pri samem delovanju Sveta, predvsem pa znotraj forme človeškega razmerja do Sveta. Svet in človeško razmerje do slednjega tako temelji na nečem, kar strogo vzeto »ni s tega Sveta«.

Medtem ko je bila Čista razlika v dualistični teoriji tako rekoč udomačena skozi delovanje Ev in njenih dveh terminov, je v teoriji utelešenja razlika konstantno obujena, a zgolj zato, da bi bila v naslednjem trenutku že inkorporirana v medsebojnem vplivu uma in telesa ter drugih dualnostih. Tukaj predlagam formulo teorije utelešenja:

$$(U; T) \rightarrow R$$

Slika 3: Zgornji del formule utelešenja

Pozicija Čiste razlike (R) in puščica, usmerjena proti njej, ponazarja niveliziranje Čiste razlike v procesu utelešenja skozi neskončno dialektiko uma in telesa, ali kakor predlaga Lockova, biologije in kulture. Dopolnjena formula utelešenja je naslednja:

$$(U; T) \rightarrow R$$

$$Ev \quad S$$

Slika 4: Dopolnjena formula utelešenja

Pozicija Ev se zdaj nahaja pod prečko dvojice um-telo, ki je zajeta v neskončno dialektično gibanje. Delovanje Ev je zdaj zamegljeno zgolj zaradi pozicije, ki jo zavzema v formuli. Čeprav teorija utelešenja zagovarja tezo, da je sama vrednostno-nevtralni model, ne nazadnje temelji ravno v elementu, ki producira vrednost: Ev. Pozicija subjekta se v teoriji utelešenja nahaja pod prečko Čiste razlike. Medtem ko je bila identiteta subjekta v dualistični teoriji odvisna od Ev, ki je predvidevala neko stabilno formo identitete, pa v teoriji utelešenja identiteta subjekta temelji na razliki vseh mogočih identitet.

Subjekt v svetu

Razlika vseh mogočih identitet meri na singularni koncept Čiste razlike. To je na razliko, ki ne more biti zreducirana na nikakršno kulturno ali družbeno identiteto. Ne glede na to pa to

⁷ Avtorjev poudarek.

⁸ Badioujeva teza o demokratičnem materializmu najde svojo potrditev tudi tukaj, saj je predpostavka o tekmovalnosti povsem enakovrednih diskurzov zgolj drugo ime za demokratičen sistem.

⁹ Avtorjev poudarek.

ne pomeni, da je le-ta transcendentnega reda, temveč da je (obstaja), čeprav ni faktična (reprezentirana). Boothby (2003: 160), filozof, ki se je posvetil srečanju med psihoanalizo in filozofijo, v nekem drugem kontekstu pravi, da je Čista razlika (R) oziroma lacanovsko rečeno Realno, povezana s telesnimi strukturami, a je prav tako odločno ločena od vseh vrst utelešenj. Ta pomeni sestavino vsakega akta pomenjanja natančno do te mere, ko označuje neki onkraj vsakršnega pomenjanja.

Da bi natančneje predstavil razmerje med Čisto razliko in subjektom, predlagam, da se osredinimo na nekatere formulacije subjekta znotraj okvira menopavze, kateri je Lockova posvetila veliko svojega raziskovalnega časa. Sama pravi, da novi diskurzi o menopavzi poudarjajo zmožnost za »nadaljnji psihološki razvoj skozi življenjski cikel« (Lock, 1993: 340).

Lockova tako govori o identiteti, ki še ni popolnoma konstituirana, ampak je še vedno v procesu konstitucije. Poudarek ni dan pozitivnosti identitete same, ampak prej zmožnosti za razvoj množice identitet. Nadaljnjo definicijo subjekta lahko najdemo v tem, čemur ona pravi »moderne interpretacije« o menopavzi, ki pristopajo k ženskam kot subjektom, ki so zmožne pridobiti nove oblike svobode (Lock, 1993: 329). V artikulacijah Lockove nikoli ne najdemo odgovora na vprašanje, kaj naj bi identiteta bila v svoji pozitivnosti. Ves njen poudarek leži na sami zmožnosti pridobitve čim večjega števila identitet.

Funkcija Čiste razlike (R) tako sestoji iz zagotavljanja čim večjega števila razlik, ki imajo za končni cilj biti utelešene in tako omogočiti, kot je povedala Lockova, razvoj v življenjskem ciklu. Lahko bi dejali, da se Lockova celo strinja s tezo, ki sem jo predlagal tukaj, saj sama pravi, da ženske ustvarjajo zase in njihova življenja *obilico*⁷ identitet in prostorov, skozi sprejemanje in zavrnitve množice ideologij (Lock, 1993: 383), ki jih Lockova razume kot enakovredne diskurze, ki tekmujejo med sabo.⁸

Weiss, še ena teoretičarka utelešenja, razume vprašanje identitete in subjekta na podoben način. Weissova konceptualizira različna utelešenja kot »temeljno zamenjavo med telesi« (Weiss v Van Wolputte, 2004: 252). Najzanimivejši del njene artikulacije pa leži v, kakor ona temu pravi, zmožnosti premikanja iz enega telesa (ali podobe-telesa) v drugo, ki lahko *povzroči razvitje bolj-ali-manj koherenten občutek jaza*.⁹ Na tej točki se lahko vprašamo, v čem sestoji logika pravkar postavljene domneve Weissove, ki pravi, da je fleksibilnost in fluidnost, ta nedoločnost ali metaforična značilnost utelešenja tista, ki omogoča jazu, da se spopade v najbolj raznolikih kontekstih in razmerjih (Weiss v Van Wolputte, 2004: 260).

Z drugimi besedami, Weissova pravzaprav zagovarja, da nam manko stabilne identitete (in začeni ravnostavno s tem mankom) ne omogoča zgolj in preprosto pridobiti jaza, ki je vselej že vzpostavljen in razvit, ampak ta »fleksibilnost« omogoča, da dosežemo jaz, ki ga še nismo niti razvili, a imamo zanj izpolnjene vse temeljne pogoje. Jaz, ki ga omenja Weissova, je jaz, ki mu primanjkuje čvrstosti in zanesljivosti. Lahko bi celo dejali, da je *potencial jaza, da realizira samega sebe, pravzaprav njegov način biti*.

Specifično razmerje med dvema terminoma (kultura-narava, telo-um itd.) znotraj okvira teorije utelešenja nas sooča s paradoksalno naravo sebstva. Zatorej je treba pridobiti zadovoljivo stopnjo razumevanja, kako in toliko bolj kaj je tisto, kar predpostavljeno premostimo v teoriji utelešenja. V dualistični teoriji oba termina nista v razmerju drug z drugim, kar je jedro, okoli katerega se strukturira kritika utelešenja. Medtem ko naj bi v teoriji utelešenja to nerazmerje bilo rešeno, se dejansko vzpostavi zgolj novo razmerje s svojimi specifikami. Kakorkoli, upam

¹⁰ Tukaj ne zagovarjam teze, da je teorija utelešenja zgolj še ena novodobna teorija. Kljub temu pa menim, da je treba prepoznati dve realnosti oziroma ravni, na katerih se vzpostavlja teorija utelešenja. Po eni strani teorija utelešenja, vzemimo npr. paradigmo Lockove, zatrjuje, da je končno doseglja premostitev dualistične teorije. Lockova predvideva transformacijo Dveh substanc v Eno, kar pa pravzaprav implicira dve substanci, ki v teoriji utelešenja postaneta Isto. Po drugi strani pa je nekaj prodornih avtorjev pokazalo, da Enost ni nikoli dosežena, ampak da obstaja *skrb za absolutno enotnost* (Telban, 1998: 226) oziroma *skrb za enost* (Mimica v Telban, 1998: 226). To pomeni, da teorija utelešenja afirmira Enost, ampak vselej demonstrira samorazliko. Če se izrazim v hegeljanskem jeziku, lahko rečem, da če teorija utelešenja na abstraktni ravni afirmira Enost, pa po drugi strani, na dejanski ravni demonstrira samorazliko.

si trditi, da to novo razmerje ne dosega pričakovanj in napovedi o končnem poenotenju (dveh terminov ali substanc), kakor pravijo teoretiki utelešenja.

Četudi sta v teoriji utelešenja oba termina v razmerju medsebojnega dialektičnega vpliva, ne dosežeta stopnje, ki bi jo lahko imenovali *direktni kontakt*. To pomeni, da v njunem razmerju en termin ali substanca ne vpliva neposredno na drugo. Kultura ne vpliva neposredno na biologijo, ampak prva mora biti najprej »prevedena« v biologijo, da bi pozneje lahko aficirala biologijo samo. In prav tako po drugi strani biologija ne more neposredno vplivati na kulturo, dokler ni najprej izpostavljena procesu kulturacije, torej spremenjena v nekaj drugega, kot je sama. Če naj kultura vpliva na biologijo, mora najprej stopiti v red biologije. Vse to se dogaja zaradi strukturne vrzeli med dvema terminoma oziroma substance, ki sama ne more biti preprosto premoščena v teoriji utelešenja.

Na tej točki predlagam nadaljnjo analizo narave tega razmerja med dvema terminoma znotraj teorije utelešenja in študijo vrzeli oziroma Čiste razlike skozi branje Žižka. Nadaljeval bom na podlagi dveh ugotovitev, ki ju povzemam s prejšnjih strani: prvič, oba termina v teoriji utelešenja sta nekompatibilna oziroma nista identična, kar predvideva še vedno neko razmerje med njima; drugič,

končna mediacija ni nikoli dosežena zaradi narave vrzeli oziroma Čiste razlike, ki onemogoči vsakršen poskus samoidentitete. Iz teh dveh ugotovitev sledita dve relevantni posledici. Če sta oba termina nekompatibilna, to implicira, da ne obstaja obča podlaga za »realno« oziroma boljše, dejansko mediacijo med tema dvema. Nemožnost doseči dejansko mediacijo je koekstenzivna z nemožnostjo samoidentitete. Vrzeli ne dopušča samoidentitete in prav zato pomeni ta vrzel samorazliko; razliko, ki ne dopušča, da bi sovpadala sama s seboj. Dejanska mediacija ni mogoča, kajti kar ostaja od vsega tega procesa, je perpetuirana menjava perspektiv med dvema terminoma.

Na tem mestu je treba poudariti, kakor predlaga Žižek, pomembnost razmerja med dvema terminoma za determinacijo pozicije subjekta, ki jo zavzema v njej. Boj nasprotij, ki je tradicionalno razumljen kot osnovni zakon dialektičnega materializma, je tukaj, v primer teorije utelešenja, sočasno koloniziran in zamegljen s strani novodobnega (*new age*) koncepta polarnosti nasprotij (Yin-Yang, itd.)¹⁰ (Žižek, 2006: 7).

Po Žižkovem mnenju je prvi korak, ki ga je treba storiti, da bi ostali zvesti poziciji dialektičnega materializma, naslednji: »Zamenjati temo polarnosti nasprotij s konceptom inherentne napetosti, vrzeli, nekoincidence, samega Enega.« (Žižek, 2006: 7)

V nasprotju s teorijo utelešenja, ki skuša spojiti oba termina, Žižek predlaga opustitev vsakršnega upa po slednji, torej reduciranja enega termina (narava) na drugega (kultura) in nasprotno, ter raje poudarja nereducibilno antinomijo med njima (Žižek, 2006: 20). Napor teorije utelešenja po premostitvi vrzeli med naravo in kulturo, med 'slepimi' biološkimi procesi (najsaj bodo to kemični ali nevronske) in izkušnjo samozavedanja je lahko napačna naloga. Dejanski problem ni premostiti vrzeli, ampak raje formulirati vrzel kot tako in jo skozi to formulacijo ustrezno premisliti (Žižek, 2006: 214).

Sklep

Na koncu bom poskusil odgovoriti na temeljno vprašanje, ki sem si ga zastavil na samem začetku, in sicer, kaj je Izguba Sveta. Skozi branje Badioujeve teze demokratičnega materializma, ki pravi, da *obstajajo zgolj telesa in jeziki*, sem poskusil pokazati, da tisto, kar je danes izgubljeno, ni sam Svet, ampak so to resnice. Po Badioujevem mnenju teza o demokratičnem materializmu preprečuje dostop do teze materialistične dialektike, ki pravi, da: »Obstajajo zgolj telesa in jeziki, z izjemo, da obstajajo tudi resnice« (Badiou, 2009: 4). Ta teza se na videz povsem strinja s tezo demokratičnega materializma, z izjemo, da dodaja prejšnjemu dualizmu še tretji element – resnice. Vendar resnice tukaj nimajo statusa nečesa, kar je dodano prvi dvojici, ampak gre za resnice, ki delujejo kot izjema znotraj dvojice teles in jezikov. To jasno pokaže Badiou, ko pravi, da so te resnice inkorporealna telesa in jeziki brez svojega smisla. Resnice tako nimajo substancne eksistence, ampak delujejo zgolj kot intenzitete (Badiou, 2009: 4–5).

V pričujočem prispevku sem identificiral inkorporealna telesa in jezike brez svojega smisla znotraj teorije dualnosti in teorije utelešenja v dveh elementih, ki sem ju imenoval Čista Razlika (R) in Element vrednosti (Ev). Čista Razlika se je pokazala za gibalo in vzrok delovanja teorije utelešenja. Ta se nahaja tako znotraj kot zunaj samega dialektičnega razmerja med dvema terminoma. V procesu utelešenja je priklicana samo zato, da je lahko v naslednjem trenutku nivelizirana ali z drugimi besedami, udomačena in zreducirana na substancialni obstoj. Element vrednosti je na drugi strani tisti element, ki sam po sebi nima nikakršnega pomena, vendar omogoča vzpostavitev tako pomena kot vrednosti. Poudariti je treba, da se za ustrezno razumevanje teorije utelešenja, kot tudi dualistične teorije, izogibamo karakterizaciji kakršne koli teoretske ali ontološke prednosti enemu izmed omenjenih elementov. Totalnosti ni mogoče razumeti brez vrzeli in nasprotno.

Če je proces utelešenja oziroma udejanjenje in prakticiranje vednosti vselej že konstitutiven za subjektivnost in intersubjektivnost (Farnell, 1999: 343), želim navezati vprašanje Izgube Sveta ravno na zadnjo. V prispevku sem pokazal, da subjektivnost znotraj teorije utelešenja ne predstavlja (več) konstituirane identitete, ampak sam proces konstitucije. Poudarek ni dan pozitivnosti identitete same, ampak zmožnosti za razvoj množice identitet. Poudarek ni samo na zmožnosti pridobitve identitete, ampak na pridobitvi čim večjega števila le-teh. Ravno to gibanje iz identitete v identiteto pa lahko *povzroči razvitje bolj-ali-manj koherentnega občutka jaza*.

Manko stabilne identitete ne omogoča zgolj in preprosto pridobiti jaz, ki je vselej že vzpostavljen in razvit, ampak ta »fleksibilnost« omogoča, da dosežemo jaz, ki ga še nismo niti razvili, a imamo zanj izpolnjene vse temeljne pogoje. Potencial jaza, da realizira samega sebe, je pravzaprav njegov način biti. In s tem se je subjekt v teoriji utelešenja pokazal za to, kar v resnici je, manko biti.

Literatura

- BADIOU, A. (2005): *Dvajseto stoletje*. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- BADIOU, A. (2009): *Logic of Worlds: Being and Event*, 2. London, New York, Continuum International Publishing Group.
- BOOTHBY, R. (2003): Figurations of the object a. V *Jacques Lacan: critical evaluations in cultural theory*. Vol. 4: *Culture*, ur. Slavoj Žižek, New York, Routledge.
- BOURDIEU, P. (2002 [1980]): *Praktični čut I*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- CLASSEN, C. (1997): Foundations for an anthropology of the senses. *UNESCO* 153: 401–412.

- CLASSEN, C. (UR.) (2005): *The Book of Touch*. Oxford, BERG.
- DERRIDA, J. (2000): *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris, Édition Galilée.
- DERRIDA, J. (2007 [2000]): *Toccare, Jean-Luc Nancy*. Genova, Milano, Casa Editrice Marietti s.p.a.
- DOLAR, M. (2008): *Touching Ground*. *Filozofski vestnik* 29(2): 79–100.
- FARNELL, B. (1999): *Moving Bodies, Acting Selves*. *Annual Reviews in Anthropology* 28: 341–373.
- GEURTS, K. L. (2002): *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley, University of California Press.
- GODELIER, M. (1986): *The Making of Great Man: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge, Paris, Cambridge University Press in Editions de la maison des sciences de l'homme.
- JAMESON, F. (2010): *Valences of the Dialectic*. London, New York, VERSO.
- KANT, I. (2001 [1781 (A), 1787 (B)]): *Kritika čistega uma* ¼. Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- KECK, V. (2005): *Social Discord and Bodily Disorders: Healing among the Yupno of Papua New Guinea*. Durham, Carolina Academic Press.
- LACAN, J. (2001): *Il seminario: Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi, 1969–1970*. Torino, Giuglio Einaudi editore s.p.a.
- LACAN, J. (2004): *Il seminario. Libro V. Le formazioni dell'inconscio 1957–1958*. Torino, Giuglio Einaudi editore s.p.a.
- LESURE, G. R. (2005): Linking Theory and Evidence in an Archaeology of Human agency: Iconography, Style, and Theories of Embodiment. *Journal of Archaeological Method and Theory* 12(3): 237–255.
- LOCK, M. (1993): *Encounters with Ageing: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley, University of California Press.
- MARX, K. (1961): *Kapital: Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek. Prva knjiga. Proces produkcije kapitala*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- NICHTER, M. (2008): Coming to Our Senses: Appreciating the Sensorial in Medical Anthropology. *Transcultural Psychiatry* 45(2): 163–179.
- POUCHELLE, M.-C. (2007): Quelques touches hospitalières. *Terrain* 49: 11–26.
- RETSIKAS, K. (2007): *The Power of the Senses: Ethnicity, History and Embodiment in East Java, Indonesia. Indonesia and the Malay World* 35(102): 183–210.
- TELBAN, B. (1998a): *Dancing Through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford, Clarendon Press.
- TSOBANOPOULOU, F. (2009): The »Other« Pain: Wittgenstein Visiting the Patient. V *The Patient: Probing the Interdisciplinary Boundaries. A Persons Project*, ur. A. Bartoszko in M. Vacarella, 101–111. Oxford, Interdisciplinary Press.
- WOLPUTTE, V. S. (2004): Hang onto yourself: Of Bodies, Embodiment and Selves. *Annual Review of Anthropology* 33: 251–269.
- ŽIŽEK, S. (2006): *The Parallax View*. Cambridge, The MIT Press.

89–100 Tomi Bartole

Antropologija in »Izguba Sveta«: formulacija teorije utelešenja

Avtor postavi vprašanje izgube sveta znotraj antropološke teorije utelešenja in filozofskega horizonta Badioujeve teze o demokratičnem materializmu, ki pravi, da lahko današnje verjetje strnemo v naslednjo trditev: obstojijo zgolj jeziki in telesa. Teorija utelešenja je prikazana kot protislovnost, saj obstoji razlika med tem, kaj o njej pravijo teoretiki, in njenim dejanskim delovanjem. Avtor zagovarja tezo, da so teoretiki utelešenja prehitro slavili zmago nad dualistično teorijo, ne da bi se posvetili njeni resnični problematiki, in sicer vzpostaviti vrednosti in torej neidentitete oziroma relacije med dvema terminoma. Ta naloga je v pričujočem prispevku izvedena s pomočjo Marxove teorije vrednosti, skozi katero se izkaže, da gre pri teoriji utelešenja za nov pristop k reševanju prav tiste problematike, ki jo je hotela rešiti s premostitvijo dualističnih teorij. Vprašanje izgube sveta je znotraj teorije utelešenja konceptualizirano kot demokratizacija vednosti in utelešenih praks, ki se kažejo skozi njej specifičen modus subjektivacije, ki poudarja ne več pozitivne identitete, ampak zmožnost pridobitve najrazličnejših identitet.

Ključne besede: teorija utelešenja, dualistična teorija, antropologija, Marx, Badiou

Tomi Bartole, magister antropologije, samostojni raziskovalec (tomibartole@yahoo.com)

101–108 Dean Komel

Odstrtje svetovnosti pri Martinu Heideggerju

»Svetovnost sveta« je osrednja tema fenomenološke filozofije. Pri Martinu Heideggerju se ta tema tesno povezuje s konceptom ontološke diference. Različne faze v Heideggerjevi tematizaciji svetovnosti tako opredeljujejo razvitje tega koncepta. V članku se avtor osredinja predvsem na fenomenološke predpostavke eksistencialne analize svetovnosti v okrožju *Biti in časa* in njihove nadaljnje modifikacije.

Ključne besede: M. Heidegger, E. Husserl, fenomenologija, svetovnost, ontološka diferenca, *Dasein*

Dean Komel, doktor filozofije, redni profesor na FF Univerze v Ljubljani (dean.komel@guest.arnes.si)

109–121 Ana Jovanović

Krasni novi svet (z)možnosti in njegova dejanskost

Prispevek raziskuje metafizične razsežnosti aktualnega diskurza o znanju, zmožnostih in inovacijah – diskurza, ki postaja paradigma sodobne družbene stvarnosti – in skuša izpeljati njegove prikrite implikacije. Uvodoma preiskuje, kako stoji sodobnost do vprašanja izgube (sveta) in katera izguba, če sploh katera, je zanjo presodna.

Ključne besede: dejanskost, (z)možnost, ne(z)možnost, sebstvo, samoudejstvovanje, Aristotel, deprivacija, izginevanje, po-ostajanje

Ana Jovanović, filozofinja, podiplomska študentka filozofije in mlada raziskovalka na PF Univerze v Ljubljani (razpaljot@yahoo.com)

122–132 Julija Magajna

Razkranjanje modela smrti

Prispevek obravnava človeške zmožnosti ustvarjanja razlik v razmerju do prevladujoče diferencialne pogojenosti sveta, ki je ujeta v krožno neskončnost dialektičnega ponavljanja. Svojo lastno diferencialno pogojenost je zmožno preseči le življenje – kot vse, kar večno mineva in se poraja znova. Ko svet preneha minevati in od njega ostane samo še okostenela struktura spremenljivosti, ki se prisilno ponavlja v neskončnost, začne v njem prevladovati model smrti. Prav ta vidik prevladujočega modela smrti v svetu počasi izgublja svojo vlogo referenčne oprijemljivosti, s tem pa tudi vzorca, po katerem človeštvo ustvarja svoje svetove.

Ključne besede: sfere diferenciacije, prisila ponavljanja, diferencialna pogojenost, model smrti, neskončnost, razlika, večna minljivost, imanenca, življenje

becomes apparent that the speculative turn fails to include its own investment in such worlds, which is why they mourn for specters and not a world.

Key Words: world, speculative philosophy, Meillassoux, mourning, nothing

Goran Vranešević, diploma in political sciences, post-graduate student at FF of the University of Ljubljana (vraneševic.goran@gmail.com)

89–100 Tomi Bartole

Anthropology and the »Loss of the World«: Formulation of an Embodiment Theory

The author poses the question of the Loss of the World within the anthropological theory of embodiment and the philosophical horizon of Badiou's thesis on democratic materialism, which states that today belief could be articulated as follows: there exist only languages and bodies. The theory of embodiment is shown to be contradictory in itself, because of the difference between what is said about it and how it actually functions. The author puts forward the thesis that the theoreticians of embodiment have too soon solemnize against the dualistic theory without first acknowledging the real problem pertaining to the latter, which is the constitution of value and therefore the non-identity or relation between the two terms involved. This problem is exposed through the reading of Marx's theory of value, which demonstrates that the theory of embodiment reveals itself to be another way of coping with the same problems, which it was supposed to solve with the act of »overcoming« the old dualities. The question of the Loss of the World is conceptualized, in the frame of the theory of embodiment, as democratization of knowledge and embodied practices that present themselves through its specific mode of subjectivation, which does not emphasize a positive identity, but rather the possibility of gaining a variety of identities.

Key Words: theory of embodiment, dualistic theory, anthropology, Marx, Badiou

Tomi Bartole, MA in anthropology, independent researcher (tomibartole@yahoo.com)

101–108 Dean Komel

The Revealing of the Worldhood according to Martin Heidegger

The »worldhood of the world« represents the central theme of phenomenological philosophy. This topic is by Martin Heidegger closely connected with the concept of ontological difference. The different phases in Heidegger's thematization of the worldhood are characterized by the development of this conceptual field. The article is focused on the phenomenological suppositions of the existential analyses of the worldhood in the Being in Time and their further modifications.

Key Words: M. Heidegger, E. Husserl, phenomenology, worldhood, ontological difference, *Dasein*

Dean Komel, PhD in philosophy, professor at the FA of the University of Ljubljana (dean.komel@guest.arnes.si)

109–121 Ana Jovanović

Brave New World of Potentiality and its Actuality

The article makes a research upon the metaphysical dimension of the actual discourse on knowledge, capacities and innovations – a discourse that is becoming the paradigm of our contemporary social reality. The author poses the question of the relation between contemporary reality and the problem of loosing the world and with which loss – if any – we are dealing in final analyses.

Key Words: actuality, potentiality, non-potentiality, self, self-actualization, Aristoteles, deprivation, disappearing, be-coming

Ana Jovanović is a philosopher, post-graduate student and young research-fellow at the PF of the University of Ljubljana (razpaljot@yahoo.com)