

---

## Giovanni Leghissa

# VPRAŠANJE MEDKULTURNOSTI IN ARHIV HUMANISTIČNIH VED

Vse bolj očitno se kaže nezadostnost filozofskega diskurza, ki se ukvarja s kulturno razliko. Kolikor se ta razlika dotika vidikov *Lebenswelta*, katerih ni povsem mogoče zvesti na miselne prakse, se mora filozofija, ki želi osvetliti vprašanje kulturne razlike, zateči k določenim oblikam vednosti. Gre za vednosti, ki v center svojih razprav postavljajo ravno tiste vidike *Lebenswelta*, v katerih kolektivne reprezentacije in širše sprejete družbene prakse osvetljujejo kulturno razliko samo.

59

Ali to pomeni, da se mora filozofija razgubiti kot dodatek v *Kulturwissenschaften*? Kljub vsemu nisem pesimističen, kajti sprejemljiva modalnost, s katero bi lahko filozofski diskurz spremenili v kritično refleksijo kulturne razlike, sloni prav na hipotezi. Le-ta nalaga filozofiji, da se prelevi v kritični 'temelj' vseh disciplin, v katerih se je diskurz o kulturni drugosti osnoval in oblikoval. V naslednjih razmislekih bom poskušal dokazati, kako lahko uresničimo delo 'utemeljevanja', tako da nas na koncu lahko pripelje do oblikovanja neke (možne) filozofije medkulturnosti.

V grobem lahko vprašanje zastavimo na dva načina: po eni strani moramo pritrčiti in priznati potrebo po etno-antropoloških, zgodovinskih, filoloških in drugih raziskavah, saj se nam zaradi njih odpira možnost doseganja neke pozitivitete – s 'pozitiviteto' mislim na vidnost tradicije, na njeno 'predstavljanje se nam' na inteligibilen način – v preučevanju tradicije, ki je različna od zahodne. Po drugi

---

strani moramo tudi pritrditi zahtevi oziroma potrebi po funkciji kazatelja hierarhičnih odnosov, s katerimi discipline o drugosti znotraj enciklopedije izmenično razpolagajo – ali so jim dane na razpolago.

Prvi pogled jasno kaže na nezmožnost sovpadanja filozofije medkulturnosti in dela na empiričnem področju, ki nam razkriva, kako potekajo interakcije med različnimi kulturami in tradicijami; prav tako prvi način razjasnjuje, zakaj delo na empiričnem področju v celoti pripada projektu medkulturnosti. Predmet medkulturnih vprašanj opisuje, analizira in se umešča izključno znotraj posebnega epistemološkega področja, ki odpira določen niz vednosti o drugem, o tistem čez in o tem, kaj je drugje. Na zahodu so te vednosti prevzele specifično formo discipline. Ta oblika se je razvijala vzporedno z razvojem določene ideje o znanosti in z razvojem ustanov, naloga katerih je ohranjanje produkcije in reprodukcije kanonizirane vednosti. (Na tem mestu moram pripomniti, da univerze in akademije niso edine možne oblike kanonizacije: znotraj vsake kolektivnosti je nujno prisotno ustanavljanje ustanov, ki skrbijo za kanonizacijo, predelavo in arhiviranje skupne vednosti. V tem smislu se funkcija nekoga, ki pripoveduje in/ali si na novo izmišlja genealogijo poljubne skupine v družbi, ki ne razpolaga s pisavo, ne razlikuje od funkcije tistega, ki zbira, analizira in arhivira določeno serijo zgodovinskih, filoloških, etno-antropoloških, demografskih, socioloških ali drugih podatkov znotraj znanstvenih, univerzitetnih, vojaških ali policijskih ustanov industrializiranih in informatiziranih družb.) Skratka, če ne bi razpolagali s številnim materialom, ki ga nudijo določene tehnike spomina in/ali arhiva, ne bi razpolagali niti s predmeti opazovanja, ki so zanimivi za vprašanje medkulturnosti.<sup>1</sup> Kolikor zgornje drži, je torej legitimno, da različne oblike diskurza o drugem umeštimo v skupno predmetno polje in s tem pokažemo njihove konstante, razlike in podobnosti.

Zgornji navedki razkrivajo tisto, s čimer naj bi se ukvarjala filozofija v samem projektu medkulturnosti. Filozofska je že umestitev projekta na mejno pozicijo med različnimi diskurzi o drugosti in identiteto. Naloga filozofije medkulturnosti postane ravno kritična analiza teh vmesnih prostorov v enciklopediji; discipline o drugosti vnašajo v svoja predmetna polja skupke pomenov, kot so kultura, religija, zgodovina. Vnašajo torej pomene, ki napeljujejo k določanju meja med istim in drugim. Skupki pomenov so osnovani in upravičeni v tistih diskurzih, katerih smoter ali cilj ni le izoblikovanje teorij, ampak tudi legitimiranje praks. Posledično bi filozofiji pripadala ne samo naloga in vloga kritičnega fundamen-

<sup>1</sup> Glede specifične uporabe pojma arhiv in njenega hevrističnega dometa znotraj antropologije prim. Mon-dher Kilani, »L'archivio, il documento, la traccia«, v: S. Borutti, U. Fabietti (ur.), *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano 1998, str. 24–37.

ta v tradicionalnem smislu, temveč bi ji tudi in predvsem pripadala kritično-dekonstruktivistična naloga.

Po eni strani se filozofija medkulturnosti za razliko od drugih disciplin postavlja na metadiskurzivno raven, saj šele na tem mestu lahko pojasnjuje njihovo metodično delo, istočasno pa upravičuje njihovo hierarhično umeščanje v širšo enciklopedijo (poleg tega se na tem mestu legitimira tudi zahteva po podrejanju vseh diskurzov o drugosti epistemološki kontekstualizaciji, saj šele znotraj nje lahko bolje pojasnimo pogoje in meje, ki so potrebni za sam govor o razlikah med racionalnimi modeli, o primerjavah sistemov verovanj itd.). Po drugi strani je filozofija medkulturnosti poklicana, da izpolnjuje funkcijo, ki je čisto kritične narave. Ta funkcija odkriva, v vseh diskurzih o drugosti in v vseh diskurzih o različnih sistemih verovanj, tiste domneve, ki onemogočajo – ali bi lahko onemogočale – učinkovito komunikacijo med pripadniki različnih tradicij.

Filozofija medkulturnosti lahko v duhu tipično razsvetljenske drže izolira diskurzivne dinamike in strategije, ki legitimirajo fiksne, ali vsaj stabilizacijske, in identitarne strukture, tako na znanstveno-diskurzivnem področju, potrjenem s strani enciklopedijske vednosti, kakor tudi v diskurzivnih praksah vsakdana, npr. v politični propagandi itd.<sup>2</sup>

Naša domena, po kateri se mora filozofija medkulturnosti uresničevati predvsem kot diskurzivna praksa, zahteva dodatno specifikacijo: subjekt medkulturnega projekta na tej stopnji analize ne more biti transcendentalen, ker ga v obratnem smislu ne bi bilo mogoče ločiti od občega sodišča razuma. V primeru, da bi bil subjekt transcendentalen in bi se na ta način ukvarjali z vprašanji spoznavne teorije, bi bila taka identifikacija ne samo neproblematična, temveč celo zaželjena, saj bi bil vsakršen govor o različnih modelih racionalnosti brez hipoteze o univerzalnem umu prazen in brezzvezen. V kontekstu analize domnev, ki se skrivajo v temeljih diskurzov o istosti in drugosti, bi taka identifikacija lahko le potrdila tisto, kar želimo preseči, to pa je določen projekt nadvlade, ki ga opravlja in spodbuja specifična volja do moči. Identifikacija z univerzalnim umom je bila vedno argumentativna pretveza, s katero je določena, specifična, lokalna instanca lahko opravičevala svoje težnje po kulturni, politični, kolonialni in ekonomski prevladi.<sup>3</sup> S tako identifikacijo si lahko filozofijo medkulturnosti predstavljamo kot prirejeno ponovitev filozofske geste, ki svoj vrhunec doživi v heglovskih *Vorlesungen o Weltgeschichte*, torej si jo lahko predstavljamo v vrhuncu tiste geste,

---

2 O tem, kako dejansko lahko nadaljujemo načrt neke epistemologije humanističnih ved, ki vsebuje tako temelj kakor kritiko, prim. Silvana Borutti, *Filosofia delle scienze umane*, Bruno Mondadori, Milano 1999.

3 O sistemskosti take geste v tradiciji moderne Evrope; prim. Jacques Derrida, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991.

---

ki izkustvu zmagovitega pohoda razuma od Vzhoda proti Zahodu dodeli transcendentni pomen. Če pa se filozofija medkulturnosti želi temu izogniti, mora privzeti paradoksalnost svoje pozicije in ta paraodoks obrniti ter uporabiti sebi v prid. Filozofija medkulturnosti se nahaja v paradoksalni poziciji: je produkt neke subjektivitete, ki je istočasno osnovana in ki snuje. Dejansko to pomeni, da filozofskemu subjektu, ki je nosilec projekta medkulturnosti, ne ostane drugega, kakor da izniči – v fenomenološkem smislu – svojo težnjo po univerzalnosti. S tovrstnim miselnim ozadjem, v tej epoché postanejo branja, razkrivanja in razločevanja tega, kar veže lastni diskurz na domneve in predpostavke, ki bi jih lahko razkrila že najbolj enostavna kritična analiza ved o drugosti, veliko lažja. Šele z izničenjem postane paradoks produktiven, saj se operacija kljub vsemu vrši v duhu tega, kar bi lahko kantovsko imenovali obča uporaba razuma. Od vsakega racionalnega akterja lahko namreč zahtevam neko dejanje izničenja, ki je identično mojemu, a bo še vedno celotno dejanje slonelo na začetnem prepričanju, da je taka operacija doprinos k teleologiji univerzalnega uma. Šele ko postavimo diskurz o medkulturnosti med oklepaje, lahko res pričnemo s samim medkulturnim diskurzom. V situaciji izničenja/izpraznjenja bo potreben predvsem nenehen nadzor pojmov, ki so še vedno vezani na svojo določilno in lokalno obliko (in to kljub njihovem nedvomnemu doprinosu k projektu medkulturnosti). Operaciji izničenja mora nato slediti parcialna modifikacija lastnega jezika; potrebna je modifikacija pojmovnega aparata, ki se ga filozofska operacija poslužuje znotraj dotične tradicije in ki pogosto onemogoča sprejemljiv oziroma v dovoljšni meri odprt stik s tistim, kar uhaja našemu polju mišljenja, oziroma s tistim, kar predstavlja različna polja verovanj. Nazadnje bo potrebno izluščiti pojmovne sestave, ki so se izkazali za primernejše kazatelje in razlagatelje (znotraj tradicije, kateri pripadajo) diskurzivnega mehanizma, ki vsakič znova proizvaja pozitivno podobo drugega v sklopu enciklopedijskih vednosti.

62

Sprva bo potrebno zavzeti razdaljo do samega pojma enciklopedije. Ne zgolj zato, da bi se izognili posploševanju, temveč iz bistvenih sistematičnih razlogov. Celotno vprašanje medkulturnosti se giblje okoli kritičnega izpraševanja disciplin, ki ciljajo k prikazovanju nekega inteligibilnega prostora številnih oblik kulturne raznolikosti, zato bi bil zgornji razmislek, zgornja epoché, brez te razdalje povsem neizvedljiv.

Nedvomno je pojem enciklopedije vidno pripomogel k definiciji univerzalnega uma, ki je osvobojen kulturnih vezi in ki se nam kaže kot strpen in odprt na področju, kjer se je sam razkril kot zgodovinski. Po drugi strani se je projekt enciklopedije vedno vezal na jasno težnjo po podrejanju tistih, ki so bili kulturno drugi. Razlog za to sestoji iz hierarhične vrednosti pojmov, ki so v enciklopediji določali vlogo subjekta in so torej določali pozicijo, ki zaseda vrhovno vlogo ure-

jevalca obče vednosti. Menim, da se prvi korak na poti k željam oziroma k zahtevam filozofije medkulturnosti nahaja ravno v uporabi pojma *arhiv*. Če vednost v enciklopediji pojmuje kot del arhiva, je status tistega, ki nanjo gleda, povsem različen od gledalca, ki nase prevzema še vlogo ustanovitelja in regulatorja enciklopedične vednosti. Arhiv deluje kakor avto-poetični sistem: ni ga mogoče do konca zapolniti in ne dopušča zunanjemu opazovalcu, da bi odkril njegovo izhodiščno točko, saj je zakon, na katerem je osnovan, notranji njegovemu delovanju. Pred kopičenjem metafor se moramo zaustaviti in utemeljiti sámo vnašanje tega termina, tako da bosta v nadaljevanju jasna njegov pomen in uporaba. Zaustavili se bomo pri določenih razmislekih v sodobni filozofiji, ki pojmu arhiva dodeljujejo pomembno težo.

Derrida se v eseju *Mal d'archive* posveča odnosu med Freudom in judovstvom. Svoja zanimanja osredotoča na pojmovanje arhiva in kmalu pride do spoznanja, da je nadvse nejasno in nikakor priročno. V eseju odgovarja na vprašanje, kako se izogniti skušnjavi, da bi opustili filozofsko rabo pojma arhiva preprosto zaradi njegove nepriročnosti:

Na tem mestu strogosti pojma zoperstavljam nedoločnost oziroma odprto nejasnost, relativno nedoločljivost takega pojmovanja. 'Arhiv' je zgolj neko pojmovanje, občutek, na katerega se veže beseda, za katerega ne mi ne Freud ne posedujemo nikakršnega dokončnega pojma. (...) Medtem ko bi klasične filozofe in modrece obšla skušnjava po tem, da bi tak občutek ali celo že podatek o tem občutku opredelili kot pod-pojem, da bi ga zreducirali na neko nedoločljivo in subjektivno predznanje, (...) se po mojem obratno (...) v njem skriva možnost in prihodnost samega pojma.<sup>4</sup>

Zanimivo pri zgornjem citatu je, da lahko v Derridajevi drži že zasledimo 'skoraj transcendentelni' nagib.<sup>5</sup> Pojem pred svojim nastankom obstaja v stanju možnosti. To stanje lahko odkrijemo v dejstvu, da obstajajo pred tem prostori njegovega vpisa in memorizacije. Ti prostori omogočajo produktivnost arhiva, ki deluje tako v funkciji spomina kakor v funkciji pozabe. Arhiv potemtakem ni metafora absolutnega gospodarjenja nad vednostjo. Arhivni katalog bo vedno samo *del* arhiva, tako da bi bila celotna katalogizacija arhiva preprosto nemogoča, saj bi morala zrcaliti oziroma se ujemati s celotnim arhivom. Funkcija arhiva je predvsem v tem, da omogoča berljivost paradoksalnosti. Čeprav z zamudo, daje na razpolago to, kar se zaradi arhiva vseeno ohranja. V dejanju arhiviranja se nekaj ohrani tako, da izgine, vendar je to izginotje že samo po sebi obljuba po vrnitvi.

4 Jacques Derrida, *Mal d'archive*, Filema, Napoli 1996, str. 40.

5 O pomenu izraza 'skoraj transcendentarno' glej Giovanni Leghissa, »Quasi trascendentale«, v: *aut aut* 327 (2005), str. 149–163.

Na obljudi se osnuje tako pojem kot razlikovanje med metaforo in pojmom.<sup>6</sup> V *Mal d'archive* Derrida izpostavlja, da pojem obstaja, ker se dogaja vpisovanje in ker empirična sled šele pozneje fiksira tisto, kar pojmu omogoča prisotnost. Ko Derrida preseže vprašanje, ali je arhiv metafora ali pojem, omogoči identifikacijo arhiva s paradoksalnostjo transcendentalnega.

Čeprav nam Derridajeva pojasnila pomagajo k manj naivnemu pojmovanju arhiva, je Foucaultova formulacija tista, h kateri se bomo obrnili in katero mora ubrati neka obča teorija ved o drugosti, teorija, ki stoji kot predpostavka vsakega diskurza o medkulturnosti. Sprva se zdi, da Foucault, v sozvočju s svojim odporom do vsakršne transcendentalne filozofije,<sup>7</sup> jemlje vprašanje o statusu teorije, ki bi morala opisati arhiv, za postransko, vendar na podlagi svojega pozitivizma lahko predstavi drugačno pojmovanje arhiva.<sup>8</sup> V njem postane vidno, kako v osnovi ni mogoče ločiti skupka arhivarskih praks od tega, kar bi lahko imenovali nastop teoretičnega prostora *ut sic*. Na tem mestu lahko zasledimo, da je ureditev disciplin nekaj, kar se ne pusti dokončno objasniti (objasniti na način, kakršen bi bil mogoč v preprostih sistematizacijah spoznanj znotraj danih institucionalnih meja). Opravka imamo namreč z urejanjem in razporejanjem določenega števila diskurzivnih praks v določenem polju sil, kjer glavni dobitek ni samo in izključno povečanje spoznavnega.

64

Poglejmo, katera je Foucaultova pot. Preden vpelje pojmovanje arhiva, Foucault izpostavi nekatera pojmovanja, ki opredeljujejo značilnosti arheologije vednosti. S tem izrazom želi Foucault ločiti vsakršno raziskavo arheološke narave od svojih raziskav o norosti, kliniki, zaporih itd. Osrednja točka njegove razprave je diskurz. Za Foucaulta je diskurz praksa, kjer dogajanje znakovne produkcije odgovarja njemu lastnim pravilom; o teh pravilih lahko presojamo neodvisno od kakršnegakoli izpraševanja o resnici in relacijah. V vsaki diskurzivni produkciji ne gre le za določen odnos med besedami in stvarmi, temveč gre v prvi vrsti za dogajanje, ki dobesečno proizvaja predmete, o katerih nato govori. Nekaj vendarle presega vprašanje resnice: poleg tega, da diskurz kaže na točko stika med besedami in stvarmi, ustanavlja tudi določen režim predmetnosti, neko hierarhično razlikovanje znotraj resničnosti. V tem smislu razumemo, kako je lahko proizva-

6 Derridajevo dekonstrukcijo lahko beremo, menim, tudi kot poskus oblikovanja transcendentalnega izpraševanja kot izpraševanja pogojev možnosti razločevanja med metaforami in pojmi. O tem glej Jacques Derrida, »La mitologia bianca« (1971), v: Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, str. 273–349.

7 Prim. Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, prev. U. Grilc, Studia humanitatis, Ljubljana, 2001, str. 214, 225–227.

8 V katerem smislu lahko Foucaulta definiramo za 'pozitivista' nazorno prikaže Paul Veyne, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, (ur.) M. Guareschi, Ombre Corte, Verona 1998.

janje resnice istočasno tudi nosilec funkcije urejevanja praks. Na tej podlagi je mogoča analiza vseh možnih predmetnih konstruktov ter njihovih kombinacij z institucionalnimi praksami urejevanja, klasifikacije in obvladovanja. Namen take analize je pokazati, kako se nastop nekega predmetnega polja križa z vsemi že kaničnimi oblikami diskurzivne proizvodnje, kakor tudi s celotno institucionalno realnostjo, ki deluje znotraj tega, kar gradi *Lebenswelt*. Proizvajanje predmeta preko diskurza pomeni, da ga primerjamo z drugimi predmeti, da ga vključimo v neko polje razlik in podobnosti ter da predmet vznikne iz nekega ozadja. Zato potrebujemo različne *instance*, ki so pooblašene za spodbujanje ali zaviranje diskurzivne produkcije in nastanka takih ali drugačnih predmetnih polj. Kolikor ne obstaja diskurz, ki bi uhajal inštitucijam, so inštitucije primorane proizvajati diskurze, ki pritrjujejo njihovi avtonomiji, ki upravičujejo njihov obstoj in ki vodijo njihovo interno komunikacijo. Predmet je potemtakem opredeljen kot točka zgotovitve določenih diskurzivnih relacij. Te relacije določajo domet relacij, ki jih mora diskurz uresničiti, da lahko govori o določenem predmetu – drugače povedano: diskurzivne relacije proizvajajo nastop predmeta, proizvajajo njegovo pozitiviteto. Z analizo lahko pojasnimo, v katerem smislu predmeta določenega diskurza ni mogoče ločiti od prakse, ki je botrovala njegovemu nastopu.<sup>9</sup>

Sedaj lahko začnemo s preseganjem vprašanja predmeta v kontekstu spoznavne teorije, v kontekstu, kjer vprašanje šele pridobi svoj primarni pomen. Enotnost predmeta je dodeljena s strani tistih diskurzivnih praks, ki ta predmet razmejujejo in so vedno v obliki izjave. Za razliko od stavkov ali povedi, je Foucaultova izjava kraj, kjer se predmet fiksira, sestavi, zgosti in postane viden. Namen take fiksacije ni le v tem, da osnuje prepoznavne pravilnosti, ki odigrajo vlogo temeljnih kamnov zgradbe, deduktivno zgrajene preko pojmov. Izjava se veže na druge izjave tudi na povsem nepredvidljiv način: preko odklonov, preko zamenjav, preko podobnosti; izjava oblikuje mrežo, ki je lahko občasno pojmovno in tematsko pomankljiva. Drugače: izjava nam pomaga, da spoznamo premor v krivuljasti in nepravilni poti, ki povezuje različne diskurzivne regije med seboj. Vendar lahko razpršenost izjav sama po sebi uveljavi pravila, uveljavi nekaj, kar se znotraj nje ponavlja. V tem primeru lahko govorimo o diskurzivnih formacijah, ki imajo svoja, imanentna pravila oblikovanja. Omogočajo vznikanje, ohranjanje, modifikiranje ali izginjanje danega obsega diskurza. Pomembno je, da na tej točki opazimo, kako pravila, ki omogočajo oblikovanje diskurzov, sobivajo z razpršenostjo izjav. Pravila diskurza uporabljajo silo, s katero po eni strani gradijo red, po drugi pa povzročajo migracijo izjav diskurza.

---

9 Prim. Foucault, nav. d., str. 44–50.



Kar opredeljuje veljavo diskurzivne formacije, je torej njena urejevalna moč. Če ne bi razpolagala s to močjo, ne bi bilo mogoče po Foucaultu objasniti nastanka različnih polj vednosti, saj so le-te določene discipline, zamejene ena od druge. Vsaka disciplina je skupek pravil, ki združuje določen red izjav. Vse, kar se dogaja znotraj discipline, doseže svoj vrhunec v oblikovanju pojmov; a šele z analizo disciplin, razumljenih kot urejevalcev diskurzivnih formacij, je mogoča rekonstrukcija geneze v njej uporabljenih pojmov, ki so se nato kanonizirali. Znotraj vsake discipline so na delu določene argumentativne strategije, ki združujejo retorične sheme in pravila skepanja, da lahko naposled združijo različne skupine izjav. Strategije ne izključujejo možnosti, da lahko izjava, ki pripada drugemu diskurzivnemu polju ali drugim disciplinam, pripomore k argumentaciji druge, njej različne, discipline, naj bo to v obliki analogne potrditve ali kot pojasnilo, sprejeto preko premisleka/pojasnila. V procesu formacij teh disciplin nekateri skupki izjav pridobijo veljavo širše sprejete resnice in so potem osnova za nadaljna raziskovanja ali razmišljanja. Nazadnje ne smemo niti zanemariti postopkov legitimacije ali ne-legitimacije rabe, prepisa, prenosa in prevoda znotraj vsake discipline.

66

Razlika med Foucaultovo filozofijo in tradicionalnim načinom obravnave razmerja med subjektom, diskurzom in resnico postaja vedno bolj očitna. Foucaulta ne zanima, kako se pojem oblikuje in uveljavi znotraj zavesti, temveč ga zanima diskurzivnost, v kateri krožijo izjave.<sup>10</sup> Zanima ga kroženje, pravila, ki ga urejajo, način, kako pojmi in izjave prehajajo iz ene discipline v drugo, iz enega diskurzivnega polja v drugega. V razpršenosti izjav se osnovajajoča subjektiviteta izkaže v prvi vrsti za osnovano in postane le funkcija samega diskurza. Foucaultov subjekt ni avtor izjave, prej instanca, ki se postavlja na mesto, kjer se izjava zgodi, in prevzema zanjo odgovornost. Taka opredelitev omogoča analizo diskurzov vsake discipline – zanimanje je osredotočeno na uporabo strategij, s katerimi postaja diskurz združljiv ali nasproten disciplinskemu redu, ne glede na možne intencije zavesti. Kolikor drži, da je subjekt vedno v funkciji izjave, potem velja tudi obratno; za Foucaulta se izjava daje tam, kjer je mogoče pripisati pozicijo subjekta, kjer se izjava pusti prepoznati s strani neke instance, ki opravlja funkcijo subjekta.

Po Foucaultu je torej arhiv skupek izjavnih pravilnosti in subjektivnih instanc, ki omogočajo določena razporejanja, dodeljevanja, dosegljivosti in zastarevanja diskurzivnih formacij. Šele s takim pojmovanjem lahko dojemamo pozitiviteto in

<sup>10</sup> Ob drugi priložnosti bi bilo smiselno analizirati odnos, ki se vzpostavlja med posebnimi transcendentalnimi filozofijami kultur (Cassirerjeva teorija simbolnih form) in celotno Foucaultovo genealogijo. V to smer namiguje mlajša recenzija Cassirerjeve *Filozofije razsvetljenstva*, ki jo je Foucault izdal leta 1966 in h kateri se je ponovno vrnil v Michel Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, vol. I, Gallimard, Paris 1994, str. 545–549.



pervazivnost diskurzov ter nenazadnje njihovo performativnost kot praks. Osrednja tema Foucaultovih analiz ni geneza idej in pojmov, temveč pozitiviteta izjav. Analiza arhiva mora pokazati, kako so pravila formacije diskurzov imanentna samim diskurzom, razumljenim kot prakse. Arhiv lahko opredelimo kot zakon, ki ureja to, kar je lahko izjavljeno, je sistem, ki obvladuje pojavljanje izjav in njihovih transformacij.<sup>11</sup> S tem želi Foucault poudariti absolutno zgodovinskost izjav, zgodovinskost, ki je ne moremo v preučevanju diskurzivnosti zaobiti. V arhivu se ideje in diskurzi, ki imajo svoj izvir drugje, ne zabeležijo; v njem se diskurzi razporejajo kot dogodki, ki jih zaznavamo in ki proizvajajo učinke v določenih in določljivih kontekstih.

Vračamo se k vprašanju, ki ga je na začetku Foucault umaknil iz svojega polja raziskovanja: vprašanju transcendentnega. Ko se sprašujemo o mestu, poziciji subjekta, odgovornega za opisovanje arhiva, je Derridajev odgovor jasen: subjekt je inherenten polju, ki ga opisuje, kar potrjuje lokalni in končni značaj vsakega opisa arhiva. Foucault želi pokazati zunanost arhiva kot nečesa, kar nas zamejuje in prekaša, kar obdaja našo sedanost in ki se ne pusti obvladovati z nekim vseobsegajočim pogledom. Seveda je distanca na tem mestu nujna, vendar se z distanco nikakor ne bomo prebili do območja čiste refleksije. Po Foucaultu se jo da izkusiti le v obliki odklona ali odmika in preloma znotraj samega diskurza in je nekaj notranjega samim diskurzivnim praksam. Šele ko diskurz preneha pripadati sodobnosti/aktualnosti in ko se nam pokaže v povezavi s svojimi praksami, ki so zunanje jeziku, je mogoče analizirati njegovo mesto in umestitev znotraj arhiva. Pokažejo se lahko povezave in odnosi implikacij z drugimi diskurzivnimi praksami, kar navsezadnje pomeni, da lahko oblikujemo njihovo genealogijo. Toda pravila, ki vodijo našo analizo, (o tem je Foucault nedvoumen) so inherentna arhivu: »v svoji totaliteti arhiv ni opisljiv; in ga ni mogoče zaobseči v njegovi aktualnosti.«<sup>12</sup>

Arhiv se nam tako prikaže kot možnost, da vzpostavimo red med diskurzi, med njihovimi izjavami in tudi znotraj njihovega delovanja. Naloga analize arhiva je, da nam pokaže, kako se vsakič posebej diskurzi vežejo na institucionalne resničnosti, naloga katerih je upravljanje, nadzorovanje in discipliniranje mnogovrstnega spleta instanc, ki delujejo v svetu življenja. Analize ni mogoče upravičiti na podlagi njene sposobnosti, da nam razkaže pravila arhiva, na podlagi katerih lahko sklepamo naprej; analiza niti ne upravičuje naše privilegirane pozicije ravnodušnih opazovalcev. Analiza vznikne iz neke volje po spremembi, po transformaciji samih diskurzivnih praks in njihovega odnosa do *Lebenswelte*.

---

11 Prim. Foucault, nav. d., str. 138–144.

12 Isto, str. 143.

Vse, kar smo povedali o arhivu, prestavimo na naše področje zanimanja. Diskurz o arhivu prevedimo v diskurz, ki se ukvarja s poljem izjav o drugem. Najprej se moramo vprašati, kaj dejansko počne subjekt izjavljanja, ko gradi sfero diskurzivnosti, v kateri drugi nastopa kot tema opisovanja. V grobem lahko postavimo naslednjo sliko: elementi lastnega, ki pripadajo horizontu aktualnega, so prestavljeni ven. Aktualnost je tu mišljena kot prostor, ki ga označujeta 'očitno', 'domače', skratka vse tisto, kar določa obrise nekega epistemološkega sistema, ki je širše sprejet in o katerem ni mogoče podvomiti. Nasprotno pa zunanost pojmuje kot prostor, ki je drugje in je nedomač, torej tisti, ki mu mora episteme šele dodeliti neko prepoznavno ureditev. Premik elementov, ki označujejo lastno, proizvaja (zaradi mesta, ki ga zaseda subjekt diskurza) diskurzivno področje, kamor drugost lahko šele umestimo. Med procesom premika elementov iz lastnega v horizont zunanosti se ustvari distanca med subjektom in diskurzivnim področjem, v katerem drugost biva. Ključno je, da distanca dopušča uprizarjanje vključevanja drugosti, drugost v vključevanju pa ne bo nikoli vidna kot taka, torej kot prava drugost. Nevidljivosti ne smemo opredeliti kot perverznega učinka vključevanja, saj je sestavni del ravno dejavnosti tega procesa (vključevanja), kar izhaja iz dejstva, da je vključevanju lastno tako prilaščanje kakor razlaščenje. Izraz prilaščanje uporabljam zato, da postane čim bolj vidno, kako vsak diskurz o drugem vsebuje redukcijo drugosti na variacijo le-te; to pomeni, da znotraj diskurzivnega prostora, ki ga opisuje, drugi kaže na to, kar subjekt ni, a bi bil lahko. Svet, v katerem drugi prebiva, udomačimo, si ga prilastimo, postane integrativni del kognitivnega sistema subjekta diskurza. Z razlaščenjem mislim na to, da v sklopu tega procesa drugi preneha 'biti drugi' in postane zrcalo subjektu, ki lahko nato v njem ponovno najde samega sebe in potrdi svojo pozicijo glede na pomenske horizonte, ki sestavljajo aktualnost. V tej igri noter-ven subjekt sam sebe uprizarja zato, da gradi svojo identiteto; drugost ostaja vedno le funkcija igre, vendar se vključevanje zakrije v trenutku, ko si drugi nadene status 'predmeta-neke-vednosti', ki je po definiciji vedno nekaj, kar se nahaja 'izven subjekta'.

68

Prav tako velja zgornje, če trdimo, da se vključevanje zabriše v trenutku, ko pozitiviteta drugega postane predmet preučevanja; ko gradimo neko predmetno polje, ki vsebuje fenomene, ki jih bomo nato preučevali, klasificirali in analizirali, predpostavljamo možnost zreduciranja nevidnega v vidno, predpostavljamo, da je mogoče premagati odpor, ki ga podatek nudi lastni/naši inteligibilnosti. Prav ta predpostavka spremeni fenomen v pozitiven, spoznaven podatek. Torej, ko pristopamo k pozitiviteti, drugost izgine, saj je element igre razlik in postane del predmetnega polja, ki ne vsebuje razlik, amapak le fiksne, hierarhično uredljive elemente.

Pristaviti moramo, da opisani dinamiki prilaščanja/razlaščenja ne moremo ubežati niti v primeru, ko bi k zadevi pristopili s primernejšo voljo po razumevanju tistega, kar prebiva 'drugod'. Če drži, da se v vsakokratni reprezentaciji drugega osnuje tudi subjekt reprezentacijske uprizoritve, potem moramo izključiti možnost, da se lahko subjekt gleda iz zunanje pozicije, da se lahko (če parafraziram Valéryja) 'gleda gledati se' v drugem. Ne bo nam pomagalo niti, če se zatečemo k hermenevtiki ali katerikoli drugi obliki filozofske refleksije, da bi razrešili dinamiko igre identitete in razlike.

Novo discipline, kakor sta *Cultural Studies* ali *Postcolonial Studies*, so torej premišljeno ravnale, ko so se vrnile k Foucaultovi misli, k misli, ki ponuja uvid v smisel reprezentacij drugega in to v njihovi konkretnosti kot diskurzivni praksi, ki proizvajajo učinke v sferi inštitucij in življenja skupnosti nasploh. Če želimo resno zapopasti Nietzschejevo trditev, da na resnico ne moremo gledati ločeno od volje do moči, moramo po Foucaultu upošteviti relacijo, ki neločljivo veže vednost k moči zato, da naposled razjasnimo, katere učinke dosegajo izjave o resnici. Če je to jedro, ki žene Foucaulta, da se sprašuje o resnici izven meja neke analitike resnice, potem je pozicija naše raziskave vse prej kakor blizu poziciji, ki jemlje vprašanje resnice kot nerelevantno. Preprosto moramo prepoznati, da *ob* vprašanju resnice stoji še drugo vprašanje, ki se ukvarja z rabo resnice znotraj dane inštitucionalne resničnosti.<sup>13</sup>

V diskurzu humanističnih ved je vidnost drugega odvisna od diskurzivnega prostora, v katerem evropski subjekt uprizarja in razkazuje svojo vednost. Kar se zdi skupno vsem disciplinam o drugem, kar jih združuje, je skupna raba pojma kulture. Bolj se približujemo sedanjemu času, bolj zgleđa, da slednje drži. K temu nakazuje že podatek, da je razlikovanje, ki nalaga zgodovinsko-filološkim vedam raziskovalno področje 'superiornih civilizacij', medtem ko naj bi kulturnim vedam pripadala 'ljudstva brez pisave', t. i. 'inferiorne civilizacije', izgubilo na pomenu. Še več, do zblíževanja med zgodovino in kulturo je med drugim prišlo zato, ker so zgodovinske raziskave postajale vse bolj pozorne na fenomen miselnosti in kolektivnih reprezentacij. Zgodovinske raziskave so na koncu v argumentativno mrežo svojih rekonstrukcij vpeljale pojme, ki so dolgo delovali samo znotraj sociološko-antropoloških znanosti.<sup>14</sup> V primeru, da zgodovinsko-kulturne znanosti identificiramo z disciplinami o drugem, se moramo soočiti s problematičnostjo uporabe izraza 'kultura' kot opisljivega pojma. S pojmovanjem kulture ustvarjamo bistvene razlike v sistemu, kjer se opazovalec giblje, ne da bi lahko ob tem videl tisto, kar je izven. 'Drugi' se v danem teritoriju razmnožujejo,

---

13 Glede širše razprave o odnosu med inštitucijami in diskurzi z antropološkega vidika glej Mary Douglas, *How Institutions Think*, Syracuse University Press, Syracuse 1986.

14 Prim. med drugim Peter Burke, *What Is Cultural History?*, Polity, Cambridge 2004.

---

jejo, pijejo, spiyo, oblačijo, gibljejo ter se povezujejo v bolj ali manj kompleksne družbene formacije, skratka počnejo vse, kar počnemo tudi mi; stvaritev pojma kulture je bila bistvenega pomena ravno zato, da bi lahko izpostavili razliko med krajem, kjer prebivamo 'mi', in krajem, kjer prebivajo 'drugi'. Z Luhmannovo teorijo sistemov uvidimo, da pojmovanje kulture ni pojem opisovanja, temveč ena izmed najbolj učinkovitih domislic, ki se jih moderna doba poslužuje za upravljanje s paradoksom opazovalca drugega reda.<sup>15</sup>

Prehod med opazovanjem prvega reda v opazovanje drugega reda pomeni, da je sedaj opazovani predmet opazovalec. V drugem redu je neizogibno, da se ujamemo v njegovo paradoksalnost. Paradoks samoopazovanja je namreč prisoten v vsakem kompleksnejšem sistemu, saj je ravno paradoks tisti, ki sistem označuje. Sistem, ki želi večati svojo kompleksnost na kognitivno produktiven način, se preprosto mora soočiti z opazovanjem drugega reda. Za Luhmanna je moderna doba tipični primer takega kompleksnega sistema. V njej je razvidno, kako relevantna pojma kulture vznikne šele, ko poskušamo z uporabo primerjav spremeniti prvotno nezmožnost podrejanja neizmerne raznolikosti jezikov, običajev, navad, tradicij in verovanj poljubni izhodiščni točki v produktivno operacijo. To omogoča, da reduciramo na raven kontingence vse, kar je bilo v predmodernem diskurzu razumljeno in razloženo izključno z uporabo kategorij in bistev, ki se ne tičejo vprašanja zgodovinskosti. Na raztezanje sfere, v kateri gospodari kontingenca, se veže prežetost pojma kulture, ki dopušča tako podvajanje opazovanih fenomenov kakor tudi razpolaganje z njimi za nova opazovanja – saj lahko gledišče opazovalca, ki primerja, prevzame kdorkoli. Vendar se na raztezanje veže tudi virtualno brezmejna razpoložljivost institucionalne pozicije opazovalca. Vprašanje lahko zastavimo tudi: kdo primerja kaj in iz katerega interesa? To vprašanje bo Luhmannu omogočilo, da objasni, kako je lahko postalo pojmovanje kulture osrednja točka skupine diskurzov, kjer so se izoblikovala vprašanja identitete, razlike, pripadnosti, naroda, rase itd.

Zdi se, da zgoraj izpostavljeno le dodatno podkrepljuje predstavljeno hipotezo: discipline, v katerih odigrava pojmovanje kulture osrednjo vlogo, opravljajo funkcijo inštitucij, ki imajo nalogo urejevanja procesov in preko katerih družbene formacije postavljajo imaginarne meje med lastnim 'noter' in lastnim 'izven'. Še večje zanimanje pa vzbuja Luhmannov prispevek h kognitivni analizi paradoksa samoopazovanja. Če se moderna doba resnično predstavlja kot poskus, da bi čim bolje izkoristila paradokse (začetke tega zasledimo že v renesansi), prav tako drži, da se v 20. stoletju vprašanje paradoksa zaostreje in da je v tako zaostreni obliki priso-

15 Prim. Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1992 in »Kultur als historischer Begriff«, v: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der moderner Gesellschaft, Band 4*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995, str. 31–54.

tno na celotnem znanstvenem področju. To ima dvojne posledice: po eni strani lahko zrelativiziramo centralistično naravnost diskurzov, v katerih igra pojmovanje kulture osrednjo vlogo. Začne se odpirati možnost, da na zgodovinsko-kulturne discipline gledamo kot na del večjega števila poskusov upravljanja paradoksa, h kateremu bi na primer pripadala heglovski diskurz, utemeljen na *Geistu*, ali sprva kantovsko, nato husserlovsko, pojmovanje transcendentalnega. Po drugi strani lahko določimo primerno uporabo pojmovanja reprezentacije, tako da bo le-ta vse bolj jasna in določljiva. Vprašanje je, kako to doseči. Odgovor je v pojmovanju 'opazovanja'. Po Luhmannu je to operacija, ki proizvaja razliko zato, da bi označila le enega izmed polov, ki ju proizvede razcepitev s strani razlike. Določeni pol bo nato uporabljen kot izhodiščna točka za nadaljnja razlikovanja. Tako opredeljeni pojem opazovanja temelji na razlikovanju med razliko in označevanjem in je zato avtološki, torej uporaben v odnosu do samega sebe, kakor tudi paradoksalen, saj ne dopušča izpraševanja o samem razlikovanju med razliko in imenovanjem. Sledi, da opazovanje naredi temelj svojega delovanja za nevidnega; opazovalec je neviden samemu sebi, medtem ko je lahko opazovan od drugega, zunanjega opazovalca, ki je, ponovno, sam sebi neviden. Tako pojmovanje opazovanja pomeni konec zahteve, da bi reprezentacije bile reprezentacije prostora, ki je postavljen izven sistema; reprezentacije so namreč oblike razlikovanja, ki jih sistem znotraj sebe proizvaja in ki proizvajajo učinke zgolj v razmerju druga do druge.<sup>16</sup>

Vrnimo se sedaj k izhodiščnemu razmišljanju: zgoraj predstavljeno nam kaže, da skupek reprezentacij drugosti, ki ga proizvajajo tako 'zdrava pamet' kakor humanistične vede, ni kopičenje verovanj, ki jih je treba očistiti predsodkov, temveč je *korpus* razlikovanj, kjer vsako razlikovanje odigra svojo, specifično vlogo sistematičnosti. Potemtakem je naloga epistemologije humanističnih ved, ki sprejme vlogo opazovalca drugega reda (vloga, ki epistemologiji ne dodeljuje nikakršnega transcendentalnega primata), da vsakemu razlikovanju oponira različne sestave reprezentacij. Do tega ne bo prišlo, dokler ne bomo ugotovili in določili znotraj velikega sistema moderne dobe vsake podobe o drugem, ki je kot sredstvo služila humanističnim vedam.

Prvi, grobi seznam teh podob, bi se lahko glasil takole: podoba klasičnega,<sup>17</sup> podoba 'divjega', podoba judovske tradicije v odnosu do krščanske (ki se kaže, po Luhmannovi terminologiji, kot *blind fleck* biblijskih ved) in v nam bližji dobi

16 Prim. Niklas Luhmann, »Die Soziologie des Wissens: Probleme ihrer theoretischen Konstruktion«, v: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der moderner Gesellschaft, Band 4*, str. 151–180 (deloma str. 162–173).

17 O odnosu med antično Grčijo, mišljeno kot kraj izvora, in funkcijo klasične filologije kot discipline, ki je odigrala temeljno vlogo v nastopu modernega subjekta, glej Giovanni Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007.

podoba o 'tujem'. Seznam bi lahko nadaljevali, lahko bi na primer vključili figuri mešanca ali hibrida, ki sta danes osrednji temi antropologije ali *Cultural studies*. Na tej poti bomo mogoče lahko prikazali genealogijo zgodovinsko-kulturnih ved, ki se bo po eni strani predstavljala kot filozofija, hkrati pa se bo zmožna prepustiti kontaminaciji s strani prav tistega opazovalca drugega reda (naj bo to antropolog ali filolog), ki deluje na njenem področju.

Morda bi na tej točki lahko imeli občutek, da smo nalogo, ki smo si jo na začetku tega prispevka zastavili, izpolnili. V resnici smo od te točke še veliko oddaljeni: pot je bila zgolj nakazana in vse, kar je bilo do sedaj povedano, moramo razumeti izključno kot začasno skico ter nič več. K temu moramo dodati, da se Foucault, na katerega misel smo se najbolj navezovali v tej razpravi, izkaže za komaj zadostnega pri upravičevanju vseh teoretičnih premikov, ki jih moramo izvesti v šele začrtanem teritoriju. Tako je tudi omemba in sklicevanje na Luhmanna na koncu eseja potrditev njegove komaj-zadostnosti. Vseeno si ne morem predstavljati, da se pri soočanju z vprašanjem drugosti ne bi resno soočil s Foucaultovo teorijo. Prav tako ne verjamem, da bi bilo kakorkoli produktivno predrugučiti domet številnih njegovih trditev in s tem prikazati njegov teoretski predlog v bolj omikani obliki – kar bi pomenilo 'udomačiti' njegov inovacijski naboj. Vprašanje drugosti preplavlja Foucaultova dela in poskuša postavljati drugega kot takega, kakršen je – to je sestavni del, ki uhaja teoriji in ki se ne pusti ujeti. Tak poskus je, filozofsko gledano, vedno brezupen, kar je med drugim želel mladi Derrida pokazati malce starejšemu avtorju *Zgodovine norosti*.<sup>18</sup> Toda zdi se, da se ravno na tej točki nahaja filozofska stava celotne zadeve: trditve, da se nam drugi daje samo znotraj horizonta reprezentacije, ne smemo prepuščati *samo* polju spoznavne teorije, ampak jo uvideti v luči kazatelja politične odgovornosti, ki smo jo pripravljene prevzeti v odnosu do lastnih teoretskih konstruktov. Začeti izpeljevanje iz trditve, da je vse, s čemer razpolagamo, le reprezentacija drugosti, pomeni, da se *želimo vprašati*, katera naveza veže te reprezentacije na dejanske prakse. V slednjih smo vpleteni kot politični subjekti vsakič, ko imamo osebno opravka z drugim/drugo, torej z drugim/drugo iz mesa in krvi.<sup>19</sup> Tako bi se po mojem glasila stava, s katero bi se soočali v trenutku, ko bi poskušali zarisati meje ali vsaj obrise teorije o drugosti; torej v trenutku, ko bi poskušali zarisati meje ali vsaj obrise teorije, ki bi dopuščala delovanje tistega elementa, ki je njej notranji, ki nas vrača nazaj k političnim odločitvam in ki se kot taka nikoli ne pusti upravičevati preko sredstva ustrahovanja.

Prevedel Jurij Verč

18 Prim. Jacques Derrida, »Cogito e storia della follia« (1963), v: Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1982, str. 39–79.

19 To vprašanje zaseda centralno mesto v Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1999.